

LA RECONQUÊTE DU TEMPS

CHOIX D'ÉTUDES ORIENTALES,
MANICHÉENNES ET GNOSTIQUES

par

Michel TARDIEU
Collège de France

Université de Strasbourg

2025

LA RECONQUÊTE DU TEMPS

CHOIX D'ÉTUDES ORIENTALES,
MANICHÉENNES ET GNOSTIQUES

LA RECONQUÊTE DU TEMPS

CHOIX D'ÉTUDES ORIENTALES,
MANICHÉENNES ET GNOSTIQUES

par

Michel TARDIEU
Collège de France

Université de Strasbourg

2025

Ouvrage publié avec le soutien
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions
de l'Université de Strasbourg

Responsable éditorial

Guillaume DUCŒUR
Professeur d'histoire des religions

Image de couverture

Manuscrit manichéen de Kocho
Or. 8212/1692 – British Library

Boussole à cadran solaire iranienne
N° 1942-45 – Science Museum Group Collection

Institut d'histoire des religions
Faculté des Sciences historiques
Palais universitaire
9, place de l'université
67084 Strasbourg cedex

© 2025 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-494259-51-5

Avant-Propos

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

L'Institut d'histoire des religions de la Faculté des Sciences historiques de l'Université de Strasbourg est heureux d'accueillir, dans sa collection, *La reconquête du temps* dont le titre résonne d'autant plus fortement auprès de ses historiens des religions qu'ils ont eu l'honneur et le privilège scientifique d'avoir collaboré avec son auteur depuis plus de quarante ans. Ce fut, en effet, le 6 octobre 1981 que Michel Tardieu, alors Directeur d'études à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, vint à Strasbourg pour la première fois à l'invitation de Marcel Simon (1907-1986) pour présider le jury de la thèse de Doctorat d'État de Raoul Mortley, professeur à l'Université MacQuarie de Sydney. Dès lors, il n'a jamais cessé de collaborer avec ses successeurs, François Blanchetière, Françoise Dunand, Jean-Marie Husser, Guillaume Ducœur et Céline Redard. Et si Marcel Simon disait à juste titre que, pour faire pleinement sens, la discipline académique de l'histoire des religions « suppose une compétence, des recherches et un enseignement ne se limitant pas à une seule religion, mais en embrassant deux ou trois »¹, Michel Tardieu est assurément l'un de nos plus éminents historiens des religions au vu de l'ampleur de ses travaux de recherche scientifiques dont témoignent admirablement les vingt-sept contributions du présent volume portant sur l'histoire de plusieurs systèmes religieux – souvent étudiés minutieusement dans leurs interactions complexes –, et regroupées selon trois thématiques, à savoir *Orientalia*, *Manichaica* et *Gnostica*.

Bien qu'il ne nous appartienne pas de présenter en détail le trésor scientifique, s'échelonnant de 1980 à 2024 et toujours très inspirant – ouvrant à de nombreuses idées de recherche –, que nous livre ici l'auteur sous une forme actualisée, nous soulignerons simplement que le comparatisme ingénieux et parfaitement éprouvé de Michel Tardieu

¹ François Blanchetière, « Marcel Simon (1907-1986) », *Numen* 34/1, 1987, p. 140.

repose notamment sur l'étude des controverses entre communautés religieuses d'obédiences doctrinales différentes ou sur l'identification de leurs interactions, emprunts ou héritages replacés dans une perspective chronologique. La méthodologie rigoureuse et singulière qu'il déploie tout au long de ses recherches donne ainsi à voir un travail d'une rare ampleur retraçant les contours de paysages religieux souvent composites et qui relèvent de ce qu'il a défini, au cours de sa carrière au Collège de France, comme l'« histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité ». De l'Égypte à la Chine via l'Iran et l'Asie centrale, des gnostiques aux nestoriens en passant par les manichéens, l'œuvre de Michel Tardieu démontre ainsi pleinement combien les cultures ont été en continuelle interaction, combien les communautés religieuses qui revendiquaient parfois une spécificité doctrinale et ritualiste, voire une ascendance divine par la médiation de leur fondateur, restaient, de fait, historiquement les héritières et les continuatrices d'autres systèmes religieux, prises qu'elles étaient elles-mêmes dans le foisonnement des idées, le tumulte des conquêtes militaires et l'ébullition incessante des échanges commerciaux.

Le travail d'édition de ces différentes contributions – dont certaines ont dû être retapées dans leur intégralité – a été rendu possible grâce à l'implication constante de leur auteur et à l'aide que lui ont apportée Marie-Pierre Costet-Tardieu, Céline Redard et Guillaume Ducœur. Nous tenons également à remercier vivement Kyong-kon Kim pour les précisions relatives au domaine de la sinologie ainsi que Mong-Xeng Ly pour le traitement des images et la réalisation nouvelle des schémas.

Qu'il nous soit permis d'exprimer, encore une fois, toute notre infinie gratitude à Michel Tardieu pour sa continuelle collaboration depuis plus de quarante ans avec l'Institut d'histoire des religions et également, ces toutes dernières années, avec l'Institut Thématique Interdisciplinaire d'histoire, de sociologie, d'archéologie et d'anthropologie des religions de l'Université de Strasbourg². Puisse ce volume apporter les éclairages nécessaires à la compréhension de l'histoire des croyances et des pratiques d'une partie de l'humanité, comme l'assurance scientifique d'être parvenu à reconquérir le temps qui fut la sienne.

Strasbourg, le 2 septembre 2025

² Voir Bibliographie 2022d, 2024c, 2024d, 2024e et 2025a.

Comme si j'avais marché sur la Lune...

*Propos recueillis par les éditeurs*¹

2008 est votre dernière année d'enseignement au Collège de France. Vous avez choisi pour sujet les contes oraux du Tur 'Abdin racontés par un chrétien oriental illettré ; pourquoi ?

Ce n'est pas une fantaisie. Il fallait clore mon enseignement, rendre hommage à un auditoire fidèle. Ne désirant pas faire de leçon « terminale », j'ai un moment envisagé de reprendre les uns après les autres, en janvier et février, le contenu de tous mes cours et de m'interroger. Comment avais-je travaillé ? En quoi, depuis la date des sujets traités, consistaient les progrès de la recherche ? Qu'est-ce qui restait d'utile dans ce que j'avais dit ? En somme, écrire des rétractations. Quand j'ai relu celles que composa saint Augustin en 427-428 (il mourra deux ans plus tard) et qui portent sur une activité littéraire de quarante ans depuis l'époque de sa conversion en 386, j'ai vu que l'examen de mes dix-huit années d'enseignement au Collège de France ne mènerait qu'à des futilités. L'austérité de l'exercice m'a rebuté. La rétractation revenait à reporter l'examen de conscience académique sur l'ensemble du cours et par là à se prendre au sérieux. J'ai donc renoncé au projet.

Le plus simple était de m'en tenir à ce que j'avais toujours fait : un sujet qui m'intéresse. Mon choix s'est arrêté sur la vision du monde de Căno (prononcer Djăno) dans le Târ 'Abdin du XIX^e siècle. Il appartenait à l'Église syro-orthodoxe (jacobite), bien implantée dans cette petite région de la Turquie orientale. Lui qui ne savait ni lire ni écrire, mais avait une mémoire phénoménale et parlait quatre langues

¹ Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Daniel Dubois, Christelle Jullien et Florence Jullien (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 11-20 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142).

(araméen, kurde, arabe, turc), était donc membre d'une communauté sémitique minoritaire dominée par la culture de l'écrit, dans un contexte provincial entièrement kurde et musulman. Cela me donnait à penser. Peu de temps auparavant, j'avais publié, dans un périodique de Beyrouth, l'histoire du *Pèlerinage des animaux* qu'il a transmise en kurde. J'ai eu envie de continuer avec le recueil syriaque.

Vous connaissiez bien ce genre de littérature.

Effectivement, je me suis retrouvé dans la familiarité de matériaux dont j'avais commencé le dépouillement au Collège avec les livres manichéens de paraboles, d'origine mésopotamienne ou centrasiatique. Câno représentait aussi un sujet vierge. Les deux corpus d'histoires en kurde kurmanci et en araméen moderne, collectées auprès de lui par Prym et Socin en 1869, n'avaient été l'objet d'aucune étude. Ces recueils sont ignorés des orientalistes, état de choses qui s'explique par un développement général des études syriaques organisées autour d'un savoir de lettrés et de clercs destiné à leurs semblables. Ce savoir n'a jamais intégré la culture de l'oralité. Ces corpus sont, malheureusement aussi, restés en grande partie inaccessibles aux inventaires spécialisés de la littérature orale, et donc inexplorés dans leurs contenus social et anthropologique. Le nom de Cāno ne figure même pas dans l'*Enzyklopädie des Märchens*, fondée par Kurt Ranke, intarissable par ailleurs sur Madame d'Aulnoy et Mademoiselle de la Force. Comparé au monumental *Turoyo* d'Hellmut Ritter, le recueil des histoires de Cāno en araméen moderne avait aussi l'avantage de se rapporter à un conteur unique et illettré. Les informateurs de Ritter sont des jeunes gens venus à Istanbul faire des études, ou bien des ecclésiastiques. On cherchera en vain chez eux le rire et la satire, l'amour romantique et les plaisanteries grivoises, l'absurde et le merveilleux, la perfidie ou la révolte, aussi bien que les récits mythologiques et les légendes archaïques, qui abondent dans les contes de Cāno.

J'ajouterai aussi la raison suivante. Dans sa longue introduction aux histoires araméennes de Cāno, Eugen Prym a raconté comment lui-même (âgé de 26 ans) et Albert Socin (25 ans) avaient rencontré Cāno, alors que celui-ci avait fui Midyat à cause de la famine et trouvé refuge à Damas où il gagnait sa vie comme manœuvre de chantier sur les échafaudages ou dans la fosse à chaux. La description du travail technique de collectage par apprentissage réciproque de la dictée pour

passer de l'oral à l'écrit et obtenir un « texte » est un cas unique dans l'histoire de l'orientalisme du XIX^e siècle. Cela méritait d'être étudié et confronté à des faits plus récents.

Votre intérêt pour les contes oraux remonte-t-il à votre enfance ? Vous parlez parfois de votre Périgord natal. Est-ce là le lieu de vos premières découvertes ?

Parler de mon enfance n'a pas grand intérêt. Mais je comprends que vous soyez curieux. Je ne suis pas né dans la fortune. Je ne fus pas non plus le bon élève type. Ma mère était d'un hameau, La Chaussade, à la limite de la Charente et de la Dordogne. Ma grand-mère, qui était nourrice, avait élevé une ribambelle d'enfants, cinq à elle, quatorze des autres. J'ai à peine connu mon grand-père. Il était régisseur chez un hobereau des environs, où l'on distillait l'eau-de-vie à fabriquer le cognac. Il y avait beaucoup de veuves à La Chaussade, ma grand-mère, la tante Isabelle, la tante Célestine. Je passais une partie de mes vacances là-bas. C'était un vrai bonheur. Ma grand-mère et ses voisines me racontaient des histoires à dormir debout, cent fois recommencées, en mélangeant l'occitan et le français, sans pouvoir m'en rassasier. Les histoires des morts à la guerre, elles, n'étaient pas recommencées, du moins dans la même journée. Le dimanche, nous partions ensemble à la messe à Blanzaguet, main dans la main, à un kilomètre de là, en chantant par les chemins. La table était mise sous la treille du balcon, avec à proximité la cassotte (ou coussotte comme on dit dans le Poitou et le Limousin) pour se laver les mains. Ma grand-mère me préparait souvent de la salade de pourpier sauvage aux œufs durs, mon plat préféré.

Mon père, lui, appartenait à une famille d'artisans ferblantiers de Mareuil, bourg de la Dordogne sur la grand-route Angoulême – Brantôme – Périgueux. Mes parents, placés à Paris comme chauffeur de maître et femme de chambre, étaient revenus au pays pour ma naissance. Ils récupérèrent ma sœur aînée que mes grands-parents élevaient à La Chaussade et s'installèrent à Mareuil. Mon père finit par y trouver un emploi communal de garde-champêtre. Son idée était de devenir sacristain dans une cure bien dotée. Il se disputa avec l'instituteur laïque à mon sujet. M. Lesieur proposait une bourse pour que j'aie au lycée de Périgueux. Ma mère était plutôt de son avis. Mais c'est mon père qui décidait. Pour avoir quelque chance un jour de sonner les cloches, il

m'envoya en 1949 au petit séminaire de Bergerac. Cet internat, dont on ne sortait qu'à Noël, à Pâques et au Quatorze Juillet, était loin d'être un lieu paradisiaque. Mais ce n'était pas non plus ce baignoire d'enfants dont parle Bruno Poizat à propos du séminaire lazariste de Xosrova dans l'Azerbaydjan iranien. L'immense jardin du séminaire fournissait toutes sortes de légumes pour les soupes. Les choux et les haricots de Bergerac sont extraordinaires. On en avait matin, midi et soir.

J'imagine que ce n'est pas à Bergerac qu'on vous a raconté des contes de grand'mère !

L'abbé Chassaing, un colosse qui ne plaisantait pas, enseignait l'histoire en cinquième. Il était intarissable sur les Mérovingiens. Mes camarades ne comprenaient rien aux différentes orthographes des noms des rois et confondaient tout. Je finis par devenir incollable sur la dynastie. Successions, mariages et répudiations n'avaient pas de secret pour moi. J'eus en récompense le privilège de lire les *Récits des temps mérovingiens* d'Augustin Thierry. Ce fut le grand livre de mon enfance, ou plutôt de la sortie de l'enfance. Je n'ai jamais eu depuis, en effet, le frisson que me procurèrent ces histoires de rois barbares, sales, chevelus, polygames et fainéants, et de reines dont la destinée était de finir égorgées ou moniales. Quand plus tard j'eus l'occasion d'avoir en main pour la première fois l'*Illiade* et l'*Odyssée* au complet, Sophocle, Eschyle et Euripide, leur lecture me passionna, sans cependant soulever des débordements d'enthousiasme. Mon Homère et mes Tragiques, c'était les *Récits des temps mérovingiens* : « Ne savez-vous pas que là où vous emmenez ma fille, il n'y a plus de mère pour elle ? » Je me répétais ce genre de phrases. Le festin servi au poète par « deux recluses mortes pour le monde » est aussi une page que l'on n'oublie pas. Cette lecture de mes 13 ans a peut-être été le début de mon intérêt pour les controverses et la diversité des antagonismes culturels et sociaux qui les structurent. Aux vacances d'été de la sixième, un an auparavant, ma distraction était encore les livres d'aventures obtenus à la distribution des prix...

On peut comprendre que votre fréquentation d'Homère vous a permis d'écrire vos Trois mythes gnostiques. Mais d'où vient votre intérêt pour la philosophie ?

Il n'y avait à Bergerac qu'une seule formation possible : les

« humanités », que l'on commençait en sixième avec des rudiments de latin. L'initiation au grec et aux déclinaisons se faisait dès la cinquième. Comme partout sans doute à cette époque, les exercices consistaient à apprendre par cœur des règles de grammaire avec leurs exemples. Ceux que donnaient les manuels – la grammaire de Petitmangin pour le latin, la grammaire de Ragon pour le grec – ne portaient généralement pas de signatures indiquant leur provenance. C'étaient comme des langues hors du temps, que personne n'avait parlées et dont on ne voyait pas très bien à quoi elles pouvaient nous servir. Leur étude m'intéressa. Je pris un vif plaisir aux thèmes et aux versions. En classe de seconde, j'eus la chance de lire quelques œuvres de Platon qui se trouvaient là, en particulier le *Banquet* et le *Phédon*, puis quelques morceaux de la *République*. Cela m'excitait plus que Corneille et Racine. Je devais probablement ne pas y comprendre grand-chose, mais ces petits livres me fascinaient. Il y avait des passages très émouvants que je me remémorais sans cesse : l'histoire d'Éros, la tessère d'immortalité, la traversée du Tartare, le voyage de Mille années. En terminale, le professeur de philosophie, l'abbé Capelle – c'était le frère du recteur Jean Capelle qui fonda l'Institut national des sciences appliquées de Lyon, leur mère était une institutrice laïque – ne jurait que par Mounier, Nabert, et Lacroix qui avait été son professeur. Il avait pour mission de nettoyer à grande eau personnaliste nos esprits imprégnés, pensait-on, d'idées maurrassiennes. Il est vrai que le professeur de rhétorique de l'année précédente, l'abbé Gaillard, ne faisait pas mystère de ses convictions royalistes et que, de ce fait, on avait peut-être été gagné par le mimétisme du caméléon. Les camarades lisaient Sartre en cachette. J'écrivis un jour quelques pages à la manière de Sartre. Personne ne reconnut le pastiche. Elles passèrent de main en main et furent recopiées avec soin.

Les études secondaires finies, j'hésitais sur la voie à suivre. J'aimais beaucoup les langues anciennes et la philosophie, études que je ne pouvais guère entreprendre au grand séminaire de Périgueux. Je me suis décidé, en fin de compte, pour les dominicains. Je ne connaissais aucun d'entre eux, mais ils avaient parmi nous la réputation d'être instruits et libéraux. Je ne fus pas déçu. Ainsi suis-je resté à Toulouse une dizaine d'années, interrompues par dix-huit mois de service militaire. Le couvent possédait une assez belle bibliothèque. Tous les livres étaient à notre disposition. J'ai annoté tout ce que j'y trouvais de philosophes antiques. Mais aussi les Pères de l'Église, saint Augustin et beaucoup

de « Sources chrétiennes » aux titres enchanteurs : les *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, la *Thérapeutique des maladies helléniques*, les *Stromates* et le *Pédagogue*. La formation était équilibrée : les cours avaient pour but d'expliquer Aristote et S. Thomas par les commentateurs médiévaux. Il fallait apprendre à resserrer les argumentations et à rédiger clairement. En dehors de cela, on faisait ce qu'on voulait.

Mon sursis achevé, je fus incorporé sous les drapeaux à l'automne 1962. *La Question* d'Henri Alleg que j'avais lue à Périgueux au moment de sa parution m'avait dissuadé d'être recruté pour l'École des officiers de réserve. Mais les services de l'armée s'aperçurent que j'avais répondu de travers aux tests de quotient intellectuel. Les accords d'Évian ayant mis fin à la guerre d'Algérie, je fus envoyé par bateau dans le régiment d'infanterie de marine du Pacifique, où je servis comme « Deuxième classe » à la caserne de Papeete dans l'île de Tahiti. Les articles d'histoire locale que j'écrivais pour un quotidien me permirent d'aller visiter les îles. Quand je revins d'outre-mer à Toulouse, les auteurs à la mode pour la lecture personnelle avaient changé. On lisait un peu moins les Pères de l'Église, et un peu plus Heidegger, Nietzsche et Freud. J'ai un temps suivi le mouvement puis délaissé ces auteurs pour m'investir dans la *Phénoménologie de l'esprit*. J'y voyais comme une sorte de mise en ordre de toutes les lectures que j'avais pu faire jusqu'alors.

Votre séjour à Tahiti vous a peut-être donné l'envie d'autres voyages. Comment s'est effectué le passage aux études orientales ?

Cela concerne mes années parisiennes, à partir de l'automne 1967. C'est un peu compliqué à raconter, tant alors les choses se bousculent. Je fus envoyé à Paris faire des études spécialisées. C'était à moi de décider du cursus à suivre et de me débrouiller pour les questions matérielles. Disons, pour faire bref, que le passage à l'orientalisme s'est imposé comme une sorte de nécessité pour me rafraîchir l'esprit et me renouveler après une longue période de formation spéculative par les études philosophiques et théologiques. Cette nécessité prit deux aspects concomitants, théorique et pratique.

L'aspect pratique fut, selon l'expression consacrée, la connaissance du terrain, autrement dit le voyage en Orient. Au début de l'été 68, je fis une tentative timide en allant en Crète et en m'y promenant un bon

mois, puis de là je partis vers le nord de la Grèce pour visiter le mont Athos et faire la tournée des monastères. Sur le chemin du retour vers Thessalonique, je fus pris tout d'un coup du désir d'aller en Turquie, je fis demi-tour et toujours à pied, c'est-à-dire en auto-stop, atteignis Istanbul. Je fus émerveillé par cette ville, ses gens, ses monuments, la vie ordinaire. Comme j'avais du temps avant la reprise des cours, je parcourus toute la côte méditerranéenne jusqu'à Antioche. C'est au retour de ce voyage, fin octobre ou début novembre, qu'allant un jour à ce qu'on appelait la « Sixième Section » (l'EHESS), au 54, rue de Varenne, à un cours de Pierre Vidal-Naquet ou de Marcel Detienne, un placard m'apprit le décès de Jean Hyppolite, le traducteur de la *Phénoménologie*, « endormi, avait écrit un plaisantin, dans la paix du savoir absolu ». Cela fit sur moi une impression de profonde tristesse. L'envie me prit de repartir en Turquie. J'attendis quand même l'été suivant, ne serait-ce que parce que je n'avais plus un sou. Mon objectif, cette fois, fut d'aller le plus loin possible vers l'Est et d'atteindre Calcutta. J'achetai à la gare du Montparnasse, pour une somme dérisoire, un unique billet de chemin de fer qui m'amena, après un changement de train à Istanbul, de Paris à Bagdad. Je restai là une semaine, puis pris un bus qui ramenait des pèlerins de Karbalâ à Téhéran. Je me souviens qu'au poste frontière irakien, on me fit descendre et traverser seul la frontière, à pied. Le bus me récupéra plusieurs heures après, alors que j'étais couché sur le bord de la route. De l'Iran, je n'ai visité, en dehors de la capitale, que trois villes, Qom, Ispahan, et Meshhed d'où je gagnai en stop la frontière afghane puis Herat. J'ai beaucoup aimé cette ville, qui paraissait comme enfouie sous la poussière de ses monuments. J'allais visiter les tombeaux des saints et savants dont je connaissais les noms, puis je suis reparti en prenant des bus locaux par la route du Sud, c'est-à-dire Kandahar et Ghazni, jusqu'à Kabul et, de là, à la Khyber Pass. Dans le train qui m'amena de Lahore à Karachi, des passagers indignés, montés je ne sais où, brandissaient un journal avec à la une Armstrong marchant sur la lune. Au cours de la discussion que j'eus avec eux, j'expliquai la théorie manichéenne du transvasement des âmes lors des pleines lunes. L'affaire leur parut plus intéressante que ce que racontait le journal et leur inspira du respect. De Karachi, je repartis vers le Nord et finis par atteindre Dehli puis après une escapade au Népal je me remis au régime des trains indiens pour aller à Calcutta et faire à partir de là le tour du sous-continent jusqu'à Bombay puis retour à Trivandrum et, de là,

Ceylan pour assister aux fêtes de la Dent du Bouddha à Kandy. Divers problèmes de santé commençaient à se manifester, il était temps de rentrer. À Colombo, un paquebot mixte des Messageries maritimes venant de Saïgon, le « Laos », me conduisit à Marseille en passant par Mombasa (Kenya) et Durban (Afrique du Sud).

J'ai entrepris depuis beaucoup d'autres voyages. Dans les deux Amériques, en Asie centrale, au Proche-Orient, dans le golfe Persique. Aucun n'a cependant eu l'intensité du voyage indien de l'été 69. J'y ai repensé plus tard bien des fois en écrivant *Les Paysages reliques*.

De retour en Europe, quelles ont été vos « orientations » ?

Réapprendre le quotidien ne fut pas facile. L'univers parisien me semblait bien étriqué. Tout m'y paraissait terne, figé, sans joie. Le remède à la nostalgie fut de me consacrer à l'aspect théorique de ma formation en fréquentant le maximum de cours et de lieux où l'on enseignait les langues orientales et les méthodologies utiles pour mon travail. Les séances de Puech à l'École pratique, dont j'ai décrit dans une nécrologie qui fit scandale le côté pittoresque, contribuèrent à me remettre dans le bain, d'autant que je dus assez vite y présenter les premières analyses de ce qui allait devenir une thèse de Troisième Cycle. Elle portait sur l'étude élargie d'un traité gnostique copte de Nag Hammadi qu'avait publié Alexander Böhlig et qui présentait un curieux imbroglio de mythologies grecques et orientales. Cette spécialisation n'était pas une idée insolite et soudaine.

Comme mémoire de fin d'études à Toulouse (on appelait cela le doctorat), j'avais, en effet, choisi de réfléchir sur le débat doctrinal intervenu entre Plotin et les gnostiques. Cette situation inédite dans l'histoire de la philosophie présentait le cas intéressant de controverses secondaires internes au débat principal, Plotin ayant à cœur de se positionner par rapport à la philosophie de son temps (ce que l'on appelle aujourd'hui d'un terme imprécis « moyen-platonisme »), et les gnostiques romains, ses adversaires du moment, cherchant eux-mêmes dans la fréquentation du philosophe grec à se mettre à distance du courant chrétien majoritaire. Ce que j'avais écrit là-dessus devait être sérieusement revu, pour la bonne raison que les textes gnostiques ne m'étaient alors accessibles qu'à travers des traductions et des poncifs, et que, dans ces conditions, je ne pouvais faire guère mieux que de la compilation. Ce mémoire de jeunesse m'avait malgré tout permis

d'entrevoir un chantier immense, pour comprendre le comment et le pourquoi du passage de la « conscience » religieuse de l'état de minorité à celui de majorité, autrement dit concevoir l'histoire des idées et des religions dans l'Antiquité tardive, spécialement en Orient, par le biais de l'histoire des controverses.

Ma thèse sur *Trois mythes gnostiques* fut soutenue à la Sorbonne au début de l'été 1972 devant un jury présidé par Henri-Irénée Marrou. À l'automne de la même année, la commission de philosophie et d'histoire des sciences du CNRS, sur un rapport de Jacques Bouveresse, me recrutait comme attaché de recherche. J'obtins l'année suivante la médaille de bronze du CNRS. Ce qui me fit bien plaisir.

Êtes-vous resté longtemps au CNRS ? Quelles circonstances vont ont conduit à l'École Pratique des Hautes Études ?

Je ne suis en fait resté que très peu de temps au CNRS. En 1976, à la section des Sciences religieuses de l'École pratique, le départ à la retraite de Paul Vignaux (« Histoire des théologies médiévales ») rendait disponible un crédit de nouvelle direction d'études dans le champ très vaste des études chrétiennes. Pierre Nautin me sollicita. En dépit de trois projets concurrents, je fus élu sans trop de difficulté, grâce à la présentation que fit de moi Pierre Hadot et au soutien actif, entre autres, de Pierre Geoltrain et de Jean Yoyotte. Je demandai immédiatement la transformation de l'intitulé sous lequel j'avais été élu (« Histoire du christianisme ») en « Gnose et manichéisme », intitulé toujours actuel puisque c'est celui de la chaire de Jean-Daniel Dubois. Je suis resté vingt-trois ans à l'EPHE, neuf ans comme élève (1967-1976), quatorze ans comme enseignant (1976-1990). Des années heureuses, d'autant plus que c'est à cette époque que je rencontrai celle qui est devenue ma femme. À l'École pratique, j'ai eu le privilège d'enseigner ce que je voulais et comme je le voulais. Les trois disciplines, indissociables, de ma formation (philosophie, théologie, orientalisme) me servirent, depuis lors, à étudier les flux et reflux des idées et des religions dans les sociétés du Proche- et Moyen-Orient à l'aube de l'islam naissant.

L'École pratique, c'est pour moi essentiellement à cette époque la « Cinquième », ou, comme on disait, la « Section », celle des Sciences religieuses. Elle n'avait d'atmosphère confinée que par l'étroitesse de ses locaux, mais tous les vents du large s'y mêlaient. Il y avait là, en

raison de la diversité des champs méthodologiques, culturels et historiques, comme une sorte de *miracle* universitaire permanent, si je puis me permettre ce terme – bien naturel, au demeurant, quand on parle de religions –, faisant se déployer la pluralité des points de vue. Personnels, enseignants et élèves étaient proches les uns des autres. Adossée à une collection prestigieuse de publications originales (près d’une centaine de volumes) et à un fonds choisi de bibliothèque destiné à rendre immédiatement accessibles les documents à expliquer durant les cours, cette École pratique, sans école doctorale ni commissions, avait bien du charme. J’ai assisté là à la création du Centre d’études des religions du livre. Chaque mois, à 17 heures, des discussions autour d’un livre récent ou d’un thème de travail réunissaient professeurs et étudiants. On voyait là Georges Vajda, Pierre Hadot, Paul Vignaux, Henry Corbin, Richard Stauffer, Pierre Nautin, François Secret, Antoine Guillaumont, et bien d’autres. J’appréciai beaucoup ces séances, imprégnées de l’esprit de l’après-Mai 68 et, la plupart du temps, très animées.

Avez-vous en mémoire un souvenir particulier ?

Un de mes souvenirs les plus anciens de l’École pratique remonte précisément à ces journées de mai 1968. Quarante ans déjà ! Elles sont éclipsées dans ma mémoire par le voyage en Turquie qui a suivi. Je me rappelle cependant que l’un des premiers enseignants de cette École avec lequel j’eus à ce moment-là un contact personnel fut Henry Corbin. Son nom m’était bien connu à cause de ses traductions de Heidegger, les premières existantes en français, et de deux de ses ouvrages que j’avais annotés à Toulouse : *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi* (1958), et *Physiologie de l’homme de lumière dans le soufisme iranien* (1961). Allant un jour à la Sorbonne, je tombai sur un barrage de chaises et de tables au pied de l’escalier E (celui qui mène à l’École pratique). Un homme à la voix puissante martelait ces mots devant l’obstacle : « Je suis Corbin », ce qui n’avait d’autre effet que de faire rire ceux qui tenaient le barrage. Je leur dis : « C’est un copain ». Ils nous laissèrent passer. La Section était ouverte. Corbin et moi parlâmes longtemps. Par la suite il m’envoya ses livres et ne cessa de m’encourager. En réalité, ce n’est pas à l’École pratique, autrement dit dans les locaux de la Sorbonne, que j’ai « vécu » mai 1968, mais à l’École nationale des langues orientales, au 2, rue de Lille, ce qu’on appelait les Langues’O (l’actuel INALCO), où j’étais inscrit aussi

comme étudiant. Des camarades imaginatifs avaient mis l'intitulé de cette École (qui figure au-dessus de la porte d'entrée) au goût du jour en martelant le mot « Nationale » et en recouvrant l'inscription d'une banderole qui proclamait que désormais l'École était « Populaire ». Je vivais là une partie de la journée, et y restai le soir pour protéger l'établissement soi-disant contre une attaque des Compagnies républicaines de sécurité. André Mirambel, dont je suivais les cours sur la grammaire du grec moderne, et qui en tant qu'administrateur de l'École y occupait un appartement de fonction, ne contrôlait plus rien et craignait de recevoir un mauvais coup. Il finit par quitter l'établissement. La nuit, nous dormions, quelques camarades et moi, devant la porte de la bibliothèque à l'étage, alors que d'autres occupaient l'entrée principale et les locaux administratifs. Les camarades de l'entrée, un soir, étaient très excités à l'idée de distribuer au « peuple » les livres de la bibliothèque. Mais il leur fallait d'abord nous déloger, ce qu'ils n'osèrent entreprendre.

Et puis, il y eut votre élection au Collège de France en 1990.

C'est à Pierre Hadot également que je dois mon entrée au Collège de France. René-Jean Dupuy, qui y était titulaire d'une chaire de Droit international, fut admis à l'honorariat en 1989. À la suite de quoi, l'assemblée des Professeurs envisagea la possibilité de création d'une nouvelle chaire dans le domaine littéraire. Le mode de recrutement des Professeurs est identique à celui des Directeurs d'études de l'École pratique de cette époque, sauf qu'il n'y a pas reconduction de la discipline du sortant et que, pour se faire une opinion à l'écart des groupes de pression et se dégager du cloisonnement des spécialités, chaque électeur est tenu de recevoir un candidat et d'avoir avec lui une discussion approfondie. Pierre Legendre, le canoniste patenté de l'École Pratique, avait tenté l'aventure, pensant que la continuité disciplinaire jouerait en sa faveur. Nos horaires de rendez-vous chevauchèrent plus d'une fois. Au début on se regardait en chiens de faïence puis l'humour prit le dessus. Ne trouvant pas de présentateur, il finit par jeter l'éponge et je poursuivis seul le combat. Ces visites aux Professeurs constituent dans le parcours électoral une épreuve redoutable. Les miennes ne furent pas trop pénibles, en dépit de quelques horaires bizarres. Je dus me rendre un matin à sept heures trente à la Bibliothèque Nationale dans le bureau de son Administrateur. Mais, sans doute mal réveillé, je tournais en rond et me suis perdu dans

d'interminables couloirs avant d'arriver très en retard à destination. Un autre Professeur me convoqua à vingt heures trente à l'Institut Pasteur. Probablement fatigué par sa journée de travail, cet homme s'endormit, à peine avais-je commencé mon exposé. Je m'arrête, il se réveille, je reprends, il s'endort, jusqu'à ce que, désespérant de l'intéresser à mes affaires, j'attire son attention sur un Saint Jérôme posé sur une chaise, en face de moi. Cette croûte portait une citation latine tirée de la Vulgate, écrite au-dessous des habituels symboles hiéronymiens. Je proposai de la lui lire, et de lui expliquer pourquoi elle était associée au moine de Bethléem. Cela lui ôta tout sommeil. Un célèbre linguiste et polyglotte, trônant au centre d'un vaste bureau, m'indiqua par signes à l'autre bout de la pièce un fauteuil club défoncé, dans lequel mes genoux et mon menton se trouvèrent à la même hauteur que les accoudoirs. La séance commença par un rappel de quelques règles, « élémentaires », dit-il, de grammaire et de ponctuation que je n'avais pas observées en rédigeant ma brochure de présentation. À la troisième règle, j'éclatai de rire, ce qui arrêta net la leçon. Mon répit fut de courte durée. La question piège suivante porta sur le pourquoi de la dénomination de « déicides » appliquée aux Juifs en Occident, en particulier dans la liturgie de la Semaine Sainte.

Je me lançai dans une démonstration méthodique, des Pères cappadociens à Freud. Cela lui plut, puis il me pria de parler des manichéens. « Qu'ont-ils fait d'éminent ? S'il vous plaît, soyez concis ! – Je vais vous le dire ». Il y avait, accrochée au mur, une grande carte chinoise de la Chine. « Premièrement, Mani remporta le concours de peinture qui l'opposa à des artistes chinois. C'est ce que disent les poètes persans. Il traça sur de la soie une ligne qui disparut lorsqu'un seul fil fut ôté. Deuxièmement, le papier utilisé par les manichéens pour leurs livres était plus fin et plus blanc que celui des Chinois. Les écrivains arabo-persans sont unanimes ». D'un bond, je m'extirpai du club et pointai sur la carte les noms de rivières et de villes qui marquent la progression parallèle des missionnaires manichéens et des monastères nestoriens, du Xinjiang vers la mer de Chine. « Vous connaissez le chinois ? me demanda-t-il. – Non, mais je sais lire une carte ». Nous nous quittâmes en plaisantant. La plupart des visites se déroulaient dans la courtoisie et paisiblement. L'entretien que j'eus avec Pierre-Gilles de Gennes (« Physique de la matière condensée ») à la Maison supérieure de physique et de chimie de la ville de Paris, prit un tour inattendu. Il me demanda comment je voyais le problème de la

prédestination. Nous eûmes là-dessus une longue conversation. Je comprenais que cette question touchait autant à une préoccupation intérieure qu'à une curiosité de la culture théologique.

Comment concevez-vous l'enseignement au Collège de France ?

La réalité de l'enseignement au Collège, du moins pour moi, est qu'on n'y délivre pas les fruits lentement formés dans les lustres précédents, mais, qu'en plus d'assurer la direction d'un centre documentaire, la Bibliothèque d'histoire des christianismes orientaux – longtemps en cartons à cause de la rénovation des locaux, ce Centre n'a repris son essor qu'à partir de 2001 avec l'arrivée de Florence Jullien et de Christelle Jullien –, je devais chaque année m'investir dans un thème nouveau aussi bien pour le cours que pour le séminaire. Quand Florence m'a montré ces jours-ci la liste des sujets traités pendant ces dix-huit ans de Collège et demandé lequel m'avait le plus intéressé, j'ai été incapable de répondre. Chaque thème est pour moi totalitaire, mais dans l'éphémère. Il confisque un temps toutes mes énergies, jusqu'à ce que je le remplace, ou bien jusqu'au jour où je m'en libère par la publication. Le second parti de l'alternative est ce que Raymond Aron, je crois bien, appelait, dans le vocabulaire du rugby, l'essai transformé. Je reconnais que je n'ai pas réussi beaucoup de transformations. Cela est dû au fait qu'un sujet poussant l'autre je n'ai guère eu le loisir de revenir en arrière et de m'atteler des mois durant à la patiente mise en forme d'analyses et d'idées déjà rendues publiques. Il y a malgré tout quelques exceptions. Prenons mes « Nativités païennes ». J'ai exposé ce thème en 1995 sous la forme d'un commentaire aux pages finales de l'*Apocalypse* gnostique d'*Adam* sur les treize royaumes. Je ne les ai publiées qu'en 2006 parce qu'Helmut Seng m'en a fourni l'occasion et n'a cessé de me harceler. Les *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien* (1996), conçues primitivement pour faire partie d'un ensemble plus vaste sur les mythologies païennes des gnostiques, furent publiées la même année que les leçons données sur les nouveaux fragments découverts par Pierre Hadot et moi-même (1993-1995). On peut en dire presque autant de mes cours et travaux collectifs des séminaires sur Marcion de 1997 à 2000. Ils figurent au complet dans l'édition française du *Marcion* de Harnack (2003) préparée par Bernard Lauret et moi-même. Mais il y a encore beaucoup d'essais en attente de transformation.

À quoi pensez-vous pour les années qui viennent ?

Je pense en particulier à ce que j'ai fait concernant le codex de Cologne et la géographie du manichéisme araméen (1993-1995), les livres de paraboles, parmi lesquels l'étude systématique de la recension arabe imâmite, due à Ibn Bâbûya al-Sadûq, de l'Histoire de Balawhar (2000-2003), la religion du Prêtre Jean et le concept moderne de religion (2003-2006), et, en dernier lieu, Plotin, les gnostiques et la magie (2005-2007).

À quoi d'autre voulez-vous donc qu'aboutisse l'examen de conscience des questions posées, sinon à la confrontation accablante entre le temps et le peu d'œuvres réalisées ? On peut toujours rêver d'une retraite qui soit la reconquête du temps...

Joigny, Pâques 2008

Bibliographie

Michel TARDIEU

Le répertoire qui suit regroupe les sujets de recherches dont les résultats ont donné lieu à des livres personnels, ainsi qu'à des publications dans des périodiques ou des travaux collectifs. Pour gagner un peu de place et aérer, n'y figurent pas, cependant, bulletins, recensions, préfaces, nécrologies, allocutions et articles de circonstance publiés dans les encyclopédies, dictionnaires, ouvrages commémoratifs, interviews et interventions parus dans les magazines et les journaux. Toutefois, exceptionnellement, l'un ou l'autre peut être retenu, s'il présente une analyse non reprise par ailleurs, des remarques critiques ou bien des compléments d'information. La bibliographie est commentée souvent à l'aide de résumés ou d'extraits, qui explicitent les intitulés, soulignent tel aspect traité, ou bien indiquent des subdivisions. Elle peut comporter, à l'occasion, des addenda et des corrigenda, ainsi qu'éventuellement des remarques provenant des publications de collègues. L'astérisque mis en exposant devant un millésime indique que seuls les articles ainsi astérisés sont reproduits dans le présent volume. La présentation chronologique ne sépare pas livres et articles. Les intitulés d'articles se repèrent par les guillemets. Les intitulés d'ouvrages sont notés en italique sans guillemets ; ils sont précédés de la mention Livre lorsque j'en suis l'auteur principal ; de la mention Recueil, s'il s'agit d'un ouvrage collectif que j'ai dirigé ou co-dirigé. La présente Bibliographie, compilée et annotée par moi-même, ne rend pas superfétatoire la consultation du répertoire de mes publications (1971-2008), rassemblées selon d'autres dispositions par Christelle et Florence Jullien (*Pensée grecque et sagesse d'Orient*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 735-747).

1973

1973a. « Les Trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57 (1973), p. 545-575.

L'article fait état, pour la première fois chez des gnostiques contemporains de Plotin, de groupements d'abstractions métaphysiques par triades et tétrades (Nag Hammadi, codex VII, traité 5), séries qui n'étaient jusqu'alors attestées que par les néoplatoniciens tardifs et les commentateurs gréco-latins des *Oracles chaldaïques*.

1973b. « Trois psaumes manichéens à Jésus », *La Vie Spirituelle*, t. 127 (1973), p. 397-406.

Traduction annotée de chants liturgiques manichéens parvenus en copte (ed. C. R. C. Allberry 1938, p. 63-64 et p. 80-82) et dont les contenus intellectualisés ajoutent à l'approche esthétique et sensible du monde.

1973c. « Pour un phénix gnostique », *Revue de l'histoire des religions*, 183 (1973), p. 117-142.

La légende de l'oiseau phénix, telle que la comprenaient les gnostiques, n'a pas à être assimilée aux schèmes répertoriés du mythe selon l'Antiquité classique (ainsi chez M. Detienne ou R. van den Broek). La méthodologie de l'interprétation requiert une exploitation de thèmes particuliers liés à la problématique d'une philosophie de la religion s'exprimant en contexte polémique. Article inclus en partie dans le n° 1974a.

1974

1974a. Livre. *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études Augustiniennes & Turnhout, Brepols, 1974, 387 p.

Comptes rendus :

Jahrbuch für Antike und Christentum, 18 (1975) 153-157 : Carsten Colpe.

Le Muséon, 88 (1975), 230-232 : Yvonne Janssens.

Revue des Études Augustiniennes, 21 (1975), 443-445 : François Decret.

Aegyptus, 56 (1976), 319 : Elisabetta Romagnolo.

Journal of Biblical Literature, 95 (1976), 687-688 : John Whittaker.

Journal of Theological Studies, New Series, 27 (1976), 215-217 : Robert McL Wilson.

Revue Biblique, 83 (1976), 464-468 : Bentley Layton.

Science et Esprit, 28 (1976), 331-336 : Georges-Matthieu de Durand.

Gregorianum, 58 (1977) 367-369 : Antonio Orbe.

MIDEO (Le Caire), 13 (1977), p. 465-466 : Guy Monnot.

Bibliotheca Orientalis, 35 (1978), 131-143 : Robert Haardt.

Studi Storico-Religiosi, 2 (1978), 213-214 : Manlio Simonetti.

Theologische Literaturzeitung, 103 (1978) 507-509 : Hans-Martin Schenke.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 30 (1978), 371-372 : Walter Beltz.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 169 (1979), 197-200 : Gilles Dorival.

Judaica (Zürich), 36 (1980), p. 42-43 : Madeleine Petit.

1974b. « La *Lettre à Hipparque* et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae*, 28 (1974), p. 241-247.

Identification et contexte d'une nouvelle citation de la *Lettre à Hipparque* chez Clément d'Alexandrie.

1974c. « Le titre du deuxième écrit du Codex VI », *Le Muséon*, 87 (1974), p. 523-530.

La voix divine peut être qualifiée d'« intellect parfait », dès lors qu'elle est désignée comme « Tonnerre » (βροντή) ; histoire des interprétations de cette métaphore.

1974d. « Compte rendu de : P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, t. III (*Enneas VI*), 1973 », *Revue de l'histoire des religions*, 186 (1974), p. 185-187.

Relevé de quelques thèmes et parallèles entre *Ennéade VI* et traités gnostiques de Nag Hammadi.

1974e. « Les représentations mythiques du rat chez les Anciens », *Topique. Revue freudienne*, 14 (1974), p. 143-154.

Variations comparatives d'une figure de l'ambivalence chez Sigmund Freud (1907).

1975

1975a. « Ψυχαῖος σπινθήρ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », *Revue des Études Augustiniennes*, 21 (1975), p. 225-255.

Attestations et significations de la métaphore de l'« étincelle de l'âme » commune aux *Oracles chaldaïques*, aux gnostiques et aux néoplatoniciens.

1975b. « Le titre de CG VI 2 (addenda) », *Le Muséon*, 88 (1975), p. 365-369.

Suite de l'histoire des interprétations de la métaphore du « tonnerre » (βροντή) dans les écoles de philosophie.

Cet article marque la fin de mon activité de chercheur au CNRS, commencée en 1973.

1976

1976a. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 85 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 85 (1976-1977), p. 335-339.

Magie et modèles biographiques : I. Mots et rites magiques dans la *Pistis Sophia* (quatrième partie) : Jésus en prêtre sacrificiel au milieu de l'Océan ; II. Mani en Simon le Mage *redivivus*. L'expression syriaque de Théodore bar Konay (provenant des *Acta Archelai*), *eštqef mn rūhā*, à propos des circonstances de la mort de Terebinthos/Budda, le devancier de Mani, s'explique par le grec συντριβείς ; « il eut l'esprit brisé », sous-entendu par un tour de magie qui rata. Les entités de la cour céleste.

1977

1977a. « Les livres mis sous le nom de Seth et les séthiens de l'hérésiologie », in Martin Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, Leiden, Brill, 1977, p. 204-210 (Nag Hammadi Studies 8).

L'étiquette « séthienne » est une création hérésiologique, non pertinente pour caractériser la doctrine des écrits gnostiques de Nag Hammadi ; polymorphisme de ses applications en patristique ou dans l'historiographie récente.

1977b. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 86 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 86 (1977-1978), p. 327-331.

I. Démons de l'air et du feu dans la *Pistis Sophia* (quatrième partie) ; II. Les cours célestes des manichéens. Étude du *Kephalaion* 50.

1978

1978a. Recueil. *Hans Lewy : Chaldaean Oracles and Theurgy*.

Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire [1^{ère} édition, Le Caire, 1956, 512 p.], Paris, Institut d'Études Augustiniennes & Turnhout, Brepols, 1978, 734 p., compléments p. 513-734.

Avec des contributions de Michel Tardieu, E. R. Dodds, et Pierre Hadot. Une troisième édition avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 » (p. 731-766), Paris, Institut d'Études Augustiniennes & Turnhout, Brepols, 770 p. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 77) a été publiée en 2011.

Comptes rendus :

The Harvard Theological Review, 54 (1961), 263-273 : E. R. Dodds (1978a, 693-701).

Numen, 27 (1980) 167-172 : Gedaliahu G. Stroumsa.

The International Journal of the Platonic Tradition, 7 (2013) 142-143 : John Finamore.

1978b. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 87 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 87 (1978-1979), p. 311-316.

I. La topographie céleste de la *Pistis Sophia* (quatrième partie) ; II. La relation de Turbon dans les *Acta Archelai*.

1978c. Recension de : Antonio Orbe, *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de la siglos II y III*, Madrid, 1976, xiv-595 p. ; viii-654 p., in : *Revue de l'Histoire des Religions*, 194 (1978), p. 183-185.

1978d. « Le congrès de Yale sur le gnosticisme », *Revue des Études Augustiniennes*, 24 (1978), p. 188-209.

1979

1979a. « Éphrem et Augustin contre Mani », *Revue des études augustiniennes*, 25 (1979), p. 245-248.

Compte rendu du livre d'Edmund Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani*, 1978.

1979b. « Vues nouvelles sur le manichéisme africain ? », *Revue des Études Augustiniennes*, 25 (1979), p. 249-255.

François Decret, *L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e siècles)*, I-II, 1978.

Quelques explications relatives au terme *ueteranus* (à traduire par « ascète », « moine ») et à propos des noms propres Balsamos et Leusibora.

1979c. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 88 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 88 (1979-1980), p. 347-353.

I. La doctrine trinitaire du *Livre des secrets*, de Jean ; II. Cosmologie des *Kephalaia* 42-43 : les voies ou points de passage (μανηχιορε, πόροι), dans le corps du monde et le corps humain.

1979d. Compte rendu de « L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I. Olympiodoros ; II. Damascius, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1976-1977 », *Revue des Études Byzantines*, 37 (1979), p. 269.

Apport des Commentaires néoplatoniciens sur le *Phédon* à la reconstruction des fragments des *Oracles chaldaïques*.

1980

***1980a.** « La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques », in Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Volume 1 : *The School of Valentinus*, Leiden, Brill, 1980, p. 194-237 (Studies in the History of Religions. Supplements at *Numen* 41).

Un certain nombre de thèmes cosmologiques communs aux gnostiques et aux *Oracles chaldaïques* peuvent être groupés autour de cinq propositions :

I. les éléments du corps de l'univers sont assemblés selon un schéma vertical à progression descendante ;

II. la progression se fait par conjonction et disjonction des opposés ;

III. le ciel des fixes et le cercle de la lune ne sont que les limites supérieure et inférieure de la médiété ;

IV. les astres signifient mais ne produisent pas ;

V. il y a en dehors du monde un résidu de la matière ayant servi au démiurge.

1980b. « Un texte négligé de Psellus sur les Oracles chaldaïques », *Byzantinische Zeitschrift*, 73 (1980), p. 12-13.

Extrait du *Psellus* de J.-Fr. Boissonade (1838), que l'édition des *Oracles* par É. Des Places (1971) a oublié de signaler. Intérêt philologique et doctrinal de cet extrait.

1980c. « *Pletho Arabicus*. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, *Topkapi Serāi Ahmet III 1896* », en collaboration avec J. Nicolet, *Journal Asiatique*, 268 (1980), p. 35-57, + 2 planches.

Première analyse du manuscrit arabe, No. 1896 (Istanbul, Topkapı, Ahmet III), env. 1460, comprenant : 1) la traduction arabe du *Compendium* de Pléthon concernant les doctrines des zoroastriens et des platoniciens ; 2) les fragments subsistants du traité des *Lois* de Pléthon ; 3) la recension commentée des *Oracles chaldaïques* par Pléthon. Cette découverte est d'un grand intérêt pour l'histoire du texte de Pléthon : elle prouve que les savants musulmans au milieu du XV^e siècle étaient informés du « polythéisme » non déguisé de la religion et de la métaphysique de Pléthon. Il s'agit du premier témoignage connu d'une présence directe des *Oracles chaldaïques* dans le monde de la culture arabe. La recension pléthonienne des *Oracles* est dépouillée de façon plus complète au n° 1987a.

1980d. « *prātā* et *ād'ur* chez les manichéens », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 150 (1980), p 340-341.

Jeu de mots « miettes/excréments » dans le mythe cosmogonique manichéen.

1980e. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 89 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 89 (1980-1981), p. 451-455.

Les noms du démiurge dans le *Livre des secrets*, de Jean.

1980f. « Gnostiques (collections) », *Encyclopædia Universalis. Supplément*, t. I, Paris, 1980, p. 673-675.

Éléments d'analyse littéraire : I. Un terme ambigu, II. L'anonymat, III. L'antijudaïsme, IV. L'égyptophilie.

1980g. Articles pour Yves Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, t. I-II, Paris, Flammarion, 1980. Nombreuses réimpressions et traductions dans les langues européennes.

« Gnostiques et mythologies du paganisme », « Pérates, une interprétation gnostique du paganisme », « Justin le Gnostique », « Éros chez les Gnostiques », « Hécate dans l'ésotérisme grec », « Isis magicienne dans les papyrus grecs et coptes ».

1981

1981a. Livre : *Le manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 128 p. (Que Sais-Je ? n° 1940) ; deuxième édition corrigée, 1997.

« Un portrait sympathique du manichéisme, d'où son fondateur apparaît dépoussiéré, mis à jour, et surtout lavé des accusations injustes dont il fut l'objet et des déformations apportées à ses conceptions et à son idéal » (Philippe Gignoux, *Abstracta Iranica*, 5 [1982], p. 151, n° 511).

Autres comptes rendus :

Archives de sciences sociales des religions, 52 (1981), 294 : Jean-Daniel Dubois.

Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 63 (1983), 510-511 : Daniel A. Bertrand.

Traductions de l'ouvrage : italien (1988 et 1996), roumain (1996), portugais (1997), bulgare (2001), japonais (2002), coréen (2003), anglais (Chicago, University of Illinois Press, 2004), arabe (2007), persan (Qom, 1^{ère} édition 2020 ; 2^e édition corrigée et augmentée, Qom et Téhéran, 2025).

1981b. « Un rébus sur le nom de Pierre », *Analecta Bollandiana*, 99 (1981), p. 351-354.

Selon les *Actes de Pierre et des Douze Apôtres* (Nag Hammadi Codex VI 5, 15-18), le nom de l'ange médecin et révélateur céleste, Lithargoël, serait à comprendre « pierre de gazelle, qui est légère ». Un double calembour est probablement à l'origine de cette signification.

1981c. « “Comme à travers un tuyau”. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ », in Bernard Barc (éd.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, et Louvain, Éditions Peeters, 1981, p. 151-177 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section « Études » 1).

Usages gnostiques et hérésiologiques de la formule « comme à travers un tuyau » ; théorie embryologique sous-jacente.

1981d. « *al-ḥikma wa-l-'ilm* dans une citation de Mani chez al-Bīrūnī », *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 41 (1981), p. 477-481.

La notice d'al-Šahrastānī sur les manichéens apporte une légère correction au début d'un fragment du *Šābuhragān* de Mani, tel que le cite al-Bīrūnī ; sources chrétiennes, gnostiques et manichéennes du binôme sagesse /

connaissance. « On peut ajouter que le thème sapientiel continue d'être très présent, avec explications des termes, dans les textes persans du Moyen Âge » (Charles-Henri de Fouchécour, *Abstracta Iranica*, 5 [1982], p. 150, n° 510).

1981e. « Aberamenthō », in Roelof van den Broek, Marten Jozef Vermaseren (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden, Brill, 1981, p. 412-418 (EPRO 91).

Structure et signification d'un palindrome associé au nom de Jésus dans le codex Askewianus (*Pistis Sophia*, IV^e partie).

1981f. « Épiphanie contre les gnostiques », *Tel Quel. Littérature Philosophie Art Science Politique*, 88 (1981), p. 64-91.

Traduction commentée d'Épiphanie de Salamine, *Panarion*, haer. XXVI.

1981g. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 90 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 90 (1981-1982), p. 329-334.

I. Le récit du déluge selon le *Livre des secrets*, de Jean ; II. Le géant de la mer et les *Kephalaia* 44-46.

1981h. « Prurit d'écrire et haine sociale chez les gnostiques », in Maurice Olender (dir.), *Le racisme, mythes et sciences. Pour Léon Poliakov*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1981, p. 167-176.

1981i. « Catégories du temps dans les écrits gnostiques non valentiniens » (en collaboration avec Paul-Hubert Poirier), *Laval Théologique et Philosophique*, 37 (1981), p. 3-13.

1982

1982a. « Les vêtements de lin », *Le Temps de la Réflexion*, 3 (1982), p. 47-58.

Subdivisions : I. Qu'est-ce que « sur-vêtir l'immortalité » ? II. Anges vêtus de lin ; III. Les caleçons de lin ; IV. L'habit du magicien ; V. Le costume pythagoricien ; V. Conclusion.

1982b. « Les manichéens en Égypte », *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, 94 (1982), p. 5-19.

Réexamen de l'histoire des débuts de la présence manichéenne en Égypte.

1982c. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 91 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 91 (1982-1983), p. 369-377.

I. Le prologue de la *Paraphrase de Sem* ; II. Étude du *Kephalaion* 38 sur l'Intellect-lumière, les apôtres et les saints.

1983

1983a. « Pourquoi l'*Acte de Pierre* a-t-il été inséré dans le papyrus de Berlin 8502 ? », *Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 1 (1983), p. 140-144.

L'assimilation gnostique d'un épisode romanesque de la littérature apocryphe chrétienne s'explique, non par l'encratisme, mais par les codes culturels qui régissent les rapports genrés de domination entre père et fille.

1983b. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 92 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 92 (1983-1984), p. 357-363.

I. Étude de la *Paraphrase de Sem* : les six jours de la création ; II. L'anthropologie des *Kephalaia* 51-56 ; le *Trésor des vivants* de Mani.

1983c. « Les religions orientales dans l'Empire romain au début de notre ère », in Gilles Langevin (éd.), *Les premiers chrétiens. Historiens et exégètes à Radio-Canada*, t. III, Montréal, Bellarmin, et Paris, Cerf, 1983, p. 53-63 et 65-73.

1984

1984a. Livre : *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, Cerf, 1984, 518 p. (Sources Gnostiques et Manichéennes 1).

Comptes rendus :

Bijdragen, 46 (1985), 92-93 : Martin Parmentier.

Études Théologiques et Religieuses, 60 (1985) 464-466 : Jean-Daniel Dubois.

Jahrbuch für Antike und Christentum, 27-28 (1984-1985), 238-242 : H.-M. Schenke.

Nouvelle Revue Théologique, 107 (1985) 608-609 : Xavier Jacques.

Revue de Théologie et de Philosophie, 117 (1985) 61-62 : Éric Junod.

Scripta Theologica, 17 (1985), 703-705 : Marcelo Merino.

Le Matin de Paris (quotidien), 5 février 1985, p. 24 : Raymond Josué Seckel.

Gregorianum, 67 (1986), 379 : Antonio Orbe.

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 22 (1986), 539-542 : Claudio Gianotto.

Byzantinische Zeitschrift, 79 (1986), p. 65-67 : Alexander Böhlig.

1984b. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 93 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 93 (1984-1985), p. 369-373.

I. Allégories du passé (la Nature) et allégories du présent (l'Église) ; II. Étude des *Kephalaia* 57-64 ; théorie du rapetissement.

1984c. « Gnostiques », en collaboration avec Pierre Hadot, *Encyclopædia Universalis. Nouvelle édition*, t. VIII, Paris, 1984, p. 656-664.

P. Hadot : I. Le gnosticisme. Aspects historiques ; II. l'essence du gnosticisme, composantes non distinctives, composantes caractéristiques ; III. Signification philosophique et psychologique, IV. Interprétations et questions de méthode ; M. Tardieu : Les collections gnostiques, éléments d'analyse littéraire, la suite de l'article est une reprise de 1980f.

1985

1985a. « *L'Ardā Vīrāz Nāmāg* et l'eschatologie grecque », *Studia Iranica*, 14 (1985), p. 17-26.

Recension de l'ouvrage de Philippe Gignoux, *Le Livre d'Ardā Vīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984 (Institut Français d'Iranologie de Téhéran. Bibliothèque Iranienne n° 30).

1985b. Recueil : André Caquot, Simon Légasse, Michel Tardieu (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Matthias Delcor*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, x + 448 p. (Alter Orient und Altes Testament 215).

Avec 41 contributions.

1985c. « Nethmomaōth », in 1985b, p. 403-407.

Contextes d'une formule magique à dénominations barbares en usage chez les gnostiques (*Pistis Sophia*).

1985d. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 94 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes*

Études — V^e Section. Sciences religieuses, 94 (1985-1986), p. 465-470.

L'actualité du dossier basilidien au IV^e siècle (le *Second Traité du Grand Seth*) ; II. Étude des *Kephalaia* 66-71 : exposés manichéens rudimentaires sur les triangles planétaires à valeur météorologique.

1985e. Articles pour Jacques Demougin (éd.), *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures*, t. I-II, Paris, Librairie Larousse, 1985-1986.

« Gnostique (littérature) », I, p. 634-635 ; « Manichéenne (littérature) », II, 992-993 (voir 1986d).

1986

***1986a.** « Šābiens coraniques et “Šābiens” de Ḥarrān », *Journal Asiatique*, 274 (1986), p. 1-44.

Subdivisions : I) Examen des prises de position de Jan Hjärpe (1972) sur les Šābiens (ar. *Šābi'a*), mentionnés dans le Coran (II/62 ; V/69 ; XXII/17) parmi les « religions du livre » et assimilés de façon abusive par l'orientalisme du XIX^e siècle aux Mandéens de la Babylonie du Sud ; 2. Analyse des notices d'al-Mas'ūdī sur le šābisme propre à Ḥarrān (Mésopotamie du Nord-Ouest), c'est-à-dire chez les adeptes de l'hellénisme païen, tributaires du néoplatonisme et des sciences occultes sous la dynastie 'abbāside ; III) Antécédents historiques et doctrinaux de l'inscription transmise par al-Mas'ūdī et retrouvée chez les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote ; IV) Identification gnostique des Šābiens propres au Coran grâce aux matériaux fournis par les codices coptes de Nag Hammadi.

1986b. Livre : *Introduction à la littérature gnostique*, I. *Histoire du mot “gnostique”, Instruments de travail, Collections retrouvées avant 1945*, en collaboration avec Jean-Daniel Dubois, Paris, Cerf & Éditions du CNRS, 1986, 152 p. (Initiations au christianisme ancien).

Comptes rendus :

Archives de sciences sociales des religions, 62 (1986) 325 : Alexandre Faivre.

East and West, 36 (1986), 320-321 : Gherardo Gnoli.

Laval Théologique et Philosophique, 43 (1987), 280-282 : Paul-Hubert Poirier.

Nouvelle Revue Théologique, 109 (1987) 446-447 : Xavier Jacques.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 67 (1987), 310 : Daniel A. Bertrand.

Revue de Théologie et de Philosophie, 119 (1987) 389-390 : Françoise Morard.

Gregorianum, 69 (1988) 793 : Antonio Orbe.

Religious Studies Review, 14 (1988) 71 : Ruth Majercik.

Revue des Études Augustiniennes, 34 (1988), 199 : Charles Perrot.

Recherches de Science Religieuse, 77 (1989), 282-284 : Madeleine Scopello.

1986c. « Un témoin gnostique copte de la tradition du Pseudo-Andronicus de Rhodes », *Deuxième journée d'études coptes*, dans *Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 3 (1986), p. 117-121, avec un appendice (p. 183-184) sur la collection Sources gnostiques et manichéennes.

Des matériaux provenant du *De passionibus* (petit traité anonyme de philosophie) ont été recopiés dans deux recensions de l'*Apocryphon de Jean* (NHC II et IV). Les gnostiques ont fait usage des manuels scolaires de philosophie circulant de leur temps pour composer leurs traités.

1986c. « Archelaus », *Encyclopaedia Iranica*, Edited by Ehsan Yarshater, Volume II, fascicle 3, London & Boston, Routledge & Kegan Paul, 1986, p. 279-281.

Intérêt documentaire des *Acta Archelai* pour l'étude des procédés de réfutation et des manipulations du cadre géographique et social.

1986d. « Manichéenne (littérature) », in Jacques Demougin (dir.), *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures française et étrangères, anciennes et modernes*, Paris, Librairie Larousse, 1986, p. 992-993.

L'usage des mots « manichéen » et « manichéisme » pris comme slogans offensants en français courant apparaît avec Jean-Jacques Rousseau, lecteur de Pierre Bayle, lequel était lecteur assidu d'un ex-manichéen *stricto sensu*, Augustin d'Hippone.

1986e. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 95 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 95 (1986-1987), p. 323-329.

I. Techniques d'oracles d'après les papyrus magiques ; II. Étude des *Kephalaia* 72 (noms de l'âme du monde comme « vêtements en lambeaux »), 73 (jalousie de la matière et solitude du Prophète), 74 (la *Lettre* de Mani et ses voyages missionnaires).

1987

1987a. « Pléthon lecteur des Oracles », *Μῆτις. Revue d'anthropologie du monde grec ancien*, 2 (1987), p. 141-164.

Étude du contenu de la recension pléthonienne des *Oracles chaldaïques* (voir n° 1980c). Examens approfondis du même texte par Brigitte Tambrun ; successivement : « Allusions antipalamites dans le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles chaldaïques* », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1992), 168-179 ; puis dans son édition : *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, Athènes, 1995 ; « Marsile Ficin et le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles chaldaïques* », *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin*, 1 (1999), 9-48 ; voir aussi sa monographie *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, Vrin, 2006, en particulier p. 91-104.

1987b. « Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des *Recognitiones* », in Jean Pouilloux (dir.), *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, s. j., Paris, Cerf, 1987, p. 325-337.

Étude de la terminologie de l'autoconstitution en théologie trinitaire d'après les *Recognitiones* pseudo-clémentines (III 2-11) et la *Lettre d'Eugnoste* (NHC III) ; la formule : « le nom du Père est le Fils » (*Évangile de vérité*).

1987c. « Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote », in Ilsetraut Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du colloque international de Paris (28 sept. — 1^{er} oct. 1985), Berlin, De Gruyter, 1987, p. 40-57 (Peripatoi. Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus 15).

Conceptions des débuts d'année selon l'année tropique, tels que les spécifie Simplicius, et leur réalité dans les coutumes calendaires de la Mésopotamie du Nord au VI^e siècle.

1987d. « Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament », in Michel Tardieu (éd.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987, p. 123-146 (Patrimoines. Religions du livre).

L'étude a pour but de définir l'objet et le statut de l'exégèse chez les manichéens, les autorités interprétatives dont ils se réclamaient et la méthode de lecture du Nouveau Testament pratiquée par eux. Les principes dégagés forment vingt-trois Propositions vérifiables par les *Capitula* de Faustus. La

dixième Proposition (p. 133-134) avance l'hypothèse argumentée, selon laquelle Adda, le disciple direct de Mani pour la mission occidentale, serait l'*auctor* de ce qui a abouti à l'ensemble des *Kephalaia* accessibles par les manuscrits coptes. Wolf-Peter Funk estime que cette hypothèse est « on the right track » (Funk, « The Reconstruction of the Manichaean *Kephalaia* », in Paul Mirecki & Jason BeDuhn (eds.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden, Brill, 1997, p. 155 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43).

1987e. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 96 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 96 (1987-1988), p. 296-301.

I. Le Livre de Moïse sur le Nom (PGM XIII) ; II. Les apports respectifs des *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer* de Werner Sundermann et des volumes de fac-similés manichéens publiés par Søren Giversen.

1987f. Recueil : *Les Règles de l'interprétation*, Michel Tardieu (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1987, 232 p. (Patrimoines. Religions du Livre. Centre d'Études des Religions du Livre).

Avec des contributions de Bernard Barc, Henri Cazelles, Jean-Daniel Dubois, Roland Goetschel, Pierre Hadot, Ilsetraut Hadot, Patrick Marsauche, Guy Monnot, Marie-Dominique Richard, Bernard Roussel, Michel Tardieu (n° 1987d).

Comptes rendus :

Journal for the Study of Judaism, 18 (1987) 254-255 : Florentino García Martínez.

Revue des Études Juives, 146 (1987) 438-439 : Maurice Ruben Hayoun.

Revue des Études Anciennes, 90 (1988) 252-253 : Gilles Dorival.

Biblische Zeitschrift, 34 (1990) 289-290 : Jutta Hausmann.

1987g. « La naissance du ciel et de la terre selon la *Paraphrase de Sem* », in Fabien Blanquart et Louis Derousseaux (éd.), *La Création dans l'Orient ancien, Congrès de Lille 1985*, Paris, Cerf, 1987, p. 409-425 (Lectio Divina 127).

1988

1988a. « La diffusion du bouddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un *Kephalaion* manichéen inédit », *Studia Iranica*, 17 (1988), p. 153-182.

Une des informations les plus remarquables, fournie par les *Kephalaia* manichéens coptes (Chester Beatty Library, Dublin, fac-similés publiés par Søren Giversen), outre l'enrichissement prosopographique des interlocuteurs de Mani à Séleucie-Ctésiphon, est la place de premier plan accordée à la mission manichéenne en terrain bouddhique, avec mention des titres spécifiques donnés au Bouddha par la tradition indienne et une présentation adéquate des étapes de la diffusion du bouddhisme. Le témoignage littéraire le plus documenté et anciennement connu sur cette religion, qui soit parvenu dans le monde occidental. Par ailleurs, mon essai de reconstitution globale des *Kephalaia* est aujourd'hui rendu obsolète par les éditions collectives de Iain Gardner, Jason BeDuhn et Paul Dilley, *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Leiden, Brill, 2015 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87) ; *The Kephalaia Codex. The Chapters of the Wisdom of My Lord Mani, Part III : Pages 343-442 (Chapters 321-347*, Leiden, Brill, 2018 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 92).

1988b. Livre : *Études manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986*, Téhéran-Paris, Institut français de recherche en Iran, 1988, 159 p.

Regroupement des « Bulletins manichéens », comptes rendus et résumés, revus et complétés, parus dans le périodique iranologique *Abstracta Iranica*, vol. I à X, concernant le manichéisme, avec introduction et index des sources, noms propres et concepts (index général compilé par Madeleine Scopello).

1988c. « Sebastianus étiqueté comme manichéen », *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, 70 (1988), p. 494-500.

Le discrédit jeté sur un proche de l'empereur Julien, qui fut l'adversaire acharné d'Athanase d'Alexandrie, a consisté à le faire passer pour « manichéen ». Compte rendu : M. Scopello, *Abstracta Iranica*, 12 (1989), p. 180, n° 701.

1988d. « La conception de Dieu dans le manichéisme », in Roelof van den Broek, Tjitze Baarda, Jaap Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, Brill, 1988, p. 262-270.

« L'idée poétique de Mani d'enfermer Dieu dans sa terre de lumière, comme le Grand Roi dans son palais est séparé du reste des mortels, s'est retournée contre son système et a favorisé à terme les polémiques chrétienne et mu'tazilite sur la finitude et l'impuissance du Principe suprême des manichéens » (A. Villey, *Abstracta Iranica*, 12 [1989], p. 181, n° 704).

1988e. « La foi hippocentaure », in Philippe Ranson (dir.), *Saint Augustin*, Paris, L'Age d'Homme, 1988, p. 52-60 (Les Dossiers H).

Qu'est-ce que l'évêque manichéen d'Afrique, Faustus, veut dire lorsqu'il qualifie la foi chrétienne d'*hippocentaure* ?

1988f. « Carte des voyages de Mani », in Charles Baladier (dir.), *Le Grand Atlas des Religions*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1988, p. 117.

Géographie des implantations manichéennes (Moyen-Orient et Asie centrale), mentionnées par les toponymes cités dans les textes manichéens.

1988g. « Gnostiques et manichéens face aux autres religions », in : Charles Baladier (dir.), *Le Grand Atlas des Religions*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 148-149.

1988h. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 97 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 97 (1988-1989), p. 317-321.

I. Le Livre de Moïse sur le Nom (PGM XIII) : suite de l'étude de la théogonie ; II. Les fragments de l'*Epistula fundamenti* (compte rendu de l'édition d'Erich Feldmann).

1988i. « Commémoration gnostique de Sem », in Philippe Gignoux (dir.), *La Commémoration*. Colloque du Centenaire de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, Louvain-Paris, Peeters, 1988, p. 219-223 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses, 91).

Quelles représentations se faisait-on de Sem, fils de Noé, dans les milieux juifs et chrétiens, pour que puisse s'élaborer sous son nom (*šm*) une confession de foi identifiant le gnostique au Jésus céleste qui avait parlé à Sem ?

1988j. « Théorie de la mémoire et fonction prophétique », in Philippe Borgeaud (éd.), *La mémoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 105-113.

1989

1989a. « Une définition du manichéisme comme *secta Christianorum* », in André Caquot et Pierre Canivet (éd.), *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture*, Paris, Beauchesne, 1990, p. 167-177 (Le Point Théologique 52).

Commentaire d'une formule employée par l'évêque manichéen d'Afrique, Faustus de Milev, dans ses *Capitula* (Augustin, *Contra Faustum*, XX 3-4, CSEL 25/1, p. 537, 3-538, 24 ed. Zycha).

1989b. « Hérésiographie de l'*Apocalypse de Pierre* », in Albert de Pury (éd.), *Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche-Orient ancien*. Actes du Colloque de Cartigny 1986, Leuven, Peeters, 1989, p 33-39 (Les Cahiers du CEPOA 5).

L'inventaire de sept énoncés contre des opposants anonymes, dont fait état cette *Apocalypse de Pierre* (apocryphe gnostique provenant des Nag Hammadi Codices VII, 74, 29-79, 31) permettrait de la rattacher à des gnostiques basilidiens selon l'hérésiographie ecclésiastique chrétienne. L'hypothèse est discutée et approfondie par Jean-Daniel Dubois dans l'*Annuaire de l'EPHE-Sciences religieuses*, 104 (1995), p. 333-336, et 105 (1996), p. 337-339.

1989c. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 98 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 98 (1989-1990), p. 346-347.

I. Commentaire du ch. 16 de la *Vie de Plotin* de Porphyre ; II. Lecture des Psaumes manichéens coptes 94 et 137.

1989d. « Gnose et vérité dans les Églises chrétiennes des premiers siècles », dans Yves Bonnefoy, André Lichnerowicz et Marcel Paul Schützenberger (éd.), *Vérité poétique et vérité scientifique. Mélanges offerts à Gilbert Gadoffre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 215-225.

1989e. Articles pour Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, Éditions du CNRS, 1989.

« Agapius » (p. 62-63), « Apelle » (p. 263-265), « Aristocritus » (p. 389-393).

1989f. « La gnose entre deux traditions », in André Jacob (éd.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, t. I : *L'Univers Philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, paru 1992, p. 1672-1676.

1990

1990a. Livre. *Les Paysages reliques : Routes et haltes syriennes*

d'Isidore à Simplicius, Louvain & Paris, Peeters, 1990, 211 p. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses 94). Avec un excursus de Paul Bernard, « La nymphe des sources du Ḥābūr sur les monnaies de Resaina », p. 165-167.

Comptes rendus :

Le Monde (journal quotidien), 22 février 1991 : Pierre Chuvin.

Revue des Études Anciennes, 94 (1992), 506-507 : Pascal Arnaud.

Mnemosyne, 46 (1993), 572-575 : Jaap Mansfeld.

Universalis 1993 (Encyclopaedia Universalis), p. 465-466 : Jean-Pierre Sodini.

L'Antiquité Classique, 63 (1994) 489-490 : Janine Balty.

Journal of Semitic Studies, 39 (1994), 117-120 : Steven E. Hijmans.

Syria, 71 (1994), 217-226 : Thomas Bauzou.

1990b. « Wiederherstellungen in den Berliner Kephalaia », in Peter Nagel (hrsg.), *Carl-Schmidt Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, Halle (Saale), Martin-Luther-Universität, 1990, S. 235-239 (Wissenschaftliche Beiträge 1990/23).

Restitutions et conjectures dans les *Kephalaia* manichéens coptes I et LXV.

1990c. Résumés des cours et séminaires à l'EPHE-5^e Section, publiés dans le tome 99 de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études — V^e Section. Sciences religieuses*, 98 (1990-1991), p. 305-306.

I. La *Vie de Plotin* (suite) ; II. Le feuillet manichéen sur l'installation des manichéens dans les oasis du désert syro-arabique.

Fin de mon activité de directeur d'études à l'École pratique, commencée en 1976.

1991

***1991a.** « La nisba de Sisinnios », *Altorientalische Forschungen*, 18 (1991), p. 3-8.

L'article rassemble tout ce que les sources iraniennes et coptes disent de Sisinnios, successeur de Mani à la tête de l'Église manichéenne.

1991b. « Chronique des derniers païens », *Universalis* 1991, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1991, p. 454-455.

Analyses et idées de Pierre Chuvin sur la « sagesse païenne » (IV^e-VI^e s.).

1991c. *Chaire d'Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité, Collège de France*, Paris, 12 avril 1991, 30 p.

Leçon inaugurale de mon enseignement au Collège de France.

1991d. « Définitions et théories du syncrétisme », *Annuaire du Collège de France*, 91 (1990-1991), p. 493-496.

1991e. « Le successeur de Mani à la tête de l'Église manichéenne », *Annuaire du Collège de France*, 91 (1990-1991), p. 496-498.

1991f. « The Chester Beatty Library, III : Coptic Manichaean Manuscripts », in Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, V/4, Costa Mesa (USA), 1991, p. 399-400.

1992

***1992a.** « L'arrivée des manichéens à al-Hīra », in Pierre Canivet et Jean-Paul Rey-Coquais (dir.), *La Syrie de Byzance à l'Islam V^e-VIII^e siècle*, Damas, Institut français de Damas, 1992, p. 15-24.

Feuillet manichéen copte de Dublin, alors inédit, faisant état de l'implantation d'une communauté manichéenne à al-Hīra (Syrie orientale) en provenance de l'oasis de Palmyre au début de la dynastie locale lakhmide.

1992b. « Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », in Luc Brisson et alii (éd.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. II, Paris, Vrin, 1992, p. 503-546, avec en appendice : « Répertoire chronologique (1933-1990) des publications relatives au chapitre 16 de la *Vie de Plotin* », p. 547-563 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16).

1992c. « L'énigme du quatrième empire », in Piotr O. Scholz (ed.), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki*, Albstadt, Karl Schuler Publishing, 1992, p. 259-264 (Bibliotheca Nubica 3/1).

À propos du *Kephalaion* manichéen copte LXXVII.

1992d. « Formes et justifications de la fusion des dieux », *Annuaire du Collège de France*, 92 (1991-1992), p. 501-506

1992e. « Les disciples araméens de Mani », *Annuaire du Collège de France*, 92 (1991-1992), p. 506-509.

1993

1993a. Recueil : *La formation des canons scripturaires*, M. Tardieu (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1993. 249 p. (Patrimoines. Religions du Livre. Centre d'Études des Religions du Livre).

Avec des contributions de Marie-Dominique Richard, Nalini Balbir, Guy Monnot, Charles Mopsik, François Laplanche, Bernard Barc, Micheline Albert, Robert Beylot, Charles Renoux, Alain Le Boulluec, Alain Desreumaux, Jean-Daniel Dubois, Madeleine Scopello.

Comptes rendus :

Revue des Études Juives, 152 (1993), 207-208 : Jean-Christophe Attias.

Journal of Theological Studies, 45 (1994), 457-458 : James Barr.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 75 (1995), 343 : Daniel A. Bertrand.

1993b. « La mythologie des gnostiques Naassènes », *Annuaire du Collège de France*, 93 (1992-1993), p. 545-549.

1993c. « Le golfe Arabo-persique dans la littérature manichéenne », *Annuaire du Collège de France*, 93 (1992-1993), p. 549-554.

1993d. « Cahiers contre rouleaux. Comment la Bible juive fit peau neuve », *Le genre humain*, 27 (1993), p. 135-141.

Subdivisions : I. Conflit des interprétations, II. Point de vue du païen, III. Augustin élude la critique manichéenne, IV. En marge des gnostiques.

1993e. « Pierre Hadot », *Universalis 1993. La politique, les connaissances, la culture en 1992*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1993, p. 497-499.

1994

***1994a.** « L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens », *Studia Iranica*, 23 (1994), p. 59-75.

Relevé des informations géographiques et historiques portant sur l'Arabie du Nord-Est et la région du Golfe arabo-persique aux III^e et IV^e siècles, dispersées dans les sources manichéennes. Importante place commerciale face aux îles d'al-Bahrayn, Ḥaṭṭā figure comme lieu d'implantation d'une communauté manichéenne, env. vers 260.

1994b. Articles pour Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris, Éditions du CNRS, 1994.

« Barsauma de Qardou » (p. 84), « Basilide le Gnostique » (p. 84-89), « Bitys » (p. 113-115), « Chosroès » (p. 309-318). Ce dernier article met en évidence les liens du souverain sassanide, Chosroès I^{er} Anušīrvān (531-579) avec la philosophie gréco-indienne et les philosophes grecs de son temps.

1994c. « Les représentations symboliques des gnostiques Naassènes », *Annuaire du Collège de France*, 94 (1993-1994), p. 581-586.

1994d. « *Sur la naissance de son corps*. Chronologie et géographie dans le Codex manichéen de Cologne », *Annuaire du Collège de France*, 94 (1993-1994), p. 587-590.

1994e. « Manichéenne (littérature) », in Béatrice Didier (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, t. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 2214-2215.

1995

***1995a.** « La vision de la mer aux eaux noires (CMC 77, 4–79, 12) », in Rika Gyselen (dir.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette, GECMO, 1995, p. 303-311 (Res Orientales 7).

Le but de cette vision, dont les composantes proviennent de l'apocalyptique juive (*II Baruch*) et de l'imagerie attestée par l'ancienne littérature syriaque (*Odes de Salomon*), consiste à illustrer, sous forme de songe prémonitoire dans un langage compris de tous, la rupture de Mani avec sa communauté baptiste d'origine, ainsi que les débuts de son Église. Vision (77-79) et accomplissement de la vision (105-106) sont rapportés par le même traditionniste, Timothée.

1995b. « La recension arabe des Μαγικά λόγια », in Brigitte Tambrun-Krasker, *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire*, Athens, Akademia ; Paris, Vrin ; Bruxelles, Ousia, 1995, p. 157-171 (Corpus philosophorum Medii Aevi 7).

Édition commentée des fragments des *Oracles chaldaïques* subsistant en arabe dans la recension des mêmes Oracles par Pléthon. Voir *supra* n° 1980c et 1987a.

1995c. « Exhortations au voyage attribuées à Jésus et à Quss », in : Centre d'étude du Proche-Orient ancien (éd.), *Voyages et voyageurs au Proche-Orient ancien*, Actes du colloque de Cartigny 1988, Leuven, Peeters, 1995, p. 213-218 (Les Cahiers du CEPOA 6).

L'appropriation religieuse d'une sentence de la sagesse profane (autour du logion 42 de l'*Évangile selon Thomas*).

1995d. « La désignation de l'hérésie dans l'apocalyptique gnostique », *Annuaire du Collège de France*, 95 (1994-1995), p. 527-534.

1995e. « *Sur la naissance de son corps*. Chronologie et géographie dans le Codex manichéen de Cologne (suite) », *Annuaire du Collège de France*, 95 (1994-1995), p. 534-539.

1995f. « Moines et monastères d'Égypte : itinéraire géographique », *L'Histoire*, n° 190, juillet-août 1995 (N° spécial, *Les mystères de l'Égypte*), p. 59-60.

1995g. « Chrétiens d'Égypte », *L'Histoire*, n° 190, juillet-août 1995 (N° spécial, *Les mystères de l'Égypte*), p. 76-79.

Quel rôle à la fin de l'Antiquité a joué le christianisme, dans une Égypte au service du blé et du trésor de Rome puis de Byzance, figée dans ses classes ethniques et sociales, secouée par les émeutes, les exécutions et les relégations ? À la différence de son arabisation, l'islamisation de l'Égypte n'a jamais été complète.

1995h. « Lexicographie historique des Deux Mers », *Revue des Études Juives*, 154 (1995), p. 239-245.

1996

1996a. « Le Tibet de Samarcande et le pays de Kûsh : mythes et réalités d'Asie centrale chez Benjamin de Tudèle », *Cahiers d'Asie centrale*, 1-2 (1996), p. 299-310.

Les informations du voyageur juif sur l'Asie centrale et le Tibet ont été recueillies auprès des Juifs de Bagdad, familiers des légendes judéo-arabes sur les « Turcs » centrasiatiques.

1996b. « Mani et la chaîne des prophètes », *Cahiers d'Asie centrale*, 1-2 (1996), p. 357-366.

Étude reprise en grande partie dans « Le manichéisme : recherches actuelles » (2019b).

1996c. « La description de Babylone chez Philostrate », in Rika Gyselen (dir.), *Sites et monuments disparus d'après les témoignages de voyageurs*, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1996, p. 179-189 (Res Orientales 8).

Philostrate ou l'art de rendre cohérent ce qui est faux. Exercice de relecture des descriptions d'Hérodote et de Ctésias sur la base de la cosmologie du *De mundo* pseudo-aristotélécien et avec l'imagerie commune à la philosophie de l'époque.

1996d. « Le Zoroastre gnostique. Nouveaux fragments de l'*Apocalypse de Zostrien* », *Annuaire du Collège de France*, 96 (1995-1996), p. 625-632.

Les séances du séminaire ont porté cette année-là sur les textes grecs et coptes de métaphysique en lien avec le cours.

1996e. Livre : *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Louvain, Peeters, & Paris, Librairie Vrin, 1996, 157 p. (Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Res Orientales IX, 4°), avec une contribution de Pierre Hadot, « "Porphyre et Victorinus". Questions et hypothèses », p. 117-125.

Comptes rendus :

CR de l'Académie des Inscriptions, 141 (1997), 880-882 : Antoine Guillaumont.

Jahrbuch für Antike und Christentum, 41 (1998), 252-256 : Hans-Martin Schenke.

Oriens Christianus, 82 (1998), 274-275 : Michel van Esbroeck.

Orientalia Christiana Periodica, 64 (1998), 211-213 : Philippe Luisier.

Orientalistische Literaturzeitung, 93 (1998), 632-634 : Uwe-Karsten Plisch.

Religious Studies Review, 24 (1998), 104 : Birger A. Pearson.

Vetera Christianorum, 36 (1999), 148-149 : Maria Veronese.

Apocrypha, 11 (2000), 317-318 : Jean-Daniel Dubois.

1996f. « Les livres de Mani », *Gutenberg Informations*, 15 février 1996, p. 16-18.

1997

1997a. « La filiation ascendante de Tābit b. Qurra », in Ahmad Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamal, Maroun Aouad (éd.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars-3 avril 1993, Leuven, Peeters, et Paris, Peeters et Institut du monde arabe, 1997, p. 265-270.

Éléments onomastiques et prosopographiques syriaques, grecs et arabes dans la généalogie d'une famille de savants originaires de Ḥarrān (Mésopotamie du Nord-Ouest).

1997b. « Le procès de Jésus vu par les manichéens », *Apocrypha*, 8 (1997) p. 9-23.

Infléchissement, par antijudaïsme, des données chrétiennes du procès (récits du Nouveau Testament + *Évangile de Pierre*) pour excuser Pilate.

1997c. « La métaphysique des nouveaux fragments de l'*Apocalypse de Zostrien* », *Annuaire du Collège de France*, 97 (1996-1997), p. 595-598.

1997d. « Marcion et l'Église marcionite : recherches modernes et contemporaines », (*Annuaire du Collège de France*, 97 (1996-1997), p. 598-604.

1997e. « Mani et le manichéisme. Le dernier prophète », in Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier, Michel Meslin (dir.), *Encyclopédie des Religions*, Paris, Bayard Éditions, 1997, t. I, p. 225-230. Nombreuses réimpressions et traductions.

1998

***1998a.** « Les gisements miniers de l'Azerbayjān méridional (région de Taxt-e Soleyman) et la localisation de Gazaka », *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 12 (1998), paru novembre 2001, p. 249-268 (*Alexander's Legacy in the East. Studies in Honor of Paul Bernard*).

L'une des traditions autobiographiques rapportées par le Codex de Cologne (CMC) raconte que, sur l'itinéraire qui conduisit Mani de Séleucie-Ctésiphon

vers l'Arménie, il fit halte sur le territoire de Γουναζακ—Γαναζακ. « Il y avait là, est-il ajouté, de la pierre d'étain », λίθος δ'ἐκεῖ] ὑπῆρχεν καττ[ιτέ]ρου. Cette mention minéralogique dans un texte religieux est curieuse. Elle rend le moyen-perse *arzīz*, qui désigne aussi bien le plomb blanc ou bioxyde d'étain (cassitérite) que le plomb noir. Le pourquoi de l'incise s'explique par la suite du récit : Mani qui s'affiche dans cet épisode comme exerçant l'activité de médecin guérit sans recette matérielle spécifiée une fillette gravement malade (atteinte de saturnisme ?). L'autre intérêt du passage est de justifier, grâce au témoignage du feuillet copte de Dublin portant sur les missions manichéennes, ma restitution Γουναζακ Ἀδ[ορβιγάν] en CMC 121-122, « Gounazak de l'Azerbayjān », et de fonder par là une relecture de la géographie et de la toponymie historiques de Gazaka/Šīz, cité emblématique du pouvoir sassanide prise et en partie détruite au VII^e siècle par l'empereur Héraclius mais tenue au X^e siècle par les occultistes arabo-musulmans comme le haut lieu de l'alchimie.

***1998b.** « Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra », in Françoise Briquel-Chatonnet et Hélène Lozachmeur (éd.), *Proche-Orient ancien : temps vécu, temps pensé*. Actes de la table-ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062 “Études Sémitiques”, Paris, Jean Maisonneuve, 1998, p. 153-176 (Antiquités Sémitiques 3).

Les traditions biographiques manichéennes datées, qui font apparaître des concordismes entre processus religieux et pouvoir politique, renferment cinq modes de datation : par périodisation duodécennale de la vie du Prophète, par les années régnales iraniennes, par l'histoire des rois parthes et sassanides, par les ères mondiales et par le temps astronomique. Ces modes de datation peuvent être simples ou composés. Trois d'entre eux ne présentent qu'un seul cas de figure : la tradition transmise par le *Fihrist* utilise uniquement la périodisation duodécennale (12 ans/24 ans) ; celle transmise par les *Kephalaia* renvoie seulement aux années régnales ; quant au *Compendium* chinois, il ne mentionne que les ères mondiales. Les combinaisons de modes peuvent être doubles. Ainsi, une tradition transmise par le *Fihrist* combine histoire des rois et temps astronomique ; le *Šābuhragān* de Mani cité par al-Bīrūnī conjoint ère mondiale séleucide et années régnales. Mais ces combinaisons peuvent aussi être triples : tel est le cas de la tradition de Baraiès dans le CMC, où l'on trouve à la fois l'histoire des rois, le temps astronomique et la périodisation duodécennale. Il est à noter que les traditions en cycle duodécennal ne comportent pas de datation par les ères mondiales. Il y a donc eu, d'intention délibérée, lors de la mise par écrit des biographies prophétiques, deux façons de dater, qui ne s'excluent nullement : l'une à usage externe, avec notations de l'ère mondiale et des années régnales, dont s'est explicitement servi Mani

dans le *Šābuhragān*, écrit destiné au souverain de l'Iran, et qu'emploient également les manichéens d'Extrême-Orient pour se conformer à la réglementation administrative de l'État chinois ; l'autre à usage interne, dans laquelle le temps astronomique se substitue à l'ère mondiale et aux années régnales.

1998c. « Le prologue des *Kephalaia* de Berlin », in Jean-Daniel Dubois et Bernard Roussel (dir.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, Cerf, 1998, p. 65-77 (Patrimoines. Religions du livre).

L'analyse des idées du prologue fait apparaître que les intentions didactiques de son auteur sont tributaires d'un contexte de diffusion de la religion, de la Mésopotamie vers la Syrie et l'Égypte, régions où les adversaires visés prioritairement sont des chrétiens.

1998d. « Les parties supérieures de la matière, des stoïciens à l'empereur Julien ; histoire et incidences religieuses d'une doctrine cosmologique », *Annuaire du Collège de France*, 98 (1997-1998), p. 593-596.

1998e. « Le marcionisme syrien : problèmes de géographie et d'ecclésiologie (Arabie et Cyrrestique) », *Annuaire du Collège de France*, 98 (1997-1998), p. 596-605.

1998f. « Nag Hammadi dans l'histoire de la philosophie », *Les Dossiers de l'Archéologie*, 236 (1998), p. 20-23.

1998g. « Un feuillet d'évangélaire copte en dialecte bohaïrique », in Françoise Duvernier et Marie Michaut (dir.), *Le Mirage égyptien. Contribution des Bourguignons au rêve oriental de Bonaparte*, Exposition, Auxerre, Abbaye Saint-Germain et Bibliothèque municipale d'Auxerre, 1998, n° 34, p. 195.

1999

1999a. « Le marcionisme syrien : problèmes de géographie et d'ecclésiologie, suite (la Mésopotamie du Nord) », *Annuaire du Collège de France*, 99 (1998-1999), p. 553-558.

1999b. « Analyse de l'Évangile de Marcion », *Annuaire du Collège de France*, 99 (1998-1999), p. 559-560.

1999c. Livre : *Ṣābi'at al-Qur'ān wa-Ṣābi'at Harrān*, Traduit par Salmān Ḥarfūsh, Damas, Dār al-Ḥaṣād li-l-Naṣr wa-l-Tawzī'/Dār al-Kalima li-l-Naṣr wa-l-Tawzī', 1999, 84 p.

Traduction arabe de 1986a.

1999d. « Les laïcs renonçants de l'Église manichéenne », *Les Dossiers de l'Archéologie*, 243 (mai 1999), p. 72-73.

1999e. « Un site chrétien dans la Sogdiane des Samanides », *Le Monde de la Bible*, 119 (mai-juin 1999), p. 40-42.

1999f. « La direction de la prière chez les chrétiens d'Asie centrale d'après al-Bīrūnī », *Les Dossiers de l'Archéologie*, 243 (mai 1999), p. 78.

1999g. « L'imitation du monde selon Marcion d'après les auteurs orientaux », in Philippe Gignoux (dir.), *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 41-53 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études-Sciences religieuses 106).

2000

2000a. « Les livres de paraboles : nouveaux matériaux pour l'étude du "roman de Barlaam" (recension d'Ibn Bābūya) », *Annuaire du Collège de France*, 100 (1999-2000), p. 547-557.

2000b. « Théories de l'interpolation et allégorie : les précurseurs de Marcion », *Annuaire du Collège de France*, 100 (1999-2000), p. 557.

2001

***2001a.** « La protectrice des manichéens », in : Jacques Charles-Gaffiot, Henri Lavagne, Jean-Marc Hofman (dir.), *Moi, Zénobie reine de Palmyre*. Exposition du Centre culturel du Panthéon, Mairie du V^e arrondissement, Paris, Skira, 2001, p. 73-74.

Dossier de la documentation existante en copte et dans les langues du moyen-iranien relatifs à la reine de Palmyre et à sa politique de tolérance religieuse.

2001b. « Les Symmachiens de Marius Victorinus et ceux du manichéen Faustus », in Simon C. Mimouni, F. Stanley Jones, Claude Geffré (dir.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998, Paris, Cerf, 2001, p. 322-334.

Flottements des dénominations concernant des « observants » judéo-chrétiens en contexte romain (deuxième moitié du IV^e s.) : *Symmachiani, Nazoraei/Nazaraei, Cristiani*.

2001c. « Les paraboles du renoncement au pouvoir », *Annuaire du Collège de France*, 101 (2000-2001), p. 537-545.

2001d. « Contes et apologues des manichéens orientaux à l'usage des laïcs », *Annuaire du Collège de France*, 101 (2000-2001), p. 545-547.

2001e. « Antoine Guillaumont (1915-2000) », *Annuaire du Collège de France*, 101 (2000-2001), p. 81-84.

Sur l'histoire de la chaire d'Histoire des religions : Antoine Guillaumont fut de 1977 à 1986 le titulaire de la chaire de Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique. C'est sur l'histoire de cet intitulé, créé pour lui en 1976, après un essai infructueux en 1972 sous l'intitulé Histoire des religions, que porta le 10 mars 2000 sa dernière intervention publique au Collège de France, lors de la table-ronde « Hommage à Jean Baruzi ». En 1972, il s'était trouvé dans une situation, nous expliqua-t-il, aussi embarrassante que Jean Baruzi (1881-1953), philosophe bergsonien devenu historien des mystiques espagnole et rhénane, d'abord en tant que suppléant d'Alfred Loisy dans sa chaire d'Histoire des religions à partir de 1926 puis comme son successeur (1933-1951).

2002

2002a. « Ésopie grec, juif, manichéen », *Annuaire du Collège de France*, 102 (2001-2002), p. 603-613.

2002b. « Contes et apologues des manichéens orientaux (suite) », *Annuaire du Collège de France*, 102 (2001-2002), p. 613-613.

2003

2003a. « La coupe de l'oubli », in Christian Cannuyer (dir.), *Études*

coptes VIII. Dixième journée d'études, Lille, 14-16 juin 2001, Lille-Paris, Association francophone de coptologie, 2003, p. 305-309 (Cahiers de la Bibliothèque Copte 13).

Strophe inédite tirée de la première partie du Psautier manichéen copte de Dublin.

2003b. Recueil : Adolf von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Bernard Lauret et Michel Tardieu (éd.), traduit par Bernard Lauret, Paris, Éditions du Cerf, 2003, 587 p. (coll. « Patrimoines Christianisme »). Plusieurs réimpressions.

Avec des contributions de Bernard Lauret, Guy Monnot, Émile Poulat, Michel Tardieu (n° 2003e).

Comptes rendus :

Archives de sciences sociales des religions, 126 (2004), 72-73 : Rémi Gounelle.

Études, 401 (2004) XXXVII : Pierre Gibert.

L'Histoire (mensuel), 283 (janvier 2004) : Pierre Chuvin.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 84 (2004) 337-339 : Jean-Marc Prieur.

Laval Théologique et Philosophique, 61/2 (2005), p. 378-379 : Paul-Hubert Poirier.

Nouvelle Revue Théologique, 127 (2005) : Jean Radermakers.

Revue de l'Histoire des Religions, 225 (2008), 546-549 : Jean-Michel Roessli.

2003c. « Vie et fables d'Ésope, de l'Égypte à l'Asie centrale », *Annuaire du Collège de France*, 103 (2002-2003), p. 581-586.

Témoins manichéens de la vie et des fables d'Ésope à Turfan.

2003d. « Le Prêtre-Jean et l'orientalisme », *Annuaire du Collège de France*, 103 (2002-2003), p. 586-587.

2003e. « Marcion depuis Harnack », in : Adolf von Harnack, n° 2003b.

Subdivisions : 1. Le progrès des études marcionites, p. 419-440 ; 2. La Transfiguration, ou les antithèses de la colère et de la gloire, p. 441-450 ; 3. La synagogue de Lebara, p. 451-457 ; 4. Choses vues en Cyrrestique : la conversion des villages marcionites, p. 458-469 ; 5. Les marcionites ont-ils été des écologistes avant l'heure ?, p. 470-477 ; 6. Variantes marcionites dans

les Hymnes manichéens parthes de la Crucifixion : l'épisode des femmes au tombeau, p. 478-487 ; 7. Dossier bibliographique, p. 488-561.

2003f. « Marcion : la rupture radicale », *Le Monde de la Bible*, 150 (avril-mai 2003), p. 42-43.

2003g. « Le pays où on se nourrit de légumes... », en collaboration avec Gilles Veinstein, *La Lettre du Collège de France*, 8 (juillet 2003), p. 12.

2004

2004a. « Introduction à l'édition française d'A. von Harnack », *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2004, p. I-XXVI (Patrimoines. Christianisme).

Subdivisions : 1. Place de *Mission* dans l'œuvre de Harnack (p. I-VII) ; 2. Dans le sillage de Baur et de Ritschl (p. VII-XIII) ; 3. Le face-à-face Harnack-Mommsen (p. XIII-XVIII) ; 4. Aise et malaise du théologien (p. XIX-XXVI).

2004b. « La religion du Prêtre-Jean », *Annuaire du Collège de France*, 104 (2003-2004), p. 633-639.

2004c. « Itinéraires mongols d'après les documents orientaux relatifs au Prêtre-Jean », *Annuaire du Collège de France*, 104 (2003-2004), p. 639-643.

2005

2005a. « Les facettes du syncrétisme : méthodologie de la recherche et histoire des concepts », in Gilles Veinstein (dir.), *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVII^e siècle)*. Actes du colloque du Collège de France, octobre 2001, Louvain et Paris, Peeters, 2005, p. 3-16 (Turcica 9).

Subdivisions : I. Les dérivations en *-isme* ; II. Formation et définitions du syncrétisme ; III. Colloques et syncrétisme ; IV. Le dualisme en tous ses états ; V. Gnostiques, manichéens et cathares.

2005b. « Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío », in Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Aroztegui Esnaola (editores), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 337-351.

I. La palabras, las cosas, las situaciones ; II . Clases de seres y antropología paulina.

2005c. « Les débuts de la philosophie de la religion », *Annuaire du Collège de France*, 105 (2004-2005), p. 403-415.

2005d. « Thèmes et problèmes du Traité 33 de Plotin contre les Gnostiques », *Annuaire du Collège de France*, 105 (2004-2005), p. 415.

2006

***2006a.** « Nativités païennes. Une collection gnostique de naissances singulières : les treize “royaumes” de l’*Apocalypse d’Adam* », in Barbara Feichtinger, Stephen Lake, Helmut Seng (hrsg.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*, München-Leipzig, Saur, 2006, p. 9-65 (Beiträge zur Altertumskunde 215).

Les treize royaumes de l’*Apocalypse d’Adam* (NHC V 77-82) ne répondent pas à des énoncés de mythes indo-iraniens ou égyptiens, mais à des modes singuliers d’engendrement concernant les origines de Jésus. — I. La recherche d’une *natiuitatis qualitas*, ou les bienfaits du comparatisme ; II. À la façon de Danaé et de Sémélé : cinquième et septième royaumes ; III. Engendrer seule entre femmes : sixième et neuvième royaumes ; IV. La roche parturiente : huitième royaume ; V. Engendrer en images : du dixième au treizième royaumes ; VI. Par l’opération de Dieu ou par celle de Salomon : troisième et quatrième royaumes ; VII. Ma mère l’Esprit : premier et deuxième royaumes ; VIII. Conclusions ; IX. Bibliographie.

2006b. « Le pèlerinage des animaux (conte kurde de Midyat) », *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* (Beyrouth), 59 (2006), p. 145-160.

2006c. « Aristote et la sagesse des nations », *Journal Asiatique*, 294 (2006), p. 67-79.

2006d. « Recherches et publications sur le manichéisme : rapport 2001-2004 », *Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 15 (2006), p. 279-301.

Bilan et perspectives des études manichéennes 2001-2004 à l'occasion du huitième congrès international des études coptes (Paris 2004, édité par A. Boud'hors et D. Vaillancourt), avec répertoires alphabétique et thématique. L'apport de W. Belardi sur la confession des péchés ; l'apport de H.-M. Schenke à la figure de Jésus manichéen en Salomon messianique, à la lumière du *Témoignage de Vérité* (NHC IX 70, 2-24).

2006e. « Le concept de religion abrahamique », *Annuaire du Collège de France*, 106 (2005-2006), p. 435-440.

I. Un exemple de l'équivalence entre Nature, Dieu et raison ; II. L'exercice du libre-arbitre et la décision de conversion.

2006f. « L'objet magique dans l'Égypte gréco-romaine », *Annuaire du Collège de France*, 106 (2005-2006), p. 441.

2006g. « Hochzeitsring », in : Franck Goddio & Manfred Clauss (hrsg. von), *Ägyptens versunkene Schätze*, München, Prestel, 2006, N° 59, p. 278-279 et p. 413 (nombreuses réimpressions et traductions).

Identification d'une bague en or inédite, d'époque byzantine, représentant les mariés de chaque côté du Christ et avec inscription (citation grecque de Jn 14, 27), provenant des fouilles de Franck Goddio dans le port d'Alexandrie et conservée à la Bibliotheca Alexandrina (Musée des Antiquités SCA 192) d'Alexandrie (Égypte).

2007

2007a. « L'anneau perdu du roi Salomon. Conte syriaque de la plaine de Mossoul », *Cahiers de la Société Asiatique*, Nouvelle Série, 5 (2007), p. 199-208.

2007b. « L'écriture des visions en songe », *Annuaire du Collège de France*, 107 (2006-2007), p. 443-446.

I. Les supports du rêve ; II. L'inspiration nocturne ; III. *Apertio libri* ; IV. Les procédés de l'illusion.

2007c. « Les noms barbares : énoncés, formes et contextes d'une pratique magique », *Annuaire du Collège de France*, 107 (2006-2007), p. 447.

2008

***2008a.** « Le sinapisme du missionnaire manichéen (P. Kellis Copte 35) », in Estelle Oudot et Fabrice Poli (dir.), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier*, Nancy, ADRA, 2008, p. 461-472.

Édition, traduction et commentaire d'une recette manichéenne gréco-copte de magie, provenant de l'ancienne Kellis (auj. Ismant al-Kharab) dans l'oasis de Dakhlah (Égypte) et destinée à provoquer la rupture dans un couple afin de faciliter le recrutement de la religion ; identification de « Pino de l'Arabie », c'est-à-dire Phaino (auj. Wadi Faynan, Jordanie), célèbre pour ses mines de sulfate de cuivre (natron) utilisé comme substance magique. Ces mines sont au début du IV^e siècle le lieu de relégation des opposants chrétiens de Palestine et d'Égypte.

***2008b.** « Le schème hérésiologique de désignation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an », in Christelle Jullien (dir.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008, p. 207-226 (Studia Iranica, Cahier 36).

La partie dogmatique de l'inscription de Xi'an relative à Satan n'élabore pas, ainsi que le pensait Paul Pelliot à la suite des commentateurs jésuites, une théologie du péché originel dont les conséquences seraient l'apparition des religions chinoises (bouddhisme, confucianisme, taoïsme). L'idée qui s'y trouve développée correspond à un schème hérésiologique strictement nestorien visant les adversaires chrétiens traditionnels dans l'Église orientale, autrement dit les marcionites et les manichéens. Les déviants des nestoriens de Chine ne sont pas des autochtones, mais les « hérétiques » syro-mésopotamiens propres à la théologie native des missionnaires.

2008c. « Grappillages pour rire. Le but de Barhebraeus dans les *Histoires drôles* », *Parole de l'Orient* (Beyrouth), 33 (2008), p. 177-198.

2008d. « Hypatie constamment occupée de magie, d'astrologie et de musique », in P. Chuvin, « Le "cynisme" d'Hypatie. Historiographie et sources anciennes », *Alexandrie médiévale 3 = Études alexandrines 16*, Le Caire, IFAO, 2008, p. 67.

Le portrait de la philosophe néoplatonicienne Hypatie chez Jean de Nikiou.

2008e. « Coutumes et légendes de la Haute-Mésopotamie d'après les recueils de contes syriaques », *Annuaire du Collège de France*, 108 (2007-2008), p. 435-440.

I. La caravane de Midyat ; II. Rire et façons de dire.

2008f. « Noms barbares 2 », *Annuaire du Collège de France*, 108 (2007-2008), p. 440-441.

Fin de mon activité de Professeur au Collège de France, commencée en 1991.

2008g. « Maison de la Sagesse », *Bagdad Magazine*, N° 350 (2008), p. 14-15.

2009

2009a. « Portrait de nuit : l'apparition d'Aristote au calife al-Ma'mūn », dans Anne Balansard, Gilles Dorival, Mireille Loubet (dir.), *Les fondements de la tradition classique. En hommage à Didier Pralon*, Aix, Publications de l'Université de Provence, 2009, p. 321-326.

2009b. « Les localités mandéennes de Jean-Baptiste Tavernier », in Philippe Gignoux, Christelle Jullien, Florence Jullien (dir.), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009, p. 335-358 (Studia Iranica. Cahier 42).

Les noms de localités mandéennes (Iran du Sud-Ouest et Iraq méridional), que transmettent les *Six Voyages* de Tavernier (1636), font apparaître que le littérateur français est indépendant des listes toponymiques connues par les sources carmes et qu'il a utilisé une cartographie des emplacements mandéens dressée par les Portugais pour le compte des missionnaires augustins de Bassora, fin XVI^e-début XVII^e siècle.

***2009c.** « Comme si j'avais marché sur la lune... », in Mohammad-Ali Amir Moezzi, Jean-Daniel Dubois, Christelle Jullien et Florence Jullien (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, 2009, p.11-20 (Bibliothèque de l'École des hautes études-Sciences religieuses, 142).

2010

2010a. « L'hybride comme catégorie du rêve d'Hérophile à Calcidius », in Jean-Marie Husser et Alice Mouton (éd.), *Le cauchemar dans les sociétés antiques*, Paris, De Boccard, 2010, p. 127-140.

La notion d'hybride permet de définir une catégorie du rêve qui apparaît pour la première fois avec Hérophile (IV^e-III^e siècle av. n. è.) pour expliquer le cauchemar. Selon la doxa de ce médecin d'Alexandrie, le cauchemar est un mixte de rêves de natures différentes, le produit d'un choc d'images venues du monde extérieur (ce qui le distingue du rêve physique dont les images viennent de la psyché), sur-naturelles et suscitées par le désir de l'âme. Le rationalisme postérieur, tributaire des médecins hippocratiques, restera en retrait en cantonnant le cauchemar dans la psychophysiologie (stoïciens, épicuriens, aristotéliens), ou bien en le liant à la démonologie (platoniciens). La résurgence de la notion d'hybride comme lieu du cauchemar s'observe avec les théoriciens chrétiens du rêve. Tel Tertullien, qui explique le rêve prophétique — l'*ecstasis* — par la conjonction du sommeil de l'âme et de son excitation par une révélation divine. Tel également Calcidius, qui réintègre le mauvais rêve à une démonologie du mythe biblico-hénochique de la chute des anges et de l'apparition des géants : les cauchemars porteurs de sanction sont des esprits hybrides agressifs, mi-anges mi-humains, greffés sur des corps obèses, remplis de sensualité terrestre et de pneuma humide.

2010b. « Prefazione », in Michela Zago, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto roman : la collezione Anastasi*, Padova, Libreria Universitaria, 2010, p. 9-19.

Entre autres motifs de la fascination de l'Égypte chez les derniers philosophes gréco-latins païens : l'interaction entre magie, alchimie et pharmacologie ; les liens entre souffle (πνεῦμα) et chance (*fortuna*, τύχη).

2010c. « La controverse de la *Mithrasliturgie* chez Cumont », in Corinne Bonnet, Carlo Ossola, John Scheid (dir.), *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité. En relisant Lux Perpetua de Franz Cumont*. Journée d'étude au Collège de France, 31 mars 2010, *Mythos. Rivista di storia delle religioni*, Supplemento 1, 2010, p. 33-48.

2010d. « Le pluralisme religieux », in Alain Berthoz, Carlo Ossola, Brian Stock (dir.), *La pluralité interprétative. Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*, Paris, Collège de France, 2010, p. 37-46.

2010e. « El vino y la copa : variaciones maniqueas y sufies », in Francisco Jarauta (ed.), *La literatura y sus mundos*, Santander, Fundación Botín, 2010, p. 19-39 (Cuadernos de la Fundación Botín, 16).

Sur une métaphore commune aux manichéens et aux soufis.

2011

2011a. « Les métaphores du temps », in Rika Gyselen, Christelle Jullien (dir.), *Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80^e anniversaire*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2011, p. 263-282 (Studia Iranica. Cahier 43).

***2011b.** « Les Sept Dormants : magie, facétie, temps infini », in Guillaume Dye et Fabien Nobilio (dir.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, EME, 2011, p. 37-58.

Détours, retours et contours, de l'oral à l'écrit puis de l'écrit à l'oral, d'une légende régionale évoluant en hagiographie universelle : elle prend son essor dans le folklore éphésien, traverse les courants religieux de la fin de l'Antiquité et termine son parcours dans le Coran. Regards critiques sur ce cheminement foisonnant au service d'institutions rivales ayant en commun de combattre l'idolâtrie.

***2011c.** « Le collectage de la tradition orale du Ṭūr 'Abdīn par Prym et Socin (1869) », in Sophie Basch, Pierre Chuvin, Michel Espagne, Nora Seni, et Jean Leclant (éd.), *L'Orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman. De la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2011, p. 11-28.

Contextualisation du séjour à Damas (février-décembre 1869) de deux jeunes chercheurs en grammaire sémitique comparée, Eugen Prym et Albert Socin, pour y recueillir des témoins vivants des états du néo-araméen que Theodor Nöldeke avait classifiés dans sa *Grammatik* (1868). Selon leurs vœux, les critères du choix d'un informateur devaient correspondre à un milieu social non occidentalisé, non ecclésiastique et non clérical. Le hasard leur fit rencontrer Cāno, un manœuvre de chantier originaire du Ṭūr 'Abdīn (Turquie orientale), poète rural et chansonnier, sachant raconter les vieilles histoires de la tradition orale de son village, mais resté analphabète et dépourvu de toute culture livresque.

***2011d.** « Mor Gabriel (Ṭūr 'Abdīn) vu par Cāno », in : Florence Jullien et Marie-Joseph Pierre (dir.), *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont*, Turnhout,

Brepols, 2011, p. 185-203 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses 148).

L'hagiographie des moines et des monastères dans les contes oraux syro-kurdes du Tūr 'Abdīn, transmis par les recueils de Prym et Socin, fait état de la transformation d'une fillette en garçon, qui eut lieu en 1865 dans l'église de Mor Gabriel à Midyat. L'étude des recensions ethnographique et littéraire de l'événement montre que celui-ci prit localement un double sens. Le changement de sexe signifiait une recrue inespérée pour le clergé ; mais c'est surtout à l'extérieur que l'impact a été grand : l'établissement pouvait désormais s'auréoler de la respectabilité d'un « miracle », dès lors que le kaymakam de Midyat s'était déplacé pour constater le prodige. Le prestige du monastère aux yeux des autorités turques entraîna pour un temps le repeuplement monastique des lieux. L'orientaliste suisse, Albert Socin, qui loge dans ses murs en août 1870, y constate en effet la présence de quatorze moines, alors qu'en 1865 il n'y en avait qu'un seul.

2012

***2012a.** « L'araire du bœuf Pamoun », in Michael Knüppel und Luigi Cirillo (hrsg. von), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, p. 193-199 (Studies in Oriental Religions 65).

Édition, traduction et commentaire de la *Complainte du bœuf Pamoun*, une des pièces les plus curieuses de la collection des Psaumes manichéens coptes de Dublin. Un bœuf, dénommé Pamoun, parlant à la première personne du singulier, se lamente sur son sort d'animal de trait pour les labours et de bête à viande pour l'étal des bouchers. Le répons final, rédigé à la deuxième personne du singulier, annonce à l'animal que ceux qui l'ont tourmenté seront à leur tour punis et subiront les mêmes souffrances que celles qu'ils ont infligées (théorie de la rétribution). Le poète a particulièrement soigné les descriptions techniques, de l'abattage du bois dans les marais à la fabrication des instruments de torture du bœuf (araire et aiguillon).

2012b. « L'idée de Terre sainte avant Constantin », *Nāme-ye Irān-e Bāstān* (Téhéran), 12/1-2 (2012-2013), p. 209-222.

2012c. « Le bouillonnement du sang des prophètes et les Fils d'Israël (Coran 17, 1-7) », in Claudine Gauthier, *La décapitation de Saint Jean en marge des évangiles. Essai d'anthropologie historique et sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 7-20.

2012d. « Les manichéens d'avant l'islam », in Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Mathieu Tillier (dir.), *Les débuts du monde musulman VII^e-X^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. XVII-XIX + 69-75.

Étude reprise en grande partie dans « Le manichéisme : recherches actuelles » (2019b).

2012e. « Les manichéens dans le monde musulman », in Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Mathieu Tillier (dir.), *Les débuts du monde musulman VII^e-X^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. LI-LII + 491-498.

Étude reprise en grande partie dans « Le manichéisme : recherches actuelles » (2019b).

***2012f.** « Masques d'Égypte : une pratique de dérision publique chez Proclus (*De providentia*, § 25) », in Christiane Zivie-Coche et Ivan Guermeur (dir.), *“Parcourir l'éternité”. Hommages à Jean Yoyotte*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 973-980 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences Religieuses 156).

La mise en scène de dérision publique rapportée par le philosophe néoplatonicien Proclus dans son traité sur la providence et restée inexpliquée chez les éditeurs et commentateurs a pu être identifiée grâce à la biographie de l'initiateur du semi-anachorétisme copte, Macaire l'Égyptien, connue par les recueils d'*Apophthegmata Patrum*. Exégèse philosophique et gnostique de « la bête à têtes multiples » de Platon (*République*, IX, 588C7) réutilisée dans les Nag Hammadi Codices.

2012g. « “Caelo suspensi sabbatizare”. Exercice du pouvoir et inventions technologiques dans l'architecture des résidences du Prêtre Jean », in : Pedro Azara, Jesús Carruesco, Françoise Frontisi-Ducroux (eds.), *Arquitectures cèlestials*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2012, p. 119-126.

Les épreuves de cette étude, publiée et en ligne, ne m'ont jamais été fournies. Elle ne correspond pas aux idées que j'avais présentées lors du colloque éponyme de Barcelone (13-15 septembre 2006). J'avais cherché à montrer que les descriptions des résidences imaginaires du Prêtre Jean ont pour caractéristiques de se défaire du modèle architectural représenté par Sainte-Sophie de Constantinople et son penseur politico-religieux, l'empereur byzantin. L'arrière-plan biblique du nouveau palais céleste et de son occupant, le Prêtre Jean, n'est pas non plus le Temple de Jérusalem et son architecte

supposé, le roi Salomon. Le thème de la mort au monde qu'évoque l'architecture des résidences du Prêtre a sa source d'inspiration dans les traditions édessésiennes relatives à l'apôtre de l'Inde, Thomas.

2013

2013a. « Les chrétiens d'Orient dans l'œuvre de Paul Pelliot », in Jean-Pierre Drège, Michel Zink (éd.), *Paul Pelliot : de l'histoire à la légende*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2013, p. 471-492.

***2013b.** « Vagabondages et pitreries de deux chats dans l'Empire ottoman. Un conte de Cāno en araméen moderne », in Gérard Charpentier et Vincent Puech (éd.), *Topoi Orient-Occident. Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne. Hommages à Georges Tate*, Supplément 12 (2013), p. 603-622.

Exemple de brassage cosmopolite des cultures, le récit met en scène deux chats, Tarzci et Bülbül, expulsés de la ville de Van (dont ils sont les emblèmes). Ils trouvent refuge à Dêr-Cengeli, monastère arménien de la région de Muş, dédié à saint Jean Baptiste et dont l'orphelinat qu'il abrite est réputé, entre autres, pour son enseignement de la jonglerie. Ils s'y forment aux arts du cirque et au théâtre d'ombres (*karagöz*), puis décident de faire le tour des villes de l'Empire ottoman en y donnant leur spectacle. Les bannis de Van deviennent partout des héros, fêtés par la population et les autorités turques, puis ils reviennent au monastère pour remettre l'argent qu'ils ont gagné. La vie vagabonde les mène ensuite dans « le pays des Arabes », puis à Moscou, où le tsar leur interdit de revenir à Dêr-Cengeli.

2013c. « Introduction : l'énoncé de nom barbare », in Michel Tardieu, Anna van den Kerchove, Michela Zago (dir.), *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 11-18 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 162).

I. Noms barbares aux oreilles et aux yeux ; II. Le monstre apprivoisé.

2013d. « Nommer la matière », in Michel Tardieu, Anna van den Kerchove, Michela Zago (dir.), *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 21-35 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 162).

I. Les paroles gelées ; II. Les voix qui sortent des pierres ; III. L'objet

magique : les mots qui peuvent tout ; IV. La matière magique ; V. Le bitume et ses dieux.

2013e. « Les lamelles d'or montanistes et orphiques », in Michel Tardieu, Anna van den Kerchove, Michela Zago (dir.), *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 67-76 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 162).

I. La xénophonie montaniste ; II. Le scellement de la prophétie ; III. La continuité des rites IV. Dehors/dedans : le plectre et la lyre.

2013f. « “Ceux qui font la voix des oiseaux” : les dénominations de langues », in Michel Tardieu, Anna van den Kerchove, Michela Zago (dir.), *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 143-153 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 162).

I. Barbarophonies naturelles ; II. Barbarophonies savantes ; III. La barque volubile ; IV. Pour conclure.

2013g. « Les noms magiques d'Aphrodite en déesse barbare (PGM IV 2912-2939) », in Michel Tardieu, Anna van den Kerchove, Michela Zago (dir.), *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 225-238 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 162).

I. La matière du sacrifice à Vénus ; II. L'Aphrodite phénicienne III. L'Aphrodite iranienne, IV. Pour conclure.

***2013h.** « Écho et les antitypes », in Kevin Corrigan, Tuomas Rasimus (ed.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, Leiden, Brill, 2013, p. 427-441 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 82).

Le terme technique ἀντίτυπος, en usage chez les gnostiques et qui suscite l'ironie de Plotin dans le Traité 33 (6, 2), est compris généralement dans le cadre d'une théorie de la vision pour désigner la reproduction de lignes sous forme de copie ou d'empreinte. L'autre perspective argumentée dans cet article est d'envisager la reproduction selon la sensation auditive et les harmonies de la voix, phénomènes de résonance, d'écho et de rebonds des sons dont la mythologie et, à sa suite, la métaphysique néoplatonicienne et gnostique montrent maints exemples. Les raisons de l'incompréhension de Plotin à propos des ἀντίτυποι et des μετάνοιαι, et celles de son silence à propos du terme παροιμήσεις ; Jean-Baptiste figure féminine de l'écho.

2013i. « Un fragment manichéen du *Jomjomenāme* », in Mohammad-Ali Amir-Moezzi (dir.), *Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 393-404 (Bibliothèque de l'École des hautes études Sciences religieuses 165).

2013j. « Les temples des sabéens de Ḥarrān et le sabéisme de Schelling », in Paolo Scarpi & Michela Zago (a cura di), *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Padova, Libreria Universitaria, 2013, p. 261–302.

***2013k.** « La conversion du dernier païen », in Delphine Lauritzen & Michel Tardieu (dir.), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 403-415.

Ce conte de Cāno constitue la version en araméen moderne (collection Prym-Socin, n° 56) de l'apologue de la tête de mort parlante, dont les premiers témoins sont connus par la littérature monastique gréco-copte. Un saint moine heurte au désert un crâne gisant sur le sol, il lui rend la parole et la mémoire. Le crâne révèle qu'il était un roi païen et que, depuis qu'il a fini sa vie, il ne cesse d'être tourmenté. Le moine console le crâne et le rend, apaisé, à la terre des morts. Le même apologue sert de cadre à une légende de conversion récurrente dans la mystique musulmane sur toute l'étendue du Dār al-Islām, de l'Andalousie à l'île de Java. Les variantes de l'apologue propres au conte de Cāno remanient le passé païen du crâne en l'identifiant au géant Cimcim, qui adorait l'idole du veau tacheté.

2013l. « La liberté de l'égyptologue », in Ivan Guerneur, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera selecta par Jean Yoyotte*, Leuven—Paris—Walpole (MA), Peeters, 2013, p. XI-XXV (Orientalia Lovaniensia Analecta 224).

Un regard sur la conception et la pratique de l'égyptologie selon Jean Yoyotte (1927-2009).

2014

2014a. « Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165) », in Adrien Lecerf, Lucia Saudelli, Helmut Seng (éd.), *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie*, Heidelberg, Winter, 2014, p. 15-29 (Bibliotheca Chaldaica 4)

I. Histoire de l'exégèse ; II. Prénance du sens profane ; III. Divertissements vs philosophie ; IV. Le paradis selon Ben Sira.

2014b. « La notion manichéenne d’auteur », in Maria Gorea et Michel Tardieu (éd.), *Autorité des auteurs antiques : entre anonymat, masque et authenticité*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 137-151 (Homo Religiosus Série II, 13).

I. Mani auteur ; II. L’autorité au puits de Jacob à Sichem ; III. La question des deux Mani, IV. La contre-image de la nature ; cette étude est reprise en grande partie dans « Le manichéisme : recherches actuelles » (2019b).

2014c. « L’Attis pluriel des Naassènes, ou l’appropriation phrygienne des sagesse grecque et barbares », in Charles Méla et Frédéric Möri (dir.), *Alexandrie la Divine*, Genève, Éditions de La Baconnière, 2014, p. 517-527 (Fondation Martin Bodmer).

2015d. « Ahiqar, ou l’éveil à la “philosophie barbare” », in Charles Méla & Frédéric Möri (dir.), *Alexandrie la Divine*, Genève, Éditions de La Baconnière, 2014, p. 635-641 (Fondation Martin Bodmer).

I. L’œuvre inattendue ; 2. Pratiques de sagesse barbare ; III. L’hostilité à la philosophie barbare.

2014e. « Les chaldéens de l’extérieur », in Charles Méla et Frédéric Möri (dir.), *Alexandrie la Divine*, Genève, Éditions de La Baconnière, 2014, p. 643-651 (Fondation Martin Bodmer).

I. Alexandrie-Babylone, les deux sœurs ; II. La réception alexandrine du temps chaldéen ; III. Mythologies des chaldéens hellénisés ; IV. Les hypothèses de l’hellénisme chaldaïsant.

2015

2015a. « Les curiosités scientifiques des rois : Chosroès I^{er} et Frédéric II », in Christelle Jullien (dir.), *Husraw I^{er}. Reconstructions d’un règne. Sources et documents*, Paris, Association pour l’avancement des études iraniennes, 2015, p. 305-329 (Studia Iranica, Cahier 53).

2015b. « Les illusions identitaires : Shamsis, Yézidis, Nestoriens », in Christian Brouwer, Guillaume Dye et Anja van Rompaey (éd.), *Hérésies : une construction d’identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 2015, p. 221-238.

Les assyriologues font croire, aux ouvriers locaux employés sur les sites

archéologiques, qu'ils exhumant les preuves matérielles de leur prestigieux passé. Pareillement Renan en Phénicie. Autres exemples, parmi les populations du Kurdistan, d'identités fabriquées, héritées de l'ancienne hérésiographie ou bien apparues à l'époque moderne avec les missions archéologiques occidentales.

2015c. « Le derviche turc et son censeur (Varadinum, 1547) », in Véronique Schiltz (éd.), *De Samarcande à Istanbul : étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin, II*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 215-223.

Analyse d'une controverse publique qui s'est déroulée à Varadinum en Transylvanie, le 29 mai 1547, et qui a opposé sur des questions philosophiques et religieuses un derviche turc à un théologien catholique.

2015d. « L'abeille butineuse d'Athènes. Point de vue sur l'argument du discours à l'Aréopage », in Mireille Loubet et Didier Pralon (dir.), Ποικίλοι καρποί. *Récoltes diverses : exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2015, p. 71-78.

2016

2016a. « “Religion d'Abraham”. Un concept précoranique », in Sydney H. Aufrère et Frédéric Mōri (dir.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève, La Baconnière, 2016, p. 419-460.

I. La mutation des polythéismes au Proche-Orient ; II. L'éloge néoplatonicien de la « religion d'Abraham » ; III. Un éloge de la cité païenne sous le calife al-Mu'taḍid, IV. Bibliographie.

2016b. « Le Prêtre Jean et ses voisins d'après le manuscrit 142 de Reims », *Mélanges Académiques. Travaux de l'Académie nationale de Reims*, 183 (2016), p. 105-126.

Introduction, édition critique, traduction et commentaire de la *Lettre* latine brève du *Prêtre Jean* à *Manuhel* (Reims, Bibliothèque Municipale, 142, f. 85v-86r, milieu XII^e s.). Ces deux feuillets proviennent de l'abbaye de Saint-Thierry et figurent à la fin d'un manuscrit d'œuvres théologiques de Guillaume de Saint-Thierry sur le *Cantique des Cantiques*. Ils sont un témoin de la rédaction primitive de la *Lettre du Prêtre Jean* et comportent des notations géographiques, politiques et religieuses sur l'Extrême-Orient et l'Inde. Ces informations renouvellent l'image que l'Europe cultivée du

XII^e siècle pouvait avoir de régions de l'Asie centrale et de la Chine encore inaccessibles, un siècle avant les récits des voyageurs franciscains de retour de ces contrées et avant les premières traductions latines de géographies orientales composées en langue arabe par les savants musulmans. L'élargissement de la vision du monde auquel on assiste a assimilé, pour la première fois de façon claire dans de la documentation littéraire occidentale, l'existence de nations non-islamiques situées au-delà des territoires où règne la loi de l'islam. La raison d'être de la présence de ces feuillets dans une œuvre exégétique et allégorique citant et commentant le *Cantique des Cantiques* a été selon toute vraisemblance la représentation du Prêtre Jean en modèle salomonien de l'Époux mystique.

2016c. « L'oiseau d'or et les deux paons. Paraboles barlaamiennes de l'absence entre Mani et Ibn Bābūya », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *L'ésotérisme shi'ite. Ses racines, ses prolongements*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 193-202 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 177).

***2016d.** « Biblisme manichéen », in Sylvie Parizet (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Cerf, 2016, t. II, p 1515-1518.

I. Les livres que les manichéens achetaient ; II. Le rejet de l'Ancien Testament ; III. Ce que les manichéens gardaient des évangiles.

***2016e.** « Brève chronique du dualisme », *L'Histoire*, N° 430 [numéro spécial "Les Cathares. Comment l'Église a fabriqué des hérétiques"], décembre 2016, p. 50-51.

Brève chronique de l'historiographie de la notion, en partant de trois aspects du dualisme caractérisés successivement par Simone Pétrement, chez Shaul Shaked et dans la *Métaphysique* d'Aristote.

2017

2017a. « La parabole de l'Homme dans le puits (église Saint-Jean, Joigny) : quelle signification ? », *L'Écho de Joigny*, 77 (2017), p. 6-21.

Compléments iconographiques et historiques à l'article de Monika Zin, « The Parable of "The Man in the Well". Its Travels and its Pictorial Traditions from Amaravati to Today », in P. Balcerowicz & J. Malinowski (eds.), *Art, Myths and Visual Culture of South Asia*, Delhi, Manohar, 2011, p. 33-93. L'Homme dans le puits est une parabole barlaamienne, d'origine indienne, maintes fois allégorisée d'Orient en Occident. Sa représentation figurée la plus

remarquable par la connaissance des contextes de sa création et de sa signification est un bas-relief bourguignon du XIII^e siècle produit dans le cadre de l'abbaye des prémontrés de Dilo (Yonne) pour illustrer la tête du tombeau d'Aélis de Nevers (épouse de Renaud IV, comte de Joigny), puis conservé à partir de 1838 dans le collatéral droit de l'église Saint-Jean de Joigny (Yonne). La signification du bas-relief a pour but de se reformuler la décision d'un choix de vie en fonction de la spiritualité prémontrée. Celle-ci a pour base la thérapie de l'acédie, maladie de l'insouciance propre à l'Homme dans le puits. Du fait de son application à un tombeau féminin, la parabole aide à comprendre le processus de laïcisation de l'acédie qui se met en place à ce moment-là dans la société médiévale, autrement dit son transfert de la théologie monastique à la philosophie.

2017b. Livre : *Franz Cumont. Manichéisme*, Danny Praet et Michel Tardieu (éd.), avec la collaboration d'Annelies Lannoy et d'Annunziata Di Rienzo, Roma, Academia Belgica, & Nino Aragno Editore, diffuseur Turnhout, Brepols, 2017, XLIII + 209 p. (Bibliotheca Cumontiana. Scripta Minora VI) et 209 p.

L'ouvrage regroupe tous les *scripta minora* de Cumont (1868-1947) relatifs au manichéisme. Contribution de Danny Praet, « Préface », p. VII-X ; contribution de Michel Tardieu, « Cumont et le manichéisme », p. XI-XLIII ; subdivisions : I. Le consultant de Nöldeke ; II. Mani héritier de Mithra ; III. Le voyage à Trébizonde ; IV. Le modèle théologique ; V. Même les pierres ont une âme ; VI. Mise à jour ; VII. Conclusion.

Compte rendu :

Anabasis. Traditions et Réceptions de l'Antiquité, 29 (2019), 378-380 : Stéphane Ratti.

2017c. « Langage des dieux, musiques des hommes », in Luciana Gabriela Soares Santoprete et Philippe Hoffmann (éd.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 19-28.

L'unique exposé de réflexion théorique sur les noms barbares qui nous soit parvenu du monde antique est celui du néoplatonicien Jamblique dans les *Mystères d'Égypte* (= *Réponse à Porphyre*) VII 4. Il ressort de cet exposé que le théurge, pour énoncer correctement les noms divins, doit se défaire des conditions habituelles d'émission de la voix (φωνή) par une ἀφαίρεσις qui revêt deux aspects. Il s'agit tout d'abord d'éliminer tous les procédés discursifs, toutes les distinctions conceptuelles qui structurent le langage et les significations, selon la théorie remontant à Aristote et aux stoïciens. En second lieu, le théurge élimine les aspects concrets et matériels de l'énoncé proféré.

L'analyse de ce deuxième aspect, sur lequel Jamblique fournit très peu d'explications, montre comment il se comprend en référence à un ensemble d'images de la voix dans la réalité socio-culturelle de l'Antiquité tardive. Le mythe de la rivalité de Marsyas et d'Apollon offre une clé d'interprétation, et fait apparaître, à travers la littérature et la philosophie, un ensemble de représentations qui construisent une opposition entre les milieux sonores associés aux instruments à cordes et ceux qui relèvent du vent (2^{ème} Hymne à Attis en usage chez les gnostiques naassènes, et Lucrèce, *De natura rerum*, IV 542-548). La musique « barbare » privilégie l'usage d'instruments à vent caractérisés par la résonance (ῥῆχος). Dans cette perspective, les noms barbares évoqués par Jamblique apparaissent sous l'aspect d'une musique incorporelle, faite de sonorités sacrées, immuables, hors signification.

2017d. « Sortilège nabatéen », in Anna van den Kerchove et Luciana Gabriela Soares Santoprete (dir.), *Gnose et manichéisme entre les oasis d'Égypte et la route de la soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 953-960.

Nouvelle édition commentée de la pierre dite de Froehner avec noms de divinités nabatéennes et formule de contrainte amoureuse.

2018

***2018a.** « Le Barberousse jacobite de Ḥāḥ », in Éric Crégheur, Julio Cesar Dias Chaves, et Steve Johnston (éd.), *Christianisme des origines. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 429-436 (Judaïsme ancien et origines du christianisme 11).

La légende du Malek Ḥanna (roi imaginaire d'Occident, qui attend depuis des lustres de revenir à Ḥāḥ) a été racontée par Cāno à Eugen Prym à la fin du XIX^e siècle. Les liens de cette légende avec l'histoire des rois Mages et celle du Prêtre Jean font découvrir le rôle prépondérant des mythes dans la conscience politique des chrétiens syriaques du Ṭūr 'Abdīn face à l'islamisation sous Abdülhamid II (1876-1908).

***2018b.** « La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nāy », in Zekine Özertural und Gökhan Şilfeler (hrsg. von), *Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 11/12. März 2015*, De Gruyter, Akademie Forschung, 2018, p. 105-114 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue

Folge 47, Schriften der Kommission „Manichäische Studien“ 4).

Les données narratives des fragments en moyen-perse M46, M652^r + 526^r, édités par W. Sundermann en 1973, concernent deux paraboles manichéennes, racontant comment un berger musicien, attiré par une princesse prisonnière, délivre celle-ci grâce à l'aide de son taureau préféré. L'histoire correspond au conte type AT 534 selon la classification internationale, *The Youth Who Tends the Buffalo*. Des multiples attestations du conte dans le domaine indien, celle retenue pour argumenter un comparatisme est une recension propre aux Lepchas du Sikkim (Inde du Nord-Est), recueillie en mai 1925 par Cheridah de Beauvoir Stocks au monastère de Lingthem. La version lepcha partage avec les fragments manichéens les mêmes modalités organisatrices du récit : ruse d'une sorcière, séquestration de la princesse, intermédiaire magique (instrument de musique), animal secourable. Leur désaccord se situe dans le dénouement : chez les manichéens, taureau et joueur de nāy repartent sans la princesse ; dans la version lepcha, ils regagnent la forêt avec la princesse pour y fêter les noces et se régaler des produits de l'élevage, séquences supprimées dans le remaniement manichéen. L'antagonisme des situations finales suppose l'intervention d'une autorité qui raconte une histoire pour illustrer une pratique religieuse ascétique.

***2018c.** « Le conquérant et le macrobiote : un épisode de la philosophie barbare », in Moshe Blidstein, Serge Ruzer, and Daniel Stökl Ben Ezra (eds.), *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Guy G. Stroumsa*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 149-163 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 112).

L'étude a pour but de rendre compte d'un dialogue comique intervenu entre le conquérant arabo-musulman, Khālīd b. al-Walīd sous le règne d'Abū Bakr, et un vieux sage chrétien, 'Abd al-Masīh, poète et interprète des songes, chargé par les siens de négocier la capitulation d'al-Ḥīra en 12 H/633. C'est le premier contact connu entre les autorités de la nouvelle religion et les Arabes dits « de l'extérieur », habitants d'une cité historique jusqu'alors vassale de l'Empire perse sassanide mais en liens avec la culture chrétienne majoritaire au Moyen- et Proche-Orient. Préservé par neuf recensions de la littérature arabe et embelli par de la fiction littéraire, l'épisode est le seul exemple d'une polémique islamo-chrétienne, dans laquelle l'impossibilité de communiquer est décrite de façon humoristique. Ce type d'échange dialectique, qui voit l'identité de l'« autre » se dérober sans fin au(x) détenteur(s) de l'autorité et du pouvoir, dérive des dialogues subversifs qui servent d'arguments construits aussi bien chez Cāno que dans la *Vie d'Ésope* (I^{er} s. de n. è.), recension G.

2019

2019a. « Manicheismo e sessualità », in José Noriega, René et Isabelle Écochard (a cura di), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Siena, Cantagalli, e Roma, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II, 2019, p. 571-577.

Le déni de la sexualité et du mariage que posent les mythes manichéens de cosmogonie et d'anthropogonie (voir mon article « Les métamorphoses du Troisième Messager », in Samuel N. C. Lieu, Enrico Morano, Nils Arne Pedersen (eds.), *Manichaica Taurinensia*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 347-354, Corpus Fontium Manichaeorum. Analecta Manichaica II) a son prolongement plus subtil dans l'usage des contes de la tradition orale qui servent d'exemples pour la prédication et les exhortations (voir 2018b). Dans le conte parthe du Moine, de la fille et du loup, le déni s'affiche au grand jour parce que le moine lubrique est puni, alors que dans le cas du Joueur de flûte qui délivre la princesse prisonnière (autre histoire indienne attestée en pehlevi manichéen), la séquence sur les noces et le banquet où les deux protagonistes enfin réunis festoient avec tout le village est passée sous silence.

2019b. « Le manichéisme : recherches actuelles », in Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (dir), *Le Coran des historiens*, tome I, *Études sur le contexte et la genèse du Coran*, Paris, Cerf, 2019, p. 469-495.

Cette étude est la reprise, corrigée, remaniée et augmentée, d'une série de réflexions publiées précédemment : « La chaîne des prophètes » (1996b), « Les manichéens avant l'islam » (2012d), « Les manichéens dans le monde musulman » (2012e), « La notion manichéenne d'auteur » (2014b).

2019c. « Héraclès/Jésus dans la sophistique impériale », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne*, 6 (2019), p. 48-54.

La construction de la figure d'Héraclès telle qu'elle fut forgée par l'empereur Julien dans sa diatribe antichrétienne montre qu'à la vieille mythologie relative aux exploits d'Héraclès, s'est substituée une trame narrative du héros grec qui reprend les grandes étapes de la biographie traditionnelle de Jésus développée par les auteurs des évangiles.

2020

***2020a.** « Basilide “prédicateur chez les Perses” : problèmes du fragment 19 », in Flavia Ruani et Mihaela Timuş (éd.), *Quand les dualistes polémiquaient. Zoroastriens et manichéens*, Leuven et Paris,

Peeters, 2020, p. 179-197 (Orient et Méditerranée 34).

Le fragment en question (II^e siècle) porte sur l'antagonisme des principes primordiaux. Son transmetteur, l'auteur anonyme des *Acta Archelai* (IV^e s.), l'utilise pour faire de Basilide une figure intermédiaire entre le zoroastrisme et le manichéisme, en étant adepte du dualisme zoroastrien et par là précurseur du manichéisme. L'analyse critique, philologique et historico-religieuse, de l'enveloppe hérésiologique du fragment montre, d'une part, que l'énoncé dualiste de Basilide ne représente pas le dualisme zoroastrien puisqu'il s'appuie sur une doxographie philosophique courante à Alexandrie mettant en scène les Mages, et que, d'autre part, il ne s'agit pas non plus du dualisme de Mani puisqu'il ne présuppose pas d'égalité entre lumière et ténèbres. Le contenu du fragment ne prétend pas, en fait, expliquer l'origine du mal, mais la structure du monde faite de couples d'opposés en perpétuelle transformation, cosmologie différente de celles des zoroastriens et des manichéens.

2020b. « Le couple diabolique des Bordes », *Études Villeneuviennes*, 55 (2020), p. 125-128.

Lecture d'une inscription arabe inédite, peinte sur le mur d'une grange du village des Bordes (Yonne) avec des images représentant le diable et la diablesse.

2021

2021a. « Antithèses en mutation, de Marcion à Mani », in Johannes van Oort (ed.), *Manichaeism and Early Christianity. Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*, Leiden, Brill, 2021, p. 24-34 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99).

Brief state of the antithesis' philosophical history, before focusing on the rule of life and the law as contraries among the ten logical modes of Aenesidemus. These contraries are reformulated by Marcion and renovated by Mani for the sake of their theological cause. In manichaeism (especially Adda/Adimantus, the theorist of antitheses, but also *CMC*), the Aenesidemus contraries are spreading out by the annexation of others figures of speech. In the Chinese *Tractatus*, Adda preaches the Manichaean dualism by the allegory of two cities. In M 28 I R ii 29-V I 9 (four abecedarian stances on the retribution of hypocrites), the "God of Marcion" is not the good god, the Stranger, but the biblical demiurge. The Turfan fragment embodies a much larger point of view: how do we study all these polemical texts in which rhetoric is mingled with something else, be it literature or religion? All contraries, in the opinion of Aristotle (*Metaphysics*, N 1), are always predicable of a subject, and none can exist apart.

2021b. « “Ce ne sont que des noms” (Coran LIII/23) », in Thomas Galoppin et Corinne Bonnet (eds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contents*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2021 (publié 01.2022), p. 232-248 (Orbis Biblicus et Orientalis 293).

Conditions et aspects de l'énonciation coranique du divin particulière aux sourates VII/71, XII/40 et principalement LIII/23. Cas unique dans ce type de littérature religieuse anti-idolâtrique, la sourate LIII signale un certain nombre d'éléments contextuels utiles à l'analyse : mention des adversaires polythéistes visés, dénominations de divinités féminines propres au panthéon arabe (les Grandes Déeses), topographie du sanctuaire mekkois, heures du jour propices à la descente du transmetteur de la révélation, enfin et surtout traces matérielles, c'est-à-dire variantes textuelles, de compromis pour se concilier les adversaires polythéistes (versets dits sataniques). Ce contexte a amené le philosophe allemand Schelling à comparer les Grands Dieux de Samothrace et l'énonciation coranique du divin en débat dans la sourate LIII. En qualifiant de *mohammedanisch* la situation prévalant dans le sanctuaire égéen, Schelling pointe un mode d'argumentation fondamentalement monothéiste, archaïque et prébiblique.

2021c. « Les anges du bouddhisme », in Delphine Lauritzen (éd.), *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance : conception, représentation, perception* », Paris, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2021, p. 921-941 (Travaux et Mémoires 25/2).

Les dieux-rois de la mythologie bouddhique sont reconnaissables sous la dénomination d'anges, que leur donne l'épilogue (non chrétien) des versions arabes shi'ites de l'*Histoire de Barlaam et Josaphat* : ils sont quatre, installés aux points cardinaux en gardiens de l'univers, ils interviennent dans les songes et transportent dans les airs leurs protégés. Dans quel milieu situer le transfert ? Il ne peut s'expliquer par la rédaction grecque byzantine, puisque celle-ci dérive de l'arabe via le géorgien, et non l'inverse. Il ne peut provenir non plus de l'angélogologie coranique, puisque le texte, que transmettent les auteurs shi'ites imamites et ismaéliens, n'est islamisé que superficiellement. Subdivisions : I. Une littérature sans anges, II. *Buddhavita*, III. Grand Départ et voyage céleste, IV. Śiva, Viṣṇu, Brahmā, Indra, V. Le bol du Buddha, VI. L'oracle du nourrisson, VII. Dernière naissance ou retour ? La section VI est à compléter par l'iconographie rassemblée par Xiaohe MA, « The Painting of the Birth of Mani in Japan and “The Hymn of the Descent” in the Mani the Buddha of Light manuscript », in Samuel N. C. Lieu, Enrico Morano, Nils Arne Pedersen (eds.), *Manichaica Taurinensia*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 227-242 (Corpus Fontium Manichaeorum. Analecta Manichaica II).

2022

2022a. « Les *Mystiques musulmans* de Marijan Molé : contextes et enjeux », in Samra Azarnouche (dir.), *À la recherche de la continuité iranienne : de la tradition zoroastrienne à la mystique islamique. Recueil de textes autour de l'œuvre de Marijan Molé (1924-1963)*, Actes de la journée d'étude, Paris, École française d'Extrême Orient, 24 juin 2016, Turnhout, Brepols, 2022, p. 159-183 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 193).

Les *Mystiques musulmans* de Molé (ouvrage posthume, 1965) dans leur contexte académique et épistémologique. La portée critique de ce « petit livre » a constitué un réel accomplissement dans un immense chantier de sciences religieuses, que jalonnent la conversion intellectuelle de Molé à l'islam, ses attaches avec l'École pratique des hautes études et les savants de son temps, ses divergences conceptuelles avec Louis Massignon et Henry Corbin, aussi bien que ses dialogues avec les historiens des religions comme Alessandro Bausani.

2022b. « Les métamorphoses du Troisième Messager », in Samuel N. C. Lieu, Enrico Morano, Nils Arne Pedersen (ed.), *Manichaica Taurinensia*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 347-354 (Corpus Fontium Manichaeorum. Analecta Manichaica II).

I. Le fragment qui fit scandale, II. Le dégoût manichéen du pileux, III. Modalités des métamorphoses, IV. Christologie des métamorphoses, Appendice I : Le fragment manichéen sur les métamorphoses ; Appendice II. Éléments terminologiques d'astrométéorologie.

2022c. « Franz Cumont et les développement des études manichéennes », en collaboration avec Danny Praet et Flavia Ruani, in : Samuel N. C. Lieu, Enrico Morano, Nils Arne Pedersen (ed.), *Manichaica Taurinensia*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 357-364 (Corpus Fontium Manichaeorum. Analecta Manichaica II).

2022d. « Panurge et les Turcs », in Guillaume Ducœur et Jean-Marie Husser (éd.), *Religions et identités collectives* (Actes du colloque du centenaire de l'Institut d'histoire des religions 1919-2019, Faculté des sciences historiques, 22-24 janvier 2020), Strasbourg, Université de Strasbourg, 2022, p. 459-492 (Publications de l'Institut d'histoire des religions, 1).

Subdivisions : I. La turcophobie et identités, II. Cuisine de Barbares ?,

III. Qui sont les Musaffiz ?, IV. Les noms divins, V. Les chiens de rue, VI. Conclusions.

2022e. « Un laboratoire pas comme les autres », in Sylvio Hermann De Franceschi, Daniel-Odon Hurel, Brigitte Tambrun (dir.), *Le Dieu Un : Problèmes et méthodes d'histoire des monothéismes. Cinquante ans de recherches françaises (1970-2020)*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 5-21.

À l'occasion du cinquantenaire de la fondation du CERL (Centre d'études des religions du Livre), dont je fus membre puis directeur de 1970 à 1990, j'évoque dans la première partie de cette publication (« Libres sentiers vers l'histoire des religions ») quelques souvenirs de ma participation aux activités de ce laboratoire du CNRS, localisé à l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses. La seconde partie, intitulée « L'école de Saint Glinglin », rappelle le moment exceptionnel d'échanges, que fut pour la « V^e Section » dans les années précédant la Deuxième Guerre mondiale la rencontre dans les locaux de ladite « Section » de chercheurs venus de la philosophie allemande (comme Henri-Charles Puech), de l'émigration russe (autour d'Alexandre Kojève) et de la littérature française (avec Raymond Queneau).

2023

2023a. « La métaphore de l'auberge », in Samuel N. C. Lieu and Enrico Morano (ed.), *Varia Manichaica*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 249-265 (Corpus Fontium Manichaeorum. Analecta Manichaica III).

Aspects du champ sémantique de la métaphore de l'auberge dans les textes manichéens orientaux et occidentaux. Dans la poésie manichéenne, l'auberge-monde des stoïciens prévaut sur l'auberge-corps charnel des gnostiques.

2023b. « Simplicius sur les rideaux célestes, et son informateur manichéen », *Semitica et Classica*, 16 (2023), p. 157-170.

Analyse du contexte géographique et historique de la rencontre de Simplicius avec des dualistes orientaux (manichéens), dont fait état le philosophe grec dans son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (ch. XXXV).

2024

2024a. « L'oracle de dive Bouteille. Aspects ésotériques et dialectiques des ἐκφράσεις », in Helmut Seng, Chiara Ombretta

Tommasi, Stéphane Toussaint (hrsg. von), *Platonismus und Esoterik in der französischen Renaissance*, Heidelberg, Winter, 2024, p. 247-266 (Bibliotheca Chaldaica 11).

Relevé des parcours initiatiques avec descriptions de rituels qu'effectuent Pantagruel et ses compagnons au sanctuaire oraculaire de dive Bouteille sous la conduite de Bacbuc, la prêtresse et prophétesse des lieux (Rabelais, *Cinquième Livre*). Comparaisons avec les parcours analogues décrits dans la littérature médiévale relative au Prêtre Jean, à laquelle se réfère l'écrivain à plusieurs reprises.

***2024b.** « Sodome gnostique », in José Costa, David Hamadović et Pierluigi Piovaneli (dir.), *Aux origines judéennes du christianisme. Études en l'honneur de Simon Claude Mimouni pour son soixante-quinzième anniversaire*, Turnhout, Brepols, 2024, p. 671-683 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses 207).

L'épisode biblique de la destruction de Sodome, tel que le présente la *Paraphrase de Sem* (NHC VII 28-29), est reformulé en exemple de justice divine s'exerçant par l'intermédiaire de la Nature (Φύσις). Le but de l'auteur gnostique dans cette page consiste autant à démontrer que, contrairement à ce que disent les philosophes, la Nature n'aime pas à se cacher et que, d'autre part, à l'opposé des exégèses courantes de l'épisode chez les juifs et les chrétiens, les Sodomites victimes du châtiment divin étaient purs et justes, des proto-gnostiques en quelque sorte, habités par une « conscience libre » (συνείδησις ἐλευθέρα).

2024c. Recueil : Guillaume Ducœur et Michel Tardieu (éd.), *Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions. Actes du colloque international (23-24 mai 2023)*, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2024, p. 277-304 (Publications de l'Institut d'Histoire des Religions 5).

Avec des contributions de Jessica Andruss, Osmund Boppearachchi, Marie-Pierre Costet-Tardieu, José Cutillas Ferrer, Max Deeg, Guillaume Ducœur, Marlène Kanaan, Elguja Khintibidze, Claudia Rosenzweig, Gaga Shurgaia, Michel Tardieu (2024d et 2024e), Marion Uhlig.

2024d. « Le Prince ivre, parabole manichéenne », in : 2024c, p. 277-304.

La mutation de la parabole, de divertissement nocturne avec musiciennes et beuveries (versions bouddhiques) en nuit nuptiale interrompue par la fuite du Prince chez les morts (versions manichéenne et islamiques divergentes) a sa justification théologique plutôt chez des élus manichéens. Subdivisions :

I. L'élargissement du comparatisme ; II. Détour par les exempla manichéens ; III. Le Prince ivre chez les Ikhwān ; IV. Le Prince ivre des mystiques ; V. Conclusions. Concernant la parabole barlaamienne-manichéenne du Ramasseur de bois mort, qui a l'impression de porter sur son dos le cadavre d'un animal puant (voir p. 286), je renvoie aussi à la parabole du chien crevé, figure du corps charnel (M 5030), publiée par Enrico Morano, « Sogdian Tales in Manichaean Script », in Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck und Dieter Weber, *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 2009, p. 197-198.

2024e. « Postface. Diversité, ascèse, ascétisme : l'apport de *Barlaam et Josaphat* à l'histoire des religions », in : 2024c, p. 329-348.

Réflexions générales sur le colloque de Strasbourg, 23-24 mai 2023. Subdivisions : I. Des fleuves et de leurs eaux ; II. Diversité des modèles ; III. Ascèse vs ascétisme.

2025

2025a. « Le canon manichéen d'après les listes normatives », in Guillaume Ducœur et Céline Redard (éd.), *Traditions écrites, collections et processus de normativité*, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2025, p. 317-350 (Publications de l'Institut d'Histoire des Religions 7).

La comparaison de neuf (9) séries normatives du canon manichéen, conservées dans la documentation directe, avec le *muṣḥaf* de Hamadhān, répertoire non manichéen d'écrits manichéens transmis dans la littérature musulmane (al-Bīrūnī), permet d'appréhender les raisons méthodologiques et exégétiques qui ont présidé à l'organisation des listes en vigueur selon leur ordre et leur nombre. Le transfert au successeur de Mani du canon complet des livres sous la modalité de la seule dénomination de celui placé en tête, l'*Évangile vivant* (témoignage du M 5569), est à considérer comme l'assise symbolique de la continuité de l'autorité dans l'Église de l'après-fondateur.

2025b. « Les jardins de Nazareth », in Mathieu Terrier (dir.), *De la lettre à l'esprit. Travaux en hommage à Mohammed-Ali Amir-Moezzi*, Turnhout, Brepols, sortie du volume prévue à l'automne 2025 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses, XXX).

Subdivisions. 1. Transfert d'images, 2. Grotte et jardin comme hétérotopies, 3. Le jardin d'Anne, 4. Le jardin de Jésus, 5. Le palmier et le ruisseau, 6. La

fleur de la Galilée, 7. Nazareth vs Sepphoris, 8. Le jardin de Flora. À l'origine, contribution faite dans le cadre d'un colloque organisé par Danny Praet, *In search of the origins of religions* (International Colloquium, Belgian Association for the Study of Religions, Gent, September 11-12, 2015), Universiteit Gent. Actes jamais publiés.

2025c. « La corbeille d'immortalité. Aspects du champ sémantique des μυστήρια/ῥγια selon l'Anonyme de Bruce », in Éric Crégheur (dir.), *Le Traité anonyme du Codex Bruce* (Actes de la Journée d'étude Nouvelles perspectives sur le Traité anonyme du codex Bruce, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec, 13 avril 2018), Québec, Presses de l'Université Laval, et Leuven-Paris, Peeters, 2020-2021 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Études » 10).

Subdivisions : I. L'invitation à la danse, II. Phosilampis/ζαμίλαμπις, III. *Kanoun* : l'option de Charlotte Baynes, IV. Les *kana* de la tradition grecque, V. Contextes de *kanoun* dans l'Anonyme de Bruce, VI. L'exemplarité d'Aphredon, VII. Conclusions. En cours de publication.

2026

2026a. « L'engagement de Plotin dans le débat religieux de son temps », in Luciana Gabriela Soares Santoprete et Anna van der Kerchove (dir.), *Plotin et les Gnostiques. Pensée philosophique et religieuse dans l'Antiquité tardive*, Turnhout, Brepols, 2026 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses). En cours de publication.

Quels motifs ont amené Plotin à entreprendre le voyage Orient → Occident et à installer son École à Rome ? Subdivisions : I. La Ville-monde, II. Les raisons de l'engagement, III. La prolifération des adversaires, IV. L'essor du *tertium genus*, V. Une philosophie nourrie avec le pouvoir impérial, VI. Corps du monde : hiver, été, VIII. L'insociable sociabilité des « amis », VIII. L'élargissement de la polémique.

2026b. « Adiakriton », in Luciana Gabriela Soares Santoprete et Anna van der Kerchove (dir.), *Plotin et les Gnostiques. Pensée philosophique et religieuse dans l'Antiquité tardive*, Turnhout, Brepols, 2026 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses). En cours de publication.

Histoire mouvante de l'adjectif ἀδιάκριτον et de ses correspondants latins

(*indiscretus, indiscernibilis*) dans la pensée philosophique à la fin de l'Antiquité. Gnostiques et néoplatoniciens utilisent le terme de façon tantôt semblable tantôt divergente pour exprimer l'indistinction en Dieu de la forme et de l'être.

2026c. « Qādisiyya ou la bataille vertueuse », *La Parole de l'Orient*, 52 (2026). En cours de publication à Beyrouth.

Cet article est la suite de *2018c. Le récit de la prise d'al-Hīra en 12 H/633 par les Arabo-musulmans est construit selon une joute à deux temps : d'abord victoire des faibles (Arabes minoritaires de l'extérieur, christianisés et vassaux des Perses sassanides) face aux forts (Arabes majoritaires de l'intérieur, musulmans et conquérants) grâce aux jeux subversifs du langage dont les faibles sont passés maîtres, ensuite capitulation des faibles face au pouvoir magique des forts représenté par l'immunité démoniale au poison de la part de leur chef. À la ressemblance de ce récit mais aussi à sa différence, la victoire éclatante des faibles (tribus bédouines du désert) à Qādisiyya (15 H/636 ?) sur les forts (armée d'État, équipée d'éléphants de guerre et commandée par le souverain sassanide) est ravalée en « bataille vertueuse » du passé et dénaturée par jeu de devinettes et de résolutions d'énigmes comme au temps des rois des satrapies (*mulūk al-tawā'if*) qui se partageaient l'Empire d'Alexandre. Cette perspective caractérise l'historiographie arabo-persane anonyme de la *Nihāyatu 'l-arab*, éditée par M. Taqī Dāneš Pajouh (Téhéran, 1997) ; sur ce point, elle s'avère dans la continuité des *Proverbes d'Aḥiqar* selon la version syriaque et de la *Vie d'Ésope* hellénistique (recension G) : tout plutôt que de faire la guerre et de se tuer dans les combats.

I

ORIENTALIA

Les Sept Dormants

Une situation d'intertextualité

L'étude de la légende des Sept Dormants¹ a pour caractéristique de présenter la documentation littéraire, iconographique et archéologique la concernant dans une situation difficilement maîtrisable d'intertextualité. Ceci est dû à la mutation du conte oral régional en hagiographie universelle et aux multiples combinaisons d'éléments culturels et religieux qui jouent dans cette transformation. Mes remarques porteront donc sur un choix d'analyse de ces éléments, même si je m'efforce de ne pas l'enfermer dans un seul type de documents.

D'après la version chrétienne, l'histoire des Sept Dormants peut être résumée ainsi². Lors de la persécution de Dèce³, des jeunes gens de la

¹ « Sept Dormants », plus exactement « Passion des Sept Dormants », est l'expression traditionnelle chrétienne et occidentale, dont l'équivalent arabo-coranique est « les Gens de la caverne » (*ahl al-kahf*) ou bien encore « les Compagnons de la caverne » (*ashâb al-kahf*) ; voir également *infra* n. 25.

² D'après les recensions du VI^e siècle, en syriaque dans les *Homélies* de Jacques de Saroug (521) [cf. I. Guidi, 1885, « Testi Orientali Inediti sopra I Sette Dormienti di Efeso », *Reale Accademia dei Lincei* n° 282 (1884-85), Rome : Tipografia della R. Accademia dei Lincei, pp.18-29] et dans *l'Histoire de l'Église* attribuée à Zacharie le Rhéteur (m. 569) [cf. *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori, vulgo Adscripta II*, CSCO 84, édité par E. W. Brooks, Paris, E Typographe Reipublicae, 1921, pp. 106-122], ainsi qu'en latin chez Grégoire de Tours (dépendent de ces recensions de nombreux manuscrits syriaques, grecs, et coptes). Grégoire de Tours (*De septem dormientibus apud Ephesum*, dans les *Miracula*, I [*Liber in gloria martyrum*], ch. 94) termine son récit des Sept Dormants par ces mots : *Quod passio eorum, quam Siro quodam interpretante in Latino transtulimus, plenius pandit*, « la Passion [des Sept Dormants], que grâce à un certain Syrien qui en fut l'interprète nous avons traduite en latin, contient de plus amples développements », formule de convention rhétorique pour clore un récit ; en réalité, l'auteur n'en connaît pas plus que ce qu'il en dit. La formule ne signifie pas que le récit est traduit du syriaque, mais transmis oralement par un chrétien de Syrie, monophysite ou melkite.

³ Dèce (*Decius*), reg. 249-251, empereur romain (succède à Philippe l'Arabe) ; monographie de ce règne : R. Seliger, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 1994. Éléments de chronologie : en 250, persécution des chrétiens (édit de Dèce imposant à tous les

ville d'Éphèse (Asie mineure) refusent de sacrifier aux dieux païens. Ils se rendent dans la montagne proche et trouvent refuge dans une caverne. D'après le pèlerin Theodosius, de passage à Éphèse dans la première moitié du VI^e siècle, ces jeunes gens sont au nombre de sept, ils sont frères et ont avec eux leur petit chien (*catulus*), qui porte le nom de *Viricanus*⁴. L'empereur, ayant eu vent de leur cachette, fait murer l'entrée de la caverne mais deux chrétiens glissent parmi les pierres de la maçonnerie les noms et le récit de la vie de ces jeunes gens. Un grand nombre d'années plus tard (deux cents ans), sous l'empereur Théodose⁵, le grand démolisseur des temples païens, les jeunes gens de la caverne se réveillent au bruit que fait un berger des environs pour démolir la

citoyens de l'Empire des actes cultuels en signe de loyalisme politique), Origène écrit le *Contre Celse* ; en 251 mort d'Origène ; en 257-258, accentuation des lois répressives de Dèce par les empereurs Valérien et Gallien (puis en 303-309 par Dioclétien et Maximin II) ; en 262, le sanctuaire de l'Artemision d'Éphèse est saccagé et incendié par les Goths, un tremblement de terre survient peu après, lequel détruit le quartiers des riches villas au centre-ville.

⁴ Theodosius, pèlerin latin, *De situ Terrae sanctae*, 26, ed. Paul Geyer, Turnhout, Brepols, 1965 (Corpus Christianorum Latinorum 175, p. 123) : « Dans la province d'Asie, la ville d'Éphèse, où sont les sept frères dormants et le petit chien Viricanus, à leurs pieds. Voici leurs noms : Achellidis, Diomedis, Eugenius, Stephanus, Probatas, Sabbatius [gr. *Sabbatios*] et Quiriacus [gr. *Kuriakos*]. Le nom de leur mère se dit Caritina en grec, Felicitas en latin. Il y a saint Timothée, disciple du maître Paul. » Deux sanctuaires seulement sont mentionnés : les Sept Dormants et Timothée. Il est curieux que Theodosius ne fasse pas mention de l'église S. Jean. Ce sanctuaire, démoli sur ordre de Justinien (reg. 527-565) pour être agrandi, n'était pas encore reconstruit et visitable ; en ce cas, Theodosius n'a pu passer à Éphèse que dans les premières années du VI^e s. La notice sur les Sept Dormants est intéressante : elle signale la présence du petit chien (il ne s'agit donc pas d'une invention coranique), le nom de leur mère est également transmis. Les noms des Sept Dormants sont des noms de la semaine christianisés : [doux et pur comme un] agneau (*Probatos*), Celui-du-samedi (*Sabbatios*), Celui-du-dimanche (*Kyriakos*).

⁵ De 408 à 450, règne de Théodose II. Éléments de chronologie : en 415, Hypatie lynchée et assassinée par la milice de Cyrille d'Alexandrie (le neveu de Théophile d'Alexandrie) ; en 431, à Éphèse, 3^e concile œcuménique, condamne Nestorius et proclame la maternité divine de Marie, siège dans l'église Sainte-Marie, construite sur l'emplacement de l'ancien temple de Zeus Olympien ; en 438-439, controverse anti-origéniste sur la définition de la résurrection de morts ; campagne de conversions dans l'arrière-pays païen d'Éphèse par Jean d'Asie ; en 438 (30^e année de Théodose), réveil supposé des Dormants de la caverne, en raison du bruit fait par un berger pour démolir la maçonnerie qui bouchait l'entrée ; de 448 à 451, Étienne évêque d'Éphèse, épiscopat et activité hagiographique étudiés par E. Honigsmann, « Stephen of Ephesus and the Legend of the Seven Sleepers », in Id., *Patristic Studies*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953, p. 125-168 (Studi e Testi 173).

maçonnerie obstruant l'entrée. Les jeunes gens, qui ont l'impression d'avoir dormi une nuit, envoient l'un d'eux en ville chercher à manger. À sa grande surprise, il lit sur la porte de la ville une inscription chrétienne et entend quelqu'un jurer au nom du Christ. Lorsqu'il veut payer son pain, le boulanger ne veut pas de sa monnaie et le dénonce comme pillier de trésors. Les autorités de la ville (proconsul et évêque) l'écoutent et vont en procession à la caverne. Ils trouvent dans les éboulis du mur d'entrée la tablette inscrite qui permet de vérifier l'histoire racontée. L'empereur est convoqué. Les jeunes gens le sermonnent en lui expliquant la résurrection dans un sens anti-origéniste. Puis ils meurent aussitôt. L'empereur décide de faire construire en leur honneur sept reliquaires en or. Les jeunes gens lui apparaissent en songe pour lui dire de laisser leur corps à la *poussière* de la caverne.

Ce récit ecclésiastique chrétien, postérieur aux narrations bibliques et néotestamentaires, a ceci de particulier, qu'il a son double conservé en arabe dans le Coran, en tête de la sourate XVIII, d'où le nom donné à cette sourate, *al-Kahf*, « la Caverne⁶ ». Avec ce transfert dans de la

⁶ Coran XVIII, 9-26 ; la traduction suivie est celle de Régis Blachère, Paris, Maisonneuve, 1957. Cette sourate est, elle aussi, un cas d'intertextualité d'une très grande richesse culturelle et religieuse. Les choix qui ont présidé à la combinaison de ses éléments sont loin aujourd'hui d'être connus, voire identifiés avec précision et compris du point de vue de leur signification « islamique », comme le montre l'étude récente de Michelangelo Chasseur, « Oriental Elements in Surat al-Kahf », *Annali di scienze religiose*, 1 (2008), p. 255-289. Une tradition rapportée par Ṭabarī attribue une origine juive à la version coranique. Les Qurayshites avaient envoyé deux émissaires chez les rabbins de Médine pour les interroger sur la preuve de la prophétie de l'envoyé de Dieu (*rasûl*). Après avoir entendu le rapport des émissaires sur Muhammad et sa prédication, les rabbins leur auraient dit : « Posez-lui trois questions. S'il répond aux trois, c'est qu'il est *rasûl Allâh*, "Prophète de Dieu". S'il est incapable de répondre, c'est qu'il est un imposteur.

1^{ère} question : Interrogez-le sur les jeunes gens disparus au temps originel (*al-dahr al-awwal*). Demandez-lui ce qu'ils sont devenus [les Sept Dormants].

2^e question : Interrogez-le sur celui qui est allé jusqu'aux confins orientaux et occidentaux de la terre. Quelle fut son histoire ? [Alexandre le Grand].

3^e question : Interrogez-le sur l'esprit (*ar-rûh*) ? [autrement dit l'intelligence des paraboles].

De retour à la Mekke, les Qurayshites vont trouver Muhammad et lui posent les trois questions. Pendant quinze jours, le Prophète reste silencieux. Puis l'ange Gabriel descend et lui apporte la sourate XVIII en ses trois grandes parties :

9-26 l'histoire des Sept Dormants ;

83-98 l'histoire de Dhū-l-Qarnayn (Alexandre le Grand) ;

littérature religieuse non chrétienne, la légende change de statut. Elle perd sa localisation éphésienne et asiatic, ainsi que son contexte politique et ecclésiastique romano-byzantin. Mais, en revanche, d'histoire édifiante pour la prédication et la piété des pèlerins, elle accède par le Coran, aux yeux des croyants musulmans, au statut canonique de parole divine de révélation.

Les traits de la légende chrétienne attestés aussi par le Coran, sont les suivants :

- 1) Il s'agit de jeunes gens, mais leur nombre est incertain (verset 22) : 3 + 1, ou 5 + 1, ou 7+1.
- 2) Ils ont été persécutés pour leur foi au Dieu unique, autrement dit il s'agit de croyants monothéistes dans un contexte d'affrontements entre la vieille religion locale (polythéiste) et la nouvelle (versets 13-14).
- 3) La caverne est le lieu de refuge des persécutés, ils y « font silence et dorment » durant un temps très long : 300 ans + 9 (verset 24).
- 4) Les Dormants ont avec eux leur chien (Theodosius).
- 5) Étant couchés au centre de la caverne (version copte), le soleil ne les atteint pas.
- 6) L'entrée de la caverne a été murée, puis démolie.
- 7) De retour en ville, après leur réveil, ils sont découverts par leur monnaie périmée (verset 19).
- 8) Ils sont la preuve de la résurrection des morts.
- 9) Il est sous-entendu qu'ils ont été l'objet d'un culte de la part des chrétiens (verset 21-22).
- 10) Le support écrit identifiant les Dormants (introduit dans la maçonnerie à l'entrée de la caverne) est appelé dans le Coran *al-Raqīm*, d'où la dénomination des Dormants comme compagnons de la Caverne et de la Tablette, *aṣḥāb al-Kahf wa-l-Raqīm* (verset 9).

Les éléments coraniques, absents de la légende chrétienne, concernent l'espace-temps des Dormants :

- a) La caverne est un lieu non clos.
- b) Elle est orientée sud-nord (fond-entrée), de sorte que le parcours du soleil d'est en ouest passe du côté opposé à l'entrée et ne pénètre jamais à l'intérieur de la caverne (verset 17).

32-82 le « livre » des paraboles : les deux jardins, la pluie, Moïse et le poisson. Sur le récit-cadre de la tradition rapportée par Ṭabarī : voir Mohammed Arkoun, « Lecture de la sourate 18 », *Annales. Économies Sociétés Civilisations*, 35 (1980), p. 424-426 [418-435].

c) L'ange de Dieu tourne les jeunes gens côté droit, lorsque le soleil est à l'est, puis les retourne côté gauche, lorsqu'il passe à l'ouest (verset 18). C'est le bercement macro-microcosmique des Dormants selon l'alternance des levers et couchers du soleil et le retournement régulier des corps côté droit – côté gauche (bercement qui évoque aussi pour Éphèse la danse rituelle de Jésus avec ses disciples dans les *Actes apocryphes de Jean*⁷. Les contes oraux kirghiz et tatar de Kazan précisent que ce retournement des corps a lieu chaque mois, qu'il est opéré par l'ange Gabriel, et qu'un autre ange s'emploie à couper les ongles et les cheveux des Dormants⁸.

La différence essentielle entre les recensions chrétiennes et islamiques tient à la nature de la preuve de la résurrection (réincarnation des défunts) par soustraction des corps au rayonnement solaire, ainsi que le veut la version coranique, de sorte qu'il n'y a ni putréfaction des chairs ni dessiccation⁹. Dans la légende chrétienne, la preuve de la

⁷ Cf. *Actes de Jean*, ch. 94-96, traduction par É. Junod & J.-D. Kaestli, « Actes de Jean », dans Fr. Bovon et P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, 1997, pp. 1001-1004.

⁸ Ces traditions orales orientales sont étudiées par Chantal Quelquejay, « Les versions kirghize et tatar de Kazan de la légende des Sept Dormants », *Revue des Études Islamiques*, 28 (1960), p. 115-119.

⁹ Il en est de même dans le cas, non attribuable à une influence coranique ou islamique, des Sept Dormants de Germanie (= Scandinavie, milieu du VIII^e s.), auxquels Paul Diacre (*ca* 720-797, moine du Mont-Cassin) consacre une notice dans son *Histoire des Lombards*, I 4. Je la cite d'après la traduction (revue) de Fr. Bougard, 1994, Turnhout, Brepols, p. 14-15. « Au fin fond des confins de la Germanie (*in extremis circum versus Germaniae finibus*), vers le couchant, sur le rivage même de l'océan, on peut voir une caverne sous une roche élevée (*antrum sub eminenti rupe*). Sept hommes reposent là, qui sait depuis quand, endormis dans un long et profond sommeil. Leur corps ne s'est pas modifié, leurs vêtements sont intacts ; et cette absence de dégradation qui dure depuis tant d'années les a rendus objet de vénération chez ces nations ignorantes et barbares. À voir leur costume, on dirait des Romains (*Romani esse cernuntur*). Poussé par la cupidité, quelqu'un s'est un jour mis en tête de dévêtir l'un d'eux, mais très vite, dit-on, ses bras se sont paralysés : terrifiant avertissement général, pour que nul n'ose plus les toucher. C'est à se demander quel but vise la providence divine en les conservant depuis si longtemps. Peut-être, puisqu'on pense qu'il ne peut s'agir que de chrétiens, leur faudra-t-il un jour prêcher pour le salut de ces gens. » La non putréfaction a une signification religieuse, mais n'est pas déterminée par une cause religieuse. Les *Romani*, reconnaissables à leurs vêtements, désignent des Byzantins. Pour l'édition commentée de Paul Diacre, je renvoie à Lidia Capo, *Paolo Diacono. Storia dei Longobardi*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2000, p. 16-17 et p. 373. Les explications rationalistes de la conservation des cadavres (combinaison d'éléments du milieu naturel, ou bien conséquence de la dessiccation des

résurrection est un élément de l'architecture de la caverne des Dormants. L'obstruction de l'ouverture par un mur transforme la caverne en tombeau, autrement dit un lieu possible pour la régénération à l'imitation du tombeau du Christ. La version coranique écarte, quant à elle, toute idée de construction surajoutée, tombeau ou sanctuaire (verset 21), la preuve de la résurrection est cosmologique : les corps suivent le parcours du soleil de droite à gauche, les rayons ne les atteignent jamais. On peut penser, en ce cas, que la mort est apparente.

Trois approches

De l'interminable bibliographie suscitée par l'étude de la légende des Sept Dormants, émergent trois entreprises novatrices caractérisées par des méthodes différentes.

L'approche historico-critique de mise en ordre de la documentation littéraire relative aux Sept Dormants reste dominée par le recueil pionnier de Michael Huber¹⁰. Cet ouvrage monumental non remplacé par son ampleur de vues et la rigueur de sa méthode est un chef-d'œuvre de la science philologique allemande, appliquée à l'exploration d'« un véritable labyrinthe¹¹ » hagiographique par la critique des sources. De son admirable travail de fourmi fouisseuse des coins et recoins du labyrinthe, l'érudit bénédictin tirait la conclusion que, d'une part, l'inventeur de l'histoire était un moine contemporain de Théodose II, soucieux de propagande missionnaire (contre les ultimes poches de paganisme en Asie mineure) et théologique (contre l'origénisme spéculatif des milieux monastiques) et que, d'autre part, la langue de la première mise par écrit de la légende avait été le latin. Le siècle suivant (VI^e s.) a été la grande époque de diffusion littéraire de l'histoire dans les domaines syriaque, grec et copte. Puis les chrétiens syriaques de la région d'Édesse l'ont transmise aux Arméniens et aux Arabes comme *exemplum* de prédication, d'où l'origine de sa récupération par le Coran. Schéma chronologique discutable, d'autant que toutes les sources

corps par l'ascétisme, les Sept Dormants étaient donc des moines) furent l'objet d'une (plusieurs) mission(s) d'investigation de la part des savants de Bagdad à l'époque islamique, voir quelques références rassemblées par Carlo Alfonso Nallino, « Al-Khuwārizmī e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo » (1896), repris dans Id., *Raccolta di scritti editi e inediti*, t. V, Roma, Istituto per l'Oriente, 1944, p. 464-466.

¹⁰ Dom Michael Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, Harrassowitz, 1910, xxi-574-32 p. Disponible sur Internet.

¹¹ La formule est de M. Huber 1910, p. 568 (*ein wahres Labyrinth*).

écrites, y compris syriaques, relatives aux Sept Dormants sont postérieures au témoignage du pèlerin latin Theodosius, lequel fait état d'un culte rendu aux Dormants et à leur petit chien, deux faits reconnus explicitement par le Coran, alors que le recyclage théologique chrétien de la légende évacue le petit chien pour des raisons évidentes d'incompatibilité du fait du dogme de la résurrection de la chair¹². L'accord sur ce point capital entre Theodosius et le Coran donne à penser qu'il y a antériorité du conte oral par rapport au culte, et antériorité de ce dernier par rapport à la mise par écrit. Ainsi, pour reprendre en la rectifiant la perspective de Huber, le conte oral serait d'origine romaine et latine, la mise par écrit de la légende répondrait à des motivations d'autorité religieuse préoccupée de mettre un culte local en conformité avec des idées théologiques et à leur service.

L'ouvrage de Huber a eu deux conséquences majeures dans l'histoire de la recherche. Il a conduit à l'intégration des Sept Dormants dans la classification internationale des contes de tradition orale¹³. D'autre part, il a été au point de départ des recherches menées par les archéologues.

¹² S. Griffith, « Christian Lore and the Arabic Qur'ân. The "Companions of the Cave" in Sûrat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition », in G. S. Reynolds (ed.), *The Qur'ân in its Historical Context*, Abingdon, Routledge, 2008, p. 128 [109-137], se trompe quand il écrit que « it was this 'watcher' of the Syriac tradition which became the watch-dog of the Arabic Qur'ân ». C'est l'inverse qui s'est produit. À la suite de M. Van Esbroeck, « La légende des Sept Dormants d'Éphèse selon le codex N. S. 4 de St-Petersbourg », *Orientalia Christiana Analecta*, 247 (1994), p. 189-210 (VI Symposium Syriacum), Sebastian Brock a reconnu que ce manuscrit syriaque, ff. 92r-97v, est « indoubtably the oldest witness [of the Sleepers], certainly not later than the sixth century, and quite possibly belonging to the late fifth », voir Brock, « Jacob of Serugh's Poem on the Sleepers of Ephesus », in P. Allen, M. Franzmann, R. Strelan (eds), *"I sowed fruits into hearts" (Odes Sol., 17:13). Festschrift for Michael Lattke*, Strathfield (NSW), 2007, p. 14 [13-30] (Early Christian Studies 12). Ici aussi, le conte éphésien est à usage dogmatique : il a pour but de corroborer la résurrection des corps dans un sens anti-origéniste.

¹³ Due à Antti Aarne et Stith Thompson, conte type n° 766 (*The Seven Sleepers*), *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* [1961], Second Revision, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1973, p. 265 ; numéro de conte type inchangé dans la refonte du Aarne-Thompson par H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 2004, t. I, p. 423-424. Cette intégration des Sept Dormants dans la documentation relative aux contes de tradition orale ouvre à l'anthropologie l'étude de la légende ; cette perspective nouvelle reste malheureusement ignorée des syriacisants et arabisants d'aujourd'hui appliqués à chercher des solutions par le comparatisme littéraire.

Les fouilles autrichiennes à Panayır Dağ, « le mont de la panégyrie », à la fois un pèlerinage et une foire, ont eu lieu d'abord de 1923 à 1937, puis de nouveau de 1950 à 1975 sur le versant nord-est¹⁴. En 1937, la stratigraphie à la base de la chronologie du sanctuaire des Sept Dormants et du cimetière attenant conduisit à la conclusion que l'église et les bâtiments annexes appartenaient à la première moitié du V^e siècle, et qu'ils étaient de ce fait antérieurs aux premiers témoins écrits de la légende. C'est donc le sanctuaire qui a créé la légende, et non l'inverse¹⁵. Les fouilles de l'après-guerre et le réexamen des mosaïques de l'église au début des années 1970 aboutissent à remonter d'un demi-siècle la datation du sanctuaire : seconde moitié du IV^e siècle ou fin du IV^e siècle¹⁶. C'est l'époque de la conversion des élites qui occupent les

¹⁴ À l'opposé du théâtre d'Éphèse, qui occupe le versant sud-ouest : Fr. Miltner, *Das Cömeterium der Sieben Schläfer*, Forschungen in Ephesos IX/2, 1936-1937 ; Id., *Ephesos. Stadt der Artemis und des Johannes*, Wien, Deuticke, 1958, p. 112-114. Pour les publications antérieures : compte rendu de H. Delehay, *Analecta Bollandiana*, 55 (1937), p. 349-352.

¹⁵ Éléments de chronologie : en 311, édit de tolérance de Galère, fin de l'ère des martyrs, le monachisme devient le substitut du martyr ; à la violence anti-chrétienne des païens, va répondre la violence anti-païenne des chrétiens ; en 323, Pachôme fonde sa première communauté cénobitique à Tabennese, puis une seconde à Pboou ; de 379 à 395, règne de Théodose I^{er} ; en 384, la pèlerine Égérie est à Constantinople et se propose d'aller visiter Éphèse, dont elle mentionne seulement le *martyrium* de Saint Jean (23, 10), mais son journal de voyage ne dit pas si elle a pu réaliser cette visite ; en 391, destruction du Sérapeum d'Alexandrie par les moines du désert occidental (de Nitrie, Kellia, ou Scété ?), aux ordres de l'archevêque Théophile d'Alexandrie ; l'enfermement (réclusion) comme idéal de sainteté appartient à ces mêmes années.

¹⁶ La basilique élevée au-dessus du tombeau des Sept Dormants daterait de la fin du IV^e siècle, elle aussi serait antérieure à la légende ; sur ce rapport entre église de l'inhumation, tombeau et légende : W. Jobst, « Zur Bestattungskirche der Siebenschläfer in Ephesos », *Jahreshefte der österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, 50 (1972-1975), Beiblatt, p. 171-180 ; sur la basilique du cimetière des Sept Dormants : Fr. Miltner 1958 (*supra* n. 14), p. 18-32, et M. Restle « Ephesos », *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, 2, 1968, p. 192-198 [164-207]. À compléter par les contributions de : R. Pillinger, « Sog. Sieben-Schläfer Coemeterium, sog. armenische Kultstätte, sog. Lukasgrab, sog. Paulusgrotte und Meryemana evi/Haus der Mutter Maria », in P. Scherer (ed.), *Ephesos. Der neue Führer*, Wien, 1995, traduction anglaise, *Ephesus. The New Guide*, Istanbul, 2000, p. 64-67 (The so-called Seven Sleepers Cemetery) ; Id., « Kleiner Führer durch das Sieben-Schläfer-Coemeterium in Ephesos », *Mitteilungen zur christlichen Archäologie*, 7 (2001), p. 26-34, traduction italienne dans : L. Padovese (ed.), *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Roma, 2001, p. 275-286 (« Piccola guida al cimitero dei sette dormienti ad Efeso ») ; A. Pülz & R. Pillinger, « Das frühbyzantinische Ephesos.

centres-villes et de l'intégration des cimetières et tombeaux de martyrs dans l'espace urbain¹⁷.

La troisième grande réflexion introduite sur les Sept Dormants à l'époque moderne est due à l'arabisant, spécialiste de la mystique musulmane et lui-même chrétien fervent, Louis Massignon (1883-1962), qui occupa de 1926 à 1954 la chaire de sociologie musulmane au Collège de France. Pour lui, les Sept Dormants constituaient, au-delà de la science historique déterminée par l'exégèse historico-critique et l'archéologie, une réalité vivante de la croyance, puisque, d'une part, le culte rendu aux Dormants consistait en une vénération de corps supposés non putréfiés (Paul Diacre et Coran), « une parabole d'abandon abrahamique dans l'attente de la résurrection », comme il disait, et que, d'autre part, l'intégration de la légende chrétienne dans le Coran faisait de celle-ci et du culte des Dormants un point de rencontre possible entre chrétiens et musulmans. Ces choix d'engagements firent de Massignon dans une époque marquée par les guerres post-coloniales et les affrontements interreligieux un penseur du pluralisme et un guide pour les plus jeunes. Durant un quart de siècle (1938-1962), il milita pour le « dialogue islamo-chrétien » sous le patronage des Sept Dormants¹⁸. L'aspect scientifique de cette activité militante fut l'inventaire de la plupart des lieux de culte consacrés dans le monde aux Sept Dormants¹⁹. Son aspect symbolique consista à créer à partir de

Ergebnisse der aktuellen Forschungsprojekte », in G. Heedemann & E. Winter (ed.), *Neue Forschungen zur religionsgeschichte Kleinasien. Elmar Schwertheim zum 60. Geburtstag gewidmet*, Bonn, 2003, p. 149-162. Pour la céramique : Fr. Krininger (ed.), *Spätantike und mittelalterliche Keramik aus Ephesos*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005.

¹⁷ Sur ces transformations de l'espace urbain : H. Thür, « Das spätantike Ephesos. Aspekte zur Frage der Christianisierung des Stadtbildes », in G. Brands & H.-G. Severin (ed.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden, Reichert, 2003, p. 259-273 ; F. A. Bauer, « Die Stadt als religiöser Raum in der Spätantike », *Archiv für Religionsgeschichte*, 10 (2008), p. 179-208.

¹⁸ Curieusement, Henry Corbin, dans sa « Nécrologie de Massignon », parue dans *l'Annuaire de l'EPHE-Section des sciences religieuses*, 71 (1963-1964), p. 30-39, retient des « courbes de destinée spirituelle », mises en application par Massignon, al-Hallâj, Salmân Pak, Fâtima (fille du Prophète et mère des imâms) mais omet les Sept Dormants, pourtant courbe de vie par excellence coranique.

¹⁹ Inventaire malheureusement incomplet et non critique. Deux contributions significatives de Massignon sur ce sujet : « Les "Sept Dormants", apocalypse de l'Islam » (1950), et « Le culte liturgique et populaire des VII Dormants martyrs d'Éphèse (Ahl al-Kahf) : trait d'union Orient-Occident entre l'islam et la chrétienté » (1961) sont réunies dans le t. III des *Opera Minora* de L. Massignon par Y. Moubarac

1954, chaque 25 juillet, un pèlerinage islamo-chrétien greffé sur le pardon breton de Vieux-Marché localisé à la chapelle des Sept-Saints²⁰. Envisageons les choses autrement.

Magie et facétie

En dépit de l'ironie de Massignon à l'égard de ceux qui considèrent « Éphèse comme un des quelconques sites où l'imagination du peuple aurait fortuitement accroché le thème folklorique d'une "hibernation" prolongée et surnaturelle en marge de l'histoire réelle²¹ », autrement dit les tenants de l'origine romanesque et onirique de la légende des Sept Dormants, il n'est pas inutile de s'interroger sur ce que Massignon lui-même nomme le « clair-obscur cryptique, typiquement éphésien²² » dans lequel se présente la légende. Les deux spécialités d'Éphèse étaient le cultuel magique et le narratif facétieux. Or, l'hagiographie n'est pas un monde à part des croyances traditionnelles (païennes) : elle illustre leur continuité et leur adaptation à la culture de la nouvelle religion.

Aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne, le grand lieu de culte à Éphèse est l'Artemision, et les autorités de ce culte sont des professionnels de la magie. Au IV^e siècle, les lieux de culte sont la Basilique Saint-Jean et le Martyrium des Sept Dormants (le tombeau de Marie-Madeleine étant intégré à ce Martyrium). Éphèse était la νεοκόπος d'Artémis (interprétation grecque de la déesse locale²³), la

(éd.), Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, p. 104-180 (seul le premier article et repris, avec quelques lettres sur Éphèse, dans L. Massignon, *Écrits mémorables*. Textes établis, présentés et annotés sous la direction de C. Jambet, Paris, Robert Laffont [collection Bouquins], tome I, 2009, p. 290-335). Y ajouter : Massignon, *La crypte-dolmen des VII Saints Dormants d'Éphèse au Stiffel (en Plouaret, puis Vieux-Marché, Saint-Brieuc, Les Presses Bretonnes, 1958, 35 p.*

²⁰ Vieux-Marché se trouve à 2 km de Plouaret, Côtes d'Armor, à mi-chemin entre Lannion et Guingamp. Par ailleurs, sur les Sept Dormants selon Massignon : Ch. Molette, « La tradition des Sept Dormants d'Éphèse chez L. Massignon », dans J.-F. Six (éd.), *Louis Massignon. Cahiers de l'Herne*, 13 (1970), p. 175-181 (superficiel et mimétique). Également dans l'esprit de Massignon : Fr. Jourdan, *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003. Brenda Dunn-Lardeau a consacré une étude fouillée aux fantaisies littéraires sur les Sept Dormants écrites et publiées dans le sillage de Massignon, « La légende des Sept Dormants ou la traversée du temps », in B. Fleith & F. Morenzoni (éd.), *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, Genève, Droz, 2001, p. 227-252.

²¹ Massignon, *La crypte-dolmen*, 1958 (*supra* n. 19), p. 29.

²² Massignon, *ibid.*, p. 30.

²³ Sur l'interprétation chrétienne : A. Pülz, « Von der Göttin zur Gottesmutter ?

“gardienne” du temple de la déesse où était conservée sa statue, statue très spéciale, puisque, d’après la croyance commune, il s’agissait d’une météorite : elle est « tombée du ciel », disent les *Actes des Apôtres* (19, 35). Cette grande déesse asiote est la « reine du cosmos », la protectrice des génies telluriques, que sont les Dactyles Idéens, celle qui garantit l’efficacité des noms propres de ces génies par les lettres éphésiennes qui sont gravées sur ses mains, ses pieds et le diadème²⁴. Les professionnels de la magie à Éphèse ont pour spécialité l’inscription de ces lettres éphésiennes sur les statues miniatures de la déesse et la confection de grimoires en l’honneur de la déesse.

Les *Actes des Apôtres* mentionnent (19, 11-19) un autodafé de papyrus magiques à Éphèse pour la valeur de 50 000 deniers (argent), une protestation de la corporation des orfèvres (v. 23-27), une manifestation anti-orfèvre au Théâtre (v. 28-40). Au II^e siècle de notre ère, on continuait à fabriquer des statues d’Artémis avec lettres éphésiennes. Par conséquent, le passage de Paul à Éphèse n’a pas modifié grand-chose. L’élément constant du culte des Sept Dormants en Orient comme en Occident est l’inscription prophylactique des noms propres des jeunes gens et leur emploi comme talismans²⁵. Les noms des Sept Dormants assurent la continuité de la fonction sociale des

Artemis und Maria », dans U. Muss (ed.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums*, Wien, Phoibos, 2008, p. 67-75.

²⁴ Ces lettres éphésiennes (*Ephesia grammata*), qui sont attestées pour la première fois dans la littérature grecque par un auteur de la Comédie moyenne, Anaxilas, étaient, dit ce poète, dessinées avec soin sur des languettes de cuir cousues. L’efficacité talismanique de ces lettres reposait sur leur sonorité de langue barbare inintelligible, comme dans l’exemple suivant : *askioutakationlixtetradamnameneusaisa*. Même si, sur cette question, Clément d’Alexandrie se réfère à un exégète pythagoricien qui se serait efforcé par le jeu des homonymies de décomposer cette barbarie phonétique en six unités identifiables (*Stromates*, V 45, 2), il n’existait pas, en fait, de repère sûr pour découper ce genre de noms barbares selon la signification et obtenir par là des mots courts, faciles à prononcer, voire à comprendre ; sur ces lettres éphésiennes, mises au point d’A. Le Boulluec, *Clément d’Alexandrie. Les Stromates. Stromate V*, t. II, Paris, Cerf, 1981, p. 174-177 (Sources Chrétiennes 279) et de M. Zago, *Tebe magica e alchemica*, Limena, Libreria universitaria, 2010, p. 194-205.

²⁵ Voir là-dessus *supra* « Une situation d’intertextualité », point 10 des éléments coraniques des Sept Dormants. D’où l’appellation des Dormants comme « Compagnons de la tablette » (*al-Raqīm*), racine *RaQaMa* “écrire”, tablette de pierre ou de plomb, support de l’écrit, commun à toutes les recensions de la légende, sur lequel sont notés les noms des Sept Dormants. La composante graphique du signe magique a été bien vue chez Arkoun, « Lecture », 1980 (*supra*, n. 6), p. 425 ; Griffith, « Christian Lore », 2008 (*supra*, n. 12), p. 125-126 (ignore Arkoun).

lettres éphésiennes.

Le narratif facétieux constitue l'autre aspect de la vie cultu(r)elle éphésienne par les histoires locales sur la maladie et la mort ainsi que l'intégration des tombeaux dans la vie sociale. L'enfermement du corps hâte la mort par dessiccation mais épargne aux chairs la putréfaction. On a donc là une sorte d'immortalité par momification naturelle, comme dans l'histoire du cataplasme de bouse de vache. Selon deux traditions péripatéticiennes rapportées par Diogène Laërce²⁶, Héraclite, le grand philosophe d'Éphèse, s'était retiré à la fin de sa vie dans le temple d'Artémis. Souffrant d'hydropisie, il aurait demandé aux enfants de lui appliquer le cataplasme. Puis Héraclite serait allé se coucher en plein soleil. Incapable par la suite de décoller la bouse, il serait devenu sec, échappant ainsi à la décomposition mais pas à la mort²⁷. Une autre histoire éphésienne de mutation du corps enfermé est l'épisode de la lapidation du démon que raconte Philostrate²⁸. Une épidémie frappait la ville d'Éphèse. Apollonios convoque la population au théâtre, et désigne le coupable : un vieillard couvert de haillons et au visage parcheminé. Il est lapidé par la foule. Puis les gens démolissent le monticule de pierres. À la place de l'homme coupable, il y a un chien écumant.

Le conte des amours au tombeau constitue l'histoire éphésienne qui a pour objet une métamorphose *post mortem*. Il en existe deux versions : l'une racontée par Pétrone (la matrone d'Éphèse), l'autre par les *Actes de Jean* (Drusiane et le soupirant).

L'histoire du *Satyricon* met en scène une bourgeoise (*matrona*) de la ville d'Éphèse, d'une vertu exemplaire²⁹. Inconsolable d'avoir perdu son mari, elle décide d'accompagner le défunt dans son tombeau et de veiller le cadavre en le pleurant jour et nuit. Elle était secondée dans son malheur par une petite servante, qui avait pour fonction de ranimer la lampe dès que celle-ci faiblissait. Toute la ville d'Éphèse était transportée d'admiration devant un tel spectacle d'amour, d'autant que ces femmes tout occupées à leur deuil ne prenaient aucune nourriture.

²⁶ Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, IX 1.

²⁷ Selon d'autres traditions biographiques, il aurait été enterré sur l'agora, ou bien encore dévoré par les chiens.

²⁸ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, IV 10.

²⁹ Pétrone, *Satyricon*, 111-112 ; conte type n° 1510 de la classification internationale, bien étudié par Gerlinde Huber, *Das Motiv der « Witwe von Ephesus » in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Tübingen, Gunter Narr, 1990 (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft 18).

Cinq jours passèrent ainsi. Sur ces entrefaites, le gouverneur de la province avait fait crucifier des brigands, à proximité du tombeau où la dame pleurait son mari. La nuit suivante, comme un soldat qui gardait les croix, pour empêcher que l'on ne détachât l'un des corps afin de l'inhumer, aperçoit la lumière parmi les tombeaux. Il s'approche, entend des gémissements et pénètre dans le tombeau. Bouleversé par la situation de ces deux femmes et ému par leur beauté, il leur offre son repas. La dame refuse mais la servante, comme le dit joliment Pétrone, « cédant au bouquet du vin, tendit la première vers les bontés du tentateur une main vaincue » (*uini odore corrupta, primum ipsa porrexit ad humanitatem inuitantis uictam manum*). Réconfortée, ayant bu et mangé, la servante convainc sa patronne d'en faire autant. Épuisée par un jeûne de plusieurs jours, la dame finit par se laisser fléchir et fait honneur au repas. Vainqueur de sa résistance à la faim, le soldat entreprend, avec l'aide de la servante, de faire pareillement le siège de sa vertu. « Il n'était pas laid, il savait parler, il était jeune » (*nec deformis aut infacundus iuuenis*) : comment la chaste veuve pouvait-elle lutter ? Elle ne lutta pas. Ils fermèrent la porte du caveau pour leurs noces, une première nuit, puis le jour suivant, et l'autre encore. Tout était pour le mieux dans le meilleur des tombeaux possibles. Les parents d'un des crucifiés, constatant que la garde se relâchait, dépendirent une nuit leur enfant supplicié pour lui rendre les devoirs suprêmes. Le beau légionnaire, qui avait préféré ses amours à sa faction, s'aperçoit le lendemain qu'une des croix se dresse sans cadavre. Craignant d'être exécuté pour abandon de poste, il part vite raconter à sa belle ce qui s'est passé durant la nuit. La dame, qui n'avait pas moins de cœur que de vertu, lui déclare alors : « J'aime mieux *pendre* le mort que *perdre* le vivant (*malo mortuum impendere quam vivum occidere*) ». Joignant l'acte à la parole, elle l'invite à retirer du cercueil le corps de son mari et à le clouer sur la croix inoccupée. Le soldat suit le conseil de cette femme très avisée. Le lendemain, toute la population d'Éphèse se demande, en constatant que le tombeau est vide, par quel moyen le mort, c'est-à-dire le mari, s'en est allé en croix³⁰.

Le tombeau dans la Matrone d'Éphèse est le lieu d'une sexualité

³⁰ Pétrone conclut ainsi l'histoire : « Les matelots accueillirent ce conte (*fabula*) avec des rires tandis que Tryphène rougissait fort et posait amoureusement son visage sur le cou de Giton. Lichas, lui, ne riait pas, mais s'écria, tout irrité, en hochant la tête : Si le gouverneur avait été juste, il aurait dû remettre dans son tombeau le corps du bourgeois et clouer la femme à la croix » (*Satyricon*, 113).

réussie qui aboutit au tombeau vide. Une mouture chrétienne de ce conte est l'histoire de Drusiane dans les *Actes de Jean*, localisée également à Éphèse. Le tombeau est ici aussi un lieu pour les amours, mais des amours interrompues au dernier moment par le surgissement d'un serpent. Le but de l'histoire est de donner la preuve, par le tombeau vide, de la chasteté de la matrone christianisée (résurrection de la femme qui a renoncé à la chair et à son soupirant). Le tombeau vide prouve donc aussi bien la lubricité (Pétrone) que la chasteté (*Actes de Jean*)³¹.

Résumé de l'histoire de Drusiane³² : Andronicos, hôte de l'apôtre Jean à Éphèse, vit avec sa femme Drusiane dans la continence, comme frère et sœur. Un jeune homme, Callimaque, tombe amoureux de Drusiane (ch. 63). Elle se prend en dégoût d'avoir éveillé le désir d'un homme et meurt de tristesse (ch. 64). Elle est ensevelie par son mari et l'apôtre Jean (ch. 55-56). Callimaque éprouve toujours du désir pour Drusiane, même morte. Il se procure les clés du tombeau, en soudoyant l'intendant d'Andronicos, Fortunatus (ch. 70). L'intendant et le soupirant déshabillent le cadavre de la défunte. Alors qu'il ne reste plus qu'une chemise à double frange à enlever, un serpent surgit, tue l'intendant et immobilise Callimaque en s'enroulant autour de ses pieds (ch. 71). Andronicos et l'apôtre Jean vont au tombeau célébrer l'eucharistie (ch. 72). Un beau jeune homme (le Christ) leur apparaît et

³¹ L'encratisme, que prônent les *Actes de Jean*, ignore les rapports sexuels au tombeau. Le même encratisme, fondé sur une sexualité interne à la tombe, est l'objet de la parabole du prince ivre dans la *Qissa Balavhar wa-Yūdāsaf*, version arabe imāmīte recopiée par Ibn Bābūya et attestée dans la documentation manichéenne de Tourfan par le feuillet ouïgour T II D 176 ; sur cette littérature : S. von Oldenburg, « Nachtrag zu W. Radloff », *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, 6 (1912), p. 779-782 et M. Tardieu, « Les livres de paraboles : nouveaux matériaux pour l'étude du Roman de Barlaam (recension d'Ibn Bābūy) », *Annuaire du Collège de France*, 100 (1999-2000), p. 547-557. La fornication consommée avec un cadavre en putréfaction dans un tombeau est une incitation à l'encratisme : la chair est putride, le prince ivre y renoncera pour vouer sa vie à l'ascétisme. L'histoire n'est pas localisée. Je doute qu'il s'agisse d'une histoire éphésienne. – Sur celle-ci, voir récemment mon étude « Le Prince ivre, parabole manichéenne », dans : G. Duœur & M. Tardieu (éd.), *Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions*. Actes du colloque international (23-24 mai 2023), Strasbourg, Université de Strasbourg, 2024, p. 277-304 (Publications de l'Institut d'Histoire de Religions 5).

³² *Actes de Jean*, ch. 63-86 ; traduction annotée (mais sans renvoi à la Matrone d'Éphèse) par É. Junod et J.-D. Kaestli, « Actes de Jean », in Fr. Bovon et P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 1020-1032.

leur raconte ce qui s'est passé (ch. 73-74). L'apôtre Jean délivre d'abord Callimaque qui se repent (ch. 75-78), puis Drusiane qui se rhabille (ch. 79-80), enfin Fortunatus, lequel, refusant de se repentir, meurt à nouveau (ch. 81-86). Suit la métastase de Jean (ch. 106-115). L'apôtre célèbre une eucharistie avec homélie et prières diverses, il se rend ensuite aux portes de la ville, à l'emplacement d'un cimetière (ch. 111). Il y fait creuser une fosse profonde. Puis il descend à l'intérieur, enlève ses vêtements et les dépose au fond comme pour en faire un lit. Debout, revêtu de sa seule chemise à double frange, il prononce une prière et se couche dans la fosse. D'après la légende locale (postérieure aux *Actes de Jean* ?), l'apôtre serait entré vivant dans son tombeau, alors qu'il était invité à des noces. Il aurait disparu peu après « dans la lumière » et ne serait plus réapparu³³. Ici aussi un tombeau vide.

Dans la caverne du temps

Au rituel magique et au narratif facétieux, qui relèvent du folklore éphésien, s'ajoute une composante plus large de culture païenne : le mythe de la caverne de l'*Aiôn* (le temps infini). Ce mythe constitue probablement le support décisif des Sept Dormants, celui par lequel a

³³ Cette métastase, comparable à celle des Sept Dormants, est évoquée explicitement par Guillaume de Boldensele (de passage à Éphèse en 1331), *Traité de l'état de la Terre sainte*, éd. de Christiane Deluz (*Croisades et pèlerinages*, Bouquins, 1997, p. 1004). Le seul monument que mentionne le pèlerin est l'église Saint-Jean : « (Après l'île de Patmos, où saint Jean en exil écrivit l'Apocalypse), ce fut Éphèse la cité où saint Jean se mit tout vif en son sépulcre. Sur ce sépulcre, est édifiée une très belle église en forme de croix, toute couverte de plomb. Cette cité d'Éphèse est sise en un très beau lieu, plantureux, pas très loin de la mer. Les Turcs la tiennent, comme toute l'Asie mineure, et ils en ont chassé tous les chrétiens ou les ont réduits au servage. Les églises dont saint Jean fait mention dans l'Apocalypse sont toutes détruites, hormis celle d'Éphèse où j'ai vu le sépulcre de saint Jean, qui est derrière le grand autel. Cette Asie mineure a perdu son nom depuis que les Turcs l'ont conquise et on la nomme maintenant Turquie. » Même écho chez le pèlerin allemand Ludolph de Sudheim, qui passe à Éphèse lors de son voyage en Orient de 1336 à 1341 (*De itinere Terrae sanctae*, § 18, éd. Christiane Deluz, p. 1046) : « Éphèse est à quatre petits milles de la mer. Dans cette ville il y a une belle église en forme de croix, couverte de plomb, très bien décorée de mosaïques et de marbres, encore intacte. C'est là que le disciple bien-aimé, invité à des noces, entra dans son tombeau, disparut dans la lumière et ne réapparut plus. Ce tombeau est à côté du grand autel, dans une sorte de grotte, on peut le visiter après avoir payé un denier aux Turcs. Les Turcs vendent maintenant dans cette église de la soie, de la laine, du blé et toutes sortes de marchandises. » On voit par ces témoignages que les caractéristiques de l'immortalité selon les Sept Dormants (entrer vivants dans une caverne-tombeau) sont passées à l'apôtre Jean.

lieu la mutation du conte en légende, autrement dit d'un récit plaisant en objet de croyance religieuse. Une expression littéraire et savante très réussie de ce mythe au IV^e siècle est due à la plume de Claudien (*Claudius Claudianus*), poète païen professionnel exerçant ses talents à la cour d'Honorius (reg. 395-423) et panégyriste du général vandale, Stilicon (*Stilicho*)³⁴. Il décrit la caverne du Temps dans le *Panégyrique du Consulat de Stilicon* en ces termes³⁵ :

424 *Est ignota procul, nostraeque impervia genti*
 425 *Vix adeunda deis, annorum squalida mater,*
 426 *Immensi spelunca aevi, quae tempora vasto*
 427 *Suppeditat revocatque sinu : complectitur antrum,*
 428 *Omnia qui placido consumit numina, serpens,*
 429 *Perpetuumque viret squamis, caudamque reducto*
 430 *Ore vorat, tacito relegens exordia lapsu.*
 431 *Vestibuli custos, vultu longaeva decoro,*
 432 *Ante fores Natura sedet, cunctisque volantes*
 433 *Dependent membris animae. Mansura verendus*
 434 *Scribit jura senex, numeros qui dividit astris,*
 435 *Et cursus stabilesque moras, quibus omnia vivunt*
 436 *Ac pereunt fixis cum legibus : ille recenset*
 437 *Incertum quid Martis iter, certumque Tonantis*
 438 *Proficiat mundo ; quid velox semita Lunae,*
 439 *Pigraque Saturni ; quantum Cytherea sereno*
 440 *Curriculo, Phoebique comes Cylllenius, erret.*

³⁴ L'étude majeure sur Claudien reste celle d'Alan Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the court of Honorius*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 28 et suivantes ; sur la biographie de Claudien après 404 et l'énigmatique Olympiodore de Thèbes : D. T. Fletcher, « Whatever Happened to Claudius Claudianus. A Pedagogical Proposition », *The Classical Journal*, 104 (2009), p. 259-273. Sur le personnage de Stilicon : voir Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 87 et p. 124-125.

³⁵ Les vers de Claudien sur la caverne de l'Aïôn ont été commentés par Philippe Derchain, « À propos de Claudien. Éloge de Stilicon, II 424-436 », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 81 (1956), p. 4-6 ; selon Derchain, Claudien décrirait la grotte de l'Abaton dans l'île de Philae, où le retour de l'eau à chaque nouvelle crue rappelait la renaissance d'Osiris ; l'Abaton est mentionné par Sénèque, *Questions naturelles*, IV/A, 2, 7, voir également J. Yoyotte et P. Charvet, *Strabon. Le voyage en Égypte. Un regard romain*, Paris, Nil Éditions, p. 260-261 ; autre commentaire des vers de Claudien d'après les sources classiques (mais ignore le travail antérieur de Ph. Derchain) : Ursula Keudel, *Poetische Vorläufer und Vorbilder in Claudians De Consulatu Stilichonis : Imitationskommentar*, Göttingen, Vandenhoeck, 1970, p. 108-114 (Hypomnemata 26).

Je traduis ces vers ainsi³⁶ :

/424/ Il existe, inconnue, loin, inaccessible à notre nation, /425/
à peine abordable aux dieux, mère écailleuse des ans, /426/ une
caverne du temps infini, laquelle produit les saisons /427/ en
abondance et les rappelle en son vaste sein. Entoure cet antre
/428/ celui qui paisiblement absorbe tous les signes, le Serpent.
/429/ À jamais vert d'écailles et par sa gueule retournée, /430/ il
se dévore la queue, en parcourant à nouveau ses débuts d'un
glissement silencieux. /431/ Gardienne du seuil, macrobiote au
beau visage, /432/ devant la porte siège la Nature, et voletantes
de tous /433/ ses membres, pendent les âmes. Le vénérable /434/
Vieillard écrit les décrets immuables, lui qui divise les nombres
par les astres, /435/ ainsi que leurs courses et les délais stables
par quoi tout vit /436/ et périt selon des lois fixes : il recense /437/
en quoi la marche irrégulière de Mars et celle, régulière, de

³⁶ Comparer avec la traduction de V. Crépin, *Claudien. Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1933, t. II, p. 55/57 : « Dans une région lointaine et inconnue, inaccessible à notre race, presque interdite aux dieux eux-mêmes se trouve le sombre endroit d'où sont issues les années, la caverne de l'Éternité, du sein de laquelle s'envolent les siècles, et où ils retournent. La grotte est remplie par un serpent divin qui consume insensiblement toutes choses, dont les écailles gardent perpétuellement leur éclat, et qui dévore sa queue repliée jusqu'à sa tête, tournant éternellement sur lui-même d'un glissement silencieux. La nature assise devant la porte, garde l'entrée ; malgré son grand âge, elle est toujours belle ; des essaims d'âmes voltigent autour de ses membres. Un vieillard vénérable écrit des arrêts immuables, il fixe les nombres qui régissent le cours des astres, et les lois invariables qui marquent pour tous les êtres la durée de leur vie, et l'heure de leur mort. Il observe l'influence qu'exercent sur le monde soit la marche incertaine de Mars, soit la carrière régulière de Jupiter, la rapidité de la Lune ou la lenteur de Saturne, le temps enfin que mettent à parcourir la voûte céleste Vénus sur son char immaculé, et Mercure, fidèle compagnon de Phébus ». Philippe Derchain, « À propos de Claudien », 1956, (article cité n. 35), p. 4, en a proposé la traduction suivante, malheureusement partielle, mais qui contient de jolies formules : « Il existe inconnue, lointaine, inaccessible à notre race, presque interdite aux dieux eux-mêmes, une caverne, celle de l'immense éternité, mère ténébreuse des années, qui produit les âges et les rappelle dans son vaste sein. De cette grotte, un serpent garnit le pourtour ; il engloutit toutes choses d'une volonté tranquille, et perpétuellement reste jeune d'écailles. La gueule retournée vers l'arrière, il dévore sa queue, et d'un glissement silencieux, repasse là où il a commencé. Gardienne de l'entrée, une vieille au beau visage – la Nature – se tient devant la porte, tandis que des âmes ailées s'accrochent à tous ses membres. Un vieillard vénérable inscrit des lois pour l'éternité ; il divise le rythme du temps par le moyen des astres, dont il établit le cours, ainsi que les délais immuables dans lesquels tous les êtres vivent et meurent, selon des décrets invariables... ».

Jupiter /438/ profitent au monde ; en quoi (lui sont utiles) le chemin de traverse, rapide, de la Lune /439/ et celui, paresseux, de Saturne ; combien de temps la (déesse) de Cythère (Vénus) /440/ erre sur son char serein et (combien de temps) le compagnon de Phébus, Mercure (littéralement “celui du mont Cyllène”).

Le poème de Claudien se poursuit avec le rituel de l'ouverture des portes de la caverne (441-450) : le Soleil s'arrête à l'entrée de la caverne, la Nature accourt, le Vieillard scribe incline la tête, les portes de la caverne jusqu'alors fermées roulent sur leurs gonds d'acier, la profondeur du sanctuaire s'ouvre pour laisser apparaître les quatre âges du monde, en ordre progressif : les siècles de bronze, ceux de fer, l'âge d'argent et enfin l'âge d'or.

La Caverne du Temps et les Sept Dormants comportent un certain nombre d'éléments structurels communs. Le Serpent, en tant que symbole, interne à la caverne microcosme, du temps indéfiniment recommencé par combinaison du zodiaque et des planètes, est bien attesté comme élément éphésien des grottes-tombeaux dans l'histoire de Drusiane. Cependant, il n'est mentionné de façon explicite dans aucune version de la légende des Sept Dormants. La présence protectrice du serpent ouroboros dans la caverne des Sept Dormants pourrait, malgré tout, se lire à l'arrière-plan de l'épisode de la paralysie des bras du voleur dans la version de l'histoire chez Paul Diacre (milieu VIII^e s.)³⁷. La Nature siégeant dès l'entrée de la caverne revêt dans les Sept Dormants (versions de Theodosius et du Coran) la forme d'un chien, « pattes de devant étendues sur le seuil », lequel figure la déesse chienne et magicienne, Hécate : elle est la caverne dont le « vaste sein » (*vasto... sinu*, v. 426-427) est régénérateur de temps et de vie³⁸. La fonction magique liminaire du chien *Qitmīr* en tant que gardien du texte

³⁷ Voir *supra*, n. 9.

³⁸ L'idée est commune à la religiosité païenne de la fin de l'Antiquité. Formulations semblables dans les *Oracles chaldaïques*, fr. 32, 1-2, éd. Éd. des Places (Paris, Les Belles Lettres, 1971) ; pour d'autres témoins et les recherches en cours, voir mes compléments à Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, 3^e éd., Paris, Institut des Études Augustiniennes, 2011, p. 749 (Magie-Mythologie). Sur Hécate, déesse de la magie et chienne : M. Tardieu, « Hécate dans l'ésotérisme grec », in Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1999, t. I, p. 933-935.

(noms et histoire des Dormants) est très probablement un trait d'origine iranienne³⁹. Cette fonction est restée bien vivante jusqu'à aujourd'hui dans la dévotion musulmane (Turquie, Afrique, Asie centrale) et comme dispositif contre le mauvais œil, alors qu'elle a été éliminée dès les premières recensions écrites chrétiennes des Dormants ou bien édulcorée ou maquillée par une abstraction, sauf chez Theodosius au VI^e siècle. La ronde des astres et la symbolique astrale de la Caverne du Temps⁴⁰ ont également disparu de toutes les versions chrétiennes des Sept Dormants. Elles ne subsistent que dans la version coranique et dans l'exégèse allégorique islamique (Frères de la pureté)⁴¹. Les noms des Sept Dormants chez Theodosius sont des noms christianisés de la semaine planétaire ; ils pourraient donc être un écho de la symbolique astrale des Dormants, clairement énoncée par le Coran, et par là dotés d'une grande puissance magique.

Résultat de la fusion de deux composantes culturelles païennes – récits populaires d'Éphèse mêlant cultuel magique et narratif facétieux, mythe asiote de la caverne du temps comme lieu du recommencement de toutes choses –, la légende des Sept Dormants fait apparaître en ses versions chrétiennes un recyclage des traditions locales en fonction des progrès de la christianisation de l'espace urbain, de la périphérie vers le centre-ville, et des besoins de la théologie officielle. La recension coranique met en avant principalement la symbolique astrale de l'espace des Dormants en tant que lieu du temps renouvelé⁴². Les deux

³⁹ Sur l'iconographie du chien comme figure de l'abandon du corps et gardien du Pont du Činwad, le seuil par excellence : Fr. Grenet, « Le rituel funéraire zoroastrien du *sedra* dans l'imagerie sogdienne », in Ph. Gignoux, Ch. Jullien et Fl. Jullien (éd.), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009, p. 103-111 (Studia Iranica cahier 42).

⁴⁰ À noter dans les vers de Claudien les termes techniques de l'astrologie : *tempora* (v. 426), « les saisons », *numeros* (v. 434), « les nombres », c'est-à-dire le calcul des révolutions astrales ; sur cette terminologie : A. Le Bœuffe, *Astronomie astrologie. Lexique latin*, Paris, Picard, 1987, p. 197 et 258.

⁴¹ Sur ce point : G. de Callatay « Astrology and Prophecy: The Ikhwân al-Safâ' and the Legend of the Seven Sleepers », in Ch. Burnett, J. P. Hogendijk, K. Plofker, M. Yanoo (ed.), *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*, Leiden, Brill, 2004, p. 758-785 (Islamic Theology and Science 54).

⁴² De là l'importance de cette recension comme réservoir d'images de l'espace-temps ; sur cette notion, je renvoie à mon étude : « Les métaphores du temps », in R. Gyselen & Ch. Jullien, *Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80^e anniversaire*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009, p. 263-282 (Studia Iranica cahier 43).

points de vue se sont construits contradictoirement par élimination des choix culturels dans la religion de l'autre. Si mon analyse est correcte, il en résulte que, de toutes les versions existantes des Sept Dormants, celle attestée par la sourate XVIII en tant que recueil de paraboles représente la strate de la légende la plus proche de l'environnement culturel païen où elle a pris corps en tant que conte de tradition orale.

Ajout 2025

À propos de la note 20. Sur l'invention et l'évolution du culte des Sept Dormants au pardon breton de la chapelle des Sept-Saints, commune de Vieux-Marché, en conséquence de l'engagement militant, culturel et mystique de l'universitaire et arabisant Louis Massignon, on peut lire désormais l'ouvrage de Manoël Pénicaud, *Le réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*, Paris, Cerf, 2014, 592 p. ; compte rendu : Bernard Heyberger, *Archives des sciences sociales des religions*, 172 (2015), p. 346 [En ligne].

Heyberger conclut par ces mots (§ 9-10) : « La greffe islamo-chrétienne de Massignon sur un pardon breton a transformé un événement de caractère local en événement à portée universelle. Mais les deux dimensions continuent à cohabiter difficilement dans le lieu et le temps du pèlerinage des Sept-Saints. La version intellectuelle du débat islamo-chrétien ne mobilise pas les foules, et ne répond guère aux élans spirituels du fondateur et de ses disciples. Les musulmans dorénavant résidant en Bretagne ne se sentent guère concernés par le pèlerinage. Inversement, la population autochtone non-musulmane n'est guère impliquée dans la partie islamo-chrétienne de la fête, et partage avec la moyenne de la population française les préventions, voire l'agressivité montante de la société à l'égard de l'islam. Ainsi, sous la plume de Manoël Pénicaud, le pèlerinage des Sept-Saints apparaît comme un laboratoire d'expérimentation de la rencontre islamo-chrétienne, et comme un miroir où se reflètent les courants et les contradictions qui traversent la société française dans le champ du religieux ».

Catherine Mayeur-Jaouen signale que le même type de « pèlerinages partagés » eut lieu au Liban après la guerre civile (1975-1990) : « Une association organisa des pèlerinages dans la Montagne qui rassemblaient intellectuels chrétiens et musulmans dans des randonnées montagnardes où s'épanouissait le patriotisme libanais » (*Le culte des*

saints musulmans. Des débuts de l'islam à nos jours, Paris, Gallimard, 2024, p. 409 (Bibliothèque des Histoires).

Du même Bernard Heyberger, compte rendu de mon article sur les Sept Dormants (2011b) : *Archives des sciences sociales des religions*, 168 (2014), p. 177.

Le collectage de la tradition orale

L'autorité de Nöldeke

L'orientaliste allemand, dont l'œuvre philologique fut au point de départ des recherches scientifiques de terrain sur l'araméen moderne, a été le grand sémitisant de Kiel et de Strasbourg, Theodor Nöldeke. De santé fragile, ce savant vécut tout de même jusqu'à 94 ans (1836-1932). Mais lui-même n'est jamais allé en Orient¹.

Deux de ses publications vont marquer un tournant décisif dans les études orientalistes. En 1862, son mémoire sur le mandéen (*Ueber die Mundart der Mandaër*) cherche à montrer, en reconstituant la phonétique et la grammaire de l'araméen moderne sur la base de manuscrits mandéens récents rapportés par les voyageurs dans l'Empire ottoman, que l'araméen des livres, censé être la clé des langues sémitiques, n'est en aucune façon une langue *regellos*, désordonnée, alors que ce serait le cas du mandéen vernaculaire. C'est ce que pense Nöldeke en 1862. Sur la base des échantillons linguistiques ramenés du Khūzistān et du Sud irakien par le voyageur et orientaliste Julius Heinrich Petermann (1801-1876), Nöldeke estimait, en effet, que le mandéen courant n'était qu'« un charabia de lettré, à la façon du latin des moines médiévaux ou de l'hébreu des Juifs jusqu'à aujourd'hui² ». Nöldeke va rapidement changer d'avis. Dans les mêmes années, sa

¹ Désir irréalisable qu'explique C. Snouck Hurgronje, « Theodor Nöldeke », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 85 (1931), p. 247.

² Sur l'opposition langue littéraire/langue vivante à propos du mandéen : Th. Nöldeke, « Ueber die Mundart der Mandaër », *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 10 (1862), p. 158. Et d'ajouter : « Wenn die Sprache, "oder vielmehr ein Jargon dieses Jargon" noch bei den wenigen jetzigen Mandäer in Chūzistān (Petermann, *Reise [im Orient]*, II, [Leipzig, 1861], 455) gebraucht wird, so haben wir darin wohl schwerlich eine eigentliche lebende Mutter sprache zu sehen, sondern ein gelehrtes Kauderwälsch, wie das Latein bei den Mönchen im Mittelalter und das Hebräische bei den Juden bis auf die Neuzeit ». Petermann, au passage cité par Nöldeke, dit que les orfèvres mandéens des environs de Huwaise [= Ḥuwīza] « parlent encore leur vieille langue ou plutôt un jargon de ce jargon ». Nöldeke est non critique par rapport à ce jugement.

documentation sur l'araméen vernaculaire se diversifie et s'élargit grâce aux échantillons linguistiques envoyés par la mission presbytérienne américaine du Rev. Justin Perkins et du Dr A. Grant. Établis chez les nestoriens d'Urmia (Azerbayjān perse) depuis 1834-35, les presbytériens américains s'étaient préoccupés de faire écrire et publier par un membre de leur mission, David T. Stoddard (1818-1857), la première grammaire imprimée de syriaque moderne (1855)³. Nöldeke en eut connaissance aussitôt et composa à son tour une nouvelle grammaire du « néo-syriaque » d'Urmia et du Kurdistan (1868), dédiée à son « très vénéré maître et ami », Theodor Benfey (1809-1881). La grammaire de l'orientaliste allemand est d'une tout autre ampleur et rigueur que celle de Stoddard⁴. Polotsky la qualifie de « the first *würdige Lehrgebäude* of a living Semitic language » (le premier système d'une langue sémitique vivante, qui mérite le respect)⁵. Cette grammaire de syriaque dialectal sera suivie d'une seconde, douze ans plus tard (1880), sur le syriaque littéral, lui aussi, est-il déclaré, « *eine völlig lebende Sprache* » (une langue pleinement vivante)⁶.

³ D. T. Stoddard, *Grammar of the Modern Syriac Language, as spoken in Oroomiah, Persia and in Koordistan*, paru dans *The Journal of the American Society*, 5, 1855, p. 1-180, and London, Trübner, 1855. Sur la personnalité et l'œuvre missiologique de Stoddard : Joseph P. Thompson, *Memoir of Rev. David Tappan Stoddard, Missionary to the Nestorians*, New York, Sheldon, 1859. Pour Polotsky (*infra* n. 4, p. 586), cette grammaire de Stoddard a été le « *spade-work* » de la grammaire de Nöldeke. Pour Bruno Poizat, elle constitue un « exposé satisfaisant, bien que ni la phonétique ni le système verbal ne soient bien maîtrisés », voir Poizat, « Une bibliographie commentée pour le néo-araméen », *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques* [GLECS], 18-23 (1973-79), p. 384.

⁴ Theodor Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig, Weigel, 1868, 418 p. ; reproduite de nombreuses fois : Hildesheim, Olms, 1974 ; Gorgias Press, 2009 ; Internet : <http://books.google.fr> ; <http://www.archive.org>). Selon Poizat (*ad loc. cit.*, note précédente), Nöldeke a, dans cette grammaire, « clairement reconnu l'impossibilité d'une filiation directe du syriaque au soureth [langues des chrétiens d'Irak et du Kurdistan] ».

⁵ H. J. Polotsky, « Studies in Modern Syriac » (1961), repris dans Id., *Collected Papers*, Jerusalem, At the Magnes Press, The Hebrew University, 1971, p. 586.

⁶ Theodor Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Leipzig, Weigel, 1880, 2^e éd. 1898, réimpression 1966. Cette grammaire a été traduite en anglais sur la deuxième édition allemande par James A. Crichton en 1904 (*Compendious Syriac Grammar. With a table of characters by Julius Euting*, London, Williams and Norgate, 1904) et republiée en 2001 aux États-Unis (Winnona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2001, xxxiv-365 p.). Sur cette édition américaine, voir le compte rendu de Lucas van Rompay dans *Hugoye*, vol. 4, juillet 2001, 6 pages (Internet : <http://syrcom.cua.edu/Hugoye>).

L'impact de la première grammaire de Nöldeke sur les étudiants d'*Orientalistik* en Allemagne durant la seconde moitié du XIX^e siècle mériterait un examen approfondi.

Mon propos ici sera limité au cas de deux jeunes chercheurs en grammaire sémitique comparée, Eugen Prym (1843-1913) et Albert Socin (1844-1899). Ils partent dans l'Empire ottoman poussés par la grammaire de Nöldeke de 1868 mais aussi, comme je vais le montrer, pour se libérer d'elle. Leur but est de découvrir et d'entendre des témoins vivants de l'araméen vivant. Le caractère particulier de leur recherche par rapport à l'orientalisme académique, représenté par l'école de Nöldeke, résidera dans le choix du milieu social à étudier, non ecclésiastique et non occidentalisé, et dans la méthode de notation des faits linguistiques grâce à un informateur unique et à la mise en forme collective d'un « texte ». Cette œuvre scientifique est sans équivalent dans les recherches orientalistes de l'époque, parce que ce qui sous-tend les orientations philologiques de Prym et Socin sur le terrain, ce sont essentiellement, selon moi, des préoccupations anthropologiques nourries aux aspirations contemporaines d'un modèle culturel proprement germanique. C'est ce que j'aimerais préciser en forme de conclusion.

Le choix d'un informateur

Eugen Prym est Allemand, natif de Düren en Rhénanie du Nord (15 décembre 1843)⁷. Albert Socin, d'un an plus jeune (13 octobre 1844), est un Suisse de Bâle, dont l'illustre et riche famille de juristes siennois, les Soccini/Sozzini, avait été dans la seconde moitié du XVI^e siècle contrainte à l'émigration en raison de son opposition à la papauté⁸. De

⁷ La documentation relative à Eugen Prym n'est pas abondante. Max Horten lui consacre une notice nécrologique dans *Der Islam*, 4 (1913), p. 21. Sa personnalité et son apport à l'islamologie allemande du XIX^e siècle sont l'objet d'une fine présentation par Carl Heinrich Becker (1876-1933), parue dans la *Chronik der Universität Bonn* de 1913-14, reprise ensuite par Becker dans ses *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt*, t. 2, Leipzig, Quelle und Meyer, 1932, p. 456-462. Ordinaris pour la langue arabe à Bonn (1913) avant de devenir ministre du culte, puis de la culture et des sciences sous la République de Weimar, Becker est un proche de Max Weber et d'Ernst Troeltsch. C'est à ma connaissance l'unique orientaliste à avoir perçu chez Prym le désir humaniste de s'émanciper de la philologie. Personnalité scientifique de Becker bien dégagée par Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, Mouton, 1962, p. 27-31. 121-125 et 129-131.

⁸ Substantielle biographie de Socin (13 octobre 1844-24 juin 1899) par Emil Kautsch

1857 à 1867, Prym et Socin sont compagnons d'études en « science comparée du langage ». Ils effectuent ensemble le cursus complet des langues orientales qu'on enseigne alors à Bonn, Göttingen et Leipzig : hébreu, arabe, syriaque, persan, turc, éthiopien et sanskrit⁹. Socin suivra aussi à Göttingen les cours d'arabe, d'éthiopien et de persan du plus célèbre orientaliste de l'époque, Heinrich Ewald¹⁰. Ces études finies, ni l'un ni l'autre n'étant attirés par l'orientalisme indianiste ou l'orientalisme biblique¹¹, seulement intéressés par les langues vivantes

dans le *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 22 (1899), p. 1-17. Sur la famille et la généalogie des Sozzini : Archives Cantonales de Bâle-Ville, PA 875a Archiv der Familie Socin (Internet : <http://query.staatsarchiv.bs.ch>). Étudiant à Bâle, Genève, Göttingen et Leipzig, Albert Socin est promu à Halle (1867). L'originalité culturelle et religieuse de la famille Socin, italienne et anticatholique, tient à son évangélisme christologique antitrinitarien, d'où les noms d'unitarisme ou de socinianisme donnée à cette doctrine au XVII^e siècle, ou encore Petite Église proche des antitrinitariens de Pologne, dits Frères Polonais ; étude bien documentée dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e éd., t. 18, Leipzig, Hinrichs, 1906, p. 459-480 (« Socin und der Socinianismus »). Cette appartenance socio-culturelle d'Albert Socin explique en grande partie son aversion pour le clergé oriental inculte, tel ce prêtre de Ma'lulā : « Il a notre âge, dit-il, un type stupide, mais que nous traitons bien, parce qu'il y va de notre intérêt. Au début, je fis une grosse gaffe parce que, croyant que le monastère était gréco-orthodoxe, je me mis à vitupérer contre le Concile [Vatican I], ce qu'il prit très mal » (lettre écrite de Ma'lulā, le 23 septembre 1869, publiée par Hans Müller, « Ma'lulā vor hundert Jahren. Reisebriefe von Albert Socin aus dem Jahre 1869 », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 85, 1969, p. 11).

⁹ Prym sera promu durant l'été 1867 à Bonn avec une dissertation sur les énoncés de relation en sémitique. Publiée l'année suivante à Bonn (*De enuntiationibus relativis semiticis*, 1868), elle est dédiée à Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888) et à Johannes Gustav Gildemeister (1812-1890). Le premier est le grand maître de la philologie arabe en Allemagne ; professeur à Leipzig, où Prym est allé suivre plusieurs de ses cours, Fleischer avait été formé par Silvestre de Sacy (1758-1838). Le second, Gildemeister, était le professeur d'arabe de Prym à Bonn, auquel il succède en 1890. Prym nouera des relations avec le milieu des arabisants anglais et français, lors de ses voyages à Oxford, Londres et Paris, pour y collationner des manuscrits arabes (hiver 1867-printemps 1868).

¹⁰ Titulaire de la chaire de langues orientales à l'université de Göttingen, Heinrich Ewald (1803-1875), le maître de Hartwig Derenbourg et de Julius Wellhausen et l'adversaire coriace de F. C. Baur et de l'École de Tübingen, est contraint de démissionner de son poste en 1867 (avec privation de salaire en 1868) pour avoir refusé, à la suite de l'annexion du Hanovre, de prêter serment de fidélité au roi de Prusse. Ewald sera remplacé par Paul de Lagarde en 1869. Sur ces événements : Jean Favart, *La pensée de Paul de Lagarde (1827-1891)*, Paris, Champion, 1979, p. 74.

¹¹ Autrement dit, les voies nobles de l'orientalisme mais passablement encombrées. La science allemande fait partout figure de modèle, voir Roland Lardinois, *L'invention*

et rares de l'Empire ottoman, ils décident de partir en Orient. Nous sommes en 1868. Les deux faits qui à mon avis précipitent cette décision sont, cette même année, la parution de la grammaire de Nöldeke et la rencontre de Socin avec 'Awdīšō, un nestorien de la région d'Urmia réfugié à Berlin. A joué aussi très vraisemblablement, selon moi, une troisième raison, politique celle-là : l'exclusion de l'université de Göttingen et la privation de salaire infligées à Ewald en octobre 1868, pour avoir écrit un pamphlet anti-prussien¹², et la nomination annoncée à ce même poste de ce que l'orientalisme du XIX^e s. a produit de pire, Paul de Lagarde¹³.

Le 5 novembre 1868, Prym et Socin quittent Bâle pour le Proche-Orient. Prym a 25 ans, Socin 24. Leur voyage va durer 26 mois. Après quatre mois au Caire où ils se familiarisent avec l'arabe courant, ils traversent le Mont-Liban en janvier 1869. Leur présence à Damas, de février à décembre 1869, sera entrecoupée de brefs séjours en Palestine, en Syrie du Sud et dans l'Antiliban (Ma'lūlā). Après le départ de Prym pour l'Allemagne¹⁴, Socin poursuivra seul le voyage vers Bagdad et Karbalā'. Lors de la traversée du désert à dos de chameau par l'Arabie du Nord, Socin constituera un petit recueil de poèmes et chansons bédouines du Najd. À la demande de Nöldeke qui préparait alors sa grande *Mandäische Grammatik* (1875), il ira dans le Sud irakien, à

de l'Inde. *Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 94-99. L'histoire de l'organisation des enseignements universitaires dans ces disciplines sont l'objet de la monographie de Sabine Mangold, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Franz Steiner, 2004 (Pallas Athene 11). Les enjeux idéologiques du débat de l'orientalisme indianiste à la même époque sont analysés par Pascale Rabault-F Feuerhahn, *L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008 ; ceux de l'orientalisme biblique sont présentés dans l'ouvrage collectif publié par Steven W. Holloway (éd.), *Orientalism, Assyriology, and the Bible*, Sheffield, Phoenix Press, 2007 (Hebrew Bible Monographs 10).

¹² *Lob des Königs und des Volkes. An die Preussen*, achevé le 13 octobre 1868, 1^{ère} éd. 1868, 2^e éd., Stuttgart, Grüninger, 1869, 47 p. (Internet : <http://books.google.fr>).

¹³ 1827-1891, Ordinarius en langues sémitiques et orientales de 1869 à 1890. Un aperçu de son antijudaïsme délirant est fourni par Anna de Lagarde (son épouse), *Paul de Lagarde. Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt*, Göttingen, Kaestner, 1894, p. 140-144.

¹⁴ Décembre 1869. Le collectage effectué à Damas octroie à Prym l'habilitation (Bonn, 1870). Il y obtient aussi l'Extraordinariat en 1875 et, après avoir, pour des raisons d'attachement à l'université de Bonn, décliné l'offre de l'université de Tübingen (où l'appelait Socin, passé à Leipzig), il sera Ordinarius à Bonn en 1890, succédant ainsi à son propre professeur, Johannes Gustav Gildemeister (1812-1890).

Qurna et Sūq al- Šhūyūkh, faire des vérifications linguistiques chez les mandéens puis de là il se rendra en Mésopotamie du Nord (juin-août 1870), Mossoul, Alqōsh, Dihōk, Mār Yakūb, et Zākhō sur le Petit Khābūr, puis il gagnera Cizre sur le Tigre, pour de là rejoindre le Ṭūr ‘Abdīn et Midyat, où l’attend son informateur de Damas, Cāno¹⁵. La fin du voyage le conduit à Mardin, Diyarbakır, Erzurum, et Trébizonde, d’où un bateau le ramènera en Europe. Il est de retour à Bâle le 11 décembre 1870¹⁶.

C’est à Damas que Prym et Socin découvrent, presque par hasard, l’inédit qu’ils cherchaient, un ‘Awdīšō *bis* en quelque sorte, censé correspondre à l’idée qu’ils se faisaient de l’informateur « scientifique » fiable, autrement dit : 1) un araméophone étranger à la culture cléricale et européenne, donc nécessairement un illettré, 2) un bon connaisseur des histoires de la tradition orale vivante, donc un poète rural et chansonnier de village¹⁷. Leur but n’est pas d’obtenir des

¹⁵ Le voyage de Socin dans le Ṭūr ‘Abdīn fait l’objet d’une étude détaillée de topographie et de géographie historique de la région, « Zur Geographie des Ṭūr ‘Abdīn », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), p. 237-269. Date du voyage indiquée p. 244 ; rencontre avec Cāno à Midyat, où il ne peut rester longtemps par manque de fourrage et d’eau pour son cheval : p. 254-256. Ce problème de l’approvisionnement de Midyat en eau est déjà souligné par le missionnaire anglican, le Rev. George Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals*, I, London, 1957, p. 55-56 (de passage à Midyat, le 30 novembre 1850). Situation inchangée un demi-siècle plus tard selon Ishaq Armaleh, « Siyāha fī Ṭūr ‘Abdīn », *Al-Mashriq*, 16 (1913), p. 663 (article en arabe).

¹⁶ Socin est habilité l’année suivante (Bâle 1871), Extraordinarius en langues orientales (Bâle 1873), Ordinarius (Tübingen avril 1876, puis Leipzig 1890). En 1873, il effectue un second voyage en Palestine et Syrie pour préparer le Bædeker de ces deux régions (1^{ère} éd. 1877, souvent réédité). Il meurt à 55 ans (1899). Ses derniers cours à Leipzig (1898-99) portent, entremêlés d’exercices de lecture de manuscrits turcs, arabes et persans, sur la version syriaque de *Kalīla wa-Dimna* et sur le *Kitāb al-Mufaṣṣal* de Zamakhṣārī. Ses lettres de voyage n’ont été que très partiellement éditées (bibliographie : Hans Müller, « Ma‘lūlā vor hundert Jahren. Reisebriefe von Albert Socin aus dem Jahre 1869 », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 85, 1969, p. 1-3).

¹⁷ Cette perspective ethnographique non cléricale est bien soulignée par Socin dans la lettre à son père écrite de Ma‘lūlā le 23 septembre 1869 : « Cher Papa... Depuis ma rencontre avec ‘Awdīšō à Berlin, mon idée fixe est de m’occuper de dialectes syriaques et partout d’en trouver. Ma‘lūlā, j’en avais, il est vrai, formé le projet déjà en Europe, à Berlin, comme quelque chose à ne pas rater, mais je ne pouvais jamais espérer d’avoir Prym avec moi pour partir tous les deux à la chasse aux restes de cette langue – lui qui auparavant s’était occupé surtout d’arabe et pour qui tout ce qui était syriaque était presque aussi détesté que pour moi, vu que la littérature syriaque

échantillons à l'instar de ceux sur lesquels avait travaillé Nöldeke pour sa grammaire, mais de se confronter à des récits longs susceptibles de constituer un corpus narratif strictement profane.

Laissons parler Eugen Prym¹⁸ :

« /XI/ Ce fut en mars de l'année 1869 que quelques jeunes gens chrétiens de Damas, qui savaient notre intérêt pour les restes encore vivants de la langue syriaque, nous amenèrent un homme de la petite ville de Midyat [Tūr 'Abdīn]. Lui-même appartenait à une colonie, établie à Damas depuis trois mois, de Chrétiens Jacobites qui avaient quitté leur pays en raison de six années consécutives de famine due au fléau endémique des sauterelles¹⁹. À côté de la dure loi de la nécessité, était collectivement déterminant dans leur migration et la direction donnée à celle-ci que Jérusalem en fût le but, avec l'espoir en participant à la fête de Pâques au Saint-Sépulcre d'acquérir le titre honorifique d'un "pèlerin", d'obtenir le pardon des fautes passées et à venir²⁰.

Ainsi s'étira la marche de ces migrants syriaques tout naturellement sur la grande route des caravanes, qui de l'Est de l'Empire turc mène, en contournant par le Nord en arc de cercle

ancienne est à contenu massivement théologique et terriblement ennuyeux – », lettre éditée par Müller, « Ma'lūlā » (*supra*, n. 16), p. 6.

¹⁸ Dans l'*Einleitung* à E. Prym und A. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Tūr-'Abdīn*. I. *Die Texte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, 1881, p. XI-XII. Sur l'ensemble des recueils de contes en araméen moderne et en kurde collectés par Prym et Socin en 1869, je renvoie à mes publications : « Le pèlerinage des animaux (conte kurde de Midyat) » *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 59 (2006), p. 145-160 ; « Coutumes et légendes de la Haute-Mésopotamie d'après les recueils de contes syriaques », *Annuaire du Collège de France*, 108 (2007-2008), p. 435-440.

¹⁹ Les chroniques syriaques abondent en descriptions de ces famines provoquées en quelques heures par les nuages de sauterelles ravageant plaines et collines. Sécheresse et sauterelles (celles-ci ne disparaissant qu'avec l'arrivée de la pluie) vont de pair. L'aide-mémoire chronologique sur la Mésopotamie du Nord, inséré dans une grammaire kurde en syriaque de 1888 et publié par Amir Harrak (« Northern Mesopotamia in a 19th Century Syriac Annalistic Source », *Le Muséon*, 119, 2006, p. 293-305) indique, aux lignes 52-53, que 1847 fut « une année N'HTY, c'est-à-dire sans grain ». N'HTY est un mot kurde, dont je corrige la translittération en N'H/SN/TY, transcription *ne-hesinati*, « la non-végétation » (le syriaque qui suit traduit littéralement l'expression kurde).

²⁰ Note d'Albert Socin (p. XI, n. 1) : « Lorsque plus tard je retrouvais l'homme [= Cāno] à Midyat, il avait fait le pèlerinage dans la réalité mais sa femme se plaignait qu'il se soit depuis adonné fortement à l'alcool. Ses compatriotes, il est vrai, n'y trouvaient pas malice, puisque ce vice ne pouvait plus désormais entamer le droit au paradis que lui avait octroyé le pèlerinage ».

le désert syrien par Mardin, Diyarbakır et Urfa, aux grandes cités commerçantes (*Emporien*) d'Alep et Damas²¹. Nombreuse et s'accroissant toujours davantage était la famille qui pouvait quitter le pays natal avec eux, maigre et tôt dépensé était l'avoir qu'ils pouvaient emporter. Il s'agissait bientôt de gagner sa vie, déjà chemin faisant. Là où dans l'un des endroits mentionnés se présentait une perspective de travail, une partie des migrants restait en arrière, avec pour seul but de trouver les ressources pour poursuivre le voyage. Même en des endroits situés quelque peu à l'écart du chemin, comme Adana en Asie mineure, une poignée de ces migrants s'y dispersait de temps à autre, pour la raison susdite. Notre nouvel ami avait lui-même fait halte quelque temps dans cette dernière ville. Mais aucun endroit ne pouvait leur offrir pour un séjour plus long des conditions aussi favorables que Damas.

Depuis le grand massacre de 1860, la *tōscha*²², dont les horreurs étaient encore dans toutes les bouches²³, le quartier chrétien était

²¹ Les Jacobites (autrement dit « l'Église syrienne » ou encore « l'Église syriaque orthodoxe ») étaient chez eux à Damas dès la fondation de leur dissidence. Au Moyen-Âge, l'*Histoire de Damas* d'Ibn 'Asākir, mort en 1176, signale deux églises des Jacobites : l'une « derrière la nouvelle prison », près du Marché de 'Alī (sud de la Rue Droite, centre de Damas) et dont il est dit qu'elle est en ruine depuis longtemps mais qu'en subsistent certaines parties (N. Elisséeff, *La description de Damas d'Ibn 'Asākir*, Beyrouth-Paris, Imprimerie Catholique, 1959, p. 221), l'autre « qui se trouve près de la maison d'Ibn Zarnāq, à côté de Bāb Tūmā, entre la place Khālīd b. Usayd b. Abī l-'Āṣ et la rue Ṭalḥa b. 'Amr b. Murād al-Juhaynī » (Elisséeff, p. 224), donc à l'angle nord-est de la ville.

²² Prym ne donne, ni ici ni dans le glossaire du tome II, aucune explication de ce terme, dont la graphie comporte un *ṭ* emphatique (*tūṣa*). Il s'agit d'un substantif féminin en arabe dialectal du XIX^e s. Il est absent des dictionnaires d'arabe littéral (Kazimirski, Lane, Dozy, Wehr). Le vieux Belot le mentionne, précédé d'une étoile indiquant un mot « employé seulement dans le langage vulgaire, en Syrie spécialement ». Il lui donne les sens de « trouble, tumulte, bruit, révolution » et le fait dériver du paradigme *ṭawwaṣa*, « étourdir, abasourdir » (Jean-Baptiste Belot [1822-1906], *Al-Fara'id al-dirriyya*. 'Arabī-afransī, 1891, 1976²², Dār al-Mashreq, p. 460). Également, Adrien Barthélemy [1859-1949], *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie : Alep, Damas, Liban, Jérusalem*, Paris, Geuthner, 1935-1969, p. 490 (recopie le Belot). Le mot provient probablement d'une racine araméenne signifiant « être instable » (L. Koehler und W. Baumgartner, *Wörterbuch zum aramäischen Teil des Alten Testaments*, Leiden, Brill, 1953, p. 351). Il s'agit d'un euphémisme pour désigner les événements tragiques de 1860 à Damas.

²³ Ces massacres anti-chrétiens de 1860, qui partent du Mont-Liban, s'étendent à Damas du 9 au 18 juillet, immédiatement après la fête de la rupture du jeûne (*Id al-fitr*). Témoignages à chaud des témoins oculaires et catalogues des violences

en grande partie en ruines ; lentement et discrètement il se relevait de ses cendres. Des mains industrieu-ses pouvaient ici trouver suffisamment de travail, après s'être procuré sans difficulté un logis pour femme et enfants dans les maisons abandonnées²⁴. Nos Syriaques prirent domicile dans une rue étroite située à proximité de la Porte Orientale²⁵. /XII/ Les hommes y avaient comme maçons et manœuvres un revenu facilement suffisant pour leurs modestes besoins, et les femmes cherchaient de leur côté, en-dehors des soins du ménage et des enfants, à améliorer la situation par de petits services, comme porteuses d'eau à la saison chaude.

Notre homme, du nom de Cāno²⁶, qui au pays natal pouvait bien avoir cultivé son petit jardin ou un lopin de terre, n'était à présent

confessionnelles : François Lenormant (1837-1883), *Une persécution du christianisme en 1860. Les derniers événements de Syrie*, Paris, Douniol et Dentu, 1860 (livre achevé le 10 août 1860), p. 126-143 ; Baptistin Poujoulat (1809-1864), *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Paris, Gaume Frères et J. Duprey, 1861 (préface datée du 15 mars 1861), p. 388-405 ; François Lenormant, *Histoire des massacres de syrie en 1860*, Paris, Hachette, 1861 (préface datée du 1^{er} mai 1861), p. 93-123. Ces trois ouvrages sont disponibles sur Internet : <http://books.google.fr>. Évaluations socio-politiques et historiques des mêmes événements : Max Gross, *Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860-1909*, Ph. D. diss. Georgetown University, 1979 ; Kais M. Firro, *A History of Druzes*, Leiden, Brill, 1992, p. 119-122 ; Leila Tarazi Fawaz, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1994 ; Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, University of California Press, 2000. Ce dernier ouvrage a suscité les réactions critiques de Zouhair Ghazzal (Internet : <http://zouhairghazzal.com/sectarianism.html>) et d'Eugene L. Rogan, « Sectarianism and Social Conflict in Damascus. The 1860 Events Reconsidered », *Arabica*, 51 (2004), p. 493-511.

²⁴ Sur les transformations de la ville de Damas à la suite de ces événements (population et urbanisme) : Jean-Luc Arnaud, « La population de Damas à la fin de la période ottomane », *Annales de démographie historique*, 2001, p. 177-207 (en particulier p. 191-192) ; du même auteur, *Damas : urbanisme et architecture 1860-1925*, Arles, Actes Sud, 2006.

²⁵ Autrement dit Bāb Sharqī à l'extrémité orientale de la « Voie Droite » ; à proximité, à l'angle nord-est de la ville, Bāb Tūmā. Sur ces portes du quartier chrétien : Nikita Elisséeff, *La description de Damas d'Ibn 'Asâkir*, Damas, 1959, p. 298.

²⁶ Note de Prym (p. XII, n. 1) : « D'après son nom de baptême, il s'appelait à proprement parler *Shakéro* (ar. *sikkar*), toutefois ses parents l'appelèrent plus tard *Cāno* – ce qui d'après lui serait la même chose que l'arabe *Djirdji*, “Georges” (?) –, et il ne fut plus appelé que par ce nom. On trouvera également de tels noms doubles dans les textes suivants [Prym renvoie ici au conte n° 2 du recueil] ». J'ai simplifié par l'alphabet turc moderne (*Cāno*) la graphie du nom du conteur chez Prym et Socin (*Dschāno*).

rien de plus qu'un simple manœuvre : nos amis l'avaient découvert à la fosse à chaux ou à l'échafaudage. Nulle trace chez lui de lecture et d'écriture, par contre la mémoire merveilleuse de l'illettré, un bon sens salubre, un don de comprendre rapide et aigu. Par suite du mélange des peuples dans son pays natal, il se trouvait en possession de trois à quatre langues, syriaque, kurde et arabe, et encore un peu de turc qu'il avait appris quand il était à Adana. C'est en arabe que nous cherchions à nous entendre avec lui, ce qui au début ne fut pas si facile, du fait qu'il parlait le dialecte de la Mésopotamie du Nord, alors que nous, qui arrivions d'Égypte, nous venions de troquer la langue parlée dans ce pays pour celle de la Syrie. »

Les hommes de science et le conteur

Les résultats du travail effectué par Prym et Socin forment deux volumes d'histoires syriaques, plus un autre volume d'histoires kurdes, les unes et les autres dues au même informateur, Cāno. Dédiés au grand syriacisant de Kiel, Georg Hoffmann (1845-1933)²⁷, les récits syriaques seront publiés en 1881 chez Vandenhoeck à Göttingen sous le titre de « Le dialecte néo-araméen du Ṭūr 'Abdīn²⁸ ». Dans son compte rendu de la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, paru la même année, Nöldeke concentre ses observations historico-critiques sur la phonétique et la grammaire du ṭūrōyo de l'informateur, Cāno. Il marque à l'adresse des sémitisants l'importance philologique de l'œuvre, mais reste sans curiosité pour l'apport de Prym et Socin à l'histoire culturelle du Proche-Orient et du monde syriaque.

Ce qu'il y a de plus intéressant dans le livre du point de vue de son contenu, écrit-t-il, est le mythe cosmogonique du Christ oiseau,

²⁷ Georg Hoffmann (professeur de langues orientales à l'université de Kiel de 1872 à 1911) venait de publier ses *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, Brockhaus, 325 p., trésor inépuisable de géographie et d'anthroponymie historiques du monde syriaque.

²⁸ Eugen Prym und Albert Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr-'Abdīn*. I. *Die Texte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, 1881, XXX-257 p. ; II. *Uebersetzung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, 1881, 420 p. Une seconde page de titre donne pour cette deuxième partie également l'intitulé suivant : *Syrische Sagen und Maerchen aus dem Volksmunde gesammelt und uebersetzt*. Pour le volume kurde : Eugen Prym und Albert Socin, *Kurdische Sammlungen. Erzählungen und Lieder in den Dialekten des Ṭūr-'Abdīn und von Bohtan*. Gesammelt, herausgegeben und übersetzt von Eugen Prym und Albert Socin, A. *Die Texte* ; B. *Uebersetzung*, St.- Pétersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1890.

autrement dit le récit 55a, le plus court du corpus, cinq lignes de syriaque²⁹. Or, l'ensemble narratif réuni par Prym et Socin, remarquable par la grande diversité thématique de son objet, l'infraction à l'ordre établi, reste sans équivalent, y compris par rapport au monumental corpus d'Hellmut Ritter constitué au XX^e siècle pour la même région mais sur une base ethnographique différente. L'originalité du corpus syro-kurde de Prym et Socin tient à trois facteurs : 1) il concerne un seul endroit, Midyat et ses alentours ; 2) les récits sont transmis par un conteur illettré unique, Cāno, 3) le collectage est direct par un double apprentissage linguistique et méthodologique entre des hommes de science venus d'Europe et le transmetteur local sans instruction.

Voici comment Eugen Prym a décrit ce passage de l'oralité à l'écriture³⁰ :

« Dès qu'il [Cāno] nous eut donné quelques échantillons de sa langue maternelle syriaque, nous remarquâmes tout de suite que ce syriaque, par rapport au dialecte d'Urmia rendu davantage familier par la *Grammaire* de Nöldeke en était, y compris sur des points essentiels, plus éloigné qu'on ne l'admettait généralement jusque-là³¹, et que, comme ce savant l'avait déjà supposé à juste titre, il était une survivance autonome, phonétiquement moins délabrée, de la langue ancienne³². La décision fut rapidement

²⁹ Th. Nöldeke, « Der neu-aramäische Dialekt des Tūr-ʿAbdīn von Eugen Prym und Albert Socin, I-II, 1881 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), p. 218-235. Pour le récit n° 55a de Cāno, *ibid.*, p. 220.

³⁰ E. Prym und A. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Tūr-ʿAbdīn*. I. *Die Texte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, 1881, Einleitung, p. XII-XVII.

³¹ Note de Prym (p. XII, n. 2), qui consiste en un simple renvoi à Theodor Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig, 1868, p. XXIV.

³² Sur cette langue, propre aux Chrétiens du Tūr ʿAbdīn, d'où son nom de *tūrōyō*, Bruno Poizat observe, de son côté, que « lorsqu'ils l'écrivent, les habitants emploient les caractères occidentaux de leur liturgie [c'est-à-dire le néo-araméen en graphie *serto*] ; cela est peu fréquent, car ils préfèrent le syriaque [littéral] pour l'usage écrit, et même, dans les couvents, les moines apprennent aux écoliers à s'exprimer oralement en syriaque [littéral]. Ce dialecte ne produit presque pas de littérature ; les Araméens du Tūr-ʿAbdīn se sentent solidaires des Chrétiens parlant *suret* [langue de la plaine de Mossoul et de l'Azerbayjan] qui sont présents à l'est, au delà de Djeziré, et au sud, le long du Khabour, et nombre d'entre eux sont gagnés par l'assyromanie » (« Une bibliographie commentée pour le néo-araméen », *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques* [GLECS], 18-23, 1973-79, p. 358). Ce que Poizat appelle « assyromanie » est l'aliénation de l'identité et de la conscience politique des Araméens chrétiens par la fiction généalogique d'une filiation

prise de tirer de cet homme tout ce qu'il était possible de savoir sur ce dialecte. Nous n'avions pas frappé à la mauvaise porte.

Nos premières questions portèrent sur des mots isolés ou des groupes de mots, noms des parties du corps, ustensiles de ménage, animaux, etc., puis on passa à l'exercice consistant à lui faire former de petites phrases, faites d'expressions verbales très simples, jusqu'à la description complète d'actions complexes, comme l'exploitation du champ, le traitement du vin, la cuisson des aliments, /XIII/ la façon de tuer les animaux, etc... Ce ne fut pas facile, au début, d'amener l'homme à l'abstraction nécessaire, de lui faire perdre l'habitude de donner les noms joints à des suffixes possessifs au lieu de la forme simple que nous réclamions, ou bien en ce qui concerne le verbe de lui faire intervertir les personnes ou même affirmation et négation³³. Face à de tels quiproquos, les collecteurs d'échantillons linguistiques ne sauraient être assez sur leurs gardes ; ces maîtres non instruits ne traduisent pas directement d'une langue dans une autre, ils déplacent préalablement le concept dans le champ visuel de leur propre point de vue.

Un bon correctif à cela fut de lui faire dire les expressions kurdes en même temps que les syriaques. Vers la fin du mois [= fin mars 1869], nous l'invitâmes à nous raconter une histoire en syriaque, ce à quoi il se prêta immédiatement. Même si celle-ci, à la vérité, du point de vue de son contenu, ne valait pas grand-chose, et que pareillement, du moins en ce qui concerne la narration, elle fût encore assez maladroitement racontée, elle nous procura cependant la certitude qu'il connaissait des contes populaires et qu'il savait les redonner sans perdre le fil, de sorte que nous n'avions nul besoin de recourir à ce moyen d'information qui comporte maints dangers pour des collections linguistiques, à savoir la traduction de morceaux imprimés. Aussi

ascendante les rattachant aux anciens Assyriens connus par l'archéologie ; dans le même sens : Helga Anschütz, « Christliche Gruppen in der Türkei », in P.A. Andrews (ed.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Reichert, 1989, p. 465. Sur les auto-dénominations fluctuantes des chrétiens de ces régions : Wolfhart Heinrichs, « The Modern Assyrians – Name and Nation », in R. Contini, F. A. Pennacchietti, M. Tosco, *Serta philologica Constantino Tsereteli dicata*, Torino, Zamorani, 1993, p. 99-114.

³³ Note de Prym (p. XIII, n. 1) : « Au lieu de “yeux” ou “oreilles” qu'on lui demandait, il donnait les équivalents de “mes yeux” ou “tes oreilles”. Quand on lui disait “j'écris”, il traduisait : “tu écris”, et lorsque nous voulions de notre côté, en lui disant “tu écris”, lui arracher la forme de la première personne, il nous répondait : “Je ne sais pas écrire” ».

dicter et, de notre côté, prendre sous la dictée exigeaient de part et d'autre d'être appris.

Au bout de quelques jours, nous allions bon train, et comme il nous assurait qu'il connaissait quantités d'histoires de ce genre, plus que nous pourrions en mettre par écrit, il devenait alors pour nous toujours plus clair que nous étions tombés sur un filon inépuisable. Ainsi tranquilisés et dans la joyeuse perspective d'engranger à notre retour une riche moisson de contes populaires, nous interrompîmes nos séances avec lui, pour entreprendre le voyage, depuis longtemps projeté, en Palestine et à travers le Ḥawrân.

Début mai [1869], nous étions de retour à Damas, en bonne forme, ragaillardis et rafraîchis par la vie vagabonde qui venait de s'écouler. Notre premier souci fut de prévenir Cāno ; lui-même ne se fit pas attendre longtemps. Dès lors, à l'exception des dimanches et jours de fête, il passait chaque matin vers six heures [6 H] et travaillait avec nous jusque vers une heure [13 H]. On le rétribuait un peu plus que /XIV/ ce qu'il gagnait dans son autre emploi pour la journée entière. Ajouter à cela, il avait la permission de fumer de notre tabac autant qu'il en avait envie ; à l'occasion, une tasse de café ou une gorgée de raki ravivait ses bonnes dispositions ; les après-midis, il était son propre maître. Nous devions lui laisser tout ce temps libre car il réfléchissait sur ce qu'il voulait nous raconter le lendemain et combinait selon leurs différentes parties les histoires qui s'avéraient toujours de plus en plus longues.

En dépit de l'effort intellectuel que cette activité lui occasionnait, du moins au début il préférait résolument, comme c'est aisément compréhensible, cette vie[-ci] au travail manuel si pénible à la saison chaude. Dans cette situation nouvelle pour lui, il se comportait, comme cela se constate en règle générale chez les Orientaux, toujours avec un savoir-vivre naturel et une simplicité innée ; sa joie au travail, son zèle et son dévouement à notre égard allaient croissant³⁴. Dans un cas seulement il fit toutes sortes de détours : qu'il ne savait pas une histoire de plus, qu'il devait reprendre son travail, etc. Il finit cependant par nous avouer que c'était son curé qui était là-dessous. Ce dernier l'avait

³⁴ Note de Prym (p. XIV, n. 1) : « Ce fut pour lui une cause de grande satisfaction lorsque nous fûmes en état d'adresser, avec son assistance, une lettre en syriaque aux collègues de Kiel (voir *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 24, p. III), et il exprima une joie encore plus vive lorsque, vers la fin de notre rencontre, nous fîmes de lui une photographie ».

reçu à confesse et questionné sur ce qu'il fabriquait chez nous ; les prêtres orientaux qui sont sans instruction, flairent dans chaque *frenḡt*³⁵, qui ne s'occupe pas de négoce, un missionnaire. À la suite de quoi, il lui avait strictement défendu de nous raconter des choses si mensongères ; que si nous voulions apprendre le syriaque, nous n'avions qu'à venir chez lui ; qu'il nous exposerait volontiers en syriaque authentique, c'est-à-dire en syriaque ancien [littéraire], les belles et véridiques histoires des pieux saints et bienheureux martyrs qu'ils avaient en si grand nombre. Nous fîmes une visite à monsieur le curé et nous nous évertuâmes à l'aide "d'un petit don pour l'église" à lui faire comprendre que nos relations avec cet homme n'avaient qu'un seul et unique but : servir la science.

Un second conflit menaça d'éclater lorsque Cāno, un peu plus tard, nous fredonna des chansons kurdes³⁶. Le curé était d'avis qu'il nous chanterait les mêmes, et comme dans sa patrie aucun homme d'honneur ne ferait cela pour de l'argent, il tenta pour de bon de l'empêcher d'avoir d'autres échanges /XV/ avec nous. Nous l'apaisâmes cependant en lui expliquant que l'homme ne faisait avec nous que dicter et réciter les vers (poèmes).

Notre travail quotidien avec Cāno se passait de la façon suivante. D'abord il nous dictait l'histoire du jour, que tous les deux en même temps nous notions en transcription alphabétique ; il nous importait par là, tout à fait indépendamment de la compréhension, de saisir de façon exacte les phonèmes. Après une courte pause, on abordait l'explication. L'un lisait lentement son texte, tandis que l'autre prêtait une attention minutieuse aux éventuelles différences par rapport à ce qu'il avait noté. En surgissait-il une, Cāno alors devait reprendre le passage en

³⁵ C'est-à-dire dans chaque Européen (arabe *firanjī*, turc *frenḡ*, *frenḡ*, *frenk*, d'où *Frank* en allemand du XIX^e siècle). Je mentionnerai toujours ce terme par la forme turque (*frenḡ*).

³⁶ Note de Prym (p. XIV, n. 2) : « À ce propos, on doit rectifier ce que Justi, *Dictionnaire kurde-français* [St-Petersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1879], p. XVI, dit en parlant d'un "séjour en Assyrie" qui concernerait ma personne ». Effectivement, il s'agit d'une bévue de l'éditeur du *Dictionnaire kurde-français* d'Auguste Jaba, consul de Russie à Erzurum, à savoir Ferdinand Justi qui signale, sous les sigle S [= Socin] « avoir utilisé les riches collections de récits et de ballades kurdes rassemblées par MM. Socin et Prym pendant leur séjour en Assyrie. M. Socin a eu la complaisance de me confier son manuscrit pour en faire usage en complétant le Dictionnaire » (notes datées de Marburg, 16 décembre 1878). Le séjour « en Assyrie » est le fait de Socin seul. Ce *Dictionnaire* est disponible sur Internet : www.archive.org.

question ; dans les cas litigieux, nous lui faisions répéter le même mot quatre à six fois, seul et en contexte, de façon à arriver à se mettre d'accord sur son interprétation ; si on parvenait à s'entendre, nous préférons alors mentionner la divergence plutôt que la gommer, vu que dans la plupart des cas l'interprétation correcte s'imposerait plus tard. Si des mots ou des formes qui nous étaient encore inconnus se présentaient, Cāno se devait de donner une explication que nous écrivions soit en arabe soit également en allemand au-dessous du texte.

À chaque nom nouveau, il devait dire les formes des autres nombres et les genres ; quand il s'agissait de verbes nouveaux, on lui faisait réciter tous les paradigmes ; si apparaissait une tournure syntaxique bizarre, on en fabriquait des semblables pour permettre de dégager la règle ; tout ceci était noté pareillement de nos deux côtés sur des feuilles à part. Ajouter à cela, une quantité d'explications matérielles (techniques), à l'occasion desquelles nous autorisions également de temps à autre des digressions selon le besoin, vu que l'horizon intellectuel du conteur commençait à nous intéresser de plus en plus³⁷. Du

³⁷ Note de Prym (p. XV, n. 1) : « Nous avons placé dans les notes à la traduction maintes informations, recueillies à l'occasion de nos échanges, concernant les connaissances populaires et les superstitions. Par ailleurs, serait bien à sa place ici encore un aperçu de ce qu'il nous racontait à propos de la position de son peuple dans le monde et de la tradition de son histoire légendaire. Parfois il partageait le point de vue musulman, selon lequel le sultan et l'islam seraient le centre du monde, et que les *frengīs* (*Franken*) habiteraient tout autour. En même temps, percevait le point de vue chrétien, selon lequel le nombre des musulmans par rapport à celui des chrétiens serait à comparer à la pâleur blanche d'une vache noire et que de ce fait le sultan d'Istanbul ne pouvait se maintenir qu'en amenant, au moyen d'envois d'argent, les princes chrétiens à se faire la guerre entre eux, et non contre lui. Son pays natal, le Tūr, aurait été à l'origine un *Maṭraḥ al-Frendsche*, "terre de *frengīs*" (*Frankenland*), c'est-à-dire entièrement peuplé de chrétiens ; que des querelles auraient éclaté entre Grecs [Byzantins orthodoxes] et Syriaques [*Syrer*, Jacobites antibyzzantins] ; que les premiers auraient tué les seconds en grand nombre, ce que plus tard, lorsque les musulmans étaient venus, ils auraient beaucoup regretté. À cause des péchés commis sur les Syriaques, les prêtres grecs [orthodoxes] se laissent pousser les cheveux. Muḥammad, avec une épée en bois de figuier, aurait vaincu le chef des Syriaques qui portait une épée en fer. Face aux musulmans, beaucoup de Syriaques auraient alors émigré dans les contrées plus éloignées de l'Europe, qui étaient alors non encore habitées. Parmi eux, se trouvait Malek Ḥanna (Prêtre Jean ?), roi de Ḥaḥ (*Hâch*). Ce même roi aurait fui d'abord à Qars [Kars, à proximité de la frontière arménienne], ensuite dans une contrée au-dessus de Qars [Kars], que les *frengīs* appellent *Fīleḥesīā*. Il habiterait encore maintenant dans le pays des *frengīs* et on attendrait son retour. Cāno nous pria de faire là-bas, à notre retour, des recherches sur le malek Ḥanna.

syriaque ancien, nous cherchions à en faire complètement abstraction, /XVI/ afin de ne pas être déconcertés, en dessinant le plus fidèlement et naïvement possible l'image de la langue vivante. Bien entendu, une telle attitude ne pouvait pas aller jusqu'à nous empêcher de reconnaître avec grande joie, ici et là, sous une forme apparemment étrange, une vieille connaissance ou la continuité d'une loi phonétique qui était déjà active dans la langue ancienne. Il est clair que nos notations de ce qui était dit présentent deux grands avantages : 1) la transcription qui s'ajuste à la fine nuance de l'oral ; 2) une fidélité dans l'interprétation que garantit la double réception, telle qu'elle existe peut-être uniquement dans des recueils semblables³⁸.

Tous les morceaux, il est vrai, n'ont pas été l'objet de textes à deux. Au cours du mois de juillet [1869], Socin fut atteint d'une sorte de dysenterie aiguë, qui vers la fin du mois rendit nécessaire son transfert à Beyrouth pour y suivre un traitement de quinze jours. Durant ce laps de temps, c'est-à-dire jusqu'au 15 août [1869], je poursuivis seul le travail avec Cāno et mis un terme à notre collectage. Immédiatement après le rétablissement de Socin, vu qu'un séjour répété à Damas lui était provisoirement interdit par le médecin, nous partîmes à la campagne, d'abord à Ma'rabā³⁹, puis plus tard à Ma'lūlā où d'autres tâches nous attendaient⁴⁰. C'est ainsi que les numéros 33-53, 58-64, 79-85 ont

Malek Ḥanna n'était pas le seul roi de cette époque : à Dāra [ville étape sur la route de Mardin à Nisibe], il y avait le roi Urīa, et à Bāsebrīn [à 24 km à l'est de Midyat, syr. Bissōrīno, "la maison de l'espérance", arabe Bāsibrīn, turc Baspirin/Haberli] le roi Djebrāl. » Albert Socin, « Zur Geographie des Tūr 'Abdīn », *ZDMG*, 35 (1881), p. 248-249 écrit à propos de la légende du roi Jean : « Parmi les Jacobites du Tūr 'Abdīn, circule la légende qu'à Ḥaḥ aurait régné jadis un roi du nom de Malek Ḥanna (du reste, chaque maire de village dans ces montagnes s'appelle *melik* [roi]). Ce Barberousse jacobite doit avoir émigré dans le pays des *frengīs*, où il habite maintenant ; mais on attend qu'il revienne ». Sur cette légende, voir *infra* Le Barberousse jacobite de Ḥāh.

³⁸ Allusion aux recueils de contes des Frères Grimm (*Kinder- und Hausmärchen*, 1812-1815)

³⁹ À cette époque, lieu de villégiature à 14 km au nord du centre historique de Damas, aujourd'hui faubourg de Damas : M. Talās, *al-Mu'jam al-jugrāfī li-l-quṭr al-'Arabī al-Sūrī*, Damas, Markaz al-dirāsāt al-'askariyya, t. 5, 1993, p. 298.

⁴⁰ Ma'lūlā, pittoresque village araméen chrétien de l'Antiliban à 73 km au nord de Damas via Saydnaya (Talās, *al-Mu'jam*, t. 5, p. 314). Le collectage de la tradition orale, effectué ici par Prym et Socin, est partiellement publié en traduction allemande par G. Bergsträsser, *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Ma'lūlā in deutscher Übersetzung, hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's*, Leipzig, Brockhaus, 1905.

été recueillis par moi seul, tandis que pour le collectage des numéros 55, 56, 77 et 78 je fus empêché d'assister Socin en raison d'une seconde excursion à 'Ayn al-Fījeh⁴¹.

On pourrait soulever la question de savoir pourquoi dans notre travail nous être limités à Cāno⁴² et n'avoir pas plutôt interrogé autant de Syriacques qu'on pouvait atteindre. Les autres membres /XVII/ de la colonie que nous avons rencontrés ne nous faisaient pas, tant s'en faut, l'impression intelligente que nous avons avec Cāno ; cela aurait pris beaucoup de temps, jusqu'à ce que nous ayons avec tout un chacun poussé notre apprentissage réciproque assez loin, pour qu'ils soient capables de donner des réponses correctes à nos questions. On ne serait peut-être pas du tout parvenu avec eux à des textes suivis originaux ; quoi qu'il en soit, ils ne nous en auraient pas raconté autant et si bien que Cāno, lui qui était précisément le conteur compétent de son lieu d'origine⁴³.

⁴¹ *Ayn Fidsche* (transcription de Prym). Joli village dans la montagne à 25 km au nord-ouest de Damas (voir Talās, *al-Mu'jam*, t. 4, 1992, p. 410). Son nom arabo-grec signifie « source de la source ». Elle s'écoulait jadis dans le Nahr Barada, la rivière de Damas. Aujourd'hui canalisée, elle approvisionne la capitale en eau potable.

⁴² Même méthode chez Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, 1886, 2^e éd. par N. Belmont, 2003, Avant-propos, p. XXXIX : « Cette collection de contes populaires présente ce caractère particulier que, pour la former, nous avons puisé dans la tradition orale d'un seul village : les contes et variantes dont elle se compose viennent tous de cette même source ; ils ont été recueillis par mes sœurs et moi à Montiers-sur-Saulx, village de Lorraine – ou, si l'on veut plus de précision, du Barrois – situé à quelques centaines de pas de l'ancienne frontière de Champagne. Nous devons la plus grande partie de notre collection au zèle intelligent et à la mémoire prodigieuse d'une jeune fille du pays, morte aujourd'hui, qui s'est chargée de rechercher par tout le village les contes des veillées, et nous les a ensuite transmis avec une rigoureuse fidélité ». Emmanuel Cosquin (1841-1919, Vitry-le-François, Marne), collecte de 1866 à 1876 à Montiers-sur-Saulx (Meuse) de 84 récits, qui seront publiés d'abord entre 1876-1881 dans la revue *Romania*, puis en deux volumes, sous le titre de *Contes populaires de Lorraine*, Paris, Vieweg, 1886 ; Nicole Belmont les a réédités en un seul volume et annotés (Arles, Picquier, 2003, XL-750 p.).

⁴³ Cāno est reconnu à Midyat par sa famille et ses voisins comme conteur compétent, professionnel sédentaire (*der berufene Erzähler*). C'est un rural, attaché à son village et qui connaît des histoires, non un conteur professionnel itinérant, comme l'était Pinehas, ce *rāwin* juif de Zakho, qui gagnait sa vie en parcourant les tribus kurdes du Bohtan et du Hakkari (Albert Socin, *Kurdische Sammlungen. Zweite Abteilung. Erzählungen und Lieder im Dialekte von Bohtan. Die Texte*, St-Petersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1890, p. XVII ; également, Michael L. Chyet, « Neo-Aramaic and Kurdish », *Israel Oriental Studies*, 15, 1995, p. 228-230) et auprès de qui Socin notera la première version orale connue du *Shāhnāme* en kurde kurmanci.

À son propos, il fallait voir seulement une fois comment il s'adonnait à son art avec un intense plaisir intérieur et comment il rapportait avec un aplomb indestructible les chimères les plus extravagantes, comment il accompagnait ses paroles d'une mimique très animée⁴⁴ et par les gestes les plus significatifs, de façon par là aussi à être pareillement clair sans l'avoir affirmé de façon explicite. La situation eût été différente si des gens d'autres localités du Tûr s'étaient trouvés dans la colonie. On aurait pu alors étudier auprès d'eux de plus amples nuances du dialecte. Mais comme ils étaient tous de Midyat même, nous avons voulu ainsi profiter au maximum de la bonne trouvaille que nous avons faite avec Cāno, plutôt que passer le temps, de surcroît limité, de notre séjour à miser sur de l'incertain⁴⁵. »

Frères Grimm d'Orient

Le destinataire de la démarche philologique de Prym et Socin était Nöldeke et le milieu de ses disciples et élèves. Toutefois, le modèle intellectuel et l'inspirateur de la démarche n'est pas Nöldeke, mais les Frères Grimm⁴⁶. Une allusion discrète à leur méthode de collectage des

⁴⁴ Note de Prym (p. XVII, n. 1) : « On imputera également au caractère vivant de l'exposé oral que Cāno soit parfois sorti de l'objectivité, en général loyalement observée, du conteur, voir dans le tome II les annotations à 7, 16 ; 52, 6 ; 73, 6 ; 181, 27 ; 182, 19 ; 197, 8 ; 228, 5. »

⁴⁵ Le paragraphe suivant, non traduit, porte sur les matériaux linguistiques propres au recueil. Prym renvoie pour les particularités principales du dialecte à l'ébauche qu'il en a donnée dans : E. Prym, « Aus einem Brief des Herrn Dr. Prym an Prof. Fleischer », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 25 (1871), 651-655.

⁴⁶ L'aura des Frères Grimm et l'importance des contes de tradition orale pour la science du langage appartiennent à l'horizon culturel immédiat de la formation universitaire de Prym et Socin. Ils suivront l'un et l'autre, ou isolément, à Göttingen les cours de Theodor Benfey (1809-1881) ; pour la grammaire comparée, Leo Meyer (1830-1910) ; pour l'arabe, Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899) ; pour la philosophie de la nature, Rudolph Hermann Lotze (1817-1881). L'intérêt de Wüstenfeld pour les géographes arabes et la toponymie historique est de mettre au jour « l'inappréciable trésor » de la poésie orale bédouine (« Bahrein und Jemâma », *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Hist.-philolog. Classe 19, 1874, p. 174 [173-222] ; également du même, « Die Wohnsitze und Wanderungen der Arabischen Stämme », *ibid.*, 1868-69, p. 93-172). L'une des grandes personnalités de la vie intellectuelle à Göttingen, Theodor Benfey – il y est promu et habilité en 1828, Privatdozent à Heidelberg (1832) puis retour à Göttingen (1834), Extraordinarius à Göttingen en 1848, Ordinarius en 1862 – dira de Jakob Grimm qu'il est « der nicht minder geniale Begründer der historischen [Methode] » (*Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland*, München, Cotta, 1869, Einleitung, p. 15). Sur le contexte de ce propos : Pascale Rabault-F Feuerhahn,

contes oraux allemands apparaît dans une remarque de Prym, selon laquelle la réception double est une garantie de fidélité dans l'interprétation, « telle qu'elle existe peut-être uniquement dans des recueils semblables⁴⁷ ». Pour les orientalistes, réception à deux, donc, comme chez les Frères Grimm. Patrimoine oral d'un *seul* village (Midyat) et de ses environs immédiats (Ḥaḥ), selon le souci des frères Grimm de se cantonner « presque exclusivement » à leur région, la Hesse montagnaise⁴⁸, ou encore selon la méthode d'Emmanuel Cosquin (1841-1919), disciple français de Jacob Grimm et de Theodor Benfey, et contemporain de Prym et Socin. Cosquin étudia le patrimoine narratif d'un seul village dans la Meuse, Montiers-sur-Saulx. La démarche de Prym et Socin nous livre ce qui se racontait dans les années 1860 dans la population mélangée de Midyat, Araméens jacobites, Kurdes sunnites ou yézidis, Mḥallamāye arabophones, Turcs et Arabes. L'annotation du matériel philologique recueilli porte la

L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle, Paris, Cerf, p. 147-149. Quant à Leo Meyer, philologue classique devenu comparatiste – il enseigne à Göttingen de 1856 à 1865 avant d'aller à Dorpat –, il eut pour maîtres directs Franz Bopp (1791-1867) et les Frères Grimm.

⁴⁷ *Wie sie unter ähnlichen Sammlungen vielleicht einzig dasteht* (p. XVI). Mais Prym a aussi des renvois explicites aux *Kinder- und Hausmärchen* [KHM] (1^{ère} éd., 1812-1815) dans les notices analytiques de présentation des contes de Cāno. Pour l'histoire de 'Ayiz, le voleur rusé, qui se déguise en ange de la mort pour escroquer le pacha d'Alep (n° 42, premier épisode), Prym (p. XXI) renvoie aux KHM 192 (*Der Meisterdieb*), que la classification internationale des contes oraux a inventorié sous le n° 1525A. Pour l'histoire d'Aurore (Cāno syriaque n° 52), Prym (p. XXII) observe qu'elle correspond à une combinaison des versions européennes de *Peau d'âne* (= n° 510B dans la classification internationale), celle des KHM (n° 65 *Allerleirauh*) et celle de la *Nymphe de la source* chez Johann Musäus (1735-1787).

⁴⁸ « À quelques exceptions près..., tout a été collecté presque exclusivement en Hesse et dans les régions du Main et de la Kinzig, dans le comté de Hanau d'où nous sommes originaires, d'après la tradition orale » (Jacob et Wilhelm Grimm, Préface à la première édition du tome I des *Kinder- und Haus Märchen*, 1812, traduction Natacha Rimason-Fertin, *Contes pour les enfants et la maison*, Paris, Corti, 2009, I, p. 473). « Le pays montagneux qu'est la Hesse, situé à l'écart des grandes routes militaires et essentiellement agricole, a l'avantage de pouvoir mieux conserver les vieilles coutumes et les traditions. Il y a là-bas une certaine gravité, des convictions saines, un sens du zèle et du courage, que l'histoire n'oubliera pas... Ces régions certes rudes, mais souvent si belles, font partie de l'ensemble, tout comme une certaine austérité et une indigence du mode de vie. De façon générale, les Hessois font partie des peuples de notre patrie qui ont le plus conservé aussi bien leurs anciens domiciles que la particularité de leur être au fil des changements du temps » (Préface à deuxième édition, 1819, *ibid.*, p. 489-490).

marque des Frères Grimm et des idées de Jacob Grimm dans *Grammaire allemande* (1818-1822) et *Mythologie allemande* (1835) sur poésie et épopée, conte populaire et mythologie archaïque, tradition orale et légendes associées à des dieux, langues littéraires et langues vivantes⁴⁹.

Quant à l'organisation même du recueil syriaque (chants épiques en tête, puis contes merveilleux et histoires d'amours, coutumes locales et légendes religieuses, enfin paraboles et proverbes), elle suit exactement les recommandations méthodologiques du *Zirkular wegen Aufsammlung von Volkspoesie*, lettre programme pour le collectage de la poésie populaire, rédigée par Jacob Grimm en 1815, alors qu'il se trouvait au Congrès de Vienne en tant que secrétaire du Kriegskollegium de Hesse⁵⁰. La différence avec les Frères Grimm est l'absence de médiation féminine et d'autocensure entre le milieu social où se récitent les histoires et les hommes de science qui les étudient. Au Ṭūr 'Abdīn syro-kurde, le conte volontiers épique est œuvre masculine, virile⁵¹. Nulle trace chez Prym et Socin de théories sur la diffusion des

⁴⁹ Le rôle de Jacob Grimm dans la recherche dialectologique a été l'objet d'une étude attentive de la part de Walter Haas, *Jacob Grimm und die deutschen Mundarten*, Stuttgart, Steiner (Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 65), 1990, en particulier p. 41-65.

⁵⁰ Texte dans Jacob Grimm, *Kleinere Schriften*, t. 7, Berlin, Dümmler, 1870, p. 593-595 ; fac-similé : Ludwig Denecke (éd.), *Grimm, Jacob. Circular wegen Aufsammlung der Volkspoesie*, Kassel, Brüder Grimm Museum, 1968 (mit einem Nachwort von Kurt Ranke) ; l'Appel antérieur de Jacob Grimm aux Amis de la poésie et de l'histoire allemandes (1811, non diffusé mais qui a servi de base au *Zirkular* de 1815), *Aufforderung an die gesamten Freunde deutscher Poesie und Geschichte erlassen*, est reproduit par Heinz Rölleke, *Die Märchen der Brüder Grimm. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 2004, p. 69-75. Dans l'assemblage et la disposition du Cāno syriaque, les histoires de renards remplissent la fin du volume (n°64-n° 85). Elles occupent la place dévolue aux proverbes et paraboles selon les termes du *Zirkular* de Jacob Grimm. Il ne s'agit donc pas de fables tirées de la littérature ésopique, mais de facéties de derviches en « langage des oiseaux » (ar. *manṭiq al-ṭayr*), c'est-à-dire selon le mode symbolique, à la façon d'un Nasreddin Hoca déguisé en goupil pour rire de tout, paraboles irreligieuses (n° 67 *le Renard qui estropia la šahada*, n° 85 *le Renard à la calotte*, n° 77 *le Renard qui savait lire l'éthiopien*) et passablement obscènes (n° 66 *le Renard amputé de sa verge*, n° 78 *le Renard qui épousa la femme du qadi*, n° 79 *le Renard qui se sustenta du casse-croûte du curé*).

⁵¹ Ceci n'est plus vrai à Ma'lūlā, autrement dit en milieu syro-melkite, où Prym et Socin joueront au plus près les Frères Grimm en utilisant cette fois les services d'une conteuse, voir les lettres de Socin du 23 septembre 1869 (éd. Müller, *supra* n. 8, p. 9) et du 8 octobre 1869 (*ibid.*, p. 13). Sur les cautions féminines des Frères Grimm : Rölleke, *Die Märchen der Brüder Grimm*, p. 76-92. Sur Ma'lūlā à l'époque du séjour

contes : l'aryenne, défendue par les Frères Grimm, ou celle, indianiste, de Theodor Benfey dont Socin avait suivi les cours à Göttingen. Pour Prym et Socin, le mode de diffusion importe moins que la reconnaissance du récit comme objet scientifique. De là, l'attention portée à la représentation du monde de l'informateur, à ses croyances, à ses idées. Qui, parmi les orientalistes de cette seconde moitié du XIX^e siècle, a accordé ainsi à l'imaginaire d'un transmetteur illettré d'avoir part comme *auteur* aux combinaisons narratives et à la signification des variantes ? Cāno, qui avait la mémoire du conte, en avait aussi une intelligence créatrice. Ce n'est pas le moindre mérite de Prym et Socin d'avoir su le rappeler, même si la documentation réunie par eux reste encore en grande partie à explorer⁵², immense chantier de *disiecta membra*.

Ajout 2025

On trouvera ci-dessous en reproduction quelques échantillons tirés du corpus des contes oraux de Cāno :

2011d : « Miracle à Mor Gabriel (Ṭūr 'Abdīn) », paru sous le titre « Mor Gabriel (Ṭūr 'Abdīn) vu par Cāno ».

2013k : « La conversion du dernier païen ».

2013b : « Tarzci et Bülbül », paru sous le titre « Vagabondages et pitreries de deux chats dans l'Empire ottoman ».

de Prym et Socin, et les représentations qu'on s'en faisait chez les orientalistes : Frédéric Pichon, *Du neuf avec du vieux. Maaloula, village chrétien de Syrie, de 1850 à nos jours*, Damas, Presses de l'IFPO, 2010.

⁵² De même que le nom de Cāno n'apparaît nulle part dans l'*Enzyklopädie des Märchens* fondée par Kurt Ranke (Berlin, de Gruyter, 12 volumes parus, 1977ss), la classification internationale d'Antti Aarne et Stith Thompson (*The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Second Revision, Helsinki, 1973) ignore les deux recueils (syriaque et kurde) de Prym et Socin. Le recueil syriaque seul figure aujourd'hui dans la bibliographie de la refonte de la classification d'Aarne-Thompson par Hans-Jörg Uther (*The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, 3 vol., Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 2004). Malheureusement, le matériel narratif de Prym et Socin ayant été intégré par Uther sur la base des identifications, partielles (42 numéros sur 86) et en grande partie erronées, de Hasan M. El-Shamy (*Types of the Folktale in the Arab World. A Demographically Oriented Tale-Type Index*, Bloomington, Indiana University Press, 2004), les nouveaux *Types* d'Uther sont de peu d'utilité pour se repérer dans les matériaux collectés par Prym et Socin.

2018a : « Le Barberousse de Ḥāḥ », paru sous le titre « Le Barberousse jacobite de Ḥāḥ ».

L'unique échantillon publié par moi mais non reproduit dans le présent volume est 2006b : « Le pèlerinage des animaux (conte kurde de Midyat) ».

Le collectage réalisé par Prym et Socin pour réunir les contes de tradition orale est à rapprocher de celui mis en œuvre dans l'École d'Aristote et en particulier par Démétrius de Phalère pour le rassemblement des proverbes. Les deux entreprises sont guidées par le même souci de « vérité », qui les amène par une enquête libre et critique à rechercher avant tout des informateurs de terrain fiables : voir 2006c : « Aristote et la sagesse des nations ».

Miracle à Mor Gabriel

Il est peu question de moines et de monastères dans les contes oraux du Ṭūr ‘Abdīn au milieu du XIX^e siècle, alors que ces mêmes récits sont plutôt loquaces sur les clercs qui avaient en charge les églises de villages ou de quartiers¹. Cet état de choses s’explique par le fait que le

¹ Le recueil de contes oraux en araméen moderne, dépouillé pour cette enquête, est celui d’Eugen Prym et Albert Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr ‘Abdīn*, Erster Teil : *Die Texte*, Zweiter Teil : *Uebersetzung*. Une seconde page de titre donne pour cette deuxième partie également l’intitulé suivant : *Syrische Sagen und Maerchen aus dem Volksmunde gesammelt und uebersetzt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1881. Ce recueil présente le double avantage de concerner une région définie historiquement et culturellement par le monachisme, et d’autre part d’être tributaire d’un informateur unique illettré, Cāno, étranger au milieu clérical et occidental. Sur le répertoire de Cāno et la méthodologie des orientalistes pour y avoir accès, je renvoie à mes publications antérieures : « Le pèlerinage des animaux (conte kurde de Midyat) », *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 59 (2006), p. 145-160 ; « Coutumes et légendes de la Haute-Mésopotamie d’après les recueils de contes syriaques », *Annuaire du Collège de France*, 108 (2007-2008), p. 435-440 ; « Le collectage de la tradition orale du Ṭūr ‘Abdīn par Prym et Socin (1869) », dans S. Basch et P. Chuvin (éd.), *L’Orientalisme, les Orientalistes et l’Empire ottoman. De la fin du XVIII^e s. à la fin du XX^e s.*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2011, p. 11-28. Le même informateur a transmis également un corpus de récits populaires en kurde : E. Prym und A. Socin, *Kurdische Sammlungen. Erste Abteilung. Erzählungen und Lieder im Dialekte des Ṭūr ‘Abdīn*. Gesammelt, herausgegeben und übersetzt, A. *Die Texte* ; B. *Uebersetzung*, St-Petersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1887). Toutefois, ce recueil ne contient pas de récits populaires sur les monastères ; dans les n° 29-30, il y est bien question d’un employé de Deir Za’fārān qui tombe amoureux de la fille de l’agha mais les moines ne sont pas concernés par l’idylle. Quant aux autres recueils de traditions orales en araméen moderne relatifs au Ṭūr ‘Abdīn ou à l’Antiliban syrien : G. Bergsträsser, *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Ma’lūla, hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym’s und A. Socin’s*, Leipzig, Brockhaus, 1915 ; Hellmut Ritter, *Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ‘Abdīn*, Wiesbaden, Steiner, 5 vol., A. 1967, *Texte*, 3 vol., 1967-1971 ; B. *Wörterbuch*, 1979 ; C. *Grammatik*, 1990 ; Werner Arnold, *Das Neuwestramäische, III. Volkskundliche Texte aus Ma’lūla*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991 (“Semitica Viva” 4/III) ; W. Arnold, *Das Neuwestramäische, IV. Orale Literatur aus Ma’lūla*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991, “Semitica Viva” 4/IV) : leurs matériaux tributaires des milieux instruits, ou proches d’eux, ne présentent pas l’intérêt ethnographique des contes de Cāno. Ils me servent de points de comparaison.

conte populaire, qui a pour but de distraire, le plus souvent de façon humoristique, tient les moines et l'institution monastique comme un monde religieux à part, très respecté, alors que les curés à qui l'on prête quantité de défauts sont sujets à plaisanteries continuelles, en particulier dans les histoires de renards². Le récit de Cāno sur *Les Superfétations de la nature* (n° 62) est une satire des autorités de la religion, mollah et curé, à travers des histoires dont les protagonistes sont des puces, des poux et des punaises. « Je me souviens encore très bien, écrit Eugen Prym³, que Cāno, lorsqu'il nous fit le récit du conte 62, y trouvait un plaisir très particulier et déclara à plusieurs reprises que la petite puce perpétrait tous les coups crapuleux du clergé ». Mêlés à la population, ayant femme et enfants à nourrir, les diacres et les prêtres avaient la responsabilité immédiate des fidèles attachés à une église. Ils sont dans la même situation que le kadi, le mufti, le mollah ou l'agha. Tous ces gens sont les autorités au quotidien, celles auxquelles on a affaire constamment, les acteurs d'une culture sociale du pouvoir dont les contes populaires aiment à se moquer, alors que les moines constitués en îlots dispersés ne se sont pas sur le devant de la scène, mais des sortes de repères dans un paysage plus lointain, à l'instar de lieux rassurants, protecteurs et protégés. Ils figurent un monde non encore privé de sa diversité.

Ruine et illettrisme

Parmi les couvents du Tūr mentionnés par Cāno, Mor Gabriel (syr. *Mor Gavriye*) semble bien être celui qui alors, c'est-à-dire avant que le conteur ne quittât Midyat à l'automne 1867, jouissait du plus grand prestige parmi la population locale, tant chrétienne que musulmane⁴. Il

² Ainsi, parmi les contes de Cāno en néo-araméen : *Le Renard qui se sustenta du casse-croûte du curé* (n° 79), *Le Renard qui savait lire l'éthiopien* (n° 77), *Le Renard déguisé en pèlerin* (n° 69), *Le Renard qui vola l'encrier du curé* (n° 85, épisode I), *Le Matou pendu* (histoire d'un chat déguisé en curé de paroisse, n° 60).

³ E. Prym, « Einleitung », dans Prym-Socin, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. 1, p. XXV.

⁴ Le monastère est à 18 km au sud-est de Midyat, à proximité de la route de Cizre. Autres dénominations et graphies : Mor Samuel et Mor Simeon (d'après les noms des deux fondateurs présumés au début du V^e s.) ; Mor Gabriel (du nom de leur successeur au VII^e s.) ; Qartāmīn (Qartemīn, Kartmin, nom tiré de la toponymie locale) ; Deyro d-'Omro ("le monastère du couvent"), d'où dérivent toutes sortes de transcriptions : Deir-el-Oumir, Deir Ömer, Derömer, Deir el-'Umur, Dēr ul-'Umur, Dayr el-'Amr, etc. Sur l'histoire de ces dénominations : P. Krüger, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum* (voir note suivante), 1937, p. 28-29.

est le cœur historique de la nation jacobite. Devenu dans la mémoire collective une sorte de monastère image, il était perçu comme un avant-goût du paradis. Pour les villageois du Ṭūr, le nom même de l'endroit évoquait les réjouissances des fêtes de pèlerinage et la protection contre la fatalité. De la situation concrète du monastère dans la société de cette époque, nous ne savons pas grand-chose. Son histoire, y compris celle relative aux périodes anciennes pour lesquelles on dispose pourtant de chroniques ecclésiastiques et de vies de saints, n'a pas été l'objet d'une monographie complète et critique⁵. Les témoignages des voyageurs de la première moitié du XIX^e siècle font état d'un ensemble conventuel plutôt misérable, délabré et dépeuplé, dépourvu de vie monastique.

Le Révérend Badger (1815-1888), missionnaire anglican de passage à Mor Gabriel (*Deir-ool-Amar*) le 1^{er} décembre 1850, est un bon témoin de l'état de quasi-abandon du monastère. Il note que le grand couvent jacobite de jadis n'abrite plus que deux moines, plus quelques paysans chargés de labourer les terres attenantes. L'intérieur des bâtiments, poursuit-il, est sale et dans un état de ruine très avancé (*in a very ruinous state*). Quant aux moines, « gens tout à fait illettrés (*very illiterate men*), dit-il, ils passent le plus clair de leur temps à gérer le revenu des terres conventuelles, en récitant les prières et en guettant les visiteurs qui à l'occasion fréquentent le monastère en venant des villages voisins⁶ ».

⁵ La synthèse de Paul Krüger sur l'histoire et la situation du monastère aux V^e-XII^e siècles, en dépit de toutes les critiques dont elle a été l'objet, n'a pas été remplacée, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭūr-Ab(h)dīn von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12 Jahrhunderts*, Inaugural-Dissertation, Münster i. W., Greve, 1937, p. 14-78 ; il intègre une grande partie des matériaux publiés par François Nau, « Notice historique sur le monastère de Qartāmīn, suivie d'une note sur le monastère de Qennesrē », *Actes du XIV^e Congrès international des Orientalistes, Alger 1905, Deuxième partie*, Paris, Leroux, 1907, p. 37-135 ; pour la période moderne, il est à compléter par Helga Anschütz, *Die syrischen Christen vom Ṭūr 'Abdīn. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1985, p. 128-136. Pour la description, l'histoire et la fonction des bâtiments, on dispose de deux études : celle, succincte, de Gertrude Bell, *The Churches and Monasteries of the Ṭūr 'Abdīn* [1913], 2^e édition par Marlia Mundell Mango, London, The Pindar Press, 1982, p. 6-10 et 137-139, et celle, au contact du terrain archéologique, d'Andrew Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Ṭūr 'Abdīn*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. La monographie illustrée de Z. Joseph, *Mor Gabriel aus Beth Qustan. Leben und Legende eines syrischen Abtbischofs aus dem 7. Jahrhundert*, Hildesheim, 2010, 148 p., est informée, quoique lacunaire et peu approfondie.

⁶ George Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals, with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844 and of a Late Visit to those*

Or, deux décennies plus tard, la situation n'est plus celle-là. Le lieu monastique est tout d'un coup peuplé et attractif. Comment s'explique cette soudaine transformation ?

Changement d'image

Prym et Socin savaient par Cāno, depuis leur rencontre à Damas (1869), que Mor Gabriel était un endroit respectable. Lorsqu'en août 1870, Albert Socin se rend de Cizre à Midyat pour revoir le conteur, il fait halte au monastère. La situation qu'il découvre est assez conforme à ce qu'il avait appris par le conteur à Damas⁷.

« Le monastère *Dēr 'Amer* (on dit aussi *Dēr el-'Amer*) est aujourd'hui, apparemment, le principal sanctuaire du Ṭūr. On ne m'a pas indiqué le nombre exact de moines. L'office divin auquel j'assistais fut célébré par quatorze moines, mais, m'a-t-on dit, quelques-uns des frères se trouvaient en voyage. Nous primes domicile sous le porche (*Vorplatz*) couvert de l'église, ou, quand il faisait du soleil, dans le narthex (*Vorhalle*). C'est là qu'on bavardait, mangeait et fumait. Les moines rappelaient par leur aspect de façon frappante le portrait du Saint-Éphrem reproduit en frontispice de l'édition romaine de ses œuvres : ils ont le même visage émacié et portent le même habit⁸. Le clergé jacobite a de l'instruction, encore

Countries in 1850, London, Masters, 1852, t. 1, p. 56. Pareillement, C. Sandreczki, de passage à la même époque (octobre 1850), décrit Mor Gabriel comme « einen massenhaften, aber hie und da verfallenen Bau » (*Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urumia unternommen im Auftrage der Church Missionary Society in London*, Stuttgart, Steinkopf, 1857, t. 3, p. 350). Il ne précise pas le nombre des habitants du monastère (il a vu seulement le patriarche et un diacre) mais celui des villages de la région dépendant du patriarche (entre 26 et 30 ; noms de lieux non fournis).

⁷ La notice suivante est tirée d'Albert Socin, « Zur Geographie des Ṭūr 'Abdīn », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), p. 250-254. Les passages sautés sont indiqués dans ma traduction par des points de suspension entre crochets droits. L'historique des dénominations du monastère, qui fait l'objet du premier passage supprimé, est exposé de façon plus complète par Krüger (*supra*, n. 4) ; voir également Palmer, *Monk and Mason*, p. 129, n. 103. Les deux suivants concernent quelques anecdotes de l'histoire légendaire de la fondation du monastère et une présentation succincte des miracles célèbres qui y ont été opérés ; les études mentionnées *supra* n. 5 rapportent tous ces faits en détail.

⁸ Socin, qui est anticlérical et déteste les théologiens orientaux, Éphrem en particulier, s'amuse. Effectivement, les six volumes de l'édition romaine d'Éphrem par Pierre Benoît et Étienne Évide Assemani (*Sancti Ephraem Syri opera omnia. Syriace*, Roma, I 1737, II 1740, III 1743 ; *Sancti Ephraem Syri opera omnia. Graece*, I 1732, II 1743,

que son niveau soit considérablement inférieur à celui du clergé chaldéen, lequel en raison de l'union avec Rome est peu à peu contraint à recevoir quelque éducation⁹. Mon serviteur, un catholique syriaque¹⁰, racontait aux moines quantité de blagues, ce qui nous amusait bien, lui et moi, alors que les pères (*Patres*), qui par ailleurs ne comprenaient que peu d'arabe, ajoutaient foi à ses facéties et ne savaient que s'écrier sans cesse : *qādir ya Rabb*, « Puissant es-tu, Seigneur ! ». Leur conversation tournait essentiellement autour de la nourriture et de la boisson, aussi bien que du jeûne ; cependant ils cherchèrent aussi à diverses reprises pour m'embarrasser à m'entraîner dans un débat sur les diverses natures du Christ. Le saint du monastère est Mor Gabriel, d'où l'appellation de Mor Gabriel qui est donnée le plus souvent au monastère dans le langage populaire. [...]

La tombe de Mor Gabriel, qui se trouve ici, est un objet de pèlerinage fréquenté également par les Yézidis. Un manuscrit karshuni, que j'ai trouvé parmi les livres du monastère, traite principalement des miracles accomplis par ce saint, mais il renferme aussi quelques informations historiques. [...] Encore aujourd'hui, le monastère jouit d'une grande estime chez les musulmans, de même que lui a été accordée également l'exemption d'impôts¹¹ ; cependant, les moines se plaignent beaucoup des nombreux frais que leur

III 1746) reproduisent tous en frontispice le portrait anachronique d'un Éphrem portant l'habit monastique des religieux grecs orthodoxes ou syro-jacobites, avec capuchon rabattu sur la tête jusqu'au front, barbe taillée en pointe, visage émacié, main gauche tenant un pan de pèlerine, et à main droite une sentence grecque : « Amour et ascèse purifient l'âme », tandis qu'à ses pieds se déroule la maxime : *Haec veneranda Syri facies mirabilis Ephraem ast animi effigiem scripta diserta docent*. Les moines de Mor Gabriel sont pour Socin comme autant de répliques de cet Éphrem de pacotille.

⁹ Socin renvoie ici à son introduction dans Prym et Socin, *Der neu-aramaeische Dialekt*, t. I, p. X, où il explique pareillement que l'instruction des clergés orientaux est tributaire des missionnaires occidentaux (catholiques et protestants). Les remarques d'Eduard Sachau en janvier-février 1880 (plaine de Mossoul) vont dans le même sens (« Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul », *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1895, p. 5 [3-91]).

¹⁰ *Ein syrischen Katholik*. Socin veut dire probablement : « un Syriaque (de confession) catholique ».

¹¹ Sous-entendu par l'État musulman. Cette exemption a été une source récurrente de conflits entre les moines et l'administration (encore aujourd'hui, procès d'avril 2009 sur la révision du cadastre et l'expropriation des terres) ; la situation est évoquée pour 1892 par Oswald Hutton Parry, *Six Months in a Syrian Monastery, being the record of a visit to the headquarters of the Syrian Church in Mesopotamia*, London, Cox, 1895, p. 218.

occasionne le devoir d'héberger les voyageurs.

En ce qui concerne les miracles de Saint-Gabriel, à l'exception de temps à autre des résurrections de morts, ils ont trait de préférence à la nourriture et à la boisson ; par ailleurs, même à notre époque, le saint accomplit encore de grandes actions¹². – [...]

L'office divin auquel j'assistai le samedi soir consistait en une messe qui fut chantée par les quatorze moines à la table d'autel. Après quoi, nous nous rendîmes avec eux aux catacombes (*Katakomben*) [Maison des martyrs] qui se trouvent dans le jardin ; après une prière chantée avec éclat, les quatorze tombes de saints furent baisées par tous les présents (moi excepté !) à tour de rôle. Après quoi, furent chantées des litanies, non seulement dans le Dôme [des Égyptiens] (*Kuppelgebäude*), là même où les 800 martyrs Égyptiens gisaient ensevelis, mais encore dans la Maison des morts (*Todtenhaus*), *Bēt al-amwāt*, là où les Douze mille moines massacrés devaient avoir été ensevelis. Des livres syriaques, on me montra seulement une grande Bible en écriture estranghelo et un exemplaire du dictionnaire syriaque de Bar Baḥlūl.

Le séjour à Dēr al-'Amer, en raison de son climat frais, fut très agréable ; également, l'eau de la citerne y était très bonne¹³. En hiver, il doit y avoir beaucoup de neige. Dans les environs, on cultive surtout du tabac et du ricin ; on y trouve beaucoup de buissons de jujubiers ('*ennāb*), dont on mange les baies rouges¹⁴. On recueille aussi au Ṭūr, comme on sait, beaucoup de manne kurde¹⁵. Les

¹² Socin renvoie ici au récit n° 54 de Cāno dans Prym et Socin, *Der neu-aramäische Dialekt*, que j'étudie dans les pages suivantes et qui concerne un changement de sexe. Un des thèmes de la propagande des moines est de dire que Mor Gabriel est par excellence le monastère des prodiges et miracles, l'efficacité de la présence du saint local assurant de façon intermittente mais immanquablement la production de choses étonnantes. Ainsi, lorsque Besim Barsaumo Akdemir visite Mor Gabriel durant l'été 1960, les moines lui racontent qu'en 1956 le métropolite de Midyat, Hasyo Johannes Afram, et toute la communauté réunie aperçurent une lumière qui affluait sur la nef de l'église (Hellmut Ritter, *Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr 'Abdīn*, A/1, Texte, Beirut, 1967, p. 74-75).

¹³ Description populaire de cette citerne en hypogée et à colonnes, du même type que Yerebatan Sarayı (« le Palais englouti ») de Sultanahmet à Istanbul, par Besim Barsaumo Akdemir, cité note précédente, p. 76-77. Description archéologique : Palmer, *Monk and Mason*, p. 41-43.

¹⁴ Sur les différentes espèces de jujubier (lat. *ziziphum*, ar. '*unnāb*) : commentaire de Jacques André à Plinie, *Histoire naturelle*, XV 47, Paris, les Belles Lettres, 1960, p. 90-91 ; sur le fruit lui-même : Max Meyerhof, *Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*, Le Caire, IFAO, 1940, n° 291, p. 142.

¹⁵ Sur ce produit végétal dans cette région : C. J. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, London, Duncan, 1836, t. 1, p. 142-143 : « Mann is found on the dwarf

feuilles de chênes *ballūt*, sur lesquelles elle se pose, sont gaulées vers la fin août et la manne raclée. Cependant, une grande quantité de la matière même des feuilles adhère à la manne, de sorte que celle qu'on emploie pour sucrer les plats forme une masse gluante, dure et verte ; celle-ci est à vrai dire très sucrée mais a le goût des feuilles de chêne¹⁶.

Les compagnons que j'engageai à Dēr al-‘Amer parlaient seulement syriaque et kurde. Du monastère, notre chemin nous mena plein ouest à une importante hauteur, d'où l'on découvrit les sommets du Tūr s'étendant d'ouest en est, mais presque pas de villages. En deux heures et demie de route, nous atteignîmes Mezīzah, un village habité par des chrétiens et des musulmans ; ici finit la montagne boisée. Après une heure trois quarts de route, nous arrivâmes à Midyat, où je fus reçu par la famille de mon hôte [Cāno] avec des cris de joie stridents, qui mirent en émoi tout le village. »

Fêtes des solstices à Mor Gabriel

Le monastère visité par Socin n'est plus le bâtiment dépeuplé décrit vingt ans plus tôt par Badger. Même si le nombre des moines n'y est pas très élevé, il a une vie monastique, ne serait-ce que par la liturgie (récitation de l'office, concélébration de la messe, processions avec litanies). Il est aussi un asile festif pour les célébrations qui réunissent les villages. Les jours de fêtes où s'y rassemblaient les populations sont, d'après les dires de Cāno, la Saint-Jean-Baptiste, du 20 au 24 juin, et la fête de la Croix, les 26 et 27 septembre. Les seuls détails transmis concernent la première de ces fêtes. Elle commençait le 20 juin avec la fête du don de l'eau par l'aspersion (*rašš*) : les gens s'aspergeaient

oak, though several other plants are said to produce it, but not so abundantly, or of such good quality. It is collected by gathering the leaves of the tree, letting them dry, and then gently threshing them on a cloth. It is thus brought to market in lumps, mixed with a immense quantity of fragments of leaves, from which it is afterward clearing by boiling. There is another kind of manna found on rocks and stones, which is quite pure, of a white colour, and it is much more esteemed than the tree manna. The manna season begins in the latter end of June, at which period, when a night is more than usually cool, the Koords say it rains manna, and maintain that the greatest quantity is always found in the morning after such a night » (texte cité par Michael L. Chyet, *Kurdish-English Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 209, art. *gezo*).

¹⁶ Socin renvoie ici à l'article de F. A. Fluckiger, « Notiz über die Eichenmanna von Kurdistan », *Archiv der Pharmacie*, 200 (1872), p. 159-164. Étude générale par Alfred Kaiser, « Der heutige Stand der Mannafrage », *Mitteilungen der Thurgauischen Naturforschenden Gesellschaft*, 25 (1924), p. 1-59.

d'eau, à l'exemple de Jésus qui avait pris de l'eau de noix et en avait aspergé ses disciples avec une feuille de noyer. Ces journées de Jean-Baptiste prenaient fin avec la célébration de la Nativité du saint, le 24 juin, laquelle, dit le conteur, tombait en même temps que celle du Christ¹⁷.

L'eau de noix de la Saint-Jean Baptiste n'est pas du vin, c'est-à-dire une boisson qui provient de la fermentation du raisin, mais une sorte de liqueur douce, appréciée pour ses vertus médicinales. Celle que je voyais fabriquée dans mon enfance au hameau de La Chaussade près Blanzaguet (Charente) était à base de noix vertes et de feuilles de noyer cueillies à la Saint-Jean Baptiste (24 juin). Les coques tendres avec leurs cerneaux embryonnaires sont pilées et broyées. Puis on laisse macérer ce mélange de brou de noix ainsi que les feuilles un certain temps (de trois à quatre mois) dans de l'eau-de-vie accompagnée de miel et de baies selon les goûts. La recette de l'eau de noix de la Saint-Jean au Țūr 'Abdīn ne devait être guère différente. Les dates de la cueillette et de la fabrication sont les mêmes : la Nativité de Saint-Jean Baptiste. Vignes et noyers abondent dans les collines du Țūr, spécialement autour des monastères¹⁸.

La fête du don de l'eau, que décrit par Căno, comporte un rite d'aspersion mutuelle, et son explication, ou plutôt une justification secondaire, Jésus aspergeant ses disciples d'eau de noix avec une feuille de noyer. La justification première de l'aspersion est la célébration de la naissance du Précurseur comme étant celui qui baptise dans l'eau en vue de la *metanoia*, changement et transformation du temps qui

¹⁷ Ces propos de Căno sont transmis par Prym et Socin, *Der neu-aramäische Dialekt*, II, p. 396, note à 374, 4. Les orientalistes, qui sont de culture protestante et peu familiarisés avec ce genre de pratiques liturgiques, n'ont pas compris les rites vus par Căno à Mor Gabriel et n'en donnent aucune explication, sauf d'ajouter un point d'exclamation au propos du conteur sur la concomitance des Nativités de Jean et de Jésus.

¹⁸ Les noyers abondaient également autour des villages et monastères de la montagne nestorienne. Le Rev. Wigram raconte qu'au début du XX^e siècle, dans le village de Rabbat, district de Tal (sud de Hakkāri), tous les noyers entourant le village furent sacrifiés pour faire fonctionner le four à choux destiné à traiter les matériaux nécessaires à la reconstruction de l'église : W. A. Wigram, *The Cradle of Mankind. Life in Eastern Kurdistan*, London, Block, 1914, p. 303, fait rapporté par Michel Chevalier, *Les montagnards chrétiens du Hakkāri et du Kurdistan septentrional*, Paris, Publications du Département de Géographie de l'université de Paris-Sorbonne, 1985, p. 247, n. 2. Sur ces noyers, dont le bois veiné était très apprécié dans la construction des pianos, également Chevalier, p. 157 et p. 176.

annonce celui qui baptisera dans l'Esprit saint et le feu¹⁹. Quant à l'épisode évangélique des disciples aspergés d'eau de noix par Jésus à l'aide d'une feuille de noyer, il s'agit probablement d'une tradition apocryphe sur la parabole des enfants assis sur la place publique et qui jouent à s'interpeller : « Nous vous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé ; nous nous sommes lamentés, et vous n'avez pas pleuré ». La parabole vilipende l'inconstance des « hommes de cette génération » associant dans la même réprobation celui qui ne mange pas de pain ni ne boit du vin, *Jean Baptiste*, donc un possédé du démon, et celui qui fait le contraire, *Jésus*, donc un glouton et un ivrogne, ami des publicains et des pécheurs²⁰.

Le rite de se jeter de l'eau, dont on vient de voir les relectures chrétiennes, apparaît dans la continuité d'une célébration païenne locale qui avait lieu au moment du solstice d'été (21 juin) pour faire venir la pluie et assurer la fertilité des sols. La même organisation du temps explique l'interdépendance et la concomitance énoncée par Cāno entre la Nativité de Jean Baptiste et celle de Jésus. Le propos est tout à fait pertinent²¹. Les deux Nativités, naissance de Jean Baptiste au solstice d'été (21 juin) et celle de Jésus six mois plus tard, au solstice d'hiver (27 décembre), constituaient dans le calendrier festif de Mor Gabriel les deux pôles du même *natalis dies* couvrant le cycle de l'Incarnation : la Noël d'été où l'on commémorait la naissance du Précurseur, celui qui baptise dans l'eau, par le rite de l'aspersion et la cueillette des feuilles et herbes à fabriquer l'eau de noix, de l'autre la Noël d'hiver où l'on commémorait la naissance du Sauveur, celui qui baptise dans l'Esprit et le feu, et la naissance de l'autre Jean, l'évangéliste. Cāno mentionne également pour Mor Gabriel la fête de la Croix, aux 26-27 septembre. Il est possible que ces deux jours matérialisaient, avec la fin de la macération de l'eau de noix, le début d'une autre activité agricole, très

¹⁹ Mt 3, 11 : « Moi, je vous baptise dans l'eau en vue de la repentance (εἰς μετάνοιαν, litt. changement, transformation) mais celui qui vient derrière moi est plus puissant que moi, ... lui vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu » ; comparer Mc 1, 7-8 ; Lc 3, 16 ; Jn 1, 26-27.

²⁰ Luc 7, 31-35 = Mt 11, 16-19. Étude exégétique de ces péricopes synoptiques : O. Linton, « The Parable of the Children's Game. Baptist and Son of Man (Matt. xi. 16-19 = Luke vii. 31-35). A Synoptic Text-Critical, Structural and Exegetical Investigation », *New Testament Studies*, 22 (1975-76), p. 159-179.

²¹ L'interdépendance et la concomitance des deux Nativités, celle de Jean et celle de Jésus, sont bien mises en lumière par Odile Ricoux, *Christ caniculaire : la Nativité le 25 juillet*, Valenciennes, Camelia, 2001, p. 136-153.

importante dans la région, le ramassage des noix et la fabrication de l'huile.

Les informations de Cāno sur la réalité du temps organisé et maîtrisé sont rares, et il est intéressant de noter qu'elles sont fournies en référence aux fêtes de Mor Gabriel auxquelles le conteur s'était rendu. Celles-ci concernent la nature qui se transforme pour apporter aux hommes ses bienfaits, mais leur arrière-plan est celui de l'espace-temps monastique. De la même façon, une chanson d'amour en kurde qui provient également de Cāno et que les orientalistes ont transmis dans le recueil syriaque évoque la ronde des jeunes filles et leurs chœurs alternés un jour de noces, sorte de jeu de cache-cache entre elles et la fiancée. « À la fête de Mor Gabriel ! » (*lu-šahro dmor gabriye*), chante un chœur, et l'autre de répondre : « À la fête de la bien-aimée Mère de Dieu ! » (*lu-šaro dildātalo*). Dans un premier cas, la fête est nommée par son lieu monastique, Mor Gabriel, dans le second elle est désignée par le temps liturgique, lequel concerne cette fois la Noël d'hiver, c'est-à-dire le 26 décembre²².

Féminin/masculin : le récit oral d'un prodige

Une troisième mention de Mor Gabriel figure dans les traditions rapportées par Cāno. Elle va amplifier la représentation du monastère par l'anthropologie en en faisant une image quasi-parfaite. En tant que lieu festif de l'alternance des saisons et de jeunes filles à marier, le monastère est perçu comme monde féminin, parce qu'il appartient à l'ordre des choses de la nature. Pour que l'endroit devienne véritablement une image qui protège et change la vie, lieu où l'on se retire pour échapper à la fatalité ou éloigner le danger, il convenait d'apprendre à reconnaître un territoire où s'exerçait aussi la toute-

²² Ces chants de jeunes filles à proximité du monastère sont connus aussi par la tradition littéraire. Une notice du manuscrit syriaque *BM Add. 1765* (XIII^e s.), partiellement édité et traduit par Nau (*supra*, n. 5), raconte que « les jeunes filles de cette localité [Qartāmīn] avaient coutume les jours de fête de chanter des chœurs et des hymnes avec des voix douces et graciles qu'elles accompagnaient sur un instrument à plusieurs notes. Elles le faisaient constamment nuit et jour, et la voix des jeunes filles troublait beaucoup les bienheureux qui n'étaient qu'à une portée de trait du village » (Nau, « Notice historique », p. 8). L'accueil d'enfants au même endroit (VIII^e siècle) devait causer le même trouble, comme le suppose Florence Jullien, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain, Peeters, 2008, p. 157-158 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 622, Subsidia 121).

puissance, celle qui transcende la nature et s'exprime dans le miracle, preuve tangible que Dieu était présent à Mor Gabriel et y réalisait par le truchement de son saint ce que l'on ne voyait ni n'avait vu nulle part ailleurs : une transformation génitale. C'est ce qui est signifié par l'histoire n° 54 de Cāno, *L'Héritage* :

« Il était une fois un homme, une femme. L'homme mourut. Il laissa après lui une fille. La maison échut à l'héritage²³, et la femme dut la quitter. Elle prit la petite et partit. « Je me ferai nonne », dit-elle. Elle se rendit à Mor Gabriel, elle prit place près du saint²⁴ et pleura. Elle avait près d'elle sa petite. Toutes les deux s'endormirent, elles dormirent jusqu'au matin. Quand la mère se leva, elle fit lever aussi la petite fille. C'était un fils²⁵. Elle appela le moine : « Viens, abuna ! — Qu'y a-t-il ? — Notre fillette est un garçonnet », répondit-elle. — Ne parle pas de cela, dit le moine, ce n'est pas convenable ». Et Cāno de conclure son histoire par ces mots : « Voilà deux ans que cela est arrivé dans notre petite ville de Midyat²⁶ ».

Nous ne sommes plus ici dans le domaine du conte. Cāno relate par un dialogue fictif un événement qui s'est produit à Mor Gabriel et dont il est contemporain. Selon la chronologie propre au conteur, l'expression « voici deux ans » est à comprendre : depuis qu'il a quitté

²³ Syr. *mirāt*, que Prym et Socin traduisent par *der Fiscus*, mais au sens propre « héritage », c'est-à-dire les ayants droit prévus par l'institution étatique ou, comme ici, communautaire en matière de succession, autrement dit en l'occurrence le ou les frère(s) du mari décédé (voir Hellmut Ritter, *Ṭūrōyo. Die Volksprache der syrischen Christen des Ṭūr 'Abdīn*, B. *Wörterbuch*, Beirut, Orient-Institut, und Wiesbaden, Steiner, 1979, p. 350). Le terme est un emprunt à l'arabe juridique, *mirāt*, racine *WaRiTā*, « hériter ».

²⁴ Syr. *qadišo*, tombeau du restaurateur du monastère, Mor Gabriel de Bēt Qustān (ob. décembre 648, date que j'emprunte à Palmer, *Monk and Mason*, p. 192).

²⁵ Syr. *abro*. Ce changement de sexe est une chance pour la mère ; elle peut désormais revenir chez elle, puisque le garçon a la faculté d'hériter.

²⁶ Prym-Socin, *Der neu-aramäische Dialekt*, n° 54, texte, I, n° 54, p. 150-151 ; traduction, II, p. 218-219. Prym et Socin ont numéroté les récits de Cāno (chiffres que j'ai conservés) mais ne leur ont malheureusement pas donné de titre. Tous ceux qui sont mentionnés ici pour en faciliter l'identification sont de moi. Z. Joseph, *Mor Gabriel* (voir *supra*, n. 5), qui cite le texte allemand (p. 110), y introduit une modification malheureuse, en changeant « in unserem Städtchen Midhyât » en « in unserem Kloster bei Midhyât ». Cette modification, qui dissocie le monastère de la localité dans la production du miracle, altère le sens de la parole de Cāno.

Midyat, c'est-à-dire en septembre-octobre 1867. Par conséquent, cela fixe la datation du prodige durant l'année 1865. Soit curieux d'en savoir davantage sur cette histoire bizarre qu'il avait entendu raconter par Cāno à Damas, soit qu'on lui en ait spontanément parlé lorsqu'il visita le Tūr 'Abdīn, Socin en donne une version plus circonstanciée dans les notes linguistiques et anthropologiques du corpus araméen des contes de Cāno. Ses sources d'information sont purement orales : il reproduit et organise ce qu'il a entendu dire lors de son passage à Mor Gabriel puis à Midyat en août 1870. Je reproduis intégralement la note relative à ce prodige :

« Sur cette histoire très célèbre au Tūr, on raconte la chose suivante. Chez les Kurdes comme chez les Syriaques du Tūr, une fille n'hérite rien du tout à la mort du père (chez les Chaldéens, la moitié de ce qu'un fils reçoit). C'est ainsi qu'à Midyat mourut un jour un homme. Il laissait après lui une femme qui était enceinte. Elle mit au monde une fille et, du fait que ni celle-ci ni elle-même ne pouvaient hériter, elle fut contrainte de quitter la maison de son défunt mari et de la rendre aux frères du mari²⁷. De désespoir, elle prit l'enfant et fit le pèlerinage de saint Gabriel à Dēr el-'Amr. À la nuit elle déposa l'enfant dans le sanctuaire, elle-même resta à pleurer et prier devant la porte de l'église fermée à clef. L'enfant sur ces entrefaites criait continuellement ; il y eut alors au cours de la nuit un grand vacarme, que la mère aussi bien que les moines entendirent ; alors l'enfant redevint tranquille. Lorsque le lendemain matin la mère reprit l'enfant dans l'église, elle vit que la fille était devenue un garçon (d'autres disent un hermaphrodite). Tout le monde accourut alors, à cause du miracle qui était arrivé. Même le qāimmaqām turc de Midyat vint à cheval avec ses effendis et s'assura de la véracité du changement par un médecin militaire : celui-ci avait peu de temps auparavant soigné l'enfant atteinte d'un mal au cou et il reconnut les traces de son incision. Après quoi, le Turc baisa la main des moines ; l'événement fut enregistré dans la chronique du monastère²⁸. On m'a montré à moi-même, à Midyat, le garçon âgé alors d'environ six ans, lequel habitait désormais avec sa

²⁷ Sur la conception de la fratrie et de la différence des sexes dans ce type de système de parenté : Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 57-58.

²⁸ Il ne peut s'agir du *Livre de vie*, dont les microfiches figurent en appendice de Palmer, *Monk and Mason*, puisque celui-ci s'arrête en 1853 (*ibid.*, p. 18).

mère la maison de son père. Le monastère connu à la suite de ce miracle une grande affluence, de même qu'il fut tenu également en grande vénération chez les Yézidis²⁹ ».

Le récit de Cāno et l'enquête de Socin s'accordent sur la situation et la datation de l'événement. Le changement de sexe intervenu à Mor Gabriel concerne un enfant de Midyat, souffrant d'ambiguïté transgenre et qui était encore bébé à l'époque de sa différenciation unisexuelle masculine. Celle-ci se déroule au cours d'une incubation nocturne sur la tombe du saint selon un mode bruyant³⁰. Sa réussite va permettre à la mère et à l'enfant de ne plus se trouver lésés par la loi de l'héritage et donc de réintégrer la maison familiale. L'événement s'est produit six ans « environ » avant le passage de Socin à Midyat, autrement dit en 1865.

Les informations nouvelles qu'apporte Socin à ce scénario sont très importantes pour mesurer l'impact social de ce qui fut perçu comme un prodige. Celui-ci va, en effet, être l'objet d'un constat en bonne et due forme par les soins du représentant de l'autorité ottomane, le kaymakam du *kaza* de Midyat³¹. D'autre part, le médecin militaire qui accompa-

²⁹ Socin, dans Prym-Socin, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. 2, p. 388, note à 218. Prym a ajouté à la note de Socin les remarques anthropologiques suivantes : « Que ce "miracle" ne relève pas directement du domaine de l'impossible, on le voit par l'étude d'Ernst Krause, « [Ueber den] Ursprung der Iphidichtung », parue dans le périodique *Kosmos*, 1 (1877), p. 496 sq., et citée par Felix Liebrecht [1812-1890], *Zur Volkskunde. [Alte und neue Aufsätze]*, Heilbronn, Henninger, 1879], p. 107). Il montre que les parties génitales masculines de personnes prises pour des femmes ressortent plus tard distinctement, surtout à la suite d'un effort violent ».

³⁰ Mode bien précisé par le témoignage de Socin : d'abord cris de l'enfant-fille éplorée, suivis d'un vacarme entendu dans tout le monastère, puis fille apaisée devenue garçon. Ce scénario correspond à un rituel magique convaincant. La métamorphose d'Iphis, de fille en garçon, chez Ovide (*Métamorphoses*, IX 770-790) a lieu pareillement au cours d'une incubation nocturne dans un temple d'Isis. La mère d'Iphis-fille prie la déesse, à la suite de quoi les autels remuent, les portes du temple sont agitées de tremblements, le croissant lunaire jette des éclairs et les sœurs cultuels crépitent. Quand le vacarme prend fin, le jour se lève, la mère et la fille sortent du temple : Iphis-fille est devenue Iphis-garçon. Le vacarme théophanique est nécessaire à la production du prodige. Or, les croyances locales attribuaient une forte activité de démons telluriques sous Mor Gabriel ; témoignage clair en ce sens chez Parry, *Six Months in a Syrian Monastery* (voir *supra*, n. 11), p. 217 : « It was a place where spirits dwelt beneath the earth, terrifying the people by terrible sounds at night ».

³¹ Le *kaymakam* ou *kaimmakam* (ar. *qā'im-makām*) est une sorte de sous-préfet, sous-gouverneur qui avait rang de lieutenant-colonel dans l'armée ; il représente le sultan comme administrateur d'un district (*kaza*), en l'occurrence celui de Midyat, lui-même

gnait le kaymakam et qui examina l'enfant n'eut aucun doute sur l'identification de ce dernier : le garçon était bien la fillette qu'il avait soignée d'un « mal au cou » (les amygdales ?), comme le montrait la cicatrice de l'opération. La pointe de l'affaire, qui a certainement dû beaucoup impressionner le rationaliste et très incrédule Socin, est évidemment le baiser de mains du kaymakam aux moines de Mor Gabriel, geste de reconnaissance et d'admiration de la part du représentant du sultan à l'égard d'un monastère qui avait, en fin de compte, eu la générosité de fournir à l'État un mâle de plus ! L'événement rapporté par Cāno et Socin est ce qui explique la transformation de l'image de ce monastère que l'on constate chez les voyageurs entre 1850 (état de quasi-ruine et abandon) et 1870 (affluence de moines et prospérité).

Socin indique, en conclusion de sa notice, que le miracle fut, bien entendu, porté dans la chronique du couvent. Cela pose le problème de l'impact du prodige dans la mémoire monastique elle-même, c'est-à-dire écrite et savante. Que peut-on savoir là-dessus ?

Féminin/masculin : la version littéraire du miracle

Un témoin majeur de la littérature syriaque du XIX^e siècle relatif à cette histoire de changement de sexe a été découvert par Françoise Briquel-Chatonnet, qui m'a fait l'honneur de le publier dans mes *Mélanges*³². Il s'agit d'une homélie métrique (*mimrō*) composée de 82 strophes, chacune de quatre vers de douze syllabes. La strophe finale fournit le nom de l'auteur de cette homélie, le prêtre Mirzā le Midwōyo, ethnique indiquant qu'il est originaire du village de Mīdin³³. Dans le

subdivision de la province (*vilāyet*), en l'occurrence celle de Diyarbakır. Sur cette hiérarchie administrative : Paul Dumont, « La période des *Tanzimat* (1839-1878) », dans Robert Mantran (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 483.

³² Fr. Briquel-Chatonnet, « Une jeune fille changée en jeune homme : Homélie sur un miracle survenu dans le monastère de Qartmin, dans le Ṭūr 'Abdīn », in M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, Ch. Jullien et Fl. Jullien (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 133-167 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 142).

³³ Village à 56 km à l'est de Midyat sur la route de Midyat à Cizre. Notice ethno-historique sur ce village par Helga Anschütz, *Die syrischen Christen vom Ṭūr 'Abdīn* (cf. *supra* n. 5), p. 83-84. Le ṭūrōyo propre à Mīdin a été l'objet de plusieurs études linguistiques de la part d'Otto Jastrow, « Ein Märchen im neuaramäischen Dialekt von Mīdin (Ṭūr 'Abdīn) », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 118 (1968), p. 29-61 ; « Der Rauber am Tigris. Ein neuer Turoyo-Text im Dialekt von Miden », in R. Contini, F. A. Pennacchiotti, M. Tosco (éd.), *Semitica. Serta*

manuscrit syriaque étudié par Françoise Briquel-Chatonnet, l'homélie sur le changement de sexe succède aux vies des fondateurs et restaurateurs présumés du monastère de Mor Gabriel, où il a été copié en 1879 (2190 selon l'ère séleucide)³⁴. Le miracle du changement de sexe constituait donc, à l'époque de la composition de ce manuscrit en tant que recueil hagiographique, une décennie à peine après le passage de l'orientaliste Socin, la preuve la plus éclatante que les moines souhaitaient pouvoir donner de la sainteté et de l'utilité de leur monastère.

Il faut dire qu'une modification de sexe dans le sens féminin-masculin constitue un prodige remarquable. Un changement dans le sens inverse est de toute façon absolument impensable dans le type de société concernée. Il ne peut donc s'agir que d'un changement culturellement envisageable, autrement dit du sexe tenu pour inférieur au sexe réputé supérieur. Or, un tel cas de transformation est inconnu des répertoires de miracles attestés dans les temples païens de l'Antiquité³⁵. Il est, en outre, comme le sait très bien l'auteur de l'homélie, totalement absent des répertoires hagiographiques chrétiens ou musulmans³⁶. Nous sommes, selon l'expression de Françoise

philologica Constantino Tsereteli dicata, Torino, Zamorani, 1993, p. 131-137 ; « Erlebnisse eines Lastwagenfahrers. Ein neuer Turoyo-Text im Dialekt von Miden », in W. Heinrichs u. G. Schoeler (éd.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, t. 1, *Semitische Studien*, Beirut, Orient-Institut, Stuttgart, Steiner, 1994, p. 221-233. Ces études comportent d'intéressants témoins linguistiques mais sont dépourvues d'analyses de contenus.

³⁴ Ms BNF fonds syriaque 375, f^{os} 134^r-151^v. Études codicologique et historique de ce manuscrit par Fr. Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n^{os} 356-435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 57-60. Également du même Auteur : « Note sur l'histoire du monastère de Saint-Gabriel de Qartamin », *Le Muséon*, 98 (1985), p. 95-102.

³⁵ Le répertoire de ce genre de guérisons miraculeuses à ce jour le plus complet et qui concerne le temple d'Épidaure (IV^e siècle avant J.-C.) ne mentionne comme transformation sexuelle de l'enfant que le choix à prendre au moment de la conception. La décision prise par le consultant de l'oracle lors de l'incubation est évidemment l'identité masculine : voir Rudolf Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1951, n^o 34, p. 22-23.

³⁶ Philippe Gignoux observe dans son étude typologique des miracles en milieu culturel syriaque que ceux-ci sont pensés à travers des classifications évangéliques (guérisons, résurrections, multiplications de nourriture) : P. Gignoux, « Une typologie

Briquel-Chatonnet, dans le « jamais vu³⁷ ». Ainsi, en introduisant dans leur hagiographie conventuelle un miracle qui n'a aucun fondement biblique ou évangélique, et qui semble étranger à l'histoire des religions, les moines (et l'auteur du panégyrique selon la directive des moines) réalisaient une première, consistant à fonder leur réputation de sainteté et l'éclat de leur genre de vie sur une histoire scabreuse relevant de la pure mythologie ou du folklore³⁸.

La confrontation de l'homélie de Mirzā sur le miracle de la jeune fille changée en jeune homme³⁹ à Mor Gabriel avec les récits oraux

des miracles des saints et martyrs dans l'Iran sassanide », in D. Aigle (dir.), *Miracle et Karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 499-523 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 109). Ce gros ouvrage publié sous la direction de Denise Aigle n'offre aucun exemple qui puisse être rapproché du miracle attesté à Mor Gabriel au XIX^e siècle.

³⁷ Briquel-Chatonnet, « Note sur l'histoire du monastère », p. 100.

³⁸ Le motif du changement de sexe dans les mythes et légendes orientales et européennes est documenté et analysé par Michio Sato, « Geschlechtswechsel », in Kurt Ranke et alii (éd.), *Enzyklopädie des Märchens*, t. 5, Berlin, de Gruyter, 1987, p. 1138-1142. Françoise Briquel-Chatonnet verrait volontiers dans la pièce littéraire éditée par elle « l'aboutissement extrême d'un thème récurrent » (p. 133), celui de la nécessité du devenir mâle de la femme pour accéder à la sainteté ou à l'unification de soi, comme cela s'exprime par exemple dans le logion 117 de l'*Évangile selon Thomas* : « Que Marie sorte du milieu de nous. Les femmes ne sont pas dignes de la vie. Jésus a dit : Voici que je l'attirerai pour la faire mâle... Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le royaume des cieux ». Cette thématique gnostique, amplifiée ou adoucie, est répandue sous diverses formes dans toutes les spiritualités du christianisme ancien hétérodoxe aussi bien que majoritaire, d'expression syriaque, copte, grecque et latine. Or, il n'y a pas la moindre trace de ce type de doctrine dans l'homélie du prêtre Mirzā. Le monde présent, qui est féminin, donc mensonger et illusoire, ne s'oppose pas à un éon futur, qui serait mâle, donc véridique et immuable. Ce qui intéresse le moine versificateur c'est le changement de sexe comme fait de société, c'est-à-dire – n'oublions pas que nous sommes dans un contexte d'affrontements inter-religieux et inter-communautaires – miracle reconnu pour accréditer le monastère comme lieu de pèlerinage reconnu par le pouvoir ottoman. Le but du miracle n'est pas la transformation d'un monde féminin en société ascétique et monastique, c'est-à-dire masculine, par le changement de sexe. Le miraculé androgynique ne constitue pas une recrue pour le couvent, il réintègre d'abord le village et la maison familiale pour y témoigner que la toute-puissance de Dieu est celle qui s'exerce à Mor Gabriel et qu'elle transcende la loi des hommes qui ont fixé les règles de l'héritage.

³⁹ Telle est la traduction que Françoise Briquel-Chatonnet adopte pour traduire les termes de l'homélie désignant le bénéficiaire du miracle, en syriaque littéraire : *ṭalyto/ṭalyo*. Les récits oraux transmis par Cāno et Socin disent bien l'un et l'autre qu'il s'agit d'un enfant en très bas âge, d'un ou deux ans. Les mots qu'emploie Cāno

antérieurs de Cāno et de Socin apporte un certain nombre de renseignements intéressants sur l'événement lui-même et la façon dont il a été perçu par la mémoire monastique. Le mimrō édité par Françoise Briquel-Chatonnet corrobore tout d'abord l'année de la datation de l'événement que l'on connaissait déjà chez Cāno et par Socin, c'est-à-dire 1865. La strophe 48 dit, en effet, ceci : « Ce signe, ce miracle s'est manifesté, en l'an 2176 des Grecs [...] dans le grand couvent de Mor Gabriel », autrement dit en 1864-1865 de l'ère commune⁴⁰. La strophe 77 précise le quantième du mois : le miracle s'est produit « dans la nuit de la fête de Mar Philoxène l'illustre ancien, qui correspond au 24 nisan⁴¹ », autrement dit le 24 avril 1865.

Le second enseignement de l'homélie tient à l'importance et à la signification qu'a revêtues aux yeux des moines de Mor Gabriel la visite des autorités civiles et militaires au monastère pour y contrôler la réalité de la rumeur publique du prodige qui s'y était opéré. Les autorités en question sont, avons-nous vu, le kaymakam du *kaza* de Midyat accompagné du médecin militaire qui avait soigné la petite fille. Impressionné par le miracle et par respect pour le lieu où s'est produit le prodige, le représentant du sultan baise la main des moines présents avant de se retirer. Pour l'auteur de l'homélie, ces témoignages venant des autorités sont irremplaçables et incalculables. La visite et le baiser du sous-préfet constituent une sorte de miracle *bis*, qui vaut reconnaissance du monastère par l'État et sa protection, donc conservation du privilège de l'exemption d'impôts. Le miracle fait sens seulement si l'autre, non-croyant, en est le témoin.

sont génériques (*barto*, « fille », *z'urto/z'uro*, « fillette/garçonnet »), ils ne peuvent être synonymes de ce que nous appelons en français d'aujourd'hui une « jeune fille » et un « jeune homme ». Il serait donc peut-être prudent de ne pas forcer pareillement le sens des termes utilisés en syriaque littéraire, *ṭalyto/ṭalyo*, et de s'en tenir à une simple distinction des sexes, sans appréciation d'âge, « fille/garçon ».

⁴⁰ Fr. Briquel-Chatonnet, « Une jeune fille changée en jeune homme », p. 149. Elle suggère en note (p. 49, n. 23) que dans le second vers de la strophe 48 (texte syriaque, p. 140) le 'ayn de la date pourrait, comme souvent, être lu lômad, ce qui donnerait : 2136 séleucide, autrement dit 1824-25 de notre ère. Cette hypothèse est à abandonner, étant donné que la date est par ailleurs certaine, comme nous l'avons vu plus haut par l'examen des traditions orales de Cāno.

⁴¹ Fr. Briquel-Chatonnet, « Une jeune fille changée en jeune homme », strophe 77, syriaque p. 144, traduction p. 152. L'homélie indique les prénoms successifs du bénéficiaire du miracle : Shemouni/Gabriel (strophes 42 et 47). Le second prénom s'impose. Il n'y a pas de raison de douter du premier. Tout le monde avait la possibilité de visiter cette famille à Midyat, comme l'a fait Socin.

Le poète ne peut donc pas ne pas évoquer ces signes symboliques, et il va le faire avec une certaine solennité en utilisant le langage codé propre à la piété syriaque des livres. Le kaymakam s'y trouve qualifié de « Romain » (*rūmoyo*) et de « païen » (*hanfo*)⁴². Ce serait à mon avis un contresens de considérer ces dénominations comme injurieuses à l'égard du représentant de l'autorité ottomane venu constater le miracle. Elles appartiennent à la langue savante et doivent être comprises comme telles⁴³. *Rūmoyo* évoque un représentant non-autochtone du pouvoir. À l'instar du mot *rūm* en arabe classique, le terme syriaque désigne le ressortissant d'un État qui exerce son pouvoir politique, administratif et militaire sur les populations indigènes d'un territoire donné, ici le Ṭūr 'Abdīn et son monde environnant. Employé comme appellation des Gréco-Latins puis des Byzantins, le terme s'est actualisé et son acception élargie au fur et à mesure des occupations étrangères jusqu'à s'appliquer aux administrateurs contemporains. C'est le cas ici. Le nom prestigieux de *Rūmoyo*, qui désigne dans la réalité sociale un Turc, y est synonyme d'Ottoman, pour la bonne raison que la fonction du kaymakam est au service de l'empire Ottoman, qui n'est pas à confondre avec un empire turc⁴⁴. Le représentant de l'autorité ottomane, témoin appréciatif du miracle et objet de la louange du poète chrétien, est qualifié également de *hanfo*. Sous le mot syriaque, se lit l'arabe coranique *hanīf*. Il ne s'agit plus, au sens propre et archaïque, d'un « païen ». L'auteur de l'homélie ne rend hommage ni à un incroyant, ni à un musulman quelconque, mais au vrai croyant monothéiste, au musulman pieux et éclairé, venu à Mor Gabriel admirer le signe de Dieu⁴⁵.

⁴² Fr. Briquel-Chatonnet, « Une jeune fille changée en jeune homme », strophes 20-22 : « Frères, un *Romain* a témoigné de ce signe » ; « ce *Romain* a dit à tout le peuple de Midyat, etc... » ; « qui parmi les hommes ne s'émerveillera pas de ce *païen* qui témoigne du miracle ! » (syriaque, p. 137 ; traduction, p. 147).

⁴³ Dans le dialectal, *rūmoyo*, prononcé *rimoyo*, est attesté dans le corpus de Prym et Socin avec les sens de gendarme, policier, soldat turc (Ritter, *Ṭūrōyo*, B. *Wörterbuch*, p. 456) ; *hanfo*, « païen » dans la tradition classique, peut prendre les connotations de « cruel », « atroce », « affreux » (*ibid.*, p. 226).

⁴⁴ C'est en effet, à mon avis, la raison pour laquelle le poète syriaque, de façon très subtile, évite d'utiliser le terme *Türkoyo* – par ailleurs, contrairement à ce que l'on pourrait croire, non connoté défavorablement dans l'historiographie jacobite (sur ce point : Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1988, p. 172-173) – pour désigner le représentant de l'autorité de l'État.

⁴⁵ Le glissement du syriaque *hanfo* – et de son dérivé abstrait – du sens de « païen » à celui de « musulman » par décalque de l'usage coranique de l'homonyme arabe est

Un dernier détail reste à expliquer : le nom que l'homélie syriaque donne à ce kaymakam, *Salām Bayraqdār*, et cela à deux reprises, au début et vers la fin de l'homélie, comme pour bien cadrer son texte : « Frères, qui parmi les hommes ne s'émerveillera pas de ce *païen* qui témoigne du miracle et dit : "Ce jeune homme était une jeune fille, affirmez-le" ! On appelle le *païen* du nom de *Salām Bayraqdār*⁴⁶ ». Françoise Briquel-Chatonnet reconnaît dans *Bayraqdār* un « mot turc signifiant Porte-drapeau ». Il s'agirait, explique-t-elle, « d'un fonctionnaire militaire de l'armée turque⁴⁷ ». Si tel est le cas, que faire du *Salām* qui précède ? Il serait trop facile d'induire une graphie défectueuse du prénom turc courant Salim/Selim. Par conséquent, je verrais volontiers dans le « nom » donné au bienfaiteur des moines de Mor Gabriel, non pas un nom propre correspondant à un anthroponyme réel, mais un titre fictif composé par le poète chrétien en l'honneur du kaymakam du *kaza* de Midyat. L'hommage consiste à construire un semblant de nom à la turque en agglutinant trois termes, qui sont les témoins symboliques des cultures dominantes de l'environnement musulman du monastère : arabe, turc et persan, *Salām-bayraq-dār*, « porte-étendard de paix⁴⁸ ».

attesté et bien apprécié par l'historiographie jacobite, voir par exemple le fragment de Thābit b. Qurra transmis par Bar 'Ebroyo, *Chronicon syriacum*, p. 168, 25-169, 10, ed. Paul Bedjan (Paris, Maisonneuve, 1890) : l'éloge des *hanfē* de Harrān, c'est-à-dire des philosophes païens, est en filigrane l'éloge de la *hanīfiyya* bagdadienne, autrement dit de l'islam comme religion du califat. Sur l'équivocité de cette terminologie, je me permets de renvoyer à mes études : M. Tardieu, « Šābiens coraniques et "Šābiens" de Harrān », *Journal Asiatique*, 274 (1986), p. 8-9 ; Id., « Le concept de religion abrahamique », *Annuaire du Collège de France*, 106 (2005-2006), p. 435-440 ; Id., « Maison de la sagesse », *Bagdad Magazine*, n° 350, janvier 2008, p. 14-15.

⁴⁶ Fr. Briquel-Chatonnet, « Une jeune fille changée en jeune homme », strophe 22, syriaque p. 137, traduction p. 147 (mention à l'inaccompli). Strophe 76, syriaque p. 144 ; traduction p. 152 (mention à l'accompli) : « Qui parmi les hommes, mes frères, ne s'émerveillera pas de ce *païen* qui a témoigné du miracle et a dit : "Ce garçon était une jeune fille, croyez et affirmez". Le nom du *païen* est *Salām Bayraqdār* ».

⁴⁷ Fr. Briquel-Chatonnet, « Note sur l'histoire du monastère », p. 102, n. 31. Sur le titre ottoman de « porte-étendard » : H. Bowen, art. « Bayrakdār », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 1, 1960, p. 1168a.

⁴⁸ L'homéliste mentionne deux autres témoins du miracle de Mor Gabriel, chrétiens ceux-là. C'est d'abord un moine, Ḥuṣab de 'Aynwardo (Gülgöze), qui constate le miracle « le matin » (strophe 78). Il s'agit donc d'un religieux, probablement l'unique religieux résidant alors à Mor Gabriel et gardien du lieu de pèlerinage. C'est celui-là même auquel fait allusion de façon anonyme Cāno dans son récit oral : le matin venu, la mère de l'enfant s'adresse au « moine » (*dairōyo*) ; mais il est quelque peu

Feu de paille

Le miracle de la transformation d'une fille en garçon, intervenu à Mor Gabriel dans la nuit du 24 Nisan (avril) 1865, et la reconnaissance du prodige par le kaymakam de Midyat, auront accru – c'est leur but – le prestige du monastère dans cette région du Ṭūr 'Abdīn. Déserté et dans un état de quasi-abandon au milieu du XIX^e siècle, il n'abrite apparemment, à l'époque où se produit le miracle (avril 1865), que les deux personnes que mentionne l'homélie comme témoins du miracle, un moine et un laïc. Le monastère que connaît à ce moment-là Cāno est celui d'un lieu de pèlerinage réputé, où l'on vient pour les fêtes avec les villages alentour. La vie monastique s'y sera développée à nouveau très rapidement dès l'année même du miracle, puisque Socin, de passage en août 1870, y note la présence effective de quatorze moines⁴⁹. Neuf ans plus tard, on y trouve à peu près le même nombre : le colophon du manuscrit syriaque *BNF 375* étudié par Françoise Briquel-Chatonnet, lequel provient de Mor Gabriel et qui date de 1879, fournit les noms de treize moines, dont sept prêtres et six novices⁵⁰. Ce manuscrit hagiographique est la preuve concrète, également, de l'amorce d'une renaissance de son *scriptorium* comme activité monastique. Mais l'auteur lui-même de l'homélie métrique, Mirzā, prêtre de Mīdin, ne figure pas dans la liste des moines fournie par le colophon. Selon toute vraisemblance, il n'appartient pas à cette communauté. Son œuvre littéraire aura été une commande exécutée à la demande des moines de Mor Gabriel dans les années qui suivent le miracle. Socin signale l'inscription du miracle dans la chronique du couvent mais pas

effarouché de ce que la femme lui raconte. Le second témoin chrétien, que nomme l'homélie et qui lui aussi devait être présent ce même matin, donc lui aussi un résident du monastère mais laïc, est un artisan originaire de Mīdin, Ḥararō, non connu par ailleurs (strophe 79).

⁴⁹ Des travaux de rénovation des bâtiments du monastère effectués en 1867 sont un autre signe de reprise de l'activité monastique à la suite du miracle (sur cette date : Palmer, *Monk and Mason*, p. 69 et n. 68).

⁵⁰ Liste des moines chez Fr. Briquel-Chatonnet, « Note sur l'histoire du monastère », p. 98. De l'étude de la toponymie liée aux noms des moines, Françoise Briquel-Chatonnet tire la conclusion que « toutes les localités se situent dans un rayon d'une vingtaine de kilomètres autour du monastère. Il semble donc qu'à cette époque le monastère de Deir el-Omar ou de Saint-Gabriel de Qartamīn ait eu une aire de recrutement très étroite. Ceci tient sans doute non seulement au déclin du monastère lui-même mais aussi à celui de la communauté jacobite dans laquelle il recrutait » (p. 98-99). On peut ajouter également que le recrutement est le calque démographique du retentissement local du miracle.

l'homélie. Si celle-ci avait été écrite, les moines n'auraient pas manqué de la lui montrer. Elle est donc contemporaine de son passage ou très légèrement postérieure.

Combien de temps le monastère a-t-il profité des retombées du miracle de la fille changée en garçon ? Les données chronologiques manquent à partir de 1880. Celles-ci reprennent avec le témoignage d'Oswald Hutton Parry. Il visite Deir el-Omar en septembre 1892. Le monastère est alors, comme au milieu du XIX^e siècle, dans la misère et l'illettrisme : il abrite quatre moines âgés, dont un Yézidi converti et un évêque⁵¹. La situation a encore empiré lorsque Gertrude Bell est de passage en mai 1909 : un moine et une nonne moulus par les ans⁵². Lorsqu'y arrive Ishāq Armaleh, en octobre 1912, il y trouve un vieil évêque et deux moines, dont l'un est aveugle et l'autre chétif⁵³. Le miracle, décidément, n'y faisait plus recette...

Ajout 2025.

Le titre primitif de l'article était : « Mor Gabriel (Ṭūr 'Abdīn) vu par Cāno » (2011d). Le mot « Miracle » que j'ajoute en tête du titre précise la trajectoire spécifique de l'étude. Le droit familial genré, que laisse supposer le « miracle » intervenu à Mor Gabriel eu égard à l'incapacité légale des femmes à hériter, a été l'objet d'une analyse de grande ampleur de la part de Muriel Debié, « Le genre du droit : les femmes dans les sources juridiques syriaques », in Vittorio Berti et Muriel Debié (éds.), Paris, Geuthner, 2023, p. 391-413 (Études syriaques 18).

L'incapacité légale des femmes est bien mise en évidence dans cette réflexion de l'archimandrite assyrien [= nestorien] de Hassakeh à

⁵¹ O. H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery* (voir *supra*, n. 11), p. 218 : « Of the former glories of the place little now remains, but four old monks, ignorant and poor, one of them a converted "Yazidi", or devil-worshipper, and the Bishop, little more distinguished in mind or body than his companions ».

⁵² Gertrude Lowthian Bell, *Amurath to Amurath*, [1911¹], 2^e éd., London, MacMillan, 1924 : « Many a harrying it must have endured from the Kurds before it sank into its present state of poverty and decay. One monk and a single nun, well stricken in years, were its sole occupants at the time of my visit » (p. 315).

⁵³ Ishāq Armaleh, « Siyāḥa fī Ṭūr 'Abdīn », *Al-Mashriq*, 16 (1913), p. 840, avec le jeu de mots intraduisible pour qualifier les deux moines (*ḍarīr/saḡīr*). Armaleh ne manque pas d'établir la comparaison avec « l'époque de la gloire de ce monastère prestigieux où vivaient plus de 150 moines » ! Les pages 835-840 de son article portent sur l'histoire religieuse du monastère et rassemblent un certain nombre de matériaux littéraires et épigraphiques.

Georges Bohas (1989) à propos de la succession patriarcale : « Supposons que je sois patriarche, que j'aie une sœur et que son fils doive donc me succéder. Dès qu'elle se rend compte qu'elle est enceinte, elle se voue à Dieu, c'est-à-dire qu'elle ne boit plus de vin ou de tout autre boisson alcoolisée, elle ne mange plus de viande, plus aucune graisse, comme si elle jeûnait. Quand l'enfant naît, à supposer que ce soit un mâle, bien entendu, on le voue à Dieu, lui aussi, il ne mange pas de viande et pas de graisse lui non plus. Quand il atteint les vingt ans, on le consacre évêque, et, dès que le patriarche meurt, on le nomme à sa place » (*Les Araméens du bout du monde. La mémoire des chrétiens d'Orient*, Toulouse, Éditions Universitaires du Sud, 1994, p.141).

Selon les variantes de « Miracle à Mor Gabriel », la transformation de la fillette en garçon a lieu de nuit à l'intérieur du sanctuaire. Il s'agit d'une démarche de pèlerinage en milieu monastique avec incubation. Le vacarme entendu correspond aux cris des démons que la relique du saint expulse du corps féminin pour en faire un corps de mâle. J'aurais dû marquer cet aspect en me servant des remarques de Jean-Marie Sansterre, « Apparitions et miracles à Ménouthis : de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne », in Alain Dierkens (éd.), *Apparitions et miracles. Problèmes d'histoire des religions*, t. 2, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, (1991), p. 69-83.

À propos de la note 45. J'ai développé l'idée d'un abrahamisme païen, relevant de la théologie naturelle rationnelle et se construisant en opposition à la théologie révélée à la base des pratiques juive et chrétienne : M. Tardieu, « "Religion d'Abraham". Un concept précoranique », in S. H. Aufrère & F. Möri (dir.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève, La Baconnière, 2016, p. 419-460. Dans sa contribution à un volume d'hommages à Nicole Belayche, Guy G. Stroumsa est revenu sur la première partie de mon analyse. Il a pris soin de la nuancer en présentant un certain nombre d'arguments qui rendraient difficile, selon ses vues, une identification pure et simple de la religion d'Abraham à ce qu'il appelle de la "philosophie païenne hellénique" (pour moi il ne peut s'agir que du néoplatonisme) : Stroumsa, « Paganisme hénothéisant et religion d'Abraham dans l'Antiquité tardive », *Arys. Antigüedad : Religiones y Sociedades* (Madrid), 22 (2024), p. 335-354.

La conversion du dernier païen

Parmi les récits en araméen moderne recueillis au XIX^e siècle par Prym et Socin auprès d'un conteur illettré de Midyat, du nom de Cāno¹, figurent des légendes religieuses et des histoires romanesques dont maints éléments narratifs sont attestés dans le monde culturel gréco-latin ancien. Dans l'introduction générale à leurs volumes, les éditeurs ont pris soin de noter la particularité des échanges entre oralité et écriture, domaines orientaux et occidentaux, que présente ce type de documentation. Dans cette perspective, le récit de Cāno qui a le plus retenu l'attention des historiens et philologues de la culture classique est certainement l'histoire de Héro et Léandre, devenue un thème cher à Schiller. Les remarques de Prym et Socin sur la version de la légende en araméen moderne ont été reprises par l'historien du roman grec, Erwin Rohde (1845-1897), et placées par lui dans la visée directe de la philologie classique². Mais « depuis l'époque de Rohde, les savants ont-ils sagement laissé dormir ce chapitre des relations culturelles entre les

¹ E. Prym, A. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Tūr 'Abdīn*, Erster Teil : *Die Texte*, Zweiter Teil : *Uebersetzung* (une seconde page de titre donne pour cette deuxième partie également l'intitulé suivant : *Syrische Sagen und Maerchen aus dem Volksmunde gesammelt und uebersetzt*), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1881. Un second recueil de contes de Cāno, mais en kurde, a été publié également par Prym et Socin, *Kurdische Sammlungen. Erste Abteilung. Erzählungen und Lieder im Dialekte des Tūr 'Abdīn*. Gesammelt, herausgegeben und übersetzt, A. Die Texte ; B. Uebersetzung, St-Petersbourg, Académie Impériale des sciences, 1887. Sur ces recueils de contes oraux dus au même informateur, je renvoie à mes publications antérieures : « Le pèlerinage des animaux (conte kurde de Midyat) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 59 (2006), p. 145-160 ; « Coutumes et légendes de la Haute-Mésopotamie d'après les recueils de contes syriaques », *Annuaire du Collège de France*, 108 (2007-2008), p. 435-440 ; « Le collectage de la tradition orale du Tūr 'Abdīn par Prym et Socin (1869) », dans S. Basch et P. Chuvin (éd.), *L'Orientalisme, les Orientalistes et l'Empire ottoman. De la fin du XVIII^e s. à la fin du XX^e s.*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2011, p. 11-28 ; « Mor Gabriel (Tūr 'Abdīn) vu par Cāno », dans Fl. Jullien, M.-J. Pierre (éd.), *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 73-90.

² E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (1^{ère} éd. 1876), 2^e éd., Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1900, p. 146-148.

Grecs et leurs voisins », constate Pierre Chuvin en réorientant les deux personnages de Musée vers la poésie persane et l'épopée kurde³.

Le recueil de contes oraux de Prym et Socin comporte un autre récit de Cāno⁴, le n° 56, fort utile pour concrétiser l'histoire des religions par le voyage des légendes. Le récit plonge ses racines à la fois dans la littérature monastique gréco-copte de conversion et dans les apologues non coraniques relatifs à Jésus dans le monde musulman. Au point de départ égyptien, un saint moine trouve au désert un crâne auquel il rend la parole et la mémoire ; le crâne révèle qu'il est païen et que, depuis sa mort, il ne cesse d'être tourmenté dans l'enfer ; le moine console le crâne parlant et le restitue à la terre. Le même apologue, qui a pour titre courant *Histoire de Jésus et du crâne*, sert de cadre à une légende récurrente dans la prédication et la mystique musulmanes sur toute l'étendue du Dār al-Islām, de l'Andalousie à l'île de Java⁵. Je la résume : au cours de ses pérégrinations Jésus aperçoit un crâne gisant sur le sol, il lui rend la parole, le crâne raconte qu'il était un roi païen riche et puissant. À la suite d'une partie de chasse, il tombe malade et les médecins sont impuissants à le guérir. L'Ange de la mort vient arracher son âme. Puis le corps, lavé par les proches et enveloppé du linceul, est mis en terre après la prière mortuaire. La famille partie, les deux anges de la tombe, Nakīr et Monkar, interrogent le mort sur sa religion et ses actions puis l'envoient en enfer subir toutes sortes de châtements

³ P. Chuvin, « Contacts au fil des siècles entre les littératures grecque, iranienne et turciques », *Bulletin of the Asia Institute*, New Series/Volume 12 (*Alexander's Legacy in the East. Studies in Honor of Paul Bernard*), 1998, paru novembre 2001, p. 31-34 et 36-37 [31-44]. Ch. I « Héro et Léandre au pays de Firdawsī » et Ch. III « De l'Iran ancien au Kurdistan contemporain ».

⁴ Texte araméen et kurde : Prym-Socin 1881, n° 56, t. I, p. 151-152 ; traduction allemande, t. II, p. 220.

⁵ Le domaine andalou est représenté par la présence de l'apologue chez al-Ṭurtūshī, *Sirāj al-mulūk*, M. Fathi Abū Bakr (éd.), Le Caire, 1414 H./1994, t. I, p. 47-48 ; M. Asín y Palacios, « Logia et agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores, asceticos presertim, usitata », *Patrologia Orientalis*, 13/3, 1919, n° 102bis-102ter, p. 93-94. Pour le domaine malais : A. Bausani, « Note sulla struttura della hikayat classica malese », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 12 (1962), p. 153-192 ; L. Santa Maria, « À la recherche de manuscrits malais en Italie », *Archipel*, (1980), p. 79-85 ; C. Bradel-Papenhuyzen, « The Tale of the Skull. An Islamic Description of Hell in Javanese », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 158 (2002), p. 1-19. Le domaine turc est en cours d'exploration par les soins de Delio V. Proverbio, « 'Isā the Prophet : some Turkish anecdotes not found in the Arabic tradition », I-II, *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter*, 2 (2001) p. 25-31 et 3 (2012), p. 18-25.

réservés aux païens. Après quoi, suit une série de tourments propres à la tombe elle-même (rétrécissement des parois, inondation, serpents, scorpions, fourmis). Le crâne implore Jésus et confesse la vraie religion (l'Islām). Jésus ressuscite le crâne en jeune homme pieux, selon d'autres versions Jésus apaise le crâne et l'ensevelit.

La mouture arabe islamique de l'histoire de Jésus et du crâne a été l'objet d'une synthèse importante de la part du spécialiste des légendes prophétiques, Roberto Tottoli⁶. Sa démonstration s'appuie sur toutes les attestations connues de l'apologue dans la littérature arabe et sur une trentaine de témoins autonomes inédits repérés par lui dans les catalogues de fonds de manuscrits. De cette enquête, il résulte que l'intrication de l'oral et de l'écrit dans la prolifération et la diversification des variantes écarte toute possibilité d'une reconstitution textualiste critique de l'apologue. À la limite, pense Tottoli, chaque version peut être considérée comme l'élaboration finale de l'histoire. Deux moments charnières des traditions écrites sont cependant marqués : d'un côté, la compilation hagiographique des versions par la *Parure des saints* (*Hilyat al-awliyā*) chez Abū Nu'aym al Iṣṣfahānī (XI^e siècle), dans lesquelles le miracle du crâne parlant est attribué à Jésus, et, de l'autre, le développement des versions arabes shi'ites de l'histoire, à partir d'Ibn Bābūya (X^e siècle), dans lesquelles 'Alī se substitue à Jésus comme interlocuteur du crâne et opérateur du miracle de la résurrection. Tottoli arrête son analyse là où ses collègues, Fabrizio A. Pennacchietti et Michele Bernardini, commençaient la leur, autrement dit avec le poète mystique persan, 'Aṭṭār (XII^e/XIII^e siècle). On doit, en effet, au premier d'entre eux d'avoir mis l'histoire de Jésus et du crâne selon le poème de 'Aṭṭār en lien avec des versions chrétiennes inédites écrites et orales du récit (en syriaque, araméen moderne, arabe, kurde, etc...) et, à la fois, dans le prolongement d'un certain nombre de traditions monastiques gréco-égyptiennes⁷.

⁶ R. Tottoli, « The Story of Jesus and the Skull in Arabic Literature: the Emergence and Growth of a Religious Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28 (2003), p. 225-259.

⁷ F. A. Pennacchietti, « La versione neoaramaica di un poema religioso caldeo in lingua curda » in B. Scarcia Amoretti, L. Rostagno (ed.), *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Roma, 1991, vol. 2, p. 169-183 ; « Il parallelo Islamico di un singolare episodio della Passione di San Giorgio », *Bollettino della società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo*, 107 (1992), p. 101-110 ; « La leggenda islamica del teschio redivivo in una versione neoaramaica », in G. Goldenberg, Sh. Raz (ed.), *Semitic and Cushitic Studies*, Wiesbaden, Harrassowitz,

Bernardini, quant à lui, complète la perspective de son collègue sémitisant en déplaçant la rédaction du *Jomjomenāme* attribué à Aṭṭār (et non plus œuvre de ‘Aṭṭār) vers l’Asie centrale turco-bouddhique, là où aurait pu intervenir une confluence poétique entre légendes épiques iraniennes et traditions grecques de sagesse : le crâne est aussi, rappelle-t-il, une coupe à boire dans laquelle peut être vu le monde, la coupe de Jamsīd. L’analyse de Bernardini jette un regard neuf sur un cas concret de syncrétisme littéraire et philosophique, même si l’auteur reconnaît qu’un « cadre systématique » manque encore aux relations interculturelles que supposent la production du *Jomjomenāme* pseudo-‘aṭṭārien et son utilisation par les mystiques⁸. Ces contributions de la science philologique et comparative italienne sont relancées aujourd’hui par la présence, dans les collections archéologiques de Turfan conservées à Berlin, d’un fragment en persan archaïque et alphabet manichéen de la version de l’apologue de Jésus et du crâne adoptée par les manichéens d’Asie centrale⁹. Le « légendaire atelier de Mani¹⁰ » serait-il là aussi un chaînon manquant ?

On doit à Giorgio Levi Della Vida d’avoir repéré l’enracinement

1994, p. 103-132 ; « Gesù e Balwān bin Hafs bin Daylam, il sultan resuscitato », in P. Branca, V. Brugnattelli (ed.), *Studi Arabi e Islamici in memorie di Matilde Gagliardi*, Milano, IsMEO, 1995, p. 145-171 ; « Il racconto di Giomgiomé di Faridoddin Attar e le sue fonti Cristiane », *Orientalia Christiana Periodica*, 62 (1996), p. 89-112 ; *Susanna in deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, Torino, Zamorani, 1998, p. 31-71 et 95-104 ; « Versioni cristiane e giudaiche di una leggenda islamica », in J. J. Van Ginkel, H.L. Murre-Van den Berg, T.M. Van Lint (ed.) *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven, Peeters, 2005, p. 291-299 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 134).

⁸ M. Bernardini, « Soltān Jomjome et Jésus le Paraclet », in B. Lellouch, St. Yerasimos (éd.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Paris, L’Harmattan, 1999, p. 35-53 (*Varia Turcica* 33) ; « Peregrinazioni letterarie turco-iraniche della leggenda del Soltano Jomjome », in A. Pioletti, Fr. Rizzo Nervo (eds), *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, p. 97-115.

⁹ M. Tardieu, « Un fragment manichéen du *Jomjomenāme* à Turfan », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Islam : identité et altérité. Hommage au P. Guy Monnot*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 393-404 (*Bibliothèque de l’École des hautes études* 165).

¹⁰ L’expression est d’Angelo Michele Piemontese à propos d’un manuscrit à peintures conservé à Turin, « Un codice miniato del “Mantīq al-ṭayr” di ‘Aṭṭār (857 H./1453) a Torino », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie 8, *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 39, 3-4, 1984, p. 77. Elle est reprise par Bernardini, « Soltān Jomjome et Jésus le Paraclet », 1999, p. 114.

monastique égyptien de l'histoire du crâne et de Jésus¹¹. Parmi les apophtegmes de Macaire l'Égyptien (IV^e/V^e siècle) en grec, latin, copte et syriaque figure, en effet, l'histoire de la rencontre de Macaire avec un crâne au désert. Le moine remue le crâne avec son bâton et le mort se met à parler. Il déclare qu'il était « grand prêtre des idoles des Grecs » et que dans la géhenne de feu les suppliciés sont dos à dos¹². Les traditions biographiques propres à Pistentios de Qeft/Coptos¹³ (569-632) font état également d'une conversation avec une momie. Pistentios raconte comment, alors qu'il était à la recherche d'une résidence ascétique et qu'il venait de parcourir un long couloir souterrain de la région thébaine, il s'est retrouvé dans une salle remplie de momies. L'une d'entre elles l'intrigue : elle se tient près de la porte d'entrée et elle est enveloppée du linceul royal, pieds et mains non joints. La momie lui déclare qu'elle est d'Erment/Hermonthis/ /Armant, que son nom est Agricolos fils d'Eustathia, et qu'elle vénère une idole des eaux, du nom de Poseidon. Suit la description des tourments dans l'enfer, ceux-ci étant toutefois allégés, est-il précisé, de la neuvième heure du samedi à la fin du dimanche. Pistentios apaise la momie en l'assurant qu'elle aura part à la résurrection des morts à la fin des temps¹⁴.

Dans ces témoignages monastiques, celui qui parle avec le crâne est un moine, alors que dans l'hagiographie islamique l'interlocuteur du crâne est Jésus. Lui seul (ou éventuellement son substitut, 'Alī) a le pouvoir de ressusciter. Ce transfert moine/Jésus est attesté aussi dans le monachisme copte. Selon une tradition copte relative à Shenoute

¹¹ G. Levi Della Vida, « Gesù e il teschio », 1923, reproduit avec des compléments dans Id., *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milano, Ricciardi, 1959, p. 163 [162-169].

¹² *Apophtegmes des Pères*, collection alphabétique, copte, É. Amélineau (éd.), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Église chrétienne. Histoire des monastères de Basse-Égypte*. Paris, Leroux, 1894, p. 225-227 ; grec, *Apophthegmata Patrum*, LXXIII 38, *Patrologia Graeca* 65, col. 280 A-B ; collection systématique, *Vitae Patrum*, VI 3, 16, *Patrologia Latina*, 73, col. 1013 B-D.

¹³ État de la question : J. Van der Vilet, « Pistentios de Coptos : moine, évêque et saint. Autour d'une nouvelle édition de ses archives », dans M.-F. Boussac (éd.), *Topoi. Supplément 3*, Lyon, 2002, p. 61-72.

¹⁴ *Vie de Pistentios*, version copte bohaïrique, É. Amélineau (éd.), *Mémoires de l'Institut égyptien*, 2 (1889), p. 55-62 ; version arabe, De Lacy O'Leary (éd.), *Patrologia Orientalis*, 22/3 (1930), p. 107-117. Il n'est pas rare que les momies parlent avec les ascètes ; pour Bishoy de Scété (IV^e-V^e s.) : R. Beylot, « La version éthiopienne de l'Histoire de Besoy », *Revue de l'histoire des religions*, 203 (1986), p. 176 [169-184].

d'Atripe (*env.* 347-465, mort à 118 ans !) et restée ignorée des savants italiens, le bouillant fondateur du Monastère Blanc, cheminant en compagnie de Jésus dans la montagne, rencontre un mort gisant sur le sol. Jésus ressuscite le mort et celui-ci raconte sa vie. Il exerçait le métier de vitrier à Sioout/Lycopolis/Asyût et, alors qu'il travaillait dans la région, il apprend qu'une femme nommée Marie portant un petit enfant qui ressuscite les morts et fait toutes sortes d'autres miracles est arrivée à Šmoun/Hermopolis/al-'Ašmūnayn. Il n'a pu réaliser son désir de remonter le Nil pour rendre visite à cet enfant merveilleux et à sa mère car surpris hors de chez lui par la maladie, il est mort abandonné de tous. Jésus lui promet le repos dans l'attente du Jour du jugement puis il raccompagne Shenoute jusqu'à sa cellule dans le désert. « Ils parlaient l'un avec l'autre de grands mystères », conclut le récit copte¹⁵. L'hagiographie rapproche, comme en une sorte de pèlerinage égyptien idéal, sainteté monastique et Sainte Famille.

L'interlocuteur du crâne peut être aussi, dans la littérature arabopersane, un saint mais sans pouvoir de résurrection. Ainsi, dans l'*Asrār-nāme*, 'Aṭṭār raconte que le soufi de Bagdad, Abū Bakr al-Shiblī (IX^e/X^e siècle), disciple d'al-Junayd, trouvant un crâne au désert, n'a pas besoin de lui rendre la parole pour savoir son histoire. Le crâne porte au front l'inscription mystique du double renoncement à ce monde et à l'autre. Il n'y a pas ici, contrairement à la conclusion du *Jomjomenāme* pseudo-'aṭṭārien, d'opposition entre *dunyā* et *ākhirā*, ce monde et l'autre¹⁶. Pareillement, l'apologue du grain volé, que raconte 'Aṭṭār dans *Ilāhīnāme*, met en scène un ascète païen de l'antéislam. Jésus le ressuscite et lui demande s'il est mort mécréant. L'ascète répond qu'au contraire il est mort croyant (musulman), sachant qu'il aurait à subir

¹⁵ [Pseudo-Besa], *Vie de Shenoute*, version copte bohairique, É. Amélineau (éd.), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Église chrétienne aux IV^e et V^e siècles*, Paris, Leroux, 1888, p. 79-82 (Mission archéologique française au Caire 4) ; version arabe, *ibid.*, p. 437-438 ; l'importance de ce texte pour l'étude des traditions relatives au séjour de la Sainte Famille en Égypte est soulignée par St. J. Davis, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late and Medieval Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 149-152. La version syriaque de la *Vie de Shenoute*, éditée par F. Nau (Paris, Leroux, 1900, 39 p.) correspond au début de la vie copte et ne comporte pas l'histoire du mort et de Jésus. Le manuscrit syriaque de cette *Vie de Shenoute* (Paris, BN 236, fol. 33-39) a été écrit en 1505 Sél./1194 par le scribe Behnam, à proximité de Mossoul.

¹⁶ 'Aṭṭār, *Asrār-nāme*, 895-910, traduction et notes par Ch. Tortel, Paris, Deux Océans, 1985, p. 88-89. Cet aspect doctrinal corrobore l'hypothèse de Bernardini de la non-attribution à 'Aṭṭār du *Jomjomenāme*.

bien des tourments pour avoir volé un seul grain (*dāne*) à un orphelin¹⁷.

La version en araméen moderne que Cāno a donnée de l'apologue aux orientalistes (Prym-Socin, n° 56) se rattache de façon originale au même ensemble de récits sur la tête de mort parlante. Celle-ci porte le même nom persan, *Cimcim/Cimcimme* (m), *Jomjome* (p)¹⁸. Comme dans la plupart des traditions musulmanes, l'interlocuteur du crâne personnifié est Jésus. Enfin, le récit de Cāno aboutit à un renversement de situation. Il s'agit aussi d'un apologue de conversion, comme dans toutes les traditions signalées, chrétiennes et islamiques. Mais le but visé n'a rien plus rien à voir, désormais, avec les deux motifs du succès du *Jomjomenāme* : peur de l'enfer et résurrection des morts. La conversion prônée concerne un aménagement culturel, et non plus la vie monastique et la mystique. Le cœur de la narration, sorte de parabole qu'on croirait sortie de la *Chronique des derniers païens*, s'y compose d'un dialogue entre le juge céleste des âmes, Jésus, et un géant relevant des croyances populaires païennes restées vivaces au Ṭūr 'Abdīn (Kurdistan de Turquie) jusqu'à l'époque moderne. Le conteur de Midyat a ajouté au conte araméen le début d'une ritournelle kurde en six vers monorimes : elle mentionne trois personnages du récit en prose : le géant, Jésus et l'ange de la mort, et elle se termine comme dans le conte par la conversion du géant lors de son transfert au tribunal du Christ. La différence entre le conte et la chanson consiste en ce que celle-ci ne fait pas état, du moins dans les paroles subsistantes, d'une sentence du Christ sur le sort définitif du géant. Ces données rassemblées par Prym et Socin à partir d'un transmetteur unique illettré ne proviennent pas d'échantillons linguistiques isolés. En tant qu'éléments d'un corpus de contes de tradition orale, d'une grande richesse pour l'anthropologie religieuse, elles renvoient à des solidarités régionales et villageoises qui sont les fondements de l'équilibre social.

« Il était une fois le géant Cimcim. Il avait quarante coudées de haut. Sa poitrine était de dix empan de large, son front en faisait six. Le tour de son corps était celui de cinq hommes. Chaque pied avait une coudée de long. Il croyait au Veau tacheté. Il ne savait

¹⁷ 'Aṭṭār, *Ilāhīnāme*, 5715-5725, traduction par M. T. Granata, Milano, BUR, 2006, p. 352-353.

¹⁸ H. Ritter, *Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr 'Abdīn*, B. Wörterbuch, Beirut, Wiesbaden, Franz Steiner, 1979, p. 83.

pas qu'il y a la Mort¹⁹, il ne savait pas qu'il y a Dieu. Il ne jeûnait ni ne priait. Il adorait le Veau. Dieu dit : « Ça suffit ! Descends vers lui, ange de la salutation²⁰ ! » L'ange de la salutation descendit. Il ne put rien contre lui²¹, et l'ange remonta. Dieu dit : « Descends vers lui, grand ange²² ! » Et le grand ange descendit vers lui. Il dit : « Géant Cimcim ! » — Oui. — Dors²³ ! — Je ne dormirai pas », dit le géant. Lui et l'ange en vinrent aux mains. Il dit : « Avec l'aide de Dieu », c'est l'Ange²⁴. Il terrassa le géant Cimcim et lui retira son esprit²⁵. L'Ange le transporta dans la hauteur et l'emmena chez le Christ. Il dit : « Géant Cimcim ! — Oui ! — Qui invoques-tu ? — Le Veau — Pourquoi ? — Je ne sais pas — Tu ne penses pas qu'il y a Dieu ? Celui qui a établi la terre, les montagnes, le ciel, et qui a disposé les églises et les écoles, pour qu'on prie et jeûne. Et toi, tu suis le Veau ! — Seigneur, je suis pécheur²⁶ ! dit le géant. — Ce n'est pas utile²⁷,

¹⁹ La mort personnifiée (*mawto*) est l'Ange de la Mort, appelé en arabe 'Azrā'il – 'Izrā'il (décrit dans Coran, XXXII 11, mais non nommé), en hébreu 'ZRY-'L, « Dieu est mon aide, mon secours », forme attestée dans l'onomastique biblique uniquement comme anthroponyme, 'ZR(Y)-'L (1 Chroniques 25, 18 ; 27, 22 ; 2 Esdras 10, 41 ; 21, 13). Le nom et la figure de cet ange des fins dernières appartiennent au folklore commun à tous les groupes culturels de la Haute-Mésopotamie (Kurdes, Juifs, Musulmans, Chrétiens, Turcs, Yézidis, Arméniens, etc...). Les matériaux rabbiniques relatifs à cet ange sont rassemblés par H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV. *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, 5^e éd., München, Beck, 1969, p. 1268-1269.

²⁰ L'ange de la salutation ou de la paix (*šaino*) est la forme adoucie de la manifestation de l'Ange de la mort, préliminaire à sa venue plénière lors de l'heure dernière.

²¹ L'impuissance de l'ange face au géant est notée par la négation du qualificatif technique réservé à Dieu par le Coran et les théologiens pour exprimer l'absolue domination de l'être divin, ar. *al-qādir* « le Tout-Puissant », d'où *lo-qādir 'āle*, littéralement « il ne fut pas tout-puissant sur lui ».

²² Il s'agit de l'Ange de la mort en manifestation plénière.

²³ Le terme *demakh*, « dors », est un euphémisme pour « meurs », comme en syriaque littéraire. Le géant est assimilé aux anges Veilleurs, les *Gregoroi*, « ceux qui ne dorment pas », à l'origine des géants selon la mythologie hénochique et le *Livre araméen des Géants* du canon manichéen.

²⁴ « Avec l'aide, litt. *la force*, de Dieu – c'est l'ange », allusion à la signification du nom de l'ange (*supra* n. 19). La toute-puissance de Dieu et celle de l'ange de la mort se confondent.

²⁵ Le terme *rūho* (souffle, esprit) est synonyme, comme dans tout le sémitique, de *naṣṣo*, « âme ».

²⁶ La reconnaissance de soi comme pécheur implique, comme dans toute prière biblique, une demande de pardon ici sous-entendue. Lire : « Seigneur, je suis pécheur, < pardonne-moi > (*samēh-li*, ou *fayēh-li*) ».

²⁷ « Ce n'est pas utile, ça ne sert à rien », sous-entendu : « de te déclarer pécheur et

dit le Christ. — Seigneur, je suis pécheur — Emmenez-le au bon endroit, dit le Christ aux anges : pas dans la géhenne et pas dans le royaume (des cieux) ! »

On chante sur lui en kurde²⁸, on dit :

Géant Cincim, prophète Siméon²⁹ !
Là, sur le rivage de la mer, ils cheminaient.
Là, ils rencontrèrent Jésus le lumineux³⁰.
Il dit : Géant Cincim, prophète Siméon !
Pourquoi vous rebeller contre l'ange 'Ozrā'il ?
Il dit : Jésus le lumineux, nous étions pécheurs.

Le crâne n'est plus un roi, mais un géant intemporel de la mythologie. Il appartient aux temps héroïques et à la fois il est contemporain du conteur. Son nom Cincim fait jeu de mots avec le terme kurde qui signifie cafetière, bouilloire, carafe pansue à long col, *cincim* (kurde), *qumqum* (arabe)³¹. La caractéristique morphologique du personnage est

que je te pardonne, car tu n'es pas chrétien et donc tu ne peux pas être avec moi au paradis ».

²⁸ Littéralement « en (langage de) Tayyāye », *bi-tāyayit*, dénomination arabe chrétienne du kurde, langue de ceux qui se sont ralliés à l'islam arabe dominant.

²⁹ Le prophète (*nebi*) Siméon est le disciple de Jésus, Siméon/Simon dit Pierre. Selon les conceptions prophétologiques imāmistes, Jésus et Simon forment un couple indissociable dans la généalogie de Muḥammad-ʿAlī (M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shīʿisme originel*, Paris, Verdier, 1992, p. 107 ; Id, « Aspects de l'imāmologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'imām », *Studia Iranica*, 25, 1996, p. 212). D'après le poème kurde de Zakho, recueilli par Socin (*Kurdische Sammlungen. Zweite Abteilung. Erzählungen und Lieder im Dialekte von Bohtan. A-B*, n° 39, St-Petersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1890, texte p. 174 ; traduction p. 197), c'est alors qu'ils cheminent sur le bord de la mer que Jésus et Simon trouvent le crâne ; Simon est traité de "Satan" par Jésus sur les bords de la mer de Galilée (Matthieu 16, 23, *Novum Testamentum graece. Editio octava critica maior*, I, éd. C. Tischendorf, Leipzig, 1869, p. 96). La prophétologie shīʿite fera de Simon-Pierre l'ancêtre d'une princesse byzantine, Malika, amoureuse du onzième imām (H. Corbin, *En Islam iranien*, t. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 312-313 ; Amir-Moezzi, *Guide*, p. 265).

³⁰ Titre courant (*ʿIsā innuhrāni*) porté par le Jésus manichéen : P. Van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, p. 133-144.

³¹ M. L. Chyet, *Kurdish-English Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 91b.

l'obésité³², ainsi que le montre la métaphore de l'ustensile de cuisine. Le Cincim a quarante coudées de haut, taille modeste comparée aux trois mille coudées de ses congénères selon le mythe hénochique, progénitures des anges fils du ciel et des filles de la terre³³. Sa parenté avec les anges déchus fait de lui un être hybride, mi-ange mi-humain, lié à la montagne³⁴. À l'instar des autres géants dans les contes de Cāno, il réside dans le monde souterrain formant le socle du Țūr 'Abdīn, littéralement « la montagne du géant » ('*abd*) ou « des géants » ('*abīdīn*), toponyme qui sera christianisé en « montagne des serviteurs (de Dieu) » ('*ābōde*), c'est-à-dire des moines. Ce milieu monastique jacobite, dont la culture religieuse était imprégnée des Vies coptes des Pères des déserts égyptiens traduites en syriaque, aura joué un rôle décisif dans le succès et la propagation de la légende de Jésus et du crâne en direction du monde arabo-iranien aux VII^e-VIII^e siècles.

Comme dans les histoires de Jésus et du crâne, la religion du géant selon Cāno est l'idolâtrie. Ce trait assimile-t-il pour autant le Cincim à la figure littéraire hébraïque ou syriaque de l'ange déchu, 'Azāzel ou 'Azāziel, « Dieu fort », « violence de Dieu³⁵ », type du négateur et de l'insoumis, inventeur de ce par quoi l'impiété s'est répandue dans le monde : fard des paupières, pierres précieuses, teintures ? Rien n'est moins sûr. Dans le récit de Cāno, Cincim représente le païen absolu, celui qui ignore l'existence du Dieu unique créateur du ciel et de la terre et qui lutte contre l'ange, mais qui au bout du compte finit par se soumettre, d'abord à l'ange par la mort, puis au juge divin par la confession de ses péchés. Cet itinéraire l'apparenterait plutôt avec l'Azazel de l'*Apocalypse d'Abraham*, l'ange que suivent les païens (13, 6 ; 23, 8), le rebelle dressé contre le Tout-Puissant, l'insoumission personnifiée. À la fin de l'histoire du monde, il est chef des païens. En tant que tel, il vient donner un baiser à l'Homme de la douzième heure dans un geste d'adoration et de soumission (29, 4-6).

Les histoires de Jésus et de la tête de mort mentionnent rarement le

³² Sur le lien entre obésité, anges déchus et hybridité : M. Tardieu, « L'hybride comme catégorie du rêve d'Hérophile à Calcidius », in J.-M. Husser et A. Mouton (éd.), *Le cauchemar dans les sociétés antiques*, Paris, De Boccard, 2010, p. 135-137 [127-140].

³³ 1 *Hénoch* 7, 2 ; *Testaments des douze patriarches* (Ruben) 5, 7.

³⁴ D'après 1 *Hénoch* 6, 6, c'est sur le sommet du mont Hermon qu'était descendue la première génération de fils du ciel au temps de Yaréd.

³⁵ Principales sources et études dans J. Michl, « Engel V (Katalog der Engelnamen) », n° 37, *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, Stuttgart, Hiersemann, 1962, col. 206-207.

nom précis de l'idole vénérée dans les vies antérieures du crâne. La version kurde recueillie par Socin à Zakho indique que l'idole est un *ga*, taureau ou bœuf. Dans le conte de Midyat rapporté par Cāno, il s'agit du veau tacheté (*arvōno bālāqo*). Le terme *arvōno* signifie en syriaque littéraire le petit mâle de la vache (*tūrto*), d'un ou deux ans, taurillon ou bouvillon. Le second terme est propre à l'araméen moderne. Il dérive de l'arabe *BaLQa*, « bigarré de noir et de blanc », d'où « tacheté³⁶ ». Le repérage de l'animal dans le catalogue des divinités de la Syrie du Nord et de la Haute Mésopotamie est la seule façon d'obtenir un contexte susceptible de donner sens au conte de Cāno. Pour le domaine culturel syro-araméen, le bovin désigne avant tout l'idole des païens de la ville de Ḥarrān et de sa région, ainsi que l'observe l'écrivain jacobite et patriarche d'Antioche, Michel le Syrien (1166-1199), en décrivant les croyances et les rites des Ḥarrāniens païens du IX^e siècle³⁷ :

À cette époque³⁸, le paganisme (*ḥanpūto*) recommença à se montrer à Ḥarrān, après avoir été détruit du temps des empereurs chrétiens et du temps des Ṭayyāye³⁹. Un homme nommé Ibrahim, qoreyshite⁴⁰, reçut un présent des païens qui existaient en secret à Ḥarrān, le nid du paganisme (*qeno d-ḥanpūto*), car *Ḥarrānaye* est synonyme de païens (*ḥanpe*) ; et il leur permit d'accomplir ouvertement leurs mystères. Ceux qui se dissimulaient, comme nous l'avons dit, pour accomplir en secret l'impureté de leurs honteux mystères, arrivèrent maintenant à une telle audace qu'ils promenaient par toutes les rues un taureau (*tawro*)⁴¹ orné de vêtements précieux, couronné de fleurs de roses et de myrte,

³⁶ H. Ritter, *Ṭūrōyo* (voir *supra* n. 18), 1979, p. 52.

³⁷ Michel le Syrien, *Chronique*, livre XII, ch. 8, éd. J.-B. Chabot, t. III/1, Paris, Leroux, p. 497a (syriaque), p. 34 (traduction). Le passage est recopié par Barhebraeus, *Chronographie syriaque*, éd. W. Budge (t. I, Londres, Milford, 1932), p. 127-128.

³⁸ L'épisode est situé par la chronologie de Michel le Syrien dans les années 1126-1128 Sél. = 815-817. On est au début du règne d'al-Ma'mūn (198-218 H./813-833), septième souverain de la dynastie 'abbāside.

³⁹ C'est-à-dire sous les Byzantins et les deux premières dynasties arabes islamiques.

⁴⁰ Autrement dit, grâce à la tolérance du gouverneur musulman de la ville, Ibrāhīm al-Qurašī, qui ménageait les païens locaux, majoritaires, et du coup mécontentait les autorités religieuses du quartier chrétien de la ville.

⁴¹ Le terme désigne à la fois l'animal (taureau ou bœuf) et le signe du zodiaque ; il est identique dans la langue populaire, mais avec modification du consonnantisme (*tauro*). La documentation sur le sacrifice du taureau dans la religion des Ḥarrāniens païens est réunie par J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Ḥarrāniens*, Uppsala, Skriv Service, 1972, p. 96-100.

ayant des clochettes aux cornes et suivi de joueurs de flûtes ; et ils l'offraient ainsi en sacrifice à leurs dieux.

Michel le Syrien ne transmet aucun nom de divinité. Mais la littérature syriaque ancienne apporte une précieuse information grâce à un autre écrivain jacobite, Isaac d'Antioche, dans son *Homélie sur l'endurcissement des païens de Bet Ḥwr*. Ce village de Bet Ḥwr, à l'ouest de Midyat, qui constitua au V^e siècle une poche de résistance au christianisme, venait d'être mis à sac par des Bédouins, rezzou que l'homéliste interprète comme châtement divin à l'égard d'une population restée païenne⁴². La religion pratiquée à Bet Ḥwr était donc assimilable à celle pratiquée à la même époque à Ḥarrān⁴³. Selon le culte astral caractéristique de cette cité, le bovin, veau, bouvillon, taurillon ou taureau, y figurait par ses cornes le croissant du dieu babylonien Lune (Sin), vénéré dans le temple principal de la ville en tant que porteur de fécondité et de fertilité. L'animal était également assimilé aux étoiles βγ de la Petite Ourse (*Ursa Minor*) ou aux quatre angles de son quadrilatère (les quatre yeux), pour représenter l'étoile du Nord, tenue pour la principale divinité des Šābi'a de Ḥarrān⁴⁴. Sans doute s'agit-il de « l'étoile froide », dont un hymne d'Éphrem le Syrien dit qu'elle « surveille chaque lieu, elle qui est le magasin de la neige,

⁴² Sur cette homélie et ses circonstances, voir l'étude de A. C. Klugkist, « Die beiden Homilien des Isaak von Antiocheia über die Eroberung von Bet Ḥur durch die Araber », in H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G. J. Reinink (éd.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987, p. 237-256 (*Orientalia Christiana Analecta* 229).

⁴³ Pour l'homéliste, Bet Ḥwr, qu'il qualifie de « notre limite », « notre frontière », est devenu en quelque sorte une nouvelle Ḥarrān, voir Isaac, *Carmina*, XI 50, éd. G. Bickell (I, Giessen, 1873), p. 208.

⁴⁴ Selon la relation d'Abū Sā'īd Wahb b. Ibrāhīm le Chrétien sur les fêtes sacrificielles des Šābi'a de Ḥarrān, reproduite par Ibn al-Nadīm, *Kitāb al Fihrist*, IX/1, texte arabe, éd. R. Tajaddod (Téhéran, 1971) p. 387, 23, traduction B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, New York, Columbia University Press, 1970, t. II, p. 760 et p. 918. L'inventaire de Wahb montre la fréquence des fêtes mensuelles en l'honneur du dieu Lune et de l'étoile du Nord, avec sacrifice de bovin. En ce qui concerne le Taureau et le Veau dans le catalogue des constellations boréales, voir également le traité pseudo-aréopagite syriaque de cosmologie (VII^e siècle), publié par M. A. Kugener, « Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denys l'Aréopagite », *Actes du XIV^e congrès international des orientalistes, Alger 1905*, Deuxième Partie : Langues sémitiques, Paris, Leroux, 1907, p. 191 (et n. 5), 193 et 197.

l'entrepôt des sources⁴⁵ ».

Jusque-là, le récit de la conversion du dernier païen reproduit, comme d'ailleurs la ritournelle kurde (yézie), un thème traditionnel de l'homilétique syriaque jacobite antipaïenne. Le récit et la chanson restent dans la ligne de la catéchèse monastique que les enfants du Ṭūr 'Abdīn connaissent par cœur. La surprise appartient seulement à la conclusion du récit de Cāno en prose, le jugement du Christ à l'égard du géant : « Conduisez-le au bon endroit, dit le Christ aux anges, pas dans l'enfer et pas dans le royaume (des âmes ou des cieux) ! » Le géant des croyances païennes n'ira donc pas dans la géhenne des damnés car il s'est reconnu pécheur, mais en tant que non humain et non baptisé il ne peut avoir accès au paradis des chrétiens, cet énigmatique royaume des cieux ou des âmes prêché par Jésus. La sentence du Christ épargne au dernier païen les supplices que la tradition parabiblique réserve à ceux qui se rebellent contre Dieu : l'enchaînement prométhéen dans une anfractuosité de la terre en attendant la réclusion dans la fournaise éternelle⁴⁶. On est sorti désormais de la théologie et entré sur le territoire du conte, poésie d'une cohabitation apaisée entre nouvelle et ancienne religion. Le « bon endroit » que le Christ réserve au géant est un *locus amoenus* de la terre commune⁴⁷, lieu plaisant, paisible, agréable (*dukto bāsinto*) selon la signification littérale de l'expression néosyriaque employée par le conteur. Il ne peut s'agir, de ce fait, que de l'un de ces paysages de grottes et de sources sur « la montagne des géants », le Ṭūr 'Abdīn.

De tout temps selon les croyances populaires, ces lieux sont le refuge de la mythologie⁴⁸. La poétique du conte a retourné les leçons des versions chrétiennes et islamiques de l'apologue de Jésus et du crâne

⁴⁵ Éphrem, *Hymni contra haereses*, IX 6, E. Beck (éd.), p. 35 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 169, Syr. 76).

⁴⁶ 1 *Hénoch* 10, 12-13 ; 88, 3 ; *The Ethiopic Book of Enoch*, II, éd. M. A. Knibb & E. Ullendorf, Oxford, 1978, p. 89 et 198.

⁴⁷ Cette notion de « terre commune » (*ubālād du-'āmm*) désigne dans les récits de Cāno la partie du Ṭūr 'Abdīn dont les paysages servent de décor aux contes, autrement dit les sorties de villages, les chemins, les champs, la montagne inhabitée, les points d'eau, les pierres dressées.

⁴⁸ À titre d'exemple, pour le Kurdistan d'Iraq, la grotte des géants (*škafṭa d-gabbāre*) à Mar Yāqo, décrite par J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*, t. II, Beyrouth, Imprimerie Catholique, p. 732-736. L'auteur cherche laborieusement des explications ecclésiastiques ou naturalistes (taille exceptionnelle des habitants de la région) à la présence de ces géants dans le paysage.

dans le sens d'une exaltation du paganisme local.

Ajout 2025

Le dialogue, qui oppose dans le conte de Cāno le géant Cimcim et le dieu représenté par l'ange 'Azrā'il puis par le Christ, marque symboliquement la fin du pouvoir des magiciens et le succès de la christianisation. Cette petite mise en scène avec motifs cosmologiques et cosmogoniques serait à comparer avec la grande joute savante qui oppose dans les strophes du poème nordique, intitulé *Vafþrúðnismál* (env. X^e siècle), le dieu Óðinn et le géant Vafþrúðnir ; voir en particulier les strophes 20-22, p. 84 et 153-161, dans l'édition récente de Pierre-Brice Stahl, *Étude sur le Vafþrúðnismál*, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2025 (Publications de l'Institut d'Histoire des Religions, 6).

Le géant Cimcim appartient à l'âge prémosaïque où l'on adore le Veau ; le géant Vafþrúðnir sort aussi des temps bibliques antédiluviens ; cet aspect est souligné par François-Xavier Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*, Uppsala, Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 92, 2006, p. 168, n. 1.

Tarzci et Bülbül

Dans un pays de comédiens, il faut être comédien¹.

*À la mémoire de Georges Tate et de Michel Thierry
Qui naviguèrent ensemble bien des fois sur le lac de Van*

La tradition orale du Ṭūr ‘Abdīn (Turquie orientale) comporte une histoire de chats d’un grand intérêt pour la connaissance de l’anthropologie sociale, culturelle et religieuse de la région. Elle a été transmise par Cāno, villageois illettré de Midyat. Pour des raisons économiques, Cāno avait émigré à Damas en 1867 et y travaillait comme manœuvre en maçonnerie. Il raconta l’histoire en 1869 à Eugen Prym et Albert Socin, jeunes orientalistes germanophones venus en Syrie se familiariser avec l’araméen moderne et l’arabe dialectal². Les protagonistes du conte sont deux chats turcs de Van. C’est une race de chats à poil mi-long et aux yeux vairons. Ils aiment l’eau et nagent dans le lac. Selon les voyageurs du XIX^e siècle, ils pratiqueraient même l’estivage et réoccuperaient les maisons à l’arrivée de l’hiver. Ils sont

¹ Huc 1850, *Histoire de Sandara* : « Trois lunes après notre départ de Lha-ssa, nous arrivâmes à la frontière de Chine. Là, nous nous séparâmes : les deux lamas d’Amdo remontèrent vers le nord, pour rejoindre leur pays : pour moi, je traversai la *Muraille de dix mille lis*, et j’entrai dans la province du Sse-tchouen. Après quelques jours, je trouvai dans une auberge une troupe de comédiens. Pendant toute la nuit, on chanta, on but du vin de riz, et on débita des paroles creuses : “Dans ce pays de Sse-tchouen, me dit le chef de la troupe, il n’y a pas de lamas ; que veux-tu faire de cette robe rouge et de ce chapeau jaune ? — Tu parles raison, lui répondis-je ; dans un pays de lamas, être lama, c’est bien ; mais dans un pays de comédiens, il faut être comédien” » (Évariste Huc, *Souvenirs d’un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846*, Paris, Clère, 1850, nouvelle édition par F. Lacassin, Paris, Omnibus, 2001, p. 349).

² E. Prym & A. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr ‘Abdīn*, Erster Teil : *Die Texte*, Zweiter Teil : *Uebersetzung* (une seconde page de titre donne pour cette deuxième partie également l’intitulé suivant : *Syrische Sagen und Maerchen aus dem Volksmunde gesammelt und uebersetzt*), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1881, 1881, n° 57, texte araméen, I, p. 152, 24-156, 22 ; traduction allemande, II, p. 220-226. Sur ce corpus de contes oraux, voir mes études antérieures signalées dans l’ajout 2025.

devenus l’emblème de la ville actuelle de Van. Elle a dressé en leur honneur une statue représentant deux beaux chats blancs enlacés.

Étapes ottomanes des comédiens

I. Le spectacle dans la plaine

Les habitants de Van expulsent de leur ville deux chats bons à rien, mangeurs de poules. L’un se nomme Tarzci, l’autre Bülbül, autrement dit le brodeur d’histoires (*tarzci*) et le rossignol (*bülbül*), celui qui imite le chant du rossignol. Le lieu choisi pour l’expulsion est la plaine de Van (*dašto du-Vān*), entre la ville basse et fortifiée (*şehir*) au pied du rocher et la cité cotière, non fortifiée, des jardins (*bağlar*)³, spectacle auquel assistent le pacha et toute la population. Les chiens de chasse sont lâchés derrière les chats. Mais ceux-ci échappent à leurs poursuivants et trouvent refuge dans la montagne (*tūro*), auprès d’un monastère, Dêr-Cengeli.

II. L’apprentissage du cirque dans la montagne

Tarzci et Bülbül sont pris en amitié par les enfants du village attendant au monastère. Les enfants leur apprennent à faire des cabrioles sur une corde tendue entre deux piquets. Les chats deviennent d’authentiques danseurs de corde, des *pahlawān*, et décident de fonder un cirque. Ils demandent au moine de leur prêter le chien et l’âne du monastère pour faire l’orchestre. L’âne s’exerce au tambourin, le chien joue du hautbois, tandis que le chat, dénommé par antiphrase le Rossignol (*Bülbül*), s’applique à siffler avec son derrière. La petite troupe se dirige vers le Nord, Erzurum, décidée à gagner de l’argent pour le couvent, puis ils se rendent « dans les villes du Zōzān » (*ba-walāyāt du-Zōzān*), terme syro-kurde désignant les lieux de l’estivage des troupeaux entre Erzurum, Kars et le lac de Van. Après six années passées au Zōzān, ils reviennent à Dêr-Cengeli et remettent au moine ce qu’ils ont gagné.

III. Le théâtre d’ombres

Tarzci et Bülbül improvisent un autre divertissement, une pièce de théâtre d’ombres (*karagöz*), et repartent sur les routes présenter leur

³ Description des “trois” Van (forteresse, ville basse et jardins ; turque, kurde et arménienne) en 1827-1828 : F. E. Schulz, « Mémoire sur le lac de Van et ses environs » (envoyé à Paris le 8 juin 1828), *Journal Asiatique*, 3^e série, t. 9 (avril-mai-juin 1840), p. 260-299 [257-323] ; Schulz évalue la population de Van « de dix à douze mille maisons turques, kurdes et arméniennes ».

double spectacle dans les villes de l'Empire ottoman. La troupe fait scission. Le chat Tarzci et l'âne s'en vont vers le nord-ouest, l'Anatolie, le pays des Turcs, Istanbul ; le chat Bülbül et le chien se dirigent vers le sud-est, la plaine mésopotamienne, le pays des Arabes, Bagdad où ils jouent devant le calife (*sic* !). Le jour, ils font des numéros de danse sur corde, la nuit ils montrent le théâtre d'ombres dans les cafés en plein air. Le succès est immense. Les populations, ainsi que les plus hautes autorités de l'administration et de l'État leur font fête : Erzurum, Kars, Sivas, Istanbul où ils sont reçus par une parade militaire. Les gouverneurs se télégraphient la nouvelle de leur arrivée. Le sultan leur accorde sa protection et les reçoit au palais. Ils gagnent beaucoup d'argent. Seul, le groupe turc, c'est-à-dire Tarzci et l'âne, rentre à Dêr-Cengeli et remet au moins ce que les spectacles ont rapporté.

IV. Le non-retour

Le groupe turc décide alors d'aller vers le Sud à la recherche de Bülbül et du chien. En arrivant à Bassorah, ils apprennent que leurs compagnons spécialisés dans le cirque ont été invités par le tsar à Moscou et ont quitté le pays des Arabes. Ils prennent à leur tour le chemin de la Russie. Ils y deviennent célèbres mais le tsar ne leur donne pas la permission de revenir dans leur patrie.

Cultures et sociétés

L'histoire des deux chats de Van ne m'est pas connue par ailleurs. Elle est absente du recueil des contes kurdes de Cāno, publié à St-Petersbourg par Prym et Socin⁴. Elle ne figure pas non plus dans la classification internationale des contes de tradition orale, établie par Aarne et Thompson au siècle dernier, et partiellement refondue par Hans-Jörg Uther⁵. Elle pourrait à la rigueur trouver sa place comme variante du conte cadre AT 130 (*The Animals in Night Quarters*, "Les animaux logés pour la nuit"), représenté en Europe, entre autres, par le n° 27 des Frères Grimm (*Les Musiciens de la ville de Brême*) et par le n° 45 d'Emmanuel Cosquin (*le Chat et ses compagnons*), variante formant l'AT 130 B (*Fleeing Animals Threatened with Death*, "Les

⁴ E. Prym & A. Socin, *Kurdische Sammlungen*. Erste Abteilung. *Erzählungen und Lieder im Dialekte des Tūr 'Abdīn*. Gesammelt, herausgegeben und übersetzt, A. Die Texte; B. Uebersetzung, St-Petersbourg, Académie Impériale des sciences, 1887.

⁵ H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, I-III, 2004.

animaux menacés de mort et qui prennent la fuite”)⁶. Dans le conte des Frères Grimm, quatre animaux (âne, chien, chat, coq), devenus inutiles parce que trop vieux et dont les propriétaires veulent se débarrasser, décident de faire équipe et de sauver leur vie en devenant musiciens dans la fanfare de Brême. Ils font halte dans une forêt pour passer la nuit et découvrent à cette occasion une maison occupée par des brigands en train de festoyer. Les animaux se livrent à toutes sortes de facéties en faisant un vacarme d’enfer. Les voleurs croient qu’ils ont affaire à des démons et s’enfuient. Nos joyeux compères décident de ne pas poursuivre leur route vers Brême et de rester ensemble dans la maison de la forêt.

Le motif commun avec le conte du Tūr ‘Abdīn est celui de l’entraide d’animaux menacés de mort par les hommes mais qui font équipe pour sauver leur vie en devenant artistes. Les situations dans le conte de Cāno sont plus complexes. La différence essentielle est que le milieu social chez les Grimm est la ruralité et la forêt, alors que chez Cāno il y a sans cesse transfert de la culture des campagnes représentée par le monastère à la société citadine où se trouve le public des divertissements. On notera d’autre part que le traitement du vedettariat chez Cāno n’est plus assuré par le thème du chat déguisé et espiègle, comme dans le folklore international, y compris chez Cāno lui-même. Dans l’histoire n° 60, *Le matou pendu*, le chat vedette se déguise successivement en meunier, jardinier, surveillant de poulailler, et curé de paroisse⁷. La vedette dans l’histoire de Tarzci et Būlbūl est le chat inventeur des jongleries et du burlesque, l’animal saltimbanque et bouffon, devenu un professionnel du spectacle au profit d’un monastère.

L’idée générale du conte est un retournement de situation. Deux chats sont expulsés du siège d’un gouvernement en raison de leurs déprédations (ils mangent les poules et les œufs). Le vali et les gens de la ville assistent au spectacle de cette expulsion (poursuite des chats par des chiens de chasse). L’objet de l’histoire est de montrer le retour en

⁶ Grimm, *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, 1837, nouvelle édition par H. Rölleke, Frankfurt, Insel, 2004 ; traduction par N. Rimasson-Fertin, *Contes pour les enfants et la maison, collectés par les Frères Grimm*, I-II, Paris, Corti, 2009 : n° 27 (*Die Bremer Stadtmusikanten*), éd. Rölleke 2004, p. 137-140 ; traduction, I, p. 169-173 ; E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers*, Paris, Vieweg, 1886, nouvelle édition par N. Belmont, Paris, Picquier, 2003, n° 45, p. 422-423.

⁷ Prym-Socin, *Der neu-aramaeische Dialekt des Tūr ‘Abdīn*, 1881, n° 60, texte, I, p. 163-167 ; traduction, II, p. 236-242.

ville des bannis par la grande porte, autrement dit grâce au succès populaire que suscitent les divertissements qu'ils offrent à travers le pays : de jour le cirque (acrobaties sur une corde) et de nuit le théâtre d'ombres (*karagöz*). Les plus hautes autorités politiques, gouverneurs de province et sultan, assistent à leurs pièces et protègent les artistes. Le passage de la situation initiale (mise au ban de la société et expulsion violente) à la situation finale (réintégration et reconnaissance sociale) se fait par la mise en place d'une micro-société d'artistes et de musiciens au contact d'un monastère. Les deux chats sont recueillis par le moine et c'est à lui qu'ils remettent l'argent qu'ils ont gagné. On a là le thème, fréquent dans les Jātakas bouddhiques, du moine protecteur d'animaux maltraités et chassés par les hommes.

Dans le conte de Cāno, le monastère est davantage qu'un lieu de refuge. Symbole politico-religieux d'une communauté nationale d'appartenance (arabe *umma*, kurde *omet*), il est un espace de création culturelle et, par là, un opérateur de l'unification du corps social. Avec quelques nuances cependant car si la société décrite apparaît bien structurée par les couvents, il est difficile de penser qu'elle a intégré la culture du spectacle populaire turc, dans ses deux formes les plus accomplies : le cirque et le théâtre d'ombres. Tarzci et Bülbül sont hôtes d'un monastère chrétien. Mais la réappropriation de l'amusement national, sous la forme narrative d'un conte animalier, a lieu hors des murs du couvent. Je relève quelques éléments d'analyse en vue d'une interprétation.

Le *karagöz* est fait pour un public peu nombreux. Il est un héritage commun. Il ignore les particularismes de classes, d'ethnies, de langues ou de religions. Tout le monde en raffole et il est très prisé du sultan. Celui-ci, furieux que des paysans aient volé l'âne et le pécule du chat Tarzci, envoie l'armée mettre le feu à leur village. Concernant l'origine du *karagöz* et son développement, l'histoire de Tarzci et Bülbül associe de façon étroite l'art du cirque (acrobaties et danses sur corde), qui a lieu de jour et en plein air, à l'art du théâtre d'ombres qui se produit de nuit et dans les cafés, le plus souvent aussi, en plein air, comme si, en quelque sorte, le premier trouvait son achèvement dans le second. Le chat Tarzci est acrobate avant d'être montreur de *karagöz*. Le conte de Cāno étend la progression du théâtre d'ombres et son succès à l'ensemble de l'Anatolie turque, de l'Est vers l'Ouest. Mais la Mésopotamie arabe, du Nord vers le Sud, est intéressée davantage par les prouesses acrobatiques de Bülbül.

En outre, il manque dans la géographie du karagöz, dont le conte fait état, le monde grec et l'Égypte. Ces régions étaient hors de portée des connaissances du conteur. Les chats ont cependant un rayonnement international, puisqu'ils aboutissent à la cour du tsar, chacun avec sa spécialité. Le cirque mais aussi le karagöz sont donc passés chez les ennemis des Ottomans. Le transfert a lieu à partir de Bassorah, dit le conteur. On peut penser aussi à Kars, dans le Nord-Est anatolien, qui est l'une des villes les plus accueillantes à la petite troupe d'animaux jongleurs. Le point de départ géographique de l'aventure du cirque et du karagöz dans le conte reste la Turquie orientale. Les chats sont de Van. C'est à Dêr-Cengeli, un monastère de la région de Van, qu'ils trouvent protection et apprennent un métier. Leurs premières expériences devant un public ont lieu au Zōzān, entre Van et Erzurum.

L'histoire de Tarzci et Bülbul contient aussi quelques épisodes extravagants relatifs à la résurrection d'un mort, à la métamorphose d'une jument en chèvre, ou à la traversée du corps d'une ânesse, tous épisodes dont le héros est le chat Tarzci, le « brodeur d'histoires ». Ils pourraient donc provenir de dialogues introductifs (*muhavere*) à la partie dramatique du théâtre d'ombres, dialogues caractérisés par des récits de situations invraisemblables et d'aventures cocasses, de l'ordre du rêve ou de visions sous l'effet d'une drogue. Dans ses études de folklore et de littérature populaires turcs, Pertev Naili Boratav fait état d'un certain nombre d'entrées en matière du karagöz complètement loufoques : crieur public qui par grand froid a la voix congelée dans les airs, chat qui sautant d'un toit à l'autre par très grand froid est congelé et reste suspendu dans le vide entre deux maisons⁸.

Conformément aux traditions turques, le karagöz ne comporte pas (en principe) de satire de la religion. Le comique religieux intervient discrètement dans les épisodes des danseurs sur corde. Avant d'entreprendre un numéro risqué d'équilibriste, le chat Tarzci fait sa prière, selon une qibla tournoyante, selon les quatre directions du monde. Il invoque alors le nom divin suivi du toponyme du monastère où il a été accueilli : *y-Allā, yā Dêra-Cengeli* : on observera ici que le nom divin est prononcé solennellement pour des raisons de force magique selon l'usage arabe coranique (*allāh*), et non selon la phonétique de l'araméen de Midyat (*ālōho*).

⁸ Pertev Naili Boratav, « Folklore et littérature populaire turcs », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques*, 104 (1971-1972), p. 338-339 [337-341].

Reste à déterminer où se trouve ce monastère de Dêr-Cengeli et quelle était sa particularité.

Présence de Dêr-Cengeli

Le début de l'histoire mentionne les noms de Van, Erzurum, Zōzān. Le monastère en question ne peut donc être qu'arménien⁹. L'admirable *Répertoire* de Michel Thierry recense plus de mille monastères arméniens, dont 599 pour la seule Turquie¹⁰. En raison de la polyonymie monastique, due au chevauchement des langues et des cultures dans cette région de la Turquie, y repérer *Dêr-Cengeli* revient à chercher une aiguille dans une botte de foin. Le monastère des chats Tarzci et Bülbül y figure pourtant, mais seulement sous sa dénomination arménienne¹¹ : *Surb Karapet Vank'*, « le Monastère du Saint-Précurseur », autrement dit de Saint Jean-Baptiste, toponyme attesté en syriaque littéraire sous la forme *Dayro d-Garabêd*, « le Monastère du Précurseur ». Victimes collatérales de la guerre de 1185-1187 entre Turcomans et Kurdes, les Arméniens des « montagnes voisines des frontières de Cilicie », écrit Michel le Syrien (ob. 1199), « furent emmenés en captivité au nombre de 26 000 hommes par les Turcomans, ils brûlèrent les villages, et ils incendièrent le Grand Monastère de Garabêd (*dayro rabto d-Garabêd*), après avoir tué tous les moines qui s'y trouvaient et avoir pillé les livres et tout ce qu'il renfermait¹² ».

Situé à 2 000 m d'altitude, ce monastère se trouve à 37 km au Nord-Ouest de la ville de Muş, autrement dit à 256 km à l'Ouest de Van par la rive sud du lac, et à 270 km au Nord de Midyat via Batman, Bitlis et Muş¹³. Il a été en activité jusqu'en 1915, date à laquelle il est détruit

⁹ La région concernée est l'Arménie méridionale étudiée par Josef Markwart, *Südarmenien und die Tigrisquellen, nach griechischen und arabischen Geographen*, Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1930, (Studien zur armenischen Geschichte, 4) 1930 ; à compléter par Marius Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*, Alger, Faculté des Lettres, 1951, p. 183-192.

¹⁰ Michel Thierry, *Répertoire des monastères arméniens*, Turnhout, Brepols, 1993.

¹¹ Thierry, *Répertoire*, 1993, n° 368, p. 70 (*Surb Karapet de Muş*).

¹² Michel le Syrien, *Chronique*, XXI 5, éd. Chabot, III/3, texte p. 733, traduction p. 401 ; information résumée par Barhebraeus, *Chronographie*, éd. Budge, I, p. 321. La destruction du monastère est placée par l'historiographie syriaque en 1496 Sél. = 1186. Sur le contexte de ces événements : Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1988, p. 55-56.

¹³ Je rectifie légèrement (grâce à Google Earth) les indications topographiques de Michel Thierry, « Notes d'un voyage archéologique en Turquie orientale », *Handes Amsorya*, 97 (1983), col. 388 [379-406]. En quittant Muş par la D 300 Bingöl-Muş,

définitivement par l'armée turque, après que la population chrétienne réfugiée à l'intérieur ait été massacrée par les assiégeants kurdes. Une description minutieuse de ses ruines à l'époque contemporaine a été fournie par Michel Thierry dans le périodique *Handes Amsorya*¹⁴. D'après les récits des voyageurs du XIX^e siècle, cet édifice constituait l'établissement monastique le plus renommé de tout le Kurdistan, en raison du martyrium de Jean-Baptiste et du nombre de ses églises, dont celle de la Mère de Dieu (Surb Astvacacin) affectée aux Syriens lors des grands pèlerinages. À l'entrée du monastère, un fier beffroi abritait quantité de cloches. D'où le sobriquet populaire kurde de « Tour aux cloches » (persan *zangul*, kurde *zengil*), donné au monastère par les paysans du village (*Dêr-Cengeli*) et que l'on retrouve aussi bien dans l'araméen de Cāno (*Dēra-Cengeli*) que dans la toponymie turque actuelle des ruines du monastère (*Çanlıkilise köy*, « le village de l'église aux cloches ») et du village attenant (*Yukariyongalı*, « Yongalı/Tour aux cloches du haut »).

Au début du XIX^e siècle, il était encore un important centre d'études arméniennes, doté d'une imprimerie et d'une bibliothèque. Les moines y avaient ouvert aussi un orphelinat, activité sociale probablement à l'arrière-plan du conte (le monastère est le lieu de refuge de deux chats rejetés). Le consul général britannique pour le Kurdistan à Diyarbakır, J. G. Taylor, constate en octobre 1862 que la communauté de Dêr-Cengeli est « désespérément empêtrée dans des chamailleries cléricales¹⁵ ». Le dernier Européen de passage (29-30 novembre 1893), l'homme d'affaires britannique, H. F. B. Lynch, photographie encore le beffroi et le narthex¹⁶. Le monastère n'est alors peuplé que de six

prendre 6 km après Yaygın à droite la petite route qui mène aux villages d'Aşağıyongalı (Yongalı du Bas) et de Bilek. La même route contourne ensuite le massif sur la gauche et traverse le village de Yukariyongalı (Yongalı du Haut) pour aboutir, 300 m après, aux ruines du monastère arménien, dans lesquelles est installé un village kurde, Çanlıkilise köy (16 km depuis la D 300).

¹⁴ Thierry, « Notes d'un voyage archéologique », 1983, col. 388-398, pl. 10-23.

¹⁵ J. G. Taylor, « Travels in Kurdistan », *Journal of the Royal Geographical Society*, 35 (1865), p. 43 [21-58] : « I went through the Tchabakchoor plain, following the course of the Goonik Su and the fruitful Boghlan Valley ; then across the hills to the old convent of *Surh* (sic !) *Garabed*. I found the whole fraternity hopelessly involved in clerical squabbles, which they attributed to the advanced views of their bishop... From *Changerli* (sic !), as this convent is also called, I descended into the plain of Mush ».

¹⁶ H. F. B. Lynch, *Armenia. Travels and Studies*, t. II : *The Turkish Provinces*, London, Longmans, 1901, p. 174-180 ; photographies, fig. 155-156. Plus correctement que

moines résidents et quatre diacres, plus six moines non résidents, dont un qui croupit dans une prison turque. Il ne restait plus rien de la bibliothèque brûlée par les Kurdes. D'après Lynch, il était strictement interdit aux moines de détenir des livres traitant de l'histoire arménienne.

La notice décisive pour mon propos se trouve dans le *Narrative* du voyageur et archéologue anglais, Claudius James Rich (1787-1821), dont les informations ont été recueillies en mai 1820 auprès d'Arméniens du Kurdistan méridional¹⁷. Ce monastère, placé à six heures de marche de Muş (*Moosh*), est, dit-il, le pèlerinage le plus célèbre chez les Arméniens après Etchmiadzin (*Etchmiazin*) et, ajoute-t-il, le Saint Jean-Baptiste vénéré ici « est réputé pour l'enseignement des beaux-arts et des métiers, tous excepté la musique ». Cette restriction bizarre était mise sur le compte des circonstances de la mort de Jean-Baptiste, autrement dit des rôles respectifs d'Hérodiade et de Salomé la danseuse dans la décapitation du saint (Mc 6, 22). Pour les mêmes raisons, il était interdit aux femmes d'entrer dans le martyrium de Dêr-Cengeli¹⁸. On a là à mon avis la clé du conte de Cāno. La

Taylor, Lynch donne les deux noms usuels du monastère, l'arménien *Surb Karapet* (p. 174) et le kurde : « we left the cloister – which is generally known under the name of *Changalli*, from its bells, heard in the plains from afar – on the morning of the first day of December, a little before noon » (p. 180).

¹⁷ Claudius James Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan, and on the Site of Ancient Niniveh*, I-II, London, Duncan, 1836, t. I, p. 375-376 : « One stage from *Sillugh* is a great Christian place of pilgrimage called *Tchengedeh*, or *Tchengelli*. Here is the convent of *Surp Karabied*, or St. John the Baptist. It is six hours from *Moosh*, near the Meagha Kiat, a river which falls into the Euphrates. This convent is the most celebrated place of pilgrimage among the Armenians after *Etchmiazin*. They first go to *Kaiseria*, where is a famous convent supposed to possess the head of St. John, and then they come to *Tchengedeh*. Of the principal one they tell many superstitious stories. The saint there is celebrated for teaching arts and trades – all except music – and he will allow of no women to come near him for the sake of Herodias. There is a deep well there, from which sounds are heard, proceeding, as the Armenians pretend, from imprisoned demons, and *poor* (light or glory) is said frequently to be seen about that spot, especially after a little rain. This may therefore be a very natural appearance ». Informations indirectes certes, collectées dans les couvents jacobites et chaldéens et auprès d'Arméniens du Kurdistan méridional, mais très intéressantes car elles montrent la renommée du monastère à cette époque à travers tout le Kurdistan, et donc auprès de Cāno.

¹⁸ Pour Michel Thierry, « Notes d'un voyage archéologique », 1983, « ce tabou, qui n'est pas dans les habitudes arméniennes, trahit peut-être une origine syrienne » (col. 392, n. 36).

musique à Dêr-Cengeli était monopole des moines. La seule musique qu'on y entendait était celle des cloches. Tous les métiers et les beaux-arts étaient enseignés par les moines arméniens dans leur orphelinat. Mais les divertissements : chants, danses, masques, dialogues burlesques, bouffonneries, jeux d'ombres et de langage y figuraient le monde féminin, voué aux gémonies en raison de la présence du martyrium de Jean-Baptiste. Le chat Tarzci brodeur d'histoires, le chat Bülbul qui pétait en cadence, le chien flûtiste et l'âne au tambour sont le retour du refoulé dans l'image du grand monastère arménien chez les pèlerins du Tūr 'Abdīn.

Tarzci et Bülbul.
Conte de Cāno en araméen moderne
Traduction annotée

***Une école d'artistes à Dêr-Cengeli* (152, 24-153, 7)**

Il était une fois une ville¹⁹, la ville de Van. Il y avait là deux chats. C'étaient des matous bons à rien. Ils mangeaient les poules, ils mangeaient les œufs. Les gens de la ville en eurent assez. Ils les attrapèrent. On rassembla les chiens de chasse²⁰. Le pacha et tous les gens de la ville vinrent au spectacle. On amena les deux matous dans la plaine de Van, on les laissa partir, puis les chiens furent lâchés, ils se lancèrent à leurs trousses et les empêchèrent de revenir en ville.

Les deux matous gagnèrent la montagne et parvinrent à Dêr-Cengeli²¹. Il y a là un village à côté de Dêr-Cengeli. Les enfants du village s'amusèrent avec eux. Ils prirent des piquets, les enfoncèrent dans le sol, ils tendirent une corde entre les piquets et firent monter les chats dessus. Ceux-ci exécutèrent des pirouettes sur la corde. De vrais funambules (*pahlawān*)²² ! Ils s'exercèrent une journée, puis mirent

¹⁹ Le terme arabo-araméen *walāye* (pl. *walāyāt*) désigne dans le parler de Cāno une ville où siège un gouverneur de province, le vali, lequel reçoit le titre de pacha.

²⁰ Les chiens de chasse (*tuwēji*, sg *tāji*) de la région sont les lévriers de Diyarbakır. Jules Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, I, Paris, Imprimerie Impériale, 1863, p. 57 constate leurs méfaits en février 1852.

²¹ J'adopte partout pour commodité cette graphie kurde simplifiée. Prym et Socin (*supra*, n. 2) transcrivent et vocalisent tantôt *Dēra-Jāṅgalī*, *Dēra-Dschāngali*, ou *Dairo du-Jāṅgalī*, « Monastère de Cengeli ». Pour l'étude et la localisation du toponyme, voir ci-dessus l'Introduction à la traduction du conte.

²² Le terme persan *pahlawān*, qu'utilise Cāno tout au long du conte, est commun à toutes les cultures du Kurdistan pour exprimer la virtuosité des artistes de cirque,

pied à terre, ils entrèrent dans le monastère et allèrent voir le moine, ils lui baisèrent la main : « Moine ! — Oui ! — Nous voulons être des pitres et exécuter des cabrioles sur la corde. Comme ça, on gagnera de l'argent pour le couvent. — C'est bien, dit le moine. — Mais, demandèrent les chats, donne-nous le chien et l'âne. » Le moine y consentit²³.

L'un des chats dansait à la perfection. Il s'appelait Tarzci. Lui (et l'autre chat) partirent avec l'âne et le chien. En chemin, ils rencontrèrent une vache. Ils la tuèrent et la dépouillèrent, et firent de sa peau un tambour²⁴. Il nous faudrait aussi un hautbois²⁵, dirent-ils. Ils envoyèrent le chien à Van pour en chercher un. Il en joua tout le chemin pour s'exercer, puis retrouva ses compères. L'âne battait le tambour²⁶, le chien jouait du hautbois, le chat Tarzci dansait sur la corde, et le chat Bülbül faisait siffler son derrière²⁷. Ils allèrent ainsi à l'aventure dans les villes du Zōzān.

pitres, acrobates, danseurs sur corde, jongleurs, équilibristes, et de là, dans les légendes épiques, la vaillance des héros, les preux ou chevaliers de chez nous.

²³ Chien et âne sont des bêtes attachées au monastère, animaux de travail et de compagnie du moine. Celui-ci accepte de s'en défaire en échange de la promesse d'un peu d'argent ramené pour le couvent.

²⁴ Il s'agit ici d'une timbale, tambour de basque ou tambourin (*naqāra* ; arabe *naqqāra*, *naqr*), et non de la grosse timbale portée sur un chameau ou un mulet. La peau de tambour est souvent de la chèvre ou de l'agneau mais les peaux de vache (*turto*) ou d'âne conviennent aussi. Le conteur choisit par amusement une peau de vache, puisque le tambourinaire est un âne.

²⁵ Cet instrument en buis ou mûrier, ressemblant au hautbois (Prym et Socin traduisent à tort "flûte"), à anche et pavillon conique (*zarnāy* ; *zirnāye* chez Hellmut Ritter *Türöyo. Die Volkssprache der Syrischen Christen des Tūr 'Abdīn*, B. *Wörterbuch*, Beirut, Orient-Institut, 1979, p. 603 ; kurde *zirne* chez Michael L. Chyet, *Kurdish-English Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 694, turc *zurna*) fait couple avec le tambour pour accompagner toutes sortes de danses. Ce type de duo percussion-vent est commun aux musiques de la Turquie orientale.

²⁶ Contrairement à la tradition fabuliste de l'âne benêt qui fait preuve d'incompétence en voulant être acrobate (âne de la fable n° 129 de Babrius) ou musicien (âne à la lyre de Varron et de Boèce, cf. D. Shanzer, « The Late Antique Tradition of Varro's *Onos Lyras* », *Rheinisches Museum*, 129 (1986), p. 272-285), l'âne du conte de Cāno est un expert, comme celui d'Apulée (*Métamorphoses*, X 17, 3), lequel, il est vrai, est un humain camouflé.

²⁷ La danse avec accompagnement de tambourin et de zurna est exécutée par le chat Tarzci, le plus doué. Bülbül, moins savant et dont le nom signifie par antiphrase le rossignol, celui qui imite le chant du rossignol (turc *bülbül*, kurde *bilbil*, persan *bolbol*), se contente de marquer la cadence par une pétarade.

Six années de cirque au Zōzān (153,7-37)

À Erzurum²⁸, ils se rendirent chez le pacha²⁹. « Qui êtes-vous ? — On est des funambules (*pahlawān*). — Épatant ! firent le pacha et les gens de la ville, mais funambules, qu'est-ce que c'est ? — On va vous le montrer, dirent les chats, regarde bien ! » Les piquets furent plantés, et la corde tendue. Le chat Tarzci fit sa prière, il tourna sa face vers les quatre directions du monde : *y-Allāh, yā Dēra-Cengeli*³⁰ ! Il grimpa sur la corde. L'âne fit retentir le tambourin, le chien souffla dans le hautbois, l'autre chat siffla du derrière. Et Tarzci se mit à danser sur la corde. Les gens de la ville riaient de ce spectacle extraordinaire : « Pourvu seulement que le matou ne tombe pas de la corde ! »

Mais le pacha désirait le voir chuter. « Tarzci ! — Oui. — C'est pas mal mais peut mieux faire ! — Comment ça ? — Attache-toi aux pattes glaives et poignards, et danse sur la corde. » Tarzci lia à ses pattes glaives et poignards et grimpa sur la corde. Il s'écria : *yā Dēra-Cengeli*, et il fit ses galipettes. Les gens étaient ébahis. Le pacha à nouveau l'interpella : « Tarzci ! — Oui. — C'est pas mal mais y'a mieux. — Comment ça ? — Attache-toi aux pattes deux poêles³¹, puis remonte sur la corde. » Il s'exécuta. Il grimpa sur la corde et fit son numéro avec deux poêles aux pattes. Le pacha l'interpella une troisième fois : « Tarzci ! — Oui. — C'est pas mal mais y'a mieux. — Comment ça ? — Remplis un bol d'eau, mets-le sur la tête et danse sur la corde. Si tu

²⁸ Ville arméno-kurde à 240 km au nord de Dêr-Cengeli ; itinéraire chez John Murray, *A Handbook for Travellers in Turkey, describing Constantinople, European Turkey, Asia Minor, Armenia, and Mesopotamia*, Third Edition, London, 1854, p. 186. Selon Augustus Henry Keane, *Asia*, London, Stanford, 1882, p.366, « *Erzerum* is connected eastwards by a military road with *Kars*, and southeastwards through *Yangali* (= Dêr-Cengeli) with *Van* ». Ce sont les routes que suivent les deux chats de Van.

²⁹ Arthur de Gobineau, de passage à Erzurum lors de son retour de Perse en 1858 et pour qui la ville n'est pas « attrayante » (« placée sur un plateau nu et élevé, les rues y sont livrées au vent, froides, entourées d'une plaine maussade et stérile »), va (se) distraire (chez) le gouverneur, un Kurde francophone « médiocrement musulman, dit-il, mais en revanche nullement chrétien » ; portrait de ce pacha dans *La Vie de voyage (Nouvelles Asiatiques)*, éd. Gaulmier, Paris, Garnier, 1965, p. 301-302).

³⁰ La transcription kurde du nom du monastère est précédée du nom divin prononcé, pour des raisons de plus grande solennité et de force magique, selon l'usage arabe coranique (*allāh*), et non pas selon la phonétique de l'araméen de Midyat (*ālōho*). Seul, le nom du monastère est prononcé selon la langue populaire, l'araméen-kurde du conteur.

³¹ Les ustensiles de cuisine, dont il est question ici (*mabbaxīye*, pl. *-āt*), sont probablement des poêles, puisqu'elles doivent être munies de queues pour permettre de les attacher.

tombes, je te fais couper la tête. Mais si tu ne tombes pas, je te donne ce que tu veux. » Tarzci descendit de la corde, et dit à l'âne, au chien et à l'autre chat : « Faites une petite rixe entre vous. C'est vous qu'on regardera. Pendant ce temps, je grimperai sur la corde et danserai avec le bol d'eau sur la tête. Sinon, il se pourrait bien qu'on me jette le mauvais œil quand je ferai mes cabrioles. » Il monta sur la corde avec le bol plein d'eau sur la tête, il dansa et fit ses cabrioles. Toutes les femmes qui n'avaient pu encore être enceintes vinrent sous la corde, en répétant : « Tarzci est saint³² ». Puis il descendit de la corde et ils mirent fin au spectacle.

Le pacha prit une directive à l'intention des gens de la ville. Il dépêcha les serviteurs³³ auprès des habitants : « Par famille j'en veux cent piastres ». On remit au pacha l'argent des gens de la ville, on lui remit dix mille³⁴, et il le donna à Tarzci. Celui-ci baisa la main du pacha et tira sa révérence. Six années durant, il parcourut les villes du Zōzān pour y recueillir de l'argent. Il ramena l'argent à Dêr-Cengeli et le donna au moine.

La scission à Diyarbakır : du cirque au théâtre d'ombres
(153, 37-154, 14)

Tarzci dit au moine : « Moine ! — Oui ! — Désormais nous quêtons pour notre compte. — Bon, dit le moine. Quêtez pour vous. — En route, dit Tarzci. Allons dans les villes turques et arabes. » Ils se rendirent à Diyarbakır³⁵. Le jour, il dansait sur la corde ; et la nuit, ils montraient

³² Le chat Tarzci est saint parce que ses numéros réussis d'équilibriste sont la preuve, en dépit de la multiplication des difficultés, qu'il écarte le mauvais œil. Il est plus fort que « ce qui sème la désunion entre le mari et l'épouse » (*Coran*, II 102), les démons sont donc sans pouvoir sur lui. D'où la protection et l'assurance d'être fécondes que recherchent les femmes en se plaçant sous la corde.

³³ Littéralement les « imberbes », syriaque *grē'e*, sg. *gre'o*, terme de mépris désignant les personnels de service étrangers et non musulmans, à l'origine jeunes garçons esclaves.

³⁴ Somme conséquente. À titre de comparaison sur le pouvoir d'achat de la piastre (*quruş*), pièce d'argent multiple de l'*akçe*, à l'époque de Cāno, l'Assemblée des notables juifs de Constantinople fait droit, en octobre 1869, « à une requête des professeurs des Talmud-Tora en leur allouant à eux tous 10. 000 piastres par an » (Moïse Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman*, Paris, Durlacher, 1897, p. 180). Le chiffre de 100 piastres par famille est fantaisiste. Un cheval coûte alors environ 250 piastres, un fusil ou un pistolet de 50 à 60 piastres.

³⁵ Imposante place-forte du bassin supérieur du Tigre entre haut plateau anatolien et plaine mésopotamienne, nœud de routes : Canard, *Hamdanides* (voir *supra* n. 9), 1951,

le théâtre d'ombres (*qaragöz*, turc *karagöz*)³⁶. Ils créèrent le spectacle à Diyarbakır³⁷.

Tarzci dit au chien et à l'(autre) chat : « Vous, allez vers Mossoul et Bagdad ; l'âne et moi, on part vers Istanbul, chez le sultan. » Les deux chats se chamaillèrent. Le chat Bülbul disait : « Ça ne me plaît pas de partir. On ne doit pas se quitter. Poursuivons ensemble le voyage ». Tarzci se mit en colère : « Mettez-vous en route, comme je vous ai dit ». Mais l'autre chat s'y refusait toujours. Tarzci, furieux, insulta le matou. « Je nique ta mère, si tu ne fais pas comme j'ai dit. — Et moi, ta sœur ! », rétorqua Bülbul. Ils passèrent trois jours à se dire des sottises³⁸.

L'âne prit conseil du chien. Ils voulurent que Tarzci et le matou se donnent un baiser. Le matou et le chien prirent le chemin de Bagdad et

p. 79-81 ; point de passage obligé de la Méditerranée vers la Perse et Bagdad, mosaïque de peuples, de cultures et de religions : aspect bien mis en évidence pour février 1852 chez Oppert, *Expédition scientifique* (voir *supra* n. 20) 1863, t. I, p. 50-57. L'histoire de Tarzci et Bülbul fait de Diyarbakır la plaque tournante des spectacles et des publics : entre cirque et théâtre d'ombres, villes arméno-kurdes du Zōzân et villes turques au nord-ouest, villes arabes au sud-est, à mi-chemin entre Istanbul et Bagdad.

³⁶ Littéralement « l'œil noir », du nom du personnage principal de ce théâtre populaire turc. La traduction *Puppentheater*, ou *Puppenspiel*, chez Prym et Socin donne une idée fautive du *karagöz* en l'assimilant aux marionnettes de guignol, alors qu'il s'agit de silhouettes translucides de parchemins bariolés. Un éclairage par l'arrière permet d'en projeter les ombres sur un écran de toile blanche très décoré. Pour une analyse pénétrante de cet art : Sabri Esat Siyasvuşgil, *Karagöz. Son histoire, ses personnages, son esprit mystique et satirique*, Istanbul, Publications de la direction générale de la presse, de la radiodiffusion et du tourisme, 1951 ; lire également les études rassemblées par Sophie Basch et Pierre Chuvin (éd.), *Pitres et pantins. Transformations du masque comique : de l'Antiquité au théâtre d'ombres*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, qui fournissent une bibliographie sur le *karagöz* (p. 415-418) mais ignorent le conte recueilli par Prym et Socin.

³⁷ Cette phrase, que Prym et Socin ont sautée dans leur traduction, fait apparaître une métonymie amusante entre la découverte du comique « noir » du *karagöz* par les deux chats à Diyarbakır, ville surnommée « la Noire » par les Turcs (*Kara Amid*). Sur l'aspect lugubre de la ville entièrement bâtie d'une pierre volcanique noire, « qui donne à la cité l'air d'une ville en deuil » : Oppert, *Expédition scientifique* (voir *supra* n. 20), 1863, I, p. 50.

³⁸ Diyarbakır, carrefour des cultures, ville de rencontres et de mélanges, est le lieu de la querelle des chats et leur séparation, vers le Nord (Turcs), vers le Sud (Arabes). Sur cette scission de la fratrie qui se produit au carrefour dans le langage des contes : Natacha Rimasson-Fertin, « À la croisée des chemins : le carrefour dans les contes des frères Grimm et d'A. N. Afanassiev », in M.-M. Martinet et alii (éd.), *Le chemin, la route, la voie. Figures de l'imaginaire occidental à l'époque moderne*, Paris, PUPS, 2005, p. 443-459.

gagnèrent des sous en montrant Karagöz dans les cafés³⁹. Quant à Tarzci, il partit en compagnie de l'âne visiter les villes dans la direction d'Istanbul : le jour faisant ses numéros de danses sur corde, la nuit montrant Karagöz dans les cafés.

De fil en fil, de Kars à Sivas (154, 14-37)

Les pachas envoyèrent un fil de l'un à l'autre⁴⁰ : ceux qui avaient vu et entendu Karagöz à qui ne l'avaient pas encore vu : « On montre dans les villes une farce énorme⁴¹ ». Ceux qui n'avaient pas encore vu : « Qu'est-ce que c'est "farce" ? » — Les premiers : « C'est Karagöz et (son) âne⁴². Le jour, il danse sur la corde ; et la nuit, il présente Karagöz dans les cafés. »

Pour avoir Karagöz à soi, les pachas lui dépêchèrent leurs commissionnaires⁴³. C'est ainsi que le commissionnaire du pacha de Sivas vint chercher Tarzci, mais au même moment arriva le commissionnaire du pacha de Kars⁴⁴ pour le prendre. Sivas : « Je le

³⁹ Description de ces petits cafés (*qahwât*) de plein air où se donne le karagöz : Siyasvuşgil, *Karagöz* (voir *supra* n. 36), 1951, p. 3.

⁴⁰ Le fil (araméen *tēl*, du français *télégraphe*), dont il est question ici, n'est plus la corde du vieil art du cirque, mais le câble de la nouvelle technologie de communication. Le télégraphe électrique dont par volonté impériale s'équipe l'Empire ottoman après la guerre de Crimée (1854-1856) fut un outil politique au service du sultan et de ses pachas : Yakub Bektas, « The Sultan's Messenger : Cultural Constructions of Ottoman Telegraphy, 1847-1880 », *Technology and Culture*, 41 (2001), p. 669-696 ; carte des lignes télégraphiques en 1874 : Zeynep Çelik, *Empire, Architecture, and the City : French-Ottoman Encounters 1830-1914*, Seattle, University of Washington Press, 2008, p. 8-9. La ligne Istanbul – Diyarbakır – Bagdad est opérationnelle en 1860. Il est à noter que les itinéraires des chats suivent les lignes du télégraphe, sans doute parce que l'innovation technologique est du funambulisme invisible, sans acrobates, mais structurellement identique (un fil tendu entre deux poteaux). Pour Cāno, les mêmes autorités accueillantes au cirque et au karagöz ont aussi pour jouet l'objet magique du télégraphe.

⁴¹ Le terme araméen féminin *fūrje* vient du français « farce », turc *fırce*. Je le conserve à cause du genre.

⁴² Le couple chat montreur de karagöz (*karagözcü*) et l'âne qui fait l'orchestre dissimule le couple des personnages principaux du théâtre d'ombres, Karagöz et Hacivat.

⁴³ Après l'utilisation du télégraphe, la fébrilité des gouverneurs vis-à-vis du théâtre d'ombres se juge à l'envoi de délégués personnels, arabe *quwēšid* (sg *qāšid*).

⁴⁴ Kars (*Qars*), à 225 km au Nord-Est d'Erzurum, à proximité de la frontière turco-russe, ville citadelle des Arméniens, ottomane depuis le XVI^e siècle, sur la route stratégique et commerciale de la Russie et de la Perse ; flux et reflux de la population arménienne locale selon les occupations russes de la ville en 1828, 1855, 1877. Sur

prends avec moi ». Kars : « Non, c'est moi qui l'emmène. » Les commissionnaires sont des bimbachis⁴⁵. Ils se chamaillèrent dans la ville de Boudjah⁴⁶. Le pacha de Boudjah les convoqua : « Pourquoi vous chamailler ? — C'est à cause de Karagöz, dirent les bimbachis. Chacun de nous veut l'avoir à soi. — Faisons autre chose pour qu'il n'y ait plus de dispute entre vous. — Quoi donc ? — Tirons au sort. Celui qui gagne prendra Karagöz avec lui. — Ainsi soit-il ! » Le sort tomba

les monuments pré-ottomans : Michel Thierry, « À propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars », *Revue des études arméniennes*, 3 (1966), p. 73-90 ; toponymie : Nina G. Garsoïan, « Toponyms », in N. Adontz, *Armenia in the Period of Justinian : The Political Conditions Based on the Naxarar System*, [1908], ed. N. G. Garsoïan, Lisbon, Calouste Gubenkian Foundation, 1970, Appendix V, p. 1970, p. 206* [137*-246*].

⁴⁵ Grade d'officier supérieur dans l'armée ottomane, équivalent de commandant ou major, turc *binbaşı*, araméen *bīmbāšī*, pl. *bīmbāšīye*.

⁴⁶ *Bi-valāye de-Būjāh* (Prym-Socin, *Der neu-aramaeische Dialekt des Tūr 'Abdīn*, 1881, t. I, p. 153, 23-24), in *der Stadt Būdschach* (Prym-Socin 1881, t. II, p. 223, 33-34). Prym et Socin signalent dans l'index topographique du tome II (p. 416) que, d'après le conteur, ce toponyme est à situer « entre Diyarbakır et Harput », mais eux-mêmes ne proposent aucune localisation. Or, Boudjah/Budjah (turc *Buca*) est une localité de la banlieue sud d'Izmir (Smyrne). Au XIX^e siècle les riches marchands ainsi que les autorités politiques et diplomatiques de Smyrne y tenaient résidence (Murray, *A Handbook for Travellers in Turkey* [voir *supra* n. 28], 1854, p. 165) ; « le joli village de Boudjah, dont on aperçoit sur la gauche [du train] les maisons blanches entre les hauts cyprès » (Eugène-Melchior de Vogué, « Journées de voyage en Syrie », *Revue des deux mondes*, 7 (1875), p. 330 [238-360]). La mention de ce toponyme smyrniote par Cāno est très intéressante. Selon les conceptions géographiques du conteur, qui indique les points cardinaux par son horizon proche, l'expression « entre Diyarbakır et Harput » désigne un lieu situé à l'Ouest. Boudjah-Smyrne, symbole de la richesse de l'Occident et du pouvoir ottoman défini comme cosmopolite, pluricommunautaire, chic et moderne, devient dans le conte l'endroit idéal pour placer l'arbitrage du conflit entre Kars et Sivas concernant la venue du karagöz. Ainsi que l'écrit Hervé Georgelin, « le monde ottoman [à Smyrne], quelle que soit la communauté évoquée, est un monde de sommités, d'autorités aux hiérarchies évidentes. Un consul, un dignitaire religieux local, le chef politique du vilayet sont les figurants d'une auto-célébration sans cesse renouvelée de l'excellence de chaque groupe institutionnalisé » (Hervé Georgelin, « Smyrne à la fin de l'Empire ottoman : un cosmopolitisme si voyant », *Cahiers de la Méditerranée*, 67, 2003, § 36) ; également Lory-Georgelin, Bernard Lory & Herbé Georgelin, « Les temps enlacés de deux villes pluricommunautaires : Smyrne et Monastir », dans : Fr. Georgeon & Fr. Hitzel (éd.), *Les Ottomans et le temps*, Leiden, Brill, 2012, p. 178-179 [173-204]. Cāno a pu connaître Boudjah par des cartes postales arrivées à Damas (« Smyrne est une des cités ottomanes qui a le plus produit d'images de soi » (Georgelin, « Smyrne », 2003, § 21).

en faveur du bimbachi de Sivas, il prit Karagöz avec lui, et le bimbachi de Kars rentra bredouille. Il alla voir le pacha de Kars et lui fit son rapport : que Karagöz était parti chez le pacha de Sivas. Le pacha de Kars fut mécontent. « Le pacha de Sivas est-il donc plus que moi ? Je quitte Kars, je m'en vais⁴⁷. »

Quand Karagöz arriva chez le pacha de Sivas, celui-ci prit une directive à l'intention des gens de la ville : « Plus d'achats-ventes au bazar ! Ouverture des boutiques : deux jours seulement. Karagöz est venu chez moi. Place à la farce ! Au spectacle ! » Il dansait de jour sur la corde, de nuit il montrait Karagöz.

Intermède de l'ânesse (154, 37-155, 6)

Vint à passer une ânesse nue⁴⁸. L'âne fut ravi et se mit à danser. Les gens regardaient la scène, ils riaient de voir l'âne danser. Mais Karagöz (le chat Tarzci) dit à l'âne : « Tu es content et te mets à danser à cause d'une ânesse ! Ôte-toi de là ! » L'âne s'écarta. Alors, Tarzci pénétra dans le derrière de l'ânesse et resta un bon moment à l'intérieur. « Le voilà qui ressort !, disaient des gens. — Non non, disaient d'autres, il n'est pas ressorti ». Finalement, il réapparut mais en sortant par la bouche⁴⁹. Les spectateurs en étaient baba. Puis il se glissa dans un naseau et ressortit par l'autre. Les gens de la ville n'en perdaient pas une miette. Le spectacle dura deux jours⁵⁰.

L'accueil à Istanbul (155, 7-36)

Le pacha de Sivas envoya un fil au sultan : « As-tu vu la farce que

⁴⁷ Sous-entendu : me plaindre au sultan de ce traitement inégal d'un gouverneur à l'autre.

⁴⁸ Littéralement avec une connotation érotique, *zaltōnīto*, dérive de l'arabe *zalaṭa* à la forme II « dépouiller quelqu'un de tous ses habits », d'où au sens métaphorique, suivi par Prym et Socin 1881 (II, p. 389), *ungesattelte Eselin*, « ânesse sans selle », « débridée », « à poil ». Le chat Tarzci se charge de calmer ses ardeurs.

⁴⁹ Selon Prym (qui renvoie à Gustav Rade, *Die Chews'uren und ihr Land*, Cassel, 1878 p. 111), les Khevsurs, montagnards chrétiens de la Géorgie du Nord-Est, racontent à propos de saint Georges que l'un de ses miracles aurait consisté à traverser de bout en bout le corps d'un cheval, de la même façon qu'ici Tarzci (Prym-Socin 1881, II, p. 389).

⁵⁰ Épisode loufoque visant à faire passer le chat Tarzci comme plus fort que Jonas avalé et recraché par la baleine (*Jonas*, 2,1), déclaré déjà plus fort que tous les démons puisqu'il triomphe du mauvais œil (voir plus haut l'épisode des six années de cirque passées au Zōzān), déclaré maintenant plus fort que St-Georges lui-même traversant un cheval.

l'on montre (actuellement) ? — Non ! — Il est chez moi en ce moment. — Alors envoie-le moi. » Il dépêcha Karagöz⁵¹ au sultan. Le bruit courut dans Istanbul que Karagöz arrivait dans deux jours. Il eut droit à une escorte militaire, Karagöz assis sur un cheval, l'âne monté sur un chameau. Ainsi firent-ils leur entrée dans Istanbul, sous l'œil des curieux, pour se rendre chez le sultan.

Celui-ci fit proclamer par toute la ville : « Mon ordre pour la ville : cessez tout commerce dix jours durant, que femmes et hommes aillent voir Karagöz ». Tous les habitants avec le sultan sortirent devant la ville. Karagöz y fit ses pirouettes sur la corde. Le public fut ravi. Puis le sultan demanda à Karagöz : « Viens t'installer chez moi et fais monter l'âne sur la corde⁵². Mais l'âne répondit : « Ô sultan, ce n'est pas mon affaire. Mon art n'est pas dans les airs. Je ne peux monter sur la corde. — Si, tu dois monter, ordonna le sultan. » L'âne fut obligé de monter sur la corde, mais il tomba et se brisa une patte⁵³. Des jeunes gens de la ville montèrent également mais ils ne surent pas mieux danser et à leur tour tombèrent. Mais le chat monta sur la corde et dansa. Lorsqu'il fit nuit, il donna un spectacle de karagöz et on se rassembla autour de lui pour regarder.

Au cours du spectacle⁵⁴, il demanda au sultan : « Donne-moi quelqu'un, je vais le tuer. — Ça ne va pas bien ? Je suis le sultan, et tu

⁵¹ Le même mot (araméen *qaragöz*, turc *karagöz*) désigne chez Cāno à la fois le théâtre d'ombres comme spectacle, l'artiste qui assure le spectacle, c'est-à-dire le montreur de karagöz (*karagözcü*), et le personnage de la pièce qui a pour compère Hacivat.

⁵² L'idée saugrenue du sultan de faire de l'âne un danseur sur corde a pour précédents politiques illustres les cas de Germanicus César et de l'empereur Galba qui voulurent montrer des éléphants marchant sur une corde : Pline, *Naturalis Historia*, VIII 5 (éléphants marchant sur la corde raide aux jeux offerts par Germanicus César) ; Suétone, *Galba*, VI (éléphants danseurs de corde, *nouum spectaculi genus*) ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre 85, 41 (nègre minuscule qui fait mettre à genoux un éléphant et le fait marcher sur la corde).

⁵³ L'âne n'est pas bon acrobate, clin d'œil à la tradition fabuliste sur l'incompétence de l'âne comme animal de cirque.

⁵⁴ Dans la continuité de l'épisode de l'ânesse, les échanges verbaux suivants autour de la résurrection d'un mort et du changement d'une jument en chèvre sont des exemples de *muhavere*, dialogues extravagants qui appartiennent à la structure du karagöz marquée par les joutes entre Hacivat et Karagöz. L'anecdote de l'ânesse visait à faire passer Tarzci comme plus fort que St Georges ; les jongleries verbales sur le pouvoir de Tarzci à ressusciter les morts et à opérer des métamorphoses vise à le faire passer comme plus fort que les plus forts des prophètes en pouvoir divin selon les croyances musulmanes, à savoir Jésus et 'Alī.

veux en ma présence faire mourir quelqu'un ? — Oui, je vais l'occire mais tout de suite après je le ressuscite. — Mais tu ne peux pas ramener quelqu'un à la vie. — Alors, si je n'y arrive pas, tu me coupes la tête. » Le sultan lui livra quelqu'un. Karagöz le tua en présence du sultan. Il posa la question : « Ai-je bien tué cet homme ? » Tous de répondre : « Oui ! » Il dit : « Fermez bien les yeux maintenant ». Tous fermèrent les yeux, il n'y en eut qu'un seul à désobéir. Le bouffon ne ressuscita pas le mort. On lui demanda : « Pourquoi tu ne l'as pas ressuscité ? — Les yeux de quelques personnes sont restés ouverts, répondit Karagöz. Donne à tous l'ordre de fermer les yeux, mais toi aussi ferme les yeux. » Lorsque tous eurent les yeux fermés, il ramena l'homme à la vie. Tout le monde fut plongé dans un profond étonnement.

Après cela, Karagöz demanda au sultan une jument. Sous les yeux des spectateurs, il changea la jument en chèvre et, pour plaisanter, il voulut rendre celle-ci au propriétaire de la jument. Mais le propriétaire refusa tout net : « Que veux-tu que je fasse d'une chèvre ? dit-il. Rends-moi ma jument. » Les gens riaient. Il changea alors la chèvre en jument et la rendit à son maître. Tarzci déploya tout son art dans Istanbul. Son nom devint partout célèbre. Il reçut du sultan dix mulets avec de l'argent⁵⁵.

***Le retour à Dêr-Cengeli* (155, 36-156, 14)**

Puis Karagöz se mit en route avec l'âne pour rentrer au pays. En chemin, ils arrivèrent dans un village et allèrent au khân pour la nuit. Tarzci dit à l'âne : « Va nous chercher une bougie pour qu'on allume une lumière ». L'âne y alla mais ne put en obtenir une. À la fin, il trouva une femme en train d'extraire de l'huile de ricin⁵⁶. Il lui demanda un

⁵⁵ Le chat Tarzci reçoit du sultan dix mulets avec leur équipement de selle et de l'argent (*kalla*) dans les bissacs. Le cadeau est somptueux mais ne passe pas inaperçu, comme le montre l'épisode suivant où des paysans volent les mulets sur le chemin du retour au monastère.

⁵⁶ Ainsi que l'observe Prym (Prym-Socin 1881, II, p. 389), l'huile de ricin, en particulier en Perse, était utilisée comme combustible. Justin Perkins, *A Residence of Eight Years in Persia among the Nestorian Christians*, Andover, Allen, 1843, signale qu'à proximité du lac d'Ourmiah, au village de Kuzá-khânâh, ancien village arménien, coton et ricin sont cultivés dans le même champ ; l'huile de ricin est « the principal article used by the peasants in Persia for lights » (p. 169) ; « the oil plant grows upon the ridges, and the cotton in the small enclosed patches » (p. 169) ; également Jakob Eduard Polak, « Beleuchtungsmateriale und Wachsmittel », *Österreichische Monatschrift für den Orient*, 2 (1876), p. 138-139.

peu d'huile. Celle-ci refusa. Comme elle était assise devant le feu, l'âne déversa la marmite d'huile sur la femme, qui prit feu. En représailles, les paysans se saisirent de l'âne, ils s'emparèrent également des mulets et volèrent l'argent que contenaient les bissacs. Le bouffon fit tout pour amener les paysans à libérer l'âne et à rendre les mulets, mais les gens ne voulurent rien entendre.

Le karagöz retourna chez le sultan et lui raconta ce qui s'était passé entre l'âne et les paysans. Le sultan prit un arrêté : « Qu'on incendie le village, récupère les mulets de Karagöz et libère son âne. » Les soldats arrivèrent, mirent le feu au village, récupérèrent les mulets et libérèrent l'âne. Après quoi, Karagöz se rendit à Dêr-Cengeli chez le moine. Le chien et l'autre chat n'étaient pas encore rentrés de Bagdad. Karagöz laissa l'argent et les mulets à Dêr-Cengeli et parcourut les villes dans la direction de Bagdad. Partout il donna des spectacles, qui furent plus beaux que ceux de l'autre chat.

***Vers Bagdad et Moscou : la gloire mais l'exil* (156, 14-22)**

Ils arrivèrent ainsi à Bagdad et jouèrent devant le calife, les gens étaient ravis. À Bagdad, ils s'informèrent de l'autre chat et du chien. « Ils sont allés à Bassora », leur répondit-on. Tarzci alla donc avec l'âne à Bassora et y donna pareillement des spectacles plus beaux que ceux de l'autre chat. Les gens disaient : « Le matou (Bülbül) faisait de beaux numéros mais Karagöz en fait de bien plus beaux. — Où est donc le matou ? demanda Tarzci. — Chez le roi des Russes (*lu-qırrân du-Muskob*)⁵⁷, lui répondit-on. Il l'a pris avec lui. » Ils allèrent donc en Russie chez le roi et jouèrent devant lui. Mais le roi ne leur donna pas la permission de revenir dans leur pays. Ils restèrent chez le roi et furent partout célèbres, donnant dans les villes des spectacles selon la façon habituelle⁵⁸.

⁵⁷ Le terme *qırran* désigne dans l'araméen de Cāno un souverain non arabe (kurde *qiral*, turc *kıral*), ici le tsar. Dans *Le marchand de Mardin* (n° 44), le *qırrân da-'ajam*, littéralement « roi des Barbares » (= les non-Arabes ou Persans), est le schah (Prym-Socin 1881, I, p. 127, 11-12). Dans *la Guerre des mouches et des fourmis* (n° 61, p. 171, 22), le roi des fourmis est aussi un *qırrân*.

⁵⁸ Les chats acrobates sont aujourd'hui une spécialité du Cirque de Moscou ou des petits cirques tziganes de chez nous. Ils constituent aussi une curiosité du monastère bouddhique de Nga Phe Chaung sur les rives du lac Inle, Myanmar, au sud de la ville de Mandalay (Birmanie).

Ajout 2025

Le titre primitif de l'article était « Vagabondages et pitreries de deux chats dans l'Empire ottoman. Un conte de Cāno en araméen moderne » (2013b). L'histoire racontée appartient au folklore de la ville de Van, comme l'indiquent la toponymie, les caractéristiques des protagonistes et le profil des institutions, tant politiques que monastiques. D'après une autre légende de Van, Noé se serait débarrassé de son chat, qui voulait manger la colombe de l'arche, en le jetant dans le lac. Particulièrement dégourdi, l'animal puni aurait survécu en nageant et en mangeant des poissons. La débrouillardise de cette race de chats, associée au fait que la richesse de la ville dépendait du commerce des peaux (dans le conte de Cāno, les deux chats s'en servent pour fabriquer des instruments de musique) vont dans le sens d'une histoire régionale de l'Anatolie orientale, construite à une époque où la culture du cirque et du *karagöz* réunissait les Arméniens et les Turcs. La débrouillardise des chats et le commerce des peaux sont signalés pour la ville de Van par l'inspecteur scolaire Manuel Mirakhorian (1856-1934), *Voyage descriptif dans les provinces arméniennes en 1882*, Présenté et annoté par Jean-Pierre Kibarian, Paris, Société Bibliophilique Ani, 2013, p. 278 (original arménien, 3 vol., Constantinople, 1884-1885).

Le Barberousse de Ḥāḥ

La conscience politique chez les chrétiens syriaques du Kurdistan est récente. Elle se fonde le plus souvent sur des critères d'identité peu maîtrisés ou importés, en réaction à la politique mono-confessionnelle d'islamisation des tribus mise en place sous le sultan Abdülhamid (1876-1908). Le mécanisme de ces illusions s'applique prioritairement aux groupes yézidis et nestoriens de la montagne¹. Mais il vaut aussi à la même époque pour l'image d'une région, le Ṭūr 'Abdīn, dont la particularité consistait en ce que les chrétiens y étaient majoritaires, avec de riches traditions écrites et non écrites. Seules ces dernières, les traditions orales, me retiendront ici. Elles sont en partie accessibles par les histoires syro-araméennes et kurdes, transmises par Cāno, conteur illettré originaire de la petite ville de Midyat. Elles forment deux corpus publiés par Eugen Prym et Albert Socin en 1881 à Göttingen et en 1887 à St-Petersbourg².

Dans l'introduction aux récits syro-araméens, Eugen Prym fait état d'une légende que racontait Cāno, selon laquelle de nombreux chrétiens syriaques, qui avaient fui l'invasion arabo-musulmane, se seraient réfugiés dans les contrées inhabitées de l'Europe et que parmi eux se trouvait un roi de Ḥāḥ, dénommé *Malek Ḥanna*³. D'après le conteur, ce

¹ Voir sur ce point mon étude : « Les illusions identitaires : Shamsis, Yézidis, Nestoriens », dans C. Brouwer, G. Dye, A. Van Rompaey (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 221-238.

² E. Prym & A. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr 'Abdīn*, I : *Die Texte*, II : *Uebersetzung* (une seconde page de titre donne pour cette deuxième partie également l'intitulé suivant : *Syrische Sagen und Maerchen aus dem Volksmunde gesammelt und uebersetzt*), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1881 ; *Kurdische Sammlungen*. Erste Abteilung. *Erzählungen und Lieder im Dialekte des Ṭūr 'Abdīn*. Gesammelt, herausgegeben und übersetzt, A. *Die Texte* ; B. *Uebersetzung*, St-Petersbourg, Académie Impériale des sciences, 1887.

³ Prym, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. I, p. XV, n. 1 ; M. Tardieu, « Le collectage de la tradition orale du Ṭūr 'Abdīn par Prym et Socin (1869) », dans S. Basch & P. Chuvin (éd.), *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2011, p. 23, n. 37 [11-28]. Je laisse inchangée la transcription des anthroponymes syro-

roi résiderait toujours en Occident, en attendant le moment de son retour. Une fois revenu, il ne serait soumis à aucun souverain étranger à sa propre culture et redonnerait à sa patrie son lustre d'antan, en faisant du Tūr 'Abdīn un *maṭraḥ al-Frendschi* (*Frankenland*), autrement dit une terre entièrement peuplée de chrétiens. Albert Socin, qui fut en contact direct avec Cāno à Damas et à Midyat, qualifie ce roi de « Barberousse jacobite » (*dieser jakobitische Barbarossa*)⁴.

La figure de Barberousse chez Socin renvoie à une légende allemande célèbre à l'époque romantique, ainsi qu'en témoigne la monumentale monographie de Camilla Kaul⁵. La légende est représentée, entre autres, par une ballade patriotique due au poète orientalisant, Friedrich Rückert (1788-1866), qui avait appris le persan auprès de l'orientaliste autrichien, Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856)⁶. Selon la version mise en vers par Rückert, l'empereur romain germanique, Frédéric I^{er} Barberousse (1155-1190), mort noyé dans les eaux du fleuve Selef en Cilicie lors de la Troisième Croisade (10 juin 1190), n'est en réalité pas décédé. Il dort dans les monts de Thuringe, à l'abri d'un château souterrain. Siégeant sur un trône d'ivoire, il fait face à une grande table de marbre. Sa barbe couleur de feu a fini par transpercer la table où repose son coude. Tous les cent ans, il cligne des yeux à l'intention d'un enfant qui joue près de lui et lui demande d'aller voir dehors si les corbeaux voltigent autour de la montagne. Si les vieux corbeaux voltigent encore, dit-il, il me faudra dormir ensorcelé cent années de plus⁷.

L'oracle des corbeaux est attesté également dans l'une des versions de la légende recueillie à la même époque par les Frères Grimm. L'empereur vivra, rapportent-ils, jusqu'au dernier jour du monde et,

araméens adoptée dans le corpus. En ce qui concerne la toponymie, je me fixe sur les transcriptions d'I. Armaleh, « Siyāḥa fi Tūr 'Abdīn », *Al-Mašriq. Revue Catholique Orientale*, 16 (1913), p. 561-588. 662-675. 739-754. 835-854 (pour Ḥāḥ, voir aux pages 745-749).

⁴ A. Socin, « Zur Geographie des Tūr 'Abdīn », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), 249 [237-269].

⁵ C. G. Kaul, *Friedrich Barbarossa im Kyffhäuser. Bilder eines nationalen Mythos im 19. Jahrhundert*, I, Textband, Köln, Böhlau Verlag, 914 p. Le volume II est l'inventaire iconographique de la légende.

⁶ Sur sa carrière et ses motivations : S. Mangold, « Entre diplomatie et érudition : Josef von Hammer-Purgstall et son réseau en Europe et dans l'Empire ottoman », dans Basch-Chuvin, *L'orientalisme* (voir *supra* n. 3), p. 205-217.

⁷ F. Rückert, *Kranz der Zeit*, Stuttgart, Cotta, 1817, t. II, p. 270-271 ; le poème de Rückert est reproduit par Kaul, *Friedrich Barbarossa* (voir *supra*, n. 5), t. I, p. 103.

lorsqu'il sortira de la montagne, il suspendra son bouclier à un arbre sec qui reverdira. Il est dit aussi que la barbe du souverain a traversé la table de pierre mais, selon d'autres, elle doit en faire trois fois le tour avant que l'empereur ne se réveille : « or, jusqu'à présent, elle ne l'a fait que deux fois⁸ ». Eugen Prym et Albert Socin, qui furent l'un et l'autre attentifs à la tradition syriaque du Barberousse jacobite, tenaient pour un modèle de méthode le collectage effectuée par les Frères Grimm en vue de constituer une « mythologie allemande⁹ ». Il est permis de penser que le poème de Rückert leur était également familier. L'histoire que leur raconta Cāno s'insérait, en tout cas pour eux, dans une eschatologie politique d'actualité.

L'intérêt de cette histoire vient d'abord de ce qu'elle est localisée et datée. Elle concerne le village de Ḥāḥ, toponyme qui évoque les cultures alentour de pêcheurs et de pruniers¹⁰. Son nom turc, *Anıtlı*, désigne un lieu riche en monuments. Le village actuel se situe à 21 km au nord-est de Midyat dans une région de collines verdoyantes et de vergers¹¹. Il est entouré d'une grande étendue de ruines, remontant à la destruction de la cité par les Mongols. L'église principale octogonale, consacrée à Marie, *al-'Adrā*, « la Vierge » en arabe, *Yōldaṭ ālōho*, « la Mère de Dieu » en ṭūrōyo¹², encore debout, et qui a conservé sa sculpture, est considérée comme le chef-d'œuvre de l'architecture du Ṭūr 'Abdīn. C'est un lieu de pèlerinage commun aux chrétiens et aux musulmans. L'église-cathédrale de Mor Sovo (= St-Sabas), entièrement détruite, était de plus vastes dimensions¹³. Il y avait à Ḥāḥ au moins cinq églises en pierre et plusieurs couvents, tous en ruines aujourd'hui. À l'époque du passage de Socin (juillet 1870), vivaient là trente familles

⁸ Bruder Grimm, *Deutsche Sagen*, I, Berlin, In der Nicolaischen Buchhandlung, 1816, p. 270-271 (« Friedrich Rothbart auf dem Kyffhäuser », n° 23) : texte reproduit chez Kaul, *Friedrich Barbarossa* (voir *supra*, n. 5), I, p. 85.

⁹ Sur Prym et Socin « Frères Grimm d'Orient » : M. Tardieu, « Collectage de la tradition orale » (voir *supra*, n. 3), 2011, p. 25-27.

¹⁰ *Xox* en kurde, qui correspond à l'arabe *Khaukh* pour désigner les fruits des mêmes arbres.

¹¹ Notice dans H. Anschütz, *Die syrischen Christen vom Ṭūr 'Abdīn. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1985, p. 97-100.

¹² H. Ritter, *Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr 'Abdīn*, B. *Wörterbuch*, Beirut, Orient-Institut, 1979, p. 591.

¹³ Archéologie des deux églises (la Vierge et St-Sabas) dans G. Bell, *The Churches and Monasteries of the Ṭūr 'Abdīn*, With an Introduction and Notes by Marlia Mundell Mango, London, The Pindar Press, 1982, p. 112-115.

jacobites et quinze familles kurdes¹⁴.

L'histoire du Barberousse jacobite n'est pas le seul épisode des légendes de Ḥāḥ lié à la survie merveilleuse d'un roi local. La tradition orale au Ṭūr 'Abdīn fait état aussi d'une légende relative aux rois mages, selon laquelle ce ne sont pas *trois* mais *douze* mages qui seraient partis de l'Orient pour se rendre à Jérusalem¹⁵. Lors de leur passage au Ṭūr 'Abdīn, neuf d'entre eux décidèrent de faire halte à Ḥāḥ, en attendant le retour des trois autres. Les neuf restés sur place lavèrent leurs tuniques dans les fontaines de Ḥāḥ et les firent sécher près d'un feu. Le vent d'hiver emporta les turbans qui tombèrent dans les cendres du foyer. Apparut alors, imprimée sur chaque étoffe, l'image identique d'un souverain, qui ne ressemblait à aucun des rois orientaux. Les neuf mages en conclurent que l'image représentait le nouveau roi du monde né en Palestine¹⁶. C'est alors que la population locale aurait élevé l'église de la Vierge (*al-'Adrā'*), la plus ancienne église de Ḥāḥ et du Ṭūr 'Abdīn¹⁷, afin d'y vénérer les mages et d'y abriter les étoffes peintes. L'histoire est d'origine ecclésiastique, car le missionnaire anglican qui l'a transmise, Oswald Hutton Parry (1868-1936), dit qu'il l'a recueillie en 1892 auprès du prêtre local qui lui fit visiter l'église¹⁸. Une variante de la légende attribue l'érection d'un des autels en pierre d'al-'Adrā' au cinquième roi mage¹⁹.

¹⁴ A. Socin, « Zur Geographie des Ṭūr 'Abdīn », p. 247. Hellmut Ritter y dénombre 449 habitants en 1960, et 475 en 1966, dont 73 chrétiens (*Ṭūrōyo*, A. Text, Bd. 1, Beirut, Orient-Institut, 1967, p. *12*).

¹⁵ Nombre et noms des rois mages : C. Jullien et Ph. Gignoux, « Les mages christianisés. Reconstruction historique et onomastique des listes nominales syriaques », dans M.-A. Amir Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien, F. Jullien, éd., *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 323-346 ; C. Jullien, « Une question de parenté autour des Rois mages », *Studia Iranica*, 43 (2014), en particulier p. 100-101 [99-109].

¹⁶ Selon la polymorphie de Jésus-Zervan, l'image divine conjoint tous les moments du temps et apparaît à chaque observateur identique à lui-même ; belles réflexions comparatives sur ce thème de la part de L. Olschki, « The Wise Men of the East in Oriental Traditions », *Semitic and Oriental Studies. University of California Publications in Semitic Philology*, 11 (1951), p. 381-386 [375-295].

¹⁷ L'édifice ne date évidemment pas du I^{er} siècle ; selon Marlia Mundell Mango, il aurait été construit entre 571 et 734, selon Bell, *Churches and Monasteries of the Ṭūr 'Abdīn* (voir *supra*. 13), p. 115.

¹⁸ O. H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery*, London, Horace Cox, 1895, p. 327-329 ; légende résumée par Anschütz, *Die syrischen Christen vom Ṭūr 'Abdīn* (voir *supra*, n. 11), p. 98.

¹⁹ N. A. Horner, « Ṭūr 'Abdīn: A Christian Minority Struggles to Preserve Its

Eugen Prym a suggéré que l'histoire du *Malek Hanna* pourrait être une survivance du mythe du Prêtre Jean²⁰, seul roi chrétien d'un immense empire s'étendant de l'Asie centrale à la Chine (XII^e-XIII^e siècle). Mais l'existence d'un tel roi est une pure fiction²¹. Les doutes viennent de l'identité des noms, *Malek Hanna*, « Roi Jean ». Une tradition historiographique syriaque chez Bar Hebraeus connaît également un autre roi chrétien, dénommé Jean, associé aux invasions mongoles, mais, comme *Malek Hanna*, non prêtre²². Cela ne fait cependant guère avancer les choses, même si on peut tirer du Nouveau Testament une certaine figure de l'immortalité accordée au personnage johannique²³. Le Prêtre Jean centrasiatique n'est pas immortel ou sujet au retour périodique. Il vit longtemps certes, grâce la fontaine de jouvence qui arrose son palais, mais il n'est jamais dit qu'il échappe à la mort. Par conséquent, il convient d'expliquer autrement l'histoire du Barberousse jacobite de Ḥāḥ. Le pouvoir magique de ce roi étant de transcender le temps et la mort, l'histoire du Barberousse jacobite suppose deux éléments préalables à sa mise en place : le séjour des rois mages au Ṭūr 'Abdīn et la proximité d'un sanctuaire consacré aux Sept Dormants d'Éphèse. Le premier élément met le *Malek Hanna* dans une continuité dynastique censée être aux origines de l'identité locale ; le second élément donne à ce roi, en échappant au néant par un long sommeil, la possibilité de revenir chez les siens au moment voulu et de s'y faire reconnaître. Cette combinaison thématique n'a pu être inventée par le conteur.

Cāno était socialement *sūryānī*, jacobite. D'après les orientalistes qui l'ont connu et les histoires qu'il raconte, sa culture chrétienne semble inexistante. Il n'y a pas le moindre indice chez lui d'une connaissance des Écritures, des récits apocryphes ou des grandes figures de la chrétienté syriaque. L'unique conte de Cāno portant sur un sujet biblique est l'histoire de Joseph fils de Jacob. Aux dires de Prym, Cāno

Identity », *Occasional Bulletin of Missionary Research*, 2 (October 1978), p. 136 [134-138].

²⁰ Prym, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. I, p. XV, n. 1.

²¹ Sur le dernier état de la recherche sur ce sujet, je renvoie à mon étude : « Le Prêtre Jean et ses voisins d'après le manuscrit 142 de Reims », *Travaux de l'Académie Nationale de Reims. Mélanges Académiques*, 183 (2016), p. 104-126.

²² E. A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj Bar Hebraeus*, I, Oxford, Oxford University Press, 1932, p. 352.

²³ *Évangile selon Jean* 21, 22 ; II Jean 1 ; III Jean 1.

ne soupçonnait rien de son origine biblique (Genèse 37-48)²⁴. Il ne savait pas davantage que c'était aussi une histoire coranique (sourate XII). Dépourvu de tout aspect religieux et, de ce fait, proche des séquences narratives de la tradition écrite dégagées par Paul-Hubert Poirier²⁵, le conte oral est un pur divertissement brochant autour de la beauté de Joseph. Les seules pratiques de dévotion attestées dans le corpus sont les pèlerinages aux arbres et aux sources, vestiges de l'ancien paganisme et lieux de syncrétisme, ainsi que cela se vérifie aussi chez les Nestoriens de la montagne. Cāno était soumis au curé jacobite de la colonie du Ṭūr 'Abdīn établie en 1868 dans les quartiers Bāb Šarqī et Bāb Tūmā à Damas. Quand le curé lui demande de cesser de fréquenter les orientalistes, il obéit et reprend son ancien travail de manœuvre de chantier²⁶. Pour lui, comme pour ses compatriotes illettrés et analphabètes, Dieu, les Démon, le Destin sont des êtres corporels. Les figures coraniques de l'immortalité, Kheẓr et Élie, sont absentes des contes. La culture livresque chrétienne ou islamique n'a pas touché Cāno.

En dépit de ce constat négatif, on trouve chez lui cependant des bribes de culture chrétienne qui proviennent de sa fréquentation des églises et des sermons qu'il y entendait. Le récit n° 54 du corpus, qui raconte l'histoire de la transformation d'une fillette en garçon, est situé et daté par lui correctement par rapport au monastère de Mor Gabriel : le récit servait d'exemple pour la prédication²⁷. L'histoire des rois mages lui était également familière, sans doute à cause de la liturgie. Les prêches s'approprièrent le temps et l'espace de ces rois : ils font halte au Ṭūr 'Abdīn, convertissent la population, édifient l'église de la Vierge. Le pays d'où ils viennent et où ils sont ensevelis – « les corps sont encore tout entiers, et ont cheveux et barbe comme lorsqu'ils

²⁴ Prym, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. I, p. XIX (conte n° 8).

²⁵ P.-H. Poirier, « Le sermon pseudo-éphrémien *In pulcherrimum Ioseph* », *Cahiers de Biblia Patristica*, 2 (1989), p. 107-122. Des séquences narratives § 9-55 chez Poirier, celles attestées dans le conte de Cāno sont § 9-11, 13, 15, 23, 26-27, 30, 31-34, 37, 40, 47, 50, 52, 55.

²⁶ Prym, *Der neu-aramäische Dialekt*, I, p. XIV ; Tardieu, « Collectage de la tradition orale » (voir *supra* n. 3), 2011, p. 21-22.

²⁷ Les traditions orales et littéraires de cette histoire de transformation génitale sont étudiées par moi dans « Mor Gabriel (Ṭūr 'Abdīn) vu par Cāno », dans Fl. Jullien & M.-J. Pierre, éd., *Monachismes d'Orient, Images, échanges, influences*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 185-203.

étaient vivants²⁸ » – est la Perse voisine. Selon les dires de Cāno relatifs aux conquêtes arabo-musulmanes qui auraient amené *Malek Hanna* à fuir le Ṭūr ‘Abdīn, à ce moment-là « Muḥammed avec son épée en bois de figuier aurait vaincu le chef des Syriens qui portait une épée en fer²⁹ ». Cet étrange propos est à comprendre comme l’une des illustrations de l’invincibilité prêtée aux Arabo-musulmans par l’historiographie aussi bien islamique que patristique³⁰. En ce qui concerne la légende des Sept Dormants d’Éphèse, colportée par le Coran (sourate XVIII, 9-26 *al-Kahf*, « la Caverne ») et, de façon massive, par la littérature syro-jacobite de Jacques de Saroug à Michel le Syrien³¹, elle était connue de Cāno par l’un des sanctuaires des Dormants sur la route menant de la Méditerranée en Perse et, de là, en Asie centrale. Il signale, en effet, que lors de l’avancée des troupes arabo-musulmanes *Malek Hanna* avait fui d’abord à Qars (= Kars, à proximité de la frontière arménienne), « puis dans une contrée que les *Franken* (= *Frengīs*, les chrétiens occidentaux) appelaient *Filefesīa*³² ». Ce toponyme, que Prym a renoncé à expliquer, est une variante graphique du nom grec de la ville d’Éphèse pour désigner la réplique de la grotte des Sept Dormants dans un village près de l’actuel Lice³³,

²⁸ Tradition de Saveh (à une centaine de km au sud-ouest de Téhéran), rapportée par Marco Polo, *Le devisement du monde*, ch. 31, éd. L. Hambis et S. Yerasimos, I, Paris, Maspero, 1980, p. 90.

²⁹ *Muḥammed mit seinem Schwerte aus Feigenbaumholz habe den Anführer der Syrer, welcher ein Schwert aus Eisen führte, besiegt*, dans Prym, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. I, p. XVI, n. 1. Par « Syriens », il faut entendre ici au sens étroit les chrétiens de langue syriaque, l’Église jacobite.

³⁰ Thème traité dans ma communication au colloque du Mont Scopus, Jérusalem, 4-5 janvier 2016, *Upholding Scripture, Rejecting Scripture. Strategies of Religious Subversion* : « Le conquérant et le macrobiote. Un épisode de la philosophie barbare » (étude reproduite *infra*, sous le titre : « Subversion à al-Ḥīra »).

³¹ Mise au point sur la légende : M. Tardieu, « Les Sept Dormants : magie, facétie, temps infini » (étude reproduite *supra*, sous le titre « Les Sept Dormants »).

³² Prym, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. I, p. XVI, n. 1 ; Tardieu, « Collectage de la tradition orale », 2011 (étude reproduite *supra*), p. 23, n. 37.

³³ Le consul britannique à Diyarbakır, J. G. Taylor, signale que le nom du village, proche de Lice (*Lijeh*), où se trouve la grotte des Sept Dormants porte les noms éphésiens de *Fees*, *Affis*, *Afisios* : « The inhabitants have a tradition that the ruins, and a small cave near it, was the spot tenanted by the Seven Sleepers and their canine guard, the Kelb i Kehēf » (Taylor, « Travels in Kurdistan, with Notices of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in their Neighbourhood », *Journal of the Royal Geographical Society*, 35, 1865, p. 39 [21-58]). La toponymie éphésienne de ce village est corroborée, aux yeux de Taylor, par le monnayage trouvé sur place : « I

localité située à 90 km au NNE de Diyarbakır sur la route du pèlerinage du ʿTūr ‘Abdīn au monastère arménien Saint-Jean Baptiste de Muṣ³⁴.

Dans l’histoire du *Malek Hanna*, Cāno place l’exil de ce roi ancestral, non vers l’Orient qui est le pays musulman, mais à l’Occident où vivent les *Frengīs*. Le motif de l’illusion ici s’explique par les frustrations historico-politiques des chrétiens de langue syriaque. En effet, les Arabes préislamiques ont partout des rois : Ghassānides, Kindites, ‘Ibād d’al- Hīra. Un des plus anciens monuments de la langue arabe en écriture nabatéenne est l’inscription d’al-Namāra sur la stèle funéraire d’Imru’ l-Qays en 328 de notre ère. Elle proclame qu’Imru’ fils de ‘Amr est « roi de tous les Arabes³⁵ ». Iraniens, Arméniens, Géorgiens ont des dynasties prestigieuses. Les Kurdes font étalage de leurs rois dans l’épopée (*Mamé Alan*). Les Juifs ont David et Salomon, les Coptes les Pharaons, les Éthiopiens des rois qui se perdent dans la nuit des temps. De toutes les « nations » du Proche-Orient, les chrétiens du ʿTūr ‘Abdīn et de la montagne nestorienne sont les seuls à avoir une histoire sans rois. Le catholicos Timothée I^{er} (env. 780-823) fait ce constat amer dans sa *Lettre aux moines maronites* : « Chez nous autres, jamais il n’y eut de roi chrétien. D’abord il y eut les Mages, pendant presque quatre cents ans, et puis il y eut les Musulmans³⁶ ». Les chrétiens syriaques ne se sont jamais constitués en entité politique. Des embryons de conscience nationale se font jour chez eux seulement à l’époque moderne³⁷. Dans l’encerclement musulman, la nation et l’identité restent l’Église. La

procured, dit-il, several small silver coins with the ancient type of Ephesus – the bee on one side and the stag and palm-tree on the other ».

³⁴ Sur ce pèlerinage, voir mes « Vagabondages et pitreries de deux chats dans l’Empire ottoman. Un conte de Cāno en araméen moderne », dans *Topoi*, Supplément 12, 2013, p. 603-622 (étude reproduite *supra*).

³⁵ Découverte au sud-est de Damas en 1901, aujourd’hui Musée du Louvre, Antiquités Orientales 4083, voir Ch. Robin, *L’Arabie antique de Karib’il à Mahomet*, Aix-en-Provence, Edisud, 1992, p. 116-117.

³⁶ R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956 (Studi e Testi 187), p. 121 ; syriaque, p. 42, lignes 4-5.

³⁷ Sur le schéma d’idéologie politique que missionnaires et archéologues appliquent aux chrétiens de la région de Mossoul et du lac d’Urmia à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle pour les rattacher aux antiques « Assyriens », voir les analyses de B. Poizat, « Une bibliographie commentée pour le néo-araméen », *Comptes rendus du GLECS*, 18-23 (1979), p. 371-372 [347-414] ; W. Heinrichs, « The Modern Assyrians. Name and Nation », dans R. Contini, F. A. Pennacchietti, M. Tosco (éd.), *Semitica. Serta philologica constantino Tsereteli dicata*, Torino, Zamorani, 1993, p. 99-114.

mémoire et l'histoire sont celles de l'Église. S'il est quelque identité dont Cāno et les siens pouvaient penser qu'elle mettait un nom sur leur visage, c'est dans les contes de tradition orale qu'il faut aller la chercher. Dans ces récits aux frontières mouvantes, les identifiants culturels du conteur, héros de l'épopée ou animaux de la fable, sont les porte-parole de l'intelligence libre et rusée.

Ajout 2025

Le titre primitif de cet article était « Le Barberousse jacobite de Ḥāḥ » (2018a). Alexandre Varela Expósito a fourni récemment une contribution importante au folklore de Ḥāḥ, en signalant, dans le manuscrit syro-arabe de Mardin (1299), aujourd'hui *Orientalis* 387 de Florence, une image (voir fig. 15) illustrant la légende des rois Mages rapportant de Bethléem les langes du Christ (légende commune à l'Évangile arabe de l'Enfance et aux contes oraux de Ḥāḥ (« Religiosité et expressions artistiques “populaires” pré-modernes en monde syriaque », in Alice Croq et Sergey Minov (éds.), *La religion populaire des chrétiens de tradition syriaque*, Paris, Geuthner, 2024, p. 237-242 [215-246], *Études syriaques* 19. D'après lui, « l'histoire racontée à Ḥāḥ est un exemple parfait du passage d'un récit ancien, textuel et fort répandu dans la littérature syriaque du Moyen-Âge, vers le domaine de l'oralité et le champ folklorique qui l'a rattaché à une réalité locale concrète, l'érection d'une église à Ḥāḥ » (p. 242). Je pencherais, quant à moi, plutôt pour le processus inverse. À noter dans le même volume d'*Études syriaques* 19, une contribution remarquable de Simon Brelaud sur « Les milieux populaires ruraux et leurs pratiques religieuses dans les sources syro-orientales » (p. 107-145).

Subversion à al-Ḥira

Ma rencontre avec Guy Stroumsa remonte à la rentrée universitaire 1976-1977. Sarah et Guy étaient venus à Paris poursuivre leurs études doctorales. Sarah s'était inscrite à l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, pour le cours que professait Daniel Gimaret dans le cadre d'une « direction d'études » intitulée depuis l'époque d'Ernest Renan « islamisme¹ ». Quant à Guy, il était dans le même établissement assidu à plusieurs séminaires, dont le mien².

¹ L'intitulé traditionnel complet de cette « direction d'études » était « Islamisme et religions de l'Arabie ». Le terme d'islamisme, d'origine voltairienne, comme son synonyme « mahométisme », vient de Renan, chez qui il désigne le monde musulman en tant qu'ensemble de cultures et de courants religieux. Créé en 1886 dans le sillage de la célèbre conférence de Renan à la Sorbonne (*L'islamisme et la science*, 29 mars 1883), cet intitulé long, adopté par Hartwig Derembourg (1883) et conservé par Clément Huart (1909), Maurice Gaudefroy-Demombynes (1927), Louis Massignon (1933) et Henry Corbin (1954), a été amputé de sa seconde partie (« et religions de l'Arabie ») lors de la nomination de Daniel Gimaret à ce poste (septembre 1973). À la demande du même Gimaret, le terme « islamisme » fut abandonné en 1981 comme intitulé de sa chaire à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) et remplacé par celui de « Théologie musulmane ». Le nom de Sarah Stroumsa figure en place d'honneur parmi les rares personnes ayant « suivi assidûment [les] conférences » (*Annuaire de l'EPHE-Sciences religieuses*, 85, 1976-77, p. 267). Sur la particularité institutionnelle de l'EPHE de cette époque par rapport au Collège de France et à l'Université de Paris-Sorbonne, je renvoie à la notice que j'ai écrite dans « Les positionnements socio-culturels de la correspondance Doresse-Puech 1947-1970 » in E. Crégheur, J. M. Robinson & M. Tardieu (éd.), *Les manuscrits gnostiques coptes. La correspondance Doresse-Puech*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2015, p. 1-156 (110-111), Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section « Études » 9.

² L'*Annuaire de l'EPHE-Sciences religieuses*, 85 (1976-1977), mentionne effectivement cette année-là le nom de Guy Stroumsa parmi les « élèves assidus » des domaines suivants : p. 245 (Judaïsme talmudique et rabbinique, Charles Touati), p. 321 (Origines du christianisme, Pierre Geoltrain), p. 329 (Judaïsme hellénistique, Francis Schmidt), p. 339 (Gnose et manichéisme, Michel Tardieu), p. 354 (Christianismes orientaux, Antoine Guillaumont). Le même volume de l'*Annuaire* nous informe que l'exposé de Guy à mon séminaire lui a valu d'accéder au grade d'« élève titulaire et auditeur assidu » (p. 339) ! Sarah et Guy figurent aussi ensemble sur la liste des 102 nouveaux « titularisés » par arrêté ministériel du 21 juillet et 27 novembre 1977 (*Annuaire EPHE-Sciences religieuses*, 86, 1977-78, p. 23).

J'inaugurai cette année-là mon enseignement dans la direction d'études « Gnose et manichéisme », qui venait d'être créée à mon intention. Guy réfléchissait sur un traité de Nag Hammadi, insondable et sibyllin, comme il se doit quand il s'agit de gnostiques, mais qui le ravissait, l'*Apocalypse d'Adam*³. Cette étude le mettait, pour reprendre un mot de Levinas, « dans cet incessant débordement de soi⁴ » qui le caractérise. Son questionnement du texte gnostique par de la philosophie et théologie postmodernes faisait impression. Des séances entières furent occupées à débattre de l'utilité de la symbolique des nombres pour expliquer la conception du temps propre à ce traité gnostique. En guise d'hommage à cet historien des religions plein d'idées et chaleureux, ami de quarante ans (joli nombre pour une gestation adamologique), j'essaierai de rendre compte d'un face à face subversif qui eut lieu lors des conquêtes arabo-musulmanes.

Le comique de subversion

La prise d'al-Hīra, près de la ville actuelle d'al-Najaf (Sud irakien), par Khālīd b. al-Walīd en 12 H./633, sous le règne d'Abū Bakr (un an après la mort du Prophète), fait partie des glorieuses « Journées des Arabes »⁵. L'occupation musulmane de ce territoire verdoyant⁶, où

³ Cette thèse doctorale transformée et amplifiée par l'analyse d'autres écrits gnostiques, juifs et manichéens est publiée : Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed : Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, Brill, 1984 (Nag Hammadi Studies 24).

⁴ Emmanuel Levinas (1906-1995), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1^{ère} édition 1961), 4^e éd., La Haye, Nijhoff, 1974, réimpression Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 223. Le contexte de l'expression citée est relatif à la réception de l'enseignement.

⁵ Sur le milieu concerné : Thomas Sizgorich, « Do Prophets Come With a Sword? Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World », *The American Historical Review*, 132 (2007), p. 993-1005 ; Isabel Toral, « The 'Ibād of al-Hīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq », in A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden, 2010, 323-348 ; Isabel Toral-Nichoff, *Al-Hīra. Eine arabische Kulturmetropole*, Leiden, 2012 ; Adam Talib, « Topoi and Topography in the Histories of al-Hīra », in Philip Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 123-147.

⁶ Selon le programme pour l'Iraq provenant de l'Organisation des Nations Unies pour le développement industriel (ONUDI, acronyme anglais UNIDO), le triangle Najaf-Kufa-Hira représente une terre agricole très fertile, où viennent en abondance légumes, blé, dattes et riz (Private Sector Development Program for Iraq, PSDP-1, Investment Map for Iraq, Project BF/IRQ/08/007, September 2004, p. 84). Les terres à l'ouest de ce triangle sont salines : Hasan 'Ali Abul-Fatih, « Vegetation and Soil of Saline Depressions Near Najaf, Central Iraq », *Vegetatio*, 30 (1975), 107-115. De même pour

abondaient tavernes et couvents, et où le vin et la poésie coulaient, dit-on, à flots, aurait été facilitée par des pourparlers entre le conquérant, âgé de 49 ans, et un négociateur que se seraient choisi les gens d'al-Ḥīra en la personne d'un vieux sage, peut-être le *ṣāhib* du Qaṣr al-Abyaḍ, l'un des fortins d'al-Ḥīra⁷. Ce sheikh était aussi un interprète des songes réputé à la cour des rois sassanides, de son nom complet 'Abd al-Masīh b. 'Amr b. Qays b. Ḥayyān b. al-Ḥārith b. Buqayla, al-Ghassānī, âgé, paraît-il, de plusieurs centaines d'années⁸. D'un côté, un musulman, chef de guerre, technicien de la conquête, surnommé « le sabre d'Allāh », futur vainqueur de l'armée byzantine à la bataille du Yarmūk (15 H./636) ; en face un chrétien, représentant la culture de l'*adab*, frêle sheikh vêtu de vert à la ressemblance de son père, dit « petit légume » ou « petit chou » (*buqayla*)⁹.

Il s'agit là du premier contact connu du pouvoir expansionniste de la nouvelle religion avec une cité historique, quasi-idyllique, d'Arabes de l'extérieur¹⁰, ayant pour caractéristiques de dépendre politiquement

les terres à l'est de l'Euphrate. Pieter Buringh, « Living Conditions in the Lower Mesopotamian Plain in Ancient Times », *Sumer*, 13 (1957) p. 43, déclare à l'encontre d'Hérodote : « I am quite sure that at that time soils around Babylon were already saline ».

⁷ Le Qaṣr al-Abyaḍ est mentionné dans la biographie du poète 'Adī ibn Zayd (seconde moitié du VI^e siècle) par al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī* (édition de Beyrouth-Tunis, 1983, t. II, p. 95), d'après al-Mufaḍḍal (ob. 164 ou 170 H./780 ou 786). La construction est à placer sous Nu'mān III (reg. 577-602). Le *ṣāhib*, administrateur et/ou propriétaire du Qaṣr al-Abyaḍ, était à cette époque un évêque nestorien, Jābir b. Sham'un (inconnu des listes épiscopales syriaques). La défense d'al-Ḥīra au VI^e siècle était assurée par des fortins avancés, et non par des murs d'enceinte fortifiés, voir Erica Hunter, « The Christian Matrix of al-Ḥīra », dans : Christelle Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris, Peeters, 2008, p. 41-46 (43).

⁸ Le personnage est inconnu de l'historiographie syriaque. Il aurait fini sa vie dans un monastère qui portait son nom, à l'extérieur d'al-Ḥīra, au lieu-dit al-Jara'a (Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, édition de Beyrouth, 1957, t. II, p. 521a-b) ; l'épisode a probablement pour but d'apporter un arrière-plan biographique au poème de son épitaphe. Theodor Nöldeke pense qu'il s'agit d'une personne historique (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, Brill, 1879, p. 254, n. 2). Mi-historique mi-légendaire, selon Charles Pellat, « Ibn Buqayla », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., III, 1971, p. 761.

⁹ Jeu de mots entre le surnom (Buqayla) et *baqla* « légume ». La dénomination ferait penser à la richesse d'un potager, plutôt qu'à la couleur du vêtement du jardinier.

¹⁰ L'expression arabe, '*Arab al-dāhiya*', litt. « Arabes du voisinage, des faubourgs », désigne chez Ṭabarī, *Ta'rīkh* (éd. De Goeje, I, p. 749 ; éd. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, p. 612, 17), qui cite Ibn al-Kalbī (ob. env. 205 H./ 820), les tribus d'Arabes installées entre al-Anbār et al-Ḥīra, sur la rive droite (occidentale) de l'Euphrate.

d'un empire, l'Empire sassanide, et – en ce qui concerne du moins les 'Ibād – de relever de la culture chrétienne dominante dans le Proche-Orient d'alors. La relation de l'événement se présente sous la forme de deux confrontations antithétiques. L'acte I est une joute verbale qui voit le faible triompher du chef de guerre par le langage ; l'acte II est la restauration de l'autorité du chef par du surnaturel thaumaturgique, en l'occurrence un exercice de magie. La rhétorique cicéronienne dirait ici qu'il y a équilibre des modalités narratives de l'*argumentum* et de la *fabula* par rapport à l'*historia*¹¹. Marquons l'opposition du dire et du faire, de la plaisanterie et du sérieux, du vraisemblable et de l'invraisemblable, dans le cadre d'un affrontement entre le héros médiateur du groupe, 'Abd al-Masīh, sans ambition personnelle, et le héros conquérant, Khālīd, imbu de sa supériorité, mu par le désir de revanche et l'action. Dans l'*argumentum* (l'acte I) l'avantage est au chrétien, au terme de la *fabula* (l'acte II) le chrétien est convaincu que l'intérêt des siens est de faire allégeance au nouveau pouvoir musulman.

La relation de l'échange de vues est transmise par neuf recensions principales¹² :

(A) Ibn Sa'd (ob. 230 H./845), *K. Ṭabaqāt al-kubra*, (Beyrouth), IV ; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, IV, *Dall'anno 18 al 22 H.*, § 324 (Milano, 1911), p. 657.

(B) al-Jāhīz (ob. 255 H./869), *al-Bayān wa-l-tabyīn* (composé vers 235 H./849), éditée par 'Abd al-Salām Hārūn, 3^e éd., Le Caire, 1388 H./1968, t. II, p. 147, 8-148, 9 ; éditée par Ibrāhīm Shams al-Dīn (1^{ère} éd., Beyrouth, 1423 H./2003), t. I, p. 422, 7-20.

(C) al-Balādhūrī (ob. avant 302 H./892), *K. Futūḥ al-buldān*,

¹¹ L'*historia* est ce qui a réellement eu lieu : la reddition d'al-Ḥīra sans combat. L'*argumentum* est le récit librement inventé mais qui peut correspondre à quelque chose qui s'est réellement passé : la subversion par le langage et le rire. La *fabula* est ce qui n'est ni vrai ni vraisemblable : le tour de magie du conquérant pour retourner la situation à son avantage (épisode du poison). Les trois modalités sont définies par Cicéron, *De inventione*, I 19, 27 ; *Rhétorique à Herennius*, I 8, 13.

¹² Plusieurs éléments de la transmission du récit sont signalés chez ACE. Je laisse de côté cet aspect. Ma reconnaissance va à : Thomas Estrier (bibliothèque du Collège de France) qui m'a obtenu maints documents ; Morgan Guiraud (bibliothèque de l'EPHE) qui m'a procuré l'édition Hārūn du *Bayān* (B) ; Michela Zago (Université de Padoue) qui m'a fourni les œuvres de Piero Camporesi ; Francine Costet-Tardieu qui m'a aidé à lire et à comprendre ces textes.

éd. M. J. de Goeje, p. 243 ; P. K. Hitti, *The Origins of the Islamic State* (New York, 1916), t. I, p. 390-391.

(DE) al-Ṭabarī (ob. 310 H./923), *K. Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, t. III, p. 345-346 [4], et p. 362-363 [5] ; Kh. Y. Blankinship, *The History of al-Tabari*, Vol. XI, *The Challenge to the Empires A.D. 633-635/A. H. 12-13* (New York, 1993), State University of New York Press, p. 6-7 et p. 30-35.

(F) al-Mas'ūdī (ob. 345 H./956), *K. al-murūj*, § 231-233, éd. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris, 1861), t. I, p. 216-222, révision par Charles Pellat, I, p. 88-89.

(G) Abū l-Faraj al-Iṣfahānī (ob. 356 H./967), *K. al-Aghānī*, (Beyrouth-Tunis, 1983), t. XVI, p. 137.

(H) Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Shābuṣṭī (ob. 388 H./988), *K. al-diyārāt*, ed. G. 'Awwād (2^e éd., Bagdad, Maktabat al-Muthannā, 1966 ; réimpression Damas, Dār al-Madā, 2008), p. 238-240.

(I) Ibn Bābūya (ob. 381 H./ 991), *Kamāl al-dīn*, éd. 'A. A. Ghaffari (Qumm, 1985), Sections 49-55, t. II, p. 536-643, repris par al-Majlisī (ob. 1111 H./1699), *Bihār al-anwār*, Section 19 (catalogue de macrobiotes), Beyrouth, Vol. 51, p. 280-282.

Les recensions du dialogue entre le conquérant et le macrobiote n'ont été l'objet d'aucun examen critique, sauf les vers attribués à 'Abd al-Masīh à l'issue de l'entrevue¹³. Dans le face à face verbal, l'initiative des questions appartient au conquérant musulman, que déconcertent les réponses du chrétien. Mon but est de mettre en relief la dialectique de l'entrevue. Guy Stroumsa a bien vu que les joutes intellectuelles dans lesquelles s'engagent les controversistes de tous bords sont des « dialogues de sourds¹⁴ ». Mais, ainsi qu'il l'a montré, des rencontres de compréhension surgissent aussi aux époques où il n'y a, semble-t-il,

¹³ Édités par Ignác Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, t. II, Leiden, Brill, 1899, poème n° XXXV, p. 38-39 (chiffres arabes), notes p. 27-29 (chiffres romains).

¹⁴ Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 44-56 ; Id., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 171.

que des lieux d'obscurité et d'incompréhension. L'exemple que j'apporte, historico-fictif, est la première confrontation islamo-chrétienne connue, sûrement la seule dont l'incommunicabilité se déroule sur un mode humoristique. Les dialogues de sourds habituels aux disputes interreligieuses sont structurés par la dialectique des propositions, autrement dit par de la logique stoïcienne dans un entrelacs de causales et d'hypothétiques. Un modèle réussi de ce type d'argumentation est le *Syntagmation* d'Aèce, rédigé par un arien radicalisé formé à l'éristique du huitième livre des *Topiques*. Il avait exercé son art en débattant publiquement contre des gnostiques et une autre fois contre des manichéens. La pensée s'y développe, telle le rocher de Sisyphe, indéfiniment recommencée par des propositions inlassablement déconstruites et reconstruites. Le *Syntagmation* n'est pas sans rappeler *La différence* de Jacques Derrida¹⁵. Les deux œuvres sont des machines verbales destinées à épater le bourgeois, que celui-ci ait pris fait et cause pour le consubstantiel ou bien qu'il défende le principe de non-contradiction. Je traduis la vingtième proposition d'Aèce¹⁶ :

Si les privations d'états sont des soustractions, alors, dans le cas de Dieu, l'inengendré est soit une privation d'état soit un état de privation. S'il s'agit d'une privation d'état, comment ce qui n'est pas propre à Dieu pourrait-il lui être co-nombré au titre de ce qui lui est propre ? Si, en revanche, l'inengendré est un état, il est nécessaire que préexiste une substance engendrée, afin qu'en ayant ainsi assumé un état, elle soit dénommée inengendrée. Mais si la substance engendrée a participé d'une inengendrée, c'est qu'elle a enduré la perte d'un état et été privée de la non-génération. Dans ces conditions, on aurait une substance engendrée et l'inengendré serait un état. Mais si le rejeton est ce qui met en évidence un transfert, il est évident qu'il est le signifiant d'un état, soit qu'il ait été produit sur le modèle d'une substance quelconque, soit qu'il s'agisse d'un soi-disant rejeton.

¹⁵ Jacques Derrida, « La différence », in M. Foucault, R. Barthes, J. Derrida (éd.), *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 41-66. La différence, écrit-il (p. 60), est ce qui « foment la subversion de tout royaume ».

¹⁶ Texte grec dans Épiphanie de Salamine, *Panarion*, LXXVI 12, 20, édité par Karl Holl, *Epiphanius*, t. III, Leipzig, Hinrichs, 1933, p. 356, 4-13 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 37). Sur la personnalité d'Aèce : Jean-Marie Prieur, « Aèce selon l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 85 (2005), p. 529-552.

Ni le citeur de l'extrait ni encore moins son auteur ne plaisantent. Toutefois, la *différance* (orthographe derridienne avec *a*) foment la subversion par un excès de logique qui prête à rire¹⁷. Cela vaut aussi pour le quiproquo de sens différents, comme dans l'histoire talmudique du Babylonien qui épousa une fille palestinienne¹⁸. L'épouse subvertit l'autorité maritale par l'obéissance jusqu'à l'absurde selon la logique de son parler araméen : le mari demande à sa femme qu'elle cuise deux pieds (*talpē*), elle lui donne à manger deux lentilles (*telōphē*) ; puis, de lui préparer un cou (*grīwā*), elle fait bouillir une mesure (*grīwā*), soit plusieurs litres de lentilles ; après quoi, il veut deux courges (*boṣīnē*), elle lui apporte deux lampes (*boṣīnē*)¹⁹. Désespéré, le mari envoie sa femme briser les lampes sur la tête de l'interprète de la Loi, Bava b. Buta.

Un échange analogue a lieu entre le conquérant et le macrobiote. Sauf que cette fois l'incompréhension est voulue. La forme de la rencontre n'est plus un tête à tête dans l'intimité du couple, mais une réunion publique contradictoire pour rechercher l'effet, défier un adversaire, le désarçonner par le rire. 'Abd al-Masīḥ, le macrobiote, est celui dont la longue vie lui a permis de connaître toutes choses, il répond à côté des questions posées, à contretemps, ou bien en comprenant de travers, à contresens. Ce comique de subversion est le privilège du poète (*šā'ir*), lettré (*adīb*) sachant manier le quiproquo de sens différents et jongler avec les procédés rhétoriques. Les citeurs ont intégré le dialogue dans des histoires ou à leur histoire ; seul, al-Jāḥiẓ en fait un exemple de l'énigme dans la réponse (*al-lughz fī al-jawāb*). L'énigme affirmative, et non plus interrogative, est une matière comique qui

¹⁷ Louis Duchesne reconnaît qu'« une telle éloquence exposait [les] auditeurs ordinaires à de fortes migraines » (*Histoire de l'Église*, II, 5^e édition, Paris, 1911, p. 276).

¹⁸ Talmud de Babylone, *Nedarim* 66b. Sur ce passage : S. David Sperling, « Aramaic Spousal Misunderstandings », *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), p. 205-209 ; David Brodsky, *A Bride Without a Blessing : A Study in the Redaction and Content of Massekhet Kallah and Its Gemara*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 111-112 (Texts and Studies in Ancient Judaism 118) ; également du même auteur : « Why Did the Widow Have a Goat in Her Bed ? Jewish Humor and Its Roots in the Talmud and Midrash », in Leonard J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 2011, p. 18-20 (Studies in Jewish Civilisation 22).

¹⁹ Ces équivocités sont signalées par Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 2002, p. 191a, 301a, 506a.

déstabilise par le jeu des métonymies, calembours et doubles sens. Le choix de l'équivocité aboutit ainsi à la confusion et au renversement de l'autorité, que concrétise l'interrogatoire univoque du chef de guerre.

(I) 'Abd al-Masīh marcha jusqu'à ce qu'il soit près de Khālīd, et il lui dit : Puisses-tu jouir d'une bonne matinée, ô roi ! — Khālīd répondit : Dieu nous a affranchis de saluer comme tu fais. — Puis,

(BCDFI) Khālīd demanda : D'où viens-tu, ô shaykh ? — Des reins de mon père, répondit-il. — Khālīd : [Je veux dire :] D'où es-tu sorti ? — 'Abd al-Masīh : Du ventre de ma mère. — Khālīd : Malheur à toi ! Sur quoi es-tu ? — 'Abd al-Masīh : Sur le sol. — Khālīd : Que Dieu te confonde ! Dans quoi es-tu ? — 'Abd al-Masīh : Dans mes vêtements. —

(B) Khālīd : Quel est ton âge ? — 'Abd al-Masīh : Un os²⁰ ! —

(BCDEFG) Khālīd : As-tu toute ta tête ? — 'Abd al-Masīh : Oui, et j'attache²¹ ! — Khālīd : Le fils de combien es-tu ? — 'Abd al-Masīh : Le fils d'un seul homme.

(AG) Khālīd : D'où arrives-tu ? — 'Abd al-Masīh : De derrière moi ! — Khālīd : Où vas-tu ? — 'Abd al-Masīh : Devant moi ! — Khālīd : Où est le terme de ta trace ? — 'Abd al-Masīh : Le bout de mon âge. — Khālīd : Qu'est-ce que c'est ? — 'Abd al-Masīh : L'autre monde !

(B) Khālīd : Combien de coups du sort t'ont atteint ? — 'Abd al-Masīh : Si quelque chose m'avait atteint, cela m'aurait tué ! — Khālīd : Ne fais-tu pas qu'ajouter des ambiguïtés aux questions que je te pose²² ? — 'Abd al-Masīh : Non, je n'ai fait que répondre à tes questions.

²⁰ Cette question-réponse se trouve uniquement chez al-Jāhīz. Le sens premier de *sinn* « âge » est « dent », d'où la réponse de 'Abd al-Masīh : « Un os » (*'azm*).

²¹ « J'attache » (sous-entendu :) les pieds de mes chameaux parce que je peux payer le prix du sang, *'aql*. Sens multiples de *'aqala* : attacher, lier, comprendre, payer le prix du sang. Jāhīz et Mas'ūdī : *at'qul lā 'aqilat*, « As-tu perdu la tête ? Puisses-tu la perdre ! — 'Abd al-Masīh : Certes, par Dieu, elle est bien attachée ». Balādhūrī (édition De Goeje) : *at'qul – na'am wa-aqīd* ; traduction Hitti : « Dost thou have reason (*ta'qul*)? – Yes, I can bind (*a'qul*) and tie up [a camel] ».

²² DF : « Mon Dieu ! maudits soient les gens de ce pays qui ne font qu'augmenter nos soucis ! Je lui demande une chose et il m'en répond une autre ». Dans la version de Jāhīz, à la différence de toutes les autres, Khālīd ne profère pas de malédictions. La question-réponse sur les coups du sort se trouve uniquement chez Jāhīz.

(BFI) Khālīd : Êtes-vous des Arabes ou des Nabatéens ? — ‘Abd al-Masīḥ : Nous sommes des Arabes nabatéisés, et des Nabatéens arabisés. —

(BCDF) Khālīd : Êtes-vous pour la paix ou pour la guerre ? — ‘Abd al-Masīḥ : Pour la paix. —

(ABCDFG) Khālīd : Alors, pourquoi ces forteresses ? — ‘Abd al-Masīḥ : Nous les avons bâties pour le fou, jusqu’à ce que le sage vienne l’empêcher (de nuire).

(BD) Khālīd : Quel âge as-tu ? — ‘Abd al-Masīḥ : Trois cent cinquante ans²³ ! [4]

L’acte I de la rencontre tourne à la déconfiture du conquérant musulman. Ce résultat qui aurait pu nourrir l’apologétique chrétienne reste inconnu de la littérature syriaque et arabo-chrétienne. Les multiples recensions de l’épisode montrent le succès de ce genre à tiroirs dans la prose arabe. Les réparties cocasses en entraînent d’autres, elles grossissent ou se rétrécissent au gré de la transmission. Même si le cadre de l’entretien ne bouge pas, ainsi que le bloc de réparties initiales, il n’y a pas de texte fixé car le jeu est oral.

Les questions du conquérant à la deuxième personne du singulier sur l’identité du vis-à-vis, sa parenté et sa santé sont suivies de questions à la deuxième personne du pluriel sur son cadre de vie, les ethnies de la région et les défenses de la ville. À l’exception de la réponse prévisible sur la paix ou la guerre, aucune réponse du chrétien n’est adéquate à ce qui est demandé. Cette inadéquation va crescendo, jusqu’à l’affirmation de son âge, comble de l’impertinence à l’égard d’un chef de guerre encore bien jeune, pour lui rappeler l’instabilité des choses et lui signifier qu’il est un nouveau venu dans l’histoire des Arabes. D’où l’oracle final de ‘Abd al-Masīḥ sur l’écoulement du temps, l’antiquité de la cité conquise et les fastes de son passé, époque mythique où le désert était un jardin : « J’ai vu, dit-il en réponse à Khālīd, des vaisseaux arriver jusqu’à nous sur cette hauteur (*najaf*), [chargés de] marchandises du Sind et de l’Inde, et les vagues battre [le sol] que tu foules à tes pieds ». Comme le montrent les vers attribués au macrobiote à l’issue de l’entrevue, le rappel de l’existence paradisiaque reste dans ce cadre un thème sapientiel sur la fuite du temps²⁴, et non l’annonce

²³ La version II de Ṭabarī a comme réponse : « Des centaines d’années ».

²⁴ Recension commune à al-Jāḥiẓ et al-Mas‘ūdī, *K. al-murūj*, éd. Barbier de Meynard

d'un retour de la fortune que rendrait envisageable l'arrivée des musulmans.

Les questions posées par le conquérant sur l'identité du macrobiote amènent peu à peu à la conclusion que ce dernier est fou : « Est-ce que tu as toute ta tête (*a ta'qilu*) ? ». 'Abd al-Masīh le confirme en jouant sur l'équivocité de *'aqala* (attacher, comprendre, payer le prix du sang). D'une façon analogue, le narrateur du *Testament de Job*, apocryphe juif contemporain de la *Vie d'Ésope*, assimile l'homme sur son fumier à un fou²⁵. « Baldad : Es-tu Job ? — Job : Oui — Baldad : Ton esprit est-il dans son état normal ? ἄρα ἐν τῷ καθεστηκότι ἡ καρδία σου ; — Job : Il est attaché à ce qui est d'en haut²⁶ ». Comme le rappelle aussi le chrétien au musulman dans le dialogue burlesque, le bout de l'âge est l'autre monde²⁷. La stratégie de subversion est l'idée d'un retournement des choses, en conséquence de quoi le conquérant musulman va mettre fin à la nuisance du fou en provoquant sa mort et en prenant sa place dans le Qaṣr al-Abyaḍ.

Subversions ésopiques

L'échange entre Khālīd et le vieil 'Ibādī n'est pas tombé du ciel. C'est un héritage ésopique. Il se rattache littéralement à la recension G de la *Vie d'Ésope*, qui date de la fin du I^{er} siècle avant notre ère. De nombreux témoins orientaux de cette recension sont attestés dans les littératures talmudique et manichéenne jusqu'en Asie centrale²⁸. À la

et Pavet de Courteille, révision par Charles Pellat, t. I, § 231, p. 89. Suite des fastes du passé de Hīra (*ibid.*) : « Une femme de Hīra pouvait prendre son panier, le placer sur sa tête et n'emporter qu'un seul pain comme provision ; jusqu'à son arrivée en Syrie, elle traversait sans interruption des villages florissants, des champs continus, des vergers couverts de fruits et arrosés par des étangs abondants et des canaux d'eau vive ». Le désert jadis verdoyant est un leit-motiv de la poésie archaïque : Charles Lyall, *The Diwans of 'Abīd ibn al-Abras, of Asad, and 'Amir ibn at-Tufail, of 'Amir ibn Ṣa'ṣa'ah*, London, Luzac, 1913, I, vers 8-10, p. 18.

²⁵ Ces assimilations de Baldad et des amis de Job sont mises en évidence dans l'analyse de Maria Gorea, *Job. Ses précurseurs et ses épigones ou comment faire du nouveau avec de l'ancien*, Paris, De Boccard, 2007, p. 101 : « N'aurait-il pas perdu l'esprit (*kardīa*), ne serait-il pas frappé de folie au fin fond de l'âme ? » (*Test. Job*, 35, 4).

²⁶ *Test. Job*, 36, 1-3 ; M. Gorea, *Job. Ses précurseurs*, p. 103.

²⁷ « Où est le terme de ta trace ? », avait demandé le conquérant, et 'Abd al-Masīh de répondre : « Le bout de mon âge ». — Khālīd : « Qu'est-ce que c'est ? » — 'Abd al-Masīh : « L'autre monde (*al-ākhira*) » !

²⁸ M. Tardieu, « Ésope grec, juif, manichéen », *Annuaire du Collège de France*, 102

différence de la recension proto-byzantine du roman, qui présente un Ésope décent, bien élevé, garant de la moralité des fables, la recension G décrit un fabuliste anti-apollinien, mais protégé par les Muses et la déesse Isis, compagne des Muses²⁹. Il se divertit à faire rire et persifle les professionnels de la culture, en particulier les adeptes des écoles grecques de philosophie. La mise en vente d'Ésope au marché des esclaves à Samos est un exemple de cette subversion par la raillerie. Elle donne lieu au dialogue suivant entre Ésope et le philosophe Xanthos, le directeur de l'école locale de philosophie, venu avec ses élèves acheter un esclave :

Xanthos s'étant approché d'Ésope lui dit : Salut ! (litt. réjouis-toi, χαῖρε). — Ésope : Pourquoi (me réjouir) ? Suis-je triste ? — Les élèves : Bravo, par les Muses ! En effet, pourquoi serait-il triste ? < W : Ils étaient impressionnés > par l'à-propos de sa répartie. — Xanthos : D'où viens-tu ? — Ésope : De la chair ! — Xanthos : Ce n'est pas ce que je veux dire. Où as-tu été engendré ? — Ésope : Dans le ventre de ma mère ! — Xanthos : Le diable l'emporte ! Ce n'est pas ce que je te demande. Dans quel endroit es-tu né ? — Ésope : Ma mère ne me l'a pas dit. C'est soit dans la chambre à coucher soit dans la salle à manger. — Xanthos : Dis-moi. D'où es-tu par ton lignage ? — Ésope : Phrygien ! — Xanthos : Qu'est-ce que tu sais faire ? — Ésope : Moi, rien ! — Xanthos : Comment ça « rien » ? — Ésope : C'est par rapport aux deux autres types. Eux, ils savent tout ! — Les élèves : Ah là là ! C'est superbe ! En effet ils ont mal répondu car on ne peut tout savoir. Voilà pourquoi il a dit qu'il ne savait rien, c'est aussi pourquoi il a ri³⁰.

(2001-2002), p. 603-613 ; « Vie et fables d'Ésope, de l'Égypte à l'Asie centrale », *ibid.*, 103 (2002-2003), p. 581-586.

²⁹ Intermédiaire entre la fin du I^{er} siècle avant et le début du I^{er} siècle après J.-C., la recension G est représentée par le manuscrit Grottaferrata A33 (aujourd'hui Pierpont Morgan 397), X^e/XI^e siècle. Dernière édition critique due à Manolis Papathomopoulos, *Vie de Xanthos philosophe et d'Ésope son esclave* (Athènes, 2009). Un abrégé de G., « remaniement destiné à normaliser les relations d'Ésope avec Apollon » (M. Papathomopoulos, *Aesopus revisitatus*, Ioannina, 1989, p. 138), appelé W (Westermanniana, du nom de son éditeur, 1845), présente un Ésope policé, décent, entré dans l'enseignement scolaire. C'est l'Ésope préfacier des fables et le garant de leur moralité ; cette recension est à l'origine de deux rédactions principales du V^e siècle, toutes éditées également par M. Papathomopoulos en 1999.

³⁰ *Vie d'Ésope* (recension G), ch. 25, éd. M. Papathomopoulos (Athènes, 2009), p. 105-107.

Les élèves de Xanthos font allusion au rire d'Ésope au marché des esclaves de Samos (ch. 24). Il restait trois esclaves mis en vente, un musicien pour mille *denarii*, un grammairien pour trois mille et Ésope pour seulement soixante *denarii*, plus quinze pour frais d'entretien³¹. Les dialogues entre Xanthos, le musicien et le grammairien se déroulent selon la logique scolaire : les réponses d'esclaves énonçant une qualité particulière (nom propre) sont coordonnées aux questions du philosophe énonçant une qualité commune (appellatif), sauf lorsque Xanthos demande au musicien et au grammairien ce qu'ils savent faire. Tout, déclarent-ils. Cette réponse déclenche à chaque fois un éclat de rire chez Ésope, esclave dont personne ne veut, d'abord parce qu'il est Phrygien, c'est-à-dire un Barbare, ensuite parce qu'il est laid et difforme. Le rire d'Ésope, est-il raconté, ne laissait apparaître que les dents sur un visage tordu, de là la frayeur des apprentis philosophes face à ce qu'ils imaginent être un monstre (τέρας) venu d'ailleurs ou bien une hernie dentée (κῆλη ὀδόντας ἔχουσα). Xanthos refuse d'acheter le musicien et le grammairien parce qu'ils sont trop chers. Il se rabat sur Ésope, lorsque les élèves proposent de se cotiser et qu'il subodore que la venue chez lui d'un esclave peu rentable et laid sera mal vécue par sa femme, ce qui le ravit au plus haut point.

Le même comique pour se mettre à distance d'une autorité par le langage structure la totalité d'un fabliau versifié en anglo-normand (XIII^e siècle), *Le roi d'Angleterre et le jongleur d'Ely*. Premières questions du roi sur l'identité du jongleur :

Le roy demaund : Par amour, /10/ Ou qy este vus, sire joglour ?
 / E il respount sauntz pour : / Sire, je su ou mon seignour. / Quy
 est toun seignour ? fet le roy. /Joglour :/ Le baroun ma dame, par
 ma foy ! /15 Roy :/ Quy est ta dame, par amour ? /Joglour :/ Sire,
 la femme mon seignour. /Roy :/ Coment estes vus apellee ?
 /Joglour :/ Sire, come cely qe m'ad levee. /Roy :/ Cesti qe te leva,
 quel noun aveit ? /20 Joglour :/ Itel come je, sire, tot dreit. / Roy :/
 Ou va tu ? — Je vois de la. /Roy :/ Dont vien tu ? — Je vienk de
 sa. /Roy :/ Dont estes vus ? Ditez saunz gyle ! /Joglour :/ Sire, je

³¹ À titre de comparaisons, le *grammaticus* Daphnis est vendu 700 000 sesterces (HS) en 86 av. J.-C (Pline, *Naturalis Historia*, VII 128), un esclave sachant par cœur les œuvres d'un poète grec vaut à l'époque de Sénèque (*Epistulae*, 27, 5-7) 100 000 HS, un *puer* sachant du grec 8 000 HS (Horace, *Epistulae*, II 2, 2-19). Équivalences en HS des ventes au marché de Samos : le musicien 4 000, le grammairien 12 000, Ésope 300.

su de nostre vile. /25 Roy :/ Ou est vostre vile, daunz jogler ?
 /Joglour :/Sire, entour le moster. /Roy : Ou est le moster, bel amy ?
 /Joglour :/ Sire, en la vile de Ely. /Roy :/ Ou est Ely qy siet ? /30
 Joglour :/ Sire, sur l'ewe estiet. /Roy :/ Quel est l'ewe apelé, par
 amours ? /Joglour :/ L'em ne l'apele pas, eynz vient tousjours³².

Dans chaque cas envisagé, l'identité de l'autre est une recherche vaine. Le macrobiote échappe au conquérant arabo-musulman, l'esclave au professeur grec de philosophie, le jongleur au roi d'Angleterre. Le sens du quiproquo consiste à marquer la *différance* en tant que « mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue 'historiquement' comme tissu de différences³³ ».

Une façon analogue de subvertir est présente dans l'entrevue qui oppose le roi des Lombards, Alboin (*Alboino*), régnant sur l'Italie du Nord, et un paysan (*villano*) de la campagne de Bologne, laid et difforme, du nom de Bertoldo. L'écrivain italien, Giulio Cesare Croce, a construit au début du XVII^e siècle en dialecte bolonais un cycle ésopeque à rallonges sur le système d'échanges par le non-sens, *Le sottilissime astuzie di Bertoldo*. Premières répliques sur les questions identitaires :

Re : Chi sei tu, quando nascesti e di che parte sei ? — Bertoldo :
 Io son uomo, nacqui quando mia madre mi fece e il moi paese è
 in questo mondo. — Re : Chi sono gli ascendenti e descendenti
 tuoi ? — Re : I fagioli, i quali bollendo al fuoco vanno
 ascendendo e descendendo su e giù per la pignatta. — Re : Hai

³² Manuscrit : British Library, Harley 2253, fol. 107c. Édition : Anatole de Montaiglon, Gaston Renaud (éd.), *Recueil général et complet des fabliaux des XIII^e et XIV^e siècles, imprimés ou inédits*, t. 2, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1877, fabliau n° 52, p. 243-244. Le fabliau est reproduit avec une traduction en français moderne par Willem Noomen, *Le jongleur par lui-même. Choix de dits et de fabliaux*, Louvain, Peeters, 2003, vers 9-32, p. 88-90. Selon Noomen, le fabliau a dû être composé après 1257 (p. 87). La numérotation des vers est celle de Noomen. Sur le rôle social du jongleur : Martine Clouzot, « Homo ludens, homo viator. Le jongleur au cœur des échanges culturels au Moyen Âge, *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur*, 32 (2001), p. 293-301. Pour l'iconographie : M. Clouzot, *Le jongleur, mémoire de l'image. Figures, figuration et musicalité dans les manuscrits enluminés, 1200-1330* (Berne, 2011).

³³ Jacques Derrida, « La différence » (*supra*, n. 15), p. 51. Analyse similaire du *Jongleur d'Ely* chez Ralph Howard Bloch, « The Fabliaux, Fetishism, and Freud's Jewish Jokes », *Representations*, 4 (1983), p. 1-26 (1-4).

tu padre, madre, fratelli e sorelle ? — Bertoldo : Ho padre, madre, fratelli e sorelle, ma sono tutti morti. — Re : Come gli hai tu, se sono tutti morti ? — Bertoldo : Quando mi parti da casa io gli lasciai che tutti dormivano e per questo io dico a te che tutti sono morti ; perché, da uno che dorme ad uno che sia morto io faccio poca differenza, essendo che il sonno si chiama fratello della morte. — Re : Qual è la più veloce cosa che sia ? — Bertoldo : Il pensiero. — Re : Qual è il miglior vino che sia ? — Bertoldo : Quello che si beve a casa d'altri³⁴.

Les cas de subversion par le rire, vus précédemment, étaient structurés par les calembours et les constructions anaphoriques à l'aide de particules interrogatives. Les dialogues en arabe et en anglo-normand utilisaient également la topographie pour y concrétiser la sagesse du fou³⁵. Pourquoi ces forteresses (*ḥuṣūn*) ?, déclare le conquérant arabo-musulman ; où se trouve Ely ?, demande le roi d'Angleterre³⁶. Croce ajoute à ces questionnements l'emploi de charades et d'énigmes. Son héros, Bertoldo, acquiert par là une stature quasi salomonienne, en sortant vainqueur d'un exercice verbal qui le met en compétition avec son souverain³⁷. Il y a des devinettes faciles : quel est ce qui est le plus rapide ? La pensée ! Quel est le meilleur vin ?

³⁴ Giulio Cesare Croce (1550-1609), *Le astuzie di Bertoldo e le semplicità di Bertoldino*, A cura di Piero Camporesi, Milano, Garzanti, 2004, p. 86-87. Les procédés de cette rhétorique baroque en traductologie critique sont étudiés par Clizia Cevasco, « *Le sottilissime astuzie di Bertoldo* : deux traductions contemporaines », 2010, <http://www2.lingue.unibo.it/dese/didactique/travaux/Cevasco/Traductologie>.

³⁵ Cet aspect topographique a été bien vu à propos du fabliau du Roi d'Angleterre et du joueur d'Ely par Ana Paiva Morais, « Lieux et non-lieux de la parole : la guerre des langues dans les fabliaux », in N. Ferrand (éd.), *Locus in Fabula. La topique de l'espace dans les fictions françaises d'ancien Régime*, Louvain, Peeters, 2004, p. 67-75 (71-75).

³⁶ Les *ḥuṣūn* désignent par emphase les *quṣūr* servant à surveiller les vergers et les troupeaux d'al-Ḥīra. 'Abd al-Masīḥ répond au conquérant par une énigme : les bâtisses destinées au fou attendent le sage ; folie et sagesse sont des notions relatives. Ely, à une vingtaine de km au nord-est de Cambridge, sur la rive gauche de l'Ouse, abrite l'une des cathédrales les plus célèbres de l'Angleterre. Quant à la rivière qui l'arrose, on n'a pas à « appeler » son eau, puisqu'elle « vient tousjours », cf. le πάντα πεῖ héraclitéen et les fragments 12 et 91 : Jean Bollack et Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 87 et 268-269.

³⁷ Les énigmes soumises à Hiram par Salomon trouvent leur solution à l'aide d'un jeune homme tyrien emprisonné, Abdémon : Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, VIII 148-149 ; Guillaume de Tyr, *Historia rerum*, XIII 1 (se demande si Abdémon n'est pas Marcolfe) ; sur ce passage : Croce, *Le astuzie di Bertoldo*, éd. Camporesi, p. 241.

Celui qu'on boit chez les autres ! Quant à la devinette des fayots, elle est plus subtile qu'il n'y paraît. La question royale assez abstruse concernant la généalogie de Bertoldo produit un effet boomerang à l'aide d'une réponse tirée d'un jeu d'enfants³⁸ : les seuls ascendants et descendants que reconnaît Bertoldo sont les fayots qui montent et descendent dans l'eau bouillante de la marmite. La plaisanterie dissimule la réalité sociale des origines de Bertoldo. Comme le laissent entendre les deux derniers vers de l'épithaphe de Bertoldo chez Croce : « Fu grato al Re ; morì con aspri duoli / Per non poter mangiar rape e fagioli³⁹ ». Fayots et navets représentent l'insouciance subversive, le temps d'avant, la médecine de l'âme. Bertoldo meurt de la maladie de l'autre langage, la cuisine de la cour⁴⁰.

Macrobiote, jongleur, vilain ou esclave sont les figures ésopiques du comique universel de subversion. L'éditeur des diverses recensions de la *Vie d'Ésope*, Manolis Papathomopoulos, voit dans les réponses d'Ésope une influence de la philosophie grecque et rappelle l'ironie des cyniques, leur cosmopolitisme⁴¹. La véritable citoyenneté serait celle qui se vivrait par rapport au monde, non en lien avec un milieu donné. Or, c'est l'inverse qu'affiche Ésope : il se déclare Phrygien, Barbare fier de l'être, non citoyen du monde. On répétait dans les écoles grecques que les Barbares aussi philosophaient ; que Brahmanes, Juifs, Mages ou Égyptiens sont les maîtres des philosophes grecs ; que, de ce fait, ils représentent ce qu'il y a de plus ancien et de plus respectable. À rebours, Épicure et les siens estimaient que seuls les Grecs sont capables de philosopher⁴². L'un d'entre eux, Diogène d'Oinoanda, qui vers 120 de notre ère fait sur les murs de sa ville étalage de sa rêverie d'une citoyenneté mondiale⁴³, y fait inscrire en même temps son hostilité

³⁸ Ou jeu de carnaval (Piero Camporesi, *La maschera di Bertoldo*, 2^e éd., Milano, Garzanti, 1993, p. 107-109).

³⁹ Croce, *Le astuzie di Bertoldo*, éd. Camporesi, p. 149. Les deux vers endécasyllabiques sont à rimes plates. Je les rends ainsi : « Il plut au Roi, et mourut d'aigres nausées / De ne pouvoir manger fayots et navets ».

⁴⁰ Croce, *Le astuzie di Bertoldo*, éd. Camporesi, p. 148.

⁴¹ M. Papathomopoulos, *Ho Bíos tou Aisó pou. He parallagè W. Editio princeps*, Athènes, 1999, p. 54, n. 28.

⁴² Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, ch. XV, 67, 1 ; Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, fr. 226 ; nouvelle édition par Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani, 2002, p. 384-385.

⁴³ Inscription philosophique d'Oinoanda, anciens fragments, fr. 30, colonne II 8-11 : μία πάντων πατρίς ἐστὶν ἡ πᾶσα γῆ καὶ εἰς ὃ κόσμος οἶκος, « il est une seule patrie pour tous : la terre entière, et une seule demeure : le monde » ; édition : Martin

virulente à la philosophie barbare : « Une preuve évidente, écrit-il, de l'incapacité totale des dieux à empêcher les actes néfastes sont les nations des Juifs et des Égyptiens car, bien qu'étant les plus religieux de tous, ils sont néanmoins les plus vils de tous⁴⁴ ».

La philosophie barbare chez Ésope et ses répliques d'Orient en Occident se rattache explicitement à la littérature de sagesse des *Paroles d'Ahiqar*⁴⁵. Ces proverbes, dont l'original araméen est accessible par un papyrus d'Éléphantine (V^e siècle av. n. è.)⁴⁶, servent de trame aux sections de la *Vie d'Ésope* se déroulant à Babylone⁴⁷. Un trait remarquable de la philosophie barbare qui s'exprime dans ces chapitres et dans les dialogues comiques des sections samiennes, est, à la différence des facéties de Nasreddin Hoca (XV^e s.), l'absence de réparties grivoises sur la religion et les Écritures⁴⁸. Il en est de même dans l'échange

Ferguson Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 196.

⁴⁴ Inscription philosophique d'Oinoanda, nouveaux fragments 1997, colonnes III 7-IV 2 ; édition : M. F. Smith, « Excavations at Oinoanda 1997 : the new Epicurean texts », *Anatolian Studies*, 48 (1998), p. 125-170 (133). L'expression πάντων δεισιδαιμονέστατοι, « les plus religieux de tous », se trouve aussi dans le discours de Paul aux Athéniens (Actes 17, 22).

⁴⁵ Françoise Briquel-Chatonnet, « L'histoire et la sagesse d'Ahiqar : fortune littéraire de la vie d'un dignitaire araméen à la cour assyrienne », in J.-L. Bacqué-Grammont, A. Pino, S. Khoury (éd.), *D'un Orient à l'autre*, Louvain, Peeters, 2005, p. 17-40 (24-25), Cahiers de la Société Asiatique Nouvelle Série 4 ; M. Tardieu, « Ahiqar, ou l'éveil à la philosophie barbare », in Ch. Méla, F. Möri (dir.), *Alexandrie la Divine*, Genève, La Baconnière, 2014, t. II, p. 635-641.

⁴⁶ Une brève réplique de la confrontation entre le conquérant et le macrobiote est attestée, dans le papyrus d'Éléphantine. À la colonne 6, proverbe 17, dans l'édition Porten-Yardeni [B. Porten, A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Document from Ancient Egypt*, III, *Literature, Accounts, Lists*, Jerusalem, The Hebrew University, 1993, p. 37], un salut de la paix est adressé par le lion à l'âne qui va être dévoré : « Le lion vint (et) s'approcha pour saluer l'âne : "Paix (*ShLWM*) à toi !" L'âne répondit et dit au lion » : fin de la la colonne, non complétée par les éditeurs. La réponse de l'âne, attendue, imparable : « Suis-je en guerre ? » est identique à la réponse d'Ésope au salut de Xanthos à la manière grecque : « Réjouis-toi ! — Suis-je triste ? ».

⁴⁷ *Vie d'Ésope*, § 101-123 (Ésope à Babylone). Ces sections ahiqariennes de la *Vie d'Ésope* ont été l'objet de maintes études, voir entre autres : C. Grottanelli, « Aesop in Babylon », in : H. J. Nissen, J. Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn : politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, Berlin, Reimer, 1982 (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1).

⁴⁸ L'échange initial à propos de la salutation, ajout attesté seulement chez les auteurs shi'ites, est le rappel du *salām* en tant qu'institution islamique, cf. Coran XXIV 27 et 61 ; VI 54.

burlesque entre le conquérant et le macrobiote : aucune réplique ne porte sur l'appartenance religieuse des protagonistes. Comme l'a bien vu Jonas Greenfield dans son étude comparée de l'Ahiqar araméen et des Proverbes bibliques, les littératures de sagesse transcendent les frontières⁴⁹. Je pense au sous-titre de *Barbarian Philosophy* (1999), à la tonalité eusébienne : *The Religious Revolution of Early Christianity*⁵⁰. Le terme « révolution » appartient aux questions liminaires de la *Préparation évangélique* : « Sommes-nous Grecs ou Barbares ? Ou une variété intermédiaire ? » s'interroge Eusèbe, et de poursuivre : « Que peut-il donc y avoir de spécial chez nous ? En quoi avons-nous opéré une révolution de l'existence (νεωτερισμὸς τοῦ βίου)⁵¹ ? » Les réponses, analysées dans *Hidden Wisdom*⁵² et les volumes qui suivent, se déploient en pensée de la double hélice : nous sommes des Grecs barbares *et* des Barbares hellénisés. Êtes-vous des Arabes ou bien des Nabatéens ? demande Khālīd à 'Abd al-Masīh. Nous sommes des Arabes nabatéisés *et* des Nabatéens arabisés, lui est-il répondu. Le premier témoin de cette question-réponse (son inventeur ?) est al-Jāhīz. Ceci est bien dans la ligne de ses idées sur le mélange et le pluralisme⁵³. Des renversements similaires chez Derrida sur la question de savoir qui est franco-maghrébin, le plus ceci ou cela, le mieux ceci ou cela, sont « traduits » en ontologie aristotélicienne puis en biographies d'appartenances multiples⁵⁴. Double hélice et rire subversif appartiennent aux lieux babéliques : Phrygie ésopique, al-Ḥīra, Ely, Bologne.

⁴⁹ J. C. Greenfield, « The Background and Parallel to a Proverb of Ahiqar », dans : A. Caquot, M. Philonenko (éd.), *Hommages à A. Dupont-Sommer*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1971, p. 59 [49-59] : « Wisdom literatures often share a base of common experience, are international in tone and transcend national boundaries ».

⁵⁰ G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 112) ; « The Christian Hermeneutical Revolution and its Double Helix », p. 27-43 ; traduction française dans G. Stroumsa, *Le rire du Christ. Essais sur le christianisme antique*, Paris, Bayard, 2006, p. 107-137.

⁵¹ Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, I 2, 1-2.

⁵² G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden, Brill, 1996 (Studies in the History of Religions 70).

⁵³ Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Jāhīz*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 53-54.

⁵⁴ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 26-37 ; la double hélice est représentée par l'œuvre d'Abdelkébir Khatibi, *Amour bilingue*, Montpellier, Fata Morgana, 1983.

La subversion détournée

Je conclus en revenant au point de départ, la confrontation sous le règne d'Abū Bakr (12 H./633) entre le conquérant arabo-musulman de l'Irak, Khālīd b. al-Walīd, et le vieux sage d'al-Hīra, poète et interprète des songes, 'Abd al-Masīh, chargé par les siens de négocier la reddition de la ville. L'acte I de la joute, *ficta res, quae tamen fieri potuit*, se termine par la déconfiture du chef de guerre. Drôle de fin pour un récit de conquête militaire. La mémoire de l'histoire exige la victoire, même par une *fabula*. L'acte II, sur lequel al-Jāhiz fait silence, inverse le résultat précédent en rétablissant la suprématie du musulman sur le chrétien par l'utilisation magique des noms divins. Version de Ṭabarī, complétée par celle d'al-Mas'ūdī⁵⁵ :

'Abd al-Masīh était accompagné d'un serviteur qui portait un gousset de poison attaché autour des reins. Khālīd le prit et en versa le contenu dans sa main. « Qu'est-ce que c'est ? demanda Khālīd. — C'est – Dieu en est témoin –, le poison d'une seule heure, répondit 'Abd al-Masīh. — Pourquoi remplir ton gousset de poison ? demanda Khālīd. — Je crains, répondit 'Abd al-Masīh, que tu agisses autrement que ce que je souhaite. J'ai atteint le terme de ma vie, et la mort m'est plus chère que n'importe quelle mauvaise nouvelle que je puisse apporter à mon peuple et à ma cité. — Personne ne meurt, dit Khālīd, tant que n'est venu le temps fixé⁵⁶ ». Puis il déclara : « Au Nom de Dieu, le meilleur des Noms, le Seigneur de la terre et le Seigneur du ciel, par le Nom de qui ne nuit pas la maladie, le Clément, le Miséricordieux⁵⁷ ». À ces mots, ceux qui étaient présents se précipitèrent pour l'empêcher de prendre le poison, mais il fut plus prompt et l'avalait. [Suite chez Mas'ūdī] : Khālīd perdit connaissance, son menton vint reposer sur sa poitrine, puis le poison quitta son corps, il revint à lui, comme un homme qui a brisé ses chaînes. 'Abd al-Masīh retourna auprès des siens et leur dit : « Je viens de quitter un démon : il a avalé un poison qui tue sur l'heure et n'en a éprouvé aucun mal. Hâtez-vous de conclure la paix avec lui et de l'éloigner.

⁵⁵ Ṭabarī, éd. De Goeje, I 2044 ; édition américaine, t. XI, p. 34 ; Mas'ūdī, éd. Pellat, § 232 ; Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, IV, *Dall'anno 18 al 22 H.*, Milano, 1911, p. 657.

⁵⁶ Sous-entendu : par Dieu, citation du Coran III 145.

⁵⁷ Chez Ibn Sa'd (ob. 230 H./845, disciple et secrétaire d'al-Wāqīdī) : « Au nom d'Allāh, avec un tel Nom rien ne peut nuire, sur terre et au ciel, parce qu'Il entend et connaît tout ».

L'imagerie du pouvoir musulman, à laquelle renvoie la narration, est celle du magicien ou possédé, *sāhir aw-majnūn*⁵⁸, lequel possède l'immunité du démon contre le poison, en raison d'une « surface indissoluble⁵⁹ ». Continuité des traditions : ce que Pharaon disait de Moïse, ou bien les Mekkois du Prophète, c'est au tour du chrétien de Hīra de l'appliquer à son adversaire musulman⁶⁰. L'apologétique chrétienne ultérieure cultive cette thématique dans les controverses contre les musulmans⁶¹. En ce qui concerne le rituel lui-même, l'invocation protectrice, à prononcer avant d'avaler le poison, consiste en formulation du nom divin selon l'usage musulman, autrement dit à l'aide de l'énoncé de la *basmala*, entrecoupé de dénominations coraniques⁶², mais aussi non coraniques⁶³. Fini le langage des calembours. On est désormais dans le sérieux de la langue sacrée.

Au savoir magique du *šā'ir* selon l'acte I, l'épisode du poison oppose dans l'acte II la démonisation du conquérant en magicien. Dans les deux cas, il y a inhabitation des protagonistes par une puissance surnaturelle. Selon les représentations arabes archaïques du poète, l'inspiration provient d'un *jinn*⁶⁴. Quant à l'immunité anti-poison, elle aussi, selon

⁵⁸ Sur les multiples occurrences coraniques du binôme magicien-possédé : C. Hamès, « La notion de magie dans le Coran », dans : C. Hamès (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007, p. 18-31 [17-47].

⁵⁹ Cette notion est décrite dans la démonologie de Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, 134 : *totaque eorum compago ex aetheris serenitate et aeris liquore conexa indissolubilem coagmentauit superficiem* (ed. J. H. Waszink, London, 1975², p. 175, 6-11), « la structure entière (des démons), constituée d'éther pur et d'air limpide, a cimenté une surface qui ne peut pas être dissoute ». Du coup, le corps du démon et celui du magicien qui lui est assimilé sont immunisés contre le poison.

⁶⁰ Coran, LI 39 (Pharaon à propos de Moïse : C'est un magicien ou un possédé) et 52 (Nul Apôtre n'est venu à ceux qui vécurent avant eux, qu'ils n'aient dit : C'est un magicien ou un possédé). Traductions empruntées à R. Blachère.

⁶¹ Ceci a été bien vu par G. J. Reinink, « Following the Doctrine of the Demons. Early Christian Fear of Conversion to Islam », dans : J. N. Bremmer, W.J. van Bakkum, A. L. Molendijk (eds.), *Cultures on Conversion*, Groningen Studies in Cultural Change 18, Louvain, Peeters, 2006, p. 127-138.

⁶² « Le Seigneur de la terre et le Seigneur du ciel » (*rabb al-samā' wa-l-'arḍ*), Coran LI 23.

⁶³ « Le meilleur des noms » (*khayr al-asmā'* ; cf. Ph 2, 9 τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα. « Par le nom duquel la maladie ne nuit pas » (*alladī lā yaḍurru ma'a ismihi dā'* ; M *alladī lā yaḍurru ma'a ismihi šay'*).

⁶⁴ Comme cela a été bien démontré par I. Goldziher dans le cadre de sa monographie sur la préhistoire de la poésie arabe satirique, *Abhandlungen zur arabischen*

les croyances communes, est l'indice d'une possession démonique ou divine⁶⁵. J'en tire la conclusion que les deux parties de la confrontation entre le conquérant et le macrobiote étaient primitivement réunies dans le même recueil de sagesse⁶⁶ avant de passer chez Ibn al-Kalbī⁶⁷, d'où les littérateurs les ont reprises pour illustrer une « Journée des Arabes » d'autant plus mémorable que la victoire avait été obtenue sans la force des armes. Pour 'Abd al-Masīḥ et les siens, sans doute une journée de la désillusion. Pour nous, une date symbolique qui tourne la page de l'Antiquité et dit adieu au sublime.

Ajout 2025

Le titre primitif de l'article était : « Le conquérant et le macrobiote : un épisode de la philosophie barbare » (2018c). Dans « The Duty of Subversion », qui constitue l'épilogue du volume d'hommages à Guy G. Stroumsa (in Moshe Blidstein, Serge Ruzer, and Daniel Stökl Ben Ezra eds., *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Guy G. Stroumsa*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 275-279, Studien und Texte zu Antike und Christentum 112), le dédicataire commente la sentence rabelaisienne : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme », en l'appliquant aux institutions universitaires et à lui-même en tant qu'enseignant-chercheur dans le domaine des sciences humaines (histoire des religions). Comme exemple d'activité subversive contre l'ordre régnant, il signale le cas suivant. « I have long been impressed by what Raja Shehadeh, a Palestinian writer from Ramallah, has called *ṣumūd*, a noble way of resisting daily brutality and the constant rape of the soul by stubbornly sticking to one's beliefs, way of life, and ethos. Insisting on remaining oneself, on keeping high one's torch of values in

Philologie, t. I, Leiden, Brill, 1896, p. 7-14.

⁶⁵ Comparer avec l'épisode de Paul à Malte ; piqué par une vipère, il ne ressent rien et passe pour « dieu » aux yeux des Maltais (Actes 28, 1-6).

⁶⁶ Sur les recueils arabes de sagesse circulant à l'époque du Prophète, voir les témoignages rassemblés par I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. II, Halle, Niemeyer, 1890, en particulier p. 203-208.

⁶⁷ Ibn al-Kalbī (120-205 H./737-820), natif d'al-Kūfa et intéressé par tout ce qui touche à cette région, a composé un ouvrage (non conservé) portant sur les églises et monastères d'al-Ḥīra et sur les généalogies des 'Ibādiyyūn. Probablement est-ce de cet ouvrage que Yāqūt a tiré, entre autres, sa notice sur le Dayr 'Abd al-Masīḥ, *Mu'jam al-buldān*, éd. de Beyrouth, 1957, t. II, p. 521.

front of politicians lending their support to thugs, “thugs for God’s sake”, one might call them, and transmitting this torch to the youth : there is a real element of subversion here, perhaps even, who knows, a powerful one » (p. 279). L’échange dialectique comique qu’instaure le poète et sage (chrétien) d’al-Ḥīra face au pouvoir hégémonique représenté par le général et conquérant (musulman) de l’Irak est, par excellence, le lieu littéraire de la résilience (*ṣumūd*).

Nestoriens de Xi'an : le prologue de l'inscription

L'inscription chrétienne bilingue sur une dalle monolithe de calcaire noir (2,77 m de haut, 1,05 m de large à sa base), conservée dans la « Forêt de stèles » (*Beilin*) de Xi'an au Shaanxi, est le « monument nestorien » par excellence¹. Elle fut trouvée par hasard, en 1623, enfouie dans le sol, à Xi'an, l'ancienne Chang'an des Tang qui en avaient fait leur capitale². Deux ans plus tard, un lettré et haut fonctionnaire chinois converti, Li Zhizao (1565-1630), baptisé Léon en 1610, publiait à Hangzhou l'édition princeps de l'inscription à partir d'un estampage reçu du Shaanxi³. Peu de temps après, les missionnaires

¹ « Monument nestorien » est l'expression passée dans l'usage avec la monographie de Saeki 1916. Elle est reprise par Mungello 1985, ch. V/4, « The Nestorian Monument », p. 164-173, chapitre consacré à l'analyse de l'historiographie de la sinologie préscientifique d'Athanasius Kircher. De ce monument, le sinologue A. C. Moule n'hésite pas à dire : « It is always pleasant to me to think that the Nestorians in China have given to the world one of its permanent treasures of beauty » (1940, p. 7). Pour un état de la question de l'inscription de Xi'an dans le cadre de la sinologie contemporaine, on se référera au dossier, à jour et nuancé, rassemblé par Riboud 2001, p. 1-42. Le terme « nestorien », que j'emploie dans la présente étude, est strictement historique. Il répond à l'usage « fossilisé par les conquêtes arabes » (l'expression est de Brock 1996, p. 24). La mise en place de l'usage antérieur, proprement théologique et hérésiologique, de la même dénomination est mieux connue aujourd'hui grâce à l'étude de Wessel 2004. À l'époque de la stèle (781), donc, le qualificatif de « nestorien » est une autodénomination de l'Église orientale. Dans la lettre XLI adressée aux moines du monastère de Mār Mārōn, Timothée I^{er} (élu catholicos en 780) définit l'orthodoxie de son Église comme unité de l'identité nestorienne et de la tradition patristique : « Nous avons accepté Nestorius parce que nous avons trouvé qu'il était orthodoxe et qu'il a enseigné ce que les saints Livres et les premiers docteurs enseignent » (éd. Bidawid 1956, texte syriaque p. 42-43, traduction latine p. 121). Pour le siècle précédent, voir les termes de la controverse publique de 612 entre clergés nestorien et monophysite à la cour sassanide, sous Xosrow II (Chabot 1902, p. 591 ; mais avec une terminologie plus précise dans Abramowski / Goodman 1972, II, p. 100).

² Sur les circonstances de la découverte, sa localisation et sa date, il convient de se reporter aux résultats de l'enquête minutieuse de Pelliot 1996, en particulier p. 18-47.

³ Cet épisode est traité longuement par Pelliot 1996, p. 8-18. Sur Li Zhizao et autres convertis du P. Matteo Ricci (1552-1610), voir Gernet 1991, p. 60-62.

jésuites de Macao seront informés de cette publication⁴. En dépit de l'abondante littérature à son sujet, maintes fois reproduite, traduite, commentée, cette stèle présente aujourd'hui encore bien des obscurités. Les études et réflexions qu'elle a suscitées concernant surtout l'historiographie du monument à l'époque moderne, ainsi que la partie de l'inscription présentant des informations historiques : personnalité du dédicataire du monument, l'officier impérial Yisi-Yasbozid, fils de Miles, prêtre bactrien, et qui lui-même avait rang de prêtre chorévêque dans la communauté⁵, dénomination du christianisme et de l'Église nestorienne par la provenance géographique nationale (Bosi, Daqin)⁶, onomastique syro-chinoise⁷, histoire de la mission syro-orientale de Chine depuis l'arrivée de son premier missionnaire, Aluoben⁸, à

⁴ Il est donc erroné, ainsi que l'écrit encore Peter Kawerau en 1983, de dire que la stèle a été découverte par les Jésuites : « In dieser Stadt [Schianfu] entdeckten China-Missionare des Jesuitenordens im Jahre 1625 ein beim Bau eines Hauses zum Vorschein gekommenes etwa drei Meter hohes Monument » (Kawerau 1983, p. 5).

⁵ Ce personnage est un argument important chez Pelliot pour ne pas dissocier le lieu de l'érection de la stèle du lieu de sa découverte : « La stèle fut érigée à l'occasion d'une retraite à laquelle un généreux nestorien conviait les religieux nestoriens de Tch'ang-ngan, c'est-à-dire Si-ngan-fou. Tout semble indiquer que cette retraite avait lieu dans une église métropolitaine de Si-ngan, autrement dit dans celle qui avait été fondée en 638 par le premier apôtre du nestorianisme en Chine, A-lo-pen, arrivé en 635 » (Pelliot 1996, p. 43). En ce qui concerne Balkh, lieu d'origine de la famille de Yisi-Yazdbozid, rappelons que, conquise par les Arabo-musulmans en 43 H/663-664, puis ruinée vers 86 H/705, elle est reconstruite en 107 H/725 et devient capitale du Khurāsān en 118 H/736. On ne sait rien de la présence chrétienne à Balkh à cette époque.

⁶ L'auteur de l'inscription, Adam (nom chinois Jingjing), a, en recopiant dans la partie historique le texte de l'édit de 638 de l'empereur Taizong, concernant le pays de provenance du fondateur de la mission, Aluoben, changé le terme primitif de *Bosi*, « Perse », attesté par la version de l'édit transmise dans le *Tang hui yao*, en *Daqin*, « Syrie ». Ce changement est étudié par A. Forte 1996b, p. 349-367, qui conclut à une actualisation de l'édit par la terminologie officielle chinoise en vigueur depuis 745. Sur l'expression « Religion du Da Qin », voir Barrett 2002, p. 559-560.

⁷ « Les noms que les chrétiens reçoivent au baptême abolissent la marque de leur nationalité », écrit E. Tisserant ; « ils reflètent tout au plus celle des missionnaires qui les ont baptisés. Les noms les plus spécifiquement syriens, Mshiahadad ou Sabrisho', peuvent avoir appartenu aux plus authentiques Chinois. Nous croirions volontiers que, dans l'importante liste de la stèle, tous ceux-là sont Chinois dont le nom chinois n'a aucune relation phonétique avec le nom syriaque » (Tisserant 1930, col. 206). Cette théorie onomastique est reprise par J. Dauvillier, dans Pelliot 1984, p. 78-79, et développée par Riboud 2001, p. 23-25. Jacques Gernet la rejette comme contraire à la réalité des usages chinois, voir Gernet 1987, p. 131-132.

⁸ L'identification de l'anthroponyme du fondateur de la mission chrétienne de

Chang'an en 635, jusqu'à l'érection de la stèle en 781.

À la différence de la partie historique de l'inscription, l'exposé liminaire de la foi chrétienne des signataires n'a pas été l'objet de recherches approfondies ou bien a été compris à contresens, c'est-à-dire en référence à des modèles structurels occidentaux de pensée théologique. La monographie du P. Henri Havret (1848-1901) en est un bon exemple. Écrite par un Jésuite missionnaire de Chine à la fin du XIX^e siècle (mission du Jiangnan) sur la base théologique du commentaire chinois du P. Emmanuel Diaz junior (1574-1659) publié en 1644⁹, cette étude présente le commentaire philologique de l'inscription en répartissant son contenu doctrinal selon cinq têtes de chapitres : Dieu, la création, le péché et ses suites, l'incarnation, la rédemption¹⁰. Ce schéma scolastique est toujours suivi par les commentateurs actuels de l'inscription. Li Tang parle pareillement de création de l'homme et de l'univers, de chute de l'homme, d'incarnation, de salut, de baptême et d'ascension¹¹. On cherchera en vain dans ces classifications un quelconque repérage de ce qui faisait la particularité théologique de l'Église syro-orientale au sein de laquelle a été produite l'inscription. On n'y trouvera aucun élément de définition de l'orthodoxie chrétienne, telle que cette Église la concevait alors en référence à la règle de vérité, à la théorie des deux hypostases, au trisagion. L'appartenance de l'inscription au nestorianisme a été largement occultée voire niée par l'histoire de la recherche.

Déjà au XVII^e siècle, les études suscitées par les Jésuites de la mission de Pékin témoignent de cette ligne interprétative. Pour le P. Athanasius Kircher (1601-1680), la stèle apparaissait comme un monument catholique, son contenu dogmatique était inattaquable, en

Chang'an a donné lieu à plusieurs hypothèses. Pour J. Tubach, il s'agirait d'un Sogdien influencé par la méthode de propagande des manichéens comportant à la fois des livres et des images (Tubach 1992, p. 95-97). Pour Kahar Barat, le nom d'Aluoben dérive du titre syriaque *a-rabân, « notre grand (moine) » (Barat 2002, p. 193).

⁹ Sur ce commentaire, que Pelliot qualifie d'« œuvre d'un réel mérite », et son auteur, Jésuite portugais, voir Pelliot 1996, p. 78-80.

¹⁰ Respectivement, dans Havret 1902, II, p. 10-21 (Dieu), p. 22-27 (la création), p. 28-34 (le péché et ses suites), p. 35-43 (l'incarnation), p. 44-52 (la rédemption). Ces énoncés théologiques sont repris tels quels par les commentateurs postérieurs. Mungello : « God, Creator, the Fall, the Incarnation of Christ, the Trinity and the Ascension » (1985, p. 167) ; Riboud : « The doctrinal part of the Xi'an inscription treats consecutively creation, sin and fall, incarnation, redemption and Christian rites » (2001, p. 36).

¹¹ Li 2002, p. 112-113.

dépît de l'absurdité consistant à transformer le catholicos nommé dans l'inscription (Henanisho' II, 775-780) en patriarche copte d'Alexandrie, donc à faire de lui un monophysite. Du côté des rationalistes, la situation n'est guère différente. « [Salisbury], constate Pelliot, trouvait avec Neumann¹² que l'inscription n'avait rien de nestorien, comme l'avait déjà montré Prémare depuis un siècle »¹³. Les anti-Jésuites rejoignaient donc, sur cette question du non-nestorianisme, la position des premiers traducteurs et commentateurs missionnaires, aux yeux desquels la pensée théologique de l'inscription n'était pas entachée d'hérésie. Pour les missionnaires, la règle de vérité, qui fondait la continuité apostolique de l'expansion de l'Église, s'appliquait aux signataires de l'inscription et à l'ensemble de la communauté chrétienne chinoise de Xi'an. Le travail de réflexion sur ces thèmes missiologiques fut faussé en Europe, dès le XVII^e siècle, par la controverse sur l'authenticité de l'inscription, qui prit la forme d'un débat pour ou contre les Jésuites. L'un des défenseurs indéfectibles des missionnaires de Chine, le philosophe allemand Leibniz¹⁴, vit dans l'inscription de Xi'an¹⁵ un *confirmatur* supplémentaire de ses rêveries mondialistes sur

¹² Ch. Fr. Neumann (1798-1870), sinologue allemand, s'exposa, dit Pelliot (1996, p. 159-160), à « un ridicule complet et durable » en soutenant que l'inscription de Xi'an était un faux fabriqué par les Jésuites.

¹³ Pelliot 1996, p. 162.

¹⁴ Il écrit au P. Verjus le 2 décembre 1697 : « Je juge que cette mission est la plus grande affaire de nos temps, tant pour la gloire de Dieu... que pour le bien général des hommes et l'accroissement des sciences et arts, chez nous aussi bien que chez les Chinois ; car c'est un commerce de lumières qui nous peut donner tout d'un coup leurs travaux de quelques milliers d'années, et leur rendre les nôtres, qui est quelque chose de plus grand qu'on ne pense » (lettre citée par Reinhard 1976, p. 540, n. 30). L'influence de Leibniz sur les débuts du mouvement missionnaire protestant est étudié par Merkel 1920.

¹⁵ Leibniz se réfère à l'inscription dans la préface aux *Novissima Sinica* (1699), édition et commentaire par Lach 1957. Il y rappelle d'abord que *jam olim Sinae Christum audire coepere*, « depuis longtemps déjà, les Chinois avaient commencé à suivre le Christ » (§ XXI). Leibniz reprend ici le témoignage de Cosmas Indicopleustès. Puis il signale que *porro Syriae Christianos penetrasse ad Sinas & Christo Ecclesiam fundasse, monumentum prodit apud Sinenses nostro seculo repertum*, « en outre, (nous savons que) des chrétiens syriaques avaient pénétré en Chine et fondé là une Église au Christ : le monument découvert en notre siècle en Chine le montre ». Suivent quelques renvois de lectures de Leibniz sur l'inscription (A. Kircher, A. Müller, J. Thévenot, B. d'Herbelot, A. Magliabecchi). A. Forte rappelle à juste titre, dans son Avant-propos à la monographie de Pelliot (1996, p. XIII), la prise de position de Leibniz en faveur de l'authenticité, sans toutefois en indiquer les fondements.

l'unité culturelle et spirituelle de l'Europe et de la Chine, autrement dit l'accord de la théologie « révélée » (l'Europe) et de la théologie « naturelle » (la Chine)¹⁶.

Il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour que surgissent ça et là quelques voix discordantes. Dans son compte rendu, pour le *T'oung Pao* de 1898, d'un mémoire du P. Havret en continuité théologique avec les premiers traducteurs et commentateurs, Henri Cordier écrivait : « Qu'il me soit permis de mettre les missionnaires en garde contre la tendance qu'ils ont à ne pas vouloir attribuer cette inscription aux Nestoriens parce que son texte ne renferme rien de spécial à leur doctrine ; le caractère nestorien de la pierre tient autant à l'époque à laquelle elle a été rédigée et à l'histoire du pays environnant qu'au texte syriaque¹⁷. Au lendemain de la publication par Jean Dauvillier dans les Œuvres posthumes de Paul Pelliot du vol. II/I des *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient* (1984), Jacques Gernet réagit contre « la tendance à attribuer au christianisme une importance qu'il ne semble pas avoir eue à l'époque des Tang¹⁸ » et doute en particulier du bien-fondé de l'interprétation de Dauvillier, selon laquelle « la masse du clergé [à Xi'an] était constituée par des Chinois¹⁹. De son point de vue, « la seule conclusion logique qu'on puisse tirer des inscriptions en syriaque est qu'on a affaire à des étrangers²⁰. Examinant récemment les causes du déclin du christianisme nestorien

¹⁶ Cet accord des deux théologies, qui a pour but de promouvoir la *propagatio fidei per scientias*, se fait nécessairement, du point de vue de Leibniz, dans le dos des musulmans (Turcs). Sur la version leibnizienne de la Chine comme Europe orientale : Widmaier 2000, p. 34-43.

¹⁷ Cordier 1898, p. 51-52. H. Cordier rend compte ici de la brochure du P. Havret 1897 b en quatre parties (I. Le nom de Dieu dans l'inscription, II. L'expression de l'Incarnation, III. Les nuées bleues, IV. Le nom d'Olopen), travail dont il reconnaît par ailleurs qu'il est fait « avec la conscience et l'érudition ordinaire de l'auteur ».

¹⁸ Gernet 1987, p. 132.

¹⁹ Dauvillier, dans Pelliot 1984, p. 79. J. Dauvillier ajoute : « Cela est conforme à ce qui se passait dans l'ensemble des pays de mission ».

²⁰ Gernet 1987, p. 131-132. Dans une note de *Chine et christianisme. La première confrontation*, Jacques Gernet écrit : « Il est d'usage, dans les histoires du christianisme en Chine, de rappeler ces antécédents que furent l'installation d'une communauté nestorienne à la capitale des Tang, aux VII^e-IX^e siècles, et la fondation d'un archevêché catholique dans le Pékin mongol, au début du XIV^e siècle. Mais ce ne sont que des curiosités de l'histoire. Seul le nestorianisme semble avoir eu quelque importance, mais il est resté la religion de commerçants d'origine syrienne » (1991, p. 11, n. 1). Voir également Gernet 2005, p. 356-358.

en Chine sous les Tang et sa disparition rapide, Matteo Nicolini-Zani met en avant, à côté des décisions politiques et d'un syncrétisme mal digéré, l'erreur de stratégie missionnaire qui fit que « l'Église syro-orientale de Chine n'est jamais devenue véritablement chinoise : en continuant à compter sur une hiérarchie exclusivement étrangère, elle n'a pas réussi à s'enraciner solidement dans le peuple chinois²¹ ».

L'herméneutique actuelle de l'inscription de Xi'an se développe à rebours de ces analyses. Elle considère la stèle comme l'expression la plus réussie de la rencontre de l'universalisme chrétien et de la Chine. Le contenu dogmatique de l'inscription, écrit Guy Sixdenier, « se veut rigoureusement orthodoxe », et d'ajouter : « à peu de nuances près [il] pourrait être contresigné par un théologien moderne ..., [il] est libre de toute hellénisation ..., (remarquable) par cet affranchissement de toute tendance anti-romaine, au sens d'anti-constantinopolitaine²² ». Reposant la question de la présence ou non de pensée nestorienne dans les écrits chinois anciens, et donc dans la partie dogmatique de l'inscription, Samuel H. Moffett en 1992 répond catégoriquement non²³. Antonio Ammassari va plus loin. Il voit dans la chrétienté de Xi'an le témoin d'un christianisme primitif, 'charismatique', dit-il, en osmose complète avec la culture et les institutions chinoises : « Ceux-ci [les chrétiens de Xi'an], bien ancrés dans la révélation biblique du Seigneur Dieu créateur de l'univers et qui croyaient au Messie glorieux, à l'Esprit saint, à la rédemption universelle de tous les hommes, étaient porteurs de traditions christologiques en concurrence avec celles de l'Évangile connu de nous. En utilisant de façon heureuse, dans l'ambiance culturelle de Xi'an, la terminologie taoïste, bouddhiste et confucéenne, ils ont proposé à la cour et à l'empereur Taizong une synthèse chrétienne de haute spiritualité, en faisant traduire en chinois leurs écrits sacrés, en les soumettant au jugement de l'empereur et en en obtenant l'approbation. Ils ont pu, de la sorte, construire à Xi'an, Luoyang et ailleurs en Chine leurs temples, lieux de prière et d'enseignement, et

²¹ Nicolini-Zani 2005, p. 399-400. Wilhelm Baum et Dietmar Winkler sont prudents : la totalité des 87 prêtres ainsi que l'évêque nommés sur la stèle « may have been foreigners » (Baum /Winkler 2004, p. 48).

²² Sixdenier 1986, p. 467-468. L'article est un compte rendu de l'édition de 1984 par J. Dauvillier de la traduction de la stèle par Pelliot.

²³ « There is virtually nothing in the documents that can be conclusively labeled 'Nestorianism' even by the standards of the Chalcedonian orthodoxy of Constantinople and Rome » (Moffett 1992, p. 306).

avoir deux siècles durant une influence sur le style de vie et de gouvernement des empereurs de la dynastie Tang²⁴ ». L'argument de l'absence de nestorianisme avéré, autrement dit d'hérésie, dans la profession de foi de l'inscription et des documents apparentés a pour corollaire la croyance à un christianisme pur, originaire, 'pré-évangélique', dont les chrétiens de Xi'an auraient miraculeusement conservé les traditions, sorte de surgissement de foi absolue, non altérée par les contingences rédactionnelles et par l'histoire de l'Église²⁵. Dans ce cas de figure, les chrétiens "chinois" de Xi'an ne sont pas touchés par le nestorianisme ou bien parce qu'ils sont déclarés antérieurs à lui ou bien parce qu'ils ont dilué leurs croyances spécifiques au contact de l'environnement religieux²⁶. La missiologie actuelle est dans un registre analogue, en posant au point de départ de sa réflexion l'autonomie

²⁴ « Costoro, bene ancorati alla rivelazione biblica del Signore Iddio, creatore dell'universo, credenti nel Messia glorioso et nello Spirito Santo, nella redenzione universale di tutti gli uomini, erano portatori di tradizioni cristologiche, concorrenti con quelle evangeliche a noi note. Utilizzando felicemente, nell'ambiente culturale di Xian, la terminologia taoista, buddista e confuciana, proposero alla corte e all'imperatore Taizong una sintesi Cristiana di alta spiritualità, facendo tradurre in cinesi loro scritti sacri, sottoponendoli al giudizio dell'imperatore e ottenendone l'approvazione. Poterono così costruire a Xian, a Luoyang e altrove in Cina i loro templi, luoghi di preghiera e di insegnamento e influire durante due secoli sullo stile di vita e di governo degli imperatori della dinastia Tang » (Ammassari 2003b, p. 29-30).

²⁵ Autrement dit, ils se rattacheraient par des voies secrètes à l'enseignement caché de Jésus transmis par les gnostiques. Cette fiction se trouve chez Y. Saeki, qui voit dans la mystérieuse expression de « 365 seeds [of error] » *sanbai liushiwu zhong* (三百六十五種) la forme chinoise du nom divin *Abraxas*, « which was originally used by Basilides of Alexandria, but which we now find was used also by the Nestorian missionary in China toward the end of the VIIIth century » (Saeki 1951, p. 47). Sur les traces de Saeki sur ce point : Ammassari 2003 a, p. 393-394. Yves Raguin fait appel, de son côté, à des traditions apocryphes qui auraient cheminé jusqu'en Chine et à l'hypothèse d'une origine johannique de la première évangélisation de la Chine (Raguin 2002, p. 161-164 et p. 172-174).

²⁶ Un bon exemple de cette alternative anhistorique est fourni par l'étude de Eskildsen 2002, en particulier p. 208-209. Il y aurait, selon l'auteur, deux catégories de productions théologiques chrétiennes chinoises sous les Tang : celles qui exposent une christologie « quintessentially Christian » et celles (dont fait partie l'inscription de Xi'an) qui ignorent la crucifixion « in favor of a Christology and soteriology that could be more aptly described as Daoist or Manichaean. » Il s'agit là d'une vue de l'esprit, fondée sur la méconnaissance de la théologie nestorienne de la crucifixion (voir p. 216, n. 32).

théologique de la chrétienté de Xi'an²⁷, de façon à pouvoir interpréter l'inscription comme un manifeste de l'œcuménisme pour un renouveau chrétien dans la Chine d'aujourd'hui²⁸.

Un argument non négligeable en faveur de cet universalisme chrétien a consisté aussi à mettre en avant le fait que l'inscription renvoyait à un canon néotestamentaire de vingt-sept livres : « Il [le Messie] laissait les vingt-sept livres saints, où il développait la grande réforme, afin d'ôter la barre de fermeture de [la vie] spirituelle²⁹ ». Ce chiffre de vingt-sept livres marquerait l'affranchissement de la communauté chrétienne de Xi'an par rapport au Nouveau Testament à vingt-deux livres de la *Pšittā* que suivaient les Églises syriaques. L'adoption du canon à vingt-sept livres en usage dans les Églises d'Occident serait donc un autre indice de la catholicité de la communauté chrétienne chinoise de Xi'an. Cet argument scripturaire ne vaut rien, non plus. Car aucun manuscrit de la *Pšittā* provenant de Chine ou d'Asie centrale ne nous est parvenu. D'autre part, le comput des livres du Nouveau Testament que l'on connaît par ailleurs chez les Syro-orientaux montre une grande variété d'inventaire³⁰.

Les préoccupations apologétiques de la missiologie, ainsi que l'incompétence doctrinale des philologues et historiens qui ont commenté ou commentent le monument, auront été les raisons de la lecture de l'inscription dans un sens universaliste hors contexte, en porte-à-faux. Or, la question des controverses, dont on voit qu'elle nourrit de tout temps en Orient les exposés de la foi, est un point de méthode que j'avance dans le but de particulariser l'exégèse de la stèle et d'en restituer les termes et la pensée à son milieu fondateur, l'Église

²⁷ « There is no need to begin with Nestorianism when we study Christianity in Tang China. To speak of Tang Christianity as 'Nestorian' prejudices the discussion from the start » (Wickeri 2004, p. 6) ; Philip Wickeri est professeur au San Francisco Theological Seminary et à la Graduate Theological Union de Berkeley (Californie).

²⁸ « The stone is a mirror in the sense that it encourages dialogue about common religious experience and our faith in Jesus Christ. This in part accounts for the continuing interest in the stele, and the discussion and debate about it » (Wickeri 2004, p. 5).

²⁹ Pelliot justifie sa traduction aux notes 59-60-61 (1996, p. 211-212).

³⁰ Le canon néotestamentaire nestorien que signale Badger 1852, II, p. 82, comprend bien 27 livres (4 évangiles, 14 épîtres pauliniennes, 1 épître de Jacques, 3 de Jean, 1 de Jude, 2 de Pierre, plus le livre des *Taxeis* [Constitutions] de Clément et le dernier livre pour les Actes des Apôtres) mais il est *sui generis*, indépendant de la *Pšittā* et du canon de l'Église catholique.

nestorienne de Perse, alors dans l'âge d'or de sa littérature et la plus belle floraison de sa théologie. L'examen du schème hérésiologique de désignation des adversaires est, à cet égard, particulièrement instructif.

L'exposé dogmatique, à l'intérieur duquel se développe l'exercice d'hérésiologie, se présente sous la forme d'une prière méditative sur le nom divin, chin. A-lo-ho, calque du syr. Alāhā : « Oui, certes, éternel dans sa vérité et sa sérénité, antérieur à toute origine, et sans commencement, etc.³¹ ». La prière, dit Isaac de Ninive, a pour but de clarifier sa réflexion à propos de Dieu ; elle est « une application limpide à Dieu » (*hergā šapyā db-alāhā*)³². La clarification de l'esprit dans son attention à Dieu amène, dans le déroulement de la prière nestorienne, à poser, immédiatement après la confession du Dieu un-trine et l'invocation de la Croix³³, la question de Satan, puisque celui-ci appartient de soi aux natures spirituelles, c'est-à-dire au monde de la Shekina et des anges³⁴. C'est ce que fait l'inscription dans les lignes

³¹ Pelliot 1996, p. 173.

³² Isaac de Ninive : « Luminous meditation of God (*hergā šapyā db-alāhā*) is the goal of prayer; or, rather, it is the fountainhead of prayers (*mabbō ā da-šlawwātā*), in that prayer itself ends up in reflection on God (*renyā db-alāhā*) » (Second Part, X, 38, traduction Brock 1995, p. 51).

³³ L'affirmation de la transcendance du Nom, suivie de la glorification de la Croix, est traditionnelle en théologie syriaque. L'idée et l'image nestorienne de la Crucifixion sont l'objet d'un dossier utile réuni par Borbone 2006, p. 167-187, et en particulier p. 170, n. 124.

³⁴ Autrement dit, ceux que le prologue dogmatique appelle, dans la définition du Nom divin, « les saints » *sheng* (聖). Ce terme technique se réfère, non à la perfection de la pratique des vertus inspirée par Dieu (ainsi que le disent les commentateurs), mais à l'état de perfection et de sainteté absolues que manifestent la présence divine (*shekina*) dans l'ordre de la transcendance (création des anges irradiés par la gloire divine) et la liturgie du nom divin par les chœurs angéliques. Isaac de Ninive évoque ainsi les « glorious and holy essences who are arranged in ninefold order by the Wisdom which has created; the sound of whose cries of 'Holy' the hearing of those clothed in flesh cannot sustain: 'The threshold of the Sanctuary quaked at the sound of their cries of holy,' says the Prophet (cf. Isaïe 6, 4). They are fiery in (their) movements, acute in intellect, wondrous in knowledge, resembling God insofar as that is possible » (Isaac de Ninive, *Second Part*, X 24, traduction Brock 1995, p. 46 ; traduction française partielle : Aleyev 2001, p. 53). Très proche encore de la formulation de l'inscription chinoise *qui a inspiré les saints* [= les anges, ou les exclamations des anges] *avec sa majesté suprême, miao zhong sheng, yi yuan zun zhe* (妙眾聖以元尊者) : ceux-là, qui sont le monde invisible, ont pour tâche « that they should be stirred by praises of God in that great stillness which is spread over their world, so that, resulting from these (praises) they might be raised up in contemplation towards that glorious Nature of the Trinity, and remain in wonder at the vision of the majesty of that ineffable glory »

suivantes (traduction de Pelliot) :

« [A] Mais il (Dieu) admit que So-tan (Satan) usât d'imposture, et para d'ornements l'essence pure. Il intercala l'égalité de grandeur au milieu de (V) ceci [qui était] bien ; il inséra l'identité mystérieuse à l'intérieur de cela [qui fut] mal.

[B] Aussi trois cent soixante-cinq sectes, épaules à épaules et confondant leurs ornières, ont-elles tressé en désaccord le filet de la Loi.

[1] Les uns ont désigné des objets créés et les ont invoqués comme leurs Seigneurs ;

[2] d'autres ont fait le vide avec l'être et par là les ont anéantis tous deux ;

[3] d'autres ont adressé des prières et des sacrifices pour demander le bonheur ;

[4] d'autres ont fait parade de vertu pour en imposer à autrui.

[C] Leurs pensées s'agitaient ; leurs passions peinaient. Accablés de fatigue, (VI) ils n'obtenaient rien et, brûlés et tourmentés, ils se consumaient tout à tour : dans l'accumulation des ténèbres, ils avaient perdu la route, et depuis longtemps s'éloignaient du retour excellent »³⁵.

Tous les commentateurs ont compris ce morceau en l'interprétant dans le cadre d'une théologie générale de la chute et du péché originel. « Quant au nombre [de 365] assigné aux fausses doctrines inventées par l'humanité déchue, nous ne voyons rien, déclare le P. Havret, ni dans la

(Isaac de Ninive, *Second Part*, XII 1, traduction Brock 1995, p. 64).

³⁵ Traduction anglaise chez Moule 1930, 1977, p. 35-36 : « It came to pass that So-Tan (*Satan*) propagating falsehood, borrowed the adornment of the pure spirit. He insinuated [the idea of] equal greatness [with God] into the original good; he introduced [the theory of] the mysterious identity [of being and not-being] into the evil that had resulted. In consequence of this three hundred and sixty-five sects followed side by side crossing one another's tracks, vying one with another in weaving the web of religion. Some point to material things that they may trust to them as lord; some empty existence of reality that they may confound the two; some pray and sacrifice that they may obtain happiness; some boast goodness to deceive men. The thoughts of the mind never rested, the passions of the heart were ever in motion. For all their activity they attained nothing, being consumed by their own feverish zeal. They deepened darkness on the road of perdition, and wandered long from the [way of] return to happiness ». Moule signale que sa traduction a été revue par Pelliot (p. 34, n. 11).

littérature chinoise, ni dans l'Écriture, qui le justifie à la lettre³⁶. « Dans l'énumération, qui suit, des erreurs humaines, nous devons nous attendre, ajoute-t-il, à des allusions à l'état religieux de la Chine et aux trois sectes principales que protègent les empereurs des T'ang ». Ainsi, le P. Havret comprend la formulation de B1 comme « visant au premier chef le taoïsme, coupable d'avoir divisé les forces de la nature³⁷. Pour B2, le P. Havret se retranche derrière le commentaire du P. Diaz junior (1644) qui voyait dans cette phrase « une allusion aux tendances matérialistes et nihilistes du bouddhisme, lequel refuse à l'Être toute réalité et se sert précisément du *K'ong* pour exprimer ce défaut de réalité. Par le fait même, il détruit la notion de l'Être par excellence, c'est-à-dire Dieu »³⁸. Pour B3, le P. Havret affirme que « sans aucun doute, *King-tsing* [le rédacteur présumé de l'inscription] a visé dans ce troisième paragraphe l'erreur du confucianisme, plaçant l'objet de ses espérances dans le bonheur de la seule vie présente, et s'appuyant pour l'obtenir sur des protecteurs incapables de la lui procurer »³⁹. En ce qui concerne la dernière formulation (B4), le P. Havret dit s'éloigner du P. Diaz, selon qui ce paragraphe s'applique « aux diverses sectes religieuses qui, calomniant la vraie doctrine, aveuglent les hommes par leurs discours. Peut-être serait-il mieux de l'entendre de tout homme orgueilleux en général et de traduire simplement “en imposer aux autres⁴⁰” ».

Les identifications du P. Havret, lecteur du commentaire chinois du P. Diaz, n'ont pas donné lieu à réexamens critiques. Pour ce qui est du chiffre de 365 sectes, Pelliot est prudent. « Il est possible, dit-il, que [son] introduction soit ici d'influence chinoise, mais il ne me paraît pas exclu qu'une tradition de ce genre ait existé chez les nestoriens. Les jours de l'année pouvaient jouer un rôle dans leurs récits, puisque nous voyons que la légende de Bar Saba, évêque de Merv, lui fait construire

³⁶ Havret 1902, p. 30. Le P. Havret cite Ecclésiaste 7, 29 (sur ceux qui ont cherché à raisonner) comme passage biblique qui aurait pu inspirer le rédacteur de l'inscription. Cette exégèse n'est attestée nulle part.

³⁷ Havret 1902, p. 31. Il s'agirait, selon lui, de l'« erreur du naturisme » signalée par *Sagesse* 13, 1-2.

³⁸ Havret 1902, p. 31.

³⁹ Havret 1902, p. 32.

⁴⁰ *Ibid.*, et d'ajouter : « Il me paraît probable que *King-tsing* en traçant ces mots, flétrissant l'orgueil source de tout péché, a eu en vue l'exclamation des impies au jour du jugement (*Sap.* V, 8) : *Quid nobis profuit superbia ? aut divitiarum jactantia quid contulit nobis ?* »

dans cette ville 365 temples chrétiens⁴¹. En ce qui concerne l'identification des sectes particulières, Pelliot suit Havret-Diaz pour B2 (« il s'agit donc bien du bouddhisme, caractérisé par la négation à la fois de l'être et du non-être ») et pour B3-4 (« [ces expressions] doivent viser le culte des ancêtres et la morale confucéenne »). En revanche, il atténue les affirmations du P. Havret pour l'interprétation de B1. « Il ne s'agit pas, dit-il, des théories philosophiques de Lao-tseu, mais du culte que, sous les T'ang, les taoïstes rendaient à des "objets", c'est-à-dire au Ciel, à la Terre, aux montagnes, aux fleuves, etc. Nous n'avons d'ailleurs le choix qu'entre taoïsme et confucianisme, puisque le bouddhisme est hors de cause. On sait la faveur spéciale du taoïsme sous les T'ang. J'admets pour ma part qu'il est ici mentionné le premier, et il est possible que le texte vise en même temps l'ensemble des cultes idolâtriques dans le monde⁴².

La section de l'inscription de Xi'an relative à Satan n'élabore pas, ainsi que le pense Pelliot à la suite des commentateurs jésuites, une théologie du péché originel dont les conséquences seraient l'apparition des religions chinoises. L'idée qui s'y trouve développée correspond à un schème hérésiologique strictement nestorien visant des adversaires chrétiens traditionnels de l'Église syro-orientale. L'erreur d'interprétation de Pelliot provient d'une méconnaissance des traditions exégétiques qui sous-tendent l'expression théologique. En effet, la figure de Satan que retient le rédacteur de l'inscription n'est pas celle du tentateur primordial selon l'exégèse du récit du paradis dans la *Genèse*, mais celle de l'introduit des hérésies dans l'Église selon l'exégèse de la parabole évangélique de l'ivraie⁴³. L'exercice

⁴¹ Pelliot 1996, p. 200. Dans les notes marginales du texte de Pelliot, publiées par A. Forte (Pelliot 1996, p. 321), Pelliot ajoute, tirée de la lecture du *Monumentum Sinicum* d'André Müller (1672), la remarque : « Benjamin de Tudèle ne dit-il pas qu'il y a à Byzance autant d'églises que de jours dans l'année ? ». Le contexte de la citation montre que le chiffre des jours de l'année, qu'emploie le voyageur juif, est à usage symbolique pour signifier une grande quantité, de la même façon que les douze mois lui servent à répertorier les « ministres » de l'empereur et leurs palais constantinopolitains (Adler 1903-4, p. 727-728).

⁴² Pelliot 1996, p. 202. Le commentaire de Pelliot est résumé par J. Dauvillier, dans Pelliot 1984, p. 17. Même interprétation par les religions chinoises chez Moule 1930, 1977, p. 36, n. 15-18 ; chez Ammassari 2003a, p. 395.

⁴³ L'idée que les doctrines adverses sont des productions de Satan est un thème classique de l'hérésiologie chrétienne ancienne. « C'est de la fourberie (κακοτεχνία, artifice) du diable, écrit Théodoret de Cyr au V^e siècle, que sont apparues les hérésies » (*Haereticarum fabularum compendium* III, prologue, PG 83, col. 400 B). Le

hérésiologique constitue de ce fait une fiction théologique qui forme la suite nécessaire de la confession du Dieu un et trine. La théologie de l'inscription est conforme en cela à la structure de pensée des canons de l'Église nestorienne. La définition de l'orthodoxie nestorienne rend absolument nécessaire de poser de façon réelle ou théorique⁴⁴ l'énoncé pluriel de l'hérésie. C'est ce que fait le prologue de l'inscription de Xi'an selon les usages des traités de théologie et des monitions conciliaires. Au synode de Mar Ezéchiel de 576, la profession de foi trinitaire précède l'évocation de l'auteur des hérésies, Satan, et l'hérésie vilipendée en tête des canons disciplinaires qui suivent l'évocation de Satan est celle des messaliens⁴⁵. Il en est de même pour l'assemblée de 612 qui se déroula devant le roi Xosrow II Abarvēz et qui dans une dispute publique opposa les clergés nestorien et monophysite⁴⁶. Le catalogue à quatorze hérésies compilé à la fin du VI^e siècle par Barḥadbešabba 'Arbaia est précédé pareillement d'une évocation de

fondement biblique de cette thématique est la parabole évangélique de l'ivraie : « L'ivraie, ce sont les fils du Malin ; l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable » (Mt 13, 38-39). Ces identifications allégoriques, déjà présentes dans l'Écriture, ont été prolongées et amplifiées par l'exégèse patristique. Ainsi, chez Origène, qui rejoint sur ce point l'interprétation de Clément d'Alexandrie : « Mais tandis que dorment ceux qui n'accomplissent pas le commandement de Jésus disant : "Veillez et priez, pour ne pas entrer en tentation" (Mt 26, 41), le diable, qui est à l'affût (cf. 1Pt 5, 8), sème ce qui est appelé l'ivraie, les doctrines perverses (μοχθηρὰ δόγματα), par-dessus ce que certains appellent les pensées naturelles, et par-dessus les bonnes semences venues du Logos. Selon cette interprétation, le champ désignerait le monde entier (cf. Mt 13, 38), et non seulement l'Église de Dieu » (Origène, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, X 2, Girod 1970, p. 144/147) ; A. Le Boulluec, qui cite ce texte (1985, p. 489), commente : « L'hérésie se présente comme l'une des additions perpétrées par le diable, qui ajoute aux saines doctrines les mauvaises ».

⁴⁴ Un bon exemple d'usage théorique de l'hérésie a longtemps été fourni par l'antiarianisme ; voir par exemple, à propos de Babai le Grand (mort *ca* 628), Bruns 1999, p. 61.

⁴⁵ Chabot 1902, p. 373-375.

⁴⁶ Chabot 1902, p. 582-585. Les trois hérésies nommées après l'exposé de la foi sont les manichéens, les marcionites, et les sévériens théopaschites. Mais par flatterie politique, les évêques perses n'ont pas honte de déclarer au monarque sassanide que, si chrétiens hérétiques il y a en Perse, ceux-ci n'ont pu s'infiltrer qu'à partir du territoire romain (= byzantin), « en cachette sous un habit mensonger, dans des recoins obscurs, chez les gens de la campagne peu instruits ». « Dans la terre des Perses, depuis le temps des Apôtres jusqu'à ce jour, aucune hérésie ne s'est montrée et n'a excité à son sujet des schismes ou des divisions. Dans le pays des Romains, au contraire, depuis les jours des Apôtres jusqu'à présent, il y a eu des hérésies nombreuses et diverses ».

Satan, instigateur des schismes et divisions « qui recouvrent l'Église comme des nuages noirs (*'anane hešōkte*)⁴⁷ ».

Le chiffre de 365, qui est le total des jours de l'année et, dans l'inscription, le total des sectes introduites par Satan dans l'Église et le monde, est un nombre symbolique signifiant une grande quantité. Il est à rattacher aux spéculations de l'angélologie. Le catholicos Timothée I^{er}, l'année même de l'érection de la stèle de Xi'an (781)⁴⁸, déclare, en effet, dans sa controverse théologique avec le calife al-Mahdī, que les anges qui certifient l'exactitude des vérités de l'Église sont par conséquent aussi les témoins célestes des hérésies qui se développent sous le pouvoir des démons à partir de Simon le Mage⁴⁹. Les deux légions d'anges qui partagent le nombre infini des natures spirituelles sont, expliquait Isaac de Ninive au siècle précédent, d'un côté celle des principautés et des dominations qui constituent le monde de la Shekina ou gloire divine, et de l'autre celle des archontes tombés hors de la gloire de la nature bienheureuse par désir de l'égalité de grandeur (liberté) et qui ont à leur tête l'Étoile du matin, autrement dit Satan⁵⁰. Une tradition angélologique, transmise par l'*Apocryphon de Jean* (Nag Hammadi Codices, II, 2), attribue également le chiffre de 365 aux anges qui sont archontes du mal, des ténèbres et de l'ignorance⁵¹. La figure de Satan en tant que celui qui chaque jour conduit à l'erreur et au fourvoiement des hérésies appartient à l'imagerie syriaque depuis

⁴⁷ Nau 1932, p. 185-198. Les quatorze hérésies brocardées sont les sabbatiens, les simoniens, les marcionites, les borboriens (= les gnostiques), les daysanites, les manichéens, les paulianistes, les audiens, les qouqites, les montanistes, les timothéens, les cathares, les arimanites, et les sévéro-cyrrilliens.

⁴⁸ Pour la date de la controverse : Bidawid 1956, p. 63. Ce débat entre le calife abbasside et le catholicos est la plus ancienne controverse publique connue de ce genre, tenue en arabe. L'aide-mémoire syriaque, écrit par Timothée lui-même sous forme d'une lettre au moine Sergius (lettre 59, Bidawid 1956, p. 17-18 et p. 42-43), a été publié par Alphonse Mingana dans les *Woodbrooke Studies* II, 1928. Sur cette littérature, on consultera Samir 1994, p. 110.

⁴⁹ Timothée, *Apologie*, II, éd. Mingana 1928, texte syriaque p. 298 verso, lignes 11-16, traduction anglaise p. 90. La version arabe correspondante, éditée par Samir dans Putman 1975, ne comporte pas ce passage.

⁵⁰ Isaac de Ninive, II/3, 1, 87-88 ; voir Alfeyev 2001, p. 54-55.

⁵¹ Tardieu 1984, § 33, p. 111-112 ; la théorie des décans est à l'arrière-plan du nombre de l'année, *ibid.*, p. 286. Le chiffre de 365 anges est celui que donne la version de l'*Apocryphon de Jean* dans la version du codex II (360 dans le codex B). Le chef des archontes porte dans cet écrit gnostique les noms juifs de Yaldaboth, Saklas et Samaël. « Il est sacrilège dans sa folie qui est en lui car il a dit : "Je suis Dieu et il n'y a pas d'autre dieu en-dehors de moi" » (§ 31).

Éphrem⁵².

Quant aux déterminations particulières théoriques ou réelles de l'erreur satanique, que dénonce l'inscription, la formulation qu'on en trouve en B1 vise très probablement les manichéens. Ils étaient accusés, en effet, déjà par les hérésiologues mésopotamiens, de rendre un culte au soleil et à la lune comme à des dieux (« ceux qui ont invoqué des objets créés comme leurs seigneurs »). La phrase de B2 désigne, selon toute vraisemblance, les marcionites : « ceux qui ont vidé l'être » (le Juste ou Dieu de l'Ancien Testament) « et par là les ont anéantis (litt. noyés) tous deux » (le Juste et le Dieu de la croyance marcionite, appelé l'Étranger, mais aussi *humanissimus deus* et identifié à Jésus). L'accusation d'adresser des prières et des sacrifices « pour demander le bonheur » (B3) concernerait les messaliens, bête noire de l'hérésiologie nestorienne. Il leur était reproché de mépriser, sous prétexte de prière continuelle et d'unions spirituelles, aussi bien le travail manuel que les pratiques laborieuses de la sanctification comme le jeûne et l'ascèse. La formulation de l'échantillon final (B4) est le reproche inverse de l'oisiveté messalienne. Elle caractérise des ascètes et jeûneurs performants, « faisant parade de vertu pour en imposer à autrui ». Cela peut désigner bien du monde à l'horizon de la perfection. Peut-être s'agit-il de ceux que les catalogues d'hérésies pourfendaient sous le nom de *menaqde*, les 'purs' ou 'cathares', sorte de manichéens de stricte observance. Ils ne toléraient aucun pécheur parmi eux. Il pourrait s'agir aussi de ceux que le synode d'Ezéchiel de 576 nomme, après avoir mentionné les messaliens, comme étant ceux qui pratiquent l'autocastration par idéal vertueux. Manichéens et marcionites, avec leurs courants ascétiques dérivés, sont des formes de christianisme indissociables de l'expansion de l'Église syro-orientale, en particulier à l'époque de l'érection de la stèle⁵³. Ce voisinage explique pourquoi les

⁵² Sur cette imagerie et le jeu de mots expliquant le nom de Satan par le verbe *sṭā* (dévier, se détourner, transgresser) : Beck 1976, p. 216-217. Sur l'hérétique comme ange de Satan : Abramowski 1974, p. 232 (à propos de Paul de Samosate).

⁵³ L'Église majoritaire et ses fractionnements sont restés perçus comme des éléments venus de l'étranger. Aux yeux des Chinois, en effet, manichéisme et christianisme étaient des religions d'Iraniens pour les Turcs. En 762, effectivement, le manichéisme devient la religion officielle des Ouïgours (Marazzi 1979, p. 250). J. Marquart émet l'hypothèse que cette adoption du manichéisme par les Ouïgours serait un coup fourré de la diplomatie chinoise dans le but d'assagir de turbulents voisins (1912, p. 489). C'est pratiquement à la même date (que l'adoption du manichéisme par les Ouïgours) que Timothée I^{er} place la conversion du 'roi des Turcs' au christianisme (*Lettre XLI*,

missionnaires nestoriens de Xi'an les ont placées en tête du paysage théologique propre à leur Église locale. La profession de foi, qu'affiche le prologue dogmatique de la stèle, est un exercice de controverse interne. Les sectes qui y sont dénoncées sont avant tout les hérésies que les nestoriens amenaient avec eux, et non des cultures religieuses que protégeait l'empereur de Chine.

Bibliographie

ABRAMOWSKI 1974

L. Abramowski, "Die Christologie Babais des Grossen", *Symposium Syriacum 1972* [Orientalia Christiana Analecta, 1971], Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, p. 219-245.

ABRAMOWSKI / GOODMAN 1972

L. Abramowski / A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library MS. Oriental 1319. Edited and translated I* (Syriac Texts) ; II (Introduction, Translation, Indexes), Cambridge.

ADLER 1903-1904

M. N. Adler, "The Itinerary of Benjamin of Tudela", *Jewish Quaterly Review*, 16, p. 453-473; p. 715-733.

ALFEYEV 2001

H. Alfeyev, *L'univers spirituel d'Isaac le Syrien* [Moscou, 1998], Traduit par Dom A. Louf [Spiritualité Orientale 76], Abbaye de Bellefontaine.

AMMASSARI 2003a

A. Ammassari, "La soteriologia della stele di Xian-Fu e il sutra pneumatologico 'Riposo e gioia' ", *Orientalia Christiana Periodica*, 69, p. 381-428.

AMMASSARI 2003b

A. Ammassari, "La struttura carismatica della Comunità Siro-Chinese a Xian-Fu (635-845) e il suo Tempio di Da Qin. Tradizioni proto-evangeliche del 'Sutra di Gesù Messia' ", *Orientalia Christiana Periodica*, 69, p. 29-71.

AUFRÈRE / BOSSON 2005

S. H. Aufrère / N. Bosson, *Guillaume Bonjour. Elementa linguae copticae. Grammaire inédite du XVII^e siècle* [Cahiers d'orientalisme, 24], Genève.

éd. Bidawid 1956, syr. p. 47 ; trad. p. 124). Évaluation numérique nuancée des groupes chrétiens en Chine : Wilmschurst 1990, p. 47. Les premières statistiques fiables sur les Chinois occupant des fonctions dans le clergé chrétien n'apparaissent guère avant le début du XVIII^e siècle. Joseph Dehergne signale qu'en 1705, sur 140 prêtres « de tout Ordre, de tout institut, de toute robe » exerçant en Chine, dix seulement sont des Chinois (Dehergne 1953, p. 314-315). L'introduction récente de Sydney Aufrère et Nathalie Bosson à la *Grammaire copte* de Bonjour (1670-1714) mentionne quelques spécialités scientifiques et technologiques des prêtres étrangers, qui intéressaient les Chinois dans les années 1705-1710 (Aufrère / Bosson 2005, p. LXXXIV-LXXXVII).

BADGER 1852

G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, I-II, London.

BARAT 2002

K. Barat, "Aluoben, a Nestorian Missionary in 7th Century China", *Journal of Asian History*, 36, p. 184-198.

BARRETT 2002

T. H. Barrett, "Buddhism, Taoism and the eighth-century Chinese term for Christianity: response to recent work by A. Forte and others", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65, p. 555-560.

BAUM / WINKLER 2003

W. Baum / D. W. Winkler, *The Church of the East. A Concise History*, London (1^{ère} éd. allemande, Klagenfurt, 2000).

BECK 1976

E. Beck, "Iblis und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung", *Le Muséon*, 89, p. 194-244.

BIDAWID 1956

R. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique, avec en appendice la Lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mâr Mârôn (Traduction latine et texte chaldéen)* [Studi e Testi, 187], Città del Vaticano.

BORBONE 2006

P. G. Borbone, "I blocchi con croci e iscrizione siriana da Fangshan", *Orientalia Christiana Periodica*, 72, p. 167-187.

BROCK 1995

S. Brock, *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV-XLI* [CSCO 554-555, Scriptores Syri, 224-225], Louvain.

BROCK 1996

S. Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester*, 78, p. 23-25.

BRUNS 1999

P. Bruns, "Finitum non capax infiniti. Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen", *Oriens Christianus*, 83, p. 46-71.

CHABOT 1902

J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris.

CORDIER 1898

H. Cordier, *Les études chinoises (1895-1898). Extrait du Supplément au Volume IX du "T'oung-pao"*, n°5, Leiden.

DAUVILLIER

J. Dauvillier, voir Pelliot 1984

DEHERGNE 1953

J. Dehergne, "La mission de Pékin vers 1700. Étude de géographie missionnaire", *Archivum historicum Societatis Jesu* XXII/43, p. 314-338.

ESKILDSEN 2002

S. Eskildsen, "Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts", in R. Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ I* [Monumenta Serica Monograph Series L/1]. Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, p. 181-218.

FORTE 1984, 1996a

A. Forte, "Il persiano Aluohan (616-710) nella capitale cinese Luoyang, sede del Cakravartin", in L. Lanciotti (ed.), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X sec. d. C.* [Civiltà veneziana Studi, 39], Firenze, 1984, p. 169-198; repris et augmenté sous le titre "On the so-called Abraham from Persia. A case of mistaken identity", in Pelliot 1996, p. 375-428.

FORTE 1996b

A. Forte, "The edict of 638 allowing the diffusion of Christianity in China", in Pelliot 1996, p. 349-393.

GERNET 2005

J. Gernet, *Le monde chinois I. De l'âge de bronze au moyen Âge*, Paris, (Armand Colin, 1972), réimpression Pocket.

GERNET 1987

J. Gernet, "Compte rendu de : P. Pelliot, *La stèle de Si-ngan-fou*, éd. J. Dauvillier, 1984", *T'oung Pao*, 73, p. 128-129.

GERNET 1991

J. Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1982, 2^e éd.

GIROD 1970

R. Girod, *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu I* (Livres X-XI) [Sources chrétiennes, 162], Paris.

HAVRET 1895

H. Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fu* [Variétés sinologiques, 7], Chang-hai, Mission Catholique.

HAVRET 1897a

H. Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fu. IIème partie : Histoire du monument* [Variétés sinologiques, 12].

HAVRET 1897b

H. Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fu. Quelques notes extraites d'un commentaire inédit*. Leiden, 18 août 1897, 27 p.

HAVRET 1902

H. Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fu. IIIème partie : Commentaire partiel et pièces justificatives*, avec la collaboration de L. Cheikho [Variétés sinologiques, 20].

KAWERAU 1983

P. Kawerau, *Ostkirchengeschichte I. Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean* [CSCO, 451, Subsidia, 70], Louvain.

LACH 1957

D. F. Lach, *The Preface to Leibniz' Novissima Sinica: Commentary, Translation, Text*, Honolulu, University of Hawai Press.

LE BOULLUEC 1985

A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*, Paris.

LI 2002

T. Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese. Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents* [European University Studies, Asian and African Studies, 27], Frankfurt am Main.

MARAZZI 1979

U. Marazzi, "Alcuni problemi relativi alla diffusione del manicheismo presso i Turchi nei secoli VIII-IX". *Annali (Istituto Orientale di Napoli)*, 39, p. 239-252.

MARQUART 1912

J. Marquart, "Ġuwainî's Bericht über die Bekehrung der Uiguren", *Sitzungsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 26, p. 486-502.

MERKEL 1920

F. R. Merkel, *Leibniz und die China Mission*, Leipzig.

MINGANA 1928

A. Mingana, "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester*, 12, p. 137-226 (texte syriaque), p. 227-289 (traduction); également in *Woodbrooke Studies II*, Cambridge, p. 91-162 (texte syriaque), p. 15-90 (traduction).

MOFFETT 1992

S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia I. Beginnings to 1500*, Maryknoll, New York.

MOULE 1930, 1977

A. C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550*, London, réimpression New York.

MOULE 1940

A. C. Moule, *Nestorians in China. Some Corrections and Additions*. London, China Society.

MUNGELLO 1985

D. E. Mungello, *Curious Land : Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* [Studia Leibnitiana Supplementa, 25], Wiesbaden, Stuttgart.

NAU 1932

F. Nau, *La première partie de l'Histoire ecclésiastique de Barḥadbešabba 'Arbaia. Texte syriaque édité et traduit* [Patrologia Orientalis, 23], p. 185-198.

NICOLINI-ZANI 2005

M. Nicolini-Zani, "L'insegnamento luminoso proviene da Da Qin : Alcune considerazioni sul cristianesimo siriano nella Cina dei Tang (secc. VII-IX)", *Orientalia Christiana Periodica*, 71, p. 387-412.

PELLIOT 1984

P. Pelliot, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient* II/1. *La stèle de Si-ngan-fu. Œuvres posthumes de Paul Pelliot*, éd. J. Dauvillier, Paris, Fondation Singer-Polignac.

PELLIOT 1996

P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*. Edited with Supplements by Antonino Forte, Scuola di Studi sull'Asia Orientale, Kyoto, & Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris.

PUTMAN 1975

H. Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée Ier (780-823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers 'Abbāssides*, Beyrouth, Dar el-Machreq.

RAGUIN 2002

Y. Raguin, "China's first evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems posed by the first Chinese expressions of the Christian traditions", in R. Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ I* [Monumenta Serica Monograph Series L/1], Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, p. 159-179.

REINHARD 1996

W. Reinhard, "Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem", *Historische Zeitschrift*, 223, p. 529-590.

RIBOUD 2001

P. Riboud, "Tang", in N. Standaert (ed.), *Handbook of Christianity I. 635-1800*, Leiden, p. 1-42.

SAEKI 1916

Y. Saeki, *The Nestorian Documents in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge.

SAEKI 1937, 1951

Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 2^e éd., Tokyo, The Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute.

SAMIR 1994

S. K. Samir, "The earliest Arab apology for Christianity (c. 750)", in S. K. Samir / J. S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)* [Studies in the History of Religions (Numen Bookseries)], Leiden, p. 57-114.

SIXDENIER 1986

G. Sixdenier, "Du nouveau sur Si-Ngan-Fou", *Journal Asiatique*, 274, p. 467-471.

TARDIEU 1984

M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris.

TISSERANT 1930

E. Tisserant, "Nestorienne (l'Église)", *Dictionnaire de théologie catholique* fasc. XCI-XCII, Paris, col. 157-288 ; col. 313-323.

TUBACH 1992

J. Tubach, "Die Heimat des China-Missionars Alopen", *Oriens Christianus*, 76, p. 95-100.

WESSEL 2004

S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford.

WICKERI 2004

P. L. Wickeri, "The Stone is a mirror : Interpreting the Xi'an Christian Monument and its Implications for Theology and the Study of Christianity in Asia", *Lecture for the Institute for Advanced Study in Asia Cultures and Theologies (IASACT)*, Hong Kong, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2 July 2004, 19 p.

WILDMAIER 2000

R. Wildmaier, "Leibniz' verborgene Botschaft in den Novissima Sinica", in W. Li / H. Poster (eds), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697* [Studia Leibnitiana Supplementa, 33], Stuttgart, p. 34-43.

WILMSHURST 1990

D. Wilmshurst, "The 'Syrian Brilliant Teaching' ", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 30, paru 1993, p. 44-74.

Ajout 2025

Son titre primitif était : « Le schème hérésiologique de designation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an » (2008b). L'article qui accompagne cette étude dans l'ouvrage collectif de Christelle Jullien sur les controverses des chrétiens en Iran sassanide (Cahier 36 de Studia Iranica, 2008) est dû à mon collègue sinologue, Jacques Gernet (1921-2018) : « Remarques sur le contexte chinois de l'inscription de la stèle nestorienne de Xi'an » (p. 227-243). En voici le résumé, tel qu'il est publié par son auteur : « Depuis sa découverte en 1623, la célèbre stèle nestorienne de Xi'an datée de 781 a toujours été interprétée comme le témoignage d'une entreprise de christianisation de la Chine. Sa science et sa familiarité avec les textes nestoriens ont permis à M. Michel Tardieu, Professeur au Collège de France, de reconnaître dans la liste des quatre hérésies qui figurent au début de son inscription une formule tout à fait traditionnelle dans l'apologétique nestorienne. Or, une prise en compte du contexte chinois et une relecture soigneuse de l'inscription viennent à l'appui de la thèse de

M. Tardieu. La fondation du premier monastère nestorien de 638 et celle des monastères postérieurs ont été le résultat d'accords diplomatiques en faveur des communautés nestoriennes établies en Chine, et le clergé de ces monastères était composé comme elles de religieux probablement originaires de Sogdiane qui ne se souciaient pas d'évangélisation. Si, dans sa savante traduction de cette inscription, Paul Pelliot s'est efforcé de christianiser de nombreux termes qui ne l'exigeaient pas, c'était pour se conformer à une tradition qui, depuis le XVII^e siècle, n'avait jamais été remise en question ». L'historien de l'Asie Centrale, Frantz Grenet, écrit de son côté que pour les rédacteurs de l'inscription « le souvenir des controverses passées continuait à peser de manière obsédante sur la rhétorique de la mission chrétienne » (Préface à F. Ruani et M. Timuş, *Quand les dualistes polémiquaient : zoroastriens et manichéens*, Leuven, Paris, Peeters, 2020, p. 6).

La bibliographie galopante que suscite aujourd'hui la stèle de Xi'an enrichit l'approche historique et documentaire du monument. Le volume des Études syriaques 12, sur *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, édité par Pier Giorgio Borbone et Pierre Marsone (Geuthner, 2015) fournit deux contributions, qui se complètent, relatives aux contextes historique et littéraire de la stèle de Xi'an : Pénélope Riboud, « Le christianisme syriaque à l'époque Tang » (p. 41-61) ; Max Deeg, « La littérature chrétienne orientale sous les Tang » (p.199-214). Une étude critique du prologue théologique manque toujours, cependant. Max Deeg, à qui l'on doit une traduction allemande annotée de l'inscription (*Die Strahlende Lehre*, Wien, LIT Verlag, 2018), s'interroge sur la "sinification" (néologisme qu'on croirait sorti de l'atelier de Jacques Derrida !) et, par là, desserre les problèmes identitaires que pose la multiplicité des signataires. Un ouvrage collectif sous la direction de Samuel N. C. Lieu et Glen L. Thompson réunit onze études sur les contextes, l'art et l'iconographie de la stèle (*The Church of the East in Central and China*, Turnhout, Brepols, 2020) ; importante contribution toponymique, par ailleurs, de S. N. C. Lieu, « From Qin (Ch'in) to Cathay : Names for China and the Chinese on the Silk Road », *The Medieval History Journal*, 27 (2024), p. 12-68. De mon point de vue, la nestorianité, qui est le marqueur doctrinal du prologue, imprègne pareillement la partie historique de l'inscription en y déployant l'argument de la réussite du christianisme.

II

MANICHAICA

La nisba de Sisinnios

Les documentations iranienne et copte transmettent peu de renseignements sur le successeur de Mani à la tête de l'Église manichéenne, Mār Sīsīn, le Sisinnios de la tradition occidentale. Cosignataire d'une lettre adressée par le fondateur à la communauté de Ctésiphon¹, il fut lui-même destinataire de plusieurs lettres de Mani². Il a écrit une œuvre en prose, non identifiée, qui fut réfutée par Abū Bakr al-Rāzī³.

¹ Le début de cette lettre transmise dans le corpus copte des Lettres de Mani a été signalé en 1960 par Alexander Böhlig : « Der 7. Brief an Ktesiphon über die παννυχισμοί (Vigilien) : Mani, der Apostel Jesu Christi, und Sisinnios und die gläubigen Electi, die mit mir sind ... » (A. Böhlig, « Die Arbeit an den koptischen Manichaica », in : Id., *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, 1968, p. 184) ; le texte copte de cet intitulé a été publié par A. Böhlig, dans *ZNW*, 80 (1989), p. 245, n. 18 et p. 246, n. 1.

² La liste des intitulés des Lettres de Mani chez Ibn al-Nadīm en comporte quatre (n° 22, 24, 26, 28) adressées à Sīs (= Sīsīn), in : *Kitāb al-fihrist*, ed. R. Tağaddud, Téhéran, 1971, p. 400, 6-7. Du corpus copte des Lettres (Berlin, P. 15998, aujourd'hui quasi-totalement perdu), Carl Schmidt signalait en 1933 deux débuts de suscriptions adressées à Sisinnios (« deuxième lettre », « troisième lettre »), voir « Ein Mani-Fund in Ägypten », in : *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1933, p. 25-26. A. Böhlig déclarait en 1960 qu'il n'avait pu retrouver, dans les feuillets de Berlin, les deux intitulés signalés par C. Schmidt (ad loc. cit. n.1).

³ Cette réfutation porte dans la liste des écrits de Rāzī chez Bīrūnī le titre suivant : al-radd 'alā Sīsīn al-ṭanawī, « Réplique à Sīsīn le dualiste » (al-Bīrūnī, *al-Risāla fī fihrist kutub M. b. Zakarīyā' al-Rāzī*, ed. P. Kraus, Paris, 1936, p. 18 ; passage reproduit dans A. Afšār-é Šīrāzī, *Motūn-é 'arabī va fārsī dar bār-e-yē Mānī va mānaviyyat*, Téhéran, 1956, n° 36, p. 210). Dans le catalogue transmis par Ibn Abī Uṣaybi'a, le titre est le suivant : *Kitāb fī-mā ḡarā baina-hu wa baina Sīsīn al-manānī*, « Livre sur ce qui s'est passé entre lui et Sīsīn le manichéen » (Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. de Beyrouth, 1986, p. 422, 7 ; même intitulé chez Ibn al-Nadīm, p. 357, 19 Tağaddud, avec la graphie Sīs. Le titre transmis par Ibn Abī Uṣaybi'a et Ibn al-Nadīm est inauthentique ; il fait de la littérature ornementale sur l'intitulé précédent, en prenant Sīsīn pour un contemporain de Rāzī. Comment comprendre l'intitulé fourni par al-Bīrūnī ? On ne peut exclure la possibilité qu'Abū Bakr al-Rāzī, qui connaissait bien les œuvres de Mani, ait réfuté une œuvre de Sisinnios arrivée aux auteurs iraniens de langue arabe avec le corpus de Mani lui-même. On notera, en tout cas, que la

Au terme de « dix années⁴ » d'exercice à la fonction d'arkhēgos, Sisinnios subit le martyre sous Vahrām II. Cette maigre prosopographie peut s'enrichir aujourd'hui, grâce à la publication des fac-similés des Kephalaia inédits de Dublin⁵, de quelques détails nouveaux concernant le lieu d'origine du personnage et sa nomination à la tête de l'Église. Ces détails permettront de préciser la personnalité du successeur et d'expliquer le choix de Mani.

Les circonstances de l'accession de Sisinnios à la tête de l'Église étaient déjà connues par une source manichéenne citée par Ibn al-Nadīm : « Lorsque Mānī s'éleva vers les jardins de la lumière, il établit avant son élévation (*qabla irtifā' ihi*), Sīs comme imām après lui⁶ ». L'état de délabrement du papyrus au début du *Kephalaion*, où l'épisode est raconté, ne permet pas de restaurer le passage du texte indiquant l'endroit où se situe l'entretien entre Mani et ses disciples. Toutefois, le fait qu'il y soit question de « la terre de la lumière » où le Bienheureux

graphie SYSN, Sīsin, dans l'intitulé fourni par al-Bīrūnī et aussi chez Ibn Abī Uṣaybi'a, correspond à celle adoptée dans quelques fragments manichéens iraniens ; sur cette dernière, et sur la graphie pleine (SYSYN), voir W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, 1981, p. 140, 28.4, n. 1 (Berliner Turfantexte XI).

⁴ Chiffre fourni par les Homélies coptes, p. 83, 13, ed. H. J. Polotsky (Stuttgart, 1934). Sa mort intervenue sous le règne de Vahrām II est à placer, de ce fait, en 284 ou 287, en fonction de la date débattue de la mort de Mani, 274 ou 277 ; sur cette dernière question, voir la mise au point de W. Sundermann, « Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III », in : *Altorientalische Forschungen*, 14 (1987), § 154, p. 51-53 et § 171, p. 76.

⁵ S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, volume I : Kephalaia. Facsimile Edition, Cahiers d'Orientalisme XIV, Genève 1986 ; sur le contenu de cette collection, voir ma contribution dans *Studia Iranica*, 17 (1988), p. 153-182 et celle d'A. Böhlig dans *ZNW* 80 (1989), p. 240-262.

⁶ Ibn al-Nadīm, *K. al-fihrist*, p. 397, 19 Tağaddud ; témoignage corroboré par le Psautier manichéen copte, II, p. 44, 10 (ed. C. R. C. Allberry, Stuttgart, 1938) : « Tu fis Sisinnios arkhēgos sur tes enfants ». L'hypothèse d'un interrègne de cinq ans entre la mort de Mani et la prise de fonction de Sisinnios, avancée par Polotsky, *op. cit.*, p. 83, n. a, a conduit Henning à déclarer en 1936 que l'hypothèse était « jetzt vollauf bestätigt » (mais sans donner de preuves). Cette prétendue confirmation amena Henning, et bien d'autres à sa suite, à prendre le contre-pied de ce qui est affirmé chez Ibn al-Nadīm, en imaginant une querelle de succession qui aurait pris fin par la victoire du parti de Sisinnios et de Gabriabios, voir W. B. Henning, « Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus », (1936), in : Id., *Selected Papers*, I, *Acta Iranica* 14, Téhéran-Liège, 1977, p. 387-388. L'hypothèse a été démontrée sans fondement par W. Sundermann qui publia en 1981, *BTT* XI, p. 120-123, le fragment moyen-perse M 742 sur lequel se fondait la remarque hâtive de Henning.

se prépare à entrer (p. 211, 30) et qu'aussitôt après, Mani recommande à ses disciples de « ne pas avoir peur » (p. 212, 3), puisque « celui qui vivifie notre foi » ne fera pas défaut à l'Église, invite à penser que le fondateur se trouve en situation extrême, c'est-à-dire dans la prison de Bēlābād. C'est alors, poursuit le texte, qu'« il convoqua Ammōs le maître et (. . / .)an le, et Barhatbašaba », ἀμμουτε ἀμμουτε παρ μν (./.)αν μν βαρχατβασαβα (p. 212, 7-8).

Le premier personnage, désigné par son rang (« maître »), est Mār Ammō, l'apôtre de l'Église orientale. On savait déjà qu'il fut présent à Bēlābād⁷. Le rappel de cette présence dans le *Kephalaion* de Dublin n'a rien d'exceptionnel dans une collection se réclamant de la tradition de cet apôtre⁸.

Le dernier personnage nommé ne fait pas, non plus, difficulté. Le copte *Barhatbašaba* est la transposition exacte d'un anthroponyme araméen, BR-ḤDBŠB'. Bar Ḥaḏbšabbā, qui signifie « fils du premier de la semaine », autrement dit « né le dimanche », est très répandu dans la chrétienté orientale⁹. Un Bar Ḥaḏbšabbā, disciple de Mani n'est, à ma connaissance, qu'attesté une seule fois dans les textes manichéens, par le fragment parthe M 4580 édité par Werner Sudermann¹⁰.

⁷ Cela peut être inféré du M 454 I, lignes 15-18, édité par W. B. Henning, « Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III » (SPAW, 1934), p. 46 (891) et n. 5, où est allégué aussi le témoignage des *Homélies* coptes, p. 91, 11. L'événement rapporté par le fragment iranien (envoi de la *Lettre du sceau* et départ de Mār Ammō) est donc postérieur à la désignation de Sisinnios comme *arkhēgos*, laquelle eut lieu, selon le *Kephalaion* de Dublin, en présence de Mār Ammō.

⁸ L'interprétation de la suscription générale : « Kephalaia de la sagesse de mon seigneur Mani le vivant » est fournie dans ma contribution des *Studia Iranica*, 17 (1988), p. 181-182.

⁹ Le plus connu des Bar Ḥaḏbšabbā de l'histoire ecclésiastique chrétienne est certainement l'évêque nestorien de Hulwān, cosignataire en avril 605 du synode de consécration du catholique Mār Grīgōr I ; voir J. B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris, 1902, p. 479 et n. 3 ; à distinguer de son homonyme originaire de Bēt 'Arbāye selon A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 136 ; pour d'autres homonymes originaires de Mésopotamie, voir G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 49 et p. 155 ; J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, t. 3, Beyrouth, 1968, p. 75 et p. 133.

¹⁰ M 4580 R I 2 : brhbš(b)[', dans BTT XI, ligne 906. La note de Sundermann (*ibid.*, 4a. 6, n.1) mérite d'être reproduite ici : « Offenbar ein aramäischer Eigenname, der mit *bar* 'Sohn' beginnt. Aber wie ist zu ergänzen ? Weder kenne ich einen ähnlich klingenden Namen in der manichäischen Überlieferung, noch weiß ich, was hbšb[oder hbšb[bedeutet. Ich möchte daher entweder Schreibfehler für den oft bezeugten Namen *br ḥdbšb* 'Sohn des Sonntags' annehmen oder umgangssprachliche

W. Sundermann a restitué le nom araméen à partir d'une graphie parthe lacunaire. La graphie copte corrobore cette restitution. Pourtant, il est plausible, à mon avis, de considérer les deux noms, copte et parthe, comme désignant la même personne. Ce disciple était un proche de Mani. Ils avaient en commun la même langue (araméen), peut-être aussi la même origine (milieu judéo-chrétien babylonien).

Je ne peux lire le nom du second personnage convoqué par Mani. Les traces de lettres subsistantes excluent d'y placer le nom d'un autre disciple associé aux derniers instants de Mani : Mār Uzzī, copte Ozeos¹¹. Le mot qui suit, commençant par la lettre *m*, désigne probablement le rang du disciple, ou sa fonction ecclésiastique¹². Il est tentant de penser que ce personnage non identifié et Bar Ḥaḏbšabbā sont les « deux justes » dont le M 454 I V dit qu'ils restèrent, en compagnie de Mār Uzzī à Bēlābād¹³, après le départ de Mār Ammō.

Une fois arrivés, les disciples convoqués reçoivent de Mani un premier ordre (trois verbes coptes signifiant s'approcher, s'asseoir, ou se taire sont possibles ici), puis un second : « Je (vous) donne l'ordre de (suivre) Sisinnios de Kaskar, mon *n*..... », la suite du texte ne faisant que développer cette désignation solennelle de Sisinnios comme « arkhēgos de l'Église » et « fondement (*themelios*) de l'apostolat » : « (il sera) grand sur la tête de mon Église tout entière » (p. 212, 10-15).

L'apport nouveau du passage est de fournir la nisba de Sisinnios : CΙCΙNNΙOC ΠΧΑ[.]ΧΑΡΙΝOC (10). Par chance, la troisième lettre de l'ethnique n'est que partiellement détruite. Le peu de place subsistant entre les lettres alpha et khî exclut qu'on puisse y mettre un šai. L'arrondi de la partie de la lettre conservée ne permet pas, d'autre part,

Vereinfachung von Ḥaḏbšabbā > Ḥab(b)šabbā. Freilich ist mir auch eine Person dieses Namens in der frühen manichäischen Überlieferung nicht bekannt". Dans la graphie copte du nom propre, le dōlath araméen est devenu un taū par transformation phonétique d'une dentale sonore en sourde, cf. Bēlābād > Bēlapat, in : W. Sundermann, « Studien II », in : AoF, 13 (1986), § 120, p. 301 ; en parthe, il s'assimile à la consonne qui suit.

¹¹ M 454 I, lignes 24-25, ed. Henning, « Mir. Man. III », p. 47 (892) ; M 5569, lignes 30-35, *ibid.*, p. 17 (862). M 236, ed. Sundermann, BTT XI 2262-2264 (contexte décrit *ibid.*, p. 133). L'identification de ce Mār Uzzī avec l'Ozeos du *Psautier* copte, II, p. 34, 13, a été reconnue par W. B. Henning, « Mani's Last Journey » (1942), in : Id., *Selected Papers*, II, Acta Iranica 15, p. 84.

¹² Les lectures *merit*, *meizōn*, *menēu*, *mathētēs* sont exclues. Les listes de disciples, connues par ailleurs, ne permettent pas de trouver une solution ni au nom propre à désinence *-an*, ni à l'apposition.

¹³ Voir Henning, « Mir. Man. III », p. 47 (892).

d'y voir le départ de la haste d'un $\rho\eta\theta$ ¹⁴, mais bien une portion de la panse d'un sigma. D'où ma lecture $\pi\chi\alpha\varsigma\chi\alpha\rho\iota\nu\omicron\varsigma$, ethnique grec à désinence - $\eta\nu\omicron\varsigma$ iotacisée, désignant le natif ou l'habitant de Kaskar (en arabe), Kaškar (en syriaque), rétroversion grecque : $\Sigma\iota\sigma\iota\nu\nu\iota\omicron\varsigma\ \acute{o}\ \chi\alpha\sigma\chi\alpha\rho\eta\nu\omicron\varsigma$.

Située sur la rive orientale de l'ancien cours du Tigre, Kaskar était, bien avant la fondation de sa jumelle islamique de la rive occidentale al-Wāsiṭ¹⁵, une cité très prospère où se côtoyaient Araméens, Arabes et Persans. À l'époque de la rédaction du Talmud, une importante communauté juive y était établie¹⁶. Chrétiens et couvents y étaient également fort nombreux, ainsi qu'en témoigne la riche histoire ecclésiastique de la ville¹⁷. Qu'il y ait eu aussi, dans cette ville, des judeochrétiens et des manichéens solidement implantés, est confirmé par deux faits. La liste des intitulés des *Lettres* de Mani transmise par Ibn al-Nadīm apprend que Mani adressa l'une d'elles à la communauté locale : *risālatu Kaskari*¹⁸. On notera également que l'auteur nestorien

¹⁴ L'ethnique obtenu renverrait, en ce cas, à la ville nord-mésopotamienne de Charchara (= Ḥarrān ?), lieu de la dispute narrée dans les *Acta Archelai*. L'un des protagonistes du récit, l'évêque Archelaus, y déclare qu'il tient ses informations de deux manichéens convertis, Sisinnius et Turbo, le premier absent du lieu de la dispute, le second résidant chez l'évêque : Hegemonius, *Acta Archelai*, LXI 3-4, ed. C. H. Beeson, GCS 16, p. 89, 16-21. À mon avis, la personnalité et le rôle historique du Sisinnios réel, natif de Kaskar (Babylonie) et responsable des communautés manichéennes de Mésopotamie (Sud et Nord) puis arkhēgos de toute l'Église, auront été le point de départ de la fiction qui le met en situation dans une ville de Mésopotamie du Nord, dont le nom (fabriqué à dessein ?) a quelque ressemblance phonétique avec celui de sa ville natale. L'ethnique grec de Ḥarrān, connu par les monnaies et la documentation littéraire est $\chi\alpha\rho\eta\nu\omicron\varsigma$.

¹⁵ Sur la situation des deux villes, leur histoire et leur population respectives, voir al-Ya'qubī, *Kitāb al-buldān*, ed. M. J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, t. 7, Leiden, 1892, p. 322, 7-15 ; traduction : G. Wiet, *Les pays*, Le Caire, 1937, p. 165-166 ; utiles compléments chez M. Streck et J. Lassner, art. « Kaskar », *Encyclopédie de l'Islam*², t. 4, Paris, 1978, p. 753-754.

¹⁶ Sur la communauté juive de Kaskar, voir J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt/Main, 1929, p. 91-92 et p. 336-337. Lorsque Benjamin de Tudèle visite la ville au XII^e siècle, il y dénombre dix mille juifs (*ibid.*, p. 337).

¹⁷ Substantiel exposé chez J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, t. 3, p. 151-187. Le siège de Kaškar est le second en importance, après celui de Séleucie-Ctésiphon, dans la liste officielle des diocèses nestoriens, établie lors du synode de 410, canon XXI, in : Chabot, *Synodicon orientale*, p. 272.

¹⁸ Ibn al-Nadīm, *K. al-fihrist*, p. 400, 2-3 Tağaddud.

du *Livre des scolies*, Théodore Bar Kōnay, qui consacre des notices de première main à des groupes de judéochrétiens du Sud babylonien, mais aussi aux manichéens, kantéens, mandéens, et autres, était du « district de Kaškar » (*'étrā d-Kaškar*, ar. *arḍ Kaskar*)¹⁹ et donc très bien placé pour avoir accès à des sources directes.

Le nom de Sisinnios est-il iranien ou sémitique ? La découverte du lieu d'origine du personnage pourrait faire pencher en faveur de la seconde hypothèse. Justi l'a enregistré comme iranien²⁰, sans toutefois fournir d'étymologie. Konrad Kessler, estimait de son côté, que le nom de Sisinnios était « vielleicht semitisch, schwerlich iranisch²¹ ». Un pas dans cette dernière direction a été franchi par Otakar Klíma. Il a observé que la graphie pleine SYSYN, Sīsīn, était attestée par le Talmud et que le mot, pris comme nom commun, désignait en araméen talmudique une plante médicinale²². Mon collègue Daniel Arnaud, à qui j'ai posé la question, préfère faire dériver Sīsīn de l'accadien *sissinnu*, qui désigne un spadice de palmier²³. Cette dernière étymologie expliquerait que le

¹⁹ Glose de la recension de Séert, éditée par A. Scher, *Theodorus bar Kōnī. Liber scoliorum*, t. II, CSCO 69, Louvain 1960, p. 219, n. 5, lignes 11-12 ; également colophon du livre XI, *ibid.*, p. 359, n. 1, ligne 3.

²⁰ F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, p. 304 ; également, à la suite de Justi, H. H. Schaeder, in : *Gnomon*, 9 (1933), p. 343, n. 2.

²¹ K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin, 1889, p. 221. Il suggère en note, mais avec un point d'interrogation, que la seconde partie du nom pourrait désigner le dieu babylonien Lune (Sīn) comme dans le toponyme Salamsīn : « aber dann der erste Theil Sī ? » (p. 221, n. 3).

²² O. Klíma, *Manis Zeit und Leben*, Prague, 1962, p. 498, n. 157. Les deux références talmudiques, mentionnées par O. Klíma, sont dans *Bava Batra*, 30^a et 159^b, et concernent un débat juridique entre rabbins babyloniens à propos de la propriété d'un certain Bār Sīsīn ; voir là-dessus J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, t. 3, Leiden, 1968, p. 306-307, *Studia Post-Biblica* XII. Rien n'indique dans le contexte que le propriétaire de la parcelle de terre, à laquelle était attaché son nom (Bar Sīsīn), ait été un juif. Sur la plante *sīsīn*, voir I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig, 1881 n° 152, p. 207 ; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, New York, 1950, p. 983-984.

²³ Voici la note que m'a communiquée à ce sujet D. Arnaud, que j'ai plaisir à remercier ici : « on pense immédiatement à rapprocher Sīsīn de l'accadien *sissinnu*, spadice (du palmier), que W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1972, p. 1051, rapproche de l'hébreu *sansīn*, de l'araméen récent *sansannā* et du syriaque *sīsānā*, et que B. Landsberger, *The Date Palm and its By-Products*, Graz, 1967, p. 18 avec bibliographie, rapproche de son côté, du syriaque *sīsānā* et de l'hapax hébreu *sansānim*. Il s'agit sans doute d'un Kulturwort, que chaque langue sémitique a arrangé à sa façon. L'emprunt de noms de plantes ou d'animaux pour des sobriquets, donnés à la naissance de l'enfant, est banal au Proche-Orient ancien et le choix de ce terme à la

nom de Sisinnios, sobriquet tiré de l'environnement végétal, ait été assez répandu au Proche-Orient puis, de là, soit passé dans l'onomastique gréco-latine²⁴.

La découverte de la nisba de Sisinnios apporte surtout une lumière nouvelle sur l'histoire de la jeune Église manichéenne, en permettant de comprendre la décision de Mani concernant le choix de son successeur. En désignant Sisinnios comme son diadoque, Mani choisissait un compatriote de même langue et de même culture, autrement dit quelqu'un de son milieu, un Babylonien. Que la nisba de Sisinnios soit, pour la première (et unique) fois, et de façon si solennelle, fournie lors de la désignation du successeur par le fondateur, et cela en présence du chef de l'Église orientale, Mār Ammō, et en l'absence de l'intéressé lui-même²⁵, n'était-ce pas de la part de Mani vouloir exprimer clairement que son Église, répandue à l'Est comme à l'Ouest, ne serait ni celle de Mār Ammō ni celle de Mār Addā, mais devait rester celle de « la terre de la grande Babylone²⁶ », sur laquelle veillerait un homme du cru ?

La présence de Mār Ammō à cette désignation implique que la décision ne suscita pas de contestation dans les communautés fondées par lui : la mémoire de Sisinnios y fut tenue en grande vénération²⁷. Il

fois courant et technique s'expliquerait dans cette civilisation babylonienne du palmier. Mais, si on admet cette étymologie, il paraît, toutefois, exclu que la langue babylonienne elle-même soit directement à l'origine de l'anthroponyme Sīsīn, car elle était disparue de l'usage courant dès avant l'époque hellénistique. On peut seulement imaginer que *sissinnu*, mot spécialisé de la phoeniciculture, a survécu à la mort de sa langue d'origine et a passé, sans qu'on sache quand, dans le nouveau vernaculaire de la Babylonie centrale, un dialecte araméen ».

²⁴ Justi, *op. cit.*, p. 304, mentionne dix personnages ayant porté ce nom, parmi lesquels deux patriarches de Constantinople (en 426-427 et en 996-998) et même un pape de Rome en 708. Ajouter aussi un Sisinnios, évêque jacobite de Dārā vers 667, voir E. Honigsmann, *Le couvent de Baršauma*, Louvain 1954, p. 101.

²⁵ L'absence de Sisinnios à Bēlābād est confirmée par le M 5569, lignes 38-42, ed. Henning, *Mir. Man.*, III, p. 17 (862). Si Sisinnios avait été présent, il eût été inutile, en effet, de lui faire parvenir, après la mort du fondateur, en guise d'hommage au nouvel arkhēgos et de transmission symbolique du pouvoir, l'*Évangile de Mani*, sa tunique et, selon l'interprétation astucieuse de W. Sundermann (BTT XI, p. 30-31), son bâton, *dst 'wyst'm* : bâton de marche de l'errant devenu, métaphoriquement, bâton de celui qui conduit le troupeau (fr. « bâton pastoral », « crosse », all. « Hirtenstab », « Krummstab »).

²⁶ *Homélies coptes*, p. 54, 14-15.

²⁷ Dans le calendrier liturgique oriental, l'anniversaire de la mort de Sisinnios faisait l'objet du deuxième *yimki* ; voir les fragments réunis par W. B. Henning, « The

en a été probablement de même dans les communautés se réclamant de Mār Adda : le martyr du nouvel arkhēgos est largement évoqué dans la documentation occidentale²⁸. Dès lors, au moment où meurt le fondateur, l'Église manichéenne présente essentiellement trois composantes ou forces, liées à trois personnalités : les communautés orientales (iraniennes) sur lesquelles veille Mār Ammō, les communautés occidentales (romaines) entre les mains de Mār Adda, et, fait qui prend aujourd'hui toute sa mesure, les communautés mésopotamiennes (araméennes) qui sont sous l'autorité de Sisinnios²⁹, promu arkhēgos de l'Église. Le seul de ces trois disciples, physiquement présent lors de la désignation du successeur, est Mār Ammō ; les deux autres pourraient, dans ces conditions, être considérés comme représentés respectivement par le personnage non identifié et par Bar Ḥaḏbšabbā.

L'absence du nom de Sisinnios parmi les protagonistes des récits du codex de Cologne et parmi les transmetteurs des traditions biographiques, laisse à penser seulement que le nouvel arkhēgos n'était pas un disciple de la première heure. Néanmoins, c'est ce converti du pays de Kaskar, Babylonien comme Mani, de même culture et de même langue, responsable des frères de Mésopotamie, qui fut choisi comme successeur, parce que l'Église devait rester celle du pays de Babel. Choix dont il est difficile de penser qu'il fut pris en catastrophe, comme à la diable, et qu'il constitua pour les manichéens une surprise. Destinataire de *Lettres* de Mani et cosignataire de la *Lettre de Ctésiphon*³⁰, le responsable des frères de Mésopotamie et futur arkhēgos était, de longue date, associé à la gouverne de l'Église.

Manichaean Fasts » (1945), *Acta Iranica* 15, p. 207 et 213 ; commentaire de Sd. Ḥ Taqī-Zādeh, *Maqālāt*, t. 6, Téhéran, 1978, p. 318-320.

²⁸ *Homélies*, p. 81, 8-83, 20 ; pour le contexte, voir W. Sundermann, « Studien I », in : *AoF* 13 (1986), § 10, p. 52.

²⁹ Dans les feuillets coptes des *Lettres* de Mani à Sisinnios, que Carl Schmidt avait déchiffrés en 1933, le coptologue allemand avait, en effet, observé ceci : « Mani redet den Sisinnios als seinen *Gelibten* an ; er antwortet auf einen Bericht des Sisinnios an ihn, der sich beschwert hatte über die *Brüder in Mesopotamien*, die den Anweisungen des Sisinnios nicht Folge leisten wollen » (« Ein Mani-Fund », *supra* n. 2, p. 25).

³⁰ Voir *supra* n. 1 et 2.

Ajout 2025

Sigles utilisés dans cette étude :

AoF	Archiv für orientalische Forschungen.
BTT	Berliner Turfan Texte.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.
SPAW	Sitzungsberichte der (königlich) Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

Il convient d'ajouter à la documentation rassemblée et discutée dans cet article concernant le successeur de Mani à la tête de l'Église manichéenne l'apport du codex copte des *Lettres* de Mani (Berlin, P 15 998), ou du moins ce qu'il en reste. Des vingt feuillets (= 40 p.) du codex sur un total estimé à 250 feuillets (= 500 p.), subsistent, en effet, des morceaux appartenant aux *Lettres* de Mani à Sisinnios, dites *Lettres* « deuxième » et « troisième ». L'édition diplomatique du texte copte avec traduction anglaise en est fournie par Iain Gardner, *Mani's Epistles. The Surviving Parts of the Coptic Codex Berlin P. 15998*, Stuttgart, W. Kohlhammer, « Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin », 2), 2022, p. 159-168. Un compte rendu détaillé de ce volume est accessible sous la plume de Paul-Hubert Poirier, dans la chronique commune à Éric Crégheur et à Paul-Hubert Poirier, « Littérature et histoire du christianisme ancien », *Laval Théologique et Philosophique*, 79 (2023), p. 288-290 [275-306] En ligne.

Par ailleurs, la documentation disponible relative aux derniers jours de Mani est aujourd'hui réunie et analysée par Iain Gardner, « Mani's Last Days », in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (eds), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Leiden, Brill, 2015, p. 159-208 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87). Comme le remarque à juste titre l'auteur à propos de Kaškar (p. 197, n. 114), les nouveaux matériaux iraniens et coptes amènent à considérer « this city and district as a prominent locale for the Manichaeans; and thus, conceivably, this fact could have influenced the tradition of the *Acta* (or at least in some of the sources) in its identification of a site for the debate between Mani and Archelaus ». Le point de vue de Gardner eût réjoui le vieux Isaac de Beausobre, qui consacre une longue dissertation à la localisation du débat ; il conclut par ces mots : « *Cascar* étoit une Ville des Perses, et l'Evêque de *Cascar* étoit sujet des Perses,

puisqu'il étoit le premier Suffragant du *Primat de Séleucie*. Or il n'en faut pas davantage pour ruïner l'authenticité des Actes d'*Archelaiüs*. Car, si *Cascar* n'est pas une Ville Romaine, cette Pièce si ancienne, si vantée, est, au moins dans ses principales circonstances, une Pièce supposée par quelque Grec, qui a mal placé la Scène de son pieux Roman ; qui en a formé les Personnages, et leurs caractères à sa fantaisie, et qui leur a donné les noms qu'il lui a plû » (*Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, t. I, Amsterdam, Chez Jean Frédéric Bernard, 1734, p. 142).

L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra

Les quatre religions se réclamant d'un fondateur et utilisant des livres sacrés étaient représentées chez les Arabes de la *jāhiliyya*. Selon la notice sur les religions des Arabes, transmise par Ibn Qutayba (ob. 276 H./889) et Ibn Rusta (écrit peu après 290 H./903), il y avait des chrétiens chez les Banū Ḡassān et une partie des Quḍā'a ; certains Banū Kināna, Banū l-Ḥaraṭ b. Ka'b et Banū Kinda suivaient le judaïsme ; chez les Tamīm, on trouvait des mazdéens ; quant à la *zandaqa*, c'est-à-dire le manichéisme, « elle était chez Qurayš qui l'avaient prise d'al-Ḥīra »¹, وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة.

L'unique témoignage manichéen direct, pouvant servir à étayer cette assertion, fut connu en 1933. Dans le lot de manuscrits manichéens coptes sur papyrus, achetés au Caire par Carl Schmidt pour le compte du Musée Égyptien de Berlin, se trouvait dans le « troisième codex » de l'inventaire un feuillet « à contenu historique », dont le coptologue allemand et H. J. Polotsky rendirent brièvement compte dans *Ein Mani-Fund* et transmit plusieurs noms propres cités, parmi lesquels ceux de la « reine Thadamôr » et du « roi Amarô »². Hans Heinrich Schaeder reconnut aussitôt que « roi Amarô » était une transcription copte du nom arabe du roi de Ḥīra, 'Amr b. 'Adī, mentionné dans l'inscription bilingue de Narseh I à Paikūlī³. Pour H. S. Nyberg, on avait là « la preuve claire que ce prince des bédouins d'Arabie du Nord, le plus

¹ Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ārif*, ed. T. 'Ukāša, Le Caire, 1981, p. 621, 11, *Daḥā'ir al-'Arab*, 44 ; Ibn Rusta, *Kitāb al-a'lāq al-naḥīsa*, ed. M. J. de Goeje, Leyde, 1892, p. 217, 9-10, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 7. Attestations ultérieures signalées dans G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris et Beyrouth, 1974, p. 94, n. 2. Apparaissant, comme ici, dans un contexte où sont fournies d'autres dénominations de religions, le terme *zandaqa* est pris dans son sens islamique étroit pour désigner la doctrine des adeptes de Mani ; mise au point sur l'histoire du mot : Monnot, *op. cit.*, p. 98-101.

² C. Schmidt, « Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, 1933, p. 28-29.

³ H. H. Schaeder, « Rezension von C. Schmidt, Ein Mani-Fund », *Gnomon*, t. 9, (1933), p. 344-345.

puissant en son temps, avait été partisan du manichéisme ». « Sans aucun doute, ajoutait-il, cette religion a eu une influence sur la vie religieuse de la péninsule arabique »⁴. L'assertion d'Ibn Qutayba avait donc désormais un support historique, ainsi que cela fut reconnu, pour la première fois, par Georges Vajda⁵. À la suite de quoi, William Seston émit l'hypothèse selon laquelle la légende du *Saracenus Scythianus*, marchand arabe dont les *Acta Archelai* faisaient l'ancêtre de Mani et le propagandiste de la religion en Haute-Égypte, s'expliquerait par les succès remportés par le manichéisme à la fin du III^e siècle et durant le IV^e siècle parmi les Arabes du désert syrien⁶.

Plus de cinquante ans après le compte rendu laconique de Carl Schmidt, le fameux feuillet historique réapparaît, non à Berlin, mais à Dublin (Irlande), parmi les papyrus manichéens coptes de la Chester Beatty Library⁷. L'examen comparé du contenu du feuillet et des informations données dans *Ein Mani-Fund* ne laisse aucun doute sur l'appartenance réelle du feuillet, *membrum disiectum* du « troisième codex » décrit par Carl Schmidt, aujourd'hui P. 15997, dont il ne subsiste à Berlin que sept feuillets⁸. L'écriture du feuillet (20.5 x 13 cm) est une onciale tassée, très peu lisible par suite de l'effacement de l'encre et de la mauvaise conservation du manuscrit. Les marges sont

⁴ H. S. Nyberg, « Forschungen über den Manichäismus », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 34, (1935), p. 89.

⁵ G. Vajda, « Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside », *Rivista degli Studi Orientali*, t. 17, (1938), p. 188, n. 1.

⁶ W. Seston, « Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme » dans : *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, t. 1, Paris, 1939, p. 223-224 ; du même auteur, voir également : « L'Égypte manichéenne », *Chronique d'Égypte*, t. 14, (1939), p. 367-368.

⁷ Fac-similé du feuillet dans : S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Volume II : Homilies and Varia. Facsimile Edition*, Genève, 1986 (paru 1987), pl. 99-100, Cahiers d'orientalisme, 15.

⁸ Sur cette question, et contre l'avis de S. Giversen, *op. cit.*, p. VIII, qui évoque la possibilité que le feuillet de Dublin soit une autre version du texte de Berlin connu de C. Schmidt, voir mes remarques dans : « Gnose et manichéisme », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses*, t. 96, (1987-1988), p. 299-300 ; « La diffusion du bouddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine d'après un Kephalaion manichéen inédit », *Studia Iranica*, t. 17 (1988), p. 158, n. 8 (lire P. Berol. 15997, au lieu de 15999) ; également, A. Böhlig, « Neue Initiativen zur Erschliessung der koptisch-manichäischen Bibliothek von Medinet Madi », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 80 (1989), p. 252. Böhlig signale que le feuillet a été amené à Londres « par mégarde » (!) par Rolf Ibscher entre 1953 et 1960 (*ad loc. cit.*).

en grande partie détruites. Le déchiffrement des lignes relatives aux circonstances de l'arrivée des manichéens dans le royaume de 'Amr b. 'Adī sera accompagné d'un bref commentaire onomastique et historique.

[Aq

- 21 B]OK AN ZOYN ZIΘH NΘAΔAMOP TPRW • A[C
 O]OP M̄MAq KALOC A ABHCOY PCAZ KAZT[HT N̄
 23 TEZA]q M̄MEY M̄N ZNKECNIHY • AC̄P OYNA]G M̄PA
 TPON] NTEKKANHCIA N̄NMA T̄MMEY • M̄[N̄NCOC A
 25 ABHCO]Y PCAZ XAY CHONH OMOMIT N̄TA]I
 .. M̄N A]BIZAXIAC A ABIRAN TOYRW XE [OYA
 27 KOT N̄]TEKKANHCIA N̄NMA ET̄MMEY • A]YR ZHTL̄
 SO NAC]E • A PZOB EI NAZR NAMARW PR̄PO N̄NWH
 29 PE N̄A]ZIM • ZOCTE AYCE N̄CNIHY BOK • [AZOYN
 OMARA]YLAIE N̄TL̄SO • AYTEYRW̄BHR EYēI
 31 PE M̄PA]ΓAΘON N̄ZHT̄. Aq-TOOTN̄ TONOP N̄QBI
 PAYO] APAN AqP OYNA]G M̄PATPON N̄NC[NIHY
 33 EC-]M̄MAN ATECB[OH]ΘEIA M̄N TEQ N̄ACOTE
 ZN̄ OYO]YON̄ ABAL Z[N̄]HCĒPE M̄N [MMAN̄
 35 [OMPE THPOY N̄NTOYCEYE N̄TECMNT̄PPO]

Il (= Abiēsou) se

- 21 rendit à nouveau chez la reine Thadamôr, (et) elle
 le reçut bien. Abiēsou, le maître, eut confiance en elle et
 23 s'installa là avec d'autres frères. Elle devint une grande pro-
 tectrice de l'Église de ces lieux-là. Après cela,
 25 Abiēsou, le maître, envoya Sēthel, le diacre de Ta..
 ... avec Abizakhias à la Tour d'Abiran pour qu'ils puissent
 27 édifier l'Église de ce lieu-là. Ils firent des gué-
 risons nombreuses. La chose parvint chez Amarō, le roi des
 29 fils de Lahim, de sorte que les frères durent se rendre chez
 lui sous un prétexte de guérison. Ils en firent un ami, en fai-
 31 sant le bien auprès de lui. Il nous aida beaucoup et prit
 soin de nous. Il devint un grand protecteur des frères,
 33 nous accordant son secours et sa protection
 de façon manifeste dans les campements et toutes
 35 (localités des régions de son royaume).

Ce fragment d'homilétique⁹ présente un sommaire historique des implantations manichéennes à l'Ouest de l'Euphrate, dans deux principautés arabes du désert : celle de Palmyre vassale des Romains, celle d'al-Hīra vassale des Perses. Les informations nouvelles fournies par le fragment se ramènent à trois points qui concernent l'histoire et la géographie religieuses de l'Arabie préislamique.

1. Les circonstances

L'implantation manichéenne à al-Hīra n'est pas une création de la communauté de Séleucie-Ctésiphon, c'est-à-dire de la capitale sassanide où se trouvait le siège central de l'Église, mais une fondation de la communauté de Palmyre.

En effet, c'est Abiēsou, responsable de la communauté de Palmyre sous Zénobie avec rang de maître dans la hiérarchie¹⁰, qui envoie le diacre Sēthel¹¹ et Abizakhias¹² dans le territoire contrôlé par 'Amr roi

⁹ Sur ce genre littéraire qui se caractérise par une historiographie stylisée, voir les analyses de W. Sundermann, « Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer », *Altorientalische Forschungen*, t. 13, (1986), en particulier p. 79 et p. 309-311.

¹⁰ Abiēsou, Ἀβιησοῦς, est un nom chrétien d'origine araméenne, 'Ab(d)-Yešū' (« serviteur de Jésus »). Ce disciple appartenait à la première génération de manichéens. Son nom et son rang dans la hiérarchie de l'Église (« maître », gr. διδάσκαλος, copte ⲉⲙⲉⲧⲉ) sont donnés également dans le codex manichéen de Cologne (= CMC, ed. L. Koenen et C. Römer, Bonn, 1985), p. 74, 26. Il fut destinataire d'une lettre de Mani, n° 37 de la liste transmise par Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. R. Tajaddud, Téhéran, 1971, p. 400, 9 : رسالة عبد يسوع. Selon toute vraisemblance, Abiēsou fut chargé de poursuivre à Palmyre l'œuvre inaugurée par Mār Addā, après le départ de celui-ci appelé à visiter ou à fonder d'autres communautés (Harrān, Édesse). Sur le passage de Mār Addā à Palmyre, voir la synopse des fragments iraniens établie par Sundermann, « Studien », p. 243-244 ; discussion sur les dates, *ibid.*, t. 14 (1987), p. 66.

¹¹ Sēthel, gr. Σεθὴλ, est un nom théophore d'origine judéo-araméenne, correspondant à la graphie reçue du nom de Seth, fils d'Adam dans la prophétologie manichéenne occidentale (*Kephalaia* de Berlin, p. 12, 11 et p. 42, 25-32 ; CMC, 50, 8 ; *Homélies*, 61, 23 ; *Psautier*², 8 occurrences). La forme du nom à finale -ήλ invite à situer dans les milieux baptistes de la Babylonie du Sud le lieu d'origine du disciple portant le nom du personnage biblique. Il avait rang de diacre (ⲙⲁⲩⲁⲣⲓⲧ) dans la hiérarchie de l'Église. Carl Schmidt (*ad loc. cit. supra* n. 2) a lu correctement le nom propre mais n'a pas compris le sens technique du mot ⲙⲁⲩⲁⲣⲓⲧ, qu'il traduit : « der Leiter ». Je propose d'identifier ce Sēthel avec le Šāṭīl mentionné en compagnie d'un certain Saknā ou Saknaï comme destinataire d'une lettre de Mani dans la liste fournie par le *Fihrist*, n° 39, p. 400, 10 Tajaddud : رسالة شاتل وسكني. La destruction des marges et l'absence de parallèle iranien rendent impossible de restaurer le nom du lieu où s'exerçait l'activité de Sēthel, avant qu'il ne soit envoyé à al-Hīra : toponyme à sept lettres commençant par ṯa (première lettre très hypothétique).

¹² Abizakhias, gr. Ἀβιζαχίας, est également un anthroponyme d'origine judéo-

des Banū Lahm, copte « Amarō roi des fils de Lahim », traduction littérale de la titulature de ‘Amr à Paikūlī¹³.

La fondation manichéenne de Hīra est bien antérieure à l’inscription, gravée entre 293 et 296, où est commémorée l’allégeance de ‘Amr à Narseh. Mais le fragment copte n’apporte cependant aucun élément permettant de dater cette implantation avec certitude. Elle eut lieu très probablement dans les dernières années de Šābuhr I alors que la « reine Thadamōr » régnait encore sur l’oasis, ou peu de temps après sa chute, c’est-à-dire autour de 272.

L’événement, que l’historiographie manichéenne caractérise comme conséquence de la protection accordée à Abiēsou par le pouvoir en place dans les deux principautés, implique de fait un rapport politique, commercial et culturel entre les deux cités du désert, entre celle où la dynastie d’Odaynat se termine avec la prise de Palmyre par Aurélien et celle de Hīra où s’installe et s’affirme le premier prince lahmide. Cette concomitance est signalée dans les traditions historiographiques des Arabes sous le mode d’aventures guerrières et amoureuses unissant l’oncle de ‘Amr, Jaḏīma, et la souveraine de Palmyre¹⁴. L’ancienneté du

araméenne. La lecture Zakhias, observée par C. Schmidt, ne renvoie à aucun nom de manichéen connu. Je lis donc [Abi]zakhias, personnage nommé dans le Codex de Cologne (106, 19) comme coreligionnaire baptiste de Mani et son premier disciple. C’est alors qu’il s’apprête à quitter définitivement son village baptiste que Mani voit venir à lui « deux jeunes gens (ναῖνται) d’entre les baptistes et qui étaient (ses) voisins, Siméon et Abizakhias. Ils se rallièrent à moi pour m’accompagner en tout lieu, en toute terre et en toute nation ». Abizakhias était donc disciple de la première heure, de même langue et de même culture que Mani. Les *Actes des martyrs de Karḥā dBeyt Slōh*, auj. Kirkūk, signalent qu’il assiste Mār Addā lors de la mission manichéenne dans cette ville, voir G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, p. 46 ; lecture rectifiée dans Schaeder (*supra* n. 3), p. 343, n. 3. Je ne pense pas qu’il puisse être identifié avec son homonyme (‘bzxy’), portant l’ethnique de Persan (p’rsyg) dans le M 3 (W. B. Henning, « Mani’s Last Journey », [1942], p. 949 = *Selected Papers*, t. 2, Téhéran et Liège 1977, p. 89, *Acta Iranica* 15). La mission de Mār Addā et d’Abizakhias à Karḥā est à placer peu après 256, c’est-à-dire après l’anéantissement de Doura par Šābuhr. Le départ d’Addā vers Palmyre se situe quelques années plus tard (260), une fois que la communauté de Karḥā est assez forte pour affronter les chrétiens (témoignage des *Actes des martyrs*) et que, d’autre part, la restauration politique et militaire de l’État palmyrénien ouvre de nouveaux horizons missionnaires. Les démêlés ultérieurs des manichéens avec les autorités palmyréniennes feront l’objet d’une étude séparée.

¹³ Copte : ⲁⲙⲁⲣⲟ ⲡⲣⲓⲣⲟ ⲛⲛⲉⲣⲉ ⲛⲁⲗⲁⲥⲓⲙ = Paikūlī (mp) ‘m[rw] lhm’dyn ML (KA), (parthe) ‘mrw lhmyšn MLKA (P. O. Skjærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Part 3. 1., Wiesbaden, 1983, § 92, p. 71 ; Part 3. 2. (commentary), p. 126.

¹⁴ Ces aventures sont contées par le menu dans Mas’ūdi, *Kitāb murūj al-ḡahab*, trad.

fragment manichéen, qui a été rédigé sous Hormizd II, c'est-à-dire au début du IV^e siècle, laisse à penser que les contes arabes concernant al-Zabbā' et l'oncle de 'Amr sont l'écho lointain d'échanges qui avaient lieu entre les deux principautés.

Dans le fragment manichéen, Zénobie est appelée « la reine Thadamôr », ΘΑΔΑΜΩΡ ΤΡΡΩ, dénomination que l'on trouve fréquemment dans la littérature arabe, et aussi dans les *Mille et une nuits*¹⁵. Cette appellation a probablement son origine dans le fait de transférer à la plus célèbre des femmes de l'histoire de l'oasis l'usage, attesté dans l'onomastique palmyrénienne, d'employer le toponyme araméen TDMR comme nom propre féminin¹⁶. L'identification de la reine et de sa cité est également attestée dans le fragment manichéen sogdien M 18223¹⁷. Il se pourrait donc que cet usage remonte aux contemporains perses de Zénobie et qu'il soit parvenu aux Arabes par les Iraniens.

2. Le lieu choisi

Les manichéens partis de Palmyre ne s'installèrent pas immédiatement à Hīra, mais d'abord, pendant un certain temps, dans une localité appelée la Tour d'Abiran, ΑΒΙΡΑΝ ΤΟΥΡΩΕ. Ce nom propre est, à ma connaissance, nouveau dans la toponymie ancienne du royaume. Aucune autre source manichéenne publiée ne le mentionne. Il n'est pas, non plus, attesté dans la littérature arabe : al-Bakrī, Yāqūt, l'index géographique du *Livre des chansons*. À mon avis, Abiran n'est pas un nom araméen, mais un nom propre strictement arabe formé avec

Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, Ch. Pellat, t. 2, Paris, 1965, §§ 1038-1058, p. 394-401.

¹⁵ À titre d'exemples, Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Abrégé du Kitāb al-buldān*, BGA 5, p. 110 = trad. H. Massé, Damas, 1975, p. 134 : « Je suis Tadmur, fille de Ḥasān » ; al-Bakrī, *Kitāb mu'jam mā ista'jam*, citant al-Hamdānī : « Elle (= al-Zabbā') s'appelait Tadmur fille de Ḥasān b. 'Udaynat » (p. 194, 18-19, Wüstenfeld) ; Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, éd. de Beyrouth, 1955, t. 2, p. 17 à 19-20. Pour les *Mille et une nuits*, conte de « La ville d'airain », dans E. W. Lane, *The Thousand and One Nights*, Londres, 1859 (réimpr. 1981), t. 3, p. 135.

¹⁶ Les matériaux épigraphiques de cet usage sont rassemblés par A. Bounni, « Antiquités palmyréniennes dans un texte arabe du Moyen Âge », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. 46 (1970-1971), p. 337-338 ; également *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, II/3/2, n° 4252, 4258, 4259, 4262.

¹⁷ W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, 1981, ligne 450, p. 42 : t'ōyyh (hypocoristique de TDMR) xwt'ynh = copte ΘΑΔΑΜΩΡ ΤΡΡΩ.

le schème vocalique fréquent dans la toponymie, *a / i / an*¹⁸. La graphie 'BRN est attestée en sud-arabique épigraphique comme nom de district¹⁹. Il s'agirait donc d'un toponyme yéménite, de même origine que les fractions de tribus qui occupèrent la frange désertique du Sawād irakien, entre al-Anbār et al-Ḥīra, à la fin de la période de ceux que les Arabes appellent les *mulūk al-ṭawā'if*²⁰.

Le substantif copte féminin, *ourše*, qui sert d'apposition au nom propre, signifie une « tour de guet » et correspond au moyen-perse *burg*, *pasburg*, aram. *sarbūg*, syr. *dawqā*, *qawmā*, ar. *qā'im*, *marqab*. Ce détail topographique est bien à sa place dans une région qui comptait de nombreux points défensifs et postes d'observation élevés par les Perses sur les marges occidentales de leur Empire²¹. Mais en raison d'une occupation du sol très mouvementée et dans l'état actuel de la documentation, ce détail ne peut permettre d'identifier le toponyme avec l'un ou l'autre des noms de lieu, anciens ou contemporains, portant la dénomination de « Tour », al-Qā'im.

Toutefois, les conditions que l'on relève à propos des implantations de la première génération de manichéens invitent à penser qu'il ne pouvait s'agir que d'une localité importante, où les missionnaires ayant des noms juifs ou araméens et, comme leur fondateur, convertis de l'elchasaïsme baptiste, pouvaient faire des adeptes parmi leurs ex-coreligionnaires. Cela me paraît devoir exclure de chercher la Tour d'Abiran parmi les 'Uyūn al-Ṭaff, c'est-à-dire sur la ligne des oasis du désert occidental de Ḥīra, ou dans les environs immédiats du tertre d'al-Najaf. Il ne reste donc comme possibilité que la région où l'on comptait de nombreux établissements juifs, soit au NNE de Ḥīra sur la route menant à Babylone, soit la région méridionale, entre Saylahīn (la Hīnī-Šlī du Talmud) et l'actuelle Šinnafiya/Qā'im al-Wāṭiq, à deux journées de marche au SSE de Ḥīra²². Le toponyme fourni par le fragment

¹⁸ Ainsi chez al-Bakrī, *K. mu'jam*, ed. F. Wüstenfeld, p. 144, 17 ; 153, 21 ; 227, 4 ; 320, 14 ; 681, 15 ; 751, 23.

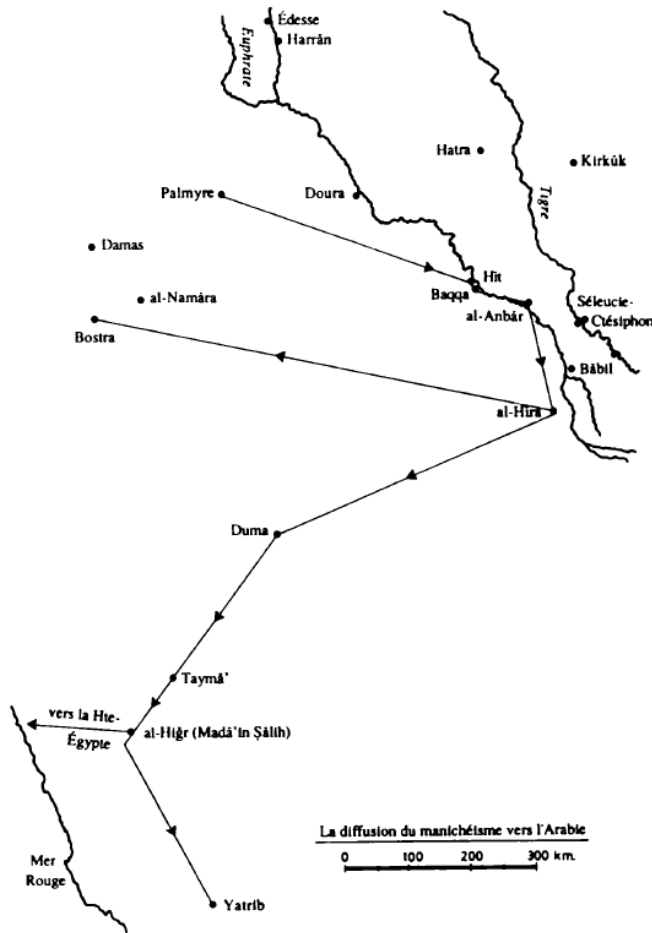
¹⁹ G. Ryckmanns, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. 7, p. 351, n° 4760, ligne 3.

²⁰ Yāqūt, *Mu'jam*, ed. de Beyrouth, t. 2, p. 329 a 1-6 et 329 b 16-27, présente les différentes traditions sur l'origine yéménite des tribus qui s'installèrent dans cette région sous les Arsacides.

²¹ Cette organisation défensive est fort mal connue, par absence de prospection systématique. Pour la région d'al-Ḥīra, voir H. S. Nyberg, « Die sassanidische Westgrenze und ihre Verteidigung », dans *Septentrionalia et Orientalia Studia Bernhardo Karlgren dedicata*, Stockholm, 1961, p. 318-319.

²² Sur les établissements juifs de cette région, voir J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt am Main, 1929,

manichéen pourrait, dès lors, se retrouver avec aphérèse du *alif* dans le nehar Bīran (בִּירָן), canal qui selon le Talmud coulait à travers un district où la majorité des habitants étaient des païens²³. Les missionnaires se trouvaient ici à l'abri et en terrain favorable, au point de départ des routes menant vers les oasis juives de l'Arabie du Nord-Ouest et, de l'autre côté du fleuve, vers les grands centres manichéens de la Babylonie et de la Mésène.



p. 313-321, Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, 30.

²³ Talmud B., *Baba meši'a*, 24 b ; sur ce passage, J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.*, Londres, 1932, p. 87.

3. Les conséquences

Le fragment manichéen atteste, de façon on ne peut plus claire, l'accueil particulièrement favorable que reçurent les missionnaires de la part du roi : « Il nous aida beaucoup et prit soin de nous. Il devint un grand protecteur des frères, nous accordant son secours et sa protection de façon manifeste dans les campements et toutes localités de son royaume ». La suite du texte, planche 100, également inédite, donne un autre motif de la haute estime dans laquelle les manichéens tenaient le premier prince lahmide : c'est, en effet, sur l'intervention de ce dernier auprès du sixième Sassanide que cessent les persécutions antimanichéennes en Iran, commencées avec Bahrām I par la mort de Mani et poursuivies avec les deux autres fils de Šābuhr, à savoir Bahrām II et Narseh I.

Pour employer une litote, les anciens manichéens n'eurent guère l'occasion de se féliciter de la coopération des autorités politiques et pouvoirs en place, que ce soit en Iran ou dans l'Empire romain pré-constantinien et, *a fortiori*, byzantin. Sera donc, de ce fait, particulièrement apprécié l'éloge très appuyé à l'adresse du monarque arabe. La longue durée de 'Amr b. 'Adī, sous le règne duquel les manichéens purent vivre en paix, explique sans aucun doute que la louange à son égard ne se limite pas au titre déjà flatteur de « protecteur de l'Église » appliqué à Zénobie.

'Amr accorda aux manichéens un appui constant et cela, est-il précisé, « ouvertement », « de façon manifeste » (ΣΗ ΟΥΟΥΩΝΣ ΑΒΑΛ). L'éloge ne signifie pas que le premier souverain lahmide ait été manichéen ou partisan du manichéisme²⁴. Le ranger sous cette étiquette serait aussi abusif que tenir pour chrétiens les Lahmides postérieurs sous prétexte qu'ils laissent proliférer les moines et les nonnes. Le goût de la différence explique que Zénobie ait protégé des hérétiques de tout acabit. En ce qui concerne 'Amr, sur la politique duquel nous ne possédons, en dehors de l'historiographie arabe classique, que ce seul document, il est difficile de saisir les raisons de sa sympathie à l'égard des manichéens.

La seule hypothèse que je puisse formuler, une fois l'esprit de tolérance du monarque arabe crédité d'une preuve indiscutable, s'appuie sur ce que dit le fragment : la renommée des manichéens parmi les Arabes tenait à leurs capacités thérapeutiques. C'est « sous un

²⁴ Ainsi que cela a été avancé hâtivement par Nyberg, « Forschungen » (*supra* n. 4), p. 89, et Seston, « Le roi sassanide Narsès » (*supra* n. 6), p. 229.

prétexte de guérison » qu'ils se rendent chez le roi. Ainsi que le signale le fragment moyen-perse M 3, où est consignée l'ultime entrevue entre Mani, Bahrām I et le mowbed Kirdīr, l'exercice de la médecine est un art que pratiquait le fondateur²⁵. Dans les *Kephalaia* de Berlin, on voit Mani instruire ses disciples des différentes méthodes de traitement des maladies²⁶. Un épisode de la conversion du Tūrān-Šāh bouddhiste, rapporté par le fragment parthe M 566, raconte comment un missionnaire manichéen (ou Mani lui-même ?) s'affiche comme « médecin venu de la terre de Babylone » et guérit une jeune fille, peut-être la propre fille du roi²⁷.

Par là s'explique, à mon avis, pourquoi 'Amr fut « protecteur des frères ». Dans les traditions des Arabes, Mani est tenu pour un *ḥakīm*, c'est-à-dire « sage », « savant », « médecin »²⁸. Formés par lui, ses premiers disciples étaient, pareillement, des lettrés et des sages, c'est-à-dire des hommes de science lisant les livres et pratiquant la médecine. C'étaient donc des gens bienfaisants et utiles. Le portrait du prince laḥmide s'enrichit, dès lors, d'un trait nouveau : 'Amr, roi tolérant, était aussi un esprit éclairé, sur le modèle de celui à qui il devait son trône, Šābuhr I. On sait, en effet, par le *Dēnkard*, que c'est à l'initiative de Šābuhr que furent entreprises les premières traductions perses de livres médicaux et astrologiques des Grecs et des Indiens²⁹.

La reconstitution des derniers mots du fragment reste très hypothétique. Le substantif féminin *ὑπερ*, « enclos », gr. *μάνδρα*, *κατάλυμα*, syr. *ḥirtā*, ar. *ḥayr*, y paraît visible mais doté, me semble-t-il

²⁵ Henning, « Mani's Last Journey » (*supra*, n. 12), p. 951 = *Selected Papers*, t. 2, p. 91.

²⁶ Utilisation de vomitifs et de purgatifs, traitement par fumigations : *Kephalaia*, XLII, 107, 2-15 ; description de maladies : LXX, 175, 15-24.

²⁷ Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, lignes 110-111, et p. 23 n. 25. À comparer avec l'épisode raconté par les *Acta Archelai*, 64, 7-8 (ed. Ch.-H. Beeson, CGS 16, Leipzig 1906, p. 93, 17-25) : le roi de Perse convoque Mani pour qu'il soigne son enfant mourant ; celui-ci meurt, et Mani est jeté en prison ; K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin, 1889, p. 158, a interprété l'épisode comme trait narratif provenant de la légende chrétienne de Simon le Mage. Sur l'emploi métaphorique du titre de médecin appliqué à Mani, voir W. Bang, « Manichäische Hymnen », *Le Muséon*, t. 38 (1925), p. 48.

²⁸ Al-Šahrastāni, *Kitāb al-milal wa-l-nihāl*, ed. M. F.-A. Badrān, Le Caire, 1951, p. 619, 2 : « Mānī fils de Fātik, le *ḥakīm* », *ماني بن فاتك الحكيم*.

²⁹ *Dēnkard*, IV, ed. D. M. Madan, Bombay, 1911, p. 412, 18-20 (Henning, « Mani's Last Journey », p. 951 [91], n. 8, renvoie à ce passage) ; ed. M. J. Dresden, Wiesbaden, 1966, p. 511 [321], 15-17.

de l'article pluriel *n-*, « les enclos », « les campements », « les caravansérails », dont faisait partie bien sûr l'enclos (*al-ḥayr*) qui donna son nom à al-Ḥīra³⁰. Manifestement le narrateur fait état ici des incidences concrètes, pour la mission, des bonnes relations qui s'étaient nouées entre le roi et les frères. La conséquence immédiate de la protection était de pouvoir circuler et s'implanter non seulement dans l'enclos propre du roi, al-Ḥīra, mais aussi dans tout le territoire contrôlé par lui.

Une telle protection, assurant aux manichéens la liberté de circulation, permet, dès lors, en corroborant l'assertion d'Ibn Qutayba, de considérer al-Ḥīra comme le foyer d'où sont partis les religieux pour atteindre la Syrie du Sud et l'Arabie du Nord-Ouest. L'inscription arabe en écriture nabatéenne du tombeau d'Imru l-Qays I à al-Namāra (à 100 km à l'Est de Bostra) gravée en 328, montre que le successeur de 'Amr, lequel y porte le titre de « roi de tous les Arabes », est alors aux portes du Hawrān³¹. Trente ans plus tard, l'évêque de Bostra, Titus, écrit contre les manichéens, établis dans sa ville, un *Contra Manichaeos* conservé partiellement en grec, intégralement en version syriaque³². En direction de l'Arabie du Nord-Ouest, les manichéens partis de Ḥīra trouvaient sur leur chemin les oasis de Dūma, Taymā', al-Ḥiḡr, contrôlées alors par des dynastes juifs, ainsi que le révèle l'inscription nabatéenne de Madā'in Šālīḥ), gravée en 356³³. Nous sommes là sur la route menant à Yaṭrib et La Mecque, mais conduisant aussi par les ports de la mer Rouge en Haute-Égypte, c'est-à-dire à Hypsēlē et à Asyūt/Lycopolis, où furent fabriqués les papyrus manichéens coptes aujourd'hui à Berlin et à Dublin.

Les informations que livre la documentation manichéenne ancienne

³⁰ Sur le jeu de mots, Yāqūt, *Mu'jam*, t. 2, p. 329 b 10-11.

³¹ R. Dussaud, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, tome 1, n° 483, p. 361-366 ; et J. Cantineau, *Le Nabatéen*, tome 2, Paris, 1932, p. 49-50.

³² Texte grec et version syriaque ont été édités par P. de Lagarde, Berlin, 1859. Pour le texte grec de III 7-30 : P. Nagel, « Neues griechisches Material zu Titus von Bostra », *Studia Byzantina*, 2, (1973), p. 285-330. Nouvelle édition, avec traduction et commentaire, en cours par P. H. Poirier et C. Sensal, Université Laval, Québec.

³³ Édition dans F. Altheim et R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, t. 5/1, Berlin, 1968, p. 305-309 ; analyse : J. Teixidor, *Bulletin d'épigraphie sémitique (1964-1980)*, Paris, 1986, p. 177-178 (Année 1971, p. 481-482), BAH 127. Compléments : R. Stiehl, « A New Nabataean Inscription », *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben*, ed. R. Stiehl & H. E. Stier, t. 2, Berlin 1970, p. 87-90 ; Fr. Altheim et R. Stiehl, « Taimā' nach Nabunid », *Christentum am roten Meer*, t. 2, Berlin, 1973, p. 243-253.

sur les principautés arabes du désert syro-mésopotamien ne sont pas négligeables. Grâce au codex de Cologne, nous connaissons la date de la destruction de Hatra³⁴. Grâce à ce fragment d'homilétique, nous savons désormais que Palmyre et Ḥīra constituèrent les deux objectifs missionnaires d'Abiēsou, seuls relais attestés par lesquels cette religion iranienne est parvenue à l'Arabie préislamique. Force est donc de constater que les étapes de la diffusion de cette religion à l'Ouest de l'Euphrate sont celles-là même que les traditions des Arabes attribuent à la formation et à la fixation de l'écriture arabe³⁵. Route de l'écriture, routes des Écritures du Prophète iranien, de ses scribes et de ses ascètes, mais aussi itinéraire suivi par une forme de pensée, la *zandaqa*, qui partie d'al-Ḥīra perdure sous les Umayyades et les premiers 'Abbāsides, en agitant les cercles littéraires de Kūfa, Baṣra, La Mecque et Alep³⁶.

Ajout 2025

L'iranisme polysémique *zandaqa*, qui apparaît à la fin du premier paragraphe, désigne ici le manichéisme ; sur l'emploi diversifié de ce terme, on dispose désormais de l'étude d'histoire des doctrines stimulante et critique de Melhem Chokr, *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Damas, Institut Français de Damas, 1993, 350 p.

³⁴ C'est-à-dire en 240, Mani ayant eu « 24 ans, l'année où Dariardaxar (= Ardašīr), le roi de Perse, soumit la ville d'Atra (= Hatra) et où le roi Saporēs (= Šābuhr I), son fils, fut couronné du très grand diadème » (CMC 18, 1-8) ; voir là-dessus J. T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux*, Paris, 1972, p. 355, BAH 92 ; pour le synchronisme des dates : Sundermann, « Studien », t. 14 (1987), p. 73-76.

³⁵ Itinéraire de la formation de cette écriture selon les traditions des Arabes : Baqqa (en aval de Hit, donc au point d'aboutissement de la route venant de Palmyre), puis successivement al-Anbār, al-Ḥīra, Yaṭrib et La Mecque. Obermeyer souligne l'importance de la composante juive de cet itinéraire (*Die Landschaft Babylonien*, p. 233, n. 1), J. Starcky celle de la forme scripturaire utilisée par les chrétiens de Ḥīra « Pétra et la Nabatène », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 7, Paris, 1966, col. 932-934. Il convient d'y ajouter désormais celle de la composante manichéenne.

³⁶ Quelques éléments prosopographiques de cette effervescence font l'objet de l'article de Vajda, « Les zindīqs en pays d'Islam », *supra*, n. 5, lequel observe en conclusion : « Les données biographiques que nous possédons sur eux montrent que la jeunesse, donc la période de la formation intellectuelle de la plupart des zindīqs tombe encore dans l'époque omeyyade. Il faut conclure de ce fait que certaines transformations de la pensée musulmane qu'on a attribuées autrefois avec trop d'insistance au changement de dynastie et aux bouleversements sociaux et politiques qui s'ensuivirent, avaient commencé sous la dynastie omeyyade, dans la Basse-Mésopotamie » (p. 221-222).

Le fragment manichéen copte que l'on trouve publié pour la première fois ci-dessus à partir de fac-similés en noir et blanc et en grande partie illisibles (*supra*, n. 7) a été l'objet de deux autres tentatives de déchiffrements de la part de Funk 1993 et de Pedersen 1997 ; références bibliographiques dans l'ajout 2025 à l'article Zénobie, *infra*, II 7. Ces tentatives qui améliorent mes propres lectures constituent une avancée significative de la recherche. Une édition définitive de ce texte difficile et lacuneux, accompagnée de notes historiques sur les itinéraires des missionnaires et les circonstances des implantations fait, cependant, toujours défaut. La contribution de Funk 1993 ayant été publiée dans un ouvrage *ad usum personalem* et donc restée confidentielle (302 pages in-4°, dix exemplaires seulement distribués !), je recopie la traduction qu'il propose du fragment :

« /21/ He entered again at Queen Thadamor's (palace) and was
/22/ well received. Teacher Abiêsu left . . . (?) /23/ in that place
(?), together with some other brothers. They made a great
/24/ Church at that place. /25/ Teacher [.]n sent
Deacon Sethel, the ... /26/ [and (?) ...]zakhias to (?) Abira, at
the watch-tower. They ... /27/ Church in that place. ... /28/ ...
The cause came up before King Amrô /29/]ahim in order
for our brother to go ... /30/ ... (in) a matter of healing. They
made him be friends with them, /31/ ... the good on/in/by him.
He helped us a lot, /32/ ... to us. He became a great patron to us
/ 33/ in a variety of ways. His help and his devotion (?) /34/
became well-known ».

Concernant l'exercice manichéen de la médecine (*supra*, n. 26-27), voir l'Ajout 2025 à l'étude sur « Les gisements miniers de l'Azerbayjân méridional » (1998), reproduite *infra* II.5, avec les compléments majeurs fournis par Andrea Piras, « Sealing the Body : Theory and Practices of Manichaean Asceticism », *Religion in the Roman Empire*, 4 (2018), p. 28-44.

L'édition du *Contra Manichaeos* (grec-syriaque) de Titus de Bostra (*supra*, n. 32) est assurée maintenant par les instruments de travail dus à : A. Roman, Th. S. Schmidt, P.-H. Poirier, É. Crégheur, J. Declerck, *Titi Bostrensis Contra Manichaeos Libri IV graece et syriace*, Turnhout, Brepols, 2013 (Corpus Christianorum Series Graeca 82) ; A. Roman, Th. S. Schmidt, P.-H. Poirier, *Titus de Bostra. Contre les manichéens. Introduction, traduction, notes et index*, Turnhout, Brepols, 2015

(Corpus Christianorum in Translation 21) ; P.-H. Poirier & T. Pettipiece, *Biblical and Manichaean Citations in Titus of Bostra's Against the Manichaeans : An Annotated Inventory*, Turnhout, Brepols, 2017 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 78).

La question de la formation de l'écriture arabe ne se résume pas, comme pourrait le laisser entendre ma remarque (*supra*, n. 35), aux étapes géographiques des succès missionnaires de la nouvelle religion, même si celle-ci usait de l'alphabet araméen oriental. Cette question complexe a été l'objet d'une réflexion globale innovante de la part de Françoise Briquel-Chatonnet, entre autres dans son article intitulé : « De l'araméen à l'arabe : quelques réflexions sur la genèse de l'écriture arabe », dans Fr. Déroche et Fr. Richard (dir.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 136-149.

L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens

La fin de l'Antiquité représente une période obscure dans l'histoire des îles d'al-Baḥrayn et de la côte arabe située en face. La région sort de l'ombre au début du V^e siècle grâce aux sources syriaques qui fournissent des listes d'évêchés nestoriens¹. Il est improbable que des communautés chrétiennes y aient été constituées avant cette époque². Les seuls faits bien attestés avant l'arrivée des missionnaires nestoriens sont d'ordre politique et militaire : au II^e siècle, la fonction de « gouverneur (σατράπης) des Thilouanoi pour le compte de Meeredatos, roi de Spasinou Kharax », qu'exerce un Palmyrénien du nom de Yarḥai (palm. YRḤY, gr. Iaraios)³ ; au III^e siècle, la mention d'al-Ḥaṭṭ, syr.

¹ Étude de ces listes du point de vue de la toponymie et de la géographie historique dans : J. Beaucamp & Ch. Robin, « L'évêché nestorien de Māšmāhîg dans l'archipel d'al-Baḥrayn (V^e-IX^e s.) », *Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, ed. D. T. Potts, Berlin, 1983, p. 171-196. Sommaire historique de ces communautés, basé sur l'analyse de Beaucamp-Robin, dans : D. T. Potts, *The Arabian Gulf in Antiquity*, Oxford, 1990, t. 2, p. 150-151 et p. 241-247.

² Le témoignage en sens contraire de la *Chronique d'Arbèles*, qui mentionne l'érection du Bêt Qatrāyē en diocèse à l'extrême fin de la période parthe (224), est inutilisable en raison de l'anachronisme de la toponymie et du caractère contourné du document. Sur ce point, voir Beaucamp-Robin, « L'évêché nestorien », p. 180 et p. 190 n. 33 ; Potts, *Arabian Gulf*, t. 2, p. 241, n. 239. À la bibliographie fournie par ces auteurs concernant le caractère suspect du document, ajouter : J. Assfalg, « Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela », *Oriens Christianus*, 50 (1966), p. 19-36 ; Fr. Grenet, dans *Abstracta Iranica*, 9 (1986), p. 82, n° 320. Je signale, entre autres anachronismes de cette Chronique, le fait qu'une église ait été construite à Arbèles sous l'évêque Isaac (123-136).

³ Inscription bilingue de l'agora de Palmyre, datée de l'an 442 Sél., mois de Xandikos (= avril 131). L'édition de H. Seyrig (1941) est reprise dans J. Starcky, *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, X : *L'Agora*, Damas, 1949, n° 38, p. 25-26. Aux commentaires relatifs à cette inscription, mentionnés par Potts, *Arabian Gulf*, t. 2, p. 146, n. 251-252, ajouter : J. Teixidor, « Parthian Officials in Lower Mesopotamia », *Mesopotamia*, 22 (1987), p. 192-193 ; P. Bernard, « Vicissitudes au gré de l'histoire d'une statue en bronze d'Héraclès entre Séleucie du Tigre et la Mésène », *Journal des Savants*, janvier-juin 1990, p. 36-40 ; E. Will, *Les Palmyréniens. La Venise des sables*

Ḥaṭṭā, comme « cité d'Ardašīr » dans les listes officielles sassanides des villes « fondées », c'est-à-dire conquises par Ardašīr⁴ ; au IV^e siècle, l'incursion en Arabie nord-orientale du huitième Sassanide, Šābuhr II (309-379), pour mettre au pas des fractions de tribus établies dans le voisinage d'al-Qaṭīf et de Hajar⁵. Rappelons enfin que la région ne figure pas comme telle, en tant que vassalité dotée d'un roi propre, dans

(I^{er} siècle avant - III^e siècle après J.C.), Paris, 1992, p. 72. Le Meeredatos de l'inscription palmyrénienne est Mithridate IV, prince parthe imposé sur le trône de la Mésène et de la Characène par la cour de Ctésiphon en 119/120, après la chute de la dynastie des Hyspaosinides soumis à Trajan (116-117). Le règne de Mithridate IV prend fin en 148/149 lors de la conquête de la Mésène par Vologèse IV (147-191), événement que commémore l'inscription gréco-parthe de la statue de bronze d'Héraclès à Séleucie du Tigre (étude détaillée de cette inscription datée de 150/151 ou 151/152 chez Bernard, « Vicissitudes », p. 3-68).

⁴ La graphie du nom officiel sassanide d'al-Ḥaṭṭ reste incertaine. Comme en d'autres cas, la ville a pu porter plusieurs noms. Ḥamza, qui utilisa pour compiler sa chronique sept rédactions du *Xwadāy-nāmag*, adopte la graphie BTN-Ardašīr (ed. Gottwaldt, t. 1, p. 47) : « Les murailles de la ville », explique-t-il, « furent élevées avec les cadavres de ceux de ses habitants qui avaient refusé de se soumettre ; les assises des murs se composaient alternativement de briques et de cadavres ; c'est pourquoi al-Ḥaṭṭ reçut le nom de BTN (<mp *bā-tan*)-Ardašīr ». Ṭabarī (t. 1, p. 820 ed. de Goeje = t. 2, p. 41 éd. du Caire) : FNY^oD-Ardašīr (variante : FS'-Ardašīr ; FWR'N-Ardašīr chez Dīnawarī). Les documents nestoriens adoptent la graphie Pīt-Ardašīr ; J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 679b, y voit, à la suite de J. Marquart, *Ērānšahr*, Berlin, 1901, p. 42, une corruption de la graphie de Ṭabarī : FNY^oD > PNYT > PYT. La reconstitution du toponyme en Pēroz-Ardašīr, avancée par F. Altheim et R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, t. V/1, Berlin, 1968, p. 167 et reprise par R. N. Frye, « Bahrain under the Sasanians », *Dilmun*, ed. D. T. Potts, Berlin, 1983, p. 167-168 et Potts, *Arabian Gulf*, t. 2, p. 234, ne repose sur aucun fondement car on ne voit pas la difficulté qu'il y aurait eu à transcrire le premier nom, très connu et toujours par ailleurs correctement transcrit en syriaque et en arabe. Selon une tradition répétée de Ṭabarī jusqu'à Mirxwond dans le XV^e siècle timouride, l'approche des armées d'Ardašīr aurait jeté le roi d'al-Baḥrayn, Sanatruq (ou Sīntruq), dans un tel désarroi qu'il serait mort en se précipitant du haut des murailles de sa citadelle. État de la question sur la validité des témoignages arabes concernant cette conquête et sur l'identification du dynaste local : Potts, *ibid.*, t. 2, p. 230-232. Ce dernier estime qu'il n'y a pas confusion avec des épisodes de la campagne d'Ardašīr contre Hatra et argumente en faveur de la réalité d'un Sanatruq, roi ou marzbān d'al-Baḥrayn (côte arabe). L'isolement historiographique de cette tradition, qui ne remonte pas au-delà de Ṭabarī et qui semble bien être une méprise de ce dernier ou de sa source, due sans doute à la symétrie des deux campagnes (des promenades de santé pour le premier Sassanide, villes ni prises d'assaut ni détruites) et à leur possible synchronisme (ca 239-240), rend douteuse la conclusion de Potts.

⁵ Sur cette incursion, à placer en 325-326, résumé des sources et discussions : Frye, « Bahrain under the Sasanians », p. 168 ; Potts, *Arabian Gulf*, t. 2, p. 238-241.

la table des royaumes de l'Empire iranien dont fait état l'inscription de Narseh I (293-303) gravée au début de son règne à Paikūlī⁶. La présente contribution aura donc pour but d'ajouter, pour la période des III^e-IV^e siècles, aux maigres informations signalées les éléments documentaires fournis par les sources manichéennes⁷ absentes de l'immense monographie de Daniel T. Potts⁸, et d'en mesurer la signification pour l'histoire de la région.

Le fait essentiel, postérieur à la conquête d'al-Baḥrayn par Ardašīr et passé inaperçu des historiens de l'Arabie nord-orientale, est l'implantation de groupes de manichéens dans la région. L'événement s'explique, du point de vue de l'Église manichéenne naissante, comme conséquence du voyage de Mani en Inde et de la rencontre de ce dernier avec le fils et successeur d'Ardašīr, Šābuhr I^{er}.

Du voyage de Mani en Inde⁹, les sources manichéennes signalent les points extrêmes de l'itinéraire maritime suivi à l'aller : depuis Pharat de Mésène dans l'estuaire du Tigre et de l'Euphrate¹⁰ jusqu'à Dēb dans

⁶ Le roi Arabe le plus proche, mentionné par l'inscription, est celui d'al-Hīra, °Amr b. °Adī : « °Amr roi des Laḥmīdes » (§ 92 ed. P. O. Sjkærvø). Titulature identique dans un fragment inédit manichéen copte, que je viens de publier : « L'arrivée des Manichéens à al-Hīra », dans : *La Syrie de Byzance à l'Islam*, ed. P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damas, 1992, p. 15-24 (article reproduit *supra* II.2)

⁷ Abréviations et sigles des sources utilisées : BTT XI = Berliner Turfantexte, t. 11 : W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, 1981 ; CMC = Codex manichéen de Cologne : L. Koenen et C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Opladen, 1988 ; Hom = H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934 ; Keph B = Kephalaia de Berlin : H.-J. Polotsky et A. Böhlig, *Kephalaia*, Stuttgart, 1940-1966 ; Ps² = Psautier deuxième partie : C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart, 1938.

⁸ *Arabian Gulf*, t. 2, p. 103-153 (« Bahrain from the Hellenistic Era to the Sasanian Period ») et p. 218-263 (« North-Eastern Arabia from the Third to the Seventh Century AD »).

⁹ Sur la place de ce voyage dans le cadre des premières missions manichéennes, voir W. Sundermann, « Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 24 (1971), p. 87-90 ; M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris, 1981, p. 27-33 ; W. Sundermann, « Mani, India and the Manichaean Religion », *South Asian Studies*, 2 (1986), p. 12-15.

¹⁰ Pharat : cette graphie grecque du toponyme est fournie par le Codex de Cologne : Φαρὰτ (CMC 140, 4, 13 ; 144, 4), syr. Perāt d-Mayšān, ar. al-Furāt/al-Farāt ou encore Farāt Maysān, lat. Forath/Fora (*ap.* Plin., *Nat. Hist.*, VI 145). Emporium de la Characène et de la Mésène, tête de ligne du commerce avec l'Inde, Pharat était situé au sud de la ville de Spasinou Kharax (syr. Karkā d-Mayšān, ar. Karḥ Maysān) que mentionne l'inscription palmyrénienne évoquée ci-dessus (n. 3), soit à 34 km au NNE

l'estuaire de l'Indus¹¹, de part et d'autre, donc, de la « Grande Mer »¹² qui sert de trait d'union entre l'« île » du départ et l'« île » de l'arrivée¹³.

de Bašra, auj. Mağlūb. Sur cette localisation, voir J. Hansman, « The Land of Meshan », *Iran*, 22 (1984), p. 163-165.

¹¹ Dēb (*dyb*) : cette graphie iranienne du toponyme est fournie par le fragment manichéen parthe M 4575 (*BTT* XI 659). La forme grécisée Διβούς est attestée par Philostorge, *Hist. Eccl.*, III 4, p. 33, 15 Bidez ; ar. ad-Daybul (Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, éd. de Beyrouth, t. 2, p. 495), arm. Dēbuhl/Dēpuhl (Marquart, *Ērānšahr*, p. 45). Sur cet emporium, où aboutissait et d'où partait une grande partie du commerce du golfe Persique, ma collègue et amie Monique Kervran, qui travaille sur le site, me communique la note suivante : « L'identification de Dēb avec le champ de ruines de Banbhore (55 km à l'est de Karachi), est encore sujet à controverse. Les prospections et les fouilles menées récemment dans la région de Banbhore m'inclineraient à penser que les vestiges visibles à Banbhore sont bien les ruines de l'antique Dēb, voir ma contribution : « Forteresses, entrepôts fortifiés et commerce : une histoire à suivre depuis les rois sassanides jusqu'aux princes d'Ormuz », dans *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen, Res Orientales*, t. VI (1994), p. 335, n. 57. Ce site, fouillé aux alentours de 1960, a livré des vestiges allant du II^e s. av. n. è. au XIII^e s. ap. (maisons, mosquée, temple hindou, etc...) ; voir : F. A. Khan, *A Preliminary Report on the Recent Archaeological Excavations at Banbhore*, Karachi, 1960.

¹² Expression qui désigne le golfe Persique et la mer d'Oman dans les textes manichéens : *Keph* B LXI, p. 153, 14-15 ; *Hom* 92, 34 conj. ; Ps², 213, 1-7 ; 216, 7 : ΤΗΛΟΣ ΠΟΛΛΑΚΣΑ. Description de la totalité de cette Grande Mer (= la mer Érythrée des Grecs) chez Jacques d'Édesse (*Hexaemeron*, p. 101-102 Chabot), qui la considère comme « la plus grande de toutes les mers du monde habité », puisqu'elle occupe « au milieu de la terre presque la moitié du globe ».

¹³ L'emporium de Pharat est, en effet, décrit par le Codex de Cologne comme « ville tout près de l'île des Méséniens », Φαρατ τὴν πόλιν πλησίον τῆς νήσου τῶν Μαῖσανῶν (*CMC* 140, 4-7). Il n'a pas été remarqué, à ce jour, que cette configuration topographique est corroborée par Philostorge décrivant la Mésène comme « une île à la fois fluviale et maritime, où réside la nation dite des Méséniens », νῆσον ποταμίας τε ἅμα καὶ θαλαττίαν, ἣν ἔθνος ἐνοικεῖ τῶν Μεσηνῶν ἐπικαλούμενον (*Hist. Eccl.*, III 7, p. 36, 15-17 Bidez). De la même façon, à l'autre extrémité de la route maritime empruntée par Mani, l'emporium de Dēb est décrit par Philostorge comme une île. La cité des Dibēnoi, « qu'on appelle aussi Indiens », c'est-à-dire Dibous (voir *supra* n. 11), est une « terre insulaire » νῆσος χώρα (*ibid.*, III 4, p. 33, 14-15). L'insularité résulte de la représentation de l'isolement ou enfermement d'un territoire donné (cas analogues signalés par A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, t. 3, Paris, 1980, p. 100 et p. 205). Dans le cas de la Mésène, celle-ci se trouve enfermée entre : à l'est, l'ancien cours du Tigre (le Pasitigris de Plinie, VI 145), dont la rive gauche est la Characène ; au nord, les marais et canaux du Bas-Euphrate ; à l'ouest et au sud, les sables et la mer. En ce qui concerne la situation d'insularité de Dēb, Monique Kervran me communique ceci : « Au Sud de la ville coulait l'un des principaux bras de l'Indus se jetant dans l'Océan, mais au Nord s'étendait la terre ferme, sorte de steppe rocailleuse à végétation clairsemée.

Les étapes intermédiaires du voyage aller ne sont pas indiquées. Les pages conservées du Codex de Cologne font état seulement d'une discussion entre Mani et un Palmyrénien de Pharat, dans les heures qui précèdent le départ :

Il y avait à Pharat (un Arabe) du nom de Og(gas), personnage en vue par sa (fortune) et l'autorité qu'il avait sur les hommes (dont il était le chef). J'allais donc voir les marchands : à bord des navires, ils allaient faire le périple à destination de la Perse et de l'Inde. Ils avaient mis ses (= d'Oggas) marchandises sous scellés et attendaient, pour appareiller, qu'il fût monté à bord¹⁴.

Après huit lignes totalement disparues, le texte reprend lorsque Oggas, qui sur ces entrefaites est arrivé, s'entretient avec Mani sur le quai :

Alors il (= Oggas) me dit : Je veux embarquer et faire route à destination de l'Inde pour recevoir (mon dû ?)¹⁵.

L'unique étape de la route maritime de l'Inde, que mentionne la scène entre Mani et le Palmyrénien est la côte du Fārs, où se trouve Rēw-Ardašīr. La nature du verbe employé (περιπλεύσοντες), qui indique une circumnavigation, exclut cependant une liaison directe entre Rēw-Ardašīr et Dēb. Il faut donc envisager une navigation par tronçons, avec relais dans les ports de la côte arabique du golfe d'al-Baḥrayn, puis, après le détroit d'Hurmuz, dans ceux des côtes du

L'idée d'insularité est-elle née du fait qu'on pouvait aborder la ville par bateau, soit de l'Ouest par l'Océan, soit du Nord-Est quand on descendait l'Indus ? Mais on pouvait aussi y parvenir par la terre : c'est la voie qu'empruntèrent les armées arabes quand elles conquièrent Daybul en 711 ».

¹⁴ CMC 144, 3-14. Je conjecture à la ligne 4 : (Ἀραβος ἐν Φαράτ. La restitution ὠγ(γίας) pour le nom de l'interlocuteur de Mani proposée par les éditeurs (p. 103, n. 2), renverrait selon eux à l'ir. Ōgī/Vahauka (Justi, p. 231-232). Si tel était le cas on aurait plutôt, me semble-t-il, ὠχος via l'araméen ʾwky. Je préfère donc lire ὠγ(γας) < °G°, hypocoristique du patronyme palmyrénien °GYLW (J. K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971, p. 103), très répandu, bien connu aussi pour avoir été porté dans les familles de Palmyréniens installés en Mésène.

¹⁵ CMC 145, 4-8. Conjecture de la ligne 8 : δέξωμαι τὸ χρέος μου. La réponse de Mani aux lignes suivantes ne peut être reconstituée. Éventuellement : « Je lui dis : Je te remettrai, ἀπ(οδόσω), un bon prix, si tu me prends avec toi » (?). Cela annoncerait-il la conversion du transporteur ?

Mukrān et du Balučestān. L'évocation de ce voyage aller dans les *Kephalaia* permet seulement de confirmer que Mani a bien utilisé un transport maritime pour se rendre en Inde :

À l'époque où je naviguai par mer sur le bateau, je me rendis (dans la terre de l'Inde)¹⁶.

À la fin des années d'Ardašīr le roi, je sortis prêcher et fis la traversée vers le pays des Indiens¹⁷.

Les circonstances et le terme du voyage de retour sont évoqués de façon précise par les *Kephalaia* :

Dans l'année où Ardašīr le roi mourut, où Šābuhr son fils devint roi et (prit le diadème), je fis la traversée depuis le pays des Indiens vers la terre des Perses, et à nouveau depuis la terre de la Perside, j'allai dans la terre de Babylone, (dans) la Mésène et le pays d'Ozeos¹⁸.

(Je traversai) les mers encore une fois et pris (à nouveau un bateau). De l'Inde, j'allai dans la terre de la Perside où je débarquai. Je me rendis (en chaque lieu, dans) la terre de la Perside et ses villes...¹⁹

¹⁶ *Keph B LXXVI*, p. 184, 23-24. Je restitue à la ligne 24 : (ⲁⲧⲭⲱⲣⲁ ⲙⲡⲉⲛⲧⲟⲩ).

¹⁷ *Keph B I*, p. 15, 24-25.

¹⁸ *Keph B I* 15, 27-31. « Le pays d'Ozeos » (ⲧⲭⲱⲣⲁ ⲛⲟⲩⲉⲟⲥ), traduction gréco-copte de l'araméen Bēṭ Hūzāyē, est la Susiane, ar. Khūzistān. À la ligne 28, il y a une lacune de cinq lettres : *aff* (...). L'éditeur, H.-J. Polotsky, a conjecturé dans sa traduction, mais sans le restituer dans le texte : « da (sandte ?) er (nach mir ?) », interprétation qui mettait un lien de cause à effet entre le nouveau règne et le retour de Mani de l'Inde pour audience à la cour. L.-Th. Lefort, dans A. Maricq, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Bruxelles, 1953, p. 27, a proposé la restitution suivante : *aff(ipfma)* ou *aff(i mpefma)*, litt. « et il prit sa place », autrement dit Šābuhr succéda à Ardašīr, le remplaça. Cette conjecture, satisfaisante du point de vue du sens, a l'inconvénient de ressembler à du français traduit en copte. L'expression copte attestée pour signifier la succession dynastique est : *jicrēpe apēfma*, « recevoir la couronne (ou le sceptre) à la place de quelqu'un », ainsi : *Hom* 42, 16 à propos de la succession Hormizd ← Šābuhr. Par conséquent, la lacune de la ligne 28 est à combler ainsi : *aff(icrēpe)*, « il reçut la couronne », ou « il prit le sceptre ». Ce qui veut dire qu'en 242 Šābuhr est bien l'unique Roi des rois de l'Iran, en ayant sur la tête la couronne d'Ardašīr, à la différence de ce qui se passe en 240, après la prise de Hatra, où il obtient « le très grand diadème » (*CMC* 18, 7) d'une royauté encore partagée avec son père ; sur l'expression du *CMC*, voir M.-L. Chaumont, « À propos de la chute de Hatra et du couronnement de Shapur I^{er} », *Acta Antiqua Ac. Sc. Hung.*, t. 27 (1979), p. 217-221.

¹⁹ *Keph B LXXVI*, p. 185, 14-17. Ma traduction implique les restitutions suivantes :

Selon cette tradition, représentée par les *Kephalaia* I et LXXVI, Mani, de retour de l'Inde, n'a pas débarqué à Pharat, mais à Rēw-Ardašīr dans la presque île de Būšīhr²⁰. Le fragment parthe M 4575 précise que c'est de cet endroit que Mani envoya à Dēb deux religieux poursuivre sur place son action :

Lorsque notre Père (= Mani) revint de l'Inde et atteignit la ville de Rēw-Ardašīr, il envoya le prêtre Pattēg avec le frère Ḥannī en Inde, à Dēb²¹.

Les datations, fournies par les *Kephalaia*, permettent de placer le voyage et le bref séjour de Mani en Inde dans la période de corégence entre Ardašīr et Šābuhr. L'aller eut lieu durant l'année 240 (= 551 Sél.), qui vit la prise de Hatra par Ardašīr et le premier couronnement de Šābuhr datable du 17/18 avril 240 grâce au Codex de Cologne²². Mani a alors 24 ans. Lors du voyage de retour, effectué l'année où Šābuhr est à part entière roi des rois de l'Iran après la mort d'Ardašīr, c'est-à-dire en 242 (= 553 Sél.), Mani est dans sa vingt-sixième année. Un tel voyage précurseur, le long d'une route maritime tenue traditionnellement par les marchands Arabes, vaudra à Mani, dans la légende de ses origines selon les *Acta Archelai*, de voir figurer parmi ses ancêtres un Arabe du nom de Scythianos, sobriquet ethnique désignant celui qui fait commerce du Golfe jusqu'aux bouches de l'Indus²³.

La rencontre de Mani et de Šābuhr, qui fut perçue par les manichéens

lignes 14-15 *aībi (ou)-ja(ī an /jn) mphntou* etc... ; lignes 16-17 *aībōk (ahrēi kata : ma) p-kah* etc...

²⁰ Géographie historique de cette presque île dans P. Bernard, « Vicissitudes » (*supra* n. 3), p. 46-51.

²¹ *BTT* XI, lignes 654-659. L'identification de ce Pattēg prêtre (*ms'dr*) par rapport à ses nombreux homonymes aux titres différents n'est pas résolue. Sur Ḥannī, voir Sundermann, « Zur frühen miss. Wirksamkeit » (*supra* n. 9), p. 84, n. 30 et p. 93.

²² *CMC* 18, 1-10 : « ... dans l'année où Ardašīr, le roi de Perse, soumit la ville de Hatra et où le roi Šābuhr, son fils, fut couronné du très grand diadème, le huitième jour du mois de Pharmouthi selon le calendrier lunaire ».

²³ Sur la Scythie comme désignant la région de l'embouchure de l'Indus, voir H. Seyrig, *Scripta Varia*, Paris, 1985, p. 249-264 ; H. Ingholt, « The Sarkophagus of Be'elai and Other Sculptures from the Tomb of Malkū, Palmyra », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. 46 (1970-1971), p. 196-199. L'explication de Scythianos (*Scythianus ex genere Saracenorum*, dans : *Acta Archelai*, LXII 4, p. 90, 22-23 Beeson), avancée ici, s'appuie sur les remarques de J. Schwartz, « Kounthia : Scythie ou 'Gothie' ? », *Bulletin de la Société d'Archéologie copte*, t. 12 (1946-1947), paru 1949, p. 20-21.

comme une sorte de reconnaissance officielle de la nouvelle religion et inaugura une riche période d'expansion des communautés, ne peut guère avoir eu lieu dès que Mani rentra de l'Inde, encore moins être expliquée comme motif de ce retour²⁴. Une telle datation est contredite par les données historiographiques transmises par les *Kephalaia* et par Ibn al-Nadīm. Celles-ci invitent à situer cette rencontre *après* la série de pérégrinations de Mani à l'intérieur des provinces de l'Iran, dont font état les *Kephalaia* et qui sont dans la continuité du voyage indien²⁵, et *avant* l'entrée de Mani dans le *comitatus* du roi, effective lors de la première campagne syrienne au cours de laquelle les troupes de Šābuhr occuperont Doura²⁶. Cette campagne ayant eu lieu en 253, l'entrevue de Mani et de Šābuhr doit donc être placée en 252 (= 563 Sél.), lorsque Mani, ayant 35 ans achevés, se trouve dans sa trente-sixième année²⁷.

Cette rencontre, qui eut pour résultat de faciliter la pénétration des manichéens vers les frontières de l'Ouest et de l'Est, eut aussi comme conséquence de permettre à des groupes de religieux de s'implanter sur la côte arabique du Golfe. Le premier fait à invoquer en ce sens est un

²⁴ Explication qui entraîna l'interprétation erronée de Polotsky en *Keph B I*, p. 15, 28 (voir *supra* n. 18). Sur la rencontre de Mani et du roi, sa signification et ses développements légendaires (conversion de Šābuhr à la nouvelle religion), voir Maricq, *Recherches sur les Res Gestae*, p. 28-34 ; Sundermann, « Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer », *Altorientalische Forschungen*, t. 14 (1987), p. 79-81.

²⁵ Le *Kephalaion I* mentionne, avant la rencontre avec Šābuhr, les missions de Perside, Babylonie, Mésène et Susiane (15, 29-31). Le *Kephalaion LXXVI* ajoute la Médie et la Parthie (187, 16-25).

²⁶ *Keph B I*, p. 15, 31-16, 2. Sur la date de cette première occupation de Doura-Europos, voir Fr. Grenet, « Les Sassanides à Doura-Europos (253 ap. J.-C.). Réexamen du matériel épigraphique iranien du site », dans : *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, byzantines)*, ed. P.-L. Gatier, B. Helly et J. P. Rey-Coquais, Paris, 1988, p. 139-142.

²⁷ C'est l'indication approximative de l'âge de Mani qui est fournie par Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, p. 328, 26 Flügel = p. 392, 19 Tajaddud, et non pas la durée de ses voyages antérieurs. Cette ligne est donc à traduire ainsi : « Et Mānī parcourut (en tout sens) les pays, avant de rencontrer Šābuhr (à l'âge de) quarante ans environ ». En conséquence, la date transmise par Ibn al-Nadīm, p. 328, 21 Flügel = p. 392, 15 Tajaddud (« la deuxième année du règne de Gallus le Romain ») est celle de cette rencontre, qui de ce fait eut lieu en 563 Sél. (= 252). Mani a alors 35 ans achevés. Ce que confirme le CMC 164, 1-9, qui évoque l'entrevue ; passage à lire ainsi : « (Dans l'année où) j'eus (trente, *triakonta*)-cinq ans, etc... ». Restitution erronée des éditeurs : *eikōsin*, « vingt ». Il n'y a pas de bévues dans les données historiographiques d'Ibn al-Nadīm.

lemme d'une lettre de Mani. Dans la série des lettres adressées par le fondateur à ses communautés qui sont désignées par leurs lieux d'implantation ou par des noms de disciples, l'une d'entre elles porte l'intitulé suivant, transmis à la fois par Ibn al-Nadīm : رسالة حطا, « Lettre à ḤṬ' »²⁸, et, dans les sources directes, par le fragment moyen-perse M 733 avec une citation :

Et dans la Lettre à ḤṬ' (prwrdg ʿy ht), il (= Mani) dit : Soyez attentifs à la parole que la bouche (de ...) a répandue chez vous. Nuit et jour, récitez (les hymnes ?), louez (sans cesse ?), et ne soyez inquiets que de ce dont le Sauveur a parlé²⁹.

L'identité des deux intitulés avait été observée par Muller³⁰ ; l'identification du destinataire comme toponyme de l'Arabie du Nord-Est est due à Schaeder³¹. L'araméen ḤṬ' et le moyen-perse HT' sont la translittération du toponyme sémitique ḤṬ', Ḥaṭṭā en transcription phonétique, qui deviendra al-Ḥaṭṭ الخط chez les géographes arabes³². Le même toponyme figure sous diverses graphies (Χαττηνία, Ἄττα, Attene)

²⁸ Ibn al-Nadīm, p. 337, 8 Flügel = p. 400, 16 Tajaddud.

²⁹ M 733 R 10-15. Bibliographie : M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*. Berlin, 1960, p. 49 ; translittération : Id., *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Leiden, Téhéran & Liège, 1975, p. 184 (do). Dans ce fragment en très mauvais état, Mani donne, semble-t-il, à sa communauté des conseils de patience et de persévérance dans la pratique de la religion, en l'absence du disciple fondateur de la communauté. Le Sauveur (zīndakkar) y désigne Jésus, peut-être une allusion à la leçon de la parabole des oiseaux et des lis : se tourmenter seulement pour le Royaume et la justice (Mt 6, 33 = Lc 12, 31).

³⁰ F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, Chinesisch-Turkistan. II. Teil, Berlin, 1904, p. 31, n. 1.

³¹ H.-H. Schaeder, "Besprechung von : C. Schmidt u. H.-J. Polotsky, Ein Mani-Fund aus Ägypten, 1933 », *Gnomon*, t. 9 (1933), p. 343, n. 4. Cette identification est restée lettre morte, ainsi qu'en témoignent, depuis, les hypothèses fantaisistes suivantes : O. Klíma, *Manis Zeit und Leben*, Prague, 1962, p. 428, voit dans ḤṬ' un nom de personne, qu'il ne peut évidemment pas expliquer. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, New York, 1970, p. 801, n. 312, propose les localisations suivantes : Ḥuṭā à l'ouest d'al-Kūfa, Ḡaṭṭā près d'al-Bašra, ou bien encore Ḥaṭā en Asie centrale.

³² Ainsi al-Bakrī, *Muḡam mā istaḡam*, p. 314-315 ed. Wüstenfeld ; Yāqūt, t. 2, p. 378 éd. de Beyrouth. Sommaire des notices arabes dans : F. Wüstenfeld, « Bahrein und Jemāna. Nach Arabischen Geographen beschrieben », *Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. 19 (1974), p. 181-183 ; A. Grohmann, « Al-Khaṭṭ », *Encyclopédie de l'Islam*², t. 4, Leiden & Paris, 1978, p. 1162. Pour le nom sassanide, voir *supra* n. 4.

chez les historiens et géographes gréco-latins des périodes hellénistique et romaine³³. Pline l'Ancien, qui ici dépend du *Περὶ Ἀραβίας* (perdu) du roi de Maurétanie, Juba II (25 av. J.-C. - 23 ap.) précise ainsi sa localisation :

Pays d'Attene (*regio Attene*) : en face (*ex adverso*), Tylos, île (*Tylos insula*), à autant de milles (= 50) du littoral, très célèbre en raison du grand nombre de perles, avec une place forte (*oppidum*) du même nom ; et tout à côté (*iuxtaque*) : une autre (*altera*), plus petite, éloignée de son promontoire de 12 milles et demi ; (...) ; son pourtour (*huius ambitu*) fait 112 milles et demi ; sa distance par rapport à la Perside fait davantage ; on y aborde par un unique chenal étroit (*uno alveo angusto*)³⁴.

Le « pays d'Attene » (*regio Attene*) est le calque latin de l'araméen BY(T)-HṬ', expression qui englobe la capitale de la province, Ḥaṭṭā (gr. Ἄττα) – ville non retrouvée, à placer probablement dans les environs de l'actuelle al-Zahrān – et sa khôra (ἡ τῶν Χαττηνῶν χώρα, Χαττηνία), qui à l'époque de la source de Pline représente la région côtière d'al-Zahrān à al-^cUqayr. Les destinataires toponymiques des *Lettres* de Mani révèlent une amphibologie analogue dans le traitement

³³ L'article « Atta 1. » de D. H. Müller, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 1/2, Stuttgart, 1896, col. 2152, fournit les références essentielles aux diverses graphies grecques ; compléments : Altheim & Stiehl, *Die Araber* (cité *supra* n. 4), p. 164-165.

³⁴ Pline, *Nat. Hist.*, VI 148. L'expression *a litore L Mp*, qui précède *regio Attene* dans les éditions courantes, doit être rattaché au paragraphe précédent et concerne la localisation de Gerrha (*Gerra*). Les distances données en Mp sont tributaires d'une évaluation en chiffres ronds selon le stade romain, respectivement 400, 100, 1000. La distance de l'*altera minor* (= al-Muḥarraḡ) par rapport au *promontorium* de Tylos (= al-Uwāl) est évaluée à 10 Mp (= 80 st.) dans Pline XII 39, qui ici nomme la première « petite Tylos » (*Tylos minor*). L'identification de cette dernière avec l'île d'Arados chez Strabon, *Geogr.*, XVI 3, 4, est déjà au XVII^e siècle chez S. Bochart, *Geographica sacra seu Phaleg et Canaan*, editio tertia, Leiden, 1692, I 45, col. 689. À l'époque de la source de Pline, le toponyme grec était donc tombé en désuétude, ainsi que le remarque G. W. Bowersock, « Tylos and Tyre: Bahrain in the Graeco-Roman World », dans : *Bahrain through the Ages. The Archaeology*, Edited by Sh H. A. Al-Khalifa & M. Rice, Londres, 1986, p. 403. « L'unique chenal étroit », par lequel on abordait l'oppidum de Tylos, est d'évidence celui noté par M. Kervran, *Bahrain in the 16th Century. An Impregnable Island*, Bahrain, 1988, fig. 29 ; voir également du même auteur, « Forteresses, entrepôts fortifiés », (*supra* n. 11), fig. 1. La traduction anglaise du texte de Pline, recopiée par Potts, *Arabian Gulf*, t. 2, p. 127-128, est une paraphrase incorrecte.

des noms propres géographiques. À côté de noms de villes et de provinces au sens strict, aisément identifiables, figurent des noms propres désignant à la fois des villes et des provinces³⁵. Tel est le cas ici. La *Lettre* de Mani à Ḥaṭṭā a pour destinataires, non seulement la communauté implantée dans la ville même de Ḥaṭṭā, mais aussi l'ensemble des communautés présentes dans les localités de la région du même nom. Étant donné que les manichéens ne s'installaient que dans des villes ayant une position stratégique et une forte population, où ils étaient en situation favorable et assurés d'une protection, cette *Lettre* s'avère un précieux témoin de l'activité et de l'importance de Ḥaṭṭā (ville et région) au milieu du III^e siècle, aux lendemains de sa « conquête » par le premier Sassanide.

L'existence même de cette *Lettre* revêt un intérêt majeur d'abord pour la connaissance de la géographie historique de la région. Puisque les manichéens se sont installés dans Ḥaṭṭā et que Mani prend ce toponyme comme destinataire d'une lettre adressée à ses disciples locaux, c'est que, de leur temps et dans cette partie de l'Arabie nord-orientale, Ḥaṭṭā représente l'unique entité politique et économique existante sur la côte arabique face aux îles de l'actuel Dawlat al-Baḥrayn. En d'autres termes, la prestigieuse voisine de Ḥaṭṭā selon les sources gréco-latines de l'époque hellénistique, c'est-à-dire Gerrha (cité dont l'épigraphie n'a pas livré le nom sémitique et dont la khôra s'étendait vers le nord et le nord-ouest à partir de l'oasis d'al-Qaṭīf) n'existe plus, alors, comme puissance commerciale et politique. Son territoire fait partie désormais de celui de Ḥaṭṭā, qui occupe la ligne côtière allant d'al-Jubayl à Salwa³⁶. À l'extrême fin du III^e siècle avant notre ère, sous Antiochus III, Ḥaṭṭā était un district de Gerrha³⁷ ; au

³⁵ Villes : Kaskar (N° 6) ; Ctésiphon (N° 10 et 19) ; Édesse (N° 31 ; CMC 64-65) ; Karkh (N° 45) ; Furāt (N° 45). Provinces : Inde (N° 3) ; Arménie (N° 8) ; Mésène (N° 33 ; M 731). Villes-provinces : Babylone (N° 23), al-Ahwāz (N° 58) ; Ḥaṭṭā (N° 65).

³⁶ Côte (*sīf*) à laquelle les géographes arabes restreignent al-Ḥaṭṭ : « de ses *qurā*, font partie al-Qaṭīf, al-ʿUqayr et Qaṭar » (Yāqūt, *Muʿğam*, t. 2, p. 378a). La Chronique syriaque anonyme de Guidi, composée vers 670-680 par un moine nestorien, place pareillement « la région de Ḥaṭṭā (ʿtr d-ḤṬʾ), sur le littoral de la mer, dans le voisinage des îles des Qaṭrāyē » (CSCO 1, p. 38, 25-26).

³⁷ Étienne de Byzance, tributaire ici de Polybe : Χαττηνία, χώρα τρίτη Γερραίων (*Ethnika*, ed. A. Meineke, p. 689, 14). Localisations hypothétiques de Gerrha, soit à partir de ressemblances phonétiques : Jarʿa, dans l'oasis d'al-Aḥsā (Ḥasā ; Laḥsā, auj. al-Hufūf (A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Berne, 1875, p. 135-137 ; Tkač, « Gerrha 2. », *Paulys Real-Encyclopädie*, t. 7/1, Stuttgart, 1910, col. 1270-1272 ;

III^e siècle de notre ère, Gerrha en tant que telle a disparu, et son district côtier est inclus dans Ḥaṭṭā.

La présence de manichéens dans Ḥaṭṭā au III^e siècle est à remarquer également comme élément d'information sur la composition de la population locale du point de vue socio-religieux. L'arrivée des manichéens, du vivant même du fondateur, implique qu'il y avait dans cette région un milieu favorable au recrutement des adeptes et à la diffusion de la nouvelle religion. La géographie historique des premières missions manichéennes, mieux connue aujourd'hui grâce au Codex de Cologne, montre que Mani et ses disciples immédiats, qui sont de langue et de culture araméennes et qui proviennent de groupes baptistes judéo-chrétiens de la Babylonie du Sud, s'implantent toujours dans des localités où leurs compatriotes et ex-coreligionnaires ont formé des communautés. L'apôtre Paul, pérégrinant en Asie mineure et en Grèce, se rendait d'abord à la synagogue de chaque endroit pour prêcher aux Juifs. Selon une méthode semblable, les manichéens engagé, là où ils arrivent, des controverses avec leurs ex-coreligionnaires, recrutent parmi eux des adeptes et fondent une « maison », point de départ d'autres fondations.

Dans la région du Golfe, cette tactique missionnaire se vérifie à Pharat de Mésène et à Rēw-Ardašīr. Dès que Mani et l'οἰκοδεσπότης Pattikios parviennent à Pharat, avant l'embarquement pour l'Inde, ils se rendent à l'assemblée (ἐκκλησία) des Baptistes (Βαπτισταί)³⁸. Au retour de l'Inde, lorsque Mani débarque à Rēw-Ardašīr, il rencontre là également, des ³bšwdg²n, terme parthe désignant les baptistes³⁹. Ces

W. E. James, « On the Location of Gerra », dans *Die Araber in der alten Welt*, ed. Fr. Altheim & R. Stiehl, t. 5/2, Berlin, 1962, p. 55), ou encore Hajar près du site précédent (E. Sachau, « Die Chronik von Arbela », *Abhandlungen der königl. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, Berlin, 1915, p. 23) ; soit en considérant la grandeur inhabituelle d'un site : Tāg, 80 km à l'ouest d'al-Gabayl (point de vue de P. V. Glob, O. Mørholm, A. F. L. Beeston, auquel s'est rallié Potts, « Northeastern Arabia in the Later Pre-Islamic Era », *Arabie orientale, Mésopotamie et Iran méridional de l'âge du fer au début de la période islamique*, ed. R. Boucharlat & J.-F. Salles, Paris, 1984, p. 102-105; Id., « The Sequence and Chronology of Thaj », *Materialien zur Archäologie der Seleukiden- und Partherzeit im südlichen Babylonien und im Golfgebiet*, ed. U. Finkbeiner, Tübingen, 1993, p. 87-110. Le relevé de Pline dans *Nat. Hist.*, VI 147 rendrait plausible l'identification avec Tāj, puisque l'écrivain latin fournit une localisation par rapport au littoral (voir *supra* n. 34).

³⁸ CMC 140, 11-15.

³⁹ W. Sundermann, « Parthisch ³BSWDG²N 'Die Täufer' », *Acta Antiqua Acad. Scient. Hung.*, t. 25 (1977), paru 1980, p. 238-240.

deux faits ont amené W. Sundermann à supposer avec raison qu'il y avait aussi à Dēb, dans l'estuaire de l'Indus, une communauté de baptistes, qui aurait été le point de départ de l'activité de Mani en Inde⁴⁰. Dès lors, il est vraisemblable de penser que ces mêmes baptistes, établis parmi les colonies de Mésopotamiens qui tenaient la route commerciale du Golfe, figuraient aussi dans le paysage religieux de Ḥaṭṭā depuis le II^e siècle et que cela explique la présence des manichéens en Arabie du Nord-Est au siècle suivant. La Ḥaṭṭā, où sur la trace des baptistes du Sud babylonien viennent s'implanter les manichéens, ne devait être guère différente des villes de la Mésène du point de vue de sa population et de son activité. C'était une place commerciale, où se côtoyaient marins, marchands et caravaniers de toutes races, langues et religions, milieu propice par excellence aux visées missionnaires de la nouvelle religion.

Un troisième élément à prendre en compte serait de préciser les circonstances politiques de cette fondation manichéenne de Ḥaṭṭā au milieu du III^e siècle. Car il est difficile de penser, comme en d'autres cas de fondations contemporaines de Šābuhr I, que les manichéens se soient installés dans cette région sans y avoir été encouragés par le pouvoir directement concerné par ce territoire et sans y bénéficier d'une protection locale. Qu'en est-il exactement ?

L'Arabie nord-orientale ne figure pas comme telle dans la liste des provinces de l'Empire sassanide transmise par l'inscription de Šābuhr sur la *Ka'be-ye Zardošt* (env. 262-263). S'y trouvent mentionnés, pour la région du Golfe, la Perside, la Mésène et l'Oman (*mzwn*)⁴¹. Ḥaṭṭā était donc à ce moment-là un territoire rattaché administrativement à la Mésène et sur lequel s'exerçait, comme sous la dynastie précédente⁴², l'autorité des souverains de la Mésène, pris désormais parmi les membres de famille d'Ardašīr ou de Šābuhr. Lorsque l'inscription est gravée, le roi de la Mésène est un fils de Šābuhr, qui porte le même nom que son père et dont la femme, « reine de la Mésène » s'appelle Dēnag⁴³.

Les sources manichéennes, qui sont muettes sur le nom de ce fils de

⁴⁰ Sundermann, *ibid.*, p. 241 ; Id., « Mani, India » (*supra* n. 9), p. 13.

⁴¹ ŠKZ § 2-5, respectivement n° 1, 4 et 27 dans la table d'A. Maricq, *Classica et Orientalia*, Paris, 1965, p. 78-79.

⁴² Inscriptions de l'Agora de Palmyre (131 de n.è.) et de l'Héraclès de Séleucie du Tigre (151), mentionnées *supra* n. 3.

⁴³ ŠKZ § 47-48. 60 ; le § 42 mentionne la fondation d'un feu Xosrow-Šābuhr pour « notre fils Šābuhr, roi de la Mésène ». Arbre de la famille d'Ardašīr : Maricq, *op. cit.*, p. 75.

Šābuhr, mentionnent en revanche comme « seigneur de la Mésène » (*myšwn xw²dy*) un fils d'Ardašīr, nommé Mihršāh, donc frère de Šābuhr⁴⁴. Selon le fragment parthe M 47 I, ce Mihršāh aurait été d'abord très hostile à la nouvelle religion, puis, à la suite d'une rencontre entre lui et Mani qui se serait déroulée dans le jardin du roi et au cours de laquelle Mani lui aurait dévoilé le paradis de lumière et la splendeur des jardins de l'Au-delà, il serait devenu manichéen. Ce récit de la conversion du souverain de la Mésène, frère du Roi des rois, est une légende manichéenne de conversion de prince, analogue à celle de Gad, frère du roi de l'Inde, Gūdnaphar, dans les *Actes de Thomas*⁴⁵. L'historicité de Mihršāh semble donc très suspecte⁴⁶.

La réalité, qui selon toute vraisemblance servit de point de départ aux enjolivements, aura été la protection accordée par les princes de la Mésène, membres de la cour, aux disciples de Mani installés à Pharat et dans les localités avoisinantes. La position avantageuse des manichéens dans cette région, qui constituera longtemps un fief de cette Église, les aura amenés à s'implanter après 252 dans le territoire côtier de l'Arabie du Nord-Est et des îles, sur lesquels s'exerçait l'autorité de leurs protecteurs en Mésène. On peut donc considérer la communauté de Ḥaṭṭā, à laquelle Mani adresse une lettre, comme une fondation des communautés de la Mésène. Elles aussi furent récipiendaires de lettres de Mani. L'une de ces lettres leur est adressée en tant que province de Mésène (M 731 et Ibn al-Nadīm N° 33 رسالة ميسان, une autre a pour destinataire l'ensemble urbain de Karkh-Farāt (CMC : Φαρὰτ) N° 45 رسالة الكرخ والفرات que je lis رسالة الكرخ والعراق.

Des conditions de vie des manichéens à Ḥaṭṭā et de leurs activités, rien n'est dit dans les sources à notre disposition. On ne connaît pas davantage les noms du ou des disciples immédiats de Mani qui furent

⁴⁴ Fragment parthe 47 I ; translittération, traduction et notes dans *BTT* XI, texte n° 10, p. 101-103.

⁴⁵ Ch. 17-25. Dans la légende recueillie par l'apocryphe chrétien, c'est un palais que désire le roi de l'Inde ; dans le récit manichéen, il s'agit d'un jardin. Dans les deux cas, ce conte se termine par un rituel d'initiation : prosternation et imposition de la main droite (Mani), onction baptismale (Thomas).

⁴⁶ Du fait même qu'ils aboutissent à des conversions de rois, ces récits ne mettent en scène que des souverains irréels (également le Tūrānšāh du M 48) ; les souverains réels, ainsi Šābuhr dont Mani fait l'éloge (M 276b + M 314 dans *BTT* XI, p. 105-108), ne se convertissent pas. Longtemps acceptée, l'historicité d'un Mihršāh, fils d'Ardašīr et souverain de la Mésène antérieurement au Šābuhr fils de Šābuhr de ŠKZ, est mise en doute également par Sundermann, « Studien » (*supra* n. 24), p. 61-62.

les premiers missionnaires locaux, ni leur appartenance ethnique. Puisqu'ils venaient de la Mésène, sans doute s'agissait-il d'Araméens, et non pas d'Arabes ou d'Iraniens, exerçant au départ leurs activités prosélytes parmi leurs ex-coreligionnaires judéo-chrétiens, et venant en aide aux manichéens de passage qui allaient vers l'Inde, l'Arabie du Sud ou l'Éthiopie. On ne sait rien, non plus, de la survie de ces manichéens de la côte arabique. Leur fin fut peut-être l'arrivée massive, au V^e siècle, de leurs adversaires traditionnels, missionnaires de la Grande Église ou religieux Chaldéens, qui multiplient alors églises et évêchés. La coexistence de ces groupes que nous nommons « manichéens » et « nestoriens » par commodité mais qui revendiquent le nom de « chrétiens », paraît en effet bien difficile à envisager⁴⁷.

Il y a dans les sources manichéennes coptes un trait à rattacher à la présence des disciples de Mani dans le golfe Persique. La principale activité économique de la région côtière et des îles d'al-Baḥrayn consistait alors dans les pêcheries de perles et leur commerce en direction de la Mésène et des pays méditerranéens. Le *Kephalaion* LXXXIII, qui pourrait commenter un passage du *Trésor* où Mani traitait du symbolisme évangélique de la « bonne perle », fournit un long exposé, malheureusement lacuneux, sur la formation des perles marines⁴⁸.

Selon les explications que les écrivains gréco-latins et arabo-persans donnent de l'origine des perles, celles-ci apparaissent à une période déterminée de l'année, lorsque les coquillages entrouverts par une sorte de bâillement recueillent les humeurs de la rosée lunaire ou des gouttes de pluie, qui se transforment en perles dans le sein de l'huître⁴⁹. Une

⁴⁷ Selon Beaucamp et Robin, « L'évêché nestorien » (*supra* n. 1), « c'est dans les îles (d'al-Baḥrayn) que se sont établies les premières communautés chrétiennes (au V^e siècle) ; la christianisation n'a atteint le continent que dans un deuxième temps » (p. 180). La présence des manichéens sur la côte aurait-elle retardé cette « christianisation » ?

⁴⁸ *Keph* B LXXXIII, p. 202, 10-204, 4. Vocabulaire utilisé : ΜΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ ΠΟΛΛΑΚΑ = gr. ap. Arrien, *Indica*, VIII 9, « les perles marines ; ΤΥΗΤΕ, ΤΥΗΤΕ = gr. πίννα, « le mollusque », « le coquillage » ; ΠΥΚ= gr. κόγχος, « l'enveloppe calcaire où vit le mollusque », « la coquille ».

⁴⁹ Tradition attestée par Isidore de Charax *ap.* Athénée, *Deipn.*, III, 93e-94a ; Plinie, *Nat. Hist.*, IX 107 ; Origène, *In Matthaeum*, X 7 ; Ammien Marcellin, *Res gestae*, XXIII 6, 85-86 ; Benjamin de Tudèle, *Itinéraire*, ed. M. N. Adler, p. 88 (texte), p. 97 (trad.). Matériaux comparatifs à partir des données locales : R. LeB. Bowen, « The Pearl Fisheries of the Persian Gulf », *The Middle East Journal*, t. 5 (1951), p. 161-180.

variante de cette tradition, représentée seulement par des auteurs occidentaux, les fait naître au cours des orages, lorsque l'éclair pénétrant dans l'huître entrebâillée transforme en perles les yeux du mollusque⁵⁰.

L'explication que présente le *Kephalaion* manichéen se rattache à la tradition courante qui considère les perles comme des êtres vivants. À l'équinoxe vernal, l'huître est fécondée par ingestion de gouttelettes d'eau douce qui deviennent des embryons de perles dans le sein du mollusque. Ces embryons sont portés à maturité à l'équinoxe d'automne, époque où les plongeurs (ΠΧΑΛΚΜΟΙ) viennent chercher les perles pour les remettre aux marchands (ΝΕΩΔΑΤΕ) qui, à leur tour, les livrent aux rois et aux princes (204, 3-4). Comme chez Isidore de Charax, l'exposé manichéen est l'écho direct de ce qu'on racontait dans le golfe Persique sur la formation des perles.

Il est dit que, dans les quelques endroits de la Grande Mer où naissent les perles, des gouttes d'eau douce arrivent à s'introduire, à la façon d'une semence, dans des coquillages flottant à la surface des eaux. L'huître (ΒΗΤΕ, ΨΗΤΕ) étreint alors la semence d'eau douce, ferme sa coquille (ΧΕΚ) pour la protéger, puis redescend au fond de la mer (202, 10-33). Sont décrits ensuite le processus de multiplication des perles par division des gouttes d'eau ainsi qu'en sens inverse celui de la fabrication d'une unique grosse perle, de grand prix si toutefois la goutte d'eau reçue est saine (203, 1-24). L'exposé ici n'ajoute rien à ce que l'on sait déjà par les écrivains gréco-latins et prend fin avec l'évocation du travail des plongeurs qui comporte, note le document, une grande part de chance.

Les mêmes sources manichéennes coptes contiennent une autre allusion au golfe Persique. Il s'agit d'un hymne appartenant à la série de *Psaumes* composés en araméen, après la mort de Mani, par un manichéen de Mésopotamie du nom de Thomas, puis traduits en copte et ajoutés à la fin du Psautier⁵¹.

⁵⁰ Ainsi Élien, *De nat. an.*, X 13 ; A. Delatte, « Un manuel byzantin de cosmologie et de géographie », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Académie royale de Belgique*, 5^e S., t. 18 (1932), p. 89.

⁵¹ *Psaumes de Thomas*, X, dans *Ps²*, p. 216, 1-12. Autre essai d'interprétation : P. Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin, 1980, p. 49-50 et p. 98-100 (notes) ; sur l'auteur de l'hymne, Thomas, mise au point dans A. Villey, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Paris, 1985, p. 111-114. Je reconstitue 216, 2 ainsi : (anak) ou -(na)c, « je suis un Grand », cf. *Ps²*, p. 117, 3 ; les stiques 1 et 2 sont à la première personne. Reconstitution du stique 7 : ntarounoue ajit a(u/ti ajōī ou-cō)nac n-blatta.

Sur la formation de l'(âme).

1. (Je suis) un (Grand), un fils de roi, (fils de roi) compté parmi les princes :
2. Ils m'enlevèrent (d'entre les demeures) des princes, et (me) firent passer (...).
3. Ils me conduisirent de temple en temple. –
Ils me prirent et me jetèrent aux deux fleuves.
4. Les deux fleuves me reçurent –
(Ils) me prirent et me jetèrent dans la Grande Mer.
5. Sept années pleines, je les ai passées à recevoir nourriture dans la mer.
6. À l'achèvement de ces sept années, moi, l'enfant, (j'allai sur le) rivage pour jeter l'ancre.
7. Lorsqu'ils furent sur le point de me recevoir, (ils mirent sur moi un manteau) de pourpre.
8. Lorsque les mondes (me virent, ils se réjouirent) ; lorsque je les vis à mon tour, je pleurai.

Cet hymne énigmatique décrit, à mon avis, un itinéraire de conversion. La période de sept années pleines passées dans la mer (stique 5) ne peut guère s'appliquer à Mani et à son voyage en Inde, qui fut, comme on l'a vu, de courte durée. Je propose donc d'y voir plutôt l'itinéraire d'un disciple, très probablement celui de l'auteur de l'hymne, c'est-à-dire Thomas. Dans cette sorte de petite autobiographie spirituelle, celui-ci livrerait quelques détails stylisés de la vie qui fut la sienne avant qu'il ne devienne manichéen. Les mimétismes d'identification à Mani et à celui dont il a pris le nom, Thomas l'apôtre, constituent un élément important de la rhétorique de l'hymne. L'intitulé lui-même, évidence calqué sur celui de la vie de Mani transmise par le Codex de Cologne, « Sur la genèse de son corps ». Comme Mani, Thomas est un Araméen, fils de parents illustres, probablement des païens établis en Mésopotamie (stiques 1-3). À une certaine époque de sa vie, Thomas quitte le pays natal pour la Grande Mer, c'est-à-dire le golfe Persique et la mer d'Oman, où pendant sept années entières il tire sa subsistance de la mer (stique 4-5). Autrement dit, il exerçait la profession de marchand, sans doute par tradition familiale et faisait commerce des perles entre l'Inde, les îles d'al-Bahrayn et la Mésène. Au bout de ces années d'activité, il « jette l'ancre » et revêt « le manteau de pourpre », métaphores signifiant que son âme a alors découvert la vraie richesse et le véritable pouvoir dans l'Église de Mani. Seuls, « les mondes », sa nouvelle famille, peuvent

comprendre cette conversion et se réjouir (stiques 6-7).

Cet itinéraire de Thomas le manichéen rappelle étrangement celui qui est décrit dans l'*Hymne de la perle* connu par les *Actes de Thomas* l'apôtre : ici et là, le prétendant au voyage porte le titre d'« enfant » et de « fils de roi ». Au terme de sa course, l'enfant royal de l'*Hymne* composé par Thomas le manichéen reçoit également, comme l'enfant de l'*Hymne de la perle*, le vêtement de la splendeur des rois⁵². Les deux hymnes sont des poésies contemporaines, provenant du même milieu mésopotamien, ayant un même objet (la conversion) traité selon une structure et un matériau symbolique identiques, sobrement ou de façon plus développée.

Leur différence essentielle tient à la topographie des itinéraires empruntés. Celui que suit le prince dans l'*Hymne de la perle* est terrestre et dirigé vers l'Occident, c'est un itinéraire de caravaniers : le prince part de l'Orient, pays des Parthes (16-17), passe les frontières de la Mésène (18), atteint la terre de Babylone (19a), puis entre dans les murs de Sarbūg (19b), d'où il tourne vers l'Ouest et l'Égypte pour y chercher la perle unique (20). L'itinéraire que suit l'enfant royal de l'*Hymne X* dans les *Psaumes de Thomas* est maritime et dirigé vers l'Est, c'est une route de marins : parti du pays des deux fleuves, la Mésène, l'enfant s'embarque pour la Grande Mer qui mène vers les lieux de pêcheries de perles et vers l'Inde. Les éléments topographiques des deux itinéraires se recoupent en un seul endroit : la Mésène, « rendez-vous des marchands de l'Orient »⁵³. Où, mieux qu'à la croisée de ces chemins de la terre et de la mer, de l'Orient et de l'Occident, les manichéens de Ḥaṭṭā pouvaient-ils rencontrer leurs coreligionnaires du Ḥurāsān et ceux venus de la Haute-Égypte ?

Ajout 2025

Comme on peut le constater par les extraits en tête de l'article ci-dessus, les poètes mésopotamiens qui composèrent l'hymnologie manichéenne naissante puisent largement dans le milieu maritime, dont ils sont proches, leurs métaphores spirituelles. J'aurais dû mentionner à ce sujet la contribution de Peter Nagel, « Seefahrt, Schiff und Hafen im

⁵² Hymne de la perle, 76-99 ; sur la signification de ce « vêtement », voir P.-H. Poirier, *L'Hymne de la perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-Neuve, 1981, p. 431-436.

⁵³ Hymne de la perle, 18 ; également, 70-71 : « Mayšān la Grande, le port des marchands, qui est sise au bord de la mer » (trad. Poirier, p. 346).

manichäischen Psalmenbuch. Aufnahme und Wandlungen einer christlichen Bildgruppe im Manichäismus », in Regine Schulz und Manfred Görg (hrsg. von), *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg*, Wiebaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 245-253.

La localisation de Gerrha a été, depuis ce que j'ai écrit (*supra*, n. 37), l'objet d'une étude à nouveaux frais de la part de Christian-Julien Robin, « Gerrha d'Arabie, cité séleucide », *Syria*, Supplément III, 2016, p. 223-250.

Sur le toponyme *Mayšān*, voir maintenant Paul-Hubert Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, 2^e éd., revue et augmentée, Turnhout, Brepols, 2021, p. 243-244 (Homo Religiosus Série II, 21). Le même ouvrage consacre une importante notice au toponyme *Gazak*, commun à *l'Hymne de la perle* et à la documentation manichéenne (en particulier Codex de Cologne) ; il approuve, par ailleurs (p. 249-251) ma localisation de *Gazaka/Ganazak* à Šīz mais corrige à bon droit mes lectures à propos de la toponymie de l'Azerbayjān qu'atteste le codex manichéen copte des *Actes* (P 125997) ; voir là-dessus mon étude sur « Les gisements miniers » (1998), reproduite *infra* II.5.

La vision de la mer aux eaux noires (CMC 77, 4–79, 12)

Morphologie d'un genre littéraire

Comme il est naturel dans un recueil de traditions autobiographiques rassemblées pour fonder une qualification prophétique, le Codex de Cologne [CMC] accorde une large place aux visions du fondateur¹. Il s'agit le plus souvent, comme dans la Bible et le Coran, de visions auditives, dont le récipiendaire rapporte les messages laconiques à valeur monitoire². Un autre cas de visions se présente sous forme de descriptions de lieux célestes ; elles supposent qu'il y a eu au préalable descente de la voix d'en haut visualisée vers le récipiendaire des révélations, soit pour un seul à seul (CMC 17, 7-16 la voix « miroir »), soit avec témoins humains et à leur intention (133, 7-14) ; ou bien elles font suite à l'ascension du visionnaire et constituent un épisode de son voyage dans l'au-delà, ainsi la vision de l'homme velu (126, 4-129, 7)³.

¹ Abréviations et sigles utilisés : CMC (Codex Manichéen de Cologne, edd. L Koenen & C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Opladen, 1988, Papyrologica Coloniensia XIV ; l'extrait du CMC cité *infra* est tiré de cet ouvrage) ; CSCO (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) ; *Keph. B* (*Kephalaia* de Berlin, edd. H.-J. Polotsky & A. Böhlig, Stuttgart, 1940-1966) ; *PS* (Patrologia Syriaca) ; *Ps*² (Psautier copte, deuxième partie, ed. C. R. C. Allberry, Stuttgart, 1938) ; *ZPE* (Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik).

² « Comme celle d'un jumeau (ὡς σύζυγος), une voix sortie de l'air conversait avec moi », formulation suivie d'une monition répétée deux fois (13, 2-14). Le personnage fictif du Jumeau, double ou sosie céleste de Mani, gr. σύζυξ ou σύζυγος, syr.-ar. *Tawmā/Tawm*, est la matérialisation visuelle de la voie sortie de l'air (« voir la vision ») car il n'y a pas de révélation prolongée sans support oculaire, qu'il s'agisse d'une apparence ou d'un texte, ainsi les longues monitions de la voix céleste en 32, 3-33, 6 puis en 38, 5-41, 5. Pareillement, le visionnaire de l'Apocalypse de Jean (1, 12) se retourne pour « regarder la voix » qui lui parle.

³ Même en ce cas c'est la voix céleste, matérialisée comme double de Mani, qui sert de véhicule à l'ascension du prophète. Le mécanisme de ce genre de visions implique que la voix qui sert à monter est préalablement descendue, comme on peut le constater en 125, 5-11, en l'occurrence pour réconforter Mani pris dans une tempête de sable. Notons également que le CMC enregistre des visions survenues aux proches et connaissances (119, 5-9).

On y trouve enfin, comme dans l'apocalyptique juive et chrétienne, des visions à allure allégorique. Dans ce cas de figure, la vision est un cadre imposé au développement de l'allégorie, la première servant à rehausser la seconde. L'une et l'autre sont deux modes inséparables pour exprimer des réalités spirituelles⁴. Cette catégorie, qui seule sera étudiée ici, est représentée par la vision de la mer aux eaux noires (77, 4-79, 12) qui est transmise par le traditionniste manichéen Timothée et dont le narrateur à la première personne est Mani. L'analyse qui reste à faire de cette vision pour identifier son modèle et déterminer sa signification est l'hommage que j'ai plaisir à rendre à Philippe Gignoux qui, de longue date, avec la perspicacité et la rigueur que l'on sait, scrute les récits visionnaires de l'apocalyptique iranienne et celui des inscriptions de Kirdīr à Sar Mašhad et sur la façade de Naqš-i Rostam.

/4/τότε μετὰ βραχὺν καιρὸν / ἐβουλεύσάμην οὕτως / τῷ τε Cιταῖ
κἀκείνοις / τοῖς ἐκ τοῦ συνεδρίου /8/ αὐτοῦ ἐξ ὧν ἀπεκάλυψέν
μοι ὁ μακαριώτατός / μου π(α)τήρ ἐξειπεῖν αὐτοῖς καὶ /
ὑποδεῖξαι τὴν τῆς ὁσιότητος ἀτραπὸν. / ἐμοῦ δὲ ταῦτα
διαλογιζομένου ὥφθη μοι ὅλος ὁ / κόσμος γεγεννημέν[ος] /16/
ὥσει θάλασσα μεμ[έστω]/μένη ὑδάτων με[λανω]/τάτων·
κατα[φ]ε[ρομέ]/νας δὲ κατ' αὐτ[ῆς] χίλι/20/άδας καὶ μυρι[άδας
εἶδον] / καταποντιζ[ομένας καὶ] /78, 1/ ἀναδυνούσας καὶ
ἐνστρε/φομένας περὶ τὰ τέσσαρα / κλίματα τῆς θαλάσσης. /4/
εἶδον δὲ κατὰ τὸ μέσον αὐ/τῆς κρηπῖδα βεβλημέ/νην καὶ πάνυ
ὑψηλοτά/την καὶ ἐπ' αὐ/τῆς μόνης /8/ φῶς ἀνατέλλον καὶ ὁδὸν /
ἐπ' αὐ/τῆς κατεσρωμέ/νην καὶ ἐμαυτὸν ταύ/τη περιπατοῦντα.
ὑπο/12/στραφεῖς δὲ εἰς τοῦπίσω / ἐθεώρησα Cιτᾶν κατέχον/τα
ἄνδρα τινὰ ἐχόμενον / ὑπὸ τινος καὶ κατὰ μέ/16/σον τῆς
θαλάσσης καὶ τοῦ / σκότους καταστρέφον/[τα] καὶ πεσόντα καὶ
ὑπο/[βρύ]χιον γενόμενον. μό/20/[νον] δὲ βραχὺ τι τῶν τρι/[χῶν
αὐ]τοῦ ἐθεώρουν ὥσ/[τε λυπε]ῖσθαι με πάνυ δι/[ὰ τὸν Cιτᾶν].
ἐκεῖνος δὲ ὁ /79, 1/ ἐκρίψας αὐτὸν ἔφη πρὸς / ἐμέ· “τίνος χάριν
τοῦ / Cιτᾶ λυπῇ; οὐ γάρ ἐστιν ἐκ /4/ τῆς σῆς ἐκλογῆς οὐδὲ ἐ/πὶ
τῆς σῆς ὁδοῦ πορεύσε/ται.” ταῦτα τοίνυν ἰδὼν οὐδὲν αὐτῷ
ἀπεκᾶ/8/λυσα. ἐθεώρουν δ' αὖ / πάλιν αὐτὸν ὀπηνίκα / τὸν τῆς
ἀληθείας λόγον / ὠμίλουν ἀντιπάσχον/12/τά μου τῷ λόγῳ.

⁴ Ces deux modes connexes et concomitants constituent le matériau littéraire et conceptuel des visions du *Pasteur* d'Hermas : K. D. Macmillan, « The Shepherd of Hermas, Apocalypse or Allegory? », *The Princeton Theological Review*, t. 9 (1911), p. 61-94 ; R. Van Deemter, *Der Hirt des Hermas. Apokalypse oder Allegorie ?*, Amsterdam 1929 ; A. V. Ström, *Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit ?*, Uppsala & Leipzig, 1936.

C'est alors que, peu de temps après, pensant à Sita et à ceux qui faisaient partie de son assemblée, j'ai voulu leur parler de ce que m'avait révélé mon très bienheureux Père et leur montrer le chemin de la vérité. Livré à ces réflexions, je vis (la vision suivante) :

Le monde entier était devenu comme une mer remplie d'eaux très noires, et je vis des milliers de myriades être précipitées en elle et y être submergées, (puis) /78/ resurgir et tourner en tous sens sur le pourtour des quatre directions de la mer. Et je vis au milieu de la mer une assise qui y avait été jetée. Elle était très haute, et sur elle seule une lumière se levait. Une voie s'y étirait, et moi-même je marchais dessus. En me retournant, j'aperçus derrière moi Sita retenant un homme tenu par quelqu'un ; au milieu de la mer et de la ténèbre, il (= Sita) retourna et tomba, et il s'enfonçait sous les flots. Je ne pouvais apercevoir que des bouts de ses cheveux, tant et si bien que j'étais fort affligé à cause (de Sita). Celui qui /79/ l'avait rejeté me dit : « À quoi bon t'affliger sur Sita ? Car il ne fait pas partie de ton élection, et il n'empruntera pas ta voie ».

Après avoir vu cette vision, je ne lui ai rien révélé. Je m'aperçus de fait par la suite, lorsque je me mis à prêcher la parole de vérité, que c'était bien un adversaire de ma parole.

L'interprétation de Henrichs-Koenen

Dans le copieux commentaire à l'édition princeps du texte, Albert Henrichs et Ludwig Koenen se sont appliqués à expliquer les composantes de cette vision en référence à la dogmatique manichéenne standard⁵. Ainsi, selon eux, la mer serait le symbole de la matière et du monde corporel (n. 161). Ce qui est, effectivement, une signification possible de la mer ténébreuse. Ses eaux noires, qu'ils mettent en relation avec les eaux sombres dont il est question dans la cosmogonie mandéenne (n. 166), et la lumière qui apparaît sur l'assise formeraient « un couple d'opposés symbolisant l'antithèse manichéenne des principes de la ténèbre et de la lumière » (n. 169). L'assise (κρηπίς), terme qu'ils traduisent par « môle » (*die Mole*), serait, comme dans le

⁵ ZPE, 32 (1978), pp. 128-132, n. 161-174, Les renvois à ce commentaire sont indiqués par la numérotation des notes de Henrichs et Koenen. L'édition plus récente du texte (*supra* n. 1) n'apporte sur cette page aucun rectificatif par rapport à l'interprétation de la ZPE, ni aucune précision complémentaire.

Psautier copte (200, 27-28), une métaphore désignant le λογισμός, « une des cinq hypostases de l'être divin..., le fondement menant à la terre de la lumière » (n. 168). Il en ressort que « dans la vision, Mani voit qu'il se tient lui-même sur le fondement du royaume de la lumière, alors que Sita a perdu ce support et, partant, doit sombrer dans la mer de la ténèbre et de la matière » (n. 168). Dès lors, le chemin sur le soi-disant « môle » éclairé, où se trouve Mani, « symbolise la foi manichéenne qui ramène au royaume de la lumière les âmes dispersées » (n. 161). Quant à l'image énigmatique des trois individus cramponnés les uns aux autres (Sita s'agrippant à x tenant y), Henrichs et Koenen la comprennent comme « la chaîne des sauveurs, qui descend de l'au-delà dans ce monde-ci » (n. 171). Selon les savantes explications de la note 171, l'individu y, qu'ils appellent « die obere Person », se trouverait sur le soi-disant « môle » éclairé. L'individu x, qu'ils appellent « die untere Person », le seul ayant un contact direct avec Sita, serait donc celui qui jette Sita à la mer et qui, en fin de vision, informe Mani du désaveu infligé à Sita.

Toujours selon Henrichs et Koenen, différentes interprétations de cette vision, « théologiquement pertinente » (*theologisch relevant*), de cette chaîne de personnes seraient possibles : « Soit la personne d'en bas désigne ici l'incorporation de l'Apôtre sur la terre (Christ ; Elchasaïos ; Mani), et la personne d'en haut sur le κρηπὶς sa réplique céleste (Apôtre de la lumière ; Jumeau de Mani) ; ou bien, par un léger déplacement, la personne d'en bas représente l'Apôtre de la lumière qui s'incarne dans l'Église, et la personne d'en haut le Νοῦς-lumière d'où provient l'Apôtre de la lumière » (n. 171).

Si telle était la signification de celle page du Codex, il faudrait admettre que les disciples du narrateur étaient vraiment des férus de théologie, ou disposaient de concordances et d'index, pour arriver à déchiffrer *per obscurius* la sibylline vision du fondateur. Ledit déchiffrement n'est, en tout cas, pas connu. La raison d'être du Codex de Cologne est de fournir des arguments utilisables par les controversistes manichéens affrontés sur le terrain missionnaire à des chrétiens baptistes et à des non-baptistes. C'est une œuvre apologétique d'édification, fabriquant une biographie de Mani qui réponde à ce besoin. Il se veut donc un manuel pratique et doit se lire aisément. Il est vrai qu'une littérature de songe-creux peut toujours cacher de subtiles spéculations. Mais si le texte a par lui-même quelque clarté, pourquoi y ajouter de l'amphigouri ? Cette vision semble, à première vue,

constituée de matériaux composites (les signifiants). Nombre d'entre eux sont des métaphores que l'on trouve employées isolément sous diverses applications (les signifiés) dans l'hymnologie et l'homilétique manichéennes. Il est tentant alors de prendre telle ou telle de ces applications et reconstituer le sens global en comblant par la spéculation théologique les signifiés manquants. C'est ce qu'ont fait Henrichs et Koenen. L'autre parti, dans lequel je voudrais m'engager, est d'essayer de retrouver une cohérence à la vision en prenant les signifiants pour des emprunts à la culture commune judéo-chrétienne (langage connu des destinataires du Codex et de ceux auxquels ceux-ci devaient s'adresser) et, d'autre part, en expliquant l'ensemble dans la perspective du contexte de la vision dans le *CMC*, à savoir comme allégorie de l'histoire de Mani et des débuts de son Église.

L'apocalyptique juive

Le point de départ de la vision de la mer aux eaux noires est à chercher, à mon avis, du côté de l'apocalyptique juive. Le compilateur du Codex fait un large usage de celle-ci dans les pages précédentes pour montrer que les modalités de la prophétie et du plan divin (διαταγή) réalisées en Mani sont identiques aux visions et signes attribués aux grands anciens. Y sont présentés successivement un fragment d'une Apocalypse d'Adam (48, 16-50, 7) ; un fragment d'une Apocalypse de Seth (50, 8-52, 7) ; deux fragments d'une Apocalypse d'Énos (52, 8-55, 9) ; deux fragments d'une Apocalypse de Sem (55, 10-58, 5) ; quatre fragments d'une Apocalypse d'Hénoch (58, 6-60, 12) ; une citation de la Lettre de Paul aux Galates 1, 1 (60, 13-23) ; une citation de la Deuxième aux Corinthiens 12, 1-5 (60, 23-61, 14), et une citation de la Lettre aux Galates 1, 11-12 (61, 15-62, 9). Les cinq Apocalypses mentionnées, fragments à l'appui, avant les citations pauliniennes sont inconnues par ailleurs. L'examen de la forme et du contenu des fragments cités révèle que leur terminologie et leurs thèmes sont celle et ceux des apocalypses juives dont les textes nous sont parvenus. C'était une littérature familière à Mani et à ses disciples immédiats. La connaissance qu'ils en avaient était plus riche et variée que celle que nous pouvons acquérir sur la base des corpus d'apocryphes aujourd'hui disponibles.

Dans les œuvres connues de nous, une vision, qui en totalité ou en partie est une énigme, se doit d'être accompagnée de son explication. Le talent du prophète ou de l'ange herméneute, c'est-à-dire de

l'apocalypticien, s'exprime dans cette interprétation. Soit qu'il passe en revue chaque détail de la vision sans en omettre aucun, soit qu'il réussisse, à partir d'un certain nombre d'éléments, à élaborer une signification générale qui le dispense de tout expliquer. Nabuchodonosor voit en songe un arbre planté au centre de la terre (Daniel 4,7-14), puis le prophète interprète la vision (7, 16-24). Il en est de même par la suite dans le Livre de Daniel, aussi bien que dans toutes les apocalypses juives qui dérivent de Daniel. Le cas de figure que présente la vision allégorique du Codex de Cologne est que sa signification n'y est pas fournie dans une explication à part. L'allure allégorique de la vision n'est pas ici une énigme. Le sens se trouve donc dans le Codex lui-même. Il est inclus dans le récit de la vision de façon claire, mais aussi implicitement si l'on tient compte du fait que, pour un milieu nourri d'apocalyptique, l'explication d'un certain nombre d'éléments qui constituent la vision est familière. La signification peut également être reportée plus loin sous forme de vérification après coup d'une prophétie qui s'est réalisée.

Éléments signifiants

La liste des éléments signifiants de la vision de Mani s'établit de la façon suivante :

1. les eaux noires de la mer ;
2. des milliers de myriades dans les eaux noires ;
3. l'assise au milieu de la mer ;
4. la lumière qui s'est levée sur l'assise ;
5. la voie sur l'assise ;
6. celui qui ouvre la marche sur la voie et qui s'autodésigne (Mani) ;
7. le groupe des suiveurs :
 - a) le premier individu, qui est nommé et rejeté dans les eaux noires (Sita) ;
 - b) le deuxième individu, qui n'est pas nommé ;
 - c) le troisième individu, qui n'est pas nommé ;
8. celui qui a rejeté Sita à la mer.

Ces éléments peuvent être regroupés en quatre unités :

1. les eaux et les milliers de myriades (1-2) ;
2. l'assise, la lumière et la voie (3-5) ;
3. les marcheurs (6-7) ;
4. l'agent du rejet de Sita (8).

Les eaux noires

La signification du premier élément – les eaux noires – est fournie par le récit même de la vision : « Le monde entier (ὅλος ὁ κόσμος) était devenu comme une mer remplie d'eaux très noires ». Le modèle littéraire sous-jacent est d'évidence, ici, la vision des eaux blanches et noires, qui occupe toute la sixième section de l'Apocalypse syriaque de Baruch (II Baruch)⁶. Les eaux lumineuses et noires qui tombent alternativement sur la terre proviennent d'un nuage monté de la mer (II Baruch, 53, 1). Les deux caractéristiques de ces eaux noires dans la vision de Mani – elles sont dites « très noires » et figurent « le monde entier » – reprennent à la lettre celles des dernières eaux noires dans la vision de Baruch : « Elles étaient plus noires que toutes les précédentes », et « elles concernent le monde entier », *d-kwl-h 'nwn 'lw'* (II Baruch 69, 1).

Des milliers de myriades

Le sens du second élément dans la vision de Mani – celui-ci voit des milliers de myriades de gens précipités dans les eaux noires et submergés par elles – n'est pas indiqué par le récit de la vision du Codex de Cologne. Mais dès lors que signifiant et signifié précédents sont des réminiscences de la vision de Baruch, la signification des « milliers de myriades » est implicitement l'interprétation donnée par l'Apocalypse syriaque aux dernières eaux très noires.

Le tableau qu'en dresse l'apocalypticien juif (70, 1-10) récapitule la

⁶ Ch. 53, 1-12 : récit de la vision ; ch. 54 : prière de Baruch pour obtenir l'interprétation de la vision ; ch. 55-74 : exposé par l'ange Ramiel, « préposé aux visions véritables », de la signification de la vision. Le texte syriaque de l'Apocalypse a été publié par M. Kmosko dans la *PS*, t. 2. Paris, 1907, col. 1068-1237 ; index, col. 1238-1306. Elle a fait l'objet d'une étude approfondie de la part de P. Bogaert, Paris, 1969, coll. « Sources Chrétiennes », t. 144-145 ; autre traduction annotée par J. Hadot, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, edd. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987, pp. 1479-1557.

symbolique de toutes les eaux noires précédentes. Elles représentent l'impiété universelle de « la terre dévoreuse de ses habitants », les péchés des nations livrées au blasphème et à l'idolâtrie. Dans le contexte historique de II Baruch, apocalypse rédigée sous Nerva (reg. 96-98) ou Trajan (reg. 98-117), cette impiété est le fait des religions païennes, locales ou importées, de la Syrie et de la Palestine, qui corrompent la Terre et entament l'intégrité de Sion. En perspective manichéenne, les milliers de myriades dans les eaux noires de la mer sont donc, pareillement, les adeptes de toutes les religions du monde, et parmi elles, au premier chef, la religion que II Baruch tenait pour préservée et à préserver, à savoir le judaïsme. L'historiographie manichéenne sur la venue de l'Apôtre établit clairement l'identification : « Le monde, la religion des Juifs »⁷. Les milliers de myriades, ballottées par les eaux noires, coulant et resurgissant, sont dites dans la vision de Mani « être retournées en tous sens sur le pourtour des quatre directions de la mer »⁸. L'expression signifie que les adeptes des religions sont portés par les flots jusqu'aux bornes de la mer, c'est-à-dire aux limites du cercle que sont les points extrêmes des quatre κλίματα, autrement dit ils se situent dans des lieux géographiquement très éloignés du milieu de la mer où se trouve l'assise.

L'assise

La double caractéristique de cette assise (κρηπὶς) est d'avoir été

⁷ *Keph. B.*, I. p. 12, 26-27, ΠΡΟΣΜΟΣ ΠΛΟΓΜΑ ΝΗΪΟΥΛΑΙΟΣ. La place accordée au Bouddha et à Zoroastre dans l'historiographie sur la venue de l'Apôtre comme intermédiaires entre prophètes bibliques de l'humanité (Adam, Seth, Énos, Hénoc, Sem) et Jésus (12, 14-20) n'existe pas dans le CMC, où l'on passe directement des apocalypses des pré-abrahamites aux témoins chrétiens. Cette absence pourrait s'expliquer pour des raisons apologétiques (taire ce qui peut choquer ou prêter le flanc à la critique). Elle se comprend mieux, à mon avis, comme état de la réflexion de Mani antérieure au *Šābuhragān*.

⁸ Les éditeurs ont traduit cette phrase successivement : « [Sie] in allen vier Himmelsrichtungen auf dem Meer trieben » (*ZPE*, 32, p. 99), « [sie] in allen vier Himmelsrichtungen umhergetrieben » (Opladen 1988, p. 55). La suppression de « auf dem Meer » dans cette dernière version n'est guère heureux ! La préposition *περὶ* + accusatif signifie que la scène concerne le pourtour de quelque chose. Dans le cas d'une île, son pourtour est défini par ses côtes ; voir Lucien, *Histoire vraie*, II 5 : *περὶ πᾶσαν* (s.e. : *τὴν νῆσον*) : « sur toute la côte (de l'île) ». Dans le cas de la mer, son pourtour est marqué par ses bornes imaginaires aux confins du monde. Sur ces quatre κλίματα, voir E. H. Berger, *Mythische Kosmographie der Griechen*, Leipzig, 1904, pp. 14-19 (suppl. au *Lexikon* de W. H. Roscher).

« jetée (βεβλημένην) au milieu de la mer », comme on jette, c'est-à-dire pose et établit, les fondations d'une cité ou d'un édifice⁹. Henrichs et Koenen ont traduit κρηπίς par « môle », interprétation inchangée dans l'édition d'Opladen. C'est effectivement l'un des sens techniques du mot pour désigner une installation portuaire¹⁰. Môle ou jetée, qui servent à protéger l'entrée d'un port et à faciliter embarquements et débarquements, s'avancent de la terre vers l'intérieur d'un bassin. Tel n'est pas le cas ici. Le κρηπίς de la vision est situé au milieu de la mer. Il est entouré d'eau et n'est pas relié à la terre. Un autre sens technique de κρηπίς est celui désignant la rive renforcée d'un fleuve, surélevée par une levée de pierres ou un mur de soutènement pour endiguer les crues, et sur laquelle il est possible de marcher en suivant le bord de l'eau par une chaussée aménagée¹¹. Le κρηπίς de la vision est bien destiné à se protéger de l'eau. Mais il ne longe pas la terre ferme. Il occupe le milieu d'une mer sans rivage. Tel n'est donc pas, ici encore, le sens de κρηπίς.

Le sens courant de ce mot grec, aussi bien littéral que métaphorique, est celui d'assise ou fondation, ainsi que le montre cet hendiadys dans un psaume d'Héraclide du Psautier manichéen copte : *ⲥⲏⲧⲉ ⲛⲓⲕⲣⲏⲏⲓⲥ* (Psautier II, 200, 27). Par conséquent, ici comme dans la vision du CMC, κρηπίς rend le syriaque *šetēstā*¹². Selon Aphraate, « la fondation (*šetēstā*), c'est la base de tout l'édifice. Si quelqu'un accède à la foi, il est posé sur la pierre (*kēfā*), c'est-à-dire notre Seigneur Jésus le Messie. Son édifice ne sera pas ébranlé par les flots, ni endommagé par les vents, il ne tombera pas, (renversé) par les tempêtes, car son édifice s'élève sur le roc (*šū 'ā*) de la vraie pierre (*kēfā*) »¹³. La situation

⁹ Ainsi Apollonius de Rhodes, *Argonautiques*, II 848-849 : Béotiens et Niséens ont jeté les fondements d'une ville (ἄστυ βαλεῖν) autour du tronc d'un vieil olivier sauvage. Lucien de Samosate, *Hippias*, 4 : l'architecte Hippias, construisant un établissement de bain, a d'abord jeté un soubassement très solide (κρεπῖδα βεβαιωτάτην βαλόμενος).

¹⁰ Julius Pollux, *Onomasticon*, IX 5, 28, décrivant les différentes parties d'une ville maritime, place le *krēpīs* parmi les installations portuaires.

¹¹ Pour le Jourdain : Jos. 3, 15 ; 4, 18 ; I Chr. 12, 16. Pour l'Euphrate : Hérodote, *Hist.* I 185. Pour le Tigre : *Keph. B.*, LXI, p. 152. 26-153, 6. Dans ce dernier cas, Mani et trois de ses disciples se tiennent sur un *krēpīs* du Tigre à Ctésiphon, qui a été aménagé sous le règne de Šābuhr I^{er}, et de cet endroit regardent le spectacle de la crue. *L'Etymologicon magnum*, éd. T. Gaisford, 537, 52-53, définit le *krēpīs* comme lieu par où on peut aller et marcher.

¹² R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, t. 2, Oxford, 1901, col. 4348.

¹³ Aphraate, *Démonstrations*, I 2, éd. J. Parisot, *PS*, t. 1, col. 8, 9-16 ; trad. M.-J. Pierre,

décrite est analogue à celle du κρηπίς dans le CMC. Le visionnaire manichéen se représente cette assise comme étant « très très haute ». Elle a donc une partie en surplomb au-dessus des eaux, qui s'élève vers le ciel. Et on est bien obligé d'admettre, puisqu'il ne s'agit pas d'une plate-forme flottante, qu'elle s'enfonce aussi sous les eaux jusqu'aux racines de la terre, sorte d'énorme pilier parcourant de bout en bout l'axe du monde. Au milieu de la mer de tous les dangers, elle constitue un espace protégé, rassurant, îlot battu par les flots mais sauf et inébranlable. Elle occupe au milieu de la mer, à l'intérieur et à l'extérieur des eaux, une situation d'exception et de valeur, comparable à celle de la perle unique du poète, à chercher aussi au milieu de la mer mais « au-dedans de celle-ci (*b-gw ym* ') près du serpent qui siffle »¹⁴.

La vision de Baruch ne mentionne pas la métaphore de l'assise marine, puisque les eaux noires montées de la mer tombent sur la terre et la recouvrent. Ce qui dans ce cas, comme dans toute l'apocalyptique, fait fonction d'îlot protégé et à protéger, de fondation inébranlable, est la Terre sainte et Sion, fondement, montagne et sceau du salut. Lors des treizièmes eaux très noires qui dévorent le monde, « la Terre sainte aura pitié des siens, et elle protégera ses habitants en ce temps-là » (II Baruch 71, 1). L'éclair, que Baruch voit descendre pour illuminer la terre lors de ces dernières eaux (53, 8-10), correspond, dans l'interprétation de la vision, à la venue du Messie convoquant les nations pour sauver les unes et faire périr les autres (72, 2). En siégeant pour toujours en paix

« Sources Chrétiennes » 349, p. 208. Comparer *Odes de Salomon* XXXI 11 : « Mais je (= le Christ) me tenais inébranlable comme la pierre solide (*kēfā šarrirtā*) qui est battue par les vagues et qui résiste ». Même signification de l'assise comme titre du Christ dans la littérature manichéenne : Jésus est « l'assise (CNTĒ) inébranlable », *Ps*² 155, 21 ; le Christ est l'assise (CNTĒ) de la fondation (ΘΕΜΕΛΙΟΣ), *Ps*² 188, 27 : « tu (= Salomé) as posé l'assise (CNTĒ) de la tour (ΠΥΡΓΟΣ) sur le roc (ΠΕΤΡΑ) du Christ », *Ps*² 53, 22-23. Cette imagerie commune à l'ancienne littérature syriaque a été étudiée par R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975, pp. 218-228. L'utilisation de la métaphore de l'assise dans les Psaumes d'Héraclide pour désigner un membre de l'âme (*Ps*² 200, 27) est seconde et ultérieure, et ne peut être considérée comme le sens obvie courant de l'image. En dehors du fait qu'ils n'ont pas vu les réminiscences du texte, l'analyse de la vision de Mani chez Henrichs et Koenen a été en grande partie faussée par suite du point de départ de leur démonstration, lié à cette application particulière et isolée de CNTĒ/κρηπίς chez Héraclide.

¹⁴ *Hymne de la perle*, 13, ed. P.-H. Poirier, Louvain-la-Neuve 1981, p. 330 (texte), p. 341 (traduction).

sur le trône de sa royauté (73, 1), ce Messie est censé faire apparaître, en même temps que l'humiliation du monde, les délices propres aux derniers temps, c'est-à-dire la fin de la corruptibilité et le début de l'incorruptibilité (74, 2).

Les eaux très noires, restituées à leur milieu originel marin, entourent dans la vision de Mani un îlot protégé et rassurant, qui n'est plus Sion, mais l'assise « très très haute », sur laquelle une lumière se lève (φῶς ἀνατέλλον). C'est sur elle seule (ἐπ'αὐτῆς μόνης) qu'apparaît cette lumière. Au couple fondement de Sion/éclair messianique dans la vision de Baruch, succède désormais dans la vision de Mani le couple assise/lumière. Mani a-t-il voulu indiquer par là deux objets ou entités spécifiques de sa mythologie poétique ? Ou bien encore y a-t-il un trait polémique antibaptiste dans l'image de la lumière se levant uniquement sur l'assise ? Les réponses relèveraient de la spéculation. Je ne pense pas que ces éléments de la vision de Mani soient cryptiques, ou manichéens. Dans la symbolique syriaque ancienne, assise et lumière sont des titres du Christ, et la signification est identique chez Mani. Par ailleurs, les deux symboles ne sont pas dissociables, ainsi que le montre dans une invocation au Christ la version copte de l'Ode XXII de Salomon, transmise par la *Pistis Sophia* : « Ta voie est devenue une incorruptibilité ainsi que ta face ; tu as mené ton monde à la corruption, pour que tout fût dissous et renouvelé / et que ta lumière (οὐροῖν) devînt assise (cırre) de tout. Tu as bâti ta richesse sur cela, et c'est devenu une demeure sainte »¹⁵. Par conséquent, cette symbolique réutilisée par Mani correspond, dans l'historiographie de la venue de l'Apôtre (Kephalaion I), à « l'Église du Sauveur » dans sa période initiale, allant de « la venue de Jésus le Christ notre Seigneur » à celle de Paul (12, 21-13, 25). Les figures de l'assise et de la lumière qui se lève sur elle, comprises comme allégories de l'Église primitive et du Sauveur, servent à exprimer dans le langage poétique de l'imagerie syriaque, entée sur l'apocalyptique, la

¹⁵ *Pistis Sophia*, ed. C. Schmidt, p. 158, 8-14 = *Odes de Salomon* XXII 11-12. La version syriaque, qui a été remaniée, dit ceci : « Incorruptible était ta voie et ta face ; tu as mené ton monde à la corruption pour que toute chose fût dissoute et renouvelée, / et l'assise (*šetēstā*) de tout est ta pierre (*kēfā*), et sur elle tu as bâti ton royaume et c'est devenu la demeure des saints ». Les deux versions sont en parallèles dans l'édition de M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeurung für Neues Testament und Gnosis*, t. 1, Fribourg et Göttingen, 1979, p. 140. Discussion de ce texte et symbolique par les titres du Christ dans Murray, *op. cit.* (*supra* n. 13), p. 240 et 295-296.

représentation idéalisée que Mani se faisait des origines du christianisme.

La voie et le marcheur

Les cinquième et sixième éléments de la vision de Mani sont la voie (ὁδός ; syr. *ʾūrḥā*) et celui qui marche sur la voie. Ces traits sont absents de la vision de Baruch. Ils font partie de l'imagerie syriaque de la *šetēstā*, que nous venons de voir. C'est sur l'assise (ἐπ' αὐτῆς) que s'étire la voie. Le narrateur (Mani) déclare qu'il se voit lui-même marcher dessus (ἐν ταύτῃ περιπατοῦντα). Il est celui qui ouvre la marche. La signification de la voie est celle attestée par la Bible, le Nouveau Testament, l'apocalyptique, la littérature gnostique et patristique, où elle désigne tour à tour Juifs ou Chrétiens, mais aussi tel ou tel courant particulier relevant des uns ou des autres, voire des deux (ainsi les Baptistes du Codex de Cologne)¹⁶. Elle sera reprise par les manichéens comme autodétermination. Dans la perspective de l'historiographie manichéenne de la venue de l'Apôtre, la voie est le symbole de la nouvelle et dernière religion, celle des manichéens, « voie étroite et ardue ». réouverte par l'apostolat de Mani « dans cette génération dernière »¹⁷. Pareillement, le prologue de la vision qualifie la religion manichéenne de « chemin de la sainteté » (τὴν τῆς ὁσιότητος). Elle est, selon un fragment de l'*Évangile vivant* de Mani cité dans le Codex de Cologne, le « chemin qui mène à la hauteur »¹⁸, c'est-à-dire à la lumière qui s'est levée sur l'assise du milieu de la mer, autrement dit à Jésus le Sauveur, fondateur de la première Église. La vision de la mer aux eaux noires, qui a pour pointe la voie qui représente la pratique manichéenne de la religion,

¹⁶ L'association voie – lumière – assise se trouve dans *Odes de Salomon* XXII 11-12 (*supra* n. 14). Sur la signification de la voie comme dénomination religieuse, voir E. Repo, *Der « Weg » als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditions-geschichtliche und semasiologische Untersuchung*, Helsinki, 1964 ; pour l'hymnologie syriaque : Murray, *op. cit.* (*supra* n. 13), pp. 246-249 et 299-301.

¹⁷ « La voie étroite et ardue », ΠΜΑΪΤ ΕΤΕΗΥ ΕΤΛΛΧΖ (Keph. B., I, p. 13, 28), terminologie empruntée à la doctrine juive et chrétienne des deux voies, désigne ici l'Église primitive du Sauveur, corrompue après la mort de Paul, mais restaurée dans son intégrité par Mani, lorsqu'« a été envoyé le Paraclet, l'Esprit de la vérité, venu à vous dans cette génération dernière » (14, 5-6) ; « la voie large », ΠΜΑΪΤ ΕΤΟΥΕΣΤΑΝΤ, représente l'Église chrétienne intermédiaire entre Paul et Mani, et, bien entendu, les Chrétiens contemporains de Mani.

¹⁸ CMC 67, 8-9 : ἀτραπὸν τὴν ἐπὶ τὸ ὕψος = syr. *ʾūrḥā l-lawmā*. Ici aussi, imagerie de l'ancienne littérature syriaque.

aménagée sur l'assise illuminée qui figure l'Église du Sauveur, s'avère donc, pour son auteur, une autocélébration de sa propre venue prophétique.

Les compagnons de route

Le septième élément de la vision est constitué par le groupe des *συνοπαδοί* de Mani, ceux qui lui ont emboîté le pas et le suivent sur la voie. Ce sont les premiers disciples, des compatriotes du même milieu baptiste¹⁹. Il y a d'abord Sita, le premier d'entre eux, que Mani aperçoit derrière lui en se retournant. Sita tente de se retenir à un autre individu, non nommé, lui-même se tenant à un autre, également non nommé. Puis Mani voit que Sita, sans qu'on sache comment, est rejeté de la voie de l'assise et tombe à l'eau au milieu de (= syriaque *b-gw*, au-dedans de) la mer et de la ténèbre, il s'enfonce sous les flots. La signification de la séquence est donnée par le sosie céleste de Mani : « Il ne fait pas partie de ton élection (= de ta religion), il n'empruntera pas ta voie ». Sita a donc été exclu du groupe des disciples et revient à son élément naturel, la mer, symbole de l'impiété, c'est-à-dire des religions autres que la manichéenne.

Dans le prologue de la parabole du trésor qui précède la vision de la mer aux eaux noires, Mani disait que Sita, fils de Gara – il a rang de prêtre ou d'ancien chez les Baptistes – « avait pour lui beaucoup d'affection » et le considérait « comme son fils bien-aimé » (CMC 74, 11-16). L'enseignement immédiat de la vision des eaux noires est de montrer le vrai visage de ce faux ami. Ainsi que le précise la conclusion de la vision : « Je m'aperçus, lorsque je me mis à prêcher la parole de vérité, que c'était bien un adversaire de ma parole ». Effectivement, les

¹⁹ L'Apocalypse syriaque de Baruch parle, à la fin de la vision des eaux blanches et noires, de douze fleuves montant de la mer, entourant l'éclair et lui obéissant (53, 11). Ce détail des douze fleuves n'est pas expliqué par la suite. Les commentateurs estiment, non sans raison, qu'il pourrait s'agir des douze tribus formant la Terre nouvelle restaurée par le Messie. En perspective chrétienne mais aussi manichéenne, le chiffre devait apparaître symbolique du nombre des disciples (12 Apôtres/12 Docteurs). Le groupe des trois personnes qui suivent Mani sur la voie de l'assise fait penser à des disciples, et non à une chaîne de sauveurs ainsi que le prétendent Henrichs et Koenen. Dans une situation analogue à celle décrite par la vision de la mer aux eaux noires, le Jésus de la *Pistis Sophia* (quatrième partie) se tient *sur l'eau de l'Océan*, et a ses disciples placés *derrière* lui (ed. C. Schmidt, p. 353, 6-18). Sur la voie (*ūrḥā*) comme chaîne (*šīšalātā*) des enfants de la lumière, comp. Éphrem, *Contra Haereses*, XXV 6 (CSCO 169, p. 100-101 ; trad. CSCO 170, p. 93 E. Beck).

pages suivantes du Codex de Cologne racontent que Sita fait tenir une assemblée du collège presbytéral baptiste pour mettre un terme aux dires et agissements de Mani contraires à la Loi et l'amener à résipiscence (CMC 88, 15-89, 8). Peine perdue. Convoqué à l'assemblée, Mani profite de l'occasion pour exposer longuement ses vues et camper sa figure d'opposant à la Loi.

Le traditionniste manichéen, Timothée, qui a rapporté la vision de la mer aux eaux noires, racontera les suites de l'assemblée baptiste tenue contre Mani : celui-ci injurié et molesté par les membres de l'assemblée (100, 1-101,3) ; puis s'isolant pour la prière à Jésus (101, 3-10) ; ensuite exposant à son sosie céleste, le Jumeau, qui sur ces entrefaites lui apparaît, les motifs de son découragement face à l'insuccès de sa mission auprès de ses coreligionnaires (101, 11-104, 10) ; enfin réponse du sosie qui lui ordonne de « sortir » (c'est-à-dire de quitter les Baptistes) et de parcourir le monde (104, 10-105, 8).

Mani s'inquiétant de savoir qui viendra à sa suite et l'accompagnera dans le monde, le Jumeau lui annonce de façon très solennelle que deux hommes de cette Loi seront ses compagnons de route (συννοπαδοί), Siméon et Abizakhias. « Ces deux jeunes gens d'entre les Baptistes étaient mes voisins (πλησιόχωροι) », conclut Mani ; « ils vinrent à moi, m'accompagnant en tout lieu, et ils (m'assistèrent) comme collaborateurs (là où nous dûmes aller) » (105, 9-106, 23). On a là les deux disciples non nommés dans la vision, qui forment chaîne avec Sita, puisqu'ils sont du même groupe social et qu'ils sont des συννοπαδοί sur la voie ouverte par Mani. Ce sont les deux seuls qui restent sur cette voie de l'assise comme compagnons de route de Mani, puisque Sita est rejeté à la mer. La séquence est donc ici aussi vérification de la vision de Mani.

Reste l'identification du huitième et dernier élément de la vision. Qui a rejeté Sita à la mer ? Ce n'est ni l'un ni l'autre de ces deux disciples. Le responsable du rejet de Sita est celui qui parle à Mani, autrement dit le Jumeau, son sosie céleste : « Pourquoi t'affliger sur Sita ? Il ne fait pas partie de ton élection ». Celui qui a le pouvoir d'évincer et d'exclure est le même qui donnera l'ordre de « sortir » et annoncera que deux Baptistes vont suivre le Prophète. On notera, par là, que la vision de la mer aux eaux noires, qui sert à illustrer la fondation de la nouvelle Église, introduit dès les commencements de l'Église la présence et la représentation d'un pouvoir discrétionnaire. Il ne trompe personne que ce pouvoir entre les mains du sosie est en fait celui échu par droit à

l'ἄρχηγός, fondateur et chef de cette Église.

Pour conclure

Dans le commentaire au Songe de Scipion, Macrobe donne de la vision (*visio*, gr. ὄραμα) la définition suivante : *visio est autem cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet* (I 3, 9). Il s'agit ici du rêve qui a lieu durant le sommeil et qui concerne la réalité présente. Dans le cas de la vision de la mer aux eaux noires, il n'y a pas pleine ressemblance matérielle entre ce qui est vu et l'accomplissement. Elle relève, pour parler comme les anciens onirocrits, de la vision de songe ou en songe (*somnium*, gr. ὄνειρος) de type allégorique, et non théorématique, puisqu'elle signifie l'avenir, et non la réalité présente. Les allégories, qui ont pour rôle de signifier certaines choses au moyen d'autres choses, y sont bien présentes. Mais elles ne sont pas des figures à ce point obscures qu'elles exigent une interprétation pour être comprises. Elles sont, comme nous l'avons vu, du réemploi, un langage connu et explicite, et prennent sens en fonction de leur emplacement dans le récit autobiographique. La vision est placée *avant*, la sortie de Mani du groupe des Baptistes survient *après*. C'est un même traditionniste, Timothée, qui rapporte l'une et l'autre. Il y a donc cohérence de l'une à l'autre à l'intérieur de cette tradition. La vision anticipe en image la sortie. Celle-ci qui est la réalité à venir est le langage en clair de celle-là. Au terme des joutes entre Mani et l'assemblée des Baptistes de Sita, Mani s'isole du groupe et reçoit l'annonce que deux disciples vont le suivre. C'est la réalisation de la représentation de la naissance de l'Église selon la vision : Mani marchant en tête, suivi de trois disciples, mais le premier (Sita) est rejeté. La vision aura été fabriquée après coup par son narrateur comme songe prémonitoire, et placée non sans raison par son transmetteur en exergue de sa version de l'histoire de la mission.

Ajout 2025

J'ai poursuivi ce travail quelques années plus tard en l'insérant dans l'histoire de la *ratio somniorum* depuis Aristote en liaison avec les pages du *Commentaire* de Calcidius relatives aux images. Un aperçu des analyses effectuées en est donné dans les résumés de mes cours sous l'intitulé « L'écriture des visions en songe », *Annuaire du Collège de France*, 107 (2006-2007), p. 443-446.

Les gisements miniers de l'Azerbayjān méridional (Taxt-e Soleyman) et la localisation de Gazaka

I. *Aléas de la recherche et question de méthode*

Taxt-e Soleyman (TS) est, comme on sait, une colline de tuf calcaire d'environ 60 m de hauteur, émergeant d'un étroit plateau (alt. 2,200 m) qu'enserrent les hautes montagnes de l'Azerbayjān méridional, à 25 km à vol d'oiseau (42 km par la piste carrossable) au nord-est de Takāb/Tikān Tepe (alt. 1,800 m), soit 160 km environ au sud-est du lac d'Urmia. Le sommet aplati du tertre (300 m dans sa plus grande largeur ouest-est sur 380 m de longueur nord-sud), qui forme un ovale irrégulier ceint de 1,140 m de puissantes murailles, couvre une superficie de seulement 9 ha 77, y compris le lac intérieur et le replat de ses rives en terrasses de concrétion. Surface bien restreinte, comparée aux 22 ha de la colline de Vézelay, ma voisine, et, *a fortiori*, aux 219 ha du tertre d'Afrasiab à Samarcande !

Longtemps domina l'idée qu'on avait là l'emplacement de la Gazaka partho-sassanide¹, bien que ne semblait convenir ce que disaient Quadratus² et aussi, dans un passage controversé, Strabon³, et d'autre

¹ À la liste déjà longue des tenants de cette identification, que dresse Schippmann 1971, 341 (Rawlinson, Nöldeke, Marquart 1901, Pope, Godard, Erdmann, Weissbach, Pernice, Crane, Wikander, Ringboom, Manandjan, Monneret de Villard), ajouter Jackson 1906, 131 (« probable identity »), Reuther 1938, 551.

² Quadratus (premier tiers du III^e siècle de n.è.), *Parthika*, V, *FGrHist* 97 F 14 : « Gazaka : très grande ville (πόλις μεγίστη) de la Médie ». Mais Arrien (I^{er}-II^e s.), *Parthika*, IV, *FGrHist* 156 F 34, la mentionne seulement comme un « grand village » (κώμην μεγάλην). Ces données contradictoires, transmises par Étienne de Byzance (*Ethnika*, éd. A. Meineke, 194, 15-18), sont par trop laconiques pour déterminer leur contexte précis dans le cadre de la campagne d'Antoine contre les Parthes de 36-35. Les fragments sur cette campagne rassemblés par Jacoby au commentaire de 156 F 34 (p. 572-573) ne livrent aucun détail topographique qui permette une localisation certaine.

³ À propos des rois Parthes et de la même campagne d'Antoine (n. 2). Strabon XI.13.3 : « Leur résidence d'été, fondée dans une plaine, est Gaza<ka>, mais celle d'hiver>, dans un poste fortifié, est Véra ». Tel est, du moins, le texte grec suivi par tous les éditeurs de Strabon depuis la restitution (mise entre crochets obliques) proposée par C. G. Groskurd (*Strabons Erdbeschreibung* [Berlin, 1831], II, 422) sur la base de

part, en dépit du fait que les chroniques byzantines, qui font de Gazaka la cité emblématique du pouvoir sassanide prise et en partie détruite au VII^e siècle par l'empereur Héraclius, ne fournissent aucun élément descriptif spécifique de la situation de TS. Le premier à avoir avancé et argumenté cette identification fut Henry Creswicke Rawlinson, futur déchiffreur de l'écriture cunéiforme et père fondateur de l'assyriologie. Alors officier dans l'armée des Indes, il a 25 ans (1835) lorsqu'il est envoyé en Perse au service du troisième souverain de la dynastie qājār, Muḥammad Shāh (1834-1848), et il y commandera un corps de cavalerie. Ses pérégrinations dans l'Azerbayjān auront lieu trois ans

l'opposition des migrations saisonnières des rois (Strabon XI.13.1). Lasserre 1975 a également adopté cette tradition éditoriale, sans mettre entre crochets dans sa traduction la restitution de Groskurd et sans faire état des autres restitutions proposées depuis. Marquart 1901 (108, n. 3) restitue ainsi : « Leur résidence d'été est <à ..., mais celle d'hiver>, fondée dans une plaine, est Gaza<ka avec> un poste fortifié, Véra ». Minorsky 1944 (260-261) restitue « Phraata » que Marquart laissait en blanc ; « avec » était un ajout de W. Fabricius (1898). Pour Marquart 1901 : Gazaka = Ganjak/Ganzak = TS ; Véra = Phraaspa/ Phraata = fort non identifié à proximité de TS. Pour Minorsky 1944 : Phraata/Phraaspa = Marāgha ; Gazaka = Leylān (près de Miyandoab, au sud-est du lac d'Urmia). En 1931, Marquart proposa une nouvelle restitution : « Leur résidence <d'hiver>, fondée dans une plaine, est Gaza<ka, mais celle d'été, située dans une région montagneuse est Phraaspa avec> un poste fortifié, Véra » (Markwart 1931, 109). Pour lui : Gazaka = Leylān ; Phraaspa = TS ; Véra = fort à proximité de TS. Honigmann 1945 (389-391) est revenu à la position de Rawlinson 1841b (113), c'est-à-dire de ne rien changer aux manuscrits du livre XI de Strabon : « Leur résidence d'été est, fondée dans une plaine, Gaza, et, dans un poste fortifié, Véra ». Mais alors que pour Rawlinson Gaza = Gazaka/Ganzaka = Véra = Phraata/Phraaspa = TS, pour Honigmann Gaza = Gazae (Pline VI.42) = quelque part dans la plaine au sud du lac d'Urmia ; Véra = Phraata/Phraaspa = Marāgha. Ces spéculations donnent le vertige. La plupart des localités mentionnées n'étant que des noms propres, leur emplacement est invérifiable. Écartons Marquart 1901 et 1931 qui récrit Strabon selon ses vues. Les localisations de Minorsky et Honigmann ne conviennent pas pour des raisons climatiques ; il fait en été aussi chaud à Marāgha qu'à Leylān/Miyandoab. Ce dernier endroit conviendrait bien, en revanche, pour placer une éventuelle résidence d'hiver, si l'on admet la restitution hypothétique de Groskurd. C'est, en tout cas, sur les rives de la Zarrīna Rūd (« la rivière d'or » ; nom turco-mongol : Jaghtū/Jagātu), que l'Ilxān Arghūn avait ses quartiers d'hiver, tandis qu'il tenait campement d'été dans les pâturages de l'Alā Tāgh, au nord-est du lac de Van. Dès lors, TS (alt. 2,200 m) ne peut convenir qu'en tant que résidence d'été, le terme « plaine » (πεδῖον) pouvant en ce cas s'appliquer au plateau autour du Taxt. Ce dernier fut en effet, comme l'ont montré les fouilles allemandes, palais d'été et pavillon de chasse d'un prédécesseur d'Arghūn, l'Ilxān Abaqa : Naumann 1977, 74-112 ; Naumann 1979, xxviii ; reconstitution des scènes figuratives et des carreaux calligraphiques : Melikian-Chirvani 1984.

plus tard. Parti de Tabriz et après un crochet par le Kurdistan iranien, il est à Karaftu le 8 novembre 1838 où il passe six heures à visiter les grottes⁴, puis il atteint par Takāb et le bras méridional du Sārūq, TS où il restera deux jours (9-10 novembre)⁵.

L'identification de Rawlinson, fondée essentiellement sur une reconstitution des itinéraires empruntés par les armées d'Héraclius, se heurtait à une objection de bon sens : l'exiguïté et l'isolement de l'endroit. Il faudra attendre soixante-dix ans pour que cet argument soit mis en avant, non par un historien, mais par un géologue, Alexander Friedrich Stahl⁶. Directeur général de la poste perse puis commissionnaire de la compagnie russe Rossia qui l'avait chargé de créer des agences, il parcourt la Perse en tous sens pour vaquer à ses hautes fonctions et... poursuivre ses explorations géologiques. Il est à Tabriz au printemps 1904 et se rend à TS en suivant la même route que Rawlinson. « Rien n'indique », écrit-il⁷, « qu'il y ait jamais eu ici jadis une grande ville ; car, en dehors des ruines à l'intérieur du mur fortifié quasi-circulaire, de 1,500 m environ de pourtour, il n'y a dans les alentours aucune trace de ruines, et l'aqueduc incrusté ancien⁸, qui croise la petite vallée au sud de Tacht-i-Suleiman, n'avait pas, en tout cas, d'autre but que d'irriguer des jardins qui étaient là autrefois. De même, la situation au milieu des montagnes, à l'écart de toutes les grandes voies de communication, est absolument défavorable à l'établissement d'une grande ville, tout comme d'ailleurs le climat qui

⁴ Rawlinson 1841a, 44-45 ; 1841b, 100. L'interprétation du site comme locaux d'habitation probablement à usage militaire (et non pas sanctuaire d'un culte à Héraclès/Mithra) a été établie par l'étude de Bernard 1980, en particulier 301-313.

⁵ Rawlinson 1841a, 46-47 ; identification argumentée dans 1841b, en particulier 75-79.

⁶ Ses recherches géologiques dans la Perse du Nord-Ouest (Gabriel 1952, 254-255 ; mais surtout Kaehne 1923, 107) seront poursuivies par le géologue suisse de Tabriz, Hubert Rieben, qui explorera essentiellement la zone entre Tabriz et l'Araxe dans les années 1925-1931 (Rieben 1934, et carte hors texte).

⁷ Stahl 1905, 32, col. 2.

⁸ « Der alte, versinterte Aquädukt » : ce que décrit Stahl ici est, en fait, une chaussée naturelle formée par les dépôts des eaux pétrifiantes. Erreur d'interprétation chez Wilber 1937, 91. Description correcte de cette chaussée, que les gens du pays appellent Azdahāg (le Dragon), chez Rawlinson 1841a, 53, et Jackson 1906, 129. Selon la croyance populaire, l'Azdahāg iranien, comme son voisin le višap arménien, a pour particularité de résider dans le voisinage des palais royaux ou dans leurs ruines (Russell 1987, 205-206). L'étude scientifique de l'Azdahāg de TS a été faite par Elisabeth Naumann 1961, 28-30.

doit être fort rude ici en hiver⁹ ». Puis, après avoir décrit les ruines de TS et le petit lac, Stahl conclut sa visite par ces mots : « À mon avis, il n'y a pas eu ici de ville, mais une citadelle qui devait servir aux souverains mèdes et perses aussi bien de trésor (*Schatzskammer*) que, temporairement compte tenu du climat, de résidence d'été (*Sommeraufenthalt*) agréable et sûre¹⁰ ».

Quarante ans après Stahl et à l'appui de ses remarques, Vladimir Minorsky entreprit un réexamen critique détaillé de la démonstration de Rawlinson et proposa une nouvelle analyse des itinéraires des campagnes d'Héraclius¹¹. En se fondant sur le texte complet de la campagne de 623 dans la *Chronographie* de Théophane le Confesseur, fourni seulement par la version latine d'Anastase le Bibliothécaire (IX^e siècle) antérieure à tous les manuscrits grecs qui nous sont parvenus de l'œuvre originale¹², Minorsky argua que la prétendue « cité de Thébarmaïs » – dont le Théophane latin dit qu'elle est « située à l'est » et que « se trouvaient là le temple du feu, le trésor de Crésus, roi de Lydie, et l'imposture des charbons » (autrement dit le feu sacré) – n'était autre que TS et qu'en conséquence, la Gazaka dans les faubourgs de laquelle Héraclius avait fait reposer son armée était à chercher, non dans les montagnes (site de TS), mais dans la plaine de Miyandoab qu'arrose le Jaghatu/Zarrīna Rūd, au sud-est du lac d'Urmia, près du

⁹ Jackson 1906, qui visita TS par temps de neige, note également ce point (126 et 128 ; photographie de TS sous la neige, 132). Toutefois, Houtum-Schindler 1883, 328, rapporte qu'on lui a raconté que « le plateau de TS était encore très boisé 110 ans auparavant et que le climat aurait été plus chaud autrefois. Il y a cent ans, on trouvait là encore fréquemment des panthères et il n'y avait en hiver que 30 à 40 jours de neige sur le sol ». Ce qui fait dire à Schippmann 1971, 343, pourtant hostile à l'identification TS = Gazaka, qu'on ne peut tirer de la rigueur actuelle de l'hiver à TS argument contre le passage en cet endroit des armées d'Héraclius.

¹⁰ Stahl 1905, 33 ; Stahl 1907, 206-207.

¹¹ Minorsky 1944. Les addenda de Minorsky 1964 (109), écrits après la publication des premiers résultats des fouilles allemandes à TS, n'apportent rien de nouveau par rapport à sa thèse soutenue vingt ans auparavant. Dans son compte rendu, Honigsmann 1945 accepte les vues de Minorsky situant Gazaka à Leylān, et non à TS.

¹² Je mets en italique ce qui manque dans l'original grec : *cumque pervenisset imperator ad Gazacensium civitatem, in suburbanis huius reficiebat exercitum suum. Persae vero, qui confugerant ad eum, perhibebant, quod Chosrohes fugiens igne consumpserit omnia sata in locis illis et pervenerit ad civitatem Thebarmam in Oriente sitam, in qua erat templum ignis atque pecuniae Crysi, Lydorum regis, et error prunarum. His acceptis ad partes Dastagerd iter agebat* (éd. C. de Boor, II [Leipzig, 1885], 190.15-21).

village de Leylān (30 km au sud de Marāgha)¹³. Or c'était précisément dans cet endroit qu'un siècle avant Minorsky, le Colonel Monteith avait placé, non pas la *Gazaka* prise et détruite par Héraclius en 623 (il n'en dit rien), mais seulement la *Kanzaka* près de laquelle, au printemps 628, Héraclius venant de Siasoura (= Šahrazūr) et se dirigeant vers l'Arménie avait établi son camp et d'où il avait écrit et envoyé la lettre annonçant la mort de Chosroès (= Xosrow II Parviz) et l'accession au pouvoir de Seiroès (= Kavad II Širūya)¹⁴. Ne faisant aucune différence entre *Gazaka* et *Kanzaka*, Rawlinson rejetait par la suite, comme l'avons vu, l'hypothèse de Monteith et considérait qu'il s'agissait dans

¹³ Minorsky 1944, 248-250 et 254. Le mot *-ar-mais* dans le toponyme Thebarmais dériverait, selon lui, du nom de la vieille divinité du panthéon gâthique, Armaiti/Aramaiti, mp Spandarmad ! Humbach 1967, 190, exclut une telle dérivation mais reprend à son compte l'identification TS = Thebarmais. L'impossibilité d'une telle identification a été démontrée par Schippmann 1971, 347-349, à la suite de Hoffmann 1880, 252-253 : Thebarmais, dont le Théophane latin fait par erreur une *ciuitas*, est le nom corrompu de la province de *Betharmais*, syr. Bêt Armayē, « le pays des Araméens », c'est-à-dire l'Asōrestān de la géographie administrative sassanide, province où se trouve la Dastagerd que mentionne Théophane à la ligne suivante (sur cette ville et sa région : Sarre et Herzfeld 1920, 76-93). Les confusions et approximations de Théophane, qui écrit deux siècles après les événements qu'il relate, s'expliquent en grande partie par l'imprécision de ses sources. Pour retracer les expéditions perses d'Héraclius de l'Anno mundi 6114 = 623 de n.è. et des années suivantes, il n'a à sa disposition que les poèmes épiques de Georges de Pisidie à la gloire du Basileus, composés en 623 (l'*Expeditio Persica*, I-III) et 630 (l'*Héracliade*, I-II) ; pour ses poèmes perdus relatifs aux épisodes des campagnes perses d'Héraclius, dont ne font pas état les panégyriques précédents : Pertusi 1959, 25-31. Comme l'a bien vu en dernier lieu Ann S. Proudfoot, « Theophanes transposed into prose the three parts of the *Expeditio Persica*, written (622-623) as a detailed description of the campaign in which George of Pisidia himself participated » (1974, 381). Dès lors, la clef de voûte de l'argumentation de Minorsky, qui accorde l'avantage et le sérieux au chroniqueur en prose en brocardant les « bombastic » (p. 250) vers du poète et qui, en conséquence, déplace *Gazaka* vers la plaine de Leylān/Miyandoab sous prétexte que TS ne peut être que la Thebarmais de Théophane, ne maintient plus du tout l'équilibre et la solidité de sa démonstration.

¹⁴ Lettre d'Héraclius, transmise par le *Chronicon Paschale* (composé dans les mêmes années 628-629), éd. L. Dindorf, Corpus de Bonn (1832), 727.15-734.17. Monteith 1833, 5-6, décrit le site de Laylau (= Leylān) comme « extensive ruins of those solid mounds of earth which characterize all the ancient cities of Persia ... The extent of the walls can be very imperfectly traced, and the river appears frequently to have changed its course – a thing not to be wondered at from the perfect level of the country, and the soft nature of its banks. During the spring the greater part of the plain is under water, either from the overflowing of the Jagatty, or the Tatowa, distant only three miles from each other ».

les deux cas de TS, c'est-à-dire de la Šīz des géographes arabes¹⁵. La confusion devint totale avec Markwart qui localisait, en 1931, à Leylān et Gazaka et Kanzaka et Šīz et le Šahrestān-e Ganjak qui apparaît dans l'inventaire moyen-perse des villes de l'Iran compilé sous al-Manšūr (754-775)¹⁶. Le grand mérite de Minorsky a donc été d'avoir voulu rompre avec la série des identifications forcées de Markwart et, antérieurement, de Rawlinson ; son défaut est de l'avoir fait dans le flou, en posant deux localisations distinctes : Gazaka/Kanzaka/Ganjak est Leylān, Šīz est TS, distinctes mais à la fois connexes, en ce sens que les deux localités auraient possédé, à un moment donné de leur histoire respective, le même feu sacré, Adur Gušnasp, le transfert de l'une à l'autre étant intervenu, pour des raisons qui nous échappent complètement, sous Xosrow I Anušīrvān¹⁷. Telle est aujourd'hui l'orthodoxie dans cette question passablement embrouillée.

Ernest Honigmann et André Maricq corroborèrent les analyses de Minorsky¹⁸. Une approbation appuyée des mêmes vues est venue récemment de Mary Boyce¹⁹. Tirant profit des rapports de fouilles des

¹⁵ Rawlinson 1841a, 39 (il est de passage à Leylān le 3 novembre 1838) décrit ce site comme « a quadrangular inclosure, about 3/4 of a mile in length, and half that distance in breadth, composed of a line of mounds, some 40 or 50 feet in height. Within the area there was hardly any trace of building; but without, on the southern face, a large mass of broken ground indicated the site of a considerable town. There could be little question, from the character of the mounds, that the fort was of some antiquity ».

¹⁶ Markwart 1931, § 58, texte p. 22, commentaire p. 108-110.

¹⁷ Minorsky 1944, 256-257 = 1964, 99-100 et 109.

¹⁸ Honigmann 1945, 389 (sur la seule autorité de Monteith) ; Maricq 1953, 53-60 (par reconstitution de la campagne d'Héraclius de 627-628 chez le chroniqueur arménien, Sebēos ; il ne dit rien de celle de 623). L'ambivalence des conclusions de Minorsky a entraîné de bien curieuses méprises chez certains commentateurs. Ainsi, l'éditeur des poèmes épiques de Georges de Pisidie dans les *Studia Patristica et Byzantina* propose des itinéraires tout à fait fantaisistes des campagnes perses d'Héraclius, du fait qu'il place TS = Thebarmais dans la plaine de Leylān/ Miyandoab, au sud et à proximité immédiate de ce qu'il nomme « Ganzac-Shiz » (Pertusi 1959, carte II hors texte). Quelques km séparent encore les deux localisations de la thèse de Minorsky. Elles iront jusqu'à se rejoindre indistinctement chez un commentateur d'Ammien Marcellin dans la Collection des Universités de France, lequel les place cette fois à l'ouest du lac d'Urmia (je reproduis le texte tel quel) : « Gazaka fut la capitale des mages sous le nom de Siz, à l'ouest du lac d'Ourmia ; vue aérienne de ses importantes ruines (enceinte circulaire et édifices divers), au lieu dit actuellement Takh-è Soleiman » (J. Fontaine, *Ammien Marcellin. Histoire (XXIII-XXV). Commentaire* [Paris, 1977], p. 88) !

¹⁹ Boyce 1991, 70-82.

archéologues allemands à TS et combinant les données géographiques éparses dans les compilations pehlevies des IX^e-X^e siècles (*Anthologie de Zādspram, Grand Bundahišn, Zand-e Vahman Yašt*), elle sut mettre en évidence que le transfert d'Adur Gušnasp de Leylān/Miyandoab à TS se serait accompagné d'un transfert toponymique, le lac Čēcāst/Čēst/Šēč > Šiz près de Leylān/Miyandoab, c'est-à-dire le lac d'Urmia – lequel a pour caractéristiques d'être de grande dimension, peu profond (5 m), à salinité très élevée et donc (en dépit d'une bourde qui s'est glissée dans le texte de Mary Boyce) sans poissons²⁰ –

²⁰ « Urmia-Čēcāst, which is moreover full of fish » (Boyce 1991, 77) ! L'erreur de Mary Boyce vient peut-être d'une confusion avec le lac de Van, salé et contenant du borate de soude (νιτρίτις, Strabon XI.14.8), mais très profond (450 m max.) et poissonneux. Bien que *nitrosus*, écrit Pline, *pisces alit* (NH 11.226). Strabon est plus précis : « Ils sont d'une seule espèce ». Effectivement, Karekin Devedjian n'y relève que l'ablette qui se pêche en abondance en avril et mai par barrages à bordigues (Devedjian 1926, 227, et Suppl. 102-103). Quant aux eaux du lac d'Urmia, sursaturées de matières salines, auteurs modernes et anciens sont unanimes à reconnaître qu'elles sont entièrement dépourvues de poissons. Analyse chimique de leurs sels : Plattner 1955, 276-277, qui a effectué ses tests le 1^{er} juillet 1954 (20 gr 09 de sel sur 100 gr d'eau, taux de salinité à variation peu significative par rapport à celui établi par H. Abich au milieu du XIX^e s. (Kaehne 1923, 105) : 22 gr 07 (de 3,3 à 3,7 % pour l'océan). Comparaison avec les autres lacs salés iraniens : Stahl 1907, 214. Le premier des darwiniens géographes et l'un des fondateurs du « darwinisme social », Moritz Wagner (professeur à l'Université de Munich), qui visite la région en 1844, écrit que l'eau du lac d'Urmia « holds so much more salt and iodine in solution, than even the Dead Sea. You come out of its waters as red as a crab, and, moreover, greatly invigorated and refreshed » (Wagner 1856, III, 247). Puis, précise-t-il, bien que « neither fish nor mollusca live in its waters », on y trouve cependant en assez grande quantité de minuscules crustacés noirs ; sur ce plancton : Günther 1900, 355-359. Peu de temps après Wagner, le grand naturaliste anglais, William Kennett Loftus, qui explore la région du lac d'Urmia de 1849 à 1852, constate que « the water, intensely salt, evaporates so rapidly, that a man, who swam in to bring me a bottle of the water for analysis, on coming out was covered with particles of salt, and looked as white and ludicrous as though he had been thrown into a flour tub » (Loftus 1855, 306). Mêmes observations chez Günther 1899, 509-510 (« far too salt to permit the existence of fish life ») et Günther 1900, 355, qui rapporte cette jolie coutume des chrétiens locaux : à la fête de Thomas l'Apôtre (3 juillet) il se baignent dans le lac pour commémorer sa traversée par le saint en partance vers l'Inde. En ce qui concerne les auteurs anciens : Strabon XI.13.2 note que l'Atropatène « possède un lac du nom de Σπαῦτα dans lequel on voit surgir et se solidifier des sels efflorescents. Ils causent des démangeaisons douloureuses, dont l'huile, cependant, guérit les effets, tandis que l'eau douce remet en état les vêtements qu'on aurait brûlés en les plongeant par ignorance dans ce lac pour les laver » (trad. Lasserre 1975, 110-111). Σπαῦτα est l'anc. ir. *spaēta*-, « blanc » (communication personnelle de Frantz Grenet, 2.7.00). Chez Abū

devenant ainsi le lac Čēčast/Šiz de TS, lequel a pour caractéristiques d'être de petite dimension, profond (60 m), aux eaux pétifiantes et chaudes (21° hiver comme été), et donc tout aussi stériles que celles du lac d'Urmia²¹.

Le premier examen archéologique de TS a été l'œuvre des participants à la huitième campagne de l'Institut américain du Survey of Persian Architecture. Ils visitent quelques jours TS en octobre 1937, sans faire de fouilles. Selon les conclusions de leur rapport préliminaire, publié la même année, la Gazaka/Kanzaka des campagnes d'Héraclius serait bien ce site, mais la ville proprement dite devait s'étendre, écrit Mary Crane, « probably in the level plains that immediately surround the citadel²² ». « Probably », note encore Donald N. Wilber, l'archéologue qui co-dirigeait l'expédition avec Arthur Upham Pope, « the common people and the retainers lived in houses in the broad meadows outside the walls while the fortified area was reserved for the religious and civil hierarchy, only in times of war and invasion offering shelter for the laboring population²³ ». Cette hypothèse n'a guère, à vrai dire, l'attrait de la nouveauté. Elle avait été émise, au début du siècle, par l'iranologue américain, A.V. Williams Jackson, lequel préconisait déjà que « we may perhaps distinguish between the city in the plain and the fortress on the height »²⁴.

Les fouilles conduites par Rudolf Naumann à partir de 1959 sous

Dulaf : *al-Risāla al-tāniya*, éd. Minorsky 1955, §17, p. 7 (ar.), le lac porte le nom arménien de Kabūdān = Kaputan, « la (mer) bleue » sur cette dénomination : Mecquenem 1908, 128.

²¹ Étude du petit lac de TS et analyse chimique de son eau : Elisabeth Naumann 1961, 24-28 ; sondages : Wilke 1961, 37-38 (profondeur : de 46 à 49 m sur les bords ; de 58 à 64 m au milieu, 112 m à l'emplacement de la source). Mary Boyce fonde son argumentation sur l'hypothèse de Humbach 1967, 190, qui dit seulement « ne pas exclure la possibilité » d'un transfert historique du feu Gušnasp de Gazaka/Šiz près du lac d'Urmia à Šiz/TS, compte tenu de ce qu'affirme l'*Anthologie de Zadspram* à propos du lac Čēčast (II 24) : « tief (zofr), mit warmen Wasser, ohne Leben », en ce cas le petit lac de TS. Mais l'édition récente de Gignoux et Tafazzoli 1993, 44-45 (notes 149-150, texte 200, appareil 326) porte : « salé (sôr), chaud, sans courant (a-tag), sans animaux », en ce cas qualificatifs qui ne peuvent s'appliquer qu'au lac d'Urmia.

²² Crane 1937, 88.

²³ Wilber 1937, 105.

²⁴ Jackson 1906, 137. Ni Crane ni Wilber ne renvoient à Jackson. Même opinion erronée chez Melikian-Chirvani 1991, 44, qui lui aussi imagine l'agglomération de TS s'étendant jusqu'à Tāzekand, village à 1 km 400 à l'ouest de TS (sans la moindre ruine entre les deux).

l'égide du Deutsches Archäologisches Institut de Téhéran ont apporté sur la période qui nous occupe des informations extrêmement précieuses, même s'il est arrivé que les auteurs des rapports adoptent sans la moindre preuve telle ou telle opinion déjà soutenue²⁵. Les faits avérés, mis en lumière par ces fouilles et qui seuls constitueront le point de départ de ma démonstration, sont les suivants :

1. Le tertre de TS n'a jamais été, en raison de son exiguïté et de son manque d'eau potable, un centre urbain²⁶.

2. Il y a concomitance (première moitié du VI^e siècle) entre, d'une part, le remplacement de la brique crue par la pierre brute et la brique cuite dans les bâtiments monumentaux et, d'autre part, l'activité du sanctuaire local d'Adur Gušnasp, désormais bien attestée grâce au corpus des bulles et empreintes de sceaux trouvées sur place et s'échelonnant sur deux ou trois générations de mages, de Xosrow I à Xosrow II²⁷.

3. Comme le prouvent les mêmes documents, le nom donné au Taxt était aussi, dans la première moitié du VI^e siècle, celui du sanctuaire²⁸.

4. Il existe, postérieurement à la constitution du dépôt d'archives où ont été retrouvées les bulles (250 sur 500 environ), des traces de destruction et surtout d'incendie des archives, traces qui ne peuvent être attribuées qu'au sac de TS par Héraclius²⁹.

Force est d'admettre, en conséquence, comme nous allons le préciser, que le nom grec, ou plutôt gréco-araméen, de Šīz/TS était bien alors celui que transmet la *Chronographie* de Théophane qui relate l'incendie : *Gazaka*, lat. *Gazacensium ciuitas*. Le travail neuf à

²⁵ C'est le reproche que leur adressent non sans raison Minorsky 1944 (Addenda 1964, 109) et Schippmann 1971, 342. Mais à ces dates, les fouilles étaient loin d'être terminées, et leurs résultats non encore tous publiés.

²⁶ Elisabeth Naumann 1961, 27-28 ; Naumann 1977, 16-17 ; Naumann 1979, xxi ; mais déjà Stahl 1905, 32-33.

²⁷ Göbl 1976, 12-17 ; Naumann 1977, 69-71 ; Huff 1978, 777-778.

²⁸ Naumann 1977, 70, fig. 47 ; Gyselen 1989, 67.

²⁹ Naumann 1961, 64 : « Vor allem ist die angebliche Zerstörung durch Heraklius 624 archäologisch noch nicht nachzuweisen ». Mais Naumann 1977, 68-69 : incendie des archives. Huff 1978, 784 : fragments de reliefs en stuc, floral et figuratif, enterrés par une restauration antique. Naumann 1979, xxvii : « Auch die Spuren der Eroberung durch die Byzantiner unter Heraklius in den zwanziger Jahren des 7. Jh., wobei auch das Archiv in Flammen aufging, lassen sich nachweisen ».

entreprendre dans cette perspective est de reposer la question de cette localisation en s'en tenant uniquement aux sources – pour certaines, passées inaperçues – qui apportent quelque chose de concret, c'est-à-dire vérifiable dans les paysages d'aujourd'hui en raison de la situation particulière des sites et de la configuration propre de leur environnement immédiat. Or, il y a vingt ans de cela, Paul Bernard notait déjà que les curiosités naturelles qui attirèrent les voyageurs européens à TS étaient la colline même du Taxt, le cône voisin du Zindān et, c'est moi qui souligne, les *mines* alentour³⁰. Récemment encore, tel la fourmi fouisseuse, il est revenu sur cette question des mines à propos de l'Arménie du Nord-Ouest. Son intelligence du réel dans la science des textes a su restituer, avec une précision admirable, le cadre géographique et le rôle historico-économique des mines d'or de la haute vallée du Çoruh, localisées par Strabon et Procope à Kambala et Pharangion³¹. Cette Hyspiratide arménienne (or, plomb, cuivre), que vient de réinventer Paul Bernard, est la grande région métallifère de Bayburt/Ispir, qu'une fois passé la ville ottomane de Gümüşhane (« la maison de l'argent »)³², traverse le voyageur se rendant de Trabzun à Tabriz. Puis, après avoir franchi les mines d'Aghri (soufre, arsenic, antimoine) sur la route menant d'Erzurum à la frontière iranienne, le même voyageur atteint, au nord-est de Tabriz (27 km au nord d'Ahar) le district minier d'Andjert où sont encore visibles des restes de petits hauts fourneaux bâtis au début du XIX^e siècle par des ingénieurs écossais³³. Enfin, à 320 km environ au sud-est de Tabriz, il

³⁰ Bernard 1980, 312 n. 35. Pour les fouilles effectuées au Zindān-e Soleymān, voir après Naumann 1961, 21-23 (et, dans le même volume, les contributions de Oehler et Zachrisson, et de Boehmer) les études géologiques de Damm 1964 et 1968, ainsi que la mise au point de Naumann 1977, 21-29.

³¹ Bernard 1999. Le Pharangion, terre fendue par le labourage ou les tranchées (*Etymologicum magnum*, éd. Th. Gaisford, 787.41), n'est probablement que la traduction de Kabbala/Kambala, « terre mise à nu, grattée, creusée » (< aram. QPL/QLP).

³² Sur cette région et sa toponymie flottante, voir, depuis Cahen 1988, 119, Pitarakis 1998, 145 n. 21 et 164-165.

³³ Sur le site minier d'Andjert, visité par R. Wilbraham en 1838 puis en 1978 par G. Weisgerber et les archéologues du Deutsches Archäologisches Institut de Téhéran : Kroll 1984, 81 et 83 (Andjert), 83-84 (Mazra'a/Kale Yayla, au sud-est d'Andjert) et 73 (carte n° 17). Stephan Kroll note que depuis 1970 on n'extrait plus rien dans les mines, devenues non rentables face au cuivre du Kerman. Il relève aussi diverses bouches de galeries sur l'escarpement au nord du village, ainsi que des haldes de scories. Une prospection du même site, mais restée ignorée des archéologues

se trouve au cœur de l'ancienne Médie Atropatène, dans le riche massif minier de TS, dont l'activité, à la différence de celui d'Andjert, n'a jamais cessé jusqu'à nos jours.

La *Preliminary Metallogenic Map of Iran* du Geological Survey of Iran, établie en 1965 par Pierre Bariand, V. Issakhanian et M. Sadrzadeh et dont les données ont été intégrées en 1976 dans la *Mineral Distribution Map of Iran*, dressée par N. Taghizadeh et M. A. Mallakpour à partir de la carte tectonique de l'Iran de Stöcklin et Nabavi (1973), atteste, effectivement, que TS figure parmi les plus importants sites métallifères iraniens pour le plomb et le zinc, en cortège avec la pyrite, le soufre, l'arsenic, le cobalt, le nickel, l'or, le cuivre et l'antimoine³⁴. Ces deux cartes montrent, en outre, très clairement qu'il n'existe aucun gisement repéré ou en exploitation dans la plaine, marécageuse et dépourvue de roches cristallines, de Leylān/Miyandoab où Minorsky veut placer Gazaka.

En remontant de la gîtologie actuelle de TS aux attestations de dépôts à la fin de la domination arabe (X^e siècle) puis, de là, jusqu'à la période partho-sassanide, l'inventaire qui suit a pour but d'établir l'ancienneté et la continuité de l'activité minière autour du Taxt.

II. Gîtologie et toponymie modernes

La minéralisation de TS est aujourd'hui une des mieux connues de l'Iran, en raison, d'une part, des prospections entreprises dans les années soixante dans le cadre des programmes économiques du gouvernement iranien, et en conséquence, d'autre part, des fouilles archéologiques allemandes à TS dans les mêmes années. Les commandes gouvernementales entraînèrent la publication d'importants

allemands, y avait été faite à la fin des années cinquante par Bariand 1963, 19-22. « Sur le flanc Nord du ruisseau orienté Est-Ouest, on remarque », écrit-il (20), « des encroûtements nombreux de carbonates de cuivre. En se dirigeant vers l'est, à deux km du confluent, on arrive à d'anciens travaux de recherches à cheval sur la petite vallée. Au contact d'une granodiorite et d'idocrasites, on remarque une faible minéralisation en chalcopryrite et en pyrite. De petites galeries montrent la faible extension de la minéralisation. Sur les haldes, on retrouve les minéraux habituels, cependant l'azurite semble plus abondante, et certains échantillons présentent des cristaux de 1 à 5 mm ». La carte détaillée de la minéralisation, que fournit Bariand, 20, fig. 3, indique entre Andjert et Mazra'a un gisement de plomb et de zinc, appelé *Gomouskhan* (= Gümüşhane).

³⁴ Ces deux cartes du Geological Survey of Iran figurent à la Bibliothèque centrale du Museum d'Histoire Naturelle (Paris), respectivement, sous la cote 120.890 pour celle de Bariand 1965 ; sous la cote CD 399 pour celle de Taghizadeh 1976.

exposés d'ensemble qu'accompagnèrent de 1965 à 1977 les éditions des cartes du Geological Survey of Iran, déjà mentionnées³⁵. Les travaux de recherche géologique, effectués parallèlement aux fouilles ou en marge de celles-ci, aboutirent à des analyses de topographie régionale laissées inexploitées par les historiens³⁶.

Les enquêtes de terrain portèrent sur les sites majeurs, c'est-à-dire économiquement rentables et à paragenèses caractéristiques : ainsi Bayçe Bagh (cuivre dominant avec or, argent, nickel, cobalt, uranium, bismuth et molybdène), Zaršūrān (arsenic dominant, orpiment, réalgar, cinabre, avec or, argent, nickel, cobalt, uranium), Kalecuk (plomb, zinc, argent), Yār Aziz (or et mercure), Ak Dere (plomb, argent), Ay Kalesi (plomb, argent, zinc)³⁷.

Comme l'écrivait Pierre Bariand dans sa thèse de 1962, cet état de faits « permet de supposer que le massif de Takht-e Suleiman constitue une nouvelle province métallogénique »³⁸. Nouvelle en raison de la découverte de métaux utiles à l'industrie pétrochimique, mais aussi vieille province, ou plutôt vieux district à tradition minière. « La plupart des recherches ou exploitations correspondent à des reprises de travaux anciens », observe encore Pierre Bariand en rendant hommage aux « anciens qui étaient de bons prospecteurs »³⁹. Cette même idée de la continuité et de l'ancienneté du paysage minier de TS, Bernhard Damm l'exprimera à son tour en ces termes, en conclusion de son étude : « Les chances de découvrir de nouveaux gîtes dans la région de Takht-i Suleiman sans méthodes géochimiques et géophysiques de prospection sont très minces. Toutes traces de minéralisation, qui se font remarquer par la coloration, sont connues des gens du pays, qui parcourent continuellement la région comme bergers. Les minéralisations, que l'auteur [Damm] a cherchées, sont – exception faite des gisements exploités aujourd'hui – insignifiantes »⁴⁰.

À la différence des rapports techniques précédents qui procèdent par classement des métaux et sulfures, l'inventaire qui suit sera toponymique et alphabétique. Il intègre, en outre, les informations

³⁵ Étude de microscopie minérale du gîte de Bayçe Bagh : Schürenberg 1963 ; exposés d'ensemble : Bariand 1963 ; Bariand, Issakhanian et Sadrzadeh 1965.

³⁶ C'est le cas, essentiellement, de l'étude de Damm 1968, 41-44.

³⁷ Éventail plus large que celui présenté pour TS par Ladame 1945, qui s'est intéressé surtout à Zaršūrān.

³⁸ Bariand 1963, 32.

³⁹ Bariand, Issakhanian et Sadrzadeh 1965, 28.

⁴⁰ Damm 1968, 44.

éparses dans les récits des voyageurs du XIX^e siècle, ainsi que les noms de lieux (turcs, persans, turco-mongols, turco-persans) ayant trait par eux-mêmes au paysage minier de TS. La région prise en compte s'étend sur une trentaine de km autour du Taxt, de Bayçe Bagh au nord à Takāb au sud, et, d'ouest en est, d'Ak Dere à l'Angūrān.

Aghu Tāgh (« le mont Poison », « la montagne aux poisons »), à 24 km au nord-ouest de TS, galène au sud du village actuel⁴¹. Ce toponyme turc ancien (ouïgour/turco-mongol) peut s'expliquer par la présence d'arsenic métallique, très toxique.

Ak Dere (« la Vallée blanche »), village de trois hameaux, du nord au sud : le Haut (Bālā), le Centre (Miyāna/Vasaṭ) et le Bas (Pā'īn) d'Ak Dere, respectivement à 21, 18 et 15 km au nord-nord-ouest de TS. L'adjectif « blanc » du toponyme turco-persan s'explique par la fonderie qui caractérisait l'activité minière de cette vallée⁴². Mines de plomb (galène argentifère) et d'antimoine à proximité des cinq sources thermales incrustantes d'Ak Dere Centre⁴³. Selon Houtum-Schindler, qui visite la vallée en 1880, « ces mines de plomb ont été exploitées jadis (*in alten Zeiten*) mais n'ont jamais été très étendues. On voit des débris de 17 anciens puits dont l'un doit avoir 40 m de profondeur. La plupart de ces puits sont éboulés. Des gens du gouverneur d'Azerbayjān y ont fait, en été, quelques puits et galeries mais, après deux mois de travail, ils n'avaient à l'époque de ma visite extrait que quelques centaines de livres de plomb. Le filon plombifère consiste en sable ferrugineux rougeâtre à cristaux de quartz et morceaux de galène. Le sable est lavé comme celui d'Angūrān ; le minerai de plomb obtenu est ensuite fondu dans un petit fourneau. On met d'abord du charbon de bois et un peu de bois, puis là-dessus le minerai très mouillé, puis à nouveau du charbon de bois. Le métal fondu s'écoule d'une ouverture, placée au-dessous du four, sous forme de moellon »⁴⁴. Après Houtum-Schindler, l'unique recherche faite à Ak Dere est, dans les années

⁴¹ Damm 1968, 41.

⁴² Toponyme semblable dans le même contexte minier en Asie centrale (région de Kuča), voir Petech 1966, 170-171.

⁴³ Renseignements repris de Diehl 1944, 337, et de Damm 1968, 41 et 43. Site non visité par Georges Ladame.

⁴⁴ Houtum-Schindler 1881, 187 ; Houtum-Schindler 1883, 329. Sur ce géologue, général au service du shāh de Perse et inspecteur en chef des télégraphes perses : Gabriel 1952, 203.

soixante, celle de Pierre Bariand. Il y relève seulement, en réserves limitées, la présence d'oxysulfures d'antimoine (stibine et kermésite), associées à l'orpiment, au réalgar et au cinabre (sulfure de mercure)⁴⁵.

Arpa Çay (« la rivière de l'orge »), à 26 km au nord-ouest de TS. Selon Damm⁴⁶, une petite galerie a été percée dans du matériau volcanique jeune pour en extraire de la galène, au nord-ouest du village.

Ay Kalesi (« Qui est comme le fort de la lune »), à 32 km au sud-est de TS (22 km à l'est de Takab). D'après Damm⁴⁷, ce toponyme turc est prononcé *Aigalaz* ou *Ayghoiloosi* par la population locale. Bariand et Damm signalent ce gîte par ouï-dire comme relativement récent pour le plomb et le zinc⁴⁸.

Bayçe Bagh (« le parc aux jardinets [de fleurs] »), alt. 1,600 m, importante mine de cuivre dans la vallée de Sayyid Kandī sur le versant septentrional du massif de TS. Découverte en 1938, elle a été visitée et décrite par le géologue suisse, Georges Ladame⁴⁹, puis simultanément par Pierre Bariand et Horst Schürenberg⁵⁰. Leurs examens de microscopie minérale révèlent un cortège de pyrite, bismuth natif, or natif, et arséniures de cobalt-nickel.

Çakçak, persan Čakāčak, onomatopée formée par imitation du cliquetis des métaux frappés ou du piquage des roches par la pioche des mineurs. Ce toponyme est transmis seulement par Houtum-Schindler⁵¹ : c'est, dit-il, l'ancien nom, tombé dans l'oubli, de Ḥasanābād, localité au sud d'Ak Dere sur le bras septentrional du Sārūq, à 16 km au sud-est

⁴⁵ Bariand 1963, 30, décrit les travaux « accessibles par une très mauvaise piste à partir du village de Chirmard. On constate la présence de deux centres de recherche dans une vallée aride au Sud-Ouest du village ». Sur les haldes du premier centre : « divers minéraux provenant du défilage d'une lentille » ; le second centre, 200 m à l'est, présente des entrées de galeries éboulées et des travaux inaccessibles. Résumé dans Bariand, Issakhanian et Sadrzadeh 1965, 33.

⁴⁶ Damm 1968, 42.

⁴⁷ Damm 1968, 41.

⁴⁸ Bariand 1963, 25 et 32 ; Damm 1968, 41-42.

⁴⁹ Ladame 1945, 213-214, avec vue générale de la mine (fig. 11).

⁵⁰ Bariand 1963, 25-28 ; Schürenberg 1963, 201-212 ; chalcopyrite dominante avec paragenèse à « sept métaux » (Ni-Co-Bi-Ag-U-Au-No) selon Bariand, Issakhanian et Sadrzadeh 1965, 26-27 et 34-36.

⁵¹ Houtum-Schindler 1883, 329 (*Tschaktschak*).

de TS. Houtum-Schindler y signale une exploitation de soufre, un peu à l'ouest d'une mine de réalgar.

Çiragh Tepe (« la colline aux lampes »), toponyme lié également à l'activité minière autour du Taxt. Bourg de deux villages : le Haut (Bālā) et le Bas (Pāʾīn) de Çiragh Tepe, respectivement à 8 et 9 km au nord-ouest du Taxt sur les rives gauche et droite de la branche occidentale du Sārūq. Rawlinson décrit le paysage de *Chorek Teppéh* comme « pretty open, formed of high undulating downs, with here and there the rocky crest of a hill »⁵².

Ganjabad. Ce toponyme persan signifie « village construit, ou rebâti, par Ganjī »⁵³. Deux localités portent ce nom dans la région de TS : a) Ganjābād du district des Afšār, sur la rive orientale du bras septentrional du Sārūq, à 2 km au nord-ouest du Zindān-e Soleymān ; mentionnée par Houtum-Schindler ⁵⁴ ; b) Ganjābād du district d'Angūrān, gros bourg sur la route Zanjān- Kāvend-TS, à 30 km à l'est du Taxt, à proximité du massif minier du Kirk Bulaq Dagħ⁵⁵.

Gucur (« la patate »), village à 3 km à l'est de Takāb (23 km au sud de TS) sur la route de Ilghun Aghaç. Gisement de soufre avec sources saturées d'hydrogène sulfuré, signalé par Ladame⁵⁶.

Gugce Kale (« le fort aux pigeons »), 30 km au nord-ouest de TS. Gisement de soufre à l'ouest du village⁵⁷.

Gūgerdçi, turc Kükürtci (« le soufrier »), alt. 2,040 m, village à 12 km au sud-ouest de TS dans le Kūh-e ʾṬavīleh (« la montagne de l'écurie

⁵² Rawlinson 1841a, 55 ; lieu de résidence également pour Houtum-Schindler 1883, 328-329.

⁵³ Et non pas, comme le pense Lasserre 1975, 158, « ville du trésor », qui a confondu les deux localités et y place la Gazaka parthe. Tous les noms de lieux de la région de TS, composés avec *-ābād*, sont personnalisés par rapport à des chefs tribaux et sont des créations récentes (XVIII^e-XIX^e s.). À propos de la seconde Ganjābād : Rawlinson 1841a, 58. Exemple de double toponymie : Tāzekand (1,400 m à l'ouest de TS), « ville neuve »/Nuṣratābād, « bourg construit, ou rebâti, par Nuṣrat » (voir Naumann 1961, 31).

⁵⁴ Houtum-Schindler 1883, 328 (carte, pl. 6) ; Stahl 1907, pl. 15.

⁵⁵ Description de la route et du village : Houtum-Schindler 1883, 325-326 (carte, pl. 7).

⁵⁶ Ladame 1945, 291 (*Goudjour*) ; également Damm 1968, 43 (*Kujur*).

⁵⁷ Damm 1968, 43 (*Guggeh Qal'eh*).

[du roi Salomon] ») sur la rive droite du bras oriental du Sārūq. Georges Ladame y a observé l'extraction du soufre « par sublimation du minerai, dans des cornues en terre disposées côte à côte, au nombre de huit, sur un foyer chauffé au bois » et ajoute que ce mode opératoire, « remarquable du point de vue qualitatif », est « d'un très mauvais rendement »⁵⁸. À l'époque de la visite de Damm, le gisement n'était plus exploité⁵⁹.

Haleb, village à 24 km au sud-est de TS, lequel porte le nom de la grande ville de la Syrie du Nord au départ de la route menant en Perse par la Mésopotamie du Nord et le Kurdistan. En turc azéri et en persan populaire, *halebī* est un nom de l'étain ou du fer blanc. Jacques de Morgan attribue l'origine de cette signification au rôle d'Alep dans le transit de l'étain⁶⁰. Donnée corroborée par la découverte récente du district minier de Bolkardagh (nord-ouest d'Alep), où l'étain coexiste avec l'argent, le plomb, l'or, le cuivre, le fer et l'arsenic⁶¹.

Ilghun Aghaç (« le tamaris »), village à 8 km à l'est de Takāb (21 km au sud de TS). Gisement de soufre maintes fois signalé par les voyageurs⁶². Houtum-Schindler décrit la localité comme « grand village de plus de 500 familles. En son centre, il y a sur un rocher un grand château fort qui fut jadis habité par son propriétaire, Soleimān Chan Afschār, mais qui maintenant servait de résidence au gouverneur. Autour du village, il y a de beaux jardins et, dans l'un d'eux, habita Soleimān Chan âgé de plus de cent ans, lequel, voilà vingt ans de cela, lorsqu'il lui arrivait d'être de mauvaise humeur, fracassait la tête de ses sujets sur une pierre devant sa porte avec un gros marteau en fer. Il a dû tuer de cette façon plus de quarante de ses gens »⁶³.

Jiujaghlān, 27 km au nord-ouest de TS. Selon Damm, de la galène

⁵⁸ Ladame 1945, 290-291 (*Gugurtshu*).

⁵⁹ Damm 1968, 43-44 (*Gugerdshi, Gugurchen*); vue aérienne des tranchées d'extraction, pl. 27, fig. 51.

⁶⁰ Morgan 1905, 119.

⁶¹ Yener et Özbal 1987 confirment, de ce fait, l'hypothèse de Muhly 1985, 285.

⁶² Houtum-Schindler 1883, 330 (*Yulghūn Aghātsch*); Stahl 1905, 32 col. 2 (*Julgunagatsch/Jurgunagatsch*, qu'il décrit comme « village entouré de jardins »); Ladame 1945, 291 (*Yourghounaghatsh*); Damm 1968, 43 (*Zolgun Agāch*).

⁶³ Houtum-Schindler 1883, 330.

a été trouvée dans des sédiments rivulaires récents au sud du village⁶⁴.

Kadir Çoban (« le berger puissant »), 26 km au nord de TS dans le Kūh-e Qibleh. Damm signale qu'une coupe de gangue carbonatique, comportant une forte lentille de galène, a été trouvée dans des schistes cristallins en amont du village⁶⁵.

Kalecuk (« le fortin »), alt. 3,000 m, village minier du Kirk Bulaq Dagħ (partie centrale des monts Arghūn) à l'extrémité occidentale du district d'Angūrān, sur la rive gauche de la rivière du même nom. Importante mine de plomb et de zinc, encore en activité⁶⁶, qui constitue la fin de la route venant de Yang-e Kand (4 km à l'ouest de Kalecuk, 16 km à l'est de TS). Lors de sa visite en 1838, Rawlinson notait que « though the openings to the mines are well known, it is not found of advantage to work them; for there are vast quantities of ore remaining at all the old furnaces throughout the district, from which the lead has been but half extracted; and the resmelting of this ore affords full occupation at present for all the peasantry that can be spared to attend to it. When this supply is exhausted, I suppose the mines will be again worked. The produce of grain [is] very limited, and does not suffice for the wants of the population »⁶⁷. Houtum-Schindler signale, un peu au-dessus de la mine de plomb, un gisement de fluorine qui n'est plus exploité ; les gens du pays, ajoute-t-il, ne connaissent pas l'usage du spath comme remède anti-rhumatismal⁶⁸. Bariand rapporte, à propos de ce gisement, que « de petits travaux de recherche ont montré une lentille de fluorine en cristaux cubiques »⁶⁹. Une lampe de mineur en terre cuite a été trouvée dans les anciennes galeries de la mine de plomb. D'après la forme de la lampe, Damm estime que l'exploitation pourrait remonter à l'époque mongole⁷⁰.

⁶⁴ Damm 1968, 41 ; graphie du nom transmise par Damm.

⁶⁵ Damm 1968, 41 (*Qadir Chuban*).

⁶⁶ Diehl 1944, 338 ; Ladame 1945, 277 ; Bariand 1963, 31-32 ; Bariand, Issakhanian et Sadrzadeh 1965, 28 ; Damm 1968, 41-42 (vue de la mine, pl. 25, fig. 48).

⁶⁷ Rawlinson 1841a, 58.

⁶⁸ Houtum-Schindler 1881, 184, et carte pl. II.

⁶⁹ Bariand 1963, 32, qui localise le gisement « au nord de l'exploitation, à environ 1 km au flanc sud d'une colline calcaire » ; Damm 1968, 43 (n'a pu retrouver l'emplacement).

⁷⁰ Damm 1968, 42 (n'indique pas où cette lampe est actuellement conservée). Pour l'emploi du nom turc de la « lampe » dans la toponymie de TS, voir *supra* Çiragh

Kara Kaya (« la roche noire »), village à 17 km au sud-ouest de TS sur la rive gauche du bras méridional du Sārūq. Houtum-Schindler y signale un gisement de cinabre et de mercure métallique⁷¹. Emplacement inconnu selon Damm⁷².

Kız Kapan (« le marché aux filles »). *Kapan* (*qāpān*) est le nom turc de la bascule publique qui sert au pesage des bestiaux et des esclaves, d'où place du marché. Village à vingt km à l'ouest de TS. Houtum-Schindler y signale du cinabre et du mercure métallique dans les roches éruptives à proximité du village⁷³. Emplacement non retrouvé par Damm⁷⁴.

Kūh-e Zarnīx (« la montagne de l'arsenic »⁷⁵), petit massif entre, à l'ouest, l'Ak Dagħ et, à l'est, le Kūh-e Sipāh Sālār, à 20 km au sud-est de TS. Non exploré.

Šīr Mard (« l'homme-lion », « le vaillant »), village à 7 km au sud de Yār Aziz, 12 km à l'ouest de TS. Mercure et anciennes exploitations aurifères. Signalé pour la première fois par Ladame comme comportant des traces de mercure dans les laves basaltiques⁷⁶, le site a été visité par Pierre Bariand, qui note que le mercure de Šīr Mard, comme celui de Yār Aziz, se trouve « toujours situé à proximité immédiate des habitations, en quantité très faible ». « Il paraît vraisemblable », ajoute-t-il, « que ce mercure dont on connaît la grande mobilité a servi pour la fabrication d'amalgame mercure-or. Ce procédé très anciennement connu a peut-être été utilisé par les autochtones qui auraient obtenu le mercure à partir du cinabre de la région »⁷⁷.

Yār Aziz, persan Yār-e ʿAzīz (« l'ami cher »), alt. 1,800 m, village à 4 km de Zaršūrān, 10 km au nord-nord-ouest de TS. Gisement de mercure, mine d'arsenic, et anciennes exploitations aurifères par lavage.

Tepe.

⁷¹ Houtum-Schindler 1881, 188 (*Karakeyā*). Et 1883, 329 ; Diehl 1944, 348.

⁷² Damm 1968, 43.

⁷³ Houtum-Schindler 1881, 188 (*Kiz Kapān*) et 1883, 329 (*Qizqapān*) ; information reprise par Diehl 1944, 348 (*Kiz Kapan*).

⁷⁴ Damm 1968, 43.

⁷⁵ Terme générique pour l'orpiment et le réalgar (voir *infra* III. « La minéralisation de Šīz », les §§ 3a-3b de la notice d'Abū Dulaf).

⁷⁶ Ladame 1945, 181 (*Shirmard*).

⁷⁷ Bariand 1963, 31 (*Chirmard*).

Lors de la visite de Ladame, le gisement de mercure fournissait une centaine de grammes de métal, « qui s'était accumulé goutte à goutte dans les fissures de grès miopliocènes »⁷⁸. La mine d'arsenic se trouve au pied de la colline de calcaire au sommet de laquelle est construit le village. La découverte d'anciennes exploitations alluvionnaires d'or dans les terrasses récentes de la vallée, situées au sud du village, est due à Pierre Bariand⁷⁹. L'un des prélèvements qu'il effectua par un puits de 1 m 50 de profondeur dans une couche de fins graviers lui permit d'obtenir de l'or en paillettes (l'une d'entre elles mesurant 1 mm) au nombre d'une dizaine par batée.

Zaršūrān (litt. « les eaux sales du lavage de l'or », « le village des laveurs d'or »), alt. 2,400 m, à 13 km au nord-ouest de TS sur la rive gauche de la branche occidentale du Sārūq. Anciennes exploitations alluvionnaires d'or, et importants gisements d'arsenic jaune (orpiment) et rouge (réalgar), mercure métallique, galène argentifère⁸⁰. Les vestiges des installations du lavage de l'or ont été observées par Houtum-Schindler⁸¹. Le dispositif de la mine d'orpiment, ouverte à partir de 1930, a été étudié par Ladame ; à l'époque de sa visite, l'exploitation produisait de 15 à 20 tonnes d'orpiment marchand⁸². Bariand signale sur le flanc d'une colline couverte d'éboulis, au nord de la mine d'orpiment, alt. 2,450 m, des amorces de galeries de deux à trois mètres de long avec orpiment mamelonné, blende et réalgar dans les haldes⁸³.

III. *La minéralisation de Šīz à la fin de la domination arabe*

Au milieu du X^e siècle, la Šīz métallifère a été décrite avec beaucoup de précision par Abū Dulaf dans sa seconde Risāla⁸⁴, que recopieront

⁷⁸ Ladame 1945, 268.

⁷⁹ Analyse détaillée : Bariand 1963, 30-31, et fig. 19, qui estime que « l'ampleur des travaux, la présence actuelle de l'or dans les alluvions récentes permettent de supposer la présence de l'or dans les roches avoisinantes » ; vue des anciennes installations de lavage de l'or : Damm 1968, pl. 26, fig. 50.

⁸⁰ Diehl 1944, 334 (or) et 347-348 (mercure, réalgar) ; Ladame 1945, 181 et 193 (arsenic), 182 et 274 (or) ; Elisabeth Naumann 1961, 19 (réalgar ; vue des mines d'arsenic, pl. 4, fig. a) ; Bariand 1963, 28-30 (galène argentifère, orpiment, réalgar, cinabre, blende) ; Damm 1968, 43 (réalgar ; vue de la mine, pl. 26, fig. 49).

⁸¹ Houtum-Schindler 1881, 188 ; 1883, 329.

⁸² Ladame 1945, 192-194, et fig. 3 ; Damm 1968, 43 (200 tonnes par an).

⁸³ Bariand 1963, 30.

⁸⁴ Éditée d'après le manuscrit de Mašhad (découvert en 1922), traduite et commentée

les géographes postérieurs⁸⁵. Par ces derniers, elle a été connue des voyageurs du XIX^e siècle. Parmi ceux-ci, le seul à déclarer expressément que sa venue dans la région de TS « n'a eu d'autre but que de corroborer la véracité de cet auteur » fut Houtum-Schindler⁸⁶. Il a à TS le regard du géographe arabe⁸⁷, qui traitait d'abord de la caractéristique technique actuelle du paysage du Taxt, avant de passer en revue les autres curiosités de l'endroit, relevant du passé et des légendes locales : l'enceinte fortifiée, le temple du feu, le petit lac intérieur⁸⁸. Voici, en ce qui concerne le paysage minier de Šīz, ce qu'écrivait Abū Dulaf⁸⁹.

« (1) C'est une ville entre al-Marāgha, Zanjān, Suhraward et al-Dīnawar, entre des montagnes qui renferment les mines d'or, les mines de mercure, les mines de plomb, les mines d'argent, les mines d'arsenic jaune, et les mines des pierres connues sous le nom d'améthystes. (2) Quant à son or, il est de trois sortes. (2a) L'une est connue sous le nom de *qūmisī* : c'est un sol sur lequel coule l'eau et il est lavé, et il reste une poussière d'or comme des grains, laquelle s'amalgame grâce au mercure ; elle est d'un rouge vermillon, lourd, pur ; teinture : réfractaire

par Minorsky 1955 ; notice sur Šīz : § 4, texte p. 2 (ar.), trad. p. 31. Cette notice n'a pas été commentée par Minorsky, en raison, dit-il, des « technicalities of Abu Dulaf's mineralogical reports » (p. 66) ; pour la même raison, sa traduction est inutilisable. Sur la figure protégée (géographe, minéralogiste, poète et... brigand) d'Abū Dulaf, qui voyage en Perse dans les années 943-952, voir l'excellent portrait qu'en trace André Miquel 1967, 139-145. Sur les itinéraires perses et arméniens d'Abū Dulaf : Minorsky 1952, 25-27.

⁸⁵ Essentiellement Yāqūt et, de façon fragmentaire, Zakariyyā^o al-Qazwīnī Sur ces emprunts : Minorsky 1955, 18-20.

⁸⁶ Houtum-Schindler 1883, 329, en réaction, semble-t-il, à Tietze 1879, 649-650, superficiel et de seconde main dans son renvoi à Abū Dulaf. Font mention également du géographe arabe pour les mines : Schwarz 1934, 1118-1120 ; Crane 1937, 85 ; Elisabeth Naumann 1961, 20 ; Bariand 1963, 31 ; Damm 1968, 41. Monteith 1833 et Rawlinson 1841a, qui, il est vrai, parcourent la Perse au pas de course et s'intéressent au Taxt lui-même et non aux mines, ne le citent pas ; mais Rawlinson 1841b, 68-69, le connaît par la notice abrégée de Qazwīnī.

⁸⁷ Dans son récit de voyage de 1883, Houtum-Schindler consacre deux pages à la description du Taxt (327-328), quatre aux mines des environs (325-326, 329-330).

⁸⁸ Le premier aspect relève de l'enquête scientifique du minéralogiste, le second point est du ressort de l'*adab* pour distraire le lecteur. Ainsi qu'il l'explique lui-même (§ 3), c'est en raison de son intérêt pour les pierres qu'Abū Dulaf place Šīz en tête de sa seconde *Risāla*.

⁸⁹ Je traduis en suivant le texte du manuscrit de Mašhad édité par Minorsky 1955, p. 2, 1-10.

au feu, tendre, extensible. (2b) L'autre sorte est appelée *al-šahrabī* : on la trouve en paillettes, à partir d'une *ḥabba* jusqu'à dix *miṭqāl* ; teinture : dur, pesant, comportant un peu de sécheresse. (2c) Une autre sorte est appelée *al-sajābadī* : blanc, mou, pesant, rouge à la pierre de touche, il se colore au sulfate ferreux. (3a) Son arsenic, foliacé, peu terreux, entre dans la décoration et l'ornementation ; en particulier, les gens d'Iṣfahān en font des chatons. (3b) L'(arsenic) rouge ne s'y trouve pas. (4) Son mercure est meilleur que celui du Ḥurāsān, il est plus lourd et plus pur : nous l'avons examiné, et il s'établit à 1/30 dans la substance de l'argent métallique, ce qu'on ne trouve pas dans (celui de) l'Est. (5) Quant à son argent, il n'est pas plus précieux, chez eux, que du charbon. »

La composition du paysage minier de Šīz, donnée par Abū Dulaf dans son introduction (1), répond à un classement ordonné de la matière minéralogique, comme si, aux yeux du géographe arabe, Šīz était le haut lieu de l'alchimie : en tête, les métaux (or, mercure, plomb, argent) ; puis les sulfures, littéralement les « esprits » (*arwāḥ*), dont deux seuls sont nommés : ici même l'arsenic jaune (*zarnīḥ asfar*)⁹⁰, et, plus loin à l'occasion de la description des mines de l'Arménie, la marcassite jaune (*marqašītā safrāʾ*), localisée par Abū Dulaf également « sur le territoire de Šīz, dans le village connu sous le nom de MR^oWR »⁹¹ ; enfin les pierres (*ḥijāra*), dont une seule est nommée : l'améthyste (*jamast*). Du point de vue géographique, la minéralisation qu'expose Abū Dulaf est celle que nous livre la géologie moderne. L'or est à Šīr Mard, Yār Aziz, Zaršūrān, Bayçe Bagh ; le mercure à Ak Dere, Šīr Mard, Yār Aziz, Zaršūrān, Kara Kaya, Kız Kapan ; le plomb à Ak Dere, Kalecuk, Aghu Tāgh, Arpa Çay, Ay Kalesi, Jiujaḡhlān ; l'argent à Zaršūrān, Yār Aziz, Ak Dere, mais aussi dans la plupart des sites, puisqu'il est contenu dans la galène répandue dans les gisements de sulfures de plomb et de zinc, d'où la remarque du géographe arabe (5) : « Il n'est pas plus précieux, chez eux, que le charbon »⁹² ; l'arsenic jaune/orpiment est à Zaršūrān,

⁹⁰ En alchimie, il est le premier des sept soufres ou « esprits », voir Kraus 1942, 21 et 226 n. 3.

⁹¹ § 21, éd. Minorsky, p. 10, 4-5. L'écrivain arabe note, ici, que la marcassite jaune de Šīz est de meilleure qualité que celle d'Arménie et ajoute : « Je ne pense pas en avoir jamais vu comme elle ». MR^oWR (je lis : *bi-MR^oWR*), nom iranien antérieur à la turcisation de la toponymie, est l'un des villages proches du Taxt ; non localisable en l'état actuel de la documentation. Sur la place et les sens de cette marcassite jaune en alchimie : Ruska 1937, 43 ; Siggel 1950, 88.

⁹² Abū Dulaf et Yāqūt ont le même texte : *wa- ammā fiḍḍatūhā taʿizzu li-ʿizz al-faḥm ʿindahum*, litt. « et quant à son argent, il est cher de la cherté du charbon chez eux ».

Ak Dere, Yâr Aziz. Les observations d'Abū Dulaf « sur le territoire de Šīz » concernent donc, au minimum, les quatre sites principaux à proximité du Takt : Yâr Aziz, Šīr Mard, Ak Dere, Zaršūrān. L'arsenic rouge/réalgar, absent selon Abū Dulaf (3b), est en fait attesté à Zaršūrān, Ak Dere, Çakçak. Quant au gisement d'améthystes, qui est signalé (1), sa présence n'a rien d'étonnant dans les pores et cavités des roches volcaniques autour de TS (basalte et mélaphyre).

L'or de Šīz (3) est la pièce maîtresse de l'exposé d'Abū Dulaf, composée selon un ordre décroissant des propriétés physiques et des qualités attribuées au métal. Vient en tête l'or *qūmisī*. Il porte le nom du Qūmis (ar.), Kōmiš (mp), la Comisène des Grecs, petite province de la Perse septentrionale sur la grand'route du Hūrāsān. Elle renfermait, à proximité d'Hécatompylos, l'antique résidence royale des Parthes, la célèbre mine d'or du Kūh-e Zar⁹³. Les procédés, succinctement évoqués par le géographe, d'extraction de l'or dans les terrains de transports près de Šīz (broyage, lavage, amalgamation) sont des méthodes bien connues. « Les pierres », explique al-Bīrūnī, « sont comprimées sur les cylindres des conduites installées sur l'eau qui coule pour le concassage, comme c'est le cas à Samarqand en ce qui concerne le broyage du chanvre pour (faire) les papiers ; une fois broyé ou moulu, le minerai d'or est nettoyé de ses pierres et amalgamé au mercure puis pressé dans un morceau de cuir, jusqu'à ce que le mercure sorte par les pores du cuir ; ce qu'il en reste est retiré par le feu, et on l'appelle or mercurial »⁹⁴. Le « rouge vermillon » (*aḥmar ḥalūqī*) de l'or de Šīz désigne le métal le plus noble qui soit, celui offert aux rois⁹⁵. Le terme de « teinture » (*ṣibḡ*), qu'utilise Abū Dulaf pour décrire la propriété physique de cet or en tant que réfractaire au feu, tendre et extensible,

Minorsky 1955, 31 : « As regards the silver, the extraction of it is (expensive) in view of the dearth of coal with them » !

⁹³ Mentionnée par Abū Dulaf, §55, p. 25 (ar.), 4 (« or sans défaut ») ; Markwart 1931, 57.

⁹⁴ al-Bīrūnī, *K. al-jamāhir fī maʿrifat al-jawāhir* (traité de minéralogie composé sous le règne du sultan Mawdūd b. Masʿūd, 1041-1049), éd. V. Krenkow (Hyderabad, 1355 H./1936-1937), p. 234, 1-5 ; comparer avec la description d'al-Hamdānī, traduite par Dunlop 1957, 44-45.

⁹⁵ Firdowsī, éd. Mohl, I, p. 234, v. 281 (*zarr-e sorx*). « Rouge vermillon », *aḥmar ḥalūqī* : le sens précis de ce dernier terme est donné dans le lexique arabo-syriaque de chimie, publié par Duval 1893, 344. Le *ḥalūq* est « le vermillon ou terre de Sinope », que le lexicographe syriaque définit ainsi : « poudre rouge appelée *xlwq*, c'est-à-dire vermillon (*mḡrʿ*) » ; sur la distinction des différents vermillons, *ibid.*, 320.

est technique. C'est le nom alchimique de l'or testé au feu. Plongé dans le feu comme l'étoffe dans la teinture, il se transmue en feu, le changement de couleur lors de l'incandescence n'intervenant que s'il s'agit d'un métal impur⁹⁶. Tel n'est pas le cas de l'or *qūmisī*, puisqu'il est *mumtani*^c *alā al-nār*, réfractaire au feu, donc sans défaut⁹⁷. Les deux autres espèces d'or décrites sont de qualité inférieure. En position médiane : l'or appelé *šahrabī*, terme qui vient du moyen-iranien *šhrp* (parthe), *šsp* (pehlevi). Autrement dit, après l'or des rois, celui des satrapes, dont le minéralogiste arabe compte les paillettes (*qita*^c) en unités de *miṭqāl*⁹⁸, et, après l'or « satrapique », le *sajabādī*, terme qui appartient aussi au moyen-iranien, *sajābād*, « construit en pierre », or « pierreux », blanc (*abyad*) parce que mêlé d'argent⁹⁹ et rouge à la pierre de touche (*aḥmar al-miḥakk*)¹⁰⁰.

IV. La Gazaka métallifère partho-sassanide

Parmi les traditions autobiographiques rapportées dans le *Codex manichéen de Cologne* (CMC), l'une d'elles raconte que, sur l'itinéraire qui conduisit Mani de Séleucie-Ctésiphon vers l'Arménie du Sud-Est, lors de son premier grand voyage missionnaire antérieur à celui de l'Inde, il fit halte sur le territoire de Γουναζακ, à la ville de Γαναζακ, là où se trouvait, est-il précisé, « de la pierre d'étain » et où il exerça ses talents de médecin en guérissant une fillette : « Du (pays) des Mèdes,

⁹⁶ Sur le sens de *šibġ*, « teinture » = feu, comme élément structurel de l'or : Kraus 1942, 5 et 173 n. 1. Ajouter à Kraus le témoignage de la *Risāla* du Ps.-Ibn Bīšrūn (fin X^e s.), transmise par Ibn Khaldūn : l'eau, l'air, la terre et la teinture sont le corps, l'esprit, l'âme et le feu (*Muqaddima*, I, 3^e éd. [Beyrouth, 1967], p. 987, 8-9). La même *Risāla* du Ps.-Ibn Bīšrūn transmet un fragment d'un certain al-Ḥarrānī (non identifié) qui distingue bien le sens ordinaire de *šibġ* (« teinture d'une étoffe »), de son sens technique alchimique : « changement de la substance, à partir de la substance elle-même, en une substance autre qu'elle-même et de couleur différente » (984, 19), cas de l'or impur. Pour les auteurs classiques : Théophraste, *De lapidibus*, § 45, éd. Eichholz ; Plin. XXXIII.59.

⁹⁷ L'expression « teinture réfractaire au feu » est donc la justification chimique de l'adj. « pur » (*naqīy*) qui précède ; l'or *qūmisī* est *ibrīz* = ὀβρυζων « tendre, extensible » : Plin. XXXIII.61 : *nec aliud laxius dilatatur aut numerosius dividitur*.

⁹⁸ La ḥabba, soit 1/60 de *miṭqāl*, correspond à l'époque d'Abū Dulaf à environ 74 mgr. « Dur, pesant » (*ṣulb razīn*) : qualificatifs de la propriété physique de cet or.

⁹⁹ Ainsi que l'explique Strabon (III.2.9) à propos, également, de l'or de lavage.

¹⁰⁰ Ce procédé de test de l'or (couleur, mesure des poids spécifiques, vitesse de solidification après incandescence) au moyen de la pierre de touche (radiolarite noire) est mentionné à la fin du IV^e s. av. n.è. par Théophraste, *De lapidibus*, §§4 et 45-47, avec les commentaires d'Eichholz (p. 91 et 118-120).

je me rendis (.....) Gounazak. Il y avait (là) de la pierre d'étain. Lorsque nous fumes arrivés à ville de Ganazak, ceux qui étaient avec les frères étaient inquiets à cause de la (fille du ...). (8 lignes perdues) /122/ (3 lignes perdues ; le père de la fillette s'adresse à Mani) : 'Qui es-tu ? (Quel pouvoir) as-tu ?'. Je lui (répondis alors) : 'Je suis médecin'. Et il me (déclara) : 'Si tu y consens, viens (dans) ma maison (car) ma fille est tombée (malade)'. J'allais avec lui et trouvais la fillette (inconsciente) et (terrassée) par (la maladie). (6 lignes perdues ; Mani guérit la fillette ; satisfaction du père). /123/ Et il (tomba) à mes pieds, de (nombreux) autres gens étant présents, et dit : "(Demande-moi) ce que tu veux". Et moi de lui dire (alors) : "Je n'ai besoin d'aucune de tes possessions d'or et d'argent". J'acceptai de lui seulement la nourriture quotidienne (pour) les frères qui m'accompagnaient¹⁰¹ ».

L'unique – et excellent – commentateur de ces pages finales du *CMC*, Cornelia Römer, estime que Gounazak/Ganazak est bien Ganzak, mais la Ganzak de Leylān, au sud-est du lac d'Urmia, puisque, dit-elle, « une identification avec le Tacht-e Suleimān (160 km à l'est du lac d'Urmia), mise en avant à cause du temple du feu qu'on y a trouvé, est rejetée par la recherche moderne »¹⁰². Le Taxt lui-même, ajoute-t-elle plus loin, « ne peut être identique avec Ganzak car toutes les fouilles archéologiques excluent jusqu'à présent qu'il y ait eu aussi dans cet endroit une ville à côté du temple du feu »¹⁰³. D'autre part, comme l'incise sur l'étain lui paraît insolite et sans rapport avec l'histoire de la guérison de la fillette, elle change le texte et, au lieu de : λί[θος δ'ἐκεῖ] ὑπῆρχεν κατ[ιτέ]ρου, « il y avait là de la pierre d'étain », elle propose de lire : λο[ιμὸς δ'ἐκεῖ] ὑπῆρχεν κατ'ἐ[κείνο και]ροῦ, « il y avait alors ici une peste »¹⁰⁴. Une autre difficulté du texte est la restitution initiale des lacunes avant et après le nom de Gounazak en 121,7-8. Les premiers éditeurs, suivis depuis, les ont comblées ainsi : [εἰς τοὺς ἐν] Γουναζᾶκ ἀδ[ελφοὺς] ἐπορεύθη. Ce qui donne à l'ensemble de la phrase ce sens : « Du (pays) des Mèdes, je me rendis (chez les frères qui sont à) Gounazak » et laisse supposer qu'il y avait dans cet endroit,

¹⁰¹ *CMC* 121.6-123.12. Édition princeps : Henrichs et Koenen 1982, 13-15 ; édition diplomatique : Koenen et Römer 1985, 240-244 ; édition critique : Koenen et Römer 1988, 86-89. Les parenthèses correspondent aux lacunes restituées par les éditeurs.

¹⁰² Römer 1994, 6 ; la « recherche moderne » est Minorsky et Schippmann auxquels renvoie Römer dans ses notes. C'est la thèse que j'avais moi aussi adoptée en suivant l'opinion commune (voir *Annuaire du Collège de France* 95 [1994-1995], 535-536).

¹⁰³ Römer 1994, 7 n. 35.

¹⁰⁴ Römer 1994, 12-14.

antérieurement à la venue de Mani, des manichéens. Présence que Cornelia Römer tient pour « non invraisemblable »¹⁰⁵, puisqu'aux lignes suivantes il est question de « ceux qui étaient avec les frères », οἱ σὺ[ν τοῖς ἀ]δελφοῖς.

La restitution ὁδ[ε]λφους en 121.8 est discutable car le feuillet manichéen copte de Dublin, relatif aux missions manichéennes et où apparaît le toponyme Gazak, fait suivre ce dernier de la transcription copte de la dénomination moyen-perse de la province : 𐩢𐩣𐩠𐩣𐩠𐩢𐩣 𐩢𐩣𐩠𐩣𐩠𐩢𐩣, « le pays de Gazak-Adourbadagan »¹⁰⁶. D'où ma lecture de *CMC* 121,7-9 : [εἰς τὴν τοῦ] Γουνζάκ Ἀδ[ορβιγάν] ἐπορεύθην, l'ensemble de la phrase initiale signifiant de ce fait : « du (pays) des Mèdes, je me rendis (dans celui de) Gounazak-Ad(orbigan) »¹⁰⁷.

Il y a, en outre, de bonnes raisons de conserver le texte, établi par tous les éditeurs, de *CMC* 121, 9-11 : « Il y avait là de la pierre d'étain ». L'expression grecque λίθος καττίτερος rend le moyen-perse *arzīz*, qui désigne aussi bien le plomb blanc ou bioxyde d'étain (cassitérite) que le plomb noir dont le principal minerai est, comme nous l'avons vu (II), la galène ou sulfure de plomb¹⁰⁸. Le pourquoi de cette incise minéralogique a très probablement sa réponse dans la suite du récit comme cause directe de la maladie ou de la guérison de la fillette et, en ce dernier cas, comme matière entrant dans la composition d'une recette de médecine¹⁰⁹, fabriquée ou bien refusée par Mani dans l'exercice de

¹⁰⁵ Römer 1994, 12.

¹⁰⁶ Homilies and Varia. Facsimile Edition, 1986, pl. 99, ligne 4 ; déchiffrement dans mon compte rendu de l'*Annuaire de l'EPHE-Sciences religieuses* 96 (1987-1988), 300 ; également *Annuaire du Collège de France* 95 (1994-1995), 536.

¹⁰⁷ Adorbigan est une graphie syriaque fréquente du nom de la province (Hoffmann 1880, 64 n. 563 ; Chabot 1902, 60, ligne 25). En *CMC* 121.12, εἰς Γαναζάκ τὴν πόλιν = syr. *l-Ganzak mdīntā* (Hoffmann 1880, 64 n. 564).

¹⁰⁸ Ces deux métaux voisins, coexistant souvent dans les mêmes gisements, sont aussi confondus par leur dénomination (Landsberger 1965). Sur l'ambivalence du mp *arzīz* (plomb blanc/noir) : Sundermann 1973, 85 n. 5. Pour l'arabe (confusion/intervention *raṣāṣ/usrub*) : Kraus 1942, 261. Les équivalences précises sont données par al-Bīrūnī, *K. al-ṣaydana fī l-tibb*, éd. °Abbās Zaryāb (Téhéran, 1991), n° 464, 292 : ar. *raṣāṣ* = persan *arzīz* = grec *KTYTRYN* (= καττίτερος). Il faut compter aussi avec l'amplification *ad superius* de la dénomination d'un gisement dans le parler populaire. Une mine de cuivre deviendra « mine d'or » (Strabon III.2.8) ou « d'argent », ou « mine d'étain » pour le plomb. Strabon, ou plutôt sa source, Posidonius, pense que ce genre de dénomination correspond à un état d'extraction primitive qui a cessé.

¹⁰⁹ La médecine antique attribuait au plomb la propriété de réduire les cicatrices et

son art mais dont l'énoncé a disparu avec les importantes lacunes de la fin des pages 121 et 122.

La deuxième raison est qu'il est question de minerais également lors de la discussion finale entre le père de la fillette et Mani. Ce dernier déclare qu'en échange du service rendu, il n'a nul besoin des « possessions d'or et d'argent » (123, 7-8) de son hôte, mais seulement d'être nourri, lui et ses compagnons. Les éditeurs traduisent κτήματα τὰ ἐκ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου « Schätze aus Gold und Silber ». Κτήματα ne veut pas dire « trésors », mais biens de propriété ou de concession sur terrains bâtis ou non¹¹⁰. Le père de la fillette est donc le propriétaire ou le concessionnaire des mines exploitées pour le plomb/étain, l'or et l'argent.

Enfin, cette Gounazak/Ganazak minière, étape de Mani dans son voyage vers l'Arménie, est indissociable de celle que l'*Hymne de la perle*, chant parthe dont la version syriaque est conservée dans les *Actes de Thomas*, mentionne sous le nom de Gazak la Grande (GZK *rabtā*)¹¹¹. Provient de là l'argent (*sēmā*) du bagage minéralogique qu'emporte le prince, héros du poème, dans sa pérégrination. D'autre part, la graphie syriaque, que nous trouvons ici, du toponyme iranien passé en araméen¹¹² est identique à celle que nous avons déjà vue attestée dans le feuillet manichéen copte de Dublin, suivie du nom de la province, Gazak-Adourbadagan. Par conséquent, ainsi que Georg Hoffmann l'avait depuis longtemps repéré¹¹³, la Gazak de l'*Hymne de la perle*, qui fournit au prince l'argent entrant à côté de l'or et des pierres précieuses dans son bagage minéralogique, ne peut être que la Šīz du massif minier de TS, décrite par Abū Dulaf comme le pays où l'argent est si abondant qu'il n'a pas plus de prix que du charbon (*fiḏḏatūhā ta'izzu li-ʿizz al-fahm*).

Nous avons là les témoignages les plus anciens connus sur l'activité minière dans cette région. La halte qu'y fit Mani a probablement sa motivation dans sa volonté de répandre la nouvelle religion sur le terrain favorable d'un district peuplé, où résidaient des compatriotes

d'arrêter chancres et ulcères (Pline XXXII.126 ; XXXIV.166, 169, 174). Pour la céruse, qui est un acétate de plomb très utilisé également comme adoucissant, astringent et répressif : Dioscoride, *De materia medica* V.103 ; Pline XXXIV.176.

¹¹⁰ Moulton et Milligan 1930, 362a.

¹¹¹ *Actes de Thomas*, ch. 108 ; *Hymne*, 6b, éd. P.-H. Poirier (1981), 389.

¹¹² Muraoka et Porten 1998, 379.

¹¹³ Hoffmann 1880, 250 n. 1982. La cohérence géologique de la Gazaka minière est à TS, et non à Leylān.

judéo-chrétiens ou juifs, le public araméophone de ses premières prédications¹¹⁴. Le šahrestān de Ga(n)-zak(a) avait son habitat le long des rives et dans les vallées adjacentes des deux bras du Sārūq, à proximité des lieux d'extraction et de traitement du minerai. Lorsqu'au VI^e sièclea, Ga(n)zak(a) devient la Šīz gardienne de l'Adur Gušnasp, seule change la représentation de son territoire, qui se déploie désormais d'une périphérie où sont les mines et les hommes vers un centre géographique (la colline du Taxt) à fonction symbolique, politico-religieuse, en tant que temple du feu, résidence royale et enceinte fortifiée. L'archéologie a beaucoup œuvré pour le symbole du pouvoir. Il lui reste à comprendre Gazaka.

Bibliographie

BARIAND 1963

P. Bariand. « Contribution à la minéralogie de l'Iran ». *Bulletin de la Société française de minéralogie et de cristallographie* 86 : 17-64.

BARIAND, ISSAKHANIAN et SADRZADEH 1965

P. Bariand, V. Issakhanian et M. Sadrzadeh. *Preliminary Metallogenic Map of Iran*. Ministry of Economy. Geological Survey of Iran, Report no. 7. Tehran.

BERNARD 1980

P. Bernard. « Héraclès, les grottes de Karafto et le sanctuaire du mont Sambulos en Iran ». *StIr* 9 : 301-324.

BERNARD 1999

P. Bernard. « Alexandre, Ménon et les mines d'or d'Arménie ». In *Travaux de numismatique grecque offerts à Georges Le Rider*, éd. M. Amandry et S. Hurter, 37-64. London.

BOEHMER 1961

R. Boehmer. « Die Keramikfunde vom Zindan-i-Suleiman ». In Naumann 1961, 82-86. Berlin.

BOYCE 1991

M. Boyce. « In Western Iran ». In M. Boyce et F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, III, *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*. 69-124. Leiden.

¹¹⁴ D'après le Midrash, *Bereshit Rabba*, 33 (20c), et le Talmud de Babylone, *Berakhot* 8b, Rabbi ʿAqiba (ob. 135) était allé chez les Parthes prêcher à ses coreligionnaires établis à Ganzaq de Maday. Dans la première moitié du III^e s., Mar ʿUqba le Babylonien y vint également (*Taʿanit* 11b). Les « villes de Maday » désignant dans le Talmud Hamadān et Nihāwand, Obermeyer 1929, 11, estime que Ganzaq de Maday ne peut être que la Šīz des géographes arabes.

CAHEN 1988

C. Cahen. *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul.

CHABOT 1902

J.-B. Chabot. *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*. Paris.

CRANE 1937

M. Crane. « Preliminary Report on Takht-i-Sulayman. II, The Historical Documents ». *BAB(P)AA* 5.2 : 84-91.

DAMM 1964

B. Damm. « Das Kalksinter-Vorkommen des Zendan-i-Suleimans im Nordiran ». *Natur und Museum* 94 : 39-152.

DAMM 1968

B. Damm. *Geologie des Zendan-i-Suleiman und seiner Umgebung*. Wiesbaden.

DEVEDJIAN 1926

K. Devedjian. *Pêche et pêcheries en Turquie*. Imprimerie de l'Administration de la Dette publique Ottomane, Constantinople.

DIEHL 1944

E. Diehl. « Beitrag zur Kenntnis der Erzfundstellen Irans ». *Schweizerische Mineralogische und Petrographische Mitteilungen* 24 : 333-371.

DUNLOP 1957

D. M. Dunlop. « Sources of Gold and Silver in Islam according to al-Hamdānī ». *Studia Islamica* 8 : 29-49.

DUVAL 1893

R. Duval. « Notes de lexicographie syriaque et arabe ». *JA*, IX^e série, 2 : 290-361.

EICHHOLZ 1965

D. E. Eichholz. *Theophrastus. De lapidibus*. Oxford.

GABRIEL 1952

A. Gabriel. *Die Erforschung Persiens*. Wien.

GIGNOUX et TAFAZZOLI 1993

Anthologie de Zādspram. Paris.

GÖBL 1976

R. Göbl. *Die Tonbulln vom Tacht-e Suleiman. Ein Beitrag zur spätsāsānidischen Sphragistik*. Berlin.

GÜNTHER 1899

R. T. Günther. « Contributions to the Geography of Lake Urmi and Its Neighbourhood ». *The Geographical Journal* 14 : 504-523.

GÜNTHER 1900

R. T. Günther. « Contributions to the Natural History of Lake Urmi, N. W. Persia, and Its Neighbourhood ». *The Journal of the Linnean Society of London, Zoology* 27 (1899-1900), 346-453.

GYSELEN 1989

R. Gyselen. *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques*. Res Orientales, I. Paris.

HENRICHS et KOENEN 1982

A. Henrichs et L. Koenen. « Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. Inv. Nr. 4780). Edition der Seiten 121-192 ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48 : 1-59.

HOFFMANN 1880

G. Hoffmann. *Auszüge aus syrischen Akten persischen Märtyrer*. Leipzig.

HONIGMANN 1945

E. Honigmann. Compte rendu de Minorsky 1944. *Byzantion* 17 (1944-1945), 389-393.

HOUTUM-SCHINDLER 1881

A. Houtum-Schindler. « Neue Angaben über die Mineralreichthümer Persiens und Notizen über die Gegend westlich von Zendjan ». *Jahrbuch der kaiserlich-königlichen geologischen Reichsanstalt* 31 : 169-190.

HOUTUM-SCHINDLER 1883

A. Houtum-Schindler. « Reisen im nord-westlichen Persien 1880-82 ». *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 18 : 320-344.

HUFF 1978

D. Huff. « Recherches archéologiques à Takht-i Suleiman, centre religieux royal sassanide ». *CRAI*, 774-789.

HUMBACH 1967

H. Humbach. « Atur Gušnasp und Takht-i Suleimān ». In *Festschrift für Wilhelm Eilers*, 189-190. Wiesbaden.

JACKSON 1906

A. V. Williams Jackson. *Persia Past and Present. A Book of Havel and Research*. New York

KAEHNE 1923

K. Kachne. « Beiträge zur physischen Geographie des Urmiya-Beckens ». *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 104-132

KOENEN et RÖMER 1985

L. Koenen et C. Römer. *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*. Bonn.

KOENEN et RÖMER 1988

L. Koenen et C. Römer. *Der Kölner Mani Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*. Opladen.

KRAUS 1942

P. Kraus. *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. II, Jābir et la science grecque*. Le Caire.

KROLL 1984

S. Kroll. « Archäologische Fundplätze in Iranisch-Ost-Azarbaidjan ». *AMI* 17 : 13-133

LADAME 1945

G. Ladame. « Les ressources métallifères de l'Iran ». *Schweizerische Mineralogische und Petrographische Mitteilungen* 25 : 165-303.

LANDSBERGER 1965

B. Landsberger. « Tin and Lead. The Adventures of Two Vocables ». *JNES* 24 : 285-296.

LASSERRE 1975

F. Lasserre. *Strabon. Géographie (Livre XI)*. Collection des Universités de France. Paris.

LOFTUS 1855

W. K. Loftus. « On the Geology of Portions of the Turko-Persian Frontier, and of the Districts Adjoining ». *The Quarterly Journal of the Geological Society of London* 11 : 247-344.

MARICQ 1953

A. Maricq et E. Honigmann. *Recherches sur les Res gestae divi Saporis*. Bruxelles.

MARKWART 1931

J. Markwart. *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr (Pahlavi Text, Version and Commentary)*. Roma.

MARQUART 1901

J. Marquart. *Ērānshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*. Berlin.

MECQUENEM 1908

R. de Mecquenem. « Le lac d'Ourmiah ». *Annales de Géographie* 17 : 128-144.

MELIKIAN-CHIRVANI 1984

A. S. Melikian-Chirvani. « Le Shāh-Nāme, la gnose soufie et le pouvoir mongol ». *JA* 272 : 249-337.

MELIKIAN-CHIRVANI 1991

A. S. Melikian-Chirvani. « Le Livre des rois. miroir du destin. II. Takht-e Soleyman et la symbolique du Shāh-Nāme ». *StIr* 20 : 33-148.

MINORSKY 1944

V. Minorsky. « Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene ». *BSOAS* 11.2 : 243-265 ; réimpr. in V. Minorsky, *Iranica*, Tehran, 1964, 86-109 (Addenda).

MINORSKY 1952

V. Minorsky. « La deuxième Risāla d'Abū Dulaf ». *Oriens*, 23-27 ; réimpr. in V. Minorsky, *Medieval Iran and Its Neighbours*. London, 1982 (V).

MINORSKY 1955

V. Minorsky. *Abū-Dulaf Mis'ar Ibn Muhalhil's Travels in Iran (circa A.D. 950)*. Le Caire.

MIQUEL 1967

A. Miquel. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du II^e siècle*. I. Paris.

MONTEITH 1833

W. Colonel Monteith. « Journal of a Tour through Azerdbijan and the Shores of the Caspian ». *The Journal of the Royal Geographical Society* 3 : 1-58.

MORGAN 1905

J. de Morgan. *Mission scientifique en Perse*. III. 1, *Études géologiques, géologie stratigraphique*. Paris.

MOUTON et MILLIGAN 1974

H. Moulton et G. Milligan. *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, 1914 1930*. Réimpr. Grands Rapids.

MUHLY 1985

J. D. Muhly. « Sources of Tin and the Beginnings of Bronze Metallurgy ». *AJA* 89 : 275-291.

MURAOKA et PORTEN 1998

T. Muraoka et B. Porten. *A Grammar of Egyptian Aramaic*. Leiden.

NAUMANN 1961

H. H. von der Osten et R. Naumann. *Takht-i Suleiman. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1959*. Berlin (Einleitung, 11-4 ; die Befestigung, 39-53 ; die Ausgrabungen am Feuertempel, 54-65).

NAUMANN 1977

R. Naumann. *Die Ruinen von Tacht-e Suleiman und Zendan-e Suleiman und Umgebung*. Berlin

NAUMANN 1979

R. Naumann. « Die Architektur des Takht-i Suleiman ». In *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie*, xxi-xxviii. Berlin

NAUMANN (Elisabeth) 1961

E. Naumann. « Geographische und geologische Einordnung ». In Naumann 1961, 15-32.

OBERMEYER 1929

J. Obermeyer. *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats. Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und anderen Quellen*. Frankfurt am Main.

OEHLER et ZACHRISSON 1961

H. G. Oehler et S. Zachrisson. « Die Ausgrabungen auf dem Zindan-i-Suleiman ». In Naumann 1961, 70-81.

PERTUSI 1959

A. Pertusi. *Giorgio di Pisidia. Poemi*. I, *Panegirici epici*. Ettal.

PETECH 1966

L. Petech. « La 'Description des pays d'Occident' de Che Tao-ngan ». In *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, I, 167-190. Paris.

PITARAKIS 1998

B. Pitarakis. « Mines anatoliennes exploitées par les Byzantins. Recherches récentes ». *RN* 153 : 141-185.

PLATTNER 1955

F. Plattner. « Über den Salzgehalt des Urmia-Sees ». *Petermanns Geographische Mitteilungen* 99 : 276-278.

POPE 1937

A. U. Pope. « Preliminary Report on Takht-i-Sulayman. I. The Significance of the Site ». *BAB(P)AA* 5.2 : 71-83.

PROUDFOOT 1974

A. S. Proudfoot. « The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty ». *Byzantion* 44 : 367-439.

RAWLINSON 1841A

H. C. Rawlinson. « Notes on a Journey from Tabriz, through Persian Kurdistan, to the Ruins of Takht-i Soleïman ». *The Journal of the Royal Geographical Society* 10 : 1-64.

RAWLINSON 1841B

H. C. Rawlinson. « Memoir on the Site of the Atropatenian Ecbatana ». *The Journal of the Royal Geographical Society*, 10 : 65-158.

REUTHER 1938

O. Reuther. « Sasanian Architecture. A. History ». In *SPA*, I, 493-578.

RIEBEN 1934

H. Rieben, « Contribution à la géologie de l'Azerbeïdjan persan ». *Bulletin de la Société neuchâteloise des sciences naturelles* 59 : 19-144.

RÖMER 1994

C. E. Römer. *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121-p. 192 des Kölner Mani-Kodex*. Opladen.

RUSKA 1937

J. Ruska. *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*. Berlin.

RUSSELL 1987

J. R. Russell. *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge, Mass.

SARRE et HERZFELD 1920

F. Sarre et E. Herzfeld. *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*. II. Berlin.

SCHIPPMANN 1971

K. Schippmann. *Die iranischen Feuerheiligtümer*. Berlin.

SCHÜRENBERG 1963

H. Schürenberg. « Über iranische Kupfererzvorkommen mit komplexen Kobalt-Nickelerzen ». *Neues Jahrbuch für Mineralogie. Abhandlungen* 99 : 200-230.

SCHWARZ 1934

P. Schwarz. *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*. VIII, *Aḡarbaijān*. Stuttgart.

SIGGEL 1950

A. Siggel. *Arabisch-deutsches Wörterbuch der Stoffe aus den drei Naturreichen*. Berlin.

STAHL 1905

A. F. Stahl. « Reisen in Zentral- und Westpersien ». *Petermanns Mitteilungen* 51 : 4-12, 31-35.

STAHL 1907

A. F. Stahl. « Geologische Beobachtungen in Zentral- und Nordwestpersien ». *Petermanns Mitteilungen* 53 : 169-177, 205-214.

SUNDERMANN 1973

W. Sundermann. *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berliner Turfantexte IV. Berlin.

TAGHIZADEH et MALLAKPOUR 1976

N. Taghizadeh et M.A. Mallakpour. *Mineral Distribution Map of Iran*. Ministry of Industry and Mines. Geological Survey of Iran. Tehran.

TIETZE 1879

E. Tietze. « Die Mineralreichthümer Persiens ». *Jahrbuch der kaiserlich-königlichen geologischen Reichsanstalt* 29 : 565-658.

WAGNER 1856

M. Wagner. *Travels in Persia, Georgia and Koordistan with Sketches of the Cossacks and the Caucasus*. I-III. London.

WILBER 1937

D. N. Wilber. « Preliminary Report on Takht-i-Sulayman. III. Summary Description of the Extant Structures ». *Bull(P)AA* 5.2 : 92-105.

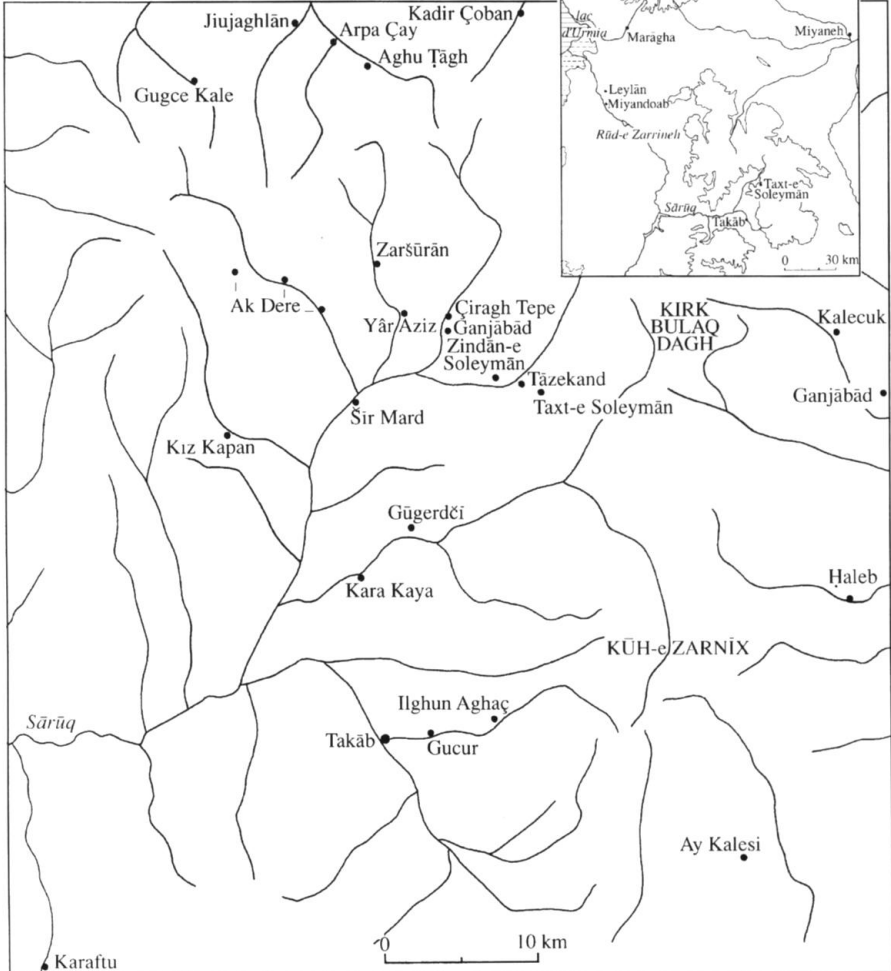
WILKE 1961

L. A. Wilke. « Der See ». In Naumann 1961, 36-38.

YENER et ÖZBAL 1987

K. A. Yener et H. Özbal. « Tin in the Turkish Taurus Mountains. The Bolkardağ Mining District ». *Antiquity* 61 : 220-226.

GISEMENTS MINIERS AUTOUR DE TAXT-E SOLEYMÂN
(AZERBAÏJÂN MÉRIDIONAL)



Ajout 2025

Les publications récentes sur Mani médecin s'en tiennent aux aspects métaphoriques de la fonction, mais s'ignorent mutuellement : H.-J. Klimkeit, « Jesus, Mani and Buddha as Physicians in the Texts of the Silk Road », in *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo*, Roma, 1996, p. 589-595 (Atti dei Convegni Lincei 127) ; J. K. Coyle, « Healing and the "Physician" in Manichaeism », *Healing in Religion and Society, from Hippocrates to the Puritans*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1999, p. 135-158 (Studies in Religion and Society 43) ; repris dans J. K. Coyle, *Manichaeism and the Legacy*, Chapter 7, Leiden, Brill, 2009, p. 101-121 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69) ; A. van Tongerloo, « Manichaeus Medicus », dans R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (hrsg.), *Studia Manichaica*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, p. 613-621 (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen 4) ; A. Piras, « Wonders and Healings at the Crossroads of Manichaeism. Buddhism and Zoroastrianism in Eastern Iran and Central Asia », *Entangled Religions*, 14, No 2, February 2023, p. 20. Le recentrage de la fonction médicale dans l'anthropologie générale manichéenne et l'histoire comparée des religions est un apport innovant de J. D. BeDuhn (*The Manichaean Body : In Discipline and Ritual*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2000). L'auteur restitue au corps (végétal, psychique, astral) l'unité des éléments à épurer, filtrer, mortifier, libérer, selon le principe énoncé par l'homilétique manichéenne : « L'univers est la pharmacie où les corps lumineux guérissent » (*Traité manichéen chinois*, éd. Ed. Chavannes et P. Pelliot, *Journal Asiatique*, 10^{ème} série, t. 18, 1911, p. 515).

La perspective concrète de « Gisements miniers » (1998) consiste à délimiter, par la géographie historique, l'environnement matériel d'une guérison miraculeuse opérée par Mani lors de son voyage missionnaire vers l'Arménie. Cet épisode curieux, transmis par le CMC, a frappé les témoins, disciples de Mani et familiers en lien avec le milieu minier. Il présente une façon de guérir qui a son parallèle dans les récits néotestamentaires. Le quatrième évangile rapporte une guérison à l'aide de boue, mélange de salive et de terre, appliqué par Jésus sur les yeux de l'aveugle-né (Jean 9, 6) ; la fillette des sites miniers de l'Azerbayjān méridional est guérie par Mani à l'aide d'un produit local, pierre d'étain, selon une méthode non précisée ou plutôt disparue avec les lacunes du manuscrit. Le fragment sogdien M 18223 (ex-TM 389c), édité par

W. Sundermann (BTT 11, 1981, Text 3.3, p. 41-45) mentionne aussi une guérison miraculeuse opérée par Mani à la cour de Palmyre, dont la bénéficiaire est la sœur de Zénobie, Nafšā (voir *infra* article II.7) ; cette guérison se pratique par imposition des mains et en public (*angamān*), en conséquence de quoi « de nombreuses personnes reçoivent la vérité (*raštyāk*) », autrement dit deviennent manichéennes. Mani procède aux guérisons des malades de la même façon que Jésus : soit par imposition des mains (cf. Marc 6, 5), soit à l'aide d'une substance matérielle à usage pharmaceutique. Les apocryphes chrétiens antimanichéens, qui prennent leurs modèles littéraires chez leurs adversaires, auront à cœur d'ajouter que l'imposition des mains pour guérir les malades s'accomplit « au nom du vrai Dieu » (voir pour le VII^e siècle les *Actes de Mār Mārī*, ch. 20, éd. Christelle Jullien et Florence Jullien, *Les Actes de Mar Mari. L'apôtre de la Mésopotamie*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 94-95). L'arrière-plan manichéen de cette littérature apologétique chrétienne a été l'objet d'une mise au point documentée de la part de Christelle Jullien et Florence Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse. Les Actes de Mār Mārī*, Louvain, Peeters, 2003, p. 72-102 (CSCO 604); compléments : Christelle Jullien, *Les liens du sol. Images du pouvoir et identités des chrétiens sous Khusrō I^{er}*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2023, p. 167-168 (Cahier 63 de *Studia Iranica*, Chrétiens en terre d'Iran 6).

Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra*

À la différence de la littérature gnostique, la documentation manichéenne fournit de nombreuses datations en référence à des moments de la vie du fondateur associés le plus souvent à des événements extérieurs de nature politique. Ces façons de dater sont diverses et parfois, du moins pour nous, incompatibles. Confrontée à cette diversité et à ces contradictions, la recherche savante, du XIX^e siècle à nos jours, a tenté de rendre historicisables ces datations en les incorporant à une chronologie générale justifiée. Mais les dates ainsi restituées sont-elles des faits matériels et des repères sûrs pour atteindre le passé ? Ou bien ne sont-elles que du temps arbitrairement reconstruit ? L'axiologie manichéenne, autrement dit ce que les manichéens retiennent comme digne d'intérêt dans la vie de leur fondateur, ce que Mani retient comme digne d'intérêt dans le temps vécu de sa fondation, relève d'un mode de représentation de l'événementiel par intégration d'un passé mythique dans le présent, elle n'est pas de l'histoire, c'est-à-dire la pensée historique du réel. À ces problèmes épistémologiques, s'ajoute le fait que chaque datation est tributaire d'une tradition biographique propre dont l'origine et la transmission n'apparaissent, faute de documents, qu'en traits discontinus. Pour lire correctement les datations manichéennes, il faudrait d'abord pouvoir identifier leurs traditions et préciser leurs intentions. Dans le cas particulier des révélations religieuses dont le fondateur a été le bénéficiaire, la façon manichéenne de dater a pour but d'isoler des moments, jugés décisifs, de la vie et de la carrière du Prophète en les caractérisant par une position astrologique, comme si celle-ci expliquait l'esquisse biographique. L'intérêt documentaire tient ici à la méthode utilisée, qui est celle des horoscopes littéraires cherchant à établir des coïncidences *ex eventu*, et non pas celle d'une pensée historique d'ensemble où

* Cette recherche, présentée de façon sommaire lors de la Table ronde du 15 novembre 1997, s'est poursuivie dans les séances de mon séminaire du Collège de France en janvier-février 1998. À ma collègue et amie, Hélène Lozachmeur, qui a pris soin de revoir très attentivement le manuscrit, j'exprime ma profonde gratitude.

auraient leur place scientifique ces lignes péremptoires de J. T. Milik dans *Dédicaces faites par des dieux* : « La prise de Hatra eut lieu en l'an Sél. 551 (du 12 avril 240 au 1^{er} avril 241), selon le témoignage incontestable d'un écrit manichéen récemment découvert en Égypte. Mani reçut sa seconde révélation le 23 avril 240, à l'âge de 24 ans, en l'année de la soumission de Hatra et de la coronation de Šahpûr »¹.

Le « témoignage incontestable » dont parle Milik, à savoir le *Codex manichéen de Cologne (CMC)*, est la plus récemment connue des traditions biographiques manichéennes datées. De ce fait, les éditeurs du *CMC* et leurs commentateurs l'ont étudiée sur la base des travaux suscités par les publications antérieures des autres traditions biographiques, comme si celles-ci présentaient une suite d'éléments pouvant entrer en combinaison ou se compléter. Il n'est donc pas inutile, pour la présente étude, de reproduire et de traduire le plus exactement possible ces divers témoignages, en suivant l'ordre chronologique de publication des documents qui les transmettent (*Testimonia* 1-6). Ensuite, une fois caractérisés les différents modes de datation à l'œuvre dans ces témoignages ainsi que leur contenu respectif, nous verrons comment identifier ces modes dans le cadre de la littérature des traditions biographiques. Cette analyse aidera à situer le cas particulier des datations propres aux révélations religieuses et à cerner, autant que faire se peut, leur signification spécifique².

¹ J. T. MILIK, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*, BAH 92, Paris, 1972, p. 355. Suit chez Milik, après les lignes citées, un extrait, non traduit et tronqué de sa référence calendaire, du *CMC* 18, 1-8, tiré de HENRICHS et KOENEN, *ZPE* 5 (1970), p. 120, n. 52 ; texte complet *infra*, *Test.* 6, de sorte que le lecteur des *Dédicaces* ne peut soupçonner que la date de 240 n'est en fait que le résultat des spéculations chronologiques des éditeurs du document, dans la troisième partie de leur mémoire susmentionné (« Neue Daten », p. 116-132). Cette datation de la chute de Hatra en 240, déduite du « témoignage incontestable », est, depuis 1970, partout reprise et répétée, comme s'il s'agissait d'un fait avéré. À titre d'exemple : un manuel récent, dit d'« histoire documentaire » (M. H. DODGEON et S. N. C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363. A Documentary History*, Londres, 1991, Paperback Edition 1994) inscrit dans la même perspective historique deux genres littéraires différents (inscriptions de militaires et hagiographie manichéenne). On y lit p. 33 : « 1. 4. 5. Roman assistance to Hatra », suit une traduction des trois inscriptions latines de Hatra publiées par D. OATES dans *Sumer* 1955 et rééditées par A. MARICQ dans *Syria* 1957 ; au-dessous, « 1. 5. 1. The Fall of Hatra to the Persians (240) », suit une traduction du *CMC* 18, 1-16.

² Le présent travail envisage seulement les traditions autobiographiques datées remontant à Mani lui-même. Une étude ultérieure portera sur la relecture

Traditions biographiques datées

Test. 1 : Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, éd. Flügel 328, 9-14 ; éd. Tajaddud 392, 5-9.

وكان يتكلم ماني على صغر
سنّه بكلام الحكمة فلما تمّ له اثنتا عشرة سنة اتاه الوحي على قوله من ملك جنان
النور وهو الله تعالى عما يقوله وكان الملك الذي جاءة بالوحي يسمى التوم وهو
بالنبطية ومعناه القرين فقال له اعتزل هذه الملة فلست من اهلها و عليك بالنزاهة
وترك الشهوات ولم يأن لك ان تظهر لحدائث سنك فلما تمّ له اربع وعشرون سنة أناه
التوم فقال قل حان لك ان تخرج فتنادي بامرك

1a : Mani, malgré son jeune âge, prononçait des paroles de sagesse.

Et lorsque fut achevée pour lui sa douzième année, vint à lui la Révélation.

Selon son dire (= le dire de l'ange de la révélation), (c'était) de la part du

Roi des jardins de la lumière, et celui-ci était Dieu Très-Haut, selon ce qu'Il lui a dit.

Et cet ange (*malak*) porteur de la Révélation s'appelait al-Tawn, qui est du nabatéen et signifie « conjoint ».

ecclésiastique de la rencontre de Mani et de Šābuhr, ainsi que sur l'ensemble des notices relatives à la datation de la mort de Mani. J'exclus également de la présente recherche la tradition non manichéenne – dépendante de l'historiographie occidentale (syriaque) et datée par les années régnales romaines –, que l'auteur du *Fihrist*, lui-même, n'attribue pas aux manichéens mais transmet sous son propre nom (« Muḥammad b. Ishāq dit ») : éd. Flügel 328, 21-23 = éd. Tajaddud 392, 15-17. Cette tradition a été étudiée par H.-Ch. PUECH, « Dates manichéennes dans les chroniques syriaques », dans *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, t. 2, Paris, 1939, p. 593-607, en particulier p. 604-606, avec corrections apportées par ID., *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949. p. 99, n. 6. La traduction de ce passage du *Fihrist*, donnée par Puech (« Dates manichéennes », p. 604), est à corriger ainsi : « Mānī apparut dans la deuxième année du règne d'al-Ġālūs (= Gallus) le Romain ; et Marcion apparut avant lui, à environ cent ans, sous le règne de Ṭiṭūs Anṭūnīānūs (= Antoninus), dans la première année de son règne ; et Ibn Dayṣān (= Bardesane) apparut après Marcion, à environ trente ans, et il fut nommé Ibn Dayṣān car il était né près du fleuve Dayṣān ». Comme on peut le constater, cette tradition, situant Mani chronologiquement par rapport à Marcion et Bardesane, vise à établir, selon la méthode des hérésiologues chrétiens, une continuité historique dans la chaîne de l'hérésie (Marcion → Bardesane → Mani).

Il lui dit : Sépare-toi de cette religion car tu n'es pas de ses gens.
Pratique la continence et l'abandon des passions.
Mais le moment n'est pas venu pour toi de te manifester,
à cause de la jeunesse de ton âge.

1b : Et lorsque fut achevée pour lui sa vingt-quatrième année,
vint à lui al-Tawm.
Il lui dit : Le moment est venu pour toi de sortir et d'annoncer ta
cause.

Test. 2 : Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, éd. Flügel 328, 17-20 ; éd. Tajaddud 392, 12-14.

قالت المانويّة فخرج يوم
ملك سابور بن اردشير ووضع التاج على رأسه وهو يوم الاحد اول يوم من نيسان مس
في الحمل ومعه رجلان قد تبعاء على مذهبهما اقدمهما يقال له شمعون والآخر زكوا ومعه
ابوه ينظر ما يكون من امره

2a : Les manichéens ont dit :
Il sortit le jour de la royauté de Šābūr fils d'Ardašīr,
et (le jour où) il (= Šābūr) plaça la couronne sur sa tête.
Et ce (jour) était le dimanche,
premier jour de Nīsān,
et le Soleil était dans le Béliér.

2b : Et avec lui étaient deux hommes, qui suivaient sa doctrine :
l'un s'appelait ŠM' WN', l'autre ZKW'

2c : Et avec lui était son père, observant ce qu'il en était de la cause
de son fils.

Test. 3 : al-Bīrūnī, *Kitāb al-āṭār al-bāqīyya*, éd. Sachau 118, 14-19 ;
208, 7-11.

فنقول
أنّه قال في هذا الكتاب في باب مجيء الرسول أنّه وُلِدَ بِبَابِلَ في سنة خمسمائة وسبع
وعشرين من تاريخ مُنْجَمِي بَابِلَ يعني تاريخ الاسكندر ولأربع سنين خلّو من ملك

أَذْرَبَانَ الْمَلِكِ وَأَظَنَّ أَنَّهُ أَرَدَوَانُ الْأَخِيرُ وَزَعَمَ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّ الرَّحَى أَظَاهُ وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثِ عَشْرَةِ سَنَةٍ وَذَلِكَ فِي سَنَةِ خَمْسَمِائَةٍ وَتِسْعٍ وَثَلَاثِينَ مِنْ تَارِيخِ مَنْجَمَى بَابِلَ وَسَنَتَيْنِ خَلَّتَا مِنْ سَنَى أَرْدَشِيرِ مَلِكِ الْمُلُوكِ

ولادُهُ مَانِي بِبَابِلَ فِي قَرْيَةٍ تُدْعَى مَرْدِينُو مِنْ .
نَجَرَ كُوَيْتِي الْأَعْلَى عَلَى مَا حَكَاهُ فِي كِتَابِ الشَّابُورْقَانِ فِي بَابِ تَجِيءِ الرُّسُولِ فِي سَنَةِ خَمْسَمِائَةٍ وَسَبْعٍ وَعِشْرِينَ مِنْ سَنَى مُتَجِيئِي بَابِلَ يَعْنِي تَارِيخِ الْإِسْكَانْدَرِ وَالْأَرْبَعِ سَنِينَ خَلُّونَ مِنْ سَنَى أَذْرَبَانَ الْمَلِكِ وَجَاءَ الْوَحْيُ وَهُوَ أَبْنُ ثَلَاثِ عَشْرَةِ سَنَةٍ فِي سَنَةِ خَمْسَمِائَةٍ وَتِسْعٍ وَثَلَاثِينَ مِنْ سَنَى مُتَجَمِي بَابِلَ وَيَسْنَتَيْنِ خَلَّتَا مِنْ سَنَى أَرْدَشِيرِ مَلِكِ الْمُلُوكِ

3a : Nous disons qu'il (= Mani) a dit, dans ce livre (= le *Šābuhragān*),

dans le chapitre de « la venue du Prophète », qu'il était né à Bābel, en l'an 527 de l'ère des astronomes de Bābel, c'est-à-dire l'ère d'Alexandre, alors que quatre années s'étaient écoulées du règne d'Aḏarbān le roi – et je pense qu'il s'agit du dernier Ardawān –.

3b : Et il affirme dans ce chapitre que la Révélation est venue à lui, alors qu'il était un garçon de treize ans, et cela en l'an 539 de l'ère des astronomes de Bābel et que deux années s'étaient écoulées des années d'Ardašīr le roi des rois.

3aa : Mani naquit à Bābel, dans un village appelé Mardīnū, du haut

Nahr-Kūṭā : d'après ce qu'il a rapporté dans le livre *al-Šāburaqān*, dans le chapitre de « la venue du Prophète », en l'an 527 des années des astronomes de Bābel, c'est-à-dire l'ère d'Alexandre, alors que quatre années s'étaient écoulées des années d'Aḏarbān le roi.

3bb : Et arriva la Révélation, alors qu'il était un garçon de treize ans, en l'an 539 des années des astronomes de Bābel et que deux années s'étaient écoulées des années d'Ardašīr le roi des rois.

3A : M 1 (moyen-perse), 160-173 (colophon), éd. Müller, *Mahrnāmag*, p. 15-16 ; éd. Boyce, *Reader*, p. 52-53.

ʔbr sʔr ʔMPPʔI ʔc bwn zʔyšn ʔy prystg rwšn, nwn ʔrb sʔr
---- kʔ hr ʔpt pd kyrdgʔryy, ʔwd ʔbr sʔr MPPPII ʔc

ʿhrʷmyšn ʿy mry šʷd-ʷrmyzd whygʷr, kʷ nwyst ʿyn
mhr-nʷmg, ʿy pwr ʷc sxwnʷn zyndgʷn ʷwd mhrʷn xwšʷn.

En l'an 546 à compter de la naissance de l'Envoyé de la lumière (= Mani), (soit) maintenant en l'an * ---- * après avoir été élevé en puissance (= après sa mort), et en l'an 162 de l'élévation (= mort) de Mār Šād Ohrmizd aux bonnes actions, c'est alors qu'a été commencé cet hymnaire, qui est plein de paroles vivantes et de beaux hymnes.

* ---- * *espace laissé en blanc dans le manuscrit.*

3B : M 5910 (parthe), éd. Sundermann, *BTT* XI, 22-23

[6-9] (s)d hryst ʷwd / [12-16 ʷx]šyndyft

(Et dans la cinq) cent trente et (neuvième année de la) souveraineté
(d'Alexandre) ...

Test. 4 : *Kephalaia* manichéens coptes de Berlin, éd. Polotsky 14, 25-16, 2 (extrait du *Kephalaion* I : « Sur la venue de l'Apôtre »).

4a : Le moment (καίρος) arriva de sauver les âmes, comme au mois de
Pharmouthi où les blés sont mûrs pour être moissonnés.
À cette même époque (καίρος), Il (forma) mon image que je
porte, dans les années d'Artabanēs, roi de la Parthie.

4b : Mais dans les années d'Artaxoos, roi de la Perse, je me développai,
grandis et arrivai à la maturité de l'âge (καίρος).
Dans cette même année, alors qu'Artaxoos le roi (était couronné),
le Paraclet vivant descendit jusqu'à moi et parla
/15/ avec moi : il me révéla le mystère caché, qui est caché
aux mondes et aux générations, le mystère de la profondeur
et de la hauteur ; il me révéla le mystère de la lumière et de la
ténèbre, le mystère du combat et de la guerre, etc...

(suit jusqu'à la ligne 24 un exposé de théologie manichéenne).

4c : À la fin des années d'Artaxoos le roi, je sortis prêcher. Je gagnai
par mer le pays des Indiens, je leur annonçai l'espoir de la vie,
j'ai élu dans ce lieu-là une bonne élection.

4d : Mais dans l'année où le roi Artaxoos mourut, Sapôrès son
fils devint
roi et (fut couronné) : je revins par mer du pays des Indiens vers
la terre
des Perses, et à nouveau de la terre de Perse je gagnai la terre de
Babylone – Mésène – et le pays d'Ozeos (= la Susiane).

4e : Je me manifestai au roi Sapôrès : il me reçut en grand honneur
et
me permit de circuler sur son (territoire et d'y) prêcher la parole
de la vie.
Je passai quelques autres années (avec lui), dans la suite
royale (ΚΟΜΙΤΑΤΟΝ), plusieurs années en /16/ Perse, dans le pays
des Parthes, jusqu'en Adib (= Adiabène) et dans les régions
limitrophes
de l'Empire des Romains.

Test. 5 : *Compendium* manichéen chinois (British Library Or.
Stein 3969), 1.

5.1 Traduction Haloun et Henning 1952, p. 190-191 :

In the 527th year of the era controlled by the 12th constellation
called
mo-hsieh, Mani, the Buddha of Light, was born in the country of
Su-lin at the royal palace of Pa-ti by his wife Man-yen of the
house
Chin-sa-chien. The (date of) birth (as recorded) in the *p^co(sa?)*-
p^ci
calendar is equivalent to the 8th day of the 2nd month of the 13th
year

of the period Chien-an of emperor Hsien of the (Later) Han dynasty
(March 12, 208), (the two systems of time-reckoning) wholly (?) corresponding.

5.2 Traduction Schmidt-Glintzer 1987, p. 70 :

Im Jahre 527 der von der zwölften Konstellation, *mo-hsieh*, kontrollierten Epoche wurde Mani, der Buddha des Lichts, im Staate Su-lin im königlichen Palast Pa-ti's von seiner Frau Man-yen aus dem Hause Chin-sa-chien geboren. Das Geburtsdatum nach dem p'o(*sa?)-p'i-Kalender entspricht dem 8. Tag des 2. Monats des 13. Jahres der Periode Chien-an des Kaisers Hsien der Späteren Han-Dynastie (= 12. März 208 n. Chr.), die beiden Kalendersysteme vollständig (?) aufeinander bezogen.

5.3 Traduction Nahal Tajadod 1990, p. 49 :

En l'an 527 de l'époque contrôlée par la douzième constellation appelée *moxie*, Mani, le Bouddha de Lumière, naquit au pays de Sulin dans le palais royal de Badi par son épouse en titre, Manyan, descendante des Jinsajian. La date de naissance enregistrée dans le calendrier babylonien est équivalente au huitième jour du deuxième mois de la treizième année de la période *jianan* de l'empereur Xian des Han (= 12 mars 208). (Les deux systèmes) se correspondent.

Test. 6 : *Codex manichéen de Cologne*, 17, 7-18, 17
(extrait d'une tradition attribuée à un disciple de Mani, Baraies le Maître).

Éd. Henrichs, Koenen et Römer 1988, p. 10/12 :

κα⁽⁸⁾ τὰ τὸν καιρὸν τοίνυν | καθ' ὃν συνεπεράνθη | μου τὸ σῶμα
 ἐν τέλει, | παραχρῆμα καταπτὰς |⁽¹²⁾ ὥφθη ἔμπροσθέν μου | ἐκείνο
 τὸ εὐειδέστατον καὶ μέγιστον κάτοπτρον τ[οῦ προσώ] ⁽¹⁶⁾που
 μ[ου ---. (post septem lineas perditas, inter quas καὶ πάλιν εἶπεν
 vel similia suspiceris, argumentum hoc modo procedit :) | ⁽²³⁾ [ὅτε
 δὲ τεσσάρων καὶ εἴ-] ^{18.(1)} κοσι ἐτῶν ὑπῆρξα [ἐν] | τῷ ἔτει ὧ
 ὑπέταξεν Ἀτραν τὴν πόλιν Δαριάρ ⁽⁴⁾δαξαρ ὁ βασιλεὺς τῆς
 Περσίδος, ἐν ᾧ καὶ Καπώρης | ὁ βασιλεὺς ὁ υἱὸς αὐτοῦ | διάδημα
 μέγιστον ἀνε ⁽⁸⁾δήσατο, κατὰ τὸν μῆνα | τὸν Φαρμούθι ἐν τῇ η
 ἡμέραι τῆς σελήνης ὁ μακαριώτατος κ(ύ)ρ(ιο)ς ἐσπλ[αγ] | ⁽¹²⁾
 χνίσθη ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐκ[ά] | λειπεν εἰς τὴν αὐτοῦ χάριν καὶ
 ἀπέστειλén μοι | [..... ..] υς κύζυγόν | ⁽¹⁶⁾ [μου τὸν ἐν δόξῃ
 μ]εγάλην | [--- (octo lineae perierunt)

6a : À l'époque où mon corps arriva à maturité, à l'improviste descendit

et apparut devant moi ce très beau et très sublime miroir de (ma face).

[7 lignes perdues]

6b : (Et lorsque) j'eus vingt-(quatre) ans, (dans) l'année où Dariardaxar,

le roi de la Perse, soumit la ville de Hatra et où également le roi Sapôrès, son fils, fut couronné du très grand diadème, au mois de Pharmouthi, le (.) jour de la Lune, le Seigneur très bienheureux me prit

en pitié, m'appela à sa grâce et m'envoya (de la hauteur ?)

(mon) Jumeau (qui est en) grande (gloire). [8 lignes perdues]

Analyse des datations

Les traditions biographiques manichéennes datées contiennent cinq modes de datation : par périodisation duodécennale de la vie du Prophète (*Test.* 1 et 6), par les années régnales iraniennes (*Test.* 3 et 4), par l'histoire des rois parthes et sassanides (*Test.* 2a et 6b), par les ères mondiales (*Test.* 3 et 5) et par le temps astronomique (*Test.* 2a et 6b). Ces modes de datation peuvent être simples ou composés. Trois d'entre eux ne présentent qu'un seul cas de figure : la tradition manichéenne

transmise par le *Fihrist* (*Test.* 1) utilise uniquement la périodisation duodécennale (12/24 ans), celle transmise par les *Kephalaia* (*Test.* 4) uniquement les années régnales et le *Compendium* chinois (*Test.* 5) uniquement les ères mondiales. Les combinaisons de modes sont soit à deux composantes : la seconde tradition manichéenne transmise par le *Fihrist* (*Test.* 2a) combine histoire des rois et temps astronomique, le *Šābuhragān* de Mani cité par al-Bīrūnī (*Test.* 3) combine ère mondiale séleucide et années régnales ; soit à trois composantes : c'est le cas de la tradition de Baraies dans le *CMC* (*Test.* 6b), où l'on trouve à la fois l'histoire des rois, le temps astronomique et la périodisation duodécennale³.

³ Les éditeurs du *CMC* considèrent l'ensemble du *Test.* 6 comme concernant uniquement la révélation de la 25^e année. Selon L. KOENEN, « Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis », *ZPE* 8 (1971), p. 249, n. 2, Baraies (le transmetteur du *Test.* 6), écrivant peu de temps après la mort de Mani, aurait éliminé la révélation de la 13^e année pour des motifs apologétiques. Cette explication par la « tendance apologétique » de Baraies est réaffirmée et développée par A. HENRICHs et L. KOENEN dans leur édition, *ZPE* 19 (1975), p. 77, n. 40 : l'expression ἐν τέλει (« à maturité ») du *Test.* 6a désigne, selon eux, l'*aetas perfecta*, c'est-à-dire la 25^e année ; « dabei unterdrückte er (= Baraies) das Datum der 1. Offenbarung, während die 2. Offenbarung ausdrücklich zitiert wird (*CMC* 18, 1 ff.), offenbar um auf diese Weise vor dem Leser die Tradition von Manis Kindheitsoffenbarung zu verschleiern ». Bien que non convaincu par cette explication, W. SUNDERMANN (« Mani's Revelations », 1986, p. 208-210) s'est rallié à l'opinion de Henrichs et de Koenen d'une révélation unique à 25 ans attestée par le *CMC* et explique l'absence de l'autre révélation ainsi : « Baraies dated Mani's so-called first revelation on his 25th year because he did not know better. In other words: because both a revelation in Mani's 13th year and a dodecadic sequence of revelations was unknown to him » (p. 210). Position de Sundermann inchangée dans ses « Studien » I, 1986, p. 49 ; III, 1987, p. 50 ; « Shapur's Coronation », 1990, p. 297. Le point de vue des éditeurs du *CMC* a été rejeté par R. MERKELBACH, « Manichaica (8). Weitere Beiträge zum Kölner Mani-Codex », *ZPE* 64 (1986), p. 53-54, qui note avec pertinence : « Nun ist der Leib eines Menschen gewiss nicht erst im 24sten Jahr ausgewachsen, sondern für unsere nordländischen Begriffe etwa im 18ten Jahr ; und man kann diese Stelle sehr wohl sogar auf das 12te Jahr eines Menschen beziehen, wenn die Schamhaare wachsen, womit die Reife des Menschen beginnt. Die Alten dachten viel mehr in der Anschauung als wir und haben das Wachsen der Schamhaare als einen entscheidenden Einschnitt gewertet. Ich schlage also vor, die Worte 17, 7-10 [= *Test.* 6a] über die Vollendung des Leibes auf Manis 12tes Jahr zu beziehen. In diesem Fall könnte man sich vorstellen, dass mit p. 18 [= *Test.* 6b) nicht ein neues Exzerpt beginnt, sondern dass der Gedankengang von p. 17 aus p. 18 hinüberreichte ». Pour aller dans le même sens et compléter l'argument des productions filiformes de la peau par un fait textuel passé inaperçu, il importe de remarquer que l'expression ἐν τέλει, qui dans le *CMC* (*Test.* 6a) s'applique à la maturité de la 13^e année, se retrouve identique dans la

Premier fait caractéristique de ces traditions biographiques datées : celles qui ont pour composantes des éléments du cycle duodécennal ne comportent pas de datation par les ères mondiales. Ce qui signifie qu'il y a eu, d'intention délibérée, lors de la mise par écrit des traditions biographiques du Prophète, deux façons de dater, qui ne s'excluent nullement : l'une à usage externe, avec notations de l'ère mondiale et des années régnales, dont s'est explicitement servi Mani dans le *Šābuhragān*, traité destiné au roi de l'Iran (*Test.* 3) et qu'emploient également les manichéens d'Extrême-Orient pour se conformer à la réglementation administrative de l'État chinois (*Test.* 5) ; l'autre à usage interne, dans laquelle le temps astronomique se substitue à l'ère mondiale et aux années régnales (*Test.* 2a et 6b).

La raison d'une telle substitution est essentiellement de circonstance et fonction des destinataires visés, dans le premier cas des non-manichéens, dans le second des manichéens. Mais elle peut provenir aussi de motifs doctrinaux et religieux. Les épisodes biographiques datés selon l'usage externe concernent la naissance du corps physique et charnel du Prophète (*Test.* 3a, 3aa et 5), ce que la tradition transmise par les *Kephalaia* de Berlin appelle : « mon image, que je porte », ταδικων επιφορε μμας (*Test.* 4a) ; ils concernent également la datation de l'autre naissance, ou genèse du corps spirituel de Mani, par entrée dans la fonction prophétique que détermine la descente de la Révélation durant la treizième année (*Test.* 3b et 3bb, corroborés par 3B). En revanche, les épisodes datés selon l'usage interne portent exclusivement sur ce qui, d'un point de vue manichéen, est bien plus important que la naissance charnelle, à savoir la genèse de la fonction

tradition transmise par les *Kephalaia* (*Test.* 4a), laquelle dérive du *Šābuhragān* de Mani et concerne donc la révélation à 12 ans accomplis : « Je me développai, grandis et arrivai à la maturité (litt. « plénitude ») de l'âge (απρωκ μπκαιρος, p. 14, 30-31). Le copte απρωκ = grec ἐν τέλει traduit un sémitisme de l'araméen de Mani (comp. hb *bi-melō'*, syr *ba-melāyā*). Par conséquent, la tradition datée du *CMC* est bien un témoin de la périodisation duodécennale attestée par le *Fihrist* : descente de la révélation à 12 ans accomplis (*Test.* 6a), descente de la révélation à 24 ans accomplis (*Test.* 6b). Alors que 6b offre un texte complet avec les modes de datation, ceux-ci manquent dans 6a parce qu'ils ont disparu avec les sept lignes perdues du document. À noter, enfin, que l'expression de *Test.* 6a (ἐν τέλει = 13^e année) a pour synonyme en *CMC* 12, 9-10 l'expression εις τὸ ἀκμαῖον τοῦ σώματος μου (« jusqu'à l'apogée de mon corps », i. e. à 13 ans, interprétation adoptée par HENRICHS et KOENEN dans *ZPE* 19 (1975), p. 15, n. 25 et corrigeant de ce fait leur affirmation de la *ZPE* 5 (1970), p. 119, n. 46 : ἀκμαῖον = 25 ans.

prophétique (*Test.* 2a et 6b). Dans cette perspective, une datation à données astronomiques, nécessairement liée aux croyances astrologiques du milieu babylonien araméophone de Mani et de ses premiers disciples, s'insérerait dans le cadre d'un calendrier dont les unités invariables de temps étaient fixées par le mouvement de la sphère de l'univers qui est la mesure de tous les mouvements et donc la mesure du temps de l'existence, que cette mesure incorpore – comme dans les horoscopes – des levers et couchers simultanés d'étoiles, ou bien – comme c'est explicitement le cas dans le *Test.* 2a – qu'elle comporte une notation sur la position des planètes par rapport aux signes du zodiaque. D'un point de vue manichéen, l'avantage de cette façon de dater paraît évidente : à la différence des modes de datation par les années régnales, l'histoire des rois et l'ère séleucide babylonienne, qui étaient des données relatives et régionales, la notation de la position des planètes dans le zodiaque, identique d'une dodécaéteride sur l'autre, était censée fournir un repère fixe, à valeur cosmique et universelle, en harmonie avec le projet religieux du fondateur.

Dans la tradition écrite *ad extra*, représentée par le *Šābuhragān* (*Test.* 3) Mani a cherché à construire et cadrer sa carrière prophétique en fonction de repères sur le temps long, repères que constituent, d'une part l'ère mondiale d'Alexandre selon le comput babylonien et les années régnales partho-sassanides, d'autre part la chaîne des fondateurs des religions couvrant les trois parties du monde habité : au centre, c'est-à-dire en Perse, Zoroastre, à l'Est le Bouddha, à l'Ouest Jésus⁴. Une composante essentielle de cette perspective universaliste sur la longue durée réside dans le fait que Mani n'a voulu retenir comme condition de la révélation et argument de la continuité de la prophétie que le terme, ou « plénitude », des douze ans accomplis, âge qui dans son milieu culturel caractérisait les vocations prophétiques d'exceptions⁵. Les traditions ecclésiastiques manichéennes datées, qui

⁴ Liste des sommaires manichéens (sources directes et indirectes) attestant la prophétologie du *Šābuhragān*, dans mon étude : « La diffusion du bouddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine », *Studia Iranica* 17 (1988), p. 162, n. 18 ; pour la signification de cette prophétologie et son impact sur celle du Coran, voir mon article : « La chaîne des prophètes », *Cahiers d'Asie centrale* 1-2 (1996), p. 357-366.

⁵ Selon H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I. *Die mythologische Gnosis*, Göttingen, p. 285, n. 1, l'exégèse par JUSTIN le Gnostique (*ap.* HIPPOLYTE, *Elenchos*, V 26, 29-30) du récit évangélique du recouvrement de Jésus au Temple (*Luc* 2, 42-50 ; compris par Justin comme envoi de l'ange Baruch pour révéler à Jésus, âgé de 12 ans, la connaissance du passé, du présent et de l'avenir) serait un modèle du mythe

dérivent littérairement de cette source, sont dans le domaine occidental du manichéisme, les *Kephalaia* coptes, qui placent Mani dans la continuité de Zoroastre, du Bouddha et de Jésus⁶ et où subsiste aussi du mode de datation du *Šābuhragān* celui par années régnales iraniennes (*Test.* 4) ; dans le domaine oriental, le *Compendium* chinois (*Test.* 5), où subsistent, de la prophétologie du *Šābuhragān*, seulement le personnage du Bouddha comme devancier de Mani⁷ et, du mode de

autobiographique du *Šābuhragān*. Dans le même sens que Jonas : H. J. POLOTSKY, « Manichäismus », *RE*, Suppl. VI, 1935, col. 244 ; HENRICHS et KOENEN, *ZPE* 5 (1970), p. 124 ; SUNDERMANN, « Mani's Revelations », 1986, p. 212. Pour d'autres lectures gnostiques de l'épisode lucanien : IRÉNÉE I 3, 2 (Ptoléméens ; par 12 ans, il faut entendre l'émission de la dodécade d'éons) ; I 20, 2 (Marcosiens ; âge de la révélation à Jésus du Père transcendant). Les rapprochements gnostico-manichéens de Jonas ne sont pas pertinents, ainsi que le montrent les traditions juives suivantes : selon FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant. J.*, V 10, 4 § 348, c'est alors qu'« il a achevé sa douzième année » (πεπληρωκὸς ἔτος δωδέκατον) que le don de prophétie est communiqué au jeune Samuel (texte et versions de *I Samuel* ne précisent pas l'âge ; parenté probable de l'épisode lucanien avec cette tradition attestée par Josèphe) ; l'inspiration divine de Daniel dans l'affaire de Suzanne intervient alors que le prophète est un jeune garçon de 12 ans (PSEUDO-IGNACE, *Aux Magnésiens*, recension longue, III 2, éd. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, II, Tübingen, 1901, p. 78-79 (ὁ σοφὸς δωδεκαετής, lat. *sapientissimus duodecim annorum effectus*) ; le fameux jugement de Salomon (I R 3, 16-27) est rendu alors que le roi occupe son trône à l'âge de 12 ans (*ibid.*, III 4, p. 80-81) ; les 12 ans d'âge sont comptés comme adultes dans l'Assemblée du retour (III Esd 5, 41). La condition de révélation selon une conception de la maturité physique et religieuse à 12 ans accomplis, qu'atteste le *Šābuhragān*, n'est donc un motif ni gnostique ni iranien, mais un motif à rattacher au milieu juif ou judéo-chrétien de Babylonie, où Mani a été élevé. À titre de comparaison dans les légendes iraniennes, c'est « lorsque 30 ans se furent écoulés depuis sa naissance » que Zoroastre reçoit la révélation divine par l'ange Vahuman sur le fleuve Evtak en Azerbayjān (*Denkart* VII 3, 51-52 ; texte et traduction dans M. MOLÉ, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris, 1967, p. 38-39).

⁶ D'abord dans le prologue des *Kephalaia* 7, 18-8, 7 ; analyse et reconstruction de ce texte dans mon article « Le prologue des *Kephalaia* de Berlin », éd. J.-D. Dubois et B. Roussel, *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, 1998, p. 65-77. Ensuite dans le *Kephalaion* I « Sur la venue de l'Apôtre », 12, 15-20 ; réexamen de ce sommaire prophétologique à partir des données parallèles fournies par les *Kephalaia* (inédits de Dublin), dans ma contribution aux *Studia Iranica* (*supra*, n. 4), p. 163-178. Le rattachement au *Šābuhragān* de la tradition du *Kephalaion* I a été signalé par Polotsky dès la publication des *Kephalaia* de Berlin (note à 14, 6) ; il est un élément de base des analyses de critique littéraire et historique chez SUNDERMANN, « Studien », I, 1986, p. 82-85 ; ID., « Mani's Revelations », 1986, p. 206-207.

⁷ *Compendium*, I (colonnes qui précèdent le *Test.* 5) ; traduction HALOUN et HENNING, 1952, p. 190 : In the 227th year of the era controlled by the 11th constellation called *no*, Śākya was born into this world (selon Henning, p. 190, n. 23, « the date corresponds

datation, seulement la date de la naissance de Mani en ère séleucide babylonienne. À cette tradition du *Šābuhragān*, qui fixe à 12 ans la révélation plénière de Mani et dont sont tributaires les *Kephalaia* coptes, est à rattacher dans les antimanichaïques, comme l'a bien vu aussi Werner Sundermann⁸, la fiction biographique des *Acta Archelai*. Dans cette littérature d'opposant, il est fait seulement mention de *duodecim annorum* (LXIV 2) comme âge où Corbicius-Mani

(1) hérite, à la mort de la vieille veuve qui l'avait adopté, de quatre livres de révélation manichéens (*Mysteria*, *Capitula*, *Euangelium*, *Thesaurus*) ;

(2) s'installe ad medium ciuitatis locum in quo manebat rex Persarum (LXIV 3) : allusion déformée au livre-source de cette tradition des douze ans, à savoir le memorandum écrit pour le roi, le *Šābuhragān* ;

(3) change son nom de Corbicius en celui de Mani : ici aussi, allusion déformée à l'interprétation manichéenne de la descente de la révélation comme changement du corps charnel en corps spirituel.

Par contraste avec la tradition précédente (*Šābuhragān* et témoins dérivés), les autres traditions manichéennes datées (*Test.* 1, 2 et 6) présentent les caractéristiques suivantes :

Elles sont construites, non plus sur la dodécaétérisme de la naissance avec révélation plénière unique dans la treizième année, mais sur un cycle duodécennal de révélations :

I. révélation liminaire à douze ans achevés, inattendue (*Test.* 6a : « à l'improviste ») et qui institue l'élection du Prophète en le mettant à part de son groupe social ;

II. révélation plénière à vingt-quatre ans achevés, attendue par son récipiendaire et avec injonction de « sortir », c'est-à-dire de quitter la

to 1085/84 B. C. and has been computed from the birthdate of Mani » ; traduction de SCHMIDT-GLINTZER, 1987, p. 70 : Im Jahre 227 der von der elften Konstellation, *no*, regierten Epoche wurde Sākyamuni in die Welt geboren ; traduction de TAJADOD, 1990, p. 47 : En l'an 227 de l'époque contrôlée par la onzième constellation *ne*, Śākya apparut.

⁸ SUNDERMANN, « Mani's Revelations », 1986, p. 213 ; « Studien », III, 1987, p. 91. M. SCOPELLO, « Vérités et contre-vérités : la vie de Mani selon les *Acta Archelai* », *Apocrypha* 6 (1995), p. 225 (l'auteur lie par erreur l'épisode aux traditions du *CMC* et du *Fihrist*).

communauté baptiste et d'entreprendre l'édification de la nouvelle religion par les conversions, les prédications et les voyages missionnaires. Ce cycle est noté de la même façon, aussi bien dans la tradition transmise par le *Fihrist* (*Test.* 1a : « Sépare-toi de cette religion (*milla*) car tu n'es pas de ses gens » ; 1b : « Le moment est venu pour toi de sortir et d'annoncer ta cause ») que dans le sommaire récapitulatif de Baraies sur la venue de Mani (*CMC* 72, 19-73, 8) :

I. (De la naissance à la révélation liminaire)

« De quelle façon il est né selon le (corps) et comment est venu à lui son Jumeau très saint » ;

II. (De la révélation liminaire à la révélation plénière)

« Et comment Il (= le Jumeau) l'a séparé (comp. *Test.* 1a : le verbe *'azala* à la huitième forme) de la Loi dans laquelle avait grandi son corps. Et c'est dans la vingt-cinquième année qu'Il (= le Jumeau) lui a été révélé en toute magnificence ».

L'ordre de sortir, qui est le fait majeur de la révélation de cette vingt-cinquième année, ainsi que les premiers éléments de sa réalisation, sont attestés de façon identique par la synopse suivante ; on a là la preuve de l'origine araméenne commune de la tradition grecque du *CMC* et de la tradition arabo-persane du *Fihrist* :

***CMC* 106, 5-22**

(tradition de Timothée)

***Fihrist* (*Test.* 2)**

Alors il (= le Jumeau) m'a dit :

« SORS et VOYAGE. Car, vois-tu, deux hommes de cette Loi vont venir à toi, et ils seront tes compagnons de route.

De la même façon, Pattikios aussi sera compté en tête de ton élection et s'attachera à tes pas ».

2a : Il sortit ...

2c : Et avec lui était son père, observant ce qu'il en était de la cause de son fils⁹.

⁹ Cette proposition du *Fihrist* résume parfaitement le contenu des sections du *CMC* qui font suite à l'annonce prophétique du ralliement de Pattikios : après l'arrivée de Mani à Séleucie-Ctésiphon, Pattikios, parti à la recherche de son fils, arrive aussi dans

Se rallièrent (à moi), effectivement	2b : Et avec (lui) étaient deux
deux jeunes gens d'entre les	hommes, qui suivaient
Baptistes, lesquels étaient aussi	sa doctrine, l'un s'appelait
mes voisins, (Siméon) et	ŠM ^e WN, l'autre ZKW ² .
Abizakhias ¹⁰ .	
(Ils vinrent à moi, m'accompagnant	
en tout lieu.	

La seconde caractéristique de ce groupe de traditions est de mettre en évidence, non plus une diachronie prophétologique sur le temps long des ères mondiales et années régnales (Zoroastre, le Bouddha, Jésus → Mani), mais une synchronie sur le temps court en faisant coïncider l'histoire des rois et le temps astronomique avec la révélation de la vingt-cinquième année. Dans ce cas de figure, le retour cyclique des révélationes qui fondent la nouvelle prophétie et l'alternance des hauts faits qui sont l'assise de la monarchie sont censés se produire parce qu'il y a une conjoncture unique, celle-ci n'étant pas tirée de la réalité mais créée par la croyance pour recomposer le réel. Dès lors, l'effet synchrone, établi entre des événements politico-dynastiques décisifs pour le roi régnant (*Test.* 2a : jour de la royauté de Šābuhr fils d'Ardašīr et couronnement de Šābuhr ; *Test.* 6b : prise de Hatra par Ardašīr et couronnement de Šābuhr) et la révélation de la vingt-cinquième année – révélation décisive du fait qu'elle marque la sortie du Prophète hors de son milieu d'origine et les débuts de la nouvelle religion dans le monde –, résulte du rapport causal qu'introduit dans l'ordre du temps une position astrologique favorable. Celle-ci est notée d'une façon complète et correcte par le *Fihrist* (*Test.* 2a) selon le calendrier babylonien : dimanche 1^{er} Nisan, le Soleil étant dans le Bélier. La conversion de cette position en calendrier égyptien, que l'on trouve dans le *CMC* (*Test.* 6b), dit seulement ceci (quantième incertain en

la capitale (109, 9-111, 8) ; rencontre de Mani et de son père à Nasēr (111, 9-114, 5 ; sur ce toponyme babylonien, voir mes « Chronologie et géographie dans le Codex manichéen de Cologne », *ACF* 94, 1993-1994, p. 590) ; Mani déclare à son père qu'il a rompu avec la Loi, *i. e.* avec la religion des Baptistes (114, 8-116, 12) ; Pattikios se rallie à la cause de son fils (116, 14-120, 22).

¹⁰ Anthroponymes judéo-araméens ; sur cette onomastique et le problème d'Abizakhias/ZKW², voir HENRICHS et KOENEN, *ZPE* 44 (1981), p. 254-255, avec mes remarques dans « L'arrivée des Manichéens à al-Hīra », *La Syrie de Byzance à l'Islam II^e-VIII^e siècles*, éd. P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damas, 1992, p. 18, note 12 ; par ailleurs, « Les disciples araméens de Mani », *ACF* 92 (1991-1992), p. 506-509.

raison de l'état du manuscrit) : au mois de Pharmouthi, le (x) jour de la Lune.

La signification de la datation donnée par le *Fihrist* apparaît clairement : il s'agit d'une configuration idéale, puisqu'y entrent en coïncidence le premier mois de l'année babylonienne (Nisan), le premier jour de ce mois – donc, premier jour de l'année (Nouvel An babylonien) –, et le premier jour de la semaine. Soit I(b) 1 : 1. À cela s'ajoute la coïncidence astrologique du Soleil dans le Bélier. Cet élément s'explique comme suit : étant donné que ce groupe de traditions manichéennes datées est organisé selon un cycle duodécennal et qu'en astrologie toute construction duodécimale est nécessairement réglée sur les signes, l'année qui s'ouvre avec I(b) 1 : 1 est la première d'une dodécaétéride zodiacale, qui va du début de la vingt-cinquième année à la fin de la trente-sixième année. Dès lors, le *temporum dominium*, ou chronocrator, de cette vingt-cinquième année tête de dodécaétéride avec point de départ dans l'Horoscope, ne peut être, lors du passage du Soleil à l'équinoxe vernal, que le premier des signes, le Bélier, qui gardera son influence protectrice jusqu'au point vernal de l'année suivante¹¹. Il y a alors – autre signification duodécimale – égalité des heures diurnes et nocturnes, ainsi que recommencement du temps et renouvellement du monde¹². L'ensemble de ces considérations amène à penser que la

¹¹ Selon CENSORINUS, la dodécaétéride zodiacale à années tropiques (*uertentes*) est d'origine babylonienne (*De die natali*, XVIII 6-7). Exposé de cette conception chez MANILIUS, *Astronomica*, III 510-559. Les vers 545-547 : *semel omnia ad astra / hora die, bis mense dies uenit, unus in anno / mensis et exactis bis sex iam solibus annus* (texte et ponctuation identiques chez A. E. HOUSMAN, *Manilius. Astronomica III*, Londres, 1916 et dans l'édition de G. P. GOOLD, Leipzig, 1985) sont à comprendre ainsi : « L'heure rejoint la même constellation (zodiacale) une seule fois par jour, le jour la rejoint deux fois par mois, le mois une fois l'an, et l'année à deux fois six Soleils accomplis », *i. e.* après 12 années. Sur l'expression *bis sex solibus* : J. VAN WAGENINGEN, *Commentarius in M. Manilii Astronomica*, Amsterdam, 1921, p. 192 (*soles non dies sunt sed anni, bis sex soles ergo sunt dodecaeteris*). La première année de la dodécaétéride part toujours de l'Horoscope, *i. e.* du point cardinal astrologique marqué par l'intersection de l'écliptique et de l'horizon oriental (FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, II 27, 3).

¹² Pour l'égalité des jours et des nuits, cf. FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, II 10, 3 : *cum enim in Ariete Sol fuerit, diurnas nocturnasque horas componit aequaliter, ut dies habeat XII, nox quoque XII* ; pour le recommencement du temps, *ibid.*, II 10, 4 : *quod in eo signo (= Aries) Sol constitutus uernum tempus faciat ; uer enim tunc initiatur, cum primam eius signi partem Sol fuerit ingressus*. Pronostics favorables chez les mandéens quand le Nowruz tombe un dimanche : *The Book of Zodiac*, éd. E. S. Drower, Londres, 1949, p. 105.

configuration transmise par le *Fihrist* (*Test.* 2a) a été fabriquée à dessein comme position idéale, qui renouvelle les rois et fait les prophètes, et qu'il s'agit là d'un motif de la propagande manichéenne, postérieur à l'entrevue de Mani avec le roi. Aux débuts du nouveau roi régnant, Šābuhr fils d'Ardašīr, se trouvaient ainsi étroitement associés, dans cette tradition biographique, les débuts de la nouvelle religion qu'inaugurerait la révélation de la vingt-cinquième année.

Qu'en est-il maintenant de la tradition représentée par le *CMC* (*Test.* 6b) ? Persuadés qu'elle exprime « ein exaktes Datum »¹³, mais face au mauvais état du manuscrit (pâté d'encre sur quatre lettres à la fin de la ligne 9 de la page 18), les éditeurs du Codex de Cologne ont donné deux interprétations différentes. Dans leur mémoire de 1970, ils lisent et traduisent : « im Monat Pharmuthi (= Nisan) am Tage (ἐν τῇ ἡμέρᾳ) des Mondes », et supposent que cette dernière expression, correspondant au syriaque *ba-d-sahrā*, signifie *die pleni lunii*¹⁴. En intégrant le calcul de cette pleine lune dans le système adopté par Henning pour transformer en dates historiques les traditions du *Compendium* (*Test.* 5) et du *Fihrist* (*Test.* 2a), ils proposent pour le début de l'époque sassanide la chronologie générale suivante¹⁵ :

¹³ HENRICHS et KOENEN, *ZPE* 5 (1970), p. 121 : « Der Kontext, in dem das Jahr sorgfältig nach den wichtigsten historischen Ereignissen bestimmt wird und in dem der Monat angegeben wird, lässt keinen Zweifel darüber, dass ein exaktes Datum gemeint ist ». Cf. MILIK (*supra*, n. 1) : « témoignage incontestable ».

¹⁴ Sur la foi du *Lexicon* de C. Brockelmann, p. 462 (HENRICHS et KOENEN, *ibid.*, p. 122, n. 57). Dans le même sens : R. KÖBERT, « Orientalistische Bemerkungen zum Kölner Mani-Codex », *ZPE* 8 (1971), p. 244-247, lequel signale cependant que Payne-Smith, col. 2538, interprète *ba-d-sahrā*, « de mense lunari ».

¹⁵ HENRICHS et KOENEN, *ZPE* 5 (1970), p. 125-130. Le système chronologique de Henning, qui abaisse de 3 ans toutes les dates de la reconstruction établie par S. H. Taqizadeh 1943 et 1956, est exposé dans : HALOUN et HENNING, « The Compendium of the Doctrines », 1952, p. 196-201 et dans : TAQIZADEH et HENNING, « The Dates of Mani's Life », 1957, p. 116-120. La théorie chronologique de Taqizadeh a été réfutée par B. SARKARATI, « Témoignages historiques dans les écritures manichéennes. III : Mānī et Šāpūr (en persan), *Revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tabriz* 27 (1975), p. 209-248 ; celle de Henning l'a été par A. MARICQ, « Compléments aux Recherches sur les *Res Gestae* », *Syria* 35 (1958), p. 344-348 = *Classica et Orientalia*, Paris, 1965, p. 86-90. En dépit de ces critiques de fond (celles de Sarkarati sont restées ignorées), le système de Henning, complété par Henrichs et Koenen, s'est imposé comme opinion majoritaire dans la recherche : voir par exemple Fr. GRENET, « Les Sassanides à Doura-Europos (253 après J.-C.). Réexamen du matériel épigraphique iranien du site », dans *Géographie historique au Proche-Orient*, éd. P.-L. Gatier, B. Helly, J.-P. Rey-Coquais, Paris, 1988, p. 133-158.

<i>Sél. b.</i>	<i>Dio. j.</i>	
527 I 8	= 216 IV 14	: naissance de Mani (<i>Test.</i> 3a, 3A, 5)
530	= 219	: entrée de Mani chez les Baptistes babyloniens
534 VI	= 223 IX	: départ du comput des années régnales d'Ardašīr
535 I	= 224 IV	: accession réelle d'Ardašīr au pouvoir et couronnement en tant que Roi des rois
539 I 8	= 228 IV 1	: début de la 13 ^e année de Mani ; couronnement de Šābuhr comme héritier présomptif
539 I 14	= 228 IV 7	: « au jour de la Lune » (= pleine lune) ; première révélation de Mani (<i>Test.</i> 3b)
550 VI	= 239 IX	: départ du comput des années régnales de Šābuhr
551 I 1	= 240 IV 12	: couronnement de Šābuhr comme corégent d'Ardašīr (<i>Test.</i> 2a ; 6b)
551 I 8	= 240 IV 19	: début de la 25 ^e année de Mani
551 I 13	= 240 IV 24	: « au jour de la Lune » (= pleine lune) ; seconde révélation de Mani ; prise de Hatra par Ardašīr (<i>Test.</i> 6b)
553 I	= 242 IV	: mort (ou abdication ?) d'Ardašīr ; couronnement de Šābuhr comme Roi des rois

Également : M.-L. CHAUMONT, « Corégence et avènement de Shāhpuhr I^{er} », dans *Mémorial Jean de Menasce*, éd. Ph. Gignoux et A. Tafazzoli, Louvain, 1974, p. 133-146 (interprétation globale fondée sur une traduction erronée du *Test.* 2a ; place la chute de Hatra avant le couronnement de Šābuhr comme corégent, « dans le courant de 240, sinon au début de 241 » ; ID., « À propos de la chute de Hatra et du couronnement de Shapur I^{er} », *AAASH* 27 (1979), paru fin 1981, p. 207-237 (adopte l'ordre chronologique suivant : chute de Hatra, décès d'Ardašīr, couronnement de Šābuhr ; donc pas de véritable corégence).

L'interprétation du mémoire de 1970 a été abandonnée par les éditeurs dès l'année suivante. Ils lisent et traduisent désormais *CMC* 18, 9-10 ainsi :

« Am 8. Tag (ἐν τῇ [η] ἡμέραι) des Monats Pharmuthi nach dem Mondkalender »¹⁶. Ce faisant, ils introduisent de façon arbitraire dans le texte illisible du *CMC* le quantième qui n'est connu que par le *Compendium* chinois et uniquement en ce qui concerne la date de naissance (8^e jour de Nisan-Pharmuthi, quantième réintroduit aussi dans la datation de la première révélation) ; d'autre part, ils éliminent comme inadéquates les données de la tradition du *Fihrist* (*Test.* 2a) qu'ils avaient conservées dans leur tentative précédente. D'où la chronologie suivante¹⁷ :

Sél. b. *Dio. j.*

527 I 8 = 216 IV 14 : naissance de Mani (*Test.* 3a, 3A, 5)

539 I 8 = 228 IV 1 : début de la 13^e année de Mani et première révélation (*Test.* 3b)

551 I 8 = 240 IV 18 : début de la 25^e année de Mani et seconde révélation ; couronnement de Šābuhr et chute de Hatra (*Test.* 6a et 6b)

Cette nouvelle interprétation des éditeurs n'a pas convaincu Werner Sundermann, qui propose une troisième hypothèse. Il lit ἐν τῇ . ἡμεραι της σεληνης (texte de l'édition diplomatique, 1985, p. 36 ; τη avec η pointé et sans iota, suivi d'un point ; ἡμεραι avec η pointé) ainsi : « am x. Montag », ou « am x., einem Montag »¹⁸. Cette solution est à écarter, le deuxième jour de la semaine se disant en grec exclusivement ἡμέρα Σελήνης. Les divinités planétaires de la semaine qui sont des noms propres ne prennent pas l'article.

Étant donné l'illisibilité des lettres finales de *CMC* 18, 9, ce passage

¹⁶ L. KOENEN, « Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis », *ZPE* 8 (1971), p. 247-250 ; HENRICHS et KOENEN, *ZPE* 19 (1975), p. 20-21 ; KOENEN et RÖMER, 1985, p. 36-37 ; HENRICHS, KOENEN et RÖMER, 1988, p. 10-11.

¹⁷ KOENEN, « Das Datum », 1971, p. 249 ; HENRICHS et KOENEN, 1975, p. 79, n. 44 (la date restituée est : 19 avril 240) ; HENRICHS, KOENEN et RÖMER, 1988, p. 11 (elle est abaissée d'un jour : 18 avril 240).

¹⁸ W. SUNDERMANN, « Studien », III, 1987, p. 50-51.

ne peut être traduit que de façon incomplète : « au mois de Pharmouthi, au (x) jour de la Lune ». Il s'agit bien d'une datation exprimée en année égyptienne civile à mois non tournants, dite année alexandrine (a), dont le début était fixé au 1^{er} Thôt / 29 août (solstice d'été, marqué par le niveau maximum de la crue). Dans ce type d'année, Pharmouthi, dernier mois de l'hiver égyptien, constituait le VIII^e mois civil (27 mars-25 avril), correspondant au XI^e mois du calendrier agricole (commençant en Payni / juin avec le début de la montée des eaux). Il était, comme le Nisannu babylonien, le mois où commençait la moisson et celui des plus belles fleurs¹⁹.

Quant à la formule « au (.) jour de la Lune », ἐν τῇ (.) ἡμέραι τῆς Σελήνης, elle exprime un quantième (σελήνη = μῆν) dans le parler grec d'araméophones. Ainsi chez les Audiens pour décider de la date de Pâques en Nisan : τῇ XIV ἡμέραι τοῦ μηνός τουτέστι τῆς Σελήνης, « au 14^e jour du mois c'est-à-dire de la Lune », autrement dit le 14 de Nisan ; ἀπὸ δεκάτης ἡμέρας Σελήνης, « à partir du dixième jour de la Lune », autrement dit le 10 de Nisan, le grec étant obligé, du fait de l'emploi du nombre ordinal féminin et d'un second substantif féminin, d'intercaler le mot « jour » qui est omis en syriaque : *b-XIV-b-shr*²⁰, « au XIV de la Lune », autrement dit le 14 de Nisan²⁰.

¹⁹ Sur ce point des réalités agricoles et climatiques (équivalence entre le Nisan babylonien et le Pharmouthi égyptien), les traducteurs manichéens n'ont pas eu besoin de modifier les données des documents araméens qu'ils avaient à traduire en grec ou en copte pour leur mission d'Égypte. Nisan était en Babylonie le mois où commençait la moisson : voir J. NEWMAN, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C. E. and 500 C. E.*, Londres, 1932, p. 79 ; D. COCQUERILLAT, *Palmeraies et cultures de l'Eanna d'Uruk (559-520)*, Berlin, 1968, p. 29. Il en est de même pour Pharmouthi en Égypte : N. LEWIS, *La mémoire des sables. La vie en Égypte sous la domination romaine*, Préface et traduction de P. Chuvin, Paris, 1988, p. 118. Pour les documents manichéens d'Égypte, Pharmouthi (= Nisan) temps de la moisson en Babylonie : *Kephalaia* de Berlin, *Keph.* I 9, 27-10, 5 ; 10, 26-28 ; 11, 32 ; 14, 26-27 (= *Test.* 4a). Époque aussi des belles floraisons en Babylonie : *Homélies*, éd. Polotsky, 22, 1-2 (« Parmoute avec toutes ses fleurs » ; *CMC* 57, 1-3 (extrait d'une *Apocalypse de Sem*) : « couronne tressée de fleurs de Pharmouthi ». Il est donc erroné d'induire de ce passage du *CMC* que « Pharmuti als Name des Erntemonats (vgl. *Keph.* 9, 27 ff.) zeigt, dass zumindest die Apokalypsen des *CMC* in Ägypten geschrieben oder ins Griechische übersetzt worden sind (HENRICHS et KOENEN, *ZPE* 19 (1975), p. 82, n. 99) ; « übersetzt » peut-être, mais pas « geschrieben ».

²⁰ Pour les Audiens : ÉPIPHANE, *Panarion*, LXX 12, 2 et 12, 5 (éd. K. Holl, GCS 37, p. 245). En grec courant, le quantième s'exprimait par l'expression κατὰ σελήνην, suivie de la lettre-nombre (voir O. NEUGEBAUER et H. B. VAN HOESSEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphie, 1959, N° 219/I, p. 54). Pour le syriaque : *Didascalia*, éd.

Dans le cas du *CMC*, l'état du manuscrit ne permet pas de décider d'une façon certaine de quel quantième il s'agit. Toutefois, l'accord synoptique du *Test.* 2b-2c avec *CMC* 106, 5-22 amène à penser que la séquence 2a appartenait aussi à la tradition transmise par le Codex de Cologne et que, de ce fait, le document grec indiquait le même quantième que celui figurant dans le *Fihrist*, à savoir le premier jour de Pharmouthi/Nisan²¹. Auquel cas, la datation indiquée n'exprime qu'une équivalence matérielle strictement numérique, et non plus une série de significations symboliques et astrologiques. L'ordre des mois étant différent d'un calendrier à l'autre, le symbolisme obtenu ne peut être, en effet, que biaisé et tronqué : I(b) 1 : 1 = VIII(a) 1. Le transfert en année égyptienne civile des correspondances symboliques de la datation babylonienne aurait dû se construire sur la base de l'équation I(b) 1 = I(a) 1, mais cela eût été en contradiction aussi bien avec la réalité agricole qu'avec la pratique liturgique. D'autre part, dès lors que VIII(a) 1 n'était pas un Nouvel An, il devenait superflu de noter le jour de la semaine, ainsi que le signe de l'Horoscope. Pour rendre en calendrier égyptien la datation connue par le *Test.* 2a, l'adaptateur grec à l'origine du Codex de Cologne n'a pu faire autrement que de se limiter à ce qui constituait l'essentiel de cette datation du point de vue de la pratique : c'était au début du mois sacré de Pharmouthi/Nisan que Mani avait reçu la révélation de sortir et de commencer sa mission.

Une fois acquise l'appartenance des *Test.* 2 et 6 à une tradition littéraire commune, il est possible de comprendre comment a été forgée la chronologie manichéenne :

1. C'est Mani lui-même qui dans son *Šābuhragān* a employé pour la première fois le modèle dodécaétérique comme structure de reconstruction biographique. Ce modèle y comportait deux unités : la dodécaétéride de la naissance selon le corps, qu'il historicise en la faisant commencer en 527 Sél./216 et sous la 5^e année régnale d'Adharbān ; la seconde dodécaétéride (de la treizième année à la vingt-

P. de Lagarde, 1854, p. 92 ; F. NAU, *La Didascalie des douze Apôtres*, Paris, 1912, p. 173 (« Le onze de la Lune, le mardi » = le 11 de Nisan) ; *Caverne des trésors*, XLVIII 11, ed. S.-M. RI, CSCO 486 (syr.), p. 396-397 ; CSCO 487 (trad.), p. 152-153 (« le vendredi, au premier mois de Nisan, le quatorze de la Lune » = le 14 de Nisan).

²¹ Quantième noté par l'*alpha* grec ; restauration proposée également par L. RICHTER-BERNBURG, « Mani's Dodecads and Sasanian Chronology », *ZPE* 95 (1993), p. 76, note 27.

quatrième incluse), qu'il fait commencer en 539 Sél./228 et sous la troisième année régnale d'Ardašīr, est celle de la révélation initiale ou naissance selon l'esprit.

2. Les dodécaétérides suivantes, qui ne sont plus datées par une ère mondiale ni par des années régnales, ne sont pas attestées dans les fragments connus des œuvres de Mani et semblent bien être des ajouts chronologiques propres à la tradition orale qui a contribué à former, après la mort de Mani, la première historiographie manichéenne. Ces élaborations postérieures sont restées, cependant, étroitement dépendantes du *Šābuhragān*, puisque c'est l'historicisation introduite dans cette œuvre qui y constitue la base du comput de l'histoire de l'Église. On en a un témoin sur le temps long avec le colophon du M 1 (*Test.* 3A), lequel établit, selon une ère interne comptée à partir de la naissance de Mani, l'année de composition du *Mahrnāmag* : 527 Sél. + 546 = 1073 Sél. /762. Les dodécaétérides biographiques en sont un autre exemple sur le temps court de la vie du Prophète.

3. Au point de départ de la troisième dodécaétéride (de 25 à 36 ans inclus), qui est le début de la 25^e année où Mani est censé recevoir la révélation de sa sortie et commencer ses voyages missionnaires, l'historiographie manichéenne introduit le synchronisme, que nous avons vu, avec des faits de l'histoire des rois : jour de la royauté de Šābuhr (*Test.* 2a), conquête de Hatra par Ardašīr (6b), couronnement de Šābuhr (2a et 6b). Groupés dans la tradition commune au *Fihrist* et au *CMC*, mais dissociés dans la compilation des *Kephalaia* (*Test.* 4c et 4d), ces événements sont à répartir de façon plus vraisemblable mais approximative dans la première moitié de la dodécaétéride. Le calque de la carrière du nouveau Prophète sur celle du nouveau Roi a constitué un argument de poids dans la propagande manichéenne mais paraît anachronique avant l'entrevue de Mani avec Šābuhr. L'argument serait davantage à sa place dans les dernières années de Mani, par contraste avec la situation défavorable de la nouvelle religion sous les successeurs de Šābuhr, et à ce titre entrerait comme composante de la légende de ce Roi dans les représentations historiographiques manichéennes²². Quant à la datation des événements au point de départ

²² Sur ce Šābuhr légendaire quasi-manichéen, mise au point dans SUNDERMANN, BTT XI, 1981, p. 105 ; « Studien », III, 1987, p. 79-81. L'appartenance de Mani au *comitatus* de Šābuhr lors de ses campagnes syriennes (*Test.* 4e) est probablement aussi

de cette dodécaétéride, datation notée de façon tronquée par le Codex de Cologne (*Test.* 6b) mais complète dans le *Fihrist* (*Test.* 2a), elle sert à confirmer par l'astrologie l'année obtenue par le calcul de l'ère interne : $527 \text{ Sél.} + 24 = 551 \text{ Sél./240}$, et n'a donc pas de valeur historique²³.

4. Le même calcul par l'ère interne fournit le point de départ d'une quatrième dodécaétéride : $527 \text{ Sél.} + 36 = 563 \text{ Sél./252}$, correspondant au début de la 37^e année de Mani. L'événement à placer ici, d'importance égale à ceux qui ouvrent les dodécaétérides précédentes, ne peut être que la rencontre de Mani avec Šābuhr. En tant que tête de dodécaétéride, cette rencontre est nécessairement un événement censé s'être produit en Nisan/Pharmouthi ; il en est ainsi dans le *Keph.* LXI (152, 24-29). En ce qui concerne l'année, plusieurs indices sont à recueillir dans les sources manichéennes et non-manichéennes. Le *Test.* 4e met un lien direct entre cette rencontre et la présence de Mani auprès de Šābuhr dans ses campagnes ; l'occupation de Doura par les Iraniens a lieu, effectivement, en 564 Sél./253. D'autre part, une tradition rapportée par Ibn al-Nadīm dit littéralement ceci : « Et Mani parcourut (*jawwala*) les pays, avant de rencontrer Sābūr (à) environ quarante ans²⁴, نحو اربعين سنة. Cette dernière expression se réfère, à mon avis, non pas à la durée des voyages de Mani antérieurs à sa rencontre avec le Roi, mais à l'âge approximatif qu'avait Mani au moment de cette rencontre ; le *Keph.* LXXVI (183, 11-188, 29) la situe effectivement après les parcours missionnaires de Mani pays par pays. C'est à ce même âge approximatif que pourrait se rapporter également la mention de « (3)5 ans » dans les pages finales du Codex de Cologne²⁵. Il est à remarquer,

un trait de la même légende.

²³ La configuration astrologique I (b) 1 : 1 avec Soleil dans le Bélier tombe, en effet, en 240 (12 avril), correspondance qu'a établie, par consultation des *Hilfstafeln zur technischen Chronologie* de P. V. NEUGEBAUER (Kiel, 1937), S. H. TAQIZADEH, « Early Sasanians », 1943, p. 14 et n. 1. L'autre possibilité pour la même configuration est le 9 avril 243. Historique de la question : A. MARICQ, « L'avènement de Šāhpuhr I^{er} et les débuts de la prédication de Mani », dans E. HONIGMANN et A. MARICQ, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Bruxelles, 1953, p. 35-37.

²⁴ IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, p. 328, 26 Flügel = p. 392, 19 Tajaddud.

²⁵ CMC 164, 2. – Les éditeurs restituent « (2)5 ans », en supposant qu'il s'agit de l'âge de Mani au moment de la mort d'Ardašīr : ZPE 48 (1982), p. 44 : HENRICHS, KOENEN et RÖMER, 1958 p. 112-113 ; SUNDERMANN, « Shapur's Coronation », 1990, p. 298. Réexamen de la question : RÖMER, 1994, p. 154-159.

enfin, que la date de 563 Sél./252, qui ouvre la quatrième dodécaétéride, est celle que donne la chronologie non manichéenne par années régnales romaines transmises par le *Fihrist* : « Mani apparut (*zāhara*) dans la deuxième année de Gallus » (texte cité *supra*, n. 2), c'est-à-dire en 252. Les datations que fournit la même tradition à propos de Marcion (*ca* 138) et de Bardesane (*ca* 168), avec la locution adverbiale *bi-nahw-* (Marcion à *environ* cent ans avant Mani, Bardesane à *environ* trente ans après Marcion), n'ont pas la précision de celle relative à Mani. La date de 252, qui en tant que rencontre du fondateur et du roi donnait l'illusion d'une reconnaissance du manichéisme comme religion iranienne, est une donnée d'origine manichéenne passée dans l'historiographie chrétienne syriaque d'où l'aura tirée la source d'Ibn al-Nadīm.

5. Quant à la dernière dodécaétéride, qui va des 49 ans à l'âge supposé de Mani au moment de sa mort, soixante ans²⁶, elle a pour caractéristique, comme cela va de soi, de placer l'événement qui la concerne à la fin de la série. Chez les manichéens, ce terme est non daté ou à datation flottante, puisque du point de vue de la croyance religieuse, le sujet que la mort « élève en puissance » est sorti de la mesure du temps, d'où l'espace laissé intentionnellement en blanc dans le manuscrit du *Mahrnāmag* (*Test.* 3A). Dans cette méthode de fixation de datations par bonds duodécennaux, l'élément profane qui sert de repère chronologique n'est qu'une donnée ornementale approximative au service du symbolisme²⁷. Les quelques rendez-vous biographiques, autour desquels s'organisent les synchronismes manichéens, ne sont pas la conséquence d'une dépréciation de l'activité historiographique pour des motifs théologiques. Le déploiement d'une telle activité, comme on le voit par exemple dans le christianisme constantinien avec

²⁶ Sur cet âge, voir HENNING dans HALOUN et HENNING, « The Compendium of the Doctrines », 1952, p. 199, et dans TAQIZADEH et HENNING, « The Dates of Mani's Life », 1957, p. 120-121 ; SUNDERMANN, « Studien », III, 1987, p. 51-53.

²⁷ Henning écrit joliment à ce propos : « Hagiography is not history; it is biased and involves elements of religious propaganda. We hear of Mani's age only on three occasions: when he was twelve, when he was twenty-four, and when he died at the age of sixty. Is it credible that the prophet's life thus proceeded in even jumps of twelve years precisely? Five and twelve, we must remember, were sacred numbers for Mani; everything in his system was grouped in pentads or dodecads. Did Life accommodate itself to Mani's system to the extent of granted him a span equal to the product of his favourite numbers? Such figures are no more than approximate values at best » (TAQIZADEH et HENNING, « The Dates of Mani's Life », 1957, p. 119).

Eusèbe de Césarée, requiert qu'il y ait coïncidence entre pouvoir et religion. Or l'Empire sassanide ne fut jamais le réceptacle du manichéisme.

Sigles, abréviations et bibliographie

AAASH

Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae, Budapest.

ACF

Annuaire du Collège de France, Paris.

AOF

Altorientalische Forschungen, Berlin.

APAW

Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

BAH

Bibliothèque archéologique et historique, Paris.

Boyce, Reader

M. BOYCE, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Texts with Notes*, *Acta Iranica* 9, Leiden, Téhéran, Liège, 1975.

BSOAS

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Londres.

BTT XI

W. SUNDERMANN, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, *Berliner Turfantexte XI*, Berlin, 1981.

CSCO

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain.

GCS

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, Berlin.

HALOUN – HENNING 1952

G. HALOUN et W. B. HENNING, « The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light », *Asia Major* N. S. 3 (1952), p. 184-212.

HENRICHS – KOENEN 1970

A. HENRICHS et L. KOENEN, « Ein griechischer Mani-Codex », *ZPE* 5 (1970), p. 97-216.

HENRICHS – KOENEN 1975

A. HENRICHS et L. KOENEN, « Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 1-72 », *ZPE* 19 (1975), p. 1-85.

HENRICHS – KOENEN 1981

A. HENRICHS et L. KOENEN, « Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 99, 10-120 », *ZPE* 44 (1981), p. 201-318.

HENRICHS – KOENEN 1982

A. HENRICHS et L. KOENEN, « Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 121-192 », *ZPE* 48 (1982), p. 319-377.

HENRICHS – KOENEN – RÖMER 1988

A. HENRICHS, L. KOENEN et C. RÖMER, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Papyrologica Coloniensia 14, Opladen, 1988.

KOENEN – RÖMER 1985

L. KOENEN et C. RÖMER, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 35, Bonn, 1985.

MÜLLER 1912

F. W. K. MÜLLER, « Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahnâmâg) », *APAW*, 1912, Nr. 5, p. 1-40 ; reproduit dans *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, III, Leipzig, 1985, p. 151-190.

RÖMER 1994

C. E. RÖMER, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie*, Papyrologica Coloniensia 24, Opladen, 1994.

SCHMIDT-GLINTZER 1987

H. SCHMIDT-GLINTZER, *Chinesische Manichaica*, Studies in Oriental Religions 14, Wiesbaden, 1987.

SUNDERMANN, « Mani's Revelations », 1986

W. SUNDERMANN, « Mani's Revelations in the Cologne Mani Codex and in other Sources », dans *Codex Manichaicus Coloniensis*, éd. L. Cirillo, Cosenza, 1986, p. 205-214.

SUNDERMANN, « Shapur's Coronation », 1990

W. SUNDERMANN, « Shapur's Coronation: the Evidence of the Cologne Mani Codex Reconsidered and Compared with Other Texts », *Bulletin of the Asia Institute* N. S. 4 (1990), p. 295-299.

SUNDERMANN, « Studien », I

W. SUNDERMANN, « Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I », *AOF* 13 (1986), p. 40-92.

SUNDERMANN, « Studien », III

W. SUNDERMANN, « Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III », *AOF* 14 (1987), p. 41-107.

TAJADOD 1990

N. TAJADOD, *Mani le Bouddha de lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Sources gnostiques et manichéennes 3, Paris, 1990.

TAQIZADEH 1943

S. H. TAQIZADEH, « The early Sasanians. Some Chronological Points which Possibly Call for Revision », *BSOAS* 11 (1943), p. 6-51 ; reproduit dans : *Maqālāt-e Taqī-Zādeh*, éd. I. Afšār, VI, Téhéran, 1357 H. S./1978, p. 270-315.

TAQIZADEH 1956

S. H. TAQIZADEH, « Takmilah », dans : A. Afšār-e Šīrāzī, *Mot ūn-e ʿarabī va fārsī dar bāre-ye Mānī va mānaviyyat*, Téhéran, 1335 H. S./1956, p. 1-14 (alphabet abjad).

TAQIZADEH – HENNING 1957

S. H. TAQIZADEH et W. B. HENNING, « The Dates of Mani's Life », *Asia Major*, N. S. 6 (1957), p. 106-121 ; reproduit dans : W. B. HENNING, *Selected Papers*, *Acta Iranica* 15, Leiden, Téhéran, Liège, 1977, p. [505]-[520].

ZPE

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn.

Ajout 2025

Dans ma contribution (2011a) au *Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80^e anniversaire*, intitulée « Les métaphores du temps » (dir. R. Gyselen et Ch. Julien, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, p. 263-282), j'ai tenté d'explicitier la conception stoïcienne de la temporalité en tant que continuum périodisé, notion, selon moi, à la base des mises en scène autobiographiques de l'investiture prophétique selon le narratif manichéen, voir en particulier la seconde partie de l'article : « La limite du mouvement du monde » (p. 271-278).

Les concordismes de calendriers et d'histoire politique constituent l'objet de « Cycle duodécennal » (1998). La particularité doctrinale d'une des formulations des investitures manichéennes a, de ce fait, été laissée de côté. Selon le *Testimonium* 4a, en effet, lequel provient des *Kephalaia* coptes, c'est à l'époque où les blés sont mûrs pour être moissonnés qu'« il [peignit] mon image que je porte », ⲕⲁ[....] ⲧⲁⲛⲓⲕⲱⲛ ⲕⲁⲓⲣⲱⲣⲉ ⲙⲙⲁⲥ. Le sujet supposé est le Paraclet vivant,

nommé expressément dans le Testimonium 4b, autrement dit l'Esprit saint. Le Codex de Cologne (Testimonium 6a) parle, quant à lui, du « très beau et très sublime miroir (κάτοπτρον) de [ma face] ». Par là, l'échéance de douze années concrétise le moment du parcours biographique qui se produit sous la forme d'un portrait d'intériorité, miroir spirituel de l'âme. L'autre aspect du parcours aurait consisté à faire apparaître un alter ego par ressemblance selon l'art pictural, – pour parler le langage de Plotin – « un reflet de reflet », εἰδώλου εἶδωλον, qui se perpétuerait (Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 4). L'« image » du Testimonium 4a et le « miroir » du Testimonium 6a renvoient, de la sorte, me semble-t-il, aussi bien au livre de Mani dénommé *Image* qu'au portrait de Mani transfiguré par l'élévation à la fonction prophétique. Cette polysémie de l'image est mise en évidence par Peter Nagel, « Ζωγραφεῖν und das “Bild” des Mani in den koptisch-manichäischen Texten », in Hermann Goltz (hrsg. von), *Eikon und Logos*, Halle (Saale), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1981/35 (K6), p. 201, n. 8. Écho satirique de la même polysémie dans le roman antimanichéen des *Acta Archelai* : Mani peintre et auteur de l'*Image* y est décrit en histrion muni de jambières bicolores, l'une rousse, l'autre vert-poireau, *crura etiam braci obtexerat colore diuerso, quarum una rufa, alia uelut prasini coloris erat* (XIV [XII], 3, p. 22, 27-28, éd. Ch.-H. Beeson, GCS 16, Leipzig, 1906). En dépit des embarras de la recherche dus aux lacunes documentaires, surtout en ce qui concerne la biographie de Mani (ces embarras sont signalés par l'autrice, p. 499), la meilleure approche actuelle de la didactique manichéenne par les images reste l'ouvrage de Zsuzsanna Gulácsi, *Mani's Pictures. The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uyгур Central Asia and Tang-Ming China*, Leiden, Brill, 2015 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 90).

Zénobie protectrice des manichéens

Un groupe important de témoignages littéraires relatifs à Zénobie, la reine de Palmyre (reg. 267-272) dans le désert syrien, subsiste en copte et en moyen-iranien dans la documentation manichéenne directe provenant d'Égypte et de Tourfan (Asie centrale chinoise). Les histoires qui y sont racontées sont inconnues des auteurs gréco-latins. Par contre, quelques-unes d'entre elles sont attestées dans les traditions historiographiques communes à la poésie arabe archaïque et à la littérature arabe classique. Outre leur intérêt pour contrôler la valeur documentaire de l'historiographie manichéenne, ces sources orientales ont l'avantage de porter sur Zénobie un regard complémentaire en transmettant le point de vue des voisins orientaux de Palmyre, alliés ou adversaires des provinces sassanides ou des campements tribaux à l'ouest de l'Euphrate. Dans l'*Histoire Auguste* et chez Zosime, ces populations ne sont, en effet, que des ombres que l'on devine sous les dénominations de Perses, Barbares, Saracènes, Arabes, nomades, brigands.

Un autre avantage de cette documentation nouvelle (copte, centrasiatique et arabe) est sa proximité culturelle et chronologique avec l'époque de Zénobie. Selon la géographie administrative d'alors, les manichéens mésopotamiens étaient sujets des rois sassanides mais ils sont, avant tout, comme leur fondateur, des Araméens. Palmyréniens et manichéens écrivent en araméen et en grec, ils ont aussi une langue commune qui est un mélange d'araméen et d'arabe. La souveraine et le prophète partagent, de ce fait, la même culture, et leur destin sera similaire : ils échoueront mais auront donné la mesure de leur talent en tentant de s'affranchir de la tutelle de leur empire respectif. Presque au même moment, en effet, l'empereur romain Aurélien (reg. 270-275) marque son règne en mettant un terme à celui de Zénobie, et Bahrām, fils de Šābuhr, quatrième souverain de la dynastie sassanide (reg. 273-235), illustre le sien en faisant exécuter Mani.

Oasis du parcours syrien de la route de la soie, Palmyre constituait, aux yeux de Mani, une étape essentielle de son programme missionnaire mondial. Deux disciples le mirent en œuvre : les régions à l'est de l'Iran

furent confiées à Mār Ammō, les pays occidentaux, autrement dit l'Empire romain, furent dévolus à Mār Addā. Ce dernier, effectivement, atteindra Palmyre et s'y implantera pour progresser de là vers la Syrie du nord (Édesse) et du sud (Bostra). Dans la carte générale de la mission de l'Ouest, Palmyre est la porte qui va ouvrir l'Égypte aux manichéens. Puis, de l'Égypte, les disciples de la deuxième génération gagneront la province romaine d'Afrique et Rome. Rien d'étonnant donc à ce que toutes les pièces documentaires concernant Palmyre et Zénobie appartiennent aux sommaires des Actes de cette double mission de Mār Addā et de Mār Ammō, et de leurs continuateurs respectifs vers l'Ouest et vers l'Est.

Dans les manuscrits manichéens de Tourfan, les Actes de la mission occidentale sont représentés par deux recensions principales. L'une, écrite en parthe (M 1750 + M 216 c), publiée par Werner Sundermann en 1981, est une relation brève, peu éloignée des événements qu'elle relate. Une autre version mais en moyen-perse (M 2), publiée par Walter B. Henning en 1933, paraît bien, en ce qui concerne l'épisode relatif à Zénobie, entièrement tributaire de la rédaction parthe. Quant à la seconde recension, beaucoup plus complexe et développée, elle est attestée à l'heure actuelle par plusieurs feuillets sogdiens. De ceux-ci, Sundermann publiait en 1981 les fragments 18223 (guérison miraculeuse de la sœur de Zénobie) et 18220 R, ex-TM 389 α (Mār Addā discutant [à Palmyre, Harrān ou Édesse ?] avec des *wrz-ʾyrt*, clercs non encore identifiés). Un puzzle de petits fragments sogdiens relatant un entretien entre Zénobie et sa sœur (deux de Berlin, Staatsbibliothek, K 16 + 20505, et deux autres provenant de la collection Otani, 7481 + 7521, Tokyo, a été reconstitué par Sundermann puis achevé et publié au Japon par Yutaka Yoshida. Le M 15502, ex-T III D 271 K, également en sogdien mais non encore édité, mentionne une lettre envoyée à Zénobie, probablement par un dignitaire manichéen. Dans les papyrus manichéens d'Égypte, qui sont écrits en copte (dialecte d'Asyūt, grec Lykopolis) et qui datent paléographiquement du IV^e siècle, les mêmes Actes de la mission de Palmyre sous la responsabilité de Mār Addā sont attestés par un feuillet de Dublin qui faisait partie originellement du manuscrit de Berlin, le P. 15997. Il renferme une très intéressante notice, publiée par mes soins à Damas en 1992, sur l'implantation des manichéens à al-Ḥīra à partir de Palmyre et sous le règne de Zénobie.

D'après les Actes parthes et sogdiens, c'est de Weh Ardašīr,

c'est-à-dire de Κωχή, quartier judéo-araméen de la capitale sassanide Séleucie-Ctésiphon, situé sur la rive droite du Tigre, que Mani envoie trois disciples, dont Addā, répandre la religion « dans toutes les provinces et villes de Rome [= l'Empire romain] jusqu'à la grande Alexandrie ». Première étape syrienne : Palmyre, où Addā a un contact direct avec les deux femmes certainement les plus en vue de la cour : la reine et sa sœur. Zénobie, arabe Bat Zabbay, porte ici le nom affectueux de Taḏī (sogdien), diminutif du nom sémitique de la ville (Tadmor) pris comme nom de personne ; les Actes coptes lui donnent le même nom mais par la forme pleine : ΘΑΛΛΑΜΩΡ ΤΡΡΩ, « la reine de Thadmor » (21), usage encore attesté par les traditions historiographiques des Arabes pour désigner la souveraine : « Elle s'appelait Tadmur fille de Ḥasān b. Uḏaynat », lit-on chez al-Bakrī. Quant à la sœur de la reine, personnage inconnu des sources gréco-latines mais qui joue un grand rôle dans les chroniques arabes comme figure de l'intelligence rusée indissociable de Zénobie, elle porte le nom de Nafšā' (moyen-perse et sogdien) dans la documentation manichéenne.

Toutes les versions des Actes soulignent avec fierté le résultat majeur de la mission de Palmyre : « Addā élit Nafšā à la religion » (M 2 R I 28), autrement dit obtint la conversion de la sœur de Zénobie. Les circonstances en sont précisées par les Actes sogdiens de la façon suivante : Nafšā' étant gravement souffrante, Addā opéra sa guérison miraculeuse par une « descente » c'est-à-dire une vision, de Manī lui-même dont fut gratifiée la sœur de la reine. À la suite de quoi, le même document signale que nombre de personnes à Palmyre, dont la reine elle-même, purent « être instruites dans la religion ». Phraséologie qui ne signifie nullement qu'elles furent converties, mais que les missionnaires purent prêcher librement grâce à la neutralité bienveillante de la souveraine.

On a la preuve de la haute estime des manichéens de Palmyre, de la Mésopotamie et de l'Asie centrale pour Zénobie et son entourage pro-manichéen par le titre que concèdent les Actes coptes : « Ils furent un grand encouragement pour (?) l'Église de ce lieu-là » (23-24). L'origine de cette protection est à mettre en rapport direct avec la visite officielle que fit Zénobie à Mār Addā pour lui exprimer sa gratitude d'avoir guéri sa sœur. C'est ce que nous trouvons en sogdien (18223 I R 8-13) : « La reine Taḏī, la sœur de Nafšā', l'épouse de César (*kysr δβ 'pnwh*), vint avec une grande (suite) devant Mār Addā et reçut de lui la (parole ?) de vérité ». Le puzzle sogdien K 16 fait état aussi d'une instruction de la

reine, mais sans succès, par sa sœur nouvellement convertie : « Nous resterons amies », lui déclare alors Zénobie. Le même fragment offre un élément de datation par cette réflexion de Nafṣā' à Zénobie : « Reine Taḏī, ma délicieuse sœur, ce César (*kysr*), en qui tu mets ta pensée, tu ne l'auras pas toujours ». La scène est donc à placer avant l'assassinat d'Odeynat (267), peut-être peu de temps auparavant.

En septembre 270, les protégés de Zénobie arrivent en Égypte dans les bagages, pourrait-on dire, des troupes palmyréniennes d'invasion commandées par Septimius Zabda, et s'installent à Asyūt, grec Lykopolis. Autre signe de la vitalité de la communauté manichéenne de Palmyre : selon les Actes coptes, c'est dans les mêmes années, alors que « Thadamor la reine » règne seule sur son territoire, que deux missionnaires, Sēthēl le diacre et Abizakhias, sont envoyés par Abiēsou le maître (successeur local de Mār Addā) dans la région contrôlée par « le roi Amarō », Ἀμαρω πρρο, autrement dit 'Amr b. 'Adī, premier roi lakhmide d'al-Ḥīra, oasis des confins irakiens du désert syro-arabique, au sud-est de l'actuelle Najaf. Le scénario palmyrénien se répète ici : le savoir médical des manichéens et les guérisons opérées par eux suscitent curiosité et intérêt de la part du roi, et, comme Zénobie, 'Amr b. 'Adī devient, est-il écrit, « un grand protecteur (ὄντας μπιστρων) pour nous de diverses façons » (32-33). L'ancienneté de cette page, rédigée sous Hormizd II, c'est-à-dire au début du IV^e siècle, laisse à penser que les « histoires » (*akhbār*), récits et anecdotes concernant les relations tumultueuses entre al-Zabbā' (= Zénobie) et Jadhīmat al-Abraš, roi des Tanūkh ainsi que l'oncle de 'Amr b. 'Adī, « histoires » que nous entrevoyons dans la poésie arabe archaïque et que nous lisons par le menu chez les littérateurs postérieurs, sont le souvenir lointain mais toujours vivace des échanges multiples qui s'étaient instaurés entre Palmyre et al-Ḥīra.

Après les soutiens appuyés accordés à Longin, le philosophe néoplatonicien, et à Paul de Samosate, l'évêque chrétien d'Antioche chassé de son siège épiscopal pour hérésie judaïsante, la liste des mauvaises fréquentations de Zénobie s'allonge aujourd'hui du titre sulfureux de « protectrice des manichéens », c'est-à-dire de gens venus de l'ennemi héréditaire perse et qui se définissent par opposition radicale à l'hellénisme païen, au judaïsme et au christianisme. Si on fait de Zénobie une prosélyte juive – ainsi, encore récemment, J. Teixidor – il faut admettre en ce cas que la tactique missionnaire de Mār Addā à Palmyre aura été calquée sur celle mise en œuvre par Mani, notamment

à Pharat de Mésène et à Rēw-Ardašīr, l'*emporium* du Pārs : aller au contact de la présence judéo-araméenne locale pour trouver une audience et étendre son influence. En ce qui concerne la cour de Palmyre, nous savons désormais que, si la sœur de Zénobie fut une manichéenne convaincue, la reine elle-même avant comme après l'assassinat de son mari resta dans les mêmes dispositions favorables aux manichéens sans pour autant être une convertie. De tels sentiments ne sont contradictoires avec une attitude judaïsante éventuelle, voire christianisante ou hellénisante, que *pour nous*. La religion de Zénobie n'a peut-être été, en définitive, que le syncrétisme comme curiosité de l'esprit et mode de gouvernement.

Bibliographie

- ANDREAS (F. C.) & HENNING (W. B.), « Mittelliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, II », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1933, p. 3-72.
- SUNDERMANN (W.), *Mittelliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berliner Turfantexte XI, Berlin, 1981.
- SUNDERMANN (W.), « Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer », *Altorientalische Forschungen*, 13 (1986), p. 40-92. 239-317 ; 14 (1987), p. 41-107.
- TARDIEU (M.), « L'arrivée des manichéens à al- Hīra », dans P. CANIVET & J.-P. REY-COQUAIS, *La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e-VIII^e siècles*, Damas, 1992, p. 15-24.
- TARDIEU (M.), « L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens », *Studia Iranica*, 23 (1994), p. 59-75.
- TEIXIDOR (J.), « L'histoire de Palmyre », *Annuaire du Collège de France*, 98 (1997-1998), p. 713-731.
- YOSHIDA (Y.), « First Fruits of Ryûkoku-Berlin Joint Project on the Turfan Iranian Manuscripts », *Acta Asiatica*, 78 (2000), p. 71-85.

Ajout 2025

La bibliographie ci-dessus est celle qui accompagne l'article reproduit et qui est publiée dans les appendices du volume d'exposition de la Mairie du V^e Arrondissement sur Zénobie (Paris, Rome et Milan, Skira, 2001, p. 371-372). Sur le sujet traité, je signale, depuis, les synthèses de Werner Sundermann, « Manicheism. V. Missionary

activity and technique », *Encyclopaedia Iranica*, online edition, 2009, et de Iain Gardner, *The Founder of Manichaeism. Rethinking the Life of Mani*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, en particulier p. 55-57.

Pour François de Blois, « Who is King Amarō? », *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 6 (1995), p. 196-198, il est peu probable pour des raisons géographiques et historiques que le manichéisme soit arrivé à al-Ḥīra via Palmyre, plutôt que par la Babylonie voisine soumise au pouvoir sassanide. Il avance « l'hypothèse », dit-il, selon laquelle le roi Amarō, nommé dans le feuillet historique copte, ne serait pas à identifier à 'Amr b. 'Adī, roi lakhmide d'al-Ḥīra, mais à 'Amr roi des Abgar ('pgrn'n) mentionné, à côté du premier, dans la conclusion de l'inscription de Narseh (293-302) à Paikuli (§ 92, éd. Skjærvø), laquelle concerne les circonstances politico-dynastiques de l'accession au trône du septième souverain sassanide. La parenté culturelle et socio-politique d'al-Ḥīra avec les oasis du désert syrien s'impose, me semble-t-il, de préférence.

Les deux pages des *Actes coptes* (99-100) compilent toutes sortes de noms propres en lambeaux, pour la plupart inconnus ou incertains. Leur codicologie a été clarifiée par Wolf-Peter Funk, « Zur Faksimileausgabe der koptischen Manichaica in der Chester-Beatty-Sammlung, I », *Orientalia*, 59 (1990), paru 1991, p. 539. Il y eut ensuite mon article de 1992, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra ». Puis elles furent rééditées, traduites et commentées par Nils Arne Pedersen, « A Manichaean Historical Text », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 119 (1997), p. 193-201, ainsi que préalablement par Wolf-Peter Funk, *A Work Concordance to Unedited Coptic Manichaean Historical Texts* [For personal study and research only], Quebec City, 1993, p. 284-287). Ces deux études améliorent mes propres lectures et restitutions. Il reste cependant beaucoup à faire dans un domaine où se croisent documentation missionnaire manichéenne et historiographie politique. Selon Pedersen, « the event mentioned in our text may have happened after the death of Odaenathus, otherwise we would expect the text to mention a King of Palmyra. Therefore, it is most likely that the event occurred between 267 and 272, when Zenobia ruled Palmyra herself on behalf of her minor son Vaballathus ». Jürgen Tubach souligne, cependant, de son côté (« Addā und die Schwester der Königin von Palmyra », *Altorientalische Forschungen*, 23, 1996, p. 195-208), que la rapide montée en puissance de Palmyre, à la suite de la démonstration

militaire d'Odaynat, *corrector totius Orientis* et *rex regum*, contre Ctésiphon (262 et 267), n'était sûrement pas restée cachée à Mani et à ses disciples.

L'« heure de Palmyre », comme l'explique Gherardo Gnoli (« Mani, Sābuhr e l'ora di Palmira », in A. Van Tongerloo & L. Cirillo, *Il manicheismo. Nuove prospettive della ricerca*, Turnhout, Brepols 2005, p. 137-148 (Manichaean Studies 5), a inauguré une nouvelle phase dans la rencontre entre Orient et Occident.

Le sinapisme du missionnaire manichéen (P. Kellis Copte 35)

Depuis Ferdinand Christian Baur, l'histoire des religions s'applique à reconstituer le manichéisme en gnose dualiste et croyance d'un haut degré de spiritualité¹. Rien ne serait donc plus caricatural que l'image de cette religion chez ses détracteurs antiques : pour en imposer et recruter des adeptes, les manichéens auraient usé de pratiques magiques². La surprise aujourd'hui vient de la documentation directe fournie par l'archéologie et la papyrologie : on y apprend que les manichéens ont fait bon ménage avec la magie³. L'une des pièces les

¹ F. C. Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen, Osiander, 1831.

² Isaac de Beausobre a consacré le dernier chapitre de son grand livre à démontrer l'inanité de cette accusation, « De la Magie imputée aux Manichéens » (*Histoire de Manichée et du Manichéisme*, t. II, Amsterdam, Frédéric Bernard, 1789, p. 799-806).

³ En 1947, W. B. Henning publiait deux amulettes en moyen iranien, « Two Manichaean Magical Texts », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1947, p. 39-66 = *Selected Papers*, II, Acta Iranica 15, Leiden, Brill, 1977, p. [273]-[300]. Les fragments syriaques, provenant d'Égypte, publiés en 1925 par F. C. Burkitt, laissaient déjà supposer que les manichéens n'étaient pas exempts de tout soupçon (*The Religion of the Manichees*, Cambridge, University Press, 1925, p. 111-119). Comme le remarque par ailleurs Henning, ces spécimens de magie auraient choqué le fondateur de l'Église (p. 39). Mais si Mani prend soin de condamner ces pratiques (*Kephalaia* coptes de Berlin, VI, p. 31, 24-33), c'est bien parce qu'elles existaient dans son Église et qu'il ne pouvait pas faire grand-chose contre de vieilles habitudes. Je serai moins empressé que Shaul Shaked à intégrer au corpus des magica manichéens le contenu des coupes magiques mésopotamiennes éditées par lui sous le titre de « Manichaean Incantations Bowls in Syriac », *Jerusalem Studies in Arabie and Islam*, 24 (2001) 58-92. Est-il légitime de qualifier de « manichéennes » des coupes magiques au motif qu'elles sont en écriture dite « manichéenne » ? Riccardo Contini qualifie plus justement cette dernière de « proto-manichéenne » (« Hypothèses sur l'araméen manichéen », *Annali di Ca' Foscari*, 34, 1995, p. 90-91). La structure et le ductus de cette écriture originale, qui deviendra identitaire chez les manichéens iraniens, relèvent de l'évolution générale des graphies araméennes en direction du syriaque oriental « non-standard » (l'expression est de R. Contini). Comme le reconnaît Shaked lui-même, l'écriture « manichéenne » n'appartient pas plus à une religion donnée que les alphabets et graphies du grec et du copte.

plus curieuses dans cette perspective est certainement la recette gréco-copte du papyrus copte 35 provenant de l'ancienne Kellis (auj. Ismant al-Kharab) dans l'oasis de Dakhlah (Égypte)⁴. La pratique en question est transmise dans une lettre privée adressée par un certain « frère » Oualis (Οὐάλης), d'une localité non précisée, en réponse à une demande de son « maître frère » Psais (Ψαῖς), résidant à Kellis⁵. Cet échange de correspondance entre manichéens s'essayant aux charmes et sortilèges interdits n'eût guère étonné, à la même époque, Épiphane de Salamine⁶. Pour le pugnace évêque, dont Aline Pourkier a si brillamment mis évidence le subtil entrelacs des informations et contre-vérités, il ne faisait, en effet, aucun doute que les manichéens pratiquaient la magie à l'imitation de leur ancêtre supposé, Scythianos le Saracène⁷. Cette accusation de magie, qui est un poncif des assimilations hérésiologiques⁸, ne se trouve cependant pas dans les *Acta Archelai*, la

⁴ Édition princeps : P. Mirecki, I. Gardner, A. Alcock, « Magical Spell, Manichaean Letter », dans *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, P. Mirecki & J. BeDuhn (éds.), *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 43, Leiden, Brill, 1997, p. 1-32 ; nouvelle édition : *Coptic Documentary Texts from Keilis, Vol. I, P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10-52 ; O. Kell. Copt. 1-2)*, I. Gardner, A. Alcock & W.-P. Funk (éds.), Oxford, Oxbow Books, 1999, p. 224-228 (d'où est extrait le passage du texte que j'analyse). J.-D. Dubois parle à juste titre de « questionnement nouveau » introduit dans les études manichéennes par la recette magique du papyrus de Kellis et les documents apparentés, « L'implantation des manichéens en Égypte », *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, N. Belayche et S. C. Mimouni (éds.), coll. Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 117, Turnhout, Brepols, 2003, p. 299-300.

⁵ L'adresse est inscrite au verso de la façon suivante : τῷ δεσπότῃ μου ἀδελφῷ Ψαῖτι Οὐάλῃς ὁ ἀδελφός σοι, « à mon maître, frère Psais, Oualis ton frère ». Le premier anthroponyme est un nom propre authentiquement égyptien (copte πῡαῖ/Biṣoi, grec Ψαῖς). Les éditeurs (Mirecki, Gardner, Alcock, « Magical spell », 1997, p. 3, n. 1), suivis par Dubois (« L'implantation », 2003, p. 299) estiment que le second anthroponyme est le *Valens* latin et transcrivent Vales (Valès chez Dubois). Rien n'indique cependant dans le papyrus copte 35 ou dans les documents apparentés que cette identification, théoriquement possible, ait quelque vraisemblance dans le contexte régional. Il faut donc chercher une origine autre que latine.

⁶ Épiphane (env. 310-402) est le contemporain de l'occupation du site de la maison n°3 à Ismant al-Kharab, d'où provient le P. Kellis copte 35 ; sur la datation du site : Dubois, « L'implantation », 2003, p. 293-295.

⁷ A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, Beauchesne, 1992. Sur les livres magiques des païens en possession de Scythianos : Épiphane, *Panarion*, LXVI 3, 7 (GCS 37, p. 19, 17-19 Holl) ; ce savoir passe ensuite au disciple, Terebinthos : LXVI 3, 12, p. 20, 8-10).

⁸ Par exemple, à propos de Carpocrate : Pourkier, *op. cit.*, p. 268.

source d'Épiphane sur la question des origines de Mani⁹. L'évêque a donc considérablement amplifié et remodelé la figure du Saracène romanesque des *Acta* : le Scythianos qu'il décrit est dit, en effet, être né et formé « aux confins de la Palestine, c'est-à-dire de l'Arabie (κατὰ δὲ τὰ τέρματα τῆς Παλαιστίνης τουτέστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ)¹⁰ » ; il exerce l'activité de marchand entre Inde, mer Rouge et Thébaïde¹¹ ; il a recours aux livres de magie des païens¹².

Avant de revenir à ce contexte régional et à Épiphane, il importe d'abord d'identifier correctement la recette en question en son mode opératoire et dans le choix de ses substances.

- 1 Ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐπὶ ἀρχῆς
- 2 ὄντα, τὸν καθήμιον ἐπάνω
- 3 Χερουβὶν καὶ Χαρουφὶν πεταλαρετῶ
- 4 αχῆν ἡμιφῶε μῆν ἡ-τῶν πεταλῶ
- 5 χ[η]ν ἡντῶου ἡν τῶναδ ἡεζούγια ἡ
- 6 ὅ[ε] ἐτῶκρ πκαρ ἡκῆμε ἡχαίς ακνοῦ
- 7 [χῆ] ἡντῶν αχῆν ἡχαλαίος ἡτῶ
- 8 [τῆ]ν πε ἐτῶου ἡνπρεν αχῶτῆ ἡτο
- 9 [..]ῖρ ἐτῶπο ἐτῶκῆμ μαρε ἡμ πῶνρε
- 10 {ρε} [η]ἡμ μαρε νοῦζητ κμαμ μῆν νοῦ
- 11 ἐρῶου πῶαβ ἡπῖνο ἡτῶαβια ἡ
- 12 ὅ[ε] ἐτῶκῆαδ ἡντο ἡμ αβαλ ἐκα
- 13 ἰδῶε ἡπογῶφῶε ἐτοῦτῶου φα νοῦ
- 14 ἐρῶου ἡτῶκ ἡε πῶφ ἡπῶατεμ

⁹ Les *Acta Archelai* ne parlent pas, en effet, d'art magique concernant Scythianos, mais seulement à propos de son disciple, Terebinthos : *ritus nescio cuius uel artificii gratia* (LXIII 5, *GCS* 16, p. 92, 10 Beeson), *artes illius* (LXIV 1, p. 92, 18).

¹⁰ Épiphane, *Panarion*, LXVI 1, 8 (*GCS* 37, p. 16, 3-4 Holl).

¹¹ Épiphane, *Panarion*, LXVI 1, 9 (p. 16, 7-9) ; suit un sommaire exact du commerce entre l'Inde et les deux rives de la mer Rouge (LXVI 1, 10-12, p. 16, 12-17, 9).

¹² C'est-à-dire à l'ἐθνομύθος σοφία (LXVI 3, 7, p. 19, 17-19). Je pense qu'il faut entendre par là des livres de médecine. Mani et ses premiers disciples assuraient leurs succès missionnaires d'abord sur la base de leur savoir médical ; je me permets de renvoyer sur cette question à mes deux études : « L'arrivée des manichéens à al-Hīra », dans *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles*, P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais (éds.), Damas, 1992, p. 22, et « Les gisements miniers de l'Azerbayjān méridional (région de Taxt-e Soleymān) et la localisation de Gazaka », *Bulletin of the Asia Institute*, New Series/Volume 12 (1998), p. 258. La magie est avant tout une thérapeutique ; dans les milieux syro-mésopotamiens qui voient la naissance et le développement de l'Église manichéenne, médecine et magie sont indissociables.

15 ΕΚΑΤ ΠΧΩΘ ΜΝ ΠΡΩΚΣ ΑΠΟΥΣΗΤ
 16 ΩΑ ΝΟΥΕΡΗΟΥ ΠΗ ΕΤΗΑΚΑΚ ΝΖΗ
 17 ΤΩ ΜΠΡΕΙ ΑΒΑΑ ΝΖΗΤΩ ΕΜΠΚ
 18 ΤΟΥΝΟΥΣ ΝΟΥΜΩΕ ΜΝ ΟΥΤ
 19 ΤΩΝ ΜΝ ΟΥΕΡΑΥΝΟΣ ΜΝ Δ
 20 ΚΕ Δ ΝΤΑΣ Δ ΟΝ Δ ΕΚΑΤΕΟΥ
 21 Ο ΝΙΩΕΧΕ ΑΧΕΩΟΥ
 22 ΑΦΧΩΟΥ

Invocation au dieu des Juifs, Iaô/EI

(1) Je t'invoque, toi qui es au commencement, (2) qui sièges sur (3) chérubins et séraphins, qui te tiens (4) sur les conflits et disputes, qui apaises (5) les vents par ta grande puissance. (6) De la même façon que tu as dominé le pays d'Égypte, tu as jeté (7) des disputes sur les Chaldéens.

Exécration des destinataires

Vous (pl.), (8) vous êtes ceux sur qui je prononce ces Noms. Toi (fém.), (9) [po]rc¹³ qui mets bas, qui es noir, puisse un tel, fils (10) d'un tel, puisse leur cœur devenir noir, l'un (11) pour l'autre.

Invocations sur les substances

Ô (toi), natron de Pino de l'Arabie, (12) de la même façon que tu laves toutes choses, (13) lave le désir qu'il y a entre eux, l'un pour (14) l'autre. Quant à toi (masc.), brûlure de la moutarde, (15) tu dois mettre la brûlure et l'incendie dans leur cœur, (16) entre eux. La maison (17) où je dois te mettre, n'en sors pas, tant que tu n'y as pas (18) introduit lutte, dispute (19), foudre.

Recommandations rituelles

Et quatre fois (20) l'autre, quatre fois elle. Quatre fois encore. Quatre fois tu dois prononcer (21) les formules sur eux. C'est fini.

La nature de cette recette magique répond à une catégorie particulière de charmes pour attirer à soi (ἀγωγαί). Ils ont pour but, généralement en amour mais aussi en toutes sortes d'affaires, d'amener une personne à ses vues en introduisant la brouille et la rupture dans son

¹³ Je restitue [πρ]ιρ, le cochon mâle ou femelle.

environnement habituel, maison, famille, ou – comme ici – couple. Le terme grec qui désigne cette catégorie est διάκοπος, « séparation », le terme copte est *μακτη*, « haine ». C'est un genre bien attesté dans les papyrus magiques des deux langues. Ainsi dans le manuscrit magique copte édité par Chassinat : « Pour faire haïr. Prends du poil de porc et le sang d'une huppe ; répands-les à l'intérieur de sa maison¹⁴ » ; ou encore : « Pour jeter la haine entre un homme et une femme. Prends des cheveux de la tête de la femme et de la terre de la plante de son pied droit ; fais-les brûler dans un feu (?). Mets ensuite (la cendre) dans la coupe avec laquelle l'homme boit ; enduis-en un peu la coupe ; le mâle haïra la femme. C'est fini¹⁵. » Le corpus de Preisendanz offre l'exemple d'un διάκοπος polyvalent, censé être efficace pour provoquer la rupture aussi bien dans un couple homosexuel qu'hétérosexuel¹⁶. Sa formule d'exécration invoque à l'appui la puissance du « dieu grand, invisible, redoutable, siégeant sur du souffle vide (τὸν ἐπὶ κενῷ πνεύματι)¹⁷ », autrement dit le Iaô biblique déguisé pour l'occasion en dieu typhonien : la formule est à écrire avec un stylet de bronze sur un ostrakon provenant d'une jarre à salaison (τάριχος). Le même corpus grec présente aussi le cas d'une ἀγωγή, dont le but consiste à attirer à soi une femme en la faisant prendre en grippe par son mari¹⁸. Voici le début de l'opération : « Prends là où l'on embaume les cadavres un gecko qui gîte là, jette-le dans un vase en fer, puis prends des charbons du chaudron quand on allume le feu et mets-les dans le vase avec le gecko pour le brûler. En même temps dis : Gecko, gecko, de même que t'ont haï Hélios et tous les dieux, qu'ainsi une telle haïsse son mari tout le temps et que son mari la haïsse¹⁹ ! »

L'invocation liminaire du nom du dieu des Juifs dans la pratique du papyrus de Kellis est conforme à l'usage courant en Égypte chez les païens. Les manichéens iraniens eux-mêmes connaissaient bien ce nom divin à la grande réputation d'efficacité en raison du milieu judéo-

¹⁴ Émile Chassinat, *Le manuscrit magique copte n° 42573 du Musée égyptien du Caire*, Bibliothèque d'études coptes 4, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1955, XVIII, p. 98-99.

¹⁵ Chassinat, *ibid.*, XXI, p. 102.

¹⁶ Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri* (= *PGM*), 2e éd., Stuttgart, Teubner, 1974, XII 365-375 (t. 2, p. 82).

¹⁷ *PGM* XII 368 ; exégèse de Gn 1, 2.

¹⁸ *PGM* LXI 39-59 (t. 2, p. 191).

¹⁹ *PGM* LXI 40-47.

baptiste babylonien de la formation de Mani : c'est par la magie qu'il est entré dans le panthéon²⁰.

L'originalité de la pratique magique du papyrus de Kellis réside dans le choix coordonné des substances utilisées pour provoquer la rupture du couple : le natron *puis* la moutarde.

L'usage de la moutarde, seule ou avec d'autres ingrédients, est bien connu pour la même catégorie de charmes²¹. Le corpus de Kropp fait état dans un manuscrit de Londres (Br. M. Hay 10391) de quatre recettes de séparation comportant de la moutarde : « Homme que tu veux faire sortir de sa maison : récite la prière sur de la moutarde sauvage (ΟΥCΙΝΑΠΟΥ ΝΑΚΡΙΟΝ), et jette-la à (ΖΙΖΝ) la porte de sa maison [467] : il va fuir²². – Lieu que tu veux rendre désert : prononce la prière sur de la moutarde sauvage et de l'eau de sel (ΟΥΜΟΥ ΝΕΜΟΥ). Jette-les à (ΖΙ) la porte de sa maison²³. – Amis (ΟΥΒΗΡ) que tu veux séparer l'un de l'autre : écris les Vingt-quatre vieillards (ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ)²⁴ et leurs puissances ; récite la prière sur de la moutarde sauvage, et enterre-la au lieu où (ΖΝ ΠΜΛ) ils ont l'habitude de passer²⁵ – Quelqu'un que tu veux neutraliser²⁶ : prononce les Vingt-quatre et leurs puissances. (Dis-les) sur de l'eau de bain (ΟΥΜΟΥ ΝCΙΑΛΥΗC) et de la moutarde sauvage, et enterre-les à (ΖC) la porte de sa

²⁰ Et non l'inverse. Par ailleurs, W. Sundermann, « EL as an Epithet of the Manichaean Third Messenger », *Jerusalem Studies in Arabie and Islam*, 26 (2002), p. 172-175. L'*historiola* de l'invocation (lignes 6-7) est Jérémie 37, 5-21 (Mirecki, Gardner, Alcock, « Magical spell », 1997, p. 21-23).

²¹ Cet usage particulier ne faisait que transposer à la magie l'usage thérapeutique, à une différence près cependant : les magiciens utilisaient l'antiseptique dans toute sa force, sans le mélanger. Dans les recettes de médecine, la brûlure de la moutarde était adoucie par l'emploi de figes sèches. Pline : « En cas de grande raideur (des muscles), on applique le cataplasme sans figes ou bien, si l'on craint une brûlure trop forte, dans un linge plié en double » (*Nat. hist.*, XX 238 ; traduction de J. André, CUF, Paris, 1965, p. 113). L'adoucissant qu'utilisait ma mère était de la farine de lin. La préparation du remède avait été simplifiée avec l'invention des sinapismes dits Rigollot ; voir là-dessus Félix Dehaut, *Manuel de médecine, d'hygiène, de chirurgie et de pharmacie domestiques*, seizième édition, Paris, Chez l'Auteur, 1886, p. 178-179 et p. 768-769. La poudre de sénévé servait par ailleurs à la conservation des vinaigres et des vins (*Agriculture nabatéenne*, éd. T. Fahd, Damas, 1995, t. II, p. 795, 18).

²² A.M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* (= KZT), t. I, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1931, mss M 76-78 (p. 60).

²³ KZT ms M 79-80 (p. 60).

²⁴ C'est-à-dire les ordres angéliques du trône divin, cf. Apocalypse 4, 4.

²⁵ KZT ms M 82-84 (p. 60).

²⁶ C'est-à-dire détruire, anéantir, perdre, ruiner, copte ὙΛΚΟ.

maison²⁷. » Le *Supplementum Magicum* comporte deux ruptures à la moutarde pour obtenir les faveurs d'une femme mariée. La première recette est prétendument « imparable (ἀβίαστικός) » grâce à l'emploi du palindrome d'Aberamenthō²⁸. Il est demandé à Typhon-Seth de sacramentaliser la moutarde en œil de l'Aiôn et intestins du Taureau²⁹. Le grand dieu invoqué dans la seconde recette pour changer la moutarde en opérateur d'« inimitié jusqu'à la mort » (ἐχθραν ἕως θανάτου) est l'un des noms du dieu des Juifs, *Adonai*³⁰. Le lieu opératoire de la « brûlure » qu'opère la moutarde est précisé : le sinapisme est à déposer à l'entrée (πάροδον) de la maison de la fille³¹.

Le charme à la moutarde proposé par le manichéen Oualis à son coreligionnaire Pshai entre, nous venons de le voir, dans une tradition magique bien représentée. Reste à rendre compte de l'emploi préalable de natron, et d'un natron spécifique, dit « de Pino de l'Arabie », ΠΑΣΣΕ ΝΗΙΝΟ ΝΤΑΡΑΒΙΑ (ligne 11). Les éditeurs du document n'ont pas compris de quoi il s'agissait. Ils traduisent : « O dirty (?) natron of Arabia³² » et justifient cette interprétation ainsi : « In its present context, it (ΝΗΙΝΟ) must be taken as an attributive phrase, apparently containing a Greek-loaned word, which would most likely represent either πίνος 'dirt' (used by alchemists to denote natural impurities in substances, cf. LSF s.v.) or its derivative πιναρός 'dirty' (also πινόεις). The attribute may refer to the impure substance of the naturally occurring deposit (opposite to νίτρον ἄκρατον) or to the ash-grey colour of some of its forms. Less likely is a connection to πίνη (πινάριον) 'pearl' or πίνινος λίθος 'mother-of-the-pearl'³³ ». Tout cela est hors sujet.

Le natron du papyrus manichéen de Kellis est spécifié par la localisation géographique de sa production : Pino de l'Arabie. L'information que cela apporte est d'abord que la substance désignée

²⁷ KZT ms M 94-95 (p. 61).

²⁸ Sur cet usage, voir notamment mon étude : « Aberamenthō », dans *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel*, R. van den Broek et M. J. Vermaseren (éds.), Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 92, Leiden, Brill, 1981, p. 412-418.

²⁹ *Supplementum Magicum*, II, R. W. Daniel & Fr. Maltomini (éds.), Papyrologica Coloniensia XVI/2, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, n° 95, p. 223, 17-18.

³⁰ *Suppl. Mag.* II, n° 95, p. 224, 4.

³¹ Cela a été bien noté par les éditeurs (p. 229-230).

³² Gardner, Alcock, Funk, *Coptic Documentary*, 1999, p. 226.

³³ Gardner, Alcock, Funk, *ibid.*, p. 227.

n'est pas du natron commun, c'est-à-dire l'égyptien³⁴, mais l'arabique, c'est-à-dire un sulfate de cuivre (CuSO₄), réputé pour ses propriétés nettoyantes et décapantes : « il lave toutes choses », dit le papyrus manichéen. C'était, en effet, un désinfectant puissant, qu'on faisait entrer dans les recettes de médecine. Le papyrus médical copte édité par Chassinat en mentionne maintes fois l'utilisation. Recette LXIX : « Estomac obstrué par les gaz, pour qu'il cesse de produire des vents : cumin, poivre, rue, moutarde, natron arabique), miel, broie-les bien, fais manger au malade, il recouvrera la santé³⁵ ». On veut bien le croire. Il fallait pouvoir avaler et supporter pareil traitement, même bien dosé pour éviter l'empoisonnement : les produits échauffants (moutarde, poivre, natron arabique) étant d'une grande efficacité pour dissoudre et expulser, la brûlure du purgatif était tempérée par des antipoisons et des adoucissants (rue, miel, cumin)³⁶. Recette CLXXII : « Quelqu'un dont les testicules sont malades ou gonflés : œuf du jour, une cuillerée de vin d'Ascalon, huile fine, fais-lui boire suivant (sa) force, il guérira ; et un peu de natron d'Arabie (ΜΝΟΥΩΗΜ ΝΖΟCΜ ΝΑΡΑΒΙΚΟΝ)³⁷ ». Pour

³⁴ Le natron égyptien, bicarbonate de sodium (NaHCO₃) très employé dans la momification, est un «dépôt recueilli en Égypte dans les efflorescences blanches qui se forment au bord de fleuves ou de lacs asséchés, – formé d'alkali minéral ou carbonate neutre de sodium mêlé de sel commun et de différentes matières salines, – produit alcalin et fondant recueilli pendant l'Antiquité dans les *nitrariae* de la région de Memphis pour la fabrication du verre, celle du bleu égyptien et de lessives alcalines, – longtemps exporté vers l'Europe occidentale et employé comme agent dégraissant des textiles, pour la fabrication du savon à Marseille, ainsi qu'à chaud, comme agent décapant des métaux dans de nombreuses opérations alchimiques" (B. Guineau, *Glossaire des matériaux de la couleur*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 489). Pour les différentes sortes de nitre (soude, potasse, salpêtre) par rapport au natron égyptien, voir Guy Serbat, *Plin. Histoire naturelle. XXXI*, Paris, 1972, p. 172, note au § 106, 1.

³⁵ Émile Chassinat, *Un papyrus médical copte*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1921, lignes 135-136, p. 176.

³⁶ Le natron des purgatifs, sans indication de provenance, est l'arabique, comme le montre le remède LXXIV du papyrus édité par Chassinat : «Poivre, graine de cresson alénois, scammonée, une once de chaque, natron huit onces, euphorbe huit onces, broie-les bien, pétris avec du miel, fais boire suivant la force du malade, les gaz partiront par le bas" (*ibid.*, 148- 149, p. 187). Le purgatif suivant (LXXV, 150-151, p. 187-188), pris en suppositoire ou par voie buccale, remplace le natron par du vitriol bleu (*anigam*) : ce qui avait le même effet, puisque la pierre bleue est aussi un sulfate de cuivre. Alors que le premier est originaire d'Arabie, le second vient de Chypre, comme l'attestent les "écrits alchimiques" coptes cités par Chassinat (*ibid.*, p. 287) et la littérature classique (Strabon, *Géographie*, III 4, 15).

³⁷ Chassinat, *ibid.*, lignes 331-332, p. 287-288.

soigner les maladies de la peau (gale, eczéma, phtiriasis, lichen, lèpre), un remède figurant dans le manuscrit médical publié par Zoega recommande d'oindre le malade au bain après avoir broyé ensemble du natron d'Arabie (ΣΑCΜ ΠΑΡΑΒΙΚΩΝ) et de l'herbe à cochon³⁸.

La pratique magique envoyée par Oualis à Pshai place la réussite de la séparation du couple visé par les missionnaires dans l'emploi coordonné de natron arabe et de moutarde. Pareil traitement répond à la préparation et à la mise en place correctes de tout sinapisme, telles que les concevait la médecine d'alors : la partie du corps à soigner sur laquelle on allait appliquer le cataplasme à la moutarde devait préalablement être nettoyée et lavée au natron. Cela est clairement précisé par un médecin de l'école pneumatique, Antyllos (II^e-III^e siècle de n. è.), dans son exposé de la médication rubéfiante : ὁ δὲ τόπος ὁ μέλλων σιναπίζεσται προεκνιτρούσθω, « la partie sur laquelle on veut appliquer le sinapisme doit être préalablement nettoyée au natron³⁹ ». Le mode opératoire de la pratique magique du papyrus de Kellis dans l'invocation sur les substances (lignes 11-16) ne présente rien d'autre que la disposition mentionnée chez Antyllos : nettoyer au natron avant d'appliquer la moutarde. Rien de plus efficace, peut-on supposer, que l'emploi de ces antiseptiques dont l'usage thérapeutique était éprouvé. L'usage magique, quant à lui, consistait, comme l'indique le papyrus de Kellis, à placer le cataplasme de moutarde dans la maison incriminée, comprenons : enterré dans le sol de l'entrée, après avoir procédé au lavement rituel de l'endroit en saupoudrant⁴⁰.

Le produit de nettoyage utilisé dans ce but est dit être du natron arabe provenant « de Pino ». Ce toponyme est une graphie copte du grec Φινώ, probablement à travers un intermédiaire nabatéen ou araméen (*Pynu*)⁴¹. Le lieu désigné sont les célèbres mines de cuivre de

³⁸ Georgius Zoega, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum*, 1810, réimpression Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 627, 17-18.

³⁹ Antyllos ap. Oribase, *Medica collectanea*, X 13, Bussemaker et Daremberg (éds.), t. 2, Paris, 1854, p. 414, 1-2. Le natron en question ici est bien sûr l'égyptien.

⁴⁰ Les incantations tétradiques du Nom divin, rappelées en fin de recette (lignes 19-21), devaient se placer à ce moment-là.

⁴¹ Le toponyme est biblique. Ses graphies sont variées : TM et Targum *Pynn*, LXX Φινών, Vulgate *Phinon* (Gn 36, 41) ; TM et Targum *Pwnn*, LXX Φινώ, Vulgate *Phinon* (Nb 33, 42-43) ; Eusèbe, *Onomasticon* : Φινών σταθμός τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπὶ τῆς ἐρήμου. ἦν δὲ καὶ πόλις ἡγεμόνων Ἐδώμ. αὕτη ἐστὶ Φαινὼν ἐνθα τὰ μέταλλα τοῦ χαλκοῦ, μεταξὺ κειμένη Πέρσας πόλεως καὶ Ζοορῶν (P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, Göttingen, 1870, 299, 85-87) ; Jérôme interprétant les données d'Eusèbe :

Phaino d'Arabie, aujourd'hui Wadi Faynan (Jordanie). Leur célébrité vient de ce qu'elles furent au début du IV^e siècle le lieu de relégation des chrétiens de Palestine et d'Égypte⁴². Furent ainsi déportés aux mines de Phaino (ἐν τοῖς Φαινησίοις μετάλλοις) ceux qui suivaient Pierre d'Alexandrie aussi bien que les partisans de Méléce⁴³. Le natron arabique de Phaino était un excellent sulfate de cuivre que fournissaient la laverie du minerai concassé et les eaux ruisselantes des affleurements, de même que la steppe voisine à l'est d'Ajlûn était riche en bicarbonate de soude, autrement dit en natron égyptien⁴⁴.

Le manichéen Oualis, qui procure à Pshai ses bonnes recettes de magie, n'est probablement pas étranger à ces lieux. Le nom qu'il porte semble bien être, en tout cas, un anthroponyme local, d'origine arabe ou nabatéenne (*Walis*) plutôt que latine (*Valens*). Épiphanes, qui connaît bien la région et ses habitants, signale explicitement ce fait onomastique

Fiennon (dans l'*Interpretatio Hebraicorum nominum*, P. de Lagarde, *ibid.*, p. 6, 18) ; *Fenon castra filiorum Israhel in deserto* (Nb 33, 42) ; *fuit autem ciuitas quondam principum Edom* (Gn 36, 41), *nunc uiculus in deserto, ubi aeris metalla damnatorum suppliciiis effodiuntur inter ciuitatem Petram et Zoaram, de quo et supra diximus* (Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, de Lagarde, *ibid.*, 123, 9-12) ; cf. 109, 4-8 : *Cata Chrysea* (Dt 1, 1), *id est ad aurea, sunt autem montes auri fertiles in deserto procul undecim mansionibus a Choreb, iuxta quos Moyses deuteronomium scripsisse perhibetur. sed et metallo aeris Foeno, quod nostro tempore conruit, montes uenarum auri plenos olim fuisse uicinos aestimant* ; 123, 16 : *Fin* (Nb 33, 42) *castra filiorum Israhel in deserto*.

⁴² Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII 13, 5 ; *De martyribus Palestinae*, VII 2. Traits de la vie à Phaino : entraide en faveur des coreligionnaires prisonniers : A. v. Harnack, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles* [1924], Paris, Cerf, 2004, p. 235-236, et 256 ; disputes théologiques anti- et pro-origéniennes à Phaino : P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 134-144. Sur les conditions de vie, Nautin (*ibid.*, p. 135) écrit qu'on y brûlait au fer rouge le tendon du pied gauche des forçats pour qu'ils ne puissent pas s'évader et on leur enlevait l'œil droit avec un glaive pour les reconnaître, en cas de fuite.

⁴³ Vivante description des deux Églises concurrentes (« la Catholique » d'un côté, « l'Église des martyrs » de l'autre) dont les fondations parsemaient l'itinéraire des déportés chrétiens de l'Égypte vers Phaino : Épiphanes, Panarion, LXVIII 2, 5-8 (*GCS* 37, p. 143, 11-27 Holl). L'intérêt de cette notice d'Épiphanes pour la connaissance de l'Église de Méléce est bien souligné par A. Pourkier, *L'hérésiologie*, p. 33-34.

⁴⁴ Sur la riche minéralogie de la mer Morte et de ses environs : F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris, Gabalda, 1, 1933, p. 200-202 ; G. Barker, « A tale of two deserts : Contrasting desertification histories on Rome's desert frontiers », *World Archeology*, 33 (2002), p. 488-507 (contribution dans laquelle Barker renvoie à ses travaux antérieurs sur la pollution du Wadi Faynan du fait de l'exploitation intensive du cuivre à l'époque romaine et plus anciennement).

à propos du fondateur présumé de l'hérésie des valésiens : Oualis (Οὐάλης), dit-il, est un nom arabe, τὸ μὲν ὄνομα Ἀραβικὸν ὑπάρχον⁴⁵. En conséquence de quoi, l'hérésiologue situe les valésiens en Transjordanie sans les confondre avec les gnostiques établis là⁴⁶. Visiblement, Épiphane est curieux de tout ce qui concerne les lieux où il a vécu avant d'être évêque de Constantia : Éleuthéropolis, Alexandrie et l'Égypte, Besanduc qui fut son monastère près d'Éleuthéropolis, Palestine et Arabie⁴⁷. Il était bien informé de l'Arabie romaine, comme de la plus lointaine Thébaïde (Haute-Égypte). Ses informateurs sont les moines. Le tracé de leurs fondations suit celui des hérésies. Nous avons vu qu'Épiphane dotait le Scythianos des *Acta Archelai* d'une activité commerciale et missionnaire sur les deux rives de la mer Rouge, le long de la voie terrestre et maritime reliant la Thébaïde à l'Arabie romaine. Le papyrus de Kellis, dont j'ai expliqué la partie magique, montre que ce Scythianos fictif, venu de l'hérésiologie antérieure mais aux contours désormais moins flous, a de grandes chances d'être un écho chez Épiphane de la réalité de la mission manichéenne de la Thébaïde qui a son point de départ dans la Palestine limitrophe de l'Arabie⁴⁸.

Ajout 2025

L'accès à la documentation manichéenne disponible, provenant du site de Kellis, est facilité aujourd'hui grâce à l'ouvrage de Håkon Fiane Teigen, *The Manichaean Church in Kellis. Social Networks and Religious Identity in Late Antique Egypt*, Leiden, Brill, 2021 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 100). Comme l'indique le sous-titre, l'auteur concentre ses analyses sur les rapports entre classes sociales et formes religieuses évolutives, que mettent en place les familles et parentés en conséquence de la concentration/dispersion de l'habitat. Du même auteur sur les liens entre les populations rurales de l'oasis et les

⁴⁵ Épiphane, *Panarion*, LVIII, 1, 2 (GCS 31, p. 358, 4 Holl) ; confirmation épigraphique : Maurice Sartre, *Bostra. Des origines à l'Islam*, Bibliothèque archéologique et historique 117, Paris, Geuthner, 1985, p. 225-227 (s.v. ΟΥΑΛΙΣ).

⁴⁶ Épiphane, *Pan.*, LVIII 1, 2-3 (p. 358, 7-9) ; A. Pourkier, *L'hérésiologie*, p. 41.

⁴⁷ Éléments biographiques chez A. Pourkier, *ibid.*, p. 19-20 ; 29-30 ; 35.

⁴⁸ Autrement dit dans la patrie même d'Épiphane, Éleuthéropolis, où se sont installés les Acouanites de Mésopotamie, comme le rappelle le début de la notice sur les manichéens (*Panarion*, LXVI 1, 1, GCS 37, p. 13, 21-14, 1 Holl). D'autres aspects de la mission manichéenne chez les Arabes sont présentés dans ma contribution sur « L'arrivée des manichéens à al-Hīra », 1992 (voir supra n. 12).

milieux urbains de la vallée du Nil : « Traders on the Margins : The Resilience of a Fourth-Century Trading Community in Roman Egypt », *ACTA* (Oslo), 34 (2022), p. 91-105.

Depuis la publication de mon étude de 2008 dans les mélanges Pourkier, les contextes archéologique et religieux des *magica* de Kellis, ont été l'objet d'un certain nombre de précisions apportées par les travaux suivants : Magali de Haro Sánchez, « Les papyrus iatromagiques grecs de Kellis », *Lucida Intervalla*, 37 (2008), p. 91-93 ; Paul Mirecki, « Manichaeism, Scribal Magic and Papyrus Kellis 35 », in M. Knüppel & L. Cirillo (hrsg.), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, p. 133-146 ; Agnès Le Tiec, « Le temple de Toutou et l'histoire des manichéens à Kellis », *Journal of Coptic Studies*, 15 (2013), p. 75-85.

Paul Mirecki fait remarquer à juste titre (*ad loc. cit.*, p. 144) que, concernant le cadre conceptuel du rituel magique manichéen attesté par la recette, « the god of Israel is invoked in order to cause conflict and separation between a man and a woman. The problem for us is that the ritual text itself is completely empty of any reference to Manichaean myth or Manichaean technical terms. This cannot be overlooked – and so I wish to press the point. If the indigenous ritual is adopted for the Manichaean mission, then we must ask the question... how Vales and Psais relate the non-Manichaean conceptual framework of the ritual to their own Manichaean religious beliefs. Are they in a situation in which their own religion does not provide them with the materials necessary for such activities, and so they turn to local indigenous religion for a relevant ritual text and an accommodating mythological framework? I suspect that such is case. This would indicate that we see in this correspondence Manichaean belief and practice interacting with and assimilating itself to local religious traditions, apparently in the service of the Manichaean mission ». L'étrangeté doctrinale que relève P. Mirecki appartient aussi à d'autres contextes : les dévots du dieu tout-puissant sont devenus les professionnels de la magie.

Biblisme manichéen

Les livres que les manichéens achetaient

Les manichéens n'ont jamais considéré la Bible comme l'un de leurs livres sacrés. C'est ce que font apparaître les nouveaux documents mis au jour par l'archéologie en Égypte et en Asie centrale depuis la fin du XIX^e siècle. La Bible chrétienne a constitué pour eux une source d'inspiration, ils la connaissent et la lisent, mais ils formulent aussi contre elle de vives critiques. Cette utilisation contradictoire s'échelonne en multiples témoins linguistiques qui vont de l'Afrique du Nord à la Chine, entre le III^e et le XII^e siècle. Une telle aire de diffusion représente un domaine d'une grande complexité littéraire, du fait que les traditions bibliques s'y trouvent assimilées dans des contextes étrangers au monde culturel judéo-chrétien.

L'initiateur de la religion, Mani (env. 216-env. 274-276), est un Araméen de la Babylonie, alors province de l'Empire perse sassanide. Il appartenait par son milieu familial à une communauté judéo-chrétienne baptiste où circulaient toutes sortes d'écrits et de légendes. Ce contexte socio-culturel explique le trait qui distingue Mani des autres grands fondateurs religieux : il lisait et écrivait. Après avoir, à douze ans puis à vingt-quatre ans, reçu la visite de l'Ange de la prophétie (il l'appelle son « Jumeau » céleste), il prendra soin de rédiger lui-même les révélations obtenues et écrira chacun des livres de sa communauté, tenus ou non pour canoniques. Ceux-ci plongent leurs racines dans les écrits religieux et profanes des groupes sémitiques qui occupent la Babylonie du III^e siècle.

En tête des écritures non manichéennes mais dont les manichéens sont friands, se trouve donc la Bible. Mais laquelle ? Les Bibles qu'ils ont eues entre les mains en Afrique du Nord et en Italie, régions chrétiennes, n'étaient pas les mêmes que celles dont ils pouvaient prendre connaissance dans les provinces multiconfessionnelles, comme la Mésopotamie et l'Égypte. Comment sont-ils parvenus à s'en procurer ? Où et par qui ? Sur la curiosité biblique manichéenne, on possède un témoignage important transmis dans une réfutation chrétienne du manichéisme de la première moitié du IV^e siècle, les

Actes d'Archélaüs attribués à un certain Hégémonius. Comme tout ouvrage provenant d'adversaire, ce traité de théologie polémique, écrit en grec mais transmis de façon complète seulement en latin, pose de délicats problèmes d'interprétation. Son ancienneté mais surtout son origine géographique font de cette œuvre un témoin précieux des problèmes que posent la perception et la réception de la Bible chez les manichéens car l'arrière-plan de l'ouvrage et l'univers culturel qui s'y trouvent décrits constituent le milieu mésopotamien mélangé dans lequel le manichéisme est apparu.

Dans les pages finales de ce traité, Archélaüs, l'évêque chrétien de Cascara/Carchara (localisation mésopotamienne non précisée), présente à sa façon maints épisodes de l'histoire de la vie de Mani, parmi lesquels celui relatif à l'acquisition de livres bibliques ou parabibliques. L'épisode a pour cadre le séjour de Mani en prison sur ordre du roi des Perses et les visites que lui font ses disciples. Comme ceux-ci se plaignent de l'attitude hostile des populations à leur égard, Mani leur demande de se procurer « les livres de la loi des chrétiens » (*legis Christianorum libros*). Pour faciliter l'échange monétaire, ils prennent avec eux « une toute petite quantité d'or » (*aliquantulo auri modo*) et se rendent dans les endroits (*loca*) où les livres sont copiés. Se faisant passer pour des « chrétiens récents » (*nouicios Christianos*), ils examinent les livres qui les intéressent, les achètent et les portent à Mani pour que celui-ci les étudie à loisir dans sa prison.

Malheureusement, ne sont indiqués ni les lieux de copie dans les régions orientales de l'Empire romain ou en Égypte où les manichéens purent se rendre, ni le prix (en monnaie romaine) des livres achetés par eux, pas davantage les intitulés des livres ou la langue de leur rédaction. Même si Mani n'a certainement pas attendu d'être emprisonné pour avoir une connaissance directe d'écrits chrétiens, le témoignage reste néanmoins intéressant parce qu'il concerne le commerce du livre, mal connu par ailleurs. Ce que l'on sait, c'est que la fabrication d'un livre copié et relié sous forme de cahier (*codex*) dont on tourne les pages – format adopté par les chrétiens en raison de sa commodité et parce qu'il est légèrement meilleur marché que le livre en rouleau (*uolumen*) – restait quand même d'un prix élevé. Le coût de fabrication du plus ancien exemplaire connu (III^e siècle) de l'ensemble des Épîtres pauliniennes, un codex égyptien de papyrus, conservé de nos jours à la Chester Beatty Library (Dublin), a été estimé aux environs de vingt drachmes. À titre de comparaison pour cette époque en Égypte, un

expert en maçonnerie ne peut espérer gagner plus de quatre drachmes par jour. Un papyrus du Fayyûm précise pour la même date que les honoraires d'une danseuse (ὀρχήστρια), dont les services sont loués à l'occasion d'une fête de village, se montent à trente-six drachmes par jour, auxquelles s'ajoutent les fournitures en blé et les repas. Ces comparaisons donnent à penser que le viatique d'une « toute petite quantité d'or », dont les manichéens étaient munis, ne pouvait guère leur permettre de se procurer ne serait-ce qu'une seule Bible complète avec Ancien et Nouveau Testament. Sans doute faut-il songer à des exemplaires d'évangiles séparés ou à des lettres pauliniennes, canoniques ou apocryphes. Le rapport équilibré entre la relative modicité de la somme et l'objet acheté est probablement un effet voulu par l'hérésiologue chrétien qui rapporte l'épisode et que heurtaient les positions manichéennes contre l'Ancien Testament. À ses yeux, la Loi divine valait « plus que des milliers d'or et d'argent », *super millia auri et argenti* (Psaumes 118, 72).

L'instrument des antithèses

La Bible qui intéressait les manichéens est celle qui servait à fabriquer des antithèses. Bible tronquée certes, amputée de la totalité de l'Ancien Testament, mais dont le Nouveau Testament représenté par les citations manichéennes couvrait les articulations doctrinales des grandes Épîtres pauliniennes et l'organisation narrative des quatre évangiles séparés, même si ces derniers étaient eux aussi amputés des récits qui touchent à la naissance de Jésus et à son enfance. Ce parti-pris de nettoyer les écrits chrétiens de leur enracinement juif a été théorisé, à la suite de Marcion (II^e siècle), par Adda (Adimantus en latin). Ce Babylonien de langue araméenne fut l'un des premiers disciples de Mani et l'organisateur de la mission manichéenne de Palmyre et de l'Égypte. Dans un petit traité dialectique intitulé *Antithèses*, Adda se sert de la Bible pour comparer, et aboutir à mettre en évidence des contradictions. À l'intention des missionnaires manichéens en milieux chrétiens, il montre qu'il y a incompatibilité entre Ancien et Nouveau Testament, du fait que ces écritures concernent deux dieux différents : celui de l'Ancien est un dieu artisan, créateur et juge, celui du Nouveau est conçu plutôt comme pensée paternelle s'extériorisant en parole filiale (*logos*).

L'antithèse fondamentale consiste à opposer au sabbat de Dieu, caractéristique de l'Ancien Testament, l'inachèvement du monde selon

le Nouveau. De quoi s'agit-il ? D'après la Loi de Moïse, le démiurge, c'est-à-dire le dieu des Juifs, s'est reposé le septième jour (sabbat) et cela marque la fin de la création (Gn 2, 22) mais, d'après le témoignage de Jésus dans l'Évangile de Jean (5, 17), la création est inachevée et continue : « Mon Père travaille jusqu'à maintenant ». Cette antithèse est reproduite et commentée aussi par Faustus de Milev, un évêque manichéen d'Afrique qui fut en contact avec Augustin d'Hippone, à l'époque où celui-ci était manichéen. « Mon Père travaille toujours, et il me faut travailler », fait dire Faustus à Jésus. L'antithèse n'est pas marcionite. Aux yeux des manichéens, le Jésus sensible (*Iesus patibilis*) est la personnification de la croix ou Christ cosmique en tant que figure de la souffrance du monde humain en attente de sa réunification au divin.

Une autre antithèse caractéristique est l'opposition entre terre labourée et non-violence. La malédiction de Caïn, meurtrier de son frère et puni par la stérilité de la terre, d'où la nécessité du travail agricole (Gn 4, 10-12), est contredite, selon les manichéens, par la parole de Jésus invitant ses disciples à jouir de ce que donne la terre spontanément (Mt 6, 34 combiné avec Mt 6, 26) : « N'ayez point souci du lendemain car le lendemain aura souci de lui-même. Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni n'amassent dans des greniers ». Augustin fait remarquer dans sa réfutation que les manichéens oublient de signaler que Jésus a desséché le figuier, bien que son possesseur n'ait commis aucune faute (Mt 21, 19). Cette antithèse était utilisée par les manichéens à l'appui du commandement de non-violence, ou « sceau des mains » (*signaculum manuum*), imposée aux religieux. Pour les manichéens, la parole de Jésus sur le non-souci du lendemain et l'abondance de la terre justifiait le refus du travail agricole en conséquence de la venue prophétique. Dans le *Codex de Cologne*, recueil de traditions manichéennes sur la vie de Mani (Égypte, début IV^e siècle), le baiser à une motte de terre blessée par le labour s'accompagne de la parole de Jésus sur la chair et le sang de son corps lors de la dernière cène (Mt 26, 26-27).

Autre antithèse mise en avant : le châtiment et le pardon. À la conception du Dieu justicier selon la Loi, lequel punit les péchés des parents jusqu'à la troisième et quatrième génération des enfants (Ex 20, 5), s'opposent les paroles de Jésus sur la bonté du Père céleste, « qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants » (Mt 5, 45), et celles relatives à la miséricorde pour le frère qui a péché et à qui on pardonne « septante fois sept fois » (Mt 18, 22), c'est-à-dire sans

compter. Dans la même perspective : l'œil et la joue. La sentence de l'Ancien Testament « œil pour œil, dent pour dent » (Ex 21, 24) implique que la vengeance soit égale à l'offense. Cette prescription est infirmée explicitement par Jésus quand il recommande de répondre à l'offense par le pardon : « Moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant ; mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. Et qui veut te mener en justice et prendre ta tunique, laisse-lui aussi le manteau » (Mt 5, 38-40 ; Lc 6, 29).

L'œil et la joue sont des exemples d'antithèses manichéennes prises dans la tradition synoptique. Les littérateurs manichéens en relevaient bien d'autres. Ainsi, l'homicide et la colère : « Il a été dit aux Anciens : "Tu ne tueras pas" (Ex 20, 13) mais qui tuera sera passible du jugement... Or moi je vous dis, quiconque se met en colère contre son frère sera passible du jugement » (Mt 5, 21-22). L'adultère et l'œil : « Il a été dit : "Tu ne commettras pas l'adultère (Ex 20, 14)... Or moi je vous dis, quiconque regarde une femme pour la désirer l'a déjà faite adultère en son cœur » (Mt 5, 27-28). Les deux arbres, figure des deux maîtres (Lc 6, 43-45 et 16, 13). Également, le neuf et le vieux (Lc 5, 36-37).

Ce que les manichéens gardaient des évangiles

Nous avons vu plus haut que, selon l'auteur chrétien des *Actes d'Archelaüs*, pour faciliter la tâche de ses missionnaires au contact de populations christianisées, Mani, vers la fin de sa vie et de la prison où l'avait fait enfermer le roi des Perses, aurait introduit dans son enseignement et ses écrits maints récits d'évangiles, réinterprétés par lui. L'usage manichéen de la Bible serait donc récent et à but polémique. La découverte des documents manichéens directs provenant de l'Asie centrale et de l'Égypte corrige cette vue des choses. Les matériaux nouveaux montrent que la raison profonde de la curiosité des manichéens à l'égard de la Bible et des écrits chrétiens primitifs répond au désir de mieux connaître la figure et le rôle de Jésus. Une telle récupération s'est développée en deux directions. Divers éléments biographiques chrétiens ou judéo-chrétiens relatifs à Jésus sont utilisés comme préfiguration de la vie de Mani (Jésus prophète de Mani) ; d'un autre côté, l'image céleste de Jésus devient, dans la mythologie manichéenne, l'ornement d'un panthéon dans lequel la divinisation se conçoit de façon cosmologique, soit par association aux composants de la matière selon la physique stoïcienne (Jésus-Splendeur, Jésus

passible), soit par identification à l'image d'une planète selon les croyances astrologiques communes (Jésus-Lune).

Dans les fragments de littérature manichéenne, conservés en copte, moyen-iranien, turc et chinois, souvent tributaires des sommaires propres à la tradition de l'enseignement oral de Mani (*Kephalaia*) ou à l'hagiographie (*Homélies*, *Codex de Cologne*), la figure de Jésus est construite en opposition à la conception de la prophétologie selon les courants baptistes babyloniens, d'où a émergé la nouvelle religion : Jésus n'est ni un prophète de vérité venu accomplir la Loi (observances mosaïques et juives), ni un messie biblique « issu de David » et « fils de Dieu ». Les prises de position pauliniennes reformulées par Marcion pour fonder l'universalisme de la mission ont sans doute été au point de départ de la réflexion théologique de Mani. La foi manichéenne est avant tout foi à Jésus, mais aussi, point remarquable, l'examen critique des matériaux évangéliques constitue, chez les manichéens instruits, le préalable nécessaire à cette foi. « Ce serait offenser le Christ, déclare Faustus au début du V^e siècle, que de croire aux faussaires (*falsatores*) », ce dernier terme désignant les rédacteurs chrétiens ou judéo-chrétiens des évangiles canoniques. Les actes de rupture de Jésus à l'encontre des observances et institutions du judaïsme sont, aux yeux des manichéens, le fait qui détermine la place et le rôle de Jésus dans la société de son temps. Celui qui, selon la formule du *Psaume du Bêma* (228) « donna à ses mains la médecine de la vie pour guérir les blessés » est tenu par les manichéens comme l'unique prophète ayant osé s'attaquer à la racine de « l'arbre amer » et à la structure de la parenté. Les « cinq paroles de Jésus », autrement dit les discours sur la montagne (Mt 5-7), aux Douze (Mt 10), en paraboles (Mt 13), aux disciples (Mt 18), et sur la ruine du Temple (Mt 24-25), s'organisent en propositions antithétiques. Mais un certain nombre d'épisodes évangéliques sont occultés : rapports de Jésus et des foules, relations de Jésus avec Jean-Baptiste, rôles respectifs de Pierre et de Judas lors de la Passion. Ces silences s'expliquent peut-être également par de l'antijudaïsme.

Les sources manichéennes sont prolixes sur les tenants et aboutissants du procès de Jésus. Qui donna l'ordre de l'arrestation de Jésus ? Quel est le responsable des outrages infligés à Jésus et de l'exécution : Hérode le roi juif ? Pilate le gouverneur romain ? Le Sanhédrin un tribunal juif ? Pour répondre à ces questions, les manichéens utilisent bien sûr le témoignage du Nouveau Testament. Ils mettent à profit également ce qui leur était parvenu par la tradition orale

ou à travers des récits évangéliques, aujourd'hui perdus. Leur vision des épisodes de la Passion n'était guère éloignée de celle des chrétientés araméennes de Syrie et de Mésopotamie, où Mani avait enregistré ses premiers succès missionnaires. Ces récits constituaient pour les manichéens les modèles littéraires de la mort prophétique. La mort de Mani en prison porte dans les sources manichéennes orientales la même dénomination que celle de Jésus sur la croix : une « crucifixion ».

Jésus parti, restait sa promesse de l'envoi d'un Esprit Paraclet par le Père (Jn 14,16 ; 14,26 ; 15,26). Quand viendrait-il ? Qui en serait le bénéficiaire ? Pour faire quoi ? Quelles preuves accrédiateraient sa venue ? Chez les chrétiens majoritaires, prévalait l'idée que la réception du Paraclet était partagée collectivement par l'institution apostolique. Chez les judéochrétiens où fut formé Mani, cette réception était censée concerner un seul individu. Dès les débuts de la fondation de son Église (env. 240), Mani, convaincu d'être ce Paraclet annoncé par Jésus pour clore la prophétie, voyait dans le fils de Marie un précurseur et un modèle. Son genre de vie était exemplaire : il n'avait pas fondé de famille, il ne possédait ni biens ni maison, il n'exerçait pas un métier, toujours par monts et par vaux, médecin des pauvres et des malades, pour annoncer l'espérance d'une religion sans Loi et, au bout du compte, lui-même victime de la haine des autorités juives. Sa crucifixion est l'acte de fondation de l'Église des persécutés et des martyrs. Selon l'historiographie manichéenne, cette Église de Jésus-Christ prend fin avec la mort de Paul, mais elle renaît lorsque la prophétie est scellée, c'est-à-dire lorsque les paroles inspirées (*logia*) de Jésus se constituent en livre (*Évangile vivant* de Mani) et que la mission s'organise pour toutes les régions du monde (*Lettres* de Mani aux communautés).

Ajout 2025

L'intitulé que j'avais donné à cet article « Biblisme manichéen » a été modifié par l'éditeur commercial en « Manichéenne (littérature) » pour rentrer dans l'ordre alphabétique du volume 2 de *La Bible dans les littératures du monde* (Cerf, 2016). – Tous les fragments bibliques manichéens, orientaux et occidentaux, directs et indirects, sont aujourd'hui regroupés, édités, traduits et commentés dans trois volumes de la collection *Corpus fontium Manichaeorum. Biblia Manichaica I, Biblia Manichaica II et Biblia Manichaica III* par les soins de Nils Arne Pedersen et de son équipe : *The Old Testament in Manichaean Tradition*,

with an Appendix on General References to the Bible, Turnhout, Brepols and Aarhus University, 2017, XLVI-255 p. ; *The New Testament Gospels in Manichaean Tradition*, with Appendices on the *Gospel of Thomas* and *Diatessaron*, Turnhout, Brepols and Aarhus University, 2020, XLIII-498 p. ; *The New Testament. Acts, Letters, and Revelation in Manichaean Tradition*, Turnhout, Brepols and Aarhus University, 2022, XX-361 p.

En ce qui concerne la critique manichéenne biblique proprement dite, je me permets de signaler mes deux publications antérieures : « Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament », dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987, p. 123-146 ; « Le procès de Jésus vu par les manichéens », *Apocrypha*, 8 (1997) p. 9-23. – Les variantes de la prise de position manichéenne à l'égard de l'Ancien Testament en fonction des nécessités de la mission est l'objet de la réflexion d'Evgenïa Moiseeva, « Prolegomena to Mani's Vision of the Old Testament », in Samuel N. C. Lieu, Enrico Morano, Nils Arne Pedersen (eds.), *Manichaica Taurinensia*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 261-273 (*Corpus Fontium Manichaeorum. Analecta Manichaica II*).

L'aire du bœuf Pamoun

Vingtième et dernier des *Psaumes* manichéens de *Thomas*, la Complainte du bœuf Pamoun est une des pièces les plus curieuses de la collection¹. Un bœuf, dénommé Pamoun, parlant à la première personne du singulier, se lamente sur son sort d'animal de trait pour les labours et de bête à viande pour l'étal des bouchers. Le répons final, rédigé à la deuxième personne du singulier, annonce à l'animal que ceux qui l'ont tourmenté seront à leur tour punis. Le poème est considéré dans la littérature savante comme une transposition manichéenne de la thématique de la Gâthâ, dite de *La Plainte de l'âme du bœuf*². Ce type d'explication appartient à une époque de la recherche où l'on ne percevait dans le manichéisme d'autre héritage culturel qu'irano-zoroastrien. Selon cette interprétation, à laquelle se réfère Allberry mais qui a été élaborée principalement par Peter Nagel³, le psaume utiliserait la figure des bovins avestiques comme symbole de la permanence de la souffrance et du martyr qu'endure l'Église manichéenne dans un monde hostile, permanence qu'atténuerait l'assurance de la consolation

¹ Édition princeps du texte copte avec traduction anglaise : C. R. C. Allberry, *Manichaeen Manuscripts in the Chester Beatty Collection, Volume II : A Manichaeen Psalm-Book*, Part II, Stuttgart, Kohlhammer, 1938, 2 x p. 226, 15-227, 19. Fac-similés du texte : S. Giversen, *The Manichaeen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, Volume IV : Psalm-Book Part II, Facsimile Edition*, Genève, Cramer, 1988, p. 226-227 (Cahiers d'Orientalisme 17). Ces photographies, qui ne sont pas excellentes, montrent néanmoins une dégradation des papyrus par rapport au texte que lisait Allberry.

² *Yasna* 29 : le renvoi à cette Gâthâ est mentionné déjà par Allberry 1963, note à p. 226, 15. Édition et traduction allemande : H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, I, Heidelberg, Carl Winter, 1959, p. 80 ; comparer : J. Duchesne-Guillemin, *Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris, Robert Laffont, 1975, p. 173-177 ; doctrine d'après les commentateurs mazdéens : M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 190-202 ; analyse du mythe : G. Dumézil, « À propos de la plainte de l'Âme du bœuf (*Yasna* 29) », *Bulletin de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques*, 5^e série, 51/1, 1965, p. 23-51.

³ P. Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980, p. 67-69 (traduction), p. 130-135 (commentaire).

par la promesse d'une revanche future. Malheureusement, cette théorie générale ne permet de rendre compte d'aucun détail du psaume manichéen. Bien que le support du texte soit très détérioré, il me semble néanmoins possible d'envisager les choses autrement et au plus près de la réalité textuelle. Les strophes de *Yasna* 29 sont l'évocation d'un mythe grandiose qui se déroule dans le ciel avant la création du monde ou lors de celle-ci, « moment privilégié qui ouvre une fenêtre sur le devenir du monde et permet de toucher à son mécanisme⁴ ». Le psaume XX des *Psaumes de Thomas* est étranger à ces sommets de la spéculation. La scène qui y est représentée se déroule sur la terre et concerne la vie quotidienne, tout particulièrement le travail agricole. C'est cet aspect des choses que je voudrais mettre en évidence en hommage au Professeur Aloïs van Tongerloo.

La première caractéristique du psaume est son genre littéraire qui relève, non pas de la solennité mythologique des Gâthâs, mais des paraboles de la fable ésopique. L'histoire racontée est celle d'un bœuf de labour parlant à la première personne du singulier et se plaignant de la dure vie qu'il mène avant de finir sur l'étal d'un boucher. Le bœuf des fables est, généralement, plus enclin à gémir qu'à travailler. Dans *le Bœuf et le Chameau*, fable rapportée par Plutarque, le bœuf se plaint de porter une charge trop lourde et de ne pas être aidé par le chameau ; l'épimythion identifie le bœuf au corps et le chameau à l'âme⁵. Une auto-lamentation, analogue à celle du bœuf du psaume manichéen et écrite également à la première personne du singulier, est le poème du *Noyer* attribué à Ovide et qui fait état de toutes les blessures et souffrances endurées par l'arbre à l'automne : *Nux ego iuncta uiae cum sim sine crimine uitae / a populo saxis praetereunte petor*, « moi, noyer du bord de route, alors que je suis innocent de tout crime, / me voici attaqué à coups de pierres par les passants⁶ », etc... La plainte de

⁴ Molé 1963 (*supra*, n. 2), p. 188 ; historique des interprétations de *Yasna* 29 dans Molé 1963, p. 193-194.

⁵ Plutarque, *Préceptes de santé*, 27 (*Moralia*, 137 D-E) ; dans *le Cheval et l'Âne*, la fable fait état des plaintes des deux animaux de trait (Babrius, *Mythiambi Aesopei*, 7, ed. M. J. Luzzato et A. La Penna, Teubner, 1984, p. 9-10). Tous les bœufs de la fable ésopique ne gémissent pas sur leur sort. Dans *la Puce et le Bœuf*, le bœuf a de la reconnaissance pour ses propriétaires qui le flattent au front et aux épaules pour le remercier de ses services (B. E. Perry, *Babrius and Phaedrus*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, n° 273, p.477).

⁶ [Ovide], *Nux*, vers 1-2. Édition, traduction, commentaire : R. M. Pulbrook, *Ovid. Nux Elegia*, Maynooth, Maynooth University Press, 1985. Sur le problème de

Pamoun, ΠΕΡΑΥ ΜΠΑΜΟΥΝ, par laquelle se termine les *Psaumes de Thomas*, relève du même mode élégiaque : « elle fait pleurer les mondes », ΕΓΤΡΜΙΟ ΝΗΚΟCΜΟC (226, 16-17).

La deuxième particularité du psaume est d'attester une localisation égyptienne. D'abord, le nom du bœuf est un anthroponyme égyptien courant : Pamoun. La dénomination humaine donne plus de relief à la souffrance de l'animal. Le bœuf n'est pas désigné par un qualificatif quelconque à la gloire du propriétaire : « le vaillant (pour son maître) », « celui qui réjouit (son maître) », etc... Il porte un nom théophore : « celui d'Amon⁷ ». Cela convient tout à fait en contexte culturel égyptien⁸. Autre indice de l'origine égyptienne du poème : le bois servant à fabriquer l'araire. Denrée rare en Égypte, il provient, est-il dit, des *Marais*, gréco-copte : ΝΕΛΟC (226, 19). Il s'agit, bien entendu, des marais du Nil qui abondent dans le Delta. C'est par excellence le pays des bouviers. À l'époque de la rédaction du psaume manichéen, l'écrivain Achille Tatius décrit la région comme à la fois aquatique et terrestre, zone où se côtoient rame et araire, marins et laboureurs, poissons et bœufs⁹. Comme l'a défini Danielle Bonneau, le marais (ἔλος) est un « marécage de peu de profondeur, plein de végétation, roseaux et papyrus¹⁰ ». Les arbres des marais du Nil sont les acacias, les tamaris, les sycomores, et les dattiers¹¹. Le psaume manichéen insiste pour dire que les haches à double tranchant (ΝΚΑΛΑΒΙΝ ΜΠΟCΝΕΥ) ne font pas de détail, elles abattent tout, les gros arbres (ΝΩΕ ΕΤΖΑΤ) aussi bien que les minces (ΝΕΤΩΜΑΛΤ). Ce parti-pris de tout couper est la façon

l'auteur : A. G. Lee, « The Authorship of the Nux », in N. I. Herescu (éd.), *Ovidiana. Recherches sur Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 457-471 ; M. D. Reeve, « Ovid or an Imitator », *The Classical Review*, New Series, 37 (1987), p. 19-21.

⁷ Allberry 1938 déclare en note : « I cannot explain the significance of the name Pamoun » (p. 226, n. à 15ff.) sous-entendu : dans la perspective d'une origine avestique. Allberry, éminent coptisant, savait bien que Pamoun était un nom égyptien. Mais comme il s'imaginerait que le bœuf du poème manichéen copte est irano-zoroastrien, il ne peut que constater la bizarrerie d'une dénomination égyptienne de l'animal.

⁸ Autres noms théophores donnés aux animaux domestiques, chiens et babouins : H. G. Fischer, « More Ancient Egyptian Names of Dogs and Other Animals », *Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal, Supplement : Volumes 12-13 (1977-1978)*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1980, p. 173-178.

⁹ Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, IV 12.

¹⁰ D. Bonneau, *La crue du Nil*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 95.

¹¹ Sur l'écologie des tamaris et acacias : N. Baum, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne. La liste de la tombe thébaine d'Ineni (n° 81)*, Leuven, Peeters, 1988, p. 224-225 et 331-332.

manichéenne de dénoncer la violence faite au monde du vivant¹². Le gros bois des marais qui entre dans la fabrication de l'araire est vraisemblablement du tamaris ou de l'acacia. Le bois mince des mêmes arbustes est taillé pour faire l'aiguillon (ⲭⲁⲕⲉⲓ). Celui-ci est à double usage : sa pointe sert à piquer les bœufs – c'est le sens que retient le psaume – ; son autre extrémité qui est plate et élargie est une sorte de racloir, qui sert au laboureur à ôter les plaques de boue séchée qui s'accumulent sur les organes de l'araire en contact avec la terre, autrement dit le soc (ou reille) et le sep.

La troisième caractéristique du psaume manichéen consiste en une description de l'instrument censé être la souffrance du bœuf de labour : l'araire¹³. Pour les commodités de la lecture, je présente le texte selon les trois phases de sa thématique puis je justifie mes restitutions dans le commentaire :

Abattage du bois dans les marais (226, 18-20).

ⲁⲩⲃⲓ ⲛⲕⲁⲗⲁⲃⲓⲛ ⲙⲡⲓⲟⲥⲛⲉⲩ • ⲁⲩⲕⲁⲗⲩ ⲁⲛⲛⲓ ⲁⲛⲉⲗⲟⲥ :
ⲁⲩⲕⲱⲣⲉ ⲛⲛⲱⲉⲉⲧⲓⲁⲧ • ⲛⲉⲧⲱⲙⲁⲁⲧ ⲙⲡⲱⲕⲁⲗⲩ ⲛⲥⲱⲟⲩ :

Ils ont pris les haches à double tranchant, ils les ont emmenées dans les marais, ils ont abattu les gros arbres ; et les minces, ils ne les ont pas (non plus) laissés derrière eux.

Fabrication de l'instrument de labour (226, 20-24).

ⲛⲱⲙⲉⲛⲉⲧⲓⲁⲧ ⲁⲩⲉⲉⲓ ⲛⲉⲙⲉ • ⲛⲉⲧⲱⲙⲁⲁⲧ ⲁⲩⲉⲉⲓ ⲛⲭⲁⲕⲉⲓ :
ⲁⲩⲭⲓⲧⲓⲁⲣ ⲉⲧⲉⲓ ⲛⲛⲧⲉⲭⲛⲛⲓⲧⲏⲥ • ⲁⲩⲧⲉⲧ[ⲕⲁ]ⲭⲉ ⲧⲟⲟⲧⲓ ⲁⲃⲁⲗ
ⲛⲓⲱⲱⲓ : ⲁⲩⲙⲁ[ⲛⲕ ⲟⲩⲛⲁⲛⲉⲩⲉⲓ : ⲁⲩⲧⲉⲗⲁⲓ ⲁⲡⲁⲙⲉⲭⲓ •
ⲁⲩⲉⲓⲱⲉ ⲛⲧⲉⲙⲉ [ⲛⲥⲱ] :

Du gros bois, on a en fait un araire, et du mince un aiguillon. Ils l'ont remis aux artisans, ils (= les artisans) lui (= au bois) ont donné l'[an-]gle sur lui-même, ils ont fabriqué [le joug, ils l'ont] monté sur mon cou, ils ont suspendu l'araire [au feu].

¹² La documentation comparée concernant l'interdit sur les arbres est réunie par A. Henrichs, « "Thou shalt not kill a Tree" : Greek, Manichaean, and Indian Tales », *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 16 (1979), p. 85-108 ; l'auteur n'y signale pas le témoignage du Psaume XX des *Psaumes de Thomas*.

¹³ Sur les techniques de labour en Égypte : C. Audebeau et V. Mosséri, « Le labourage en Égypte », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 5^{ème} série, 10 (1916), p. 83-127 ; sur les conditions de labour : A. G. Haudricourt et M. Jean-Brunhes Delamarre, *L'Homme et la charrue à travers le monde*, Lyon, La Manufacture, 1986, p. 73-77.

Assemblage de l'araire et de la bête de trait (226, 24-26).

ΑΥ]ΜΟΥΛΣ ΤΕΜΕ ΑΥΕΩΤΣ ΝCΩĬ : ΑΥ:Χ[ΩΚΕ ΝΝΑ]CΠΙΡΕΕΥ
ΜΠ:Χ[ΑΚ]ΕϢ :

Ils ont] joint l'araire, ils l'ont suspendu derrière moi, ils ont piqué
[mes] reins avec l'aiguillon.

La mise en place de l'araire selon un ordre triparti (abattage des arbres, confection de l'instrument et assemblage) est celle-là même que l'on voit à l'œuvre dans la description de la célèbre charrue des *Géorgiques*, la différence étant que l'instrument décrit par Virgile est d'un niveau technologique bien plus perfectionné que l'humble araire égyptien du psaume manichéen sans roues ni versoir :

*Continuo in siluis magna vi flexa domatur /170/ in burim et curui
formam accipit ulmus aratri. /171/ Huic ab stirpe pedes temo
protentus in octo, /172/ binae aures, duplici aptantur dentalia
dorso ; /173/ caeditur et tilia ante iugo levis altaque fagus /174/
stiuaque, quae currus a tergo torqueat imos, /175/ et suspensa
focis explorat robora fumus.*

« Sans tarder, dans les bois on prend un ormeau que l'on contraint violemment à se courber pour devenir un age et à prendre la forme d'un araire cintré ; on y adapte, du côté de la racine, un timon atteignant huit pieds de long, une paire d'oreilles, un sep à double revers. On coupe aussi d'avance pour le joug un tilleul léger, et un hêtre de haute taille pour le manche, qui, de l'arrière, permet de faire tourner le train de roues placé en bas ; on suspend ces bois au-dessus du foyer, pour que la fumée éprouve leur résistance¹⁴ ».

La ressemblance entre la charrue virgilienne et l'araire manichéen réside dans le caractère composite de l'objet fabriqué. Il est indiqué, en effet, que l'instrument de labourage tiré par le bœuf Pamoun nécessite que ses différentes pièces – mancheron que tient la main du laboureur et qui permet de guider l'instrument, sep ou reille qui entre en contact

¹⁴ Virgile, *Géorgiques*, I 169-175 ; traduction par E. de Saint-Denis, *Virgile. Géorgiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 7-8. Ce passage a été maintes fois étudié et discuté. Parmi les contributions qui font date, je signale celles des historiens portugais des techniques agricoles de l'Antiquité : Jorge Dias, « Adolfo Coelho e o arado virgiliano », in J. Dias (ed.), *À Memória de Francisco Adolfo Coelho (1847-1919)*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1949, p. 31-42 (Internet) et Ruy Mayer, « Nota sobre a charrua romana », *Humanitas* (Coimbra), 1 (1947), p. 133-137.

avec la terre pour l'ouvrir, enfin timon ou age, généralement recourbé, qui relie l'araire au joug auquel est attelé le bœuf¹⁵ – soient réunies, ajustées, « jointes » : « ils ont joint l'araire », $\alpha\gamma\iota\mu\omicron\gamma\lambda\alpha\varsigma \tau\epsilon\mu\epsilon$ (226, 24-25). On a donc affaire à un araire composé, et non à l'instrument primitif fait d'une seule pièce de bois¹⁶. La jointure des parties de l'instrument se fait en posant les chevilles d'assemblage et les brides qui ajustent ensemble sep, timon et mancheron. La fabrication des pièces elles-mêmes est le travail des gens de métiers, les artisans, $\pi\tau\epsilon\chi\nu\iota\tau\eta\varsigma$ (226, 22), en l'occurrence les charrons, auxquels les paysans fournissent le bois brut abattu dans les marais. La fin de ligne 226, 22 est lacunaire et rend difficilement compréhensible la première moitié de la ligne suivante. Allberry traduit : « they made (?) [. . .] / his hand forth upon it » ; Nagel : « sie ließen [. . .] seine Hand nach ihm langen ». Cela ne veut rien dire. Je proposerais de restituer ainsi : $\alpha\gamma\tau\epsilon\tau[κα]χ\epsilon \tau\omicron\omicron\tau\eta \alpha\beta\alpha\lambda \varsigma\iota[\omega]\omega\eta$, « ils (= les artisans) lui (= au bois) ont donné l'[an-]gle sur lui-même », autrement dit les charrons impriment au bois la courbure de cintrage du timon et de l'angle entre timon et sep, ainsi que le note Virgile dès les premiers mots de sa description : *continuo in siluis magna ui flexa domatur /170/ in burim et curui formam accipit ulmus aratri*. L'auteur manichéen du psaume relève cette indication de la torsion et de la pliure indispensables à l'axe central de l'araire parce qu'il s'agit d'une souffrance de plus infligée au bois.

¹⁵ Description technique de l'araire égyptien dans Audebeau-Mosséri 1916 (*supra*, n. 13), p. 89-93. Également H. Ayrout, *Fellahs d'Égypte*, Le Caire, Éditions du Sphynx, 1952, p. 60-61 : « L'araire comprend un sep en bois, armé d'un soc plat et ogival de 25 cm environ, et un timon long de 3 m 50 environ auquel sont attachées, par l'intermédiaire d'un joug droit appuyant sur le garrot et non sur le front comme en Europe, les bêtes de somme et de trait : vaches, gamousses, parfois taureaux ou même âne et chameau. Le laboureur appuie sur l'unique mancheron pour enfoncer le soc et suit la marche des animaux en les dirigeant de la voix et car il n'emploie guère de brides, mais parfois un fouet confectionné de feuilles de palmier fendues et entrelacées ». J'ai vu en janvier 2010 au Gondär, à proximité du lac Tana (Éthiopie du Nord), des paysans manœuvrer des araires semblables à celui décrit dans le poème manichéen copte (sans roues ni versoir, avec joug de garrot mais attelage double). Araire du même type photographié au Wälalta (Éthiopie du Sud) en décembre 2000 par Alain Gascon, *Sur les hautes terres comme ciel. Identités et territoires en Éthiopie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pl. xi, p. 331.

¹⁶ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 432-434, recommande au laboureur de recourir aux deux types d'instrument, le composé ($\pi\eta\kappa\tau\acute{o}\nu$) et le compact ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\gamma\upsilon\upsilon\omicron\nu$), de façon que si l'un casse, il pourra poursuivre son travail avec l'autre.

La pièce à fabriquer ensuite avec le bois coupé dans les marais est le joug, $\text{N}\alpha\text{Z}\beta\epsilon\epsilon\text{q}$ (restitution d'Allberry, 226, 23), joug individuel placé sur le garrot du bœuf, et non au front ou aux cornes comme dans les campagnes de mon enfance : « ils l'ont monté sur mon garrot » (226, 23-24)¹⁷. La phrase suivante dans l'édition d'Allberry reconstruit un sens qui pourrait convenir : « they hung the plough [behind me, $\text{N}\epsilon\omega\text{i}$] », Nagel : « sie haben den Pflug [hinter mir] angehängt » (226, 24). On notera toutefois que cette phrase fait doublon avec la ligne 25 : $\text{A}\gamma\epsilon\omega\tau\epsilon\text{ } \text{N}\epsilon\omega\text{i}$, « ils l'ont suspendu derrière moi¹⁸ », sens ici bien à sa place puisqu'il concerne l'assemblage de l'araire et du bœuf. Il est, en outre, douteux que l'attelage intervienne avant l'assemblage. Par conséquent, il faut lire autrement 226, 24. Je propose la restitution suivante : $\text{A}\gamma\epsilon\iota\omega\epsilon\text{ } \text{N}\tau\epsilon\mu\epsilon\text{ } [\text{A}\pi\kappa\omega\tau\tau]$: « ils ont suspendu l'araire au feu », opération qui techniquement suit l'essayage du timon par rapport au joug de garrot et précède l'assemblage global par les brides. La suspension de l'araire au feu a pour but, comme le souligne Virgile au terme de sa description, d'améliorer la résistance des bois à la traction animale et à l'ouverture des sols : *suspensa focis explorat robora fumus*. Ainsi, l'assemblage de l'araire et de l'animal (p. 226, 24-26), avec ses verbes : « joindre », « suspendre », « piquer », ajoute, d'un point de vue manichéen, à la torture de l'arbre coupé l'image d'une véritable crucifixion du bœuf sur le bois, un *Iesus patibilis*.

La suite des malheurs du bœuf Pamoun mériterait d'être refaite (227, 1-15), après avoir réuni la documentation papyrologique et ethnographique. Je résume : le bœuf fatigué et famélique, devenu inutilisable pour les labours, est vendu au boucher qui le confie quelque temps à l'engraisseeur de bœufs, puis la bête est égorgée et découpée, les morceaux de viande sont suspendus à des crocs sur les marchés, et les os jetés aux chiens. L'épimythion donne l'explication de la parabole dans un sens manichéen. Texte avec restitutions d'Allberry (227, 16-17) : $\text{E}\tau\alpha\gamma\chi\alpha\kappa<\kappa>\text{ } \text{N}\eta\tau[\text{C}]\text{ } \text{N}\kappa\tau\alpha\beta\epsilon\epsilon\text{ } \text{N}\epsilon[\gamma\text{ } \epsilon]\epsilon\kappa\alpha\text{N}\text{Z}$, « par où ils

¹⁷ Le terme copte $\text{M}\epsilon\chi\text{Z}$, ici utilisé, signifie « cou » dans l'anatomie humaine et « encolure, ou garrot » chez les grands quadrupèdes, autrement dit la partie de l'animal entre la tête et l'épaule ; l'attelage au garrot se fait en général à la base de l'encolure, afin de laisser libre la tête. Cet emplacement du joug est commun jusqu'à nos jours en Égypte et au Proche-Orient, voir Ayrout 1952, *supra* n. 15 ; Renée Blandin, *Festival égyptien*, Givors, André Martel, 1953, p. 163.

¹⁸ La forme pronominale avec pronom suffixé (1^{ère} personne du singulier) de la préposition composée $\text{N}-\text{CA}$ est à comprendre ici littéralement : « dans mon dos ».

t'ont achevé, rends-le [leur, alors que] toi, tu es vivant¹⁹ ». On a là une formulation lapidaire de la règle d'or, héritée de toutes les cultures et religions orientales d'où émergera le manichéisme²⁰. L'originalité de l'emploi de la règle chez les manichéens réside dans son application aux animaux, aux plantes et aux arbres, à la terre et à l'eau²¹ et, d'autre part, dans l'utilisation de la transmigration comme processus de la rétribution²². L'histoire du bœuf Pamoun est une vivante illustration de

¹⁹ Allberry : « Wherein they planted (?) thee, and repay it to [. . .], thou (?) living », Nagel : « Womit sie <dich> (einst) gepeinigt haben, vergiltst du [ihnen, der] du lebst ». Le premier verbe copte, ⲭⲟⲕ, pronominal ⲭⲁⲕ, signifie « parfaire », « accomplir », « achever », forme adoucie de « mourir » (voir W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1977, p. 417).

²⁰ Ce principe de la réciprocité est l'objet de la monographie classique d'Albrecht Dihle, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen, Vandenhoeck, 1962 (Studienhefte zum Altertumswissenschaft 7). Au carrefour éthique entre Inde, monde iranien et culture judéo-chrétienne, la règle d'or est mentionnée comme citation dans *Kalila wa-Dimna*, § 808, ed. 'Abd al-Wahhāb 'Azzām (Le Caire, 1941), p. 278, 8-10 ; traduction par A. Miquel, *Ibn al-Muqaffā'. Le Livre de Kalila et Dimna*, Paris, Klincksieck, 1980, p. 278.

²¹ Le principe de la règle appliqué à tout vivant est clairement énoncé dans les traditions manichéennes recueillies par al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-nihal* (composé en 1127-1128), voir D. Gimaret et G. Monnot, *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*, I, Paris, Peeters-Unesco, 1986, p. 661 : « ne pas faire à un être animé ce dont on n'aimerait pas subir la pareille », et n. 41. Les sources anciennes montrent l'emploi de la règle d'or dans le contexte des polémiques de Mani avec les courants baptistes babyloniens (elchasaïtes) de son milieu culturel : reproches du bois de palmier-dattier au bucheron, ainsi que larmes de sang des plantes potagères sous la faucille du cueilleur : *Codex manichéen de Cologne*, 6, 7-10, 11 ; gémissements de la terre de labour ouverte par l'araire d'Alchasaïos, *ibid.*, 96, 18-97, 10 ; douleur de la pâte dans le four à pain, *ibid.*, 97, 11-17 ; légumes larmoyants et prudes que cueille Sabbaios, *ibid.*, 97, 18-98, 8 ; conseils du palmier-dattier à Aïanos, *ibid.*, 98, 9-99, 9 ; diatribes manichéennes contre les métiers et les paysans, tous assassins de l'âme et homicides, rapportées par Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 140, 12. J'y relève ces sentences directement en écho au psaume du bœuf Pamoun : *dei membra vexat, qui terram sulco discindit ; dei membra vexat, qui herbam de terra vellit ; dei membra vexat, qui pomum carpit de arbore*, « blessent les membres de Dieu (= l'âme lumineuse) : qui fend la terre par le labour, qui arrache une plante à la terre, qui cueille un fruit aux arbres ». L'ensemble du témoignage augustinien est cité, traduit et commenté par A. Henrichs et L. Koenen, « Ein griechischer Mani-Codex », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5 (1970), p. 151-153, sans toutefois faire mention du psaume du bœuf Pamoun.

²² Les moissonneurs deviendront haricots, foin, légumes, épeautre pour connaître à leur tour la souffrance des végétaux sectionnés ; meuniers et boulangers seront broyés

cette machine à gémir, qu'est la réalité manichéenne du monde.

Ajout 2025

Le manichéisme n'est pas le premier système religieux à avoir prôné la bienveillance à l'égard des animaux et le respect dû aux bovins, dénoncé le travail agricole et les labours, interdit de consommer du bœuf ainsi que tout autre viande. Aux yeux des Occidentaux, ces observances passaient pour ce qu'il y avait de plus absurde et stupide parmi les conséquences pratiques des dogmes de cette religion. Le motif de l'incompréhension, qui dégénéra souvent en persécutions, resta actif jusqu'au Moyen Âge, comme on le voit avec les abjurations imposées aux manichéens à Byzance et ailleurs. Un des témoignages les plus anciens de la polémique antimanichéenne en référence à la plainte du bœuf Pamoun, ci-dessus analysée, se trouve dans le copieux traité *Contre les manichéens* de Titus de Bostra, rédigé en Syrie en 363-364. Le texte critique de ce traité a été récemment édité, traduit et annoté par les soins d'Agathe Roman, Thomas S. Schmidt, Paul-Hubert Poirier et Éric Crégheur. D'après la recension grecque de l'ouvrage, « Mani pourrait dire que “ce n'est pas, non plus, pieux qu'un bœuf soit voué au labour de la terre, de peur que l'âme envoyée par le Bon [= nom donné au Dieu suprême] ne semble également être tout à fait asservie”. Et comment l'agriculture subsisterait-elle ? Comment la race des hommes continuerait-elle à se perpétuer ? Ainsi, c'est hors des opinions communes que celui qui est totalement fou [= jeu de mots Μανής “Mani”/ὁ μανείς “le fou”] a forgé toutes ces choses contre la création. Car les animaux domestiques se trouvent être par nature esclaves de l'homme et sont voués à l'utilité de celui-ci » (Titus de Bostra, *Contre les manichéens*, II 62, Turnhout, Brepols, 2015, Corpus Christianorum in Translation 21, p. 281).

par la meule et cuits au four à pain, etc... (*Acta Archelai*, X, 1-8, p. 15, 20-17, 27, ed. Ch. Beeson, GCS 16, Leipzig 1906).

Brève chronique du dualisme

« J'appelle dualiste, suivant l'usage, toute philosophie ou religion qui pose deux principes distincts. Par exemple, si quelqu'un parle de l'esprit et de la matière, comme des principes les plus généraux, et ne parvient pas à montrer (ou ne s'en soucie pas) que la matière est venue de l'esprit ou l'esprit de la matière, son système est dualiste. » C'est par ces mots que la philosophe Simone Pétrement ouvre son grand livre sur le dualisme (1947). Shaul Shaked, un des meilleurs spécialistes des langues et religions de la terre natale du dualisme, l'Iran, s'en tient, définition minimale, à « l'idée qu'il y a deux puissances cosmiques qui sont séparées depuis le début dans l'existence de l'univers » (*Dualism in Transformation*, 1994).

Synonymes d'esprit vs matière, Dieu vs monde, bien vs mal, intelligible vs sensible, être vs devenir : ces couples opposés ont servi à fonder des systèmes de représentations diversifiés à l'intérieur ou en marge des grandes religions, et dans les philosophies de la religion, de Platon à Spinoza et Kant. Mais ils ont aussi, par rejet de l'antagonisme des principes, servi à radicaliser les systèmes monistes, ou monothéismes, qui reposent sur un seul principe : esprit, dieu, bien, intelligible, être.

C'est à Aristote et à son école que l'on doit les premiers repères comparatifs sur la doctrine des mages, qui sont les zoroastriens iraniens. Toutefois, Aristote déclare dans la *Métaphysique* que le principe originaire de toutes choses chez les mages est le Souverain Bien. Il ne s'agit donc pas d'un dualisme mais d'un monisme. La dualité est postérieure au Souverain Bien, ainsi que l'expose Eudème de Rhodes, un disciple direct d'Aristote (IV^e siècle avant notre ère). Le principe originaire chez les Perses, dit-il, est l'entité Temps (Chronos), le Zurvan iranien, d'où émerge le couple Lumière vs Ténèbres. En dérive la nature indifférenciée ou mélange, qui se différencie en entités adverses, un dieu bon, Ohrmazd (avestique *Ahura Mazdā*) et un démon mauvais, Ahriman (avestique *Anra Mainiiu*). Dans chaque phase de la cosmogonie, l'unité précède toujours la dualité.

Le mauvais comme qualificatif des mondes matériel et corporel,

l'état *gētīg* (visible) opposé à l'état *mēnōg* (invisible) comme disent les prêtres zoroastriens, est une assimilation qui ne semble pas d'origine iranienne. Elle fait son entrée dans la pensée occidentale avec les gnostiques au II^e siècle. Leur idée fondamentale consiste à distinguer le dieu du salut, bon mais étranger à notre monde, et le dieu de la création, identifié au dieu des Juifs et à l'origine du mal. La multiplication d'entités séparant les deux dieux et le rejet de la Bible juive qui glorifie le dieu de la création ont été les conséquences principales, métaphysique et scripturaire, des positions dualistes que combattirent sans relâche les autorités des Églises.

Le manichéisme, religion universelle qui fait son apparition sous la dynastie perse sassanide (III^e siècle de notre ère), à une époque où commencent à se constituer les premiers recueils de livres sacrés zoroastriens, organise l'équation « ce monde-ci = le mal en soi » en un système éthique et mythologique grandiose : il prendra fin sous les coups conjugués de l'islam et du christianisme au X^e-XI^e siècle.

Les divers courants dualistes, qui apparaissent à ce moment-là en Orient ou en Occident et auxquels les cathares ont été rattachés, ont été interprétés comme des résurgences régionales du manichéisme. La preuve d'une dépendance historique et scripturaire de ces mouvements par rapport au manichéisme n'a jamais été apportée. Ils ne sont cependant pas sans liens doctrinaux avec la grande religion disparue. Le dualisme, l'un de ces liens, correspond à la nécessité pour l'homme, face au problème de la souffrance et du mal, de trouver une réponse qui sauvegarde la toute-puissance divine.

Mais que signifie une toute-puissance, dès lors qu'elle est limitée ?

Ajout 2025

Manuels, dictionnaires, encyclopédies, actes de colloques fournissent un large éventail d'analyses du dualisme. Les études qui y sont les plus largement représentées concernent ses conceptions clivées ou asymétriques à l'intérieur du champ moniste/monothéiste. Leur variété couvre l'ensemble des philosophies et des religions (excellente vue de synthèse : A. H. Armstrong, « Dualism Platonic, Gnostic, and Christian », in David T. Runia (ed.), *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Amsterdam, Free University Press, 1984, p. 29-52). Par contre, les expressions du dualisme radical, qu'on peut qualifier aussi de symétrique ou d'ontologique, sont attachées à des cultures

particulières, comme celles du monde turco-iranien et des écoles gnostiques. Seules sont prises en compte les secondes dans la petite note de 2016e écrite à la demande de *L'Histoire* et reproduite ci-dessus. L'article marque ainsi trois étapes fondamentales des conceptualisations qu'offre l'histoire de la recherche. La mise en place des raisonnements fondateurs pour sortir des ontologies dualistes est aujourd'hui étudiée par Lucia Saudelli, *Penser les contraires. Héraclite et Platon*, Paris, Vrin, 2024 (Textes et traditions 38).

Le joueur de nāy

Les données narratives des fragments M 46, M 652^r + 526^r

Dans les Berliner Turfan Texte [BTT] IV, Werner Sundermann publiait en 1973 plusieurs fragments de Turfan en moyen-perse, incomplets et détériorés, concernant deux paraboles manichéennes, dont seule la première d'entre elles a conservé quelques mots de son épimythion¹. En dépit du mauvais état du support, l'éminent philologue repérait avec son acribie habituelle que la parabole en question concernait « die Schilderung einer sich im Liebesschmerz nach einem wunderbaren Knaben verzehrenden Prinzessin. Sie von ihrem Leiden zu heilen, sendet der König seine Mannen aus, die den Knaben fangen sollen. Der Anfang bringt Worte der Prinzessin² ». Une histoire d'amour profane dans la très ascétique littérature manichéenne est une heureuse surprise. C'est la raison pour laquelle je désire examiner cette pièce orpheline, en articulant mon point de vue sur le questionnement de l'Arbeitstagung : que nous apprend cette insolite histoire d'amour sur une religion universelle qui a disparu ?

Je reproduis, avec restitutions nouvelles, le texte de l'histoire qu'on a chez Sundermann :

(La princesse dit) : « Dès que vous aurez amené ce garçon, donnez-le moi en mariage ». Le roi envoya à trois reprises chevaux et gens, avec cet ordre : « Allez chercher ce garçon ». Ils allèrent et se postèrent autour de l'arbre, et dirent : « Le roi te convoque ». Le garçon ne (descendit) pas. Trois fois, *le taureau*

¹ Werner Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, BTT IV, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, p. 85-86, texte Nr 24, M 46 (= lignes 1634-1675), M 652 + 526 (= lignes 1676-82). L'inventaire des riches matériaux manichéens et de leurs identifiants culturels, relatifs aux fables d'animaux et aux contes oraux, n'est à ce jour pas fait. Mani et ses disciples racontaient ces histoires pour obtenir un épimythion, solution gnomique à application concrète dans la prédication ; il n'existe pas, non plus, de synthèse comparative et critique de ce genre littéraire, intégrant les apports manichéen et turco-bouddique.

² Sundermann 1973, *ibid.*, p. 84.

*vint, attaqua les soldats (et) les tua*³. Le roi dit : « Que faire ? Chevaux et gens ont péri, ma fille va succomber ».

Or, il y avait là une vieille femme. Elle dit : (« Essaye encore avec moi »). Le roi : « Comment vas-tu t'y prendre ? ». Elle prit du vin et un agneau, et alla s'asseoir sous l'arbre. Elle lia les pattes de l'agneau et le frappa à la queue. Le garçon dit : « Frappe au cou ». Elle le frappa à la queue. Elle dit au garçon : « Viens me montrer ». Le garçon descendit de l'arbre, pensant qu'il allait lui montrer. La femme lui donna du vin. Dès qu'il en eut pris, il perdit connaissance. Elle le chargea sur un âne et l'emmena au roi, qui le donna à sa fille.

Dans le (palais), il (le roi) fit trois portes. Deux en cuivre et en étain. Pour la (porte) intérieure, il mit ensemble du fer sans compter et de l'étain sans compter, et en fit une porte.

Quand le garçon revint à lui, il joua de ses flûtes. Le taureau l'entendit. Il vint et brisa les deux portes. Il arriva à la troisième porte. Avec puissance il les brisa, et brisa sa corne unique. Il entra, enleva le garçon et l'emporta. Il dit au garçon : « À (*ta voix, je suis venu*) »...

Le roi est 'hrmyn (....) ; la vieille femme (est) ; les trois flûtes sont les (cinq) commandements des élus ; les trois portes (sont) 'dwr, 'wrzgw, (et 'z). (....)

En appendice des BTT IV (« Einige Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte », p. 141), Friedmar Geißler a relevé quatre thèmes de cette parabole, propres à la structure morphologique du conte international répertorié dans les usuels⁴. 1) L'amant courtoisé se cache dans un arbre et refuse de descendre. Une vieille femme parvient à appâter celui qui se dérobe et à le faire descendre. Pour cela, elle fait semblant de jouer les godiches, en exécutant de travers les gestes de

³ Sundermann 1973 lit les lignes R8-10 du M 46 ainsi : (s)h / [3-4] ('w)'m • [m](rdwhm'(n) / [2-3] (q)yrđ 'w(z)[d], « (Dr)ei [] (Mal) die (Man)nen [] machte er < und > tō(tete) ». Comme l'attestent les versions orales de l'histoire (voir *infra*), ce n'est pas le garçon qui tue les gens du roi, mais son auxiliaire, le taureau. Il faut donc lire : (s)h [j'r g]('w) 'm(d) • [m](rd)whm'(n) [tg] (q)yrđ 'w(z)[d].

⁴ Friedmar Geißler, « Einige Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte », in : Sundermann 1973, p. 141. Les usuels de renvoi sont : Stith Thompson, *Motiv-Index of Folk-Literature*, New enlarged and revised edition, I-VI, Copenhagen, 1953-1968 ; Wolfram Eberhard et Perter Naili Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden, 1953.

tuer ou de préparer à manger. Le jeune homme lui montre comment s'y prendre et se trouve pris du même coup. 2) Le héros est enfermé derrière plusieurs portes. 3) Il dispose de moyens extraordinaires, en l'occurrence instruments de musique, plusieurs flûtes. 4) Aux côtés du héros, se tiennent des auxiliaires surnaturels, en l'occurrence un taureau.

Les motifs relevés par Friedmar Geißler sont des éléments signifiants et actifs de la Princesse amoureuse : ruse, séquestration, objet magique, animal secourable. Tel est le squelette du conte. Jusqu'à là, rien d'original. L'innovation est dans les modalités de la mise en marche des motifs par les fonctions : pour la ruse une vieille femme, entremetteuse aux gestes insensés, voix matérialisée en démon à forme humaine ou animale et située entre palais et forêt ; pour la séquestration, un roi technologue et métallurge, artisan des alliages (cuivre, étain, fer) à la façon des Kawân mythologiques⁵ ; pour l'objet magique, trois flûtes (*se nāy*), qui sont les instruments d'ouverture de chaque séquence, opérateurs des changements de lieux ; enfin pour l'animal secourable, taureau (*gāw*), nom collectif de la puissance animale sauvage opposée au roi forgeron. On aboutit par là à un ensemble de séquences à combinaison de variantes susceptibles de correspondre à un territoire culturel. L'histoire de la Princesse amoureuse en version manichéenne renvoyait, pour moi, à l'époque où je me suis intéressé à ce texte, à un modèle narratif identifiable par la classification internationale des contes de tradition orale, enquête que Friedmar Geißler avait laissée de côté.

Le repérage des versions orales sous-jacentes

J'ai donc proposé en 2001 d'identifier l'histoire manichéenne au conte type AT 534 de la classification internationale, *The Youth Who Tends the Buffalo Herd* (Le garçon qui prend soin du troupeau de buffles)⁶. L'enchaînement des séquences y sont les suivantes.

⁵ Le travail des métaux est l'objet d'une réponse de Mani dans le Kephalaion CXXIV, voir Wolf-Peter Funk (ed.), *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin, Kephalaia*, 1/*Zweite Hälfte, Lieferung 13/14*, Stuttgart, 1999, p. 300-301 (je dois cette référence à l'amitié de Jean-Daniel Dubois).

⁶ Antto Aarne & Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki, 2^e éd., 1961, p. 192 ; Stith Thompson & Warren E. Roberts, *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon*, 1960, 1991, n° 24, p. 79-80. Identification : Michel Tardieu, « Contes et apologues des manichéens orientaux à l'usage des laïcs », *Annuaire du Collège de France*, 101 (2000-2001), p. 547 ; 102 (2001-2002), p. 613. L'AT 534 ne figure plus dans la nouvelle classification de Hans-Jörg Uther, *The Types of*

Séquence I : un garçon, perdu ou abandonné, échappe à un tigre et trouve refuge près de buffles sauvages dans la forêt ; il les soigne et, en échange, les buffles protègent le garçon en lui faisant don d'une flûte avec laquelle il pourra appeler au secours. Séquence II : le garçon se baigne dans la rivière et perd un de ses cheveux ; avalé par un poisson, le cheveu arrive à une princesse qui tombe amoureuse ; le roi envoie un perroquet (corbeau) rechercher le garçon, l'oiseau vole la flûte et ramène le garçon au palais. Séquence III, deux fins possibles : ou le garçon appelle ses buffles qui le délivrent, ou le garçon épouse la princesse.

Cette taxinomie fait apparaître que l'organisation des séquences assigne à chacune d'elles un décor propre : la forêt (séquence I), le transfert de la forêt au palais royal (séquence II), la formule conclusive hésite sur le choix de l'espace définitif pour le héros (séquence III) : ou bien il y a retour à I (le garçon refuse la société établie, et ses buffles le ramènent dans la forêt), ou bien il s'installe au palais par la convention sociale des noces avec la princesse. Le problème anthropologique, qui fait découvrir l'intérêt des manichéens pour cette histoire et la mutation du conte oral au genre littéraire d'un exemplum édifiant, est bien celui du choix de vie en fonction du mariage : convention ou bien déni.

L'aire de collectage de l'AT 534 est indien : trois versions de l'Uttar Pradesh en hindi oriental, quatre provenant du Chota Nagpur Plateau (Jahrkhand), cinq chez les Santal du Bihar et de l'Orissa, une recension propre aux Lepchas du Sikkim, et enfin une version lhota naga (Nagaland), ces deux dernières non signalées par les répertoires. Le domaine indien représenté se trouve donc confiné à l'Inde du Nord-Est. À la différence des riches résultats comparatifs obtenus par l'enquête de Jens Wilkens sur d'autres matériaux narratifs des BTT IV⁷, la Princesse amoureuse n'a d'autres témoins littéraires que les fragments manichéens de Turfan⁸ ; elle est donc dépourvue d'histoire exégétique

International Folktales, I-III, Helsinki, 2004 ; sur la raison générale de cette élimination (insuffisance des monographies régionales et absence de témoin littéraire (voir t. I, 2004, p. 8) : Uther ignore l'existence de la littérature manichéenne.

⁷ Jens Wilkens, « Indiens Beirag zur Erzählungsliteratur der zentralasiatischen Manichäer », in Sven Bretfeld & Jens Wilkens, *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt*, Wiesbaden, 2003, p. 239-258 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 61).

⁸ Sauf erreur. Elle est absente des recueils de contes que j'ai pu consulter (*Kathāsaritsāgara*, *Mille et Une Nuits*, *Jātakas* pāli, *Tripiṭaka* chinois (pour ce dernier : Edouard Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, I-IV, Paris, 1910-1934).

interreligieuse. La tradition orale la plus proche de la version de Turfan est un récit lepcha. Il fait partie de l'ensemble foisonnant de mythes et de légendes (*lúngten sung*) accumulé durant des siècles avant la bouddhisation des Lepchas au XVIII^e siècle⁹. Il a été collecté par Cheridah de Beauvoir Stocks (1887-1971) au monastère de Lingthem, village du Dzongu, dans le Nord Sikkim, le 9 mai 1925¹⁰. Les séquences s'y enchaînent de la façon suivante :

L'enfant devenu roi des buffles

Un orphelin¹¹ est enlevé par un tigre. Il réussit à tromper l'animal en s'échappant tout nu. Dans sa fuite il trouve une étable sans gardien. Il y a là du beurre et du fromage, l'enfant mange, puis il grimpe sur un arbre-fougère où il s'endort. Le soir venu, le garçon est réveillé par les animaux rentrant à l'étable. Ils portent de longues cornes. Ce sont des buffles. Ceux-ci constatent que l'étable a été balayée, et que l'on a mangé beurre et fromage. Ils aperçoivent dehors l'enfant dans l'arbre, avec le tigre couché aux pieds. Ils foncent sur la bête et l'encornent. Les buffles creusent des entailles sur le tronc pour faciliter la descente de l'enfant, puis ils le portent avec leurs cornes jusqu'à la cabane. Les buffles demandent à l'enfant de devenir leur roi car, disent-ils, personne jusqu'à présent n'a pris soin de nous. Ils lui remettent deux flûtes en or, et deux autres en bambou¹². Si, disent-ils, un danger se présente, joue des flûtes en or, nous viendrons aussitôt à ton secours. Mais si tu veux faire de la musique, joue des flûtes de bambou, nous saurons que tu te distras.

Absente également des inventaires de Haim Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlin, 1968 ; Hasan M. El-Shamy, *Types of the Folktale in the Arab World*, Bloomington, 2004.

⁹ Sur cet ensemble de traditions orales : Heleen Plaisier, *A Grammar of Lepcha*, Leiden, 2006, p. 4.

¹⁰ Cheridah de Beauvoir Stocks, « Folk-lore and Customs of the Lap-chas of Sikkim », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S. 21 (1925), p. 458-460 [329-505]. Version non signalée par Aarne et Thompson (1961).

¹¹ Dénommé *Ryothub-sang*. Je ne modifie pas la transcription des noms lepchas adoptée par Cheridah de Beauvoir Stocks.

¹² La flûte de bambou est un instrument de musique très répandu chez les Lepchas : René de Nebesky-Wojkowitz, « Hochzeitslieder der Lepchas », *Asiatische Studien*, 6 (1952), p. 30-31.

*Le chasseur venu du pays Lung-da*¹³

Chaque matin, le troupeau allait paître, laissant le garçon seul à l'étable. Un beau jour, un chasseur vint du pays Lung-da. Il crut que le garçon aux flûtes d'or était un riche prince. Le roi de ce pays, dit-il, a une fille qui n'a tété que trois fois le sein de sa mère, puis elle a été mise dans une pièce obscure¹⁴ : pourquoi n'essaierais-tu pas de la voir ? Mais le garçon refusa de quitter son étable. Quand le chasseur voulut l'enlever de force, l'enfant joua de ses flûtes en or. Tous les buffles accoururent, têtes baissées. Le chasseur prit peur et s'en retourna au pays Lung-da. Il raconta au roi qu'il avait rencontré un prince merveilleux ; il avait bien essayé de l'enlever mais un troupeau de buffles était accouru dès que l'enfant s'était mis à jouer de ses flûtes en or. Ce garçon, dit-il, serait un prince bien approprié pour la princesse. Ces nouvelles plurent au roi, il convoqua ses devins qui avisèrent comment s'y prendre pour que le prince devînt son gendre.

La capture du garçon par une sorcière du palais

Les devins découvrent au palais une servante qui est une démonsse. Elle ramènera le prince, dit-elle, en échange d'une récompense. Changée en corbeau, elle s'envole jusqu'à l'étable, et sautille de piquet en piquet en croassant. Son manège agaça le garçon, qui lui jeta des petites branches enflammées, sans jamais l'atteindre. Puis il lui lança les pierres du foyer. En vain. Finalement, il lui jeta ses flûtes en or. Le corbeau les attrapa et les emporta au pays Lung-da pour les remettre au roi. Celui-ci envoya ses gens chercher le garçon. Quand le garçon se vit cerné, il tenta bien de jouer de ses flûtes de bambou. Mais les buffles ne bougèrent pas, pensant que l'enfant s'amusait. Les gens de Lung-da conduisirent le garçon au palais, où le roi l'enferma dans la pièce obscure située dans la douzième épaisseur du mur, là où sa fille était gardée. Puis il verrouilla la porte. Les heures, les jours, les semaines, les mois et les années passent, sans que les buffles aient des nouvelles de leur maître.

¹³ Description du pays Lung-da dans l'histoire 26 du recueil de Cheridah de Beauvoir Stocks 1925, p. 409. Au sommet des quatre montagnes (noire, verte, rouge, blanche) de cette région flottent les bannières. Leur succède une prairie avec au centre un sapin unique. La chaleur y est intense parce qu'il y a deux soleils. Au bout de la prairie réside le roi en son palais, il a six filles à marier. Le pays est celui des chasseurs.

¹⁴ Elle est une beauté absolue selon les critères lepchas, blanche comme une endive sous cloche, non soumise au mauvais œil transmis par le lait maternel.

Le mariage de la princesse et du joueur de flûte

À la cabane de la forêt, un buffle dénommé Thage, qui n'avait pas vu son maître depuis vingt ans, était certain qu'il reviendrait. Il attendait depuis si longtemps qu'il avait fini par s'enfoncer dans le sol, ne laissant dépasser que la tête et les cornes. Au palais, le garçon retrouve ses flûtes en or. Il en joue. Les buffles lui répondent par un mugissement énorme et se ruent (avec Thage), têtes baissées, sur le palais. Ils soulèvent le palais avec leurs cornes mais hésitent à le lancer en l'air car le roi décide de leur remettre le garçon, la princesse et la moitié de son royaume, si toutefois les buffles quittent le pays. Les buffles ramènent la fille et le garçon dans la forêt, et bâtissent pour eux un palais aérien proche du pays des Rum¹⁵. Il y a une grande fête, où l'on boit beaucoup de *chi*¹⁶. C'est la vallée du meilleur lait et du meilleur beurre.

La version lepcha partage avec les fragments manichéens les mêmes modalités organisatrices du récit : la ruse (L une sorcière se métamorphosant en oiseau, M vieille femme), la séquestration de la princesse et du garçon au palais (L dans la douzième épaisseur du mur, M au-delà de trois portes fabriquées par le roi métallurge¹⁷), l'objet magique (L quatre flûtes, M trois), l'animal secourable (L buffles sauvages protecteurs de l'enfant, M taureau[x]). La version orale et son témoin littéraire ont en commun l'échec du roi et de ses gens d'armes pour ramener le garçon au palais par la force. Mais le récit lepcha est

¹⁵ Le pays des Rum est le ciel, la région où demeurent les dieux. « It was so high up that the *Rum* country was but an elbow length away, and as it hung in the air, it was far above the ground » (de Beauvoir Stocks 1925, p. 460). Le palais, que l'apôtre Thomas construit pour son maître Goundaphar, roi de l'Inde, est également aérien (*Actes de Thomas*, ch. 17-18) ; motif emprunté au *Roman d'Ahiqar* (version syriaque, ch. 16 et 25-26), d'où proviennent les séquences parallèles dans la *Vie d'Ésope*, recension G, ch. 105, 111 et 116.

¹⁶ Le chi (*chí*) est la boisson préférée des Lepchas, sorte de bière, bue chaude, à base de mil, auquel on mélange diverses épices (voir Nebesky-Wojkowitz 1952, « Hochzeitslieder », p. 32). Pour Archibald. Campbell, cette bière est « the fermented infusion of Indian corn and murwa [*Eleusine corocana*] » (« Note on the Lepchas of Sikkim », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 9, 1840, p. 382. Le récit donne à ce pays où l'on boit le chi le nom traditionnel de *Jambo-lha* (= skt. *Shambhala* ?), lieu du bonheur paisible, terre pure, contrée mythique d'Indrabhūti, voir Albert Grünwedel, « Die Geschichten der 84 Zauberer (Mahāsiddhas) », *Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde*, N. F. 5, p. 137-138, Nr. 42.

¹⁷ Dans la version lepcha, le roi est un maçon ; la réécriture manichéenne fait de lui un roi métallurge en conformité avec les *Eggoroi* du Livre des Géants.

muet sur le pourquoi du chagrin d'amour de la Princesse, alors que c'est présumé aux fragments de Turfan mais disparu avec la détérioration du support. Comme dans toutes les recensions du conte type, la cause de la passion amoureuse selon la version manichéenne ne peut être qu'un long cheveu d'or du joueur de nây, flottant sur la rivière et transmis à la princesse par un pêcheur¹⁸. Le désaccord fondamental entre les récits manichéen et lepcha se situe dans le dénouement : M taureau(x) et joueur de nây repartent dans la forêt *sans la princesse* ; L buffles et joueur de nây regagnent la forêt *avec la princesse* pour y fêter leurs noces et les produits de l'élevage, la vallée du meilleur lait et du meilleur beurre. L'antagonisme des situations finales suppose l'intervention d'une autorité qui raconte l'histoire pour illustrer une pratique religieuse.

Déconstruction du remaniement manichéen

L'intervenant extérieur ne peut être que celui qui assure la fonction de récitant conteur de la Princesse amoureuse, à savoir Mani. C'est Mani qui raconte et tire la leçon en fabriquant un épimythion conforme au déni manichéen du mariage et de la parenté (le joueur de nây n'épouse pas la princesse) et au refus de l'élevage et du travail agricole (non-domestication des buffles)¹⁹. Subsiste de l'épimythion ceci : « Le

¹⁸ Dans l'histoire de l'alliance entre Yanzo et Mering (lhota naga, Nagaland), l'identité sexuelle du long cheveu d'or flottant sur la rivière est floue (garçon/fille), voir James Philip Mills, « Folk Stories in Lhota Naga », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New Series, 22 (1926), p. 262 [235-318] ; également Mills, « Folk Stories in Lhota Naga », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S. 22 (1926), 259-263 (version interlinéaire et en prose littéraire) : « Un jour, un homme du clan Kikung, dénommé Yanzo, prit ses neuf chiens et partit à la chasse. Mais les chiens ne firent que sauter et aboyer autour d'un arbre où il y avait un trou. Yanzo savait que ses chiens n'aboyaient pas pour rien. Il coupa l'arbre pour voir ce qu'il y avait dedans. Il y trouva un *ora-kyon* [= un enfant sauvage]. Il l'amena chez lui, il l'éleva et lui donna le nom de Kithamo. Kithamo eut un fils appelé Mering, que Yanzo maria à une fille appelée Khamdrio. Khamdrio avait une longue chevelure, comme deux bras déployés plus un bras. Un jour où elle se lavait la tête à la rivière, un cheveu tomba et fut avalé par un petit poisson, qui descendait le courant et fut pris par quelqu'un de l'Assam. Le pêcheur ouvrit le poisson et fut tout surpris d'y trouver un cheveu. Il le montra au roi. Celui-ci donna des ordres pour que la fille au long cheveu lui soit amenée ». La suite du conte oral concerne l'échec des tentatives du roi pour s'emparer du garçon/fille.

¹⁹ Le sombre tableau manichéen de la domestication des bovins est décrit dans le psaume XX des *Psaumes de Thomas*, voir mon étude : « L'araire du bœuf Pamoun », in Michael Knüppel & Luigi Cirillo (ed.), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für*

roi est 'hrmyn (.....) ; la vieille femme (est) ; les trois flûtes sont les (cinq) commandements des élus ; les trois portes (sont) 'dwr, 'wrzwg, (et 'z). (....) ». La mise en place des autres catégories duelles est un exercice assez simple. Du côté négatif, c'est-à-dire du roi qui est Ahrmen, on rangera la princesse, « l'*Enthumesis*, instruction du corps, reine du camp entier²⁰ » ; le palais royal est le corps charnel, prison de l'âme ; la vieille femme représente le cycle des renaissances et des générations ; les trois portes, œuvre du roi métallurge, sont, est-il dit, les sens que figurent le Feu, Awarzog et Az. Du côté positif : les trois flûtes sont explicitement mentionnées comme étant les commandements des élus ; l'arbre où se réfugie le garçon est l'Église manichéenne. Le joueur de nây de Turfan n'est pas isolé dans la littérature manichéenne. Il y a au chant V des *Psaumes de Thomas* la description d'un enfant, assis sur la rive d'un canal de l'Euphrate et qui fait de la musique « dans la senteur de la vie²¹ ». Les deux musiciens manichéens sont la même figure de l'âme mystique qui pleure une absence. Même plainte de la flûte de roseau sur l'Euphrate, à Turfan, chez les Lepchas du Sikkim et dans le prologue du *Mathnawī-e ma'nawī*, pour dire la séparation de ceux qu'on aime et le besoin d'être réunis²². Par ailleurs,

Aloïs van Tongerloo, Wiesbaden, 2012, p. 193-199 (Studies in Oriental Religions 65).

²⁰ Hans Jakob Polotsky & Alexander Böhlig (ed.), *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Kephalaia*, Bd. I, Stuttgart, 1940, Kephalaion LVI, p. 142, 9-10.

²¹ Charles Robert Cecil Allberry (ed.), *Manichaeae Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, Volume II, *A Manichaeae Psalm-Book, Part II*, Stuttgart, 1938 : *Psaumes de Thomas*, V, p. 211, 17 (*hnpstaī mponh*). Le nom du canal de l'Euphrate est à lire O[u]ga ; voir Ran Zadok, *Geographical Names according to Neo- and Late-Babylonian Texts* (Répertoire géographique des textes cunéiformes 8, Beihefte TAVO, Reihe B/7), Wiesbaden, 1985, p. 318 (Uga, Babylonie du Sud).

²² Cf. Jalāl od-dīn Mowlawī, *Mathnawī-e ma'nawī*, daftar 1, distique 1 : « Écoute le ney, comme il raconte une histoire : il se plaint des séparations », celle du hāmuş, l'amoureux mystique qui s'est tu (voir Abdolhossein Zarrinkoob, « Shams-i Tabrizi and a New Interpretation of the Rumi's Song of the Reed », in Mehmet Önder (ed.), *Mevlāna Semineri. Bildiriler*, Ankara, (Mevlāna'nın 1700 ölüm yıldönümü dolayısıyla), p. 346-348 [345-351]. Même association pour les amours profanes chez Abū Nuwās, poème n° 205, « les flûtes pleurent parfois et sanglotent », *wa-'l-nāyu yandubu 'ahyānan wa-yantaḥibu*, cité par Jamal Bencheikh, « Poésies bachiques d'Abū Nuwās », *Bulletin d'études orientales*, 17 (1963-4), [1-84], p. 68. Pour l'Europe, chez les Frères Grimm, pareillement la flûte réunit les amoureux (*Die Nixe im Teich*, KHM, n° 91) ; des génies chthoniens surgissent au secours du joueur de flûte (*Dat Erdmänneken*, KHM, n° 181), cf. Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, ed. Heinz Rölleke, Frankfurt am Main, 2004, p. 402-403 et 703).

l'activité métallurge du roi est un motif du *Roman d'Alexandre* passé dans l'épopée iranienne : les murailles de Gog et Magog bâties par les forgerons d'Alexandre selon l'art des Kayanides sont de cuivre, de bronze et de fer²³.

Reste dans le tableau à placer l'animal secourable, taureau ou buffle. Question laissée en suspens par Werner Sundermann : « Was aber bedeutet die Einzelheit, daß das eine Horn des Stieres zerbrach²⁴ ? » Selon moi, le manipulateur manichéen de la Princesse amoureuse franchit ici les bornes de la nature pour atteindre au merveilleux, celui qu'exprime une corporalité diffuse, ambiguë, attribuée depuis les auteurs classiques à l'animalité exotique : des êtres vivants ordinaires (taureaux/buffles à deux cornes) se changent en créature fantasmagorique (animal à corne unique). Cette mutation du regard trahit un changement de culture : nous ne sommes plus dans le domaine indien du manichéisme comme religion du monde, mais dans la curiosité de ce que l'on ne possède pas chez soi, comme le sont les images du domaine indien sur lesquelles s'interrogeaient les Arabo-Persans. L'ambiguïté a sans doute été lexicale au départ. *RYM'* recouvre en syriaque, en effet, une zoologie imprécise : à la fois le taureau sauvage, le buffle, le rhinocéros, et l'unicorne indifférencié. D'autre part, l'auteur anonyme des *Akḥbār al-Šīn wa-l-Hind*, composé en 237 H./851, transmet une tradition, selon laquelle le rhinocéros indien (*karkaddan*), dont la morphologie est présentée comme très proche de celle du buffle, porte inscrite dans sa corne unique noire « la marque de l'image d'une créature (blanche), telle l'image de l'homme dans son imitation²⁵ ». Les naturalistes arabo-persans sont unanimes à décrire l'animal doté d'une puissance inouïe, sa corne ne pouvant jamais se briser, « une montagne de fer » (*āhanyn-kūh*), dit le *Shāhnāme*²⁶. À mon avis, la corne brisée

²³ Voir Ferdowsī, *Shāhnāme*, ed. Jules Mohl, Vol. V, Paris, 1866, p. 224-225, *Iskander*, distiques 1482-1489.

²⁴ Sundermann 1973, p. 83.

²⁵ *‘alāma šūrati khilqatin, ka-šūrati l-insān fī ḥikāyati-hi*, voir Jean Sauvaget (éd.), *Akḥbār al-Šīn wa-l-Hind*, § 28, Paris, 1948, p. 13). Le semeion décrit (*‘alāma*) caractérise la symbolique lunaire de la corne ; la *šūra* renvoie autant à la forme inscrite dans la matière, l'image sensible, qu'à son modèle spirituel dans le monde divin astral, la forme intelligible. La blancheur et l'éclat du visage lunaire, celui d'un adolescent, sont hellénistiques, cf. Plutarque, *De facie quae in orbe lunae apparet*, § 2, 920 E.

²⁶ Ferdowsī, *Shāhnāme*, ed. J. Mohl (1866), V, p. 202, distique 1213 ; documentation littéraire et iconographie arabo-persanes sur le *karkaddan* : Richard Ettinghausen, *The Unicorn*, Washington, 1950, p. 12-17.

de l'unicorne selon la version manichéenne de la Princesse amoureuse est aberrante²⁷, sauf à y reconnaître un motif théologique de garniture pour l'épimythion. La symbolique lunaire de Jésus avec rappel de la Passion peut être envisagée : la corne est brisée à l'instant même où l'animal franchit la porte et délivre le garçon, de la même façon que le poète mystique détruit son art, devenu idolâtrique, au moment de la réunification²⁸.

La clé, que le manichéisme a laissée sur la porte de son atelier en disparaissant, fait découvrir une poétique du répit, temps durant lequel l'écriture inspirée personnifie la voix du fondateur et la répercute en religion du monde. C'est le cas de la Princesse amoureuse. La flûte de roseau, avec laquelle le garçon exprime sa plainte d'être séparé de ses bêtes, a une portée universelle en continuité avec le soufisme²⁹. Mais le même exemple montre aussi en acte la contre-parole de la poésie dans un entassement de litanies de correspondances forcées et d'allégories théologiques. Ces cadences grossissantes ont, selon moi, tari la création littéraire et conduit les derniers poètes manichéens au suicide culturel³⁰, écrasés en quelque sorte sous le poids des assemblages hétéroclites de concepts et de notions, telles les roues du char de Jaggernauth³¹.

²⁷ Dans la vision de Daniel 8, 5-8, le bouc porte une corne unique (Alexandre le Grand) qui se brise ; surgissent à son emplacement quatre petites cornes (l'empire d'Alexandre partagé entre ses généraux). La corne brisée dans l'histoire de la Princesse amoureuse n'a rien à voir avec ce motif de l'apocalyptique juive.

²⁸ Jalāl od-dīn Mowlawī, *Dīwān-e Shams-e Tabrizī*, ed. Badī' al-Zamān Forūzānfar, Téhéran, 1342 (1963), ghazal 1462 ; distiques cités et commentés par Alessandro Bausani en lien avec ces deux vers : « Je suis artiste, peintre, je crée des idoles à chaque instant, / et puis toutes ces idoles, à Tes pieds je les brise » ; voir « Tradizione e novità nello stile del canzoniere di Maulānā Gialālu'd-Dīn Rumī », dans *Nel Centenario del poeta mistico persiano Galāl-ad-Dīn Rūmī*, Roma, 1975, p. 43-44 [43-62]. Quant à l'identification de la corne de l'unicorne au Sauveur chrétien, elle est une donnée du *Physiologus* gréco-syriaque (IV^e s.), § 22, voir Francesco Sbordone, *Physiologus*, Milano, 1936, p. 81-82 (abondante documentation fournie dans l'apparat).

²⁹ Quelques autres cas de cette continuité sont relevés dans mon étude : « El vino y la copa : variaciones maniqueas y sufíes », *Cuadernos de la Fundación Botín* [Santander], 16 (2009), p. 19-39.

³⁰ Dès lors qu'il y a déni des deux composantes qui fondent le fonctionnement équilibré de la société : refus du mariage et de la parenté, du fait que le joueur de flûte n'épouse pas la princesse, et refus du travail agricole, du fait que les buffles ne sont pas domestiqués.

³¹ La métaphore du char de Jaggernauth est passée dans la culture européenne, au

Ajout 2025

Le titre primitif long de l'article était « La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nāy (2018b ; cf. également 2019a). – Le but poursuivi consistait à montrer que, lorsqu'on ne dispose pour analyser une parabole ou un conte oral que de structures narratives et d'aspects sémantiques, même détaillés, mais sans arrière-plan culturel et anthropologique relevant de la culture commune, il est difficile de situer ce qui est raconté sans tomber dans le symbolisme gratuit ou l'ésotérisme. L'arrière-plan lepcha de l'histoire du joueur de nāy est une donnée qui n'avait pas été identifiée par les manichéïsants. Je signale sur cette culture une autre contribution d'Heleen Plaisier (déjà citée n. 9), « Unravelling Lepcha Manuscripts », in Maja Kominko (ed.), *From Dust to Digital. Ten Years of the Endangered Archives Programme*, Cambridge, Open Book Publishers, 2015, p. 67-88.

moins à partir du franciscain Odoric de Pordenone (XIV^e s.), voir Anne Mathieu, « De la réalité au fantasme : les cultes idolâtres de l'Inde d'après Odoric de Pordenone et Jean de Mandeville », in I. Gadoin, M.-É. Palmier-Chatelain (dir.), *Rêver de l'Orient, connaître l'Orient*, Lyon, ENS Editions, 2008, p. 39-48. En 1824, la *Real-Encyclopädie* de Brockhaus, dite « pour les classes cultivées », décrit ainsi le suicide rituel à Puri (Inde du Nord-Est) : « Während der Thurm (= le char de Jaggernath) sich vorwärts bewegt, werfen sich andächtige Schwärmer zu Boden, um sich von den Rädern zerquetschen zu lassen, und die Menge empfängt solche Handlungen mit lautem Beifallruf, als gottgefällige Opfer » (« Tandis que la tour s'avance, des dévots fanatiques se jettent à terre pour se faire écraser par les roues, et la foule reçoit de telles pratiques avec un hurra puissant comme sacrifice agréable à Dieu » (« Dschaggernath, Jaggernath, Jaggernauth », dans *Allgemeine Deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände, Supplementband*, Leipzig, Brockhaus, 1824, p. 198-199).

III

GNOSTICA

La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques*

Méthodologie de la recherche

Wilhelm Kroll a-t-il eu raison, pour situer le milieu culturel d'où sont nés les *Oracles chaldaïques*, de les décrire comme une *gnosis ethnica* dont le versant chrétien serait le valentinisme ? Cette page de Kroll, bien oubliée aujourd'hui, mérite d'être lue, car elle fournit l'essentiel de l'argument ordinairement reçu pour rapprocher *OrCh* et gnose valentinienne :

« Nam illis (= les systèmes gnostiques) quoque propositum est, ut duplici via, cognitione et ritibus sacris, ad salutem ducant hominem viamque a deo ad mundum ferentem ideo potissimum multis describunt, ut illustrent, quomodo regrediatur ad deum homo ; illa quoque eis solis salutem pollicentur, qui suis initientur mysteriis et his meliorem quandam generis humani partem contineri gloriantur. Ut oraculis a dis sibi solis datis nituntur Chaldaei, sic gnostici evangeliis similibusque libris veram continentibus traditionem ceteris ignotam. Utrisque sublimem tenet sedem summus deus ab iisque tantum conspicitur, qui

* Les textes gnostiques coptes, découverts près de Nag Hammadi, sont cités d'après les pages et les lignes des fac-similés (NHC), le Brucianus et l'Askewianus d'après l'édition de C. Schmidt (Leipzig, 1892, et Copenhague, 1925) ; les textes provenant de la tradition indirecte d'après les éditions critiques ou, à l'occasion, d'après la compilation de W. Völker (Tübingen, 1932). Les *Oracles chaldaïques* (OrCh) sont cités d'après les pages et les lignes de l'édition de W. Kroll, *De oraculis chaldaicis* (Breslau, 1894 [Kr.]), avec renvoi à W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geistesw. Kl., t. 18/1 ; Halle (Saale), 1942), repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin, 1966) 252-301 (Th.) ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Le Caire, 1956 [L.]) ; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 1-2 (Paris, 1968 [Ha¹, Ha²]). Kroll, Theiler, Lewy et Hadot font état du contexte de chaque citation chez les néoplatoniciens ; l'édition Des Places (Paris, 1971), qui l'a éliminé, reste utile pour l'apparat des *testimonia*. Les textes manichéens arabes sont cités d'après les pages et les lignes de la compilation de A. Afšār-i Šīrāzī, *Mutūn-i 'arabī va fārsī dar bāra-yi Mānī va mānaviyyat* (Téhéran, 1335/1956 [Af.]).

initiati sunt et ne ab his quidem sine aliqua difficultate ; vulgus non ultra quam ad alterum deum huic mundo propiorem accedit. Utraque proficiscuntur e thiasis et mysteriis et ex his et placita e philosophia, Platonica imprimis et Pythagorea, petita et vilem superstitionem recipiunt » (p. 70).

En dépit de ces trois points de rencontre évidents que constitue l'adoption par les valentiniens puis par les chaldéens d'une conception générale du salut fondée sur le rite initiatique, d'une théodicée de tradition platonicienne mais aboutissant à la dualité des principes et d'une anthropologie déterministe enracinée dans la pratique populaire. Kroll ne pouvait faire autrement que conclure : « Neque tamen a gnosi Christiana Chaldaeus profectus esse censendus est ; nihil enim in carmine inest Christiani ».

L'hypothèse de Kroll rattachant le développement chaldaïque au contexte doctrinal qui vit l'apparition des gnosés, et au gnosticisme valentinien en particulier, tout en refusant un rapport de filiation du second au premier, n'eut pas au début de ce siècle un grand retentissement dans le monde savant. Le point de vue soutenu dans la dissertation de 1894, Kroll le réaffirme l'année suivante dans le *RhM* (50 [1895] 639) : « Wir können es (= le poème chaldaïque) sehr wohl als ein Dokument heidnischer Gnosis bezeichnen », ainsi que quatre ans plus tard dans la *Real Encyclopädie* [PW] (3 [1899] col. 2045, 34-36) : « Christliches scheint zu fehlen, jedoch bietet die beste Analogie zu unserem Gedicht die christliche Gnosis ». Du côté des philologues classiques, Bidez (*Vie de Porphyre*, 88 n. 2) et Cumont (*Lux Perpetua*, 365) reprennent sans le discuter le point de vue de Kroll. Également M. P. Nilsson dans sa *Geschichte der griechischen Religion* (2¹, 1950), point de vue inchangé dans la 3^e édition (Munich, 1974), p. 480 : « Sie (= les *OrCh*) sind der Gnosis so nahe verwandt, dass sie mit Fug eine heidnische Gnosis genannt worden sind » ; p. 281 : « Das zweite nachchristliche Jahrhundert war die Blütezeit der Gnosis, die mit den chaldäischen Orakeln nahe verwandt ist, nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Bewertung der Magie ».

Deux similitudes de détail furent suggérées, mais non établies, par Cumont et Festugière. Dans ses *Recherches sur le manichéisme*, 1 (Bruxelles, 1908) 34 n. 5, le premier se demande si l'hebdomade chaldaïque des deux triades et du troisième dieu ὑπεζωκός, plutôt

qu'introduite arbitrairement dans les *Oracles* par les néoplatoniciens, comme le pensaient Kroll et Bidez, ne proviendrait pas d'une transformation philosophique de l'hebdomade manichéenne des trois créations (« appels ») et du Tertius Legatus. Dans *SO* 26 (1948) 77, le second note à propos de la doctrine du ὑπεζωκός qu'« il vaudrait la peine de rechercher si c'est à la théologie orthodoxe ou à quelque une des sectes gnostiques que l'auteur des *Oracula* l'a empruntée ».

Du côté des gnosticisants, les rapprochements de Kroll ne suscitèrent aucun commentaire particulier chez Bousset ; son article de l'*ARW* 18 (1915) 134-175, dans lequel il traite assez brillamment de la métaphysique des *Oracles* pour avoir amené Kroll l'année suivante (*RhM* 71 [1916] 355) à changer d'avis sur la question de la relation entre le Père et l'Intellect, est surtout préoccupé de refaire l'histoire de l'exégèse en prenant comme premier maillon un Cornelius Labeo, lecteur des *Oracles*, situé dans la seconde moitié du I^{er} siècle ! C'est un trait de la science critique à l'époque de Bousset de dissoudre de mystérieux personnages dans la brume d'une datation haute, afin de reconstruire par là plus aisément une chronologie postérieure. Le même processus s'est produit avec Posidonius pour l'histoire de la philosophie, avec Marcion pour l'histoire de l'Église.

À la nébuleuse recherche des sources, allait bientôt succéder l'enquête phénoménologique. À remarquer toutefois qu'une seule référence explicite aux *Oracles* est contenue dans H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (t. 1, 3^e éd., p. 204 n. 1), à propos de l'identité de vue – déjà bien notée chez Kroll, 59-60 – entre valentiniens et chaldéens sur le déterminisme astral, et si les *Oracles* ne sont pas mentionnés dans le tableau général des « gnoses » de la p. 6, la description d'une conception générale du monde par le caractère extensif du concept de gnose implique qu'il faut les y inclure. Ce que fera Puech à deux reprises : *Où en est le problème du gnosticisme ?* (1934) = *En quête de la gnose*, 1, p. 164 ; *Phénoménologie de la Gnose* (1952-1953) = *ibid.*, p. 186.

Cependant, le réexamen du dossier n'eut jamais lieu. À l'occasion, l'une ou l'autre de ses pièces (cf. Nock, *Essays*, 950) servent à grossir les collections de parallèles chères aux gnosticisants. Mais aucun d'entre eux ne prit acte des réserves formulées par celui qui imprima à la recherche un bond décisif, Hans Lewy. Ce dernier reprit, mais non systématiquement, les points particuliers de rapprochement entre gnose valentinienne et *OrCh* dégagés par Kroll, tantôt les complétant tantôt

rejetant tel ou tel. Mais contrairement à son devancier, il refusa aussi bien de considérer les *Oracles* comme une gnose païenne que de parler d'« influence » des gnostiques sur les chaldéens (voir surtout p. 387, 390 et 397). Les notions de « source », de « milieu » et d'« influence » restent, il est vrai, des concepts flous et très difficiles à manier quand il s'agit de littératures parvenues jusqu'à nous à l'état de fragments et à travers des interprétations. Néanmoins, aujourd'hui où l'apport de textes nouveaux, d'éditions et de commentaires soignés de textes connus permet une meilleure approche des deux domaines, il est plus facile de rassembler systématiquement toutes les pièces du dossier, de voir si d'autres thèmes et termes techniques peuvent être pris en compte et quelles conclusions peut tirer de ces analyses l'histoire des idées.

Le modèle d'exposition des fragments des *Oracles*, tiré des manuels scolastiques (métaphysique, psychologie, démonologie, cosmologie, éthique) par les éditeurs de la Renaissance et du XVII^e siècle, a été repris par Kroll et ses continuateurs. Cet ordre sera abandonné. Un regroupement de tous les thèmes connexes et dérivés peut être tenté autour des cinq Propositions suivantes :

- I. Les éléments du corps de l'univers sont assemblés selon un schéma vertical à progression descendante.
- II. La progression se fait par conjonction et disjonction des opposés.
- III. Le ciel des fixes et le cercle de la lune ne sont que les limites supérieure et inférieure de la médiété.
- IV. Les astres signifient mais ne produisent pas.
- V. Il y a en dehors du monde un résidu de la matière ayant servi au démiurge.

Chaque Proposition se réfère ou/et s'oppose à une doctrine soutenue préalablement ou dans le milieu contemporain. La genèse particulière à chacune d'entre elles importe, cependant, moins que le fait d'avoir été tenues en même temps et soumises à un traitement organique similaire, car ce sont les schèmes, et non les matériaux qui les remplissent, qui déterminent les rapports de dépendance.

Proposition I

Les éléments se lisent et s'énoncent de haut en bas : du premier terme de la dualité aux médiétés, et des médiétés au terme extrême. Ainsi, au

schéma du *Timée* à quatre termes et deux médiétés (feu – air + eau – terre), le *De mundo* substitue une proportion à cinq termes dont trois médiétés (éther – feu + air + eau – terre). Si, d'un point de vue analytique, à l'éther qui comprend le ciel des fixes et les sept planètes selon l'ordre égyptien, on ajoute les trois médiétés et l'élément qui est tout au fond, la terre, on obtient un ensemble à douze termes, figuré géométriquement par le dodécaèdre ou par son équivalent astrologique, le zodiaque.

Les *Oracles*, qui pas plus ici qu'ailleurs n'ont fait d'exposé descriptif, abrègent et transforment l'ensemble selon une série de quatre termes

éther
|
soleil
|
lune
|
air

(33, 24-34, 3 Kr. = 142 n. 287 et 182 n. 26 L.), soit en haut, l'élément igné du ciel des fixes, au milieu les astres errants disposés selon l'ordre récent, c'est-à-dire le soleil en position « intercalée » (μεσεμβολῆσαι, selon l'expression des œuvres en prose des Julien, cf. 39, 11 Kr.) entre planètes supérieures et inférieures dont la lune marque la limite vers le bas, et enfin l'air élément médian du monde sublunaire. Dans ce type de composition, la qualité est fonction du rapport de proximité ou d'éloignement du premier. À l'éther parfait des corps divins où la nature est immuable et impassible, s'opposera la nature muable et passible des êtres éphémères d'en bas. Les *Oracles* décriront cet antagonisme de l'ordre du haut et du désordre du bas par l'opposition cosmologique et métaphysique des sommets et de la lie, du feu et de la terre, des intelligibles et de la matière.

Les valentiniens avaient également adopté le modèle vertical à progression descendante, les éléments se succédant du plus parfait au moins parfait entre un ciel soumis à la rotation de sa sphéricité et une terre immobile. Il serait faux de déduire d'*Ask.* 336, 17-20 qu'ils avaient conservé l'ordre ancien des planètes encore défendu par le *De mundo* : 5 + 2 (Soleil et Lune). Car c'est un procédé habituel à la démonologie astrologique du temps de grouper d'un côté les cinq planètes sans

fonctions mais aux noms inchangés et inchangeables, de l'autre les deux planètes essentielles au fonctionnement, à la fois sans noms et capables de recevoir tous les noms. Dans le schéma vertical traditionnel, les valentiniens intégrèrent l'ordre récent des planètes venu, disait-on, de la Chaldée, pour les mêmes raisons d'exotisme qui leur font assimiler dans leur platonisme d'école les mythes venus de l'Orient biblique. La tradition indirecte, occidentale et orientale, est unanime sur la dépendance des coryphées du platonisme astrologique, Valentin, Bardesane, Théodote et Marcos, par rapport à l'apotélesmatique chaldéenne. Titres d'ouvrages perdus, fragments divers conservés, traités entiers (*Ask. et Bruc.*) attestent son utilisation pour elle-même et à des fins doctrinales (bref rappel dans W. et H. G. Gundel, *Astrologumena*, 318-329). Mais ces premiers introducteurs de la science mathématique et symbolique dans le christianisme en furent aussi les premiers critiques (cf. Proposition IV), et la profusion des écoles gnostiques s'explique essentiellement par les divergences d'interprétation en matière d'astrologie. La primauté du Dragon par rapport au zodiaque et aux planètes (cf. *Ask.* 317, 20sq), surveillant depuis son pôle la totalité cosmique (*Elenchos* 4 47, 2 [GCS 26, p. 69, 13-16 Wendland]), enroulé « au grand commencement du ciel » et principe du mouvement de la génération universelle (5 16, 14 [p. 113, 19-23]), de nature ténébreuse (cf. *Ask.* 317, 16-18 ; 332, 3 : ΠΚΑΚΕ ΜΠΕΛΡΑΚΩΝ = ζοφοειδῆ dans la *Thémélios* d'astrologie chaldaïque publié par Pitra, *Analecta* V/2, p. 300, 5 ; chez les manichéens, tête et queue du Dragon appartiennent également au monde démonique et ténébreux des astres errants où elles se substituent au Soleil et à la Lune promu à la fonction céleste d'épuration de la lumière, cf. al-Bīrūnī, p. 215, 19-21 Afšār) et anti-soleil par essence (*Ask.* 332, 2-10), présuppose la spéculation chaldéenne sur l'extension de cette constellation du pôle de l'écliptique aux nœuds ascendant et descendant de l'orbite lunaire. Autre exemple : la christologie héliaque de l'*EpRh* [*On Res*] est inconcevable sans la croyance à la fonction attractive de la radiation, inséparable de l'adoption du système chaldéen des planètes.

Toutefois, ces dernières n'occupent plus la position haute au-dessous des fixes mais tout de même dans l'éther, que leur attribuait le schéma traditionnel. Désormais, entre sommets et lie, pour parler comme les gnostiques : entre lieux de feu et de lumière qui mènent au Père et Dieu invisible (*Ask.* 356, 2 ; 368, 1-2) et lieux de glace et de neige qui conduisent au chaos ténébreux (*Ask.* 376, 21), les astres errants

constituent « la voie de la médiété » (ΤΕΞΙΗ ΝΤΜΗΤΕ, *Ask.* 355, II), qui forme avec le zodiaque la sphère du destin.

Les *Oracles*, qui placent eux aussi l'Heimarménè entre éther et air, attribuent au Soleil à l'intérieur de cet ensemble médian une fonction de médiété cosmique universelle. Fixé dans la totalité cosmique « au lieu du cœur » (κραδίης τόπω ἐστήριξεν, Proclus, *In R.* 2 220, 15 = 124 n. 221d L. = 281 n. 100 Th.), il est de par sa mitoyenneté absolue « centre » du ciel (36, 7 Kr. = 96 n. 126 L.) et des sphères (51, 21 Kr. = 276, 284 n. 108, 286 Th. = 195 n. 75 L.) ; par ses sept rayons (ἐπτάκτινα θεόν 17, 22 Kr. = 295 Th. = 199 n. 97 L.) il repousse et attire aussi bien les astres qui le précèdent que les éléments qui le suivent dans la progression, l'effet attractif de sa radiation ne s'exerçant pas seulement sur les corps célestes qui l'accompagnent, mais sur la totalité des vivants qui peuplent le monde sublunaire :

quod feruor, quemadmodum omnes res euocat et ad se ducit – ut etiam fructus e terra surgentes in altitudinem per calorem uidemus, non minus aque uapores a fontibus ad nubes per arcus excitari – eadem ratione solis impetus vehemens, radiis trigoni forma porrectis, insequentes stellas ad se perducit, et ante currentes ueluti refrenando retinendoque non patitur progredi in alterius trigoni signum [esse], sed a se regredi (Vitruve, Arch. 9 1 12 Soub.)

Centre du mouvement qui entraîne les êtres vers le bas, le Soleil sera donc aussi centre du mouvement qui les ramène vers le haut. Car lui-même, après avoir projeté ses rayons vers la terre, les réintègre à leur source, de même que, par l'effet attractif de sa radiation corps ignés (comètes, étoiles filantes, torches), détachés de l'axe, peuvent revenir au terme de leur course à leur point de départ (cf. Pline, 2 50).

L'immixtion des dogmes astrologiques dans cette physique de souche platonico-aristotélicienne explique la formation et la fréquence des thèmes et termes techniques fondamentaux relatifs à la condition de l'âme chez les gnostiques et dans les *Oracles*. Selon la formule de Censorin, « eum (= le Soleil), qui stellas ipsas quibus mouemur permouet, animam nobis dare qua regamur » (*Die nat.* 8, 3 [p. 13, 23-24 Hu.]).

Les « torches puissantes descendus du Père » (54, 11-12 Kr. = 197 n. 84 L.) et le soleil, qui tend vers le bas ses rayons puis les fait remonter

à leur source, sont le paradigme de l'aventure de l'âme sortie du Père « resplendissante de feu » (φέγγουσα πυρί, 53, 9 Kr. = 260 n. 7c L.), mais « feu lumineux » (πῦρ φαεινόν, 47, 7 Kr. = 291 n. 129 Th. = 86 n. 79 L.) descendu vers la « terre d'infortune » (χθονὶ δυσμόρφ, 52, 4 K. = 290 Th. = 172 n. 402 L.), jusqu'au jour de son retour à la « fleur de son feu » (πυρὸς ἄνθος), la source paternelle (= 24, 4-5 Kr.). Ce double mouvement de descente et de remontée est bien décrit dans l'oracle sur la dérive de l'âme, cité et commenté par Psellus, *Ex.*, PG 122, col. 1129 C-D. De préférence à la reconstruction de Pléthon adoptée par Theiler 291, le voici tel que Lewy 189 n. 45 l'a reconstitué :

δίξῃαι ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἐν τινι τάξει σώματι θητεύουσος
 < ὑπέβη καὶ πῶς > ἐπὶ τάξιν αὐθις ἀναστήσεις, ἱερῷ λόγῳ
 ἔργον ἐνώσας. τοῦτ' ἔστι ζήτει τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, πόθεν
 παρήχθη καὶ ἐδουλεύσε σώματι καὶ πῶς ἂν τις ταύτην
 ἀναστησάμενος καὶ ἐγείρας διὰ τῶν τελεστικῶν ἔργων
 ἐπαναγάγῃ ὅθεν ἀφίκετο.

« Cherche le canal de l'âme (= le conduit par lequel le feu divin dérive jusqu'au monde, autrement dit : le cours divin de l'âme), d'où dans une certaine série, pour être salariée du corps, < elle est descendue et comment > dans son ordre propre, à nouveau, tu la feras se lever, si tu joins le rite à la parole sacrée. C'est-à-dire : cherche le principe de l'âme, d'où elle a été égarée (παρήχθη : παρα- sert à marquer ici la déviance de l'âme ; selon le témoignage de Jamblique, *De anima*, conservé par Stobée, *Anth.* 1 49, 37 = t. 1, p. 375, 9 Wachs., les gnostiques décrivaient pareillement le mal de l'âme comme dé-mence ou dé-viation, παράνοια ἢ παρέκβασις. Des Places n'a pas compris le sens de παρήχθη ; en traduisant : « a été produite », il recopie le traducteur latin : « producta ») et asservie au corps, et comment quelqu'un, ayant ressuscité cette âme (interprétation chrétienne de Psellus ou plutôt de sa source, Procope ; ἀναστησάμενος καὶ est devenu sans aucune justification ἄνευ κρίσεως chez Des Places) et l'ayant éveillée (selon Lewy, interprétation de Proclus qui citerait Platon, *Phdr.* 245a 3 ; c'est possible, mais plus vraisemblable est la réminiscence chez Procope du ἔγειρε καὶ ἀνάστα d'*Eph.* S, 14) par l'accomplissement des rites, l'a reconduite là d'où elle est venue ».

Comme l'a bien vu Lewy, cet oracle devait appartenir à la collection de Proclus, qui cite son corollaire dans l'*In R.* II 99, 1 à propos des

« âmes éphémères » (ψυχαὶ ἐφήμεροι) du mythe d'Er 617d 8-9, âmes « dont les dieux (= 48, 14-17 Kr. = 291 Th. = 189 n. 45 L.) disent que, tant qu'elles parcourent la génération, elles sont mercenaires, mais que *si elles sont mercenaires* à la nuque indomptée, elles font à nouveau la montée d'ici-bas et quittent la génération ».

Les deux textes ont en commun la même doctrine et la même terminologie d'origine platonicienne. Le verbe θητεύειν, particulier aux *Oracles*, sert à décrire ici et là la condition servile de l'âme égarée dans l'existence, mais également provisoire, puisqu'à *nouveau* (le πάλιν de Proclus renvoie à l'αὐθις de l'oracle cité par Psellus) l'âme recouvre son état premier. Une telle attitude est constante "au siècle de l'anxiété" et définit d'abord l'essence même de la gnose, qui est science et expérience de la ὑπόβασις et de l'ἐπάνοδος, la première marquant l'entrée dans la déficience (ὕστέρημα, ὥτλα) du monde sensible, la seconde signifiant le retour à la réalité plénière de soi-même (πλήρωμα, ἡὤκ) : « qui connaîtra ainsi sait d'où il vient et où il va », déclare l'auteur de l'homélie valentinienne (NHC I 22, 14-15), et l'oracle cité plus haut sur l'ὄχετος ψυχῆς pose les mêmes questions que *Exc. Thdot.* 78, 2 : τίνες ἦμεν κτέ.

Le système astral fixe à l'âme le sens général de son mouvement descendant et remontant, au terme duquel archè et télos s'identifient, mais aussi le feu d'en haut détermine le lieu propre de l'âme, ce qui en elle est divin et constitue sa nature première, véritable et perdurable. Cette partie céleste de l'âme est dénommée ἀκτίς par les gnostiques chrétiens pluralistes (NHC I 45, 31 ; *Elenchos* V 19, 17 [p. 120, 2-3 W.] avec NHC VII 4, 5-6) et par les *Oracles* (118 n. 200 L. ; également dans un oracle de la *Théosophie* cité par Lewy 18 n. 46, 8) ; σπινθήρ par tous les gnostiques (voir dossier dans mon article *REAug* 21 (1975) 227sq., textes 1-23) et par les *Oracles* (26, 5 Kr. = 289 Th. = 179 n. 8 et 358-360 L. = *REAug* texte 25), αὐγή par les *Oracles* (52, 12 Kr. = 294 Th. = 171 n. 396 L.) et ὄχετός également par les *Oracles* seuls (51, 4 Kr. = 291 Th. = 189 n. 45 L. ; cf. aussi 153 n. 320 L.). Ces ἀκτῖνες ἀγηταί (20, 6 Kr.) ou βολαί (Plotin VI 4,3 : 4) sont des parcelles de divin venues des « mondes » (= les astres), c'est-à-dire des visions de Dieu : αὐγαὶ πυρώδεις οἷαι δὴ τινες αἱ τῶν διαπτόντων ὑποδρομαί, ἃς θεοπτίας οἱ μεμηνότες (= les Chaldéens) ἀξιοῦσι καλεῖν (Psellus, *Op. daem.* 22, p. 33, 20-22 Boiss.). « Jetée » (dit Théodote) dans ce monde-ci pour y être « mercenaire » (*OrCh*), chaque parcelle y conserve l'inaltérabilité de ses origines. Terminologie qui restera longtemps fixée dans la mémoire

des hommes (cf. dossier *REAug* textes 26-39) puisqu'elle est encore présente dans le piétisme romantique, chez le jeune Hegel, Kierkegaard et Andersen. Nul mieux que ce dernier (*Peiter, Peter et Peer*, 1868) ne saura décrire l'origine céleste de cette âme, dont l'être profond découle de la divinité astrale de l'ange et dont l'imagerie au terme de son histoire ressasse les formules du finale du mythe d'Er: « Avez-vous bien regardé le ciel par une nuit étoilée, et vu tomber les étoiles filantes ? ... C'est comme si une petite lumière de Noël tombait du ciel et s'éteignait ; c'est une étincelle d'âme venue de Notre-Seigneur, qui se précipite vers la terre, et au moment où elle pénètre dans notre atmosphère plus dense, plus lourde, l'éclat se perd, il reste seulement ce que nos yeux ne sont pas capables de voir, car cela est beaucoup plus subtil que notre air, c'est un enfant du ciel qui est envoyé, un petit ange, mais sans ailes, puisque le petit deviendra un être humain ; il glisse doucement dans l'air, et le vent le porte dans une fleur » (*Contes*, trad. La Chesnais, t. 4, p. 65). « L'âme humaine, venue comme une étoile filante, s'envole de nouveau comme une étoile filante » (*ibid.*, p. 69).

Au cours de sa descente à travers les couches de l'atmosphère, l'âme collige des portions d'éléments qui formeront son enveloppe (περίβλημα, 61, 19-20 Kr.) et son véhicule (ὄχημα, 47, 13 Kr.), véritables χιτῶνες ἐνυλότεροι (Proclus, *Inst.* 209) qu'elle revêt dans la descente et dont elle se dévêt dans la remontée. La suite éther – soleil – lune – air ne constitue pas pour les gnostiques des étapes de la descente de l'âme, et c'est à tort que l'on invoque leurs croyances astrologiques à l'arrière-plan de cet oracle utilisé par Proclus (*In Ti.* III 234, 36 = 47, 17-18 Kr.) à l'appui d'une thèse plus porphyrienne que chaldaïque (cf. 182 n. 26 L. ; 182 n. 1 Ha¹). Cependant, même si l'exégèse valentinienne de Gn 3, 2 LXX (Irénee 1 5, 5 = Épiphanes XXXI 19, 10 [p. 415, 21-22 H.]) ne doit pas être confondue avec l'expression analogue traditionnelle en philosophie grecque depuis Empédocle (cf. Dodds, *Proclus Elements*, 307-308), il reste que gnostiques et *Oracles* ont exprimé le devenir de l'âme par les images partout répandues de la vestition et du dépouillement. Mais les contextes sont différents : alors que la dialectique du « dévêtir »/« revêtir » appliquée à la situation eschatologique de l' élu gnostique (NHC I 14, 35-36 ; 20, 30-32 βαρυ ou κλακ = ἀποτίθεσθαι, *Exc. Thdot.* 64, ἀποδύεσθαι, Irénée I 7, 1 ; ἡλιω = ἐνδύεσθαι, *Exc. Thdot.* 59) ne fait qu'inverser un processus anthropogonique (NHC II 119, 13-14 : vestition de honte/nudité de gnose), la même dialectique ἐσάμενος (25, 27 Kr. ; 51,

13 ; 52, 13)/γυμνός – γυμνής (52, 16 ; 57, 22), débarrassée de sa référence à la mythologie des origines et de la fin, illustre dans les *Oracles* une théorie de la connaissance mystique sur la base du vocabulaire de la pratique liturgique. C'est toujours nu que le myste se présente devant son dieu, c'est-à-dire dépouillé des vêtements cosmiques impurs (ainsi Plotin I 6, 6 : 4-9), alors que l'élú gnostique paradant dans l'ogdoade est στολισάμενος (*Exc. Thdot.* 1, 1 ; 61, 8 ; 63, 1).

Plusieurs expressions servant à décrire le voyage du retour sont communes aux valentiniens et aux *Oracles*. Il se fait dans la précipitation à courir vers les biens (ΠΩΤ ΑΞΟΥΗ, NHC I 119, 26), dans la hâte de retrouver l'unité perdue (ΘΕΠΗ, I 7, 10-12. 37-38 ; 123, 5-11 = σπεύδειν, *Exc. Thdot.* 78, 2), dans l'impatience d'atteindre la lumière et les rayons du Père : χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φάος καὶ πρὸς πατρὸς ἀγάς (52, 12 Kr. = 294 Th. = 171 n. 396 L. ; cf. aussi 52, 16 Kr. = 294 n. 139 Th. = 170 n. 395 L. ; également Porphyre, *Abst.* 1 21, P. 104, 23 Nauck), thème qui rejoint celui de la fuite (cf. 172 n. 403 L.) et qui est une constante dans le mysticisme de cette époque, cf. Wlosok, *Laktanz*, p. 145 n. 6, et Hadot dans Marius Victorinus, *Traités*, SC 69, p. 1074. Comme l'est également celui du renouvellement de l'âme, en quelque sorte re-commencement, re-naissance et ré-génération, que signifie pour elle ce voyage et qu'exprime l'adverbe πάλιν : NHC I 21, 8 ; 41, 8 ; 49, 35-36 : ΝΚΕΣΛΠ ; *EvTh (GTh)* 49 = NHC II 41, 30 et Irénée 1 21, 5 = Épiphanes XXXVI 3, 2 (p. 46, 20 H.) : πάλιν ; αὐθις dans les *Oracles* 51, 6 Kr. = πάλιν Psellus, *Ex.*, PG 122, col. 1129 D ; *e converso* dans l'oracle cité par Proclus, *In Prm.* 7, p. 58, 28-30 Klib.-La. (sur l'opposition νῦν – πάλιν, voir *A. Thom.* 15, p. 121, 13 Bo.). Au cœur de l'*hypobasis*, le soleil est à nouveau le centre de la remontée, véritable ἀναγωγέας des âmes, vers qui on se presse (ἐπισπέρχων 51, 21 Kr. = 276 n. 87 Th. = 195 n. 75 L.), afin que par lui chacun puisse se réunifier à sa nature première et lumineuse. « Ses rayons attirent ceux qui ont hâte (σπεύδουσι) de s'affranchir de la génération : il attire (ἔλκει) tout hors de la terre » (Julien, *Or.* 5, 172a 7-9). « Nous sommes attirés (ἑλκε) au ciel par lui (= le Sauveur de l'*EpRh [OnRes]*) comme les rayons par le soleil, sans que rien ne nous arrête » (NHC I 45, 36-39). Le Christ de l'homélie valentinienne et l'*heptaktis* chaldaïque (rapport bien noté par Quispel et Puech, *De resurrectione*, p. xv-xvi et p. 28) reposent sur la même cosmologie imprégnée d'astrologie qui attribuait au soleil la place médiane dans l'ensemble du système et la fonction de médiateur

pour les éléments de la progression.

Proposition II

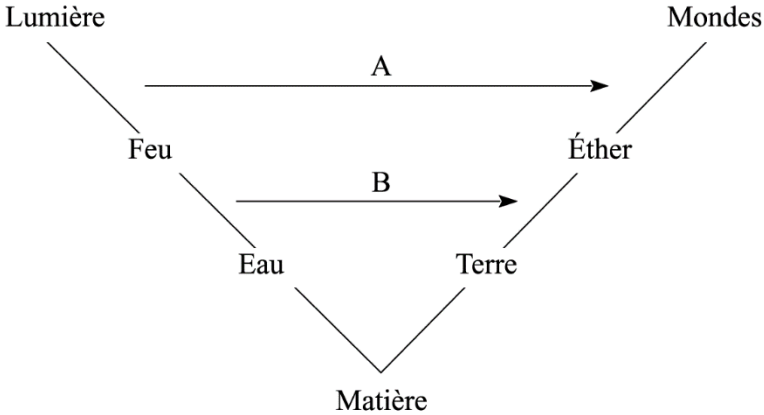
Au schéma : éther – soleil – lune – air décrivant l'ordre de progression des éléments, s'ajoute un deuxième diagramme établissant le système des relations qui animent ces éléments et les relie à leur source. D'où l'énumération suivante (série A) dans un oracle transmis par Proclus, *In R.* 2 201, 16 (= 28, 7 Kr. = 278 Th. = 88 n. 83a L.) : lumière – feu – terre – mondes. D'accord avec Simplicius (progression descendante de toute la série) contre Proclus (les trois derniers termes expliquent le premier et renvoient à la tripartition des mondes igné, éthéré et hylique), Lewy rejette cependant l'assimilation, avancée par Simplicius, de la lumière à la monade paternelle et propose l'interprétation suivante :

lumière	=	Aiôn
feu	=	Empyrée
éther	=	ciel des fixes
mondes	=	astres errants et terre

En soi chaque identification est possible, mais l'insertion d'une entité mythologique dans l'objet de la *psychôsis* est aussi hors contexte que la monade métaphysique de Simplicius. Il faut donc garder à la série sa structure physique, laquelle vise à énumérer les lieux élémentaires où se déverse le trop-plein de l'Âme du monde. Or, une telle série à quatre termes a son parallèle (B) dans l'hexamètre cité par Proclus, *In Ti.* 2 50, 23 (= 35, 12 Kr. = 119 n. 202 L.) en conclusion d'un développement sur les quatre éléments utilisés par le démiurge pour créer le monde :

ἐκ πυρός ἐξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ παντρώφου αἴθρης

Les deux séries se complètent et doivent être lues ensemble. En intégrant le substrat matériel, on obtient une série à sept termes, non à progression descendante continue, mais représentant entre deux extrêmes indivisibles (en haut lumière et mondes = ciel des fixes et planètes, en bas matière compacte) la combinaison des quatre éléments mélangés.



La série A n'a conservé du schéma que les quatre termes du haut, domaine de l'Âme du monde, la série B les quatre intermédiaires, domaine du démiurge. D'autre part, c'est l'ensemble de la figure, et non les éléments mis bout à bout, qui décrit une progression descendante dont les médiétés sont seules soumises à conjonction et disjonction, entre des extrêmes s'opposant par dilatation et rétrécissement. En effet, plus les rayons solaires s'avancent vers le bas, plus se réduit leur écartement et s'accélère leur concentration. Devenus en quelque sorte doubles (διπλώσεις τῶν ἀκτίνων, Proclus, *In R.* III 346, 28-29) au terme de leur course, ils ne laissent aucune place au principe opposé. Il n'y a donc dans l'extrémité inférieure ni conjonction ni disjonction mais un état compact et homogène, en totale contrariété avec l'en haut. Ainsi, les sommets et les abîmes auront en commun immutabilité, impassibilité, inaltérabilité, mais s'opposeront en cela que les uns tournés *ad extra* sont ordonnés et féconds et les autres enfermés dans le dedans sont désordonnés et stériles. Par contre, les éléments médians de la « matière changeante » (20, 3 Kr. = 118 n. 200 L.) partagés entre le léger et le lourd, le subtil et l'épais, le clair et l'obscur, le chaud et le froid, le sec et l'humide, sont sujets aux altérations de leur puissance passible, accueillante et harmonieuse, mais aussi ambiguë et éphémère.

Gnostiques et *Oracles* ont tiré de cette physique des éléments, conforme à la tradition, un grand nombre d'oppositions significatives.

Pour décrire les extrêmes, valentiniens et *Oracles* utiliseront d'abord le même langage négatif, comme le fait Plotin qui applique à l'Un et à la matière les mêmes prédicats, ἀνείδεον et ἄπειρον (cf. H. R. Schwyzer,

dans la *Real-Encyclopädie* [PW] 21/1 [1971] col. 567, 51-63). Chez les valentiniens, le même prédicat ἄμορφος s'applique aussi bien au Père (NHC I 66, 14 : ἀτμορφή) qu'à la Sophia extérieure et à son avorton (Irénee I 2, 3 : *informem* = ἄμορφος, Épiphanie XXXI 12, 1 [p. 404, 1 H.] ; Irénée I 2, 4 : *informis* et *sine specie* = ἄμορφος καὶ ἀνείδεος, XXXI 12, 7 [p. 404, 21] ; Irénée I 4, 1 = Épiphanie XXXI 16, 1 [p. 409, 21], c'est-à-dire les deux prédicats de la matière platonicienne, cf. 296 n. 141 et 384 n. 274 L., dont le premier est repris par les *Oracles* 62, 20 Kr.) ; ἀόρατος désigne aussi bien le Père (Irénee I 5, 1 = Épiphanie XXXI 18, 5 [p. 413, 15]) que la matière (Irénee I 5, 5 = Épiphanie XXXI 19, 8 [p. 415, 15] – dans ce dernier sens, également chez Platon, cf. 296 n. 142 et 383 n. 270 L.) ; ἀπάτωρ qualifie le Père (NHC I 51, 26-27), mais aussi le démiurge (Irénee I 5, 1 = Épiphanie XXXI 18, 4 [p. 413, 10]). Les manichéens donnent à chacun des deux principes opposés le même prédicat : ἀτρυγίτε = ἄναρχος, *Psautier*, p. 3, 18. 26 Allb. = ازلي chez Ibn al-Nadīm (p. 151, 16 Af.), avec la nuance que le principe du monde inférieur, al-Šayṭān, n'est pas de soi sans commencement, mais seulement par les substances et éléments qui le composent (p. 151, 21-22 Af.)

Cet apophasisme caractéristique du haut et du bas de la hiérarchie s'accompagne de notions distinctives antithétiques, qui transportent en métaphysique les oppositions de la physique. Usage est fait des antinomies tirées de l'optique (clair-obscur), de la statique (ordonné-confus) et de la génération (fertile-stérile), mais aussi des catégories sensorielles du goût et de l'odorat. Ainsi, la *douceur* du Père (leitmotiv valentinien dont seize emplois dans NHC I, cf. *EvVer* (GTr) s.v. ζαλας et *TT* [TriTrac] s.v. μιντζαλας ; chez Irénée I 2, 2 : *dulcedo* = γλυκύτης Épiphanie 31 11, 5 [p. 403, 18]) contraste avec l'amertume de la matière :

ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος

déclare l'hymne naassène (*Elenchos* V 10, 2 [p. 103, 15 W]) ;

σώζετε καὶ τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον,

reprennent en écho les *Oracles* (61, 19-20 Kr. = 297 Th. = 214 n. 151 L.). Là, « chaos » ne désigne pas le lieu hypochthonien de la mythologie, mais l'ensemble de la matière organisée (macrocosme et microcosme) sous le pouvoir de l'Heimarménè, monde hylique du mélange que les

« Séthiens » de l'*Elenchos* appellent aussi, par référence à la *Genèse*, « eau ténébreuse, redoutable, amère (πικρόν) et souillée » V 19, 17 [p. 120, 3-4 W.]. Également, la πικρὰ ὕλη chaldaïque ne qualifie pas la lie des éléments, ce qui reste après le mélange, comme l'a compris Lewy à partir de Plotin II 3, 17 : 24-25, mais ce qui a servi au mélange. En ce qui concerne les sensations olfactives, l'ambroisie et la bonne odeur douce (ΤΕΤΑΜΒΡΟΣΙΑ ΜΗ ΠΕΡΙΤΗΝΟΥΓΗ ΕΤΕΛΛΕ, *Keph.* XXXIX, p. 103, 15 B.) du Père s'opposent chez les manichéens à la puanteur (𐌕𐌕𐌔𐌌𐌌𐌌𐌌 chez Théodore b. Kōnai, p. 131, 3 Po. = 317, 27 Sch.) de la Hylè.

Quand l'âme accomplit son *anagôgè* et passe de ce monde où elle est à l'étroit et où elle suffoque (cf. le πνιγμός des *OrCh* 26 ; 19 Kr.) pour respirer (cf. les ἀνάπνοοι des *OrCh* 53, 21-22 Kr. = 205 n. 124 L.) et se dilater (πλατύνειν, 264 n. 17 L.) au dehors, c'est-à-dire dans la proximité des intelligibles (cf. 53, 4 Kr. = 292 n. 135 Th. = 173 n. 406 L.), elle accomplit un voyage qui, en la faisant sortir de la pesanteur et de la froidure des bas-fonds, l'« allège » (κουφίζουσα, 53, 11 Kr.) et la « réchauffe » (θέρμη ψυχοῦσα, 28, 13 K. = 259 Th. = 85 n. 70 L.). Les descriptions de la matière ou de ses substituts mythologiques dans l'oracle sur le « monde qui hait la lumière » transmis par le scholiaste du Ms. E d'Aristote (cf. Saffrey *RPh* 95 [= 3^e sér. 43, 1969], p. 64) et dans l'oracle sur le « monde aux sombres reflets » transmis par Damascius II 317, 3-7 (= 62, 19-23 Kr. = 295 n. 137 L.) appartiennent à toute l'époque. Tartare, Chaos et Hadès, lieux de stérilité par accumulation de chaleur (= l'âme desséchée des *OrCh*, ἀρχμηράν, 48, 29 Kr. = 297 n. 143 L.) ou de froid (= l'âme engourdie des valentiniens, προγοῦχα, *Ask.* 271, 23 ; 321, 10 ; 380, 14) concentrent en leurs replis les liens qui asphyxient l'âme.

Par opposition au feu violent et destructeur de la matière (dans l'eschatologie des valentiniens d'Irénée I 7, 1 = Épiphanes XXXI 21, 14), dont l'intensité redoublée dessèche l'âme dans les mondes hyliques (*OrCh* 48, 29 Kr.) et dont le système de l'*Apophasis Mégale* dit qu'il est au principe de la génération et de la corruption universelles (cf. mes *Trois Mythes* 78 n. 123), le feu qui embrase l'âme à l'approche des sommets (cf. 53,9 Kr. = 260 n. 7c L.), « porteur de vie » (35, 4 Kr. = 402 n. 11 Ha¹), « donneur de vie et puissant » (19, 20 Kr. = corr. 83 n. 62 L.), « unissant » (συνδέσμιον, 25, 27 Kr. = 127 n. 233 L.) et « divisant » (ἐμερίσθησαν ... μοιρηθεῖσαι 23, 30 Kr.), est nommé νοερόν (*ibid.*), parce qu'il tient du « propre feu du Père » (12, 11 Kr. =

78 n. 45 L.) sa subtilité et sa capacité à mesurer (11, 13 Kr. = 294 Th.).

De la puissance passible située entre les extrêmes et soumise aux mouvements qui portent les éléments à s'unir et à se séparer, viennent les couples d'opposés bien caractéristiques du monde médian : feu et air déploient les énergies du chaud et du froid, eau et terre celles de l'humide et du sec. Quand les valentiniens disent que ces éléments et leurs énergies se sont constitués à l'image de la tétrade et de l'ogdoade d'en haut (cf. Irénée I 17, 1 = *Elenchos* VI 53, 1 [p. 187, 6-9 W.]), c'est en fait l'inverse qu'il faut comprendre. L'organisation traditionnelle des catégories du monde sensible a servi de modèle à la construction métaphysique. Ainsi, l'organisation, tétradique et sous l'égide de la Mère, du plérôme valentinien par emboîtement de syzygies entre deux extrêmes *azygoi*, le Père et Horos, transpose à la pensée mythique les données de la physique, tout comme dans les *Oracles* (cf. 28, 5-7 Kr.), c'est la même Hécate, placée à la limite des mondes, qui organise la tétrade des éléments et des énergies qui jaillissent en abondance de ses flancs pour remplir d'âme l'univers et qui devient âme et mère du monde. De là vient que cette puissance féminine qui préside à l'accord et à la division, correctement placée par les valentiniens de l'*Elenchos* au principe de l'ordre médian et par les *Oracles* au milieu des éléments (cf. 142 L.) où elle s'identifie au troisième dieu ὑπεζωκός (22, 1 Kr. = 92 n. 101 L.) ait été sans cesse sujette à rehaussement : les valentiniens d'Irénée la feront entrer en syzygie avec le Premier (I 1, 1 = Épiphanes XXXI 10, 5-6 [p. 401, 5, 8-9]) comme assise suprême de toute l'arrhénothélie ; les commentateurs des *Oracles* la transfèrent de sa secondarité cosmologique au δεύτερον de la triade des principes (cf. 266 n. 1 Ha¹ commentant 27, 23 Kr. = 266 Th. = 142 n. 283 L.), voire du deuxième rang au πρῶτον. Ainsi Psellus, dans son invective Πρὸς τοὺς μαθητὰς ἀμελοῦντας (ed. Boissonade [Nürnberg, 1838]. p. 151, 23-152, 5), après avoir ironisé sur les flancs et la chevelure d'Hécate ainsi que sur « les autres parties de son corps que l'une après l'autre les chaldéens énumèrent », retient comme pouvant, selon sa propre expression, « coller » à l'enseignement des θεῖα λόγια, c'est-à-dire à la Bible, les deux idées suivantes qui résument la conception platonicienne de l'Âme du monde passée dans les *Oracles* : 1) ἐκεῖθεν τὰ πάντα συνέστηκε (allusion évidente à *Col.* 1, 17 ; matériau comparatif chez Dibelius, *HNT* 12³, p. 14) ; 2) ὃν ἐστὶν αὕτη οὐκ ἔχουσα γένεσιν (*topos* de l'ancienne apologétique interprétant de concert Platon, *Ti.* 27d 6 et *Ex.* 3, 14 LXX). Cette interprétation abusive,

dont n'est pas exempt Kroll lui-même comparant l'Hécate chaldaïque avec la Sigè gnostique (p. 28), s'appuyait sur une longue tradition. La position d'Hécate à la jonction des mondes éthéré et sublunaire a servi aux néoplatoniciens d'argument pour établir sa fonction métaphysique de médiété et, à partir de là, sa nature syzygique.

Proposition III

À l'intérieur de la progression, étoiles fixes et astres errants forment un tout homogène, compris entre deux limites ou ceintures, le ciel des fixes vers le haut, le cercle de la lune vers le bas. Ce dernier constitue la frontière (cf. *De mundo* 392a20 Lo. : *μέχρις ἧς ὀρίζεται*) où se termine la zone éthérée, région des corps divins, et où commence la terre, région des corps hyliques. Il n'existe donc que deux mondes, tous les deux visibles : le sublunaire lieu des vivants terrestres, le supra-lunaire lieu du divin astral.

Pour les philosophes syncrétistes de l'époque hellénistique, ce schéma était trop simple pour être vrai. Imprégnés à la fois du dogme platonicien de l'existence paradigmatique d'un univers invisible lieu de la transcendance – il n'y a d'être réel qu'invisible – et de la théorie stoïcienne (Posidonius mais aussi Chrysippe) des trois feux à progression descendante, du plus subtil au plus trouble, du plus léger au plus pesant : *τὸ αὐγοειδὲς καὶ λεπτόν, τὸ πυκνωθὲν καὶ συλειληθὲν, τὸ νοθρότατον καὶ θολερώτατον*, c'est-à-dire ciel – astres fixes et errants – monde sublunaire (cf. Plutarque, *De facie* 15 = *Moralia* 928d 1-4 = *SVF* II 668), triade devenue *αὐγή – φλόξ – ἄνθραξ* chez Philon, *Aet.* 86, ces philosophes identifièrent le feu subtil et supra-éthéré de l'*αὐγή*, domaine du *εἰλικρινὲς πνεῦμα*, avec le *τόπος ὑπερουράνιος*, sommet de la voûte qui surplombe le ciel, dans le mythe du *Phdr.* 247a 8-c2, habitat de Dieu et de sa cour, les intelligibles (cf. Philon, *Op.* 31). Par conséquent, le ciel des fixes n'est plus le cercle qui enferme et contient la totalité, il n'est que la plus élevée des sphères, la ceinture où s'arrête l'univers des corps visibles de l'éther astral et où commence l'au-delà du monde sensible, l'*ἑσχάτη περιφέρεια* où tout le divin est établi (Diogène L., *Vit.* 2 138, p. 356, 8-9 Long), la *παναύγεια* de Philon demeure du *ὑπερουράνιος ἀστήρ*. Le chaldaïsme a été le creuset où cette physique stoïcienne s'est emboîtée dans la métaphysique platonicienne, puisque les deux réunies fixent, selon les *Ἀσσυρίων τελεσταί* (*Elenchos* 5 7, 9 [p. 81, 4-5 W.]), les trois termes communs au macrocosme et au microcosme, à la nature et à l'âme.

νοερόν, πνευματικόν

|

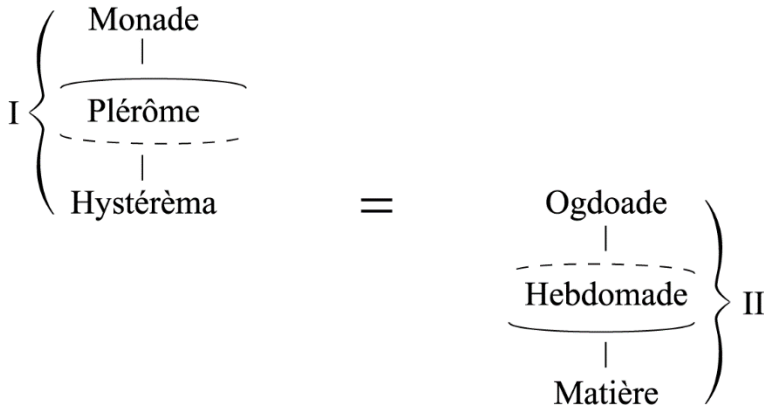
ψυχικόν

|

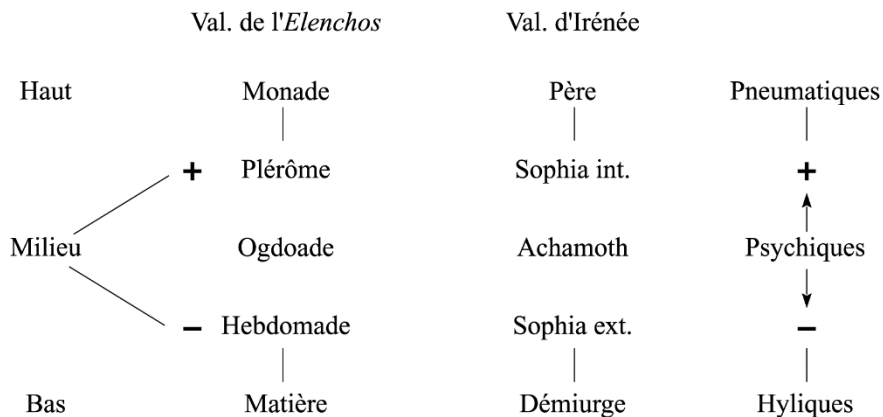
χοϊκόν, ὕλικον

Cette cosmo-anthropologie triadique, où ciel des fixes et cercle lunaire ne sont que les limites supérieure et inférieure de la médiété, est lourde de conséquences chez les valentiniens et dans les *Oracles*.

Les premiers s'appuient sur elle pour établir que le ciel des fixes est le plus élevé des cercles visibles, « superposé à l'univers et freinant son mouvement ascensionnel, qui est très rapide, en imprimant sa pesanteur à la voûte elle-même (sur κύτος au sens cosmologique, voir l'oracle 13 de la *Théosophie*, 18 n. 46, 1 L. = 169, 15 Erbse) et en contrebalançant par sa propre lenteur la vitesse de celui-ci » (ἀντεπεξεύχθη τῇ τῶν ὅλων ἀναφορᾷ ὡκυτάτῃ ὑπαρχούσῃ ὁ ὕπερθεν οὐρανός, ὁ πρὸς αὐτῷ τῷ κύτει βαρύνων καὶ ἀντιταλαντεύων τὴν ἐκείνων ὡκύτητα τῇ ἑαυτοῦ βραδυνότητι, Irénée I 17, 1 = *Elenchos* VI 53, 4 [p. 187, 16-19]). Le rôle de la lune dans la progression n'est pas précisé, toutefois l'hérésiologue mentionne que sa révolution de trente jours figure pour les valentiniens le nombre des éons du plérôme (V 53, 5 [p. 188, 2-4]). Cette croyance prend appui sur la fonction de limite des mondes supérieur et inférieur attribuée à la lune par toute la physique ancienne. Dès lors, transposé au mythe théologique, le cercle lunaire a pour fonction d'enclorre par le bas l'assemblage des entités sorties de la Mère, stoppant du même coup leur écoulement en syzygies et formant écran au désir ascensionnel des éléments hyliques. Ainsi, le plérôme valentinien, qui occupe le δεύτερον de la première triade, devenu οὐσία ψυχική dans la seconde, sera, à l'instar de l'Heimarménè que deux bornes contiennent, enfermé lui aussi à l'intérieur de deux hémisphères, en haut le *horos* de la Mère aux trente noms (multiple de la monade triadique attestée dans l'épître valentinienne d'Épiphrane comme ἔννοια – ὄρεξις – θέλημα > νοῦς – δυνάμις – βουλή dans les *Oracles* ; sur la troisième hypostase, voir 329-334 L.) au-delà duquel se tient le Père *azygos*, en bas *Horos azygos* qui clôt la chaîne des émissions.



Tel est le rapport diachronique des triades dans le mythe, la seconde divisant le troisième terme de la première par l'adjonction des trois parties de la physique. La situation du plérôme enveloppé entre ses limites répète pour les intelligibles la situation du démiurge enfermé dans les bornes de ses sphères. Lu synchroniquement, le tableau s'organise autour de l'équation médiane hystérèma = ogdoade, que les valentiniens eux-mêmes ont logiquement appelée « τὸν τῆς μεσότητος τόπον au-dessus du démiurge mais au-dessous ou en-dehors du plérôme » (Irénee I 5, 3 = Épiphanes XXXI 18, 12 [p. 414, 13-14 H.]), logique que le mythe prolonge par l'assimilation de la mitoyenneté absolue à une entité féminine. Celle-ci est centre par rapport aux extrêmes et centre des termes médians de chaque triade, son pôle positif étant le plérôme né de la Mère de la première syzygie, son pôle négatif l'hebdomade où le démiurge se fait l'exécutant de son οὐσία ψυχική dans le monde sensible. Entre les deux Pères dissociés — car le démiurge sous la mouvance d'Achamoth est appelé Μητροπάτωρ, Irénée I 5, 1 = Épiphanes XXXI 18, 4 (p. 413, 9-10), mais aussi, comme le Premier, Ἀπάτωρ et Πατήρ — se tient la puissance qui unit et sépare, mitoyenne de l'un et du multiple, leur convertisseur (μεταγωγεύς) parce que passage obligé dans la descente et agent de l'*épistrophè* (Irénee I 6, 1 = Épiphanes XXXI 18, 1 [p. 412, 24]), dans le haut et au dedans opérant la conjonction des opposés (plérôme des syzygies), dans le bas et au dehors la division des éléments de la progression (sphères du destin).



Réduit à ses articulations essentielles, le système valentinien se présente, non sous la forme d'une tétrade (Bythos, Éons, Âme = Démiurge, Hylè – cf. Krämer, *Ursprung*, 241), mais sous celle d'une triade dont les termes extrêmes sont dissociés par l'intervention d'une grande *dynamis*, Ennoia-Psychè (cf. Orbe, *Est. Val.*, 4, 76-92), qui introduit le mouvement dans la triade. Que cette ousie se retrouve chez les naassènes à la même place (Noûs – Psychè – Chaos, cf. p. 26 Vö. = Krämer, *Ursprung*, 231-232), qu'Alexandre de Lycopolis y ait recours pour exposer le système manichéen (Père – Psychè – Démiurge, cf. p. 5, 22 Br.), qu'elle transpose à la métaphysique des principes la fonction intermédiaire et la nature ambivalente de la déesse lunaire des magiciens et astrologues, tout cela importe moins que ce qui est dissocié par elle (Premier Père Propator/Second Père Metropator) et que ce qui a rendu possible cette dissociation.

À partir des mêmes postulats de la physique syncrétiste adoptée par les valentiniens, un schème identique est construit par les *Oracles*. Les commentateurs distinguent trois *mondes*, *dieux* ou *cieux* dits « souverains » (ἀρχικοί) ou « fontaniens » (πηγαῖοι), lesquels transfèrent à la totalité cosmique (B) la série feu – air – terre propre à la région sublunaire (A).

A	Damascius	B
Lydus 26, 14-16 Wü	II 217, 6-7	Proclus, <i>In Tim.</i> , II 57, 11-12 et Damascius II 88, 21- 22
ἐμπύρια αἲρια ὕλικά	οὐράνιον μέσον χθόνιον	ἐμπύριον αἰθέριον ὕλαϊον

La tripartition B se fondait pour les néoplatoniciens sur ce que leur Écriture sacrée, les *Oracles*, appelait « *firmaments* » (στερεώματα, 32, 4 Kr. ; mais au sens étroit : « astres » ou « mondes », 31, 31 Kr. = 278 Th. = 123 n. 218 L.), « dominations » (ἀρχαί, 38, 2 Kr. = 140 n. 274 L.) – deux termes provenant de la cosmologie et de la démonologie bibliques et arrivés aux *Oracles* par l’intermédiaire des gnostiques –, « *sommets* » (ἀκρότητες, 40, 7 Kr. = 276 Th. = 132 n. 250 L.), « *pères* » (πατέρες, 39, 9. 12 Kr. = 139 n. 274 L.). Leurs différents noms n’ont pas été transmis (cf. 40, 6-8 Kr. = 132 n. 250 L. qui conjecture le complément) ; toutefois l’oracle cité par Damascius II 217, 8-10 (= 37, 32-38, 2 Kr., dont la correction en 38, 6 est rejetée avec raison par Lewy 140 n. 275, mais ce dernier rend son texte très obscur par la suppression de la virgule après ἡέριος en 38, 1) indique que le troisième terme de la triade est « celui qui chauffe la terre dans le feu », le médian « aérien », le premier « une course sacrée » (ἱερὸς δρόμος). C’est l’énumération des trois feux stoïciens, interprétés par un platonicien :

1. Le feu de l’augè, devenu le ἱερὸν πῦρ du Père dans l’oracle cité par Michel Italicus (13, 22 Kr. = 77 n. 42 L. = 296 n. 2 Ha¹), soleil invisible de la pure lumière, qui, bien au-delà du ciel des fixes et de la Voie Lactée, emporte ses dieux dans la course sacrée de son feu. Le monde empyré, explique Damascius II 59, 26-28 et 87, 25-27 en citant l’oracle transmis par Proclus (*In Prm.* 941, 27-28 C. = 42, 1-2 Kr. = 131 n. 246 L.), est celui où « tout est soumis aux éclairs intellectuels du feu intellectuel ».

2. Le feu de l’*aithèr*, partie la plus subtile de l’air (cf. Proposition II), où la radiation héliaque en position intercalée au milieu des sept

foudres (κεραυνοί 23, 3-4 Kr. = 123 n. 218 L.) règle, du ciel des fixes à la course de la lune (μηνᾶϊον δρόμημα, 34, 24 Kr. = 143 n. 287 L.), la marche en avant des astres (ἀστέριον προπόρευμα, *ibid.* et 280 n. 98 Th.) et des éléments (στοιχεῖα, 25, 7 Kr. = 127 n. 232 L. = 404 n. 4 Ha¹), cf. Proposition I.

3. Le feu chthonien du monde sublunaire, enfin, « celui qui chauffe la terre », autrement dit : le soleil qui étend sa radiation jusqu'au monde matériel ; de là vient que ce dernier est le seul qui appartienne totalement à l'univers visible (μόνον τὸ ἐμφανές, Proclus, *In Ti.* II 57, 12).

Cette doctrine stoïcienne des trois feux à la base des trois grands mondes circulaires des *Oracles* et de leurs commentateurs se retrouve à la même époque chez les manichéens, où elle sert à décrire par degrés de subtilité les enveloppes lumineuses de l'entité du monde supérieur.

Augustin, *C. Fel.*, 1 18
CSEL 25, p. 823, 22-23 Zy.

Šahrastānī, *al-Milal*,
p. 242 a 16-21 Af.

pater inginitus
aer inginitus
terra inginita

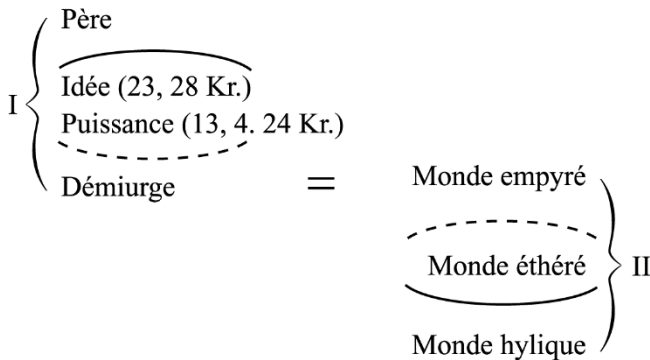
روح النور
جو النور
أرض النور

Cette dernière a « la forme du corps (*jirm* = corps astral) du soleil et sa radiation est semblable à la radiation du soleil » (p. 242 a 11-13 Af.), les termes supérieurs de la triade exprimant la progression ascendante de la subtilité de cette radiation. Le terme médian, air ou éther (assimilation constante dans les textes manichéens coptes, arabes et syriaques) est identifié à l'âme (*nafs* = *psychè*) ; le premier est une brise (*nasīm* = *pneuma*). Cette doctrine des corps subtils, comme celle des cinq éléments à laquelle Šahrastānī, ou plutôt sa source, la rattache expressément dans son tableau des catégories, provient de la physique de l'hellénisme tardif, transmise par Bardesane au monde syriaque (pour le schéma pentadique, voir Schaefer, *Urform*, p. 125-126).

Les valentiniens introduisaient entre Père et démiurge une puissance organisatrice du tout médian, appelée selon les lieux où elle exerce son énergie Sophia intérieure, Achamoth, Sophia extérieure. Les manichéens intercalent la *psychè* également entre la brise paternelle et

l'élément héliaque de la terre de lumière (Šahraštānī), projection dans le monde supérieur de la *psychè* du mythe cosmogonique, qu'Alexandre de Lycopolis fait mitoyenne de Dieu et du démiurge et que les manichéens orientaux désignaient par la triade Mère des Vivants – Homme Primordial – fils de l'Homme Primordial. Or que disent les *Oracles* ?

Rhèa-Hécate, « la déesse vivifiante » (ἡ ζωογόνος θεός) des néoplatoniciens, se tient non seulement sur l'étendue tournoyante des « corps du monde » (24, 1 Kr.), du cercle lunaire au ciel des fixes, mais bien au-delà, puisque sa puissance déborde les νόες ἀστέριοι et l'empyrée lui-même pour disjoindre dans le monde intelligible le Noûs démiurgique du Noûs paternel. « Au milieu des pères (= les firmaments des mondes) le centre d'Hécate est emporté » (μέσσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορηῆσθαι), déclare l'oracle cité par Damascius II 164, 19 (= 27, 23 Kr. = 266 Th. = 57 Fest. *Révélation*³ qui l'interprètent par l'exégèse néoplatonicienne, 142 n. 283 L. qui lui restitue son sens primitif, 260-278 Ha¹ qui en reconstitue l'histoire des interprétations). Les néoplatoniciens tardifs interprétaient cet oracle à l'aide de l'exégèse porphyrienne systématisée par Proclus, transposant à la mythologie (πατήρ/ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα – Ἐκάτη – δημιουργός/ὁ δις ἐπέκεινα) puis à la métaphysique (ὑπαρξίς – δύναμις/ζωή – νοῦς) les catégories des trois mondes circulaires de la physique des *Oracles*. Débarrassé des alluvions des commentateurs, le système de pensée des *Oracles* répète la structure valentinienne des deux triades : l'inférieure divise par les trois parties de la physique le troisième terme de la première ; d'autre part, comme chez les valentiniens les médiétés sont encloses entre deux limites, le cercle lunaire en bas, le ὑπεζωκός en haut (22, 1 Kr. = 92 n. 101 L. ; également 20, 27 Kr. = 121 n. 209 L.), qui sont précisément les deux ceintures, sensible et intellectuelle, entre lesquelles opère la *dynamis* d'Hécate.



Aujourd'hui où nous savons que la triade être – puissance – intellect est antérieure à l'exégèse porphyrienne des *Oracles*, puisque les apocalypses gnostiques connues de Plotin et de son École l'attestent abondamment (cf. mon article, *RSPT* 57 [1973] 562-564 ; ajouter NHC VIII 66, 18-24 ; 67, 17 ; 68, 3-5 ; 73, 8-10 ; 74, 9-12 ; 79, 7-20) ; que la triade des vertus inhérente aux mondes circulaires (foi – vérité – amour : 26, 30 Kr., et Proclus, *In Prm.* VII, p. 42, 15-16 Klib.-La. ; Porphyre, *Marc.* 24, p. 289, 17-18 Na., avec référence aux quatre éléments de la physique, ajoute l'*espoir*, que mentionnait le vers de l'oracle 26 n. 2 Kr. ; également Proclus, *In Ti.* I 212, 21-22 ; cf. 144 n. 291 L.) est également antérieure à la reprise porphyrienne des *Oracles*, puisque la série complète est énumérée au terme d'une ennéade dont est gratifié l'élue gnostique ayant fui la Hylè, dans *Traité anonyme* du codex Brucianus 256, 10-14 Sch. = 31, 10-52, 2, Baynes ; que, sur le modèle des mythologies et théologies orientales transmises par Damascius et Eusèbe, sous-jacentes aux systématisations dont les métamorphoses successives forment les révélations prévalentinienne, Valentin place, jouxtant le Premier et le Second jusqu'à les dissocier aux antipodes, une puissance féminine tentaculaire et polyonyme mais réduite à l'ousie psychique dans l'anthropogonie –, force est de conclure que, pour l'histoire de la pensée, la brisure essentielle n'est pas entre les théoriciens de la relégation du démiurge dans la partie inférieure de l'Âme du monde (platonisme prétendu miasmatique de l'École de Valentin) et ceux qui optant également pour sa secondarité dans l'ordre des principes le maintiennent dans la partie supérieure de l'Âme (platonisme prétendu salubre de Numénios et des Écoles), mais entre les tenants d'Écritures inspirées (Valentin lecteur de Moïse, de Zoroastre, de Dosithée, de Jésus et de Jean ; Porphyre, Jamblique et la série des diadoques lecteurs des *Oracles* ; les deux Julien et – en dépit de l'acharnement de la critique à l'y soustraire – Numénios lui-même lecteurs du premier ou de ses sources, et tous lecteurs de Platon dont les doctrines sont θεόθεν ἐκφανθέντα, Proclus, *In Ti.* 2 50, 20-21) qui placent la *psychè* dyadique au cœur d'une triade amplifiée et démultipliée au gré de leurs fantaisies classificatoires, d'une part, et le rationalisme plotinien qui la pose au *tertium* et refuse tout autre ramification par subdivision d'entités, d'autre part. De là l'étonnement compréhensible d'Augustin (*Ciu.* 10 23) commentant le *De regressu* de Porphyre : « *Postponit Plotinus animae naturam paterno intellectui ; iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit* » (p. 37*,

4-6 Bi.).

Dans cette position médiane, l'Âme platonicienne du monde passée dans les *Oracles* reçoit les attributs et les fonctions de la déesse *trioditis* des papyrus, Hécate. Ici, ses trois visages en font la souveraine (*kyria*) de la Physis totalement mère ; chthonienne (*PGM* IV 1443) mais aussi « voyageuse parmi les étoiles et céleste » (2559), elle est « celle autour de qui tourne la nature même du monde » (2551-2552). Là, de son flanc droit « déborde abondamment le liquide innombrable » (28, 6 Kr. = 294 Th. = 88 n. 83a L.) qui remplit d'âme les éléments ; son flanc gauche aussi est une « source » (28, 24 Kr. = 88 n. 83b L. = 396 n. 2 Ha¹) ; sur son dos « la nature sans mesure se balance » (29, 2 Kr. = 289 Th. = 90 n. 91 L.) entre les forces qui l'entraînent vers les mondes matériels ou qui l'attirent vers les puissances intellectives du feu paternel. « Située après les pensées du Père et donnant vie à tous les êtres par la chaleur de son souffle » (28, 12-13 Kr. = 259 Th. = 85 n. 70 L.), Hécate, « centre de toutes les puissances » (κέντρον τῶν ὅλων δυνάμεων), commente Psellus (*Ex.*, *PG* 122, col. 1136 B), est « à double face » (ἀμφιπρόσωπος, 30 n. 1 Kr. = 282 n. 104 Th. = 93 n. 111 L.) comme Barbélo ou comme l'Achamoth-Sophia des valentiniens, intérieure parce que réceptive des émanations qui partent du Père et extérieure parce qu'au principe de la procession vers les sensibles. Inférieure aux premières mais supérieure aux seconds, sa fonction de médiété fait d'elle à la fois le principe qui sépare les êtres et le lien qui les unit. Les valentiniens insistent sur la rupture, les *Oracles* et leurs commentateurs sur la corrélation.

L'immixtion dans l'espace médian d'un principe féminin et l'ampleur démesurée donnée à ses attributs et fonctions alimenteront le dualisme. L'hétérogénéité absolue entre le monde supra-éthéré lieu de la transcendance et le monde sublunaire lieu du démiurge implique qu'il n'y a pas d'action directe de Dieu sur la matière ; l'oracle cité par Proclus, *In Ti.* II 57, 30-58, 2 (= 13, 23-26 Kr. = 266 n. 42 Th. = 113 n. 184 L.) est très explicite sur ce point. En partageant cette doctrine, valentiniens et *Oracles* s'opposent aux juifs et aux chrétiens unissant transcendance et pouvoir démiurgique (cf. J. Whitaker, *VC* 24, 1970, 241-260). Pour décrire la première, les gnostiques font usage et fabriquent selon les méthodes en vigueur dans les Écoles de philosophie (cf. Krämer, *Ursprung*, 105-108) un nombre impressionnant de qualificatifs. Un relevé systématique de ces attributs négatifs dans la tradition indirecte et directe – le temps m'a manqué pour achever le

dépouillement des derniers NHC, toutefois la proportion établie ici ne devrait guère être infirmée – comprend 115 entrées, regroupant environ 1500 lieux cités, pour les seuls noms en α- privatif, conservés tels quels ou restitués par rétroversion. Sur ces 115 entrées, 73 sont communes à tous les gnostiques, 42 sont propres aux valentiniens, et il n'existe pas de terme obtenu par aphérèse en usage chez les prévalentiniens qui n'ait été utilisé par des valentiniens. De la sorte, il apparaît que le courant négatif inauguré dès les premières systématisations de la gnose mythologique – les analyses grandioses de la voie d'éminence et d'opposition dans l'*Apocryphon de Jean* et le *Traité anonyme* du codex Brucianus le prouvent éloquentement – a été totalement absorbé par le valentinisme et amplifié par lui. Un tel répertoire montre que la pensée négative systématique ne commence pas avec le néoplatonisme, mais avec le gnosticisme, qui en trouva les fondements et l'esquisse chez les interprètes moyen-platoniciens de R. 509b, de la *Lettre 7* et de la première hypothèse du *Parménide* (après Festugière, *Révélation IV* 79-140 ; Orbe, *Est. Val.* 1 3-37 ; Hadot, *Porphyre*¹ 278-283 ; lire J. Whittaker, *VC* 23, 1969, 91-104 ; *HTR* 62, 1969 367-371 ; *SO* 44, 1969, 109-125 ; 48, 1973, 77-86). De même que prévalentiniens et valentiniens retirent du Premier les catégories et les nombres pour les lui réinjecter sous un mode transcendant (Intellect, Premier, Monade, Un, Étant, Vrai, Bien) ou mythologique (Père, Lumière, Lieu, Profondeur, Abîme, Sigè, Hauteur, Grandeur, Seigneur, Maître, Plénitude, Racine, Nom, Mystère), les *Oracles* affirment à la fois l'inadéquation des mots à la réalité transcendante et leur adéquation sous un mode intelligible (πάντ' ἐστὶ γάρ, ἀλλὰ νοητῶς [19, 6 Kr. = 274 Th. = 81 n. 55 L. = 283 n. 4 Ha¹]) ou mythique (Père, Lumière, Feu, Profondeur, Abîme, Sigè). Une telle dépréciation du langage et de l'intelligence, capable de tout dire parce qu'il ne dit rien, capable de tout comprendre parce qu'elle ne comprend rien, est un trait spécifique de toute pensée se muant en gnose.

Aux antipodes de la pure lumière et de l'empyrée, demeure du dieu ineffable, le monde sublunaire, chthonien ou hylique, englobe la matière fluente (ῥεούσης, Numénius 20 Lee. < ἀενάου chez Xénocrate, cf. Krämer, *Ursprung*, 326). Ce n'est pas à partir de la seule « terre sèche » comme le croient les juifs (*Gn* 1, 9 LXX), que le démiurge fabrique l'homme, mais à partir d'une portion de chacun des quatre éléments de la matière polymorphe (τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης, *Exc. Thdot.* 50, I ; πολυσχιδής chez Ptolémée, cf. 391 n. 291 L. ; dans

les *Oracles* : πολυπουκίλου ὕλης, 20, 3 Kr. = 118 n. 200 L.) constituant le corps du monde, c'est-à-dire « à partir de la substance invisible, de la fluidité et de l'écoulement de la matière » (Irénée I 5, 5 = Épiphanes XXXI 19, 8 [p. 415, 15-16 H.] : ἀπο τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ὕλης = Tertullien, *Ad. Val.* 24, 1 [CCL 2, p. 770 Kroym.] : *ex inuisibili corpore materiae, illius scilicet philosophicae, de fluxili et fusili eius* ; †ⲧⲮⲗⲏ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉ NHC I 104, 4). « Le monde qui hait la lumière » (μισοφαῖ κόσμον) dans l'oracle transmis par le scholiaste du Ms. E d'Aristote (Saffrey, *RPh* 95 [3^e sér, 43, 1969], p. 64) est « un torrent de matière (λάβρον ὕλης, 63, 24-25 Kr. = 302 n. 168 L.), où se trouvent meurtre, agitations et souffles infects, maladies desséchantes, putréfactions et écoulements (ῥευστά) ». Cette matière aux « courants tortueux » (σκολιά ῥεῖθρα, 63, 26 Kr. = 303 n. 170 L.) est un « flot abject » (χεῦμα ταπεινόν, 54, 21 Kr. = 290 Th. qui reconstruit l'hexamètre), où l'âme, prisonnière du « corps fluent » (ῥευστὸν σῶμα, 54, 2 = 61, 15 Kr. = 169 n. 387 L.) et « tumultueux » (ρόθιον κύτος, 48, 24-25 Kr. = 277 n. 72 L.), est entraînée dans un monde cauchemardesque d'errance, de folie et d'oubli. Ici aussi, valentiniens commentant la *Genèse* et *Oracles* commentant Platon semblent dire la même chose. Pour les premiers : τῇ ψυχῇ οὐση ἐν ὕπνῳ ἐντεθῆναι, *Exc. Thdot.* 2, 1 ; ὕπνος δὲ ἦν Ἀδάμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς ἣν συνεῖχε μὴ διαλυθῆναι (2, 2 ; cf. Festugière, *VC* 3, 1949, 194) ; pour les seconds : μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης, 50, 17 Kr. ; 54, 21 Kr. ; τοῦς ὑπνώοντας ἐνεκάρπισεν, 59, 12 Kr. = 293 Th. = 203 n. 114 L. Le rapprochement fait par Kroll entre cette dernière expression et la formule de Théodote (2, 1) reste fondé, en dépit des réticences de Lewy ; car l'ἐνδοθεν σπέρμα (59, 10 Kr., reconnu chaldaïque par Lewy et « identical with the spark of the soul » ; *ex bono animabus impositum sperma* », Proclus, *In Prm.* VII, p. 58, 21-22 Klib.-La.) joue dans l'oracle cité par Synésius le même rôle d'objet et d'agent de l'*anagôgè* que le σπέρμα ἀρρενικόν de Théodote, défini par Clément précisément comme le ζωοποιούμενος (1, 3) qui tire l'âme du sommeil (ἐξύπνισεν, 3, 1).

Toutes ces images décrivant l'état d'oubli de l'âme livrée à l'écoulement de la matière et endormie remontent, par-delà le pythagorisme et le moyen-platonisme, à Platon lui-même : *Ti.* 43a 6, εἰς ἐρρίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον ... εἰς ποταμόν ; *R.* 621a 8-b 1 : τὸν δὲ αἰὲν πίνοντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι. Quant à l'usage des catégories de la parenté et de l'espace pour désigner la transcendance sous un mode

mythologique, il ne peut être tenu pour spécifique d'une terminologie valentinienne passée dans les *Oracles*, car il n'est méconnu ni de la tradition des *Orphica* ni de celle des papyrus magiques. Ce n'est pas par la description de l'en-deçà et de l'au-delà du domaine de la puissance que les valentiniens ont fait date, mais par la mise en place de la puissance elle-même comme complémentaire (→ *plèrôma*), inclinée (→ *neûsis*) et indigente (→ *hystêrêma*) ; à l'intérieur de ses limites, cet univers se concentre quand il joute l'ᾰδιάκριτον d'en haut et se dilue dès qu'il se rapproche de l'ᾰενάον d'en bas. Mais c'est sur le seul aspect de complément de l'indivisible dans les mondes (καὶ ἴσχει κόσμου πολλὰ πληρώματα κόλπων, 121 n. 211 L.) que les *Oracles* établirent leur mythologie concentrique de l'Âme, réservant avec une grande partie de la tradition platonicienne (cf. 294 n. 136 L.) la dramaturgie de la *neûsis* à l'âme individuelle tournée vers les sensibles (μηδὲ κάτω νεύσης, 62, 19 ; 63, 12 Kr.).

Proposition IV

Le genre didactique des révélations gnostiques permettait à leurs auteurs d'y intégrer des exposés précis de doctrine astrologique. Le genre littéraire des *logia di'êpôn* les excluait. Par contre, ils abondaient dans les commentaires en prose qui accompagnaient les *Oracles*, en particulier dans ce que la *Souda* appelle les *Theourgia* de Julien (Suid. *iota* 434, Adler 2. 642) et Proclus ses *Hyphêgêtika* (*In Ti.* III 124, 22 ; 3 247, 28, cf. 283 Th. ; ὑφηγηματικά chez Damascius II 203, 29). Lewy (123n. 220) a supposé que, compte tenu du fragment cité par Proclus et repris par Damascius, le titre de ce dernier ouvrage devait être ὑφηγητικά ἐπὶ ζώων et serait par là identique au *Septième livre des zones* de Julien mentionné par Proclus, *In Ti.* III 27, 9 (= 45, 11-12 Kr. et 102 n. 150 L.). C'est très vraisemblable. Des intitulés analogues se retrouvent dans la littérature gnostique. Rappelons le *Septième monde de Hiéralias le prophète* : ΠΜΑΣΣΑΩΦΗ ΠΚΟΣΜΟΣ ΠΩΙΕΡΑΛΙΑΣ ΠΕΠΡΟΦΗΤΗΣ (NHC II 112, 23-25) ; les *Figures de l'Heimarméne du ciel* : ΠΣΧΗΜΑ ΠΣΙΜΑΡΜΕΝΗ ΠΤΠΕ (NHC II 107, 16) ; les *Sept livres* mis sous le nom de Seth (ἐξ ὀνόματος Σῆθ ἐπτὰ βίβλοι) de la notice des « Séthiens » d'Épiphanes XXXIX 5 1 (p. 75, 10 H.) dont le titre véritable a pu être : ἑβδομος (s. e. : βίβλος, λόγος ου κόσμος) τοῦ μεγάλου Σῆθ, cf. mon article, dans *Gnosis and Gnosticism*, éd. Krause, NHS 8, p. 206-207 ; l'opuscule intitulé οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος (*Elenchos* 5 14, 10 [p. 110, 12-13 W.]), écrit non gnostique mais tenu « en grande estime »

(V 14, 1 [p. 108, 13-14]) chez les pérates. Tous ces traités perdus, sauf le dernier dont on a un fragment, mais dont le contexte astrologique les concernant ne permet aucun doute, s'employaient à décrire par le menu la disposition (διάθεσις, Τ.Δ.ΙΑΘΕΣΙΣ, NHC II 112, 22-23) des orbites planétaires et les propriétés (ἐνέργεια, ΝΕΝΕΡΓΕΙΑ NHC II 107, 15) assignées à chacune d'entre elles, exactement comme ἐν ἑβδόμῳ τῶν ζώων de Julien cité par Proclus.

Gnostiques et théurges se devaient de connaître très exactement les lieux traversés par l'âme dans sa descente et sa remontée ; rien d'étonnant donc à les voir utiliser pour leur propre dessein dogmatique la science des *mathemata*. Chez tous, le voyage de l'âme ne s'exprime pas seulement dans la terminologie de l'intériorité (cf. Proposition I), mais fait appel au langage des croyances et des pratiques astrologiques traditionnelles. À chaque étape, élu et théurges doivent présenter aux gardiens des ordres planétaires le mot-de-passe qui permet au voyageur des espaces eschatologiques de poursuivre le chemin du retour. Le laissez-passer ne relève plus de la phonétique des langues de ce monde, mais s'agence selon l'ordre des voyelles et des consonnes divines, seules efficaces en la circonstance. Tout se passe, en fait, comme si le dieu suprême mettait en quelque sorte dans la bouche de son transfuge le commandement auquel le dieu gardien ne peut qu'obtempérer en ouvrant la voie.

Gnostiques et chaldéens firent grand usage de ces collections d'abracadabras venus de la pratique magique et dont la contrainte incantatoire a été utilisée puis amplifiée à des fins spirituelles. Le Brucianus et l'Askewianus en sont remplis, où ils s'accompagnent souvent, comme dans les papyrus, de déclarations en langage ordinaire sous la forme de réponses à des questions posées. Dans les fragments arrivés jusqu'à nous, le *symbolon* peut subsister sous sa forme de dialogue, comme dans la 1^{re} *Ap. de Jacques* [1 *ApocJas*) (NHC V 33) ou ne livrer que la réponse, comme chez les gnostiques de Celse, les marcosiens d'Irénée ou les gnôstikoi d'Épiphane.

Qu'ils soient *voces mysticae* ou *koina*, les mots-de-passe remplissent chez tous la même fonction et portent les mêmes noms : ἀπόρρητα et σύμβολα des gnostiques de Celse (Origène, *Cels.* 6 31), σύμβολον (50, 13 Kr. = 191 n. 55 L.), σύνθημα (50, 18 Kr. = 296 Th. = 190 n. 50 L.), γνώρισμα (59, 11 Kr. = 293 Th. = 203 n. 114 L.) des chaldéens. Les *aporrèta* gnostiques sont des révélations faites à l'âme pour lui permettre d'acquitter sa redevance (τέλος) en répondant aux questions

posées par les τελῶναι (« péagers » ; περιλήπται, « douaniers », dans l'Askewianus), et partant, d'obtenir son ἀπολύτρωσις (= cωτρε, NHC V 33, 1-9). « Le Seigneur m'a révélé », déclare un fragment d'apocryphe en usage chez les gnôstikoi d'Épiphrane, « ce que l'âme doit dire quand elle remonte au ciel et comment elle doit répondre à chacune des puissances d'en haut » (XXVI 13, 2 [p. 292, 14-16 H.]). En présentant son *symbolon* à la police des éons, le prétendant au voyage céleste déclare deux noms ou deux identités : celle de l'archonte péager, enfermée dans les éléments avec lesquels il est en sympathie (συμπαθεῖν, Origène, *Cels.* 6 31, 18), celle de son âme, transmuée par la force et la nature divines qui l'entraînent vers son principe. En se déclarant maître du Destin, le gnostique s'affirme du même coup maître de sa propre destinée.

Sur la base des mêmes principes de sympathie et d'identité, la théurgie postérieure composera ses recettes d'immortalité. Les explications de Jamblique, la théorie des *indalmata* de Proclus, le Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης se réfèrent explicitement aux chaldéens, et ces derniers comme leurs devanciers et contemporains gnostiques à la pratique magique. En définitive, la spéculation théurgique rationalisera un savoir dont la première utilisation spirituelle a été le gnosticisme, y compris dans sa forme la plus christianisée. Le caractère ineffable et intangible des noms barbares (cf. 58, 14 Kr.), la possibilité qu'ils offrent de rendre compte, à travers la logique des palindromes et la sonorité cosmique des voyelles, des liens qui unissent les êtres et d'exprimer, sur le registre de la phonétique, lois et étapes de la descente et de la remontée, tout cela prédécesseurs, proches et continuateurs de Valentin l'avaient parfaitement assimilé. Il restera aux chaldéens et surtout à leurs diadoques à en établir le système, non plus en fonction de la seule *anagôgè*, mais à partir du rituel magique en son entier.

Ce qui rapproche le plus gnostiques et théurges ne vient pas du fait qu'ils aient intégré dans leur propos mystique la symbolique astrologique, qui reste une garniture, mais de leur position commune vis-à-vis du déterminisme astral. Selon les astrologues, l'influence des astres était totale sur l'homme : ils président à la formation de l'embryon, fixent ici-bas le genre de vie et nous accompagnent dans l'au-delà. *Ante omnia dicunt* (= les chaldéens) *actum uitamque nostram stellis tam vagis quam statis esse subiectam, earumque uario multiplicique cursu genus humanum gubernari, sed ipsarum motus schemataque et effectus a sole crebro immutari* (Censorin, *Die nat.* 8,

2 [p. 13, 16-20 Hu.]).

Les gnostiques ont été les premiers dans le christianisme à combattre les astrologues sur leur terrain, en opposant à leurs mythes d'autres mythes (Valentin), à leurs calculs d'autres calculs (Bardesane). Les contradictions que l'homme porte en lui-même ont leur source dans le « combat » (*Exc. Thdot.* 73, 3) que se livrent au-dessus de sa tête les puissances multiples et opposées de l'Heimarménè ; ce combat ne peut prendre fin que par l'intervention d'un *deus ex machina*, Jésus, qui traversant les mondes successifs ne réduit pas à néant, comme le pensaient Paul de Tarse et les apologistes, la puissance des puissances, mais la relativise en mettant à nu le mécanisme de leur fonctionnement (*Ask.* 24, 19-39, 4). De la sorte, qui connaît ce mécanisme lui échappe ; qui entre par le baptême dans la voie qui mène à la gnose s'assimile la puissance de Celui qui a vaincu les puissances en perçant leurs secrets. « L'Heimarménè est vraie jusqu'au baptême, mais après le baptême les astrologues ne disent plus la vérité » (*Exc. Thdot.* 78, 1). Tous les non-connaissants sont donc soumis au déterminisme astral.

Pour les auteurs des *logia di'épôn* et leurs commentateurs, comme pour les hermétistes, l'accès à la pratique théurgique et à la philosophie joue le même rôle de libération de l'Heimarménè que l'accès au baptême et à la gnose chez les valentiniens. Le fatalisme n'est pas supprimé, mais s'exerce sur les autres, c'est-à-dire sur ceux qui n'ont pas eu accès au savoir transmis directement par les dieux. Par ce qui en elle est divin, son Noûs, l'âme « échappe à l'aile insolente de la fatalité » (54, 9 Kr. = 292 Th. = 212 n. 142 L.). À l'instar du gnostique entrant dans le petit nombre de ceux qui ont pris part à la régénération et ne sont plus entravés dans les liens de la nature corporelle, le théurge ne fait plus partie du « troupeau soumis à la fatalité », ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην (59, 21 Kr. = 292 Th. = 212 n. 143 L.), il cherche à fuir la foule des hommes qui vont « en troupeau », ἀγελῆδόν (59, 26 Kr. = 277 Th. = 55 n. 171 L.). Comme l'auteur des « rouleaux du Sauveur » polémique contre les pratiques magiques et en particulier la divination par nécromancie, l'auteur des *logia* traite par le mépris un bon nombre de techniques de divination (géomancie, tables solaires, conjurations à la Lune, ornithomancie, haruspicine) : « ce ne sont que divertissements servant à étayer une escroquerie commerciale », τὰ δ' ἀθύρματα πάντα, ἐμπορικῆς ἀπάτης στηρίγματα (64, 35-36 Kr. = 255 n. 99 L.).

Une telle condamnation restait un vœu pieux, car qui sous le manteau qui ouvertement, les adeptes de la mantique continuaient à pratiquer

l'une ou l'autre de ses formes à l'ombre des coryphées des Écoles. Essentiellement, la critique de ces derniers, comme on le voit chez Théodote § 70, ne portait ni sur la réalité de l'influence des astres ni sur la signification symbolique de tel ou tel fait de la nature sensible et irrationnelle marquée par le destin (assimilation passée du stoïcisme – *SVF* 1 176 Ar. – chez Valentin, Bardesane et dans les *Oracles* 42, 12 Kr. = 291 Th. = 98 n. 134 L. ; également 50, 1 Kr. = 266 n. 23 L.), mais sur l'efficacité de la pratique, sur la relation de cause à effet entre le signe interprété par le devin et l'événement attendu par le consultant. Le signe ne décide pas, il signifie seulement (σημαίνει τι, οὐχὶ ποιεῖ).

Cette expression de Théodote, qui s'appuie sur la tradition grecque depuis Héraclite (cf. *Vorsokr.* 93) et qui n'est rejetée qu'avec Jamblique, traduit parfaitement la position commune aux valentiniens et aux *Oracles* en matière d'astrologie et de divination. Sa contrepartie est l'affirmation que l'âme possède en elle-même par sa partie la plus haute le principe divin qui la libère de la « nature de servitude » (†ΦΥΓΙC MMNTΓΑΥΑΝ, NHC I 117, 35), principe que les valentiniens et *Oracles* appellent *semence* et *étincelle*. Au déterminisme astral fixant le destin de mort du plus grand nombre, correspond ainsi le déterminisme du salut pour le petit nombre sauvé « par nature » (φύσει, *Exc. Thdot.* 56, 3), « par leur propre force » (δι' ἑῆς ἀλκῆς, 52, 25 K = 194 n. 67 L. = 183 n. 4 Ha¹).

Un petit poème syriaque, enfoui dans un exposé de Bar Hebraeus sur les *Catégories* d'Aristote (*Entretien de la Sagesse*, II 24, ed. H. J. Janssens, p. 84, 1-4 pour le texte, p. 242 pour la traduction) et laissé de côté par l'éditeur, rend bien cette atmosphère mystique qui était celle des valentiniens, des *Oracles* et de Plotin lui-même et que l'on retrouve en source inspiratrice des *Hymnes* de Synésius et de Proclus :

ܠܟܝܢ ܡܡ ܚܕ ܡܬܠܥܬܐ
 ܠܟܝܢ ܡܡ ܚܕ ܡܬܠܥܬܐ
 ܠܟܝܢ ܡܡ ܚܕ ܡܬܠܥܬܐ
 ܠܟܝܢ ܡܡ ܚܕ ܡܬܠܥܬܐ

« /1/ Lorsque l'intelligence (ܠܟܝܢ = νοῦς) eut déposé (ܡܡ = ἀποδύεσθαι) son voile (ܡܬܠܥܬܐ = περίβλημα des *Oracles* 61, 19-20 Kr., πέπλος des *Orphica* dans Porphyre, *Antr.*, 14 n° 192 Kern, c'est-à-dire les αἰσθητὰ ἔργα enveloppant les intelligibles dans l'oracle

transmis par Damascius = 37, 22-23 Kr.), /2/ *alors je sus qui j'étais* (cf. les formules valentiniennes dans Proposition I et surtout Plotin I 6, 9 : 7, 15-18 et V 8, 10 : 39-43 sur l'identification du monde intelligible et du moi) ; /3/ *et quand j'eus rejeté* (تجلى = ἀποτίθεσθαι) *de moi le limon* (لحم = βόρβορος, Plotin I 6, 6 : 4-5 ; I 8, 13 : 17 ; VI 7, 31 : 26), /4/ *je me suis vu au-dessus de la lune* », autrement dit au-delà de la nature dont la lune est l'image (ἀγαλμα, cf. Proclus, *In Ti.* III 69, 16 = 49, 2-7 Kr. = 98 n. 134 L.) et qui organise la génération par les quatre éléments mélangés, au-delà même du monde planétaire par où les âmes enchaînées à la Nécessité descendent vers les corps ; pour parler comme Proclus, *H.* II 17 Vogt : ἐπὶ τὰ κύκλων ὑπὲρ ἄντυγας αἰθέρι ναίεις ; également Psautier manichéen, p. 81, 8-10 Allberry.

L'auteur anonyme du quatrain, dont les idées appartiennent à l'époque de Bardesane et qui pourrait bien être Bardesane lui-même (« le Poète »), réutilise les images platoniciennes décrivant le retour de l'âme comme le font ses contemporains gnostiques, philosophes ou théurges. Pour lui, comme pour eux, la fatalité reste sans prise pour qui a reçu dans la partie la plus haute de soi-même le pouvoir de franchir la sphère de la destinée : *intelligentiam autem nostram sursum ducere* » (Proclus, *In Prm.* VII, p. 58, 31 Klib.-La.)

Proposition V

La sphère platonicienne du monde renferme la totalité des éléments employés par le démiurge ; rien n'a été laissé au dehors : οὐδὲν ... ἔξωθεν ὑπολιπών, *Ti.* 32c 8 = Albinus, *Didasc.* 12, p. 167, 33 He. : μηδὲν ἔξωθεν ὑπολείπεσθαι. En dehors d'elle il n'y a ni espace vide ni substance indéterminée ayant échappé à la démiurgie. Au dedans, la révolution circulaire impartie au tout par l'Âme comble les espaces vides entre les éléments mal emboîtés, de sorte qu'il n'y a là aussi ni vide non rempli ni substance échappant au mouvement tourbillonnaire. La sphère ne comportant de la sorte ni fuite vers l'extérieur ni raté à l'intérieur, le tout unique et circulaire est un vivant parfait (ζῶον τέλειον, 32d 1), se suffisant à lui-même (αὐτάρκης 33d 2 = Albinus, p. 167, 36), inaccessible à la maladie et au vieillissement (ἄνοσος καὶ ἀγήρω, 33a 1-2b 1 = Albinus, p. 167, 35).

Toutefois, Platon reconnaissait lui-même que la mise en ordre des éléments les uns par rapport aux autres était un travail que le démiurge avait réalisé « autant qu'il était possible » (καθ' ὅσον ἦν δυνατόν, 32b 5), « dans la mesure où la nature de la Nécessité se laissait

spontanément persuader » (ὅπητερ ἢ τῆς ἀνάγκης ἐκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπέϊκεν, 56c 5-6). De là à penser que l'artisan avait fait pour le mieux et ne pouvait faire mieux, que la machine sortie de ses mains n'était pas aussi parfaite qu'on le prétendait, que subsistaient en dehors d'elle des matériaux inemployés risquant à tout moment d'en perturber le fonctionnement, il n'y avait qu'un pas que franchirent à la même époque deux chrétiens platoniciens, Valentin et Hermogène.

Quand le démiurge décide la fabrication du monde, il a les yeux fixés sur une certaine idée (= le modèle) du monde (= l'image). Albinus, p. 167, 7-9 : πρὸς τινα ιδέαν κόσμου ἀποβλέποντος, παράδειγμα ὑπάρχουσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ὡς ἂν ἀπεικονισμένου ἀπ' ἐκείνης. Or, dans le passage de la représentation à la chose représentée, il n'y a pas adéquation, continuité et homogénéité de nature, mais brisure, distorsion et appauvrissement. Un des plus beaux fragments de Valentin transmis par Clément d'Alexandrie, *Str.* IV 89, 6-90, 4 = fr. 5 Völker p. 59, 2-7, va me servir de point d'appui à l'analyse : même si « la majesté du visage qui a fourni au peintre le modèle » (μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, 3-4) se reconnaît dans l'objet fabriqué – c'est le sens de l'expression : εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου (6-7) –, la copie ne peut être égale en splendeur à l'original, elle est ressemblante seulement. L'image, dit Valentin, ne peut prétendre posséder l'authenticité de la forme : οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὐρέθη μορφή (5), forme dont le lieu propre sont les intelligibles en provenance du Nom (= le Père), dont la Mère des syzygies assure la réception dans le plérôme et qui restent ce par rapport à quoi sont comblées les déficiences de la fabrication (τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει, 5-6). Ainsi « autant l'image est inférieure au visage vivant, autant le monde à l'éon vivant », ὅπόσον ἐλάττων ἢ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσσαν ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος (1-3). Prise dans l'autre sens, non plus à partir des premiers reflets dans le plérôme des intelligibles (= l'éon vivant), mais des derniers dans la source matérielle des sensibles, la série des discontinuités attribue aussi au monde et à son démiurge la position d'« un reflet du reflet », τοῦ εἰδώλου εἰδῶλον (Plotin II 9, 10 : 27 = NHC VIII 10, 4). Qu'on le considère donc comme image de l'image de Sophia dans la matière (*Zostr.*) ou comme image de l'image du Père dans l'éon vivant (Valentin), ce monde-ci arrive toujours au terme d'une dégradation (d'où sauvetage, purification et remontée, cf. *OrCh* 61, 7 Kr. commenté par Psellus, *Ex. PG* 122, col. 1124 A 1-1125 A 4)

d'un modèle par son reflet. Un Plotin qui ne lit pas Platon à travers les mythes des Barbares, percera le non-sens d'un tel cosmos qui n'est plus ordre, mais en perpétuel état d'infériorité.

Le processus de composition du monde signifie cependant moins l'infériorité de ce dernier que la nature même des éléments entrant dans cette composition. La matière valentinienne, qui s'identifie à la terre invisible et sans ordre de *Gn* 1, 2 LXX, fabriquée à l'origine par le démiurge juif, n'est pas inengendrée, incréée ou coéternelle à Dieu, comme l'admettaient certains interprètes récents du *Timée* soit à l'intérieur du christianisme (Hermogène) soit en dehors (cf. Calcidius. *Comm.* 278). Le *TT* [*TriTrac*] est très explicite sur ce point, cf. NHC I 53, 31-33, et c'est une assimilation induite des hérésiologues – reprise par les modernes, dont Lewy, lequel parle constamment du dogme valentinien de la matière préexistante et d'Hermogène comme « Gnostique valentinien » – de conclure à des positions fondamentales de philosophie païenne contraires à l'enseignement des Écritures (coéternité de la matière) à partir de points particuliers de doctrine effectivement communs à certains « païens » et « chrétiens », gnostiques ou non (la lie de la matière démiurgique) ; d'où l'assimilation subséquente : tel chrétien qui ne l'est pas (Hermogène, voire Marcion ou Basilide) sera réfuté comme l'étant.

Que ce soit dans la *Genèse* des Juifs ou dans la « Genèse » des païens (= le *Timée*), l'action démiurgique visera à introduire dans la matière créée sans ordre un ordre mathématique (progression descendante-ascendante), physique (séparation et combinaison des éléments opposés) et métaphysique (l'image trace du modèle). Dans les deux textes de référence, cette tentative est décrite comme réussie : le dieu juif s'extasie sur son œuvre, le démiurge platonicien également satisfait imprime à son produit la figure circulaire parfaite des idées et des nombres. Pour les interprètes gnostiques chrétiens du *Timée*, la satisfaction du démiurge devant son œuvre était aveuglement devant l'arbre qui cache la forêt, audace imbécile et ignorante d'un bavard qui ne voit ni le dieu qui le transcende ni le mal qui sourd de partout à partir de la réalité extérieure, la lie des éléments. Il était facile de lire le transfert de la matière inorganisée en son état primordial à sa mise en ordre seconde par le démiurge, non plus comme décrivant un mythe d'origine dont le télos annule l'archè, mais comme exposant une physique et une ontologie foncièrement dualistes. C'est ce que fit Hermogène. La totalité des sensibles renferme les deux épaisseurs du

monde : ce qui a été mis en ordre par le démiurge (εἰς τάξιν, *Ti.* 30a 4 = Albinus, p. 167, 14, πρὸς τὴν τάξιν) et ce qui a été laissé inorganisé, sans mesure et sans ordre (πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, *Ti.* 30a 4 = Albinus, p. 167, 12 ; ἀκατασκεύαστος, *Gn* 1, 2 LXX = Origène, *Princ.* IV 4, 6 : *informis materia*) ; ce qui a été adouci (ἡμέρωσε, *Elenchos* VIII 17, 2 [p. 236, 19 W.]) et ce qui a été laissé sans ordre (ἀτάκτως ; *inconditus et confusus et turbulentus*, Tertullien, *Adv. Herm.* 41, 1) : « la partie adoucie est le cosmos, l'autre, restée sauvage, est appelée matière acosmique » (*Elenchos*, p. 236, 19-237, 1).

Une telle cosmologie contient aussi, comme celle de Valentin, la métaphore du *speculum* et de l'*exemplarium* (cf. Waszink dans Tertullien, *Treatise Against Hermogenes*, ACW 24, p. 95 n. 36 et 163 n. 334), mais prise en sens inverse comme dans *Zostr.*, et il est vraisemblable que c'est auprès des interprètes stoïcisants du *Timée* que les deux interprètes chrétiens trouvèrent argument pour établir leur thèse commune de l'imperfection du monde. En effet, c'est toujours vers le dehors – sed contra : ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω, dit Plotin pour rétablir l'orthodoxie platonicienne de l'incorruptibilité du monde, que s'écoule la matière constitutive du corps de l'univers, c'est-à-dire vers le modèle de ses formes et vers la source de son mouvement désordonné et de son agitation incessante. Cette source et ce modèle existent encore à l'état résiduel dans le reliquat de la matière, abandonné au dehors par le démiurge et que désignent les métaphores de la lie (τρύξ, ὑποστάθμη, *faex* : Irénée I 30, 5 = Épiphane XXXVII 4, 4 : Méthode, *Arbitr.*, p. 19, 10 Vaillant = Adamantius, *Dial.*, p. 142, 4 Bakh.) et de l'excrément (σκύβαλον, 61, 6 Kr., = 285 n. 110 Th. = 213 n. 144 L., = 84 n. 4 Ha¹). Cette matière sédimentielle est la source du mal, dans l'homme par les passions et les démons qui agitent l'enveloppe corporelle, dans le monde par les tourbillons qui des lieux hypochthoniens viennent agiter et secouer l'ordre supérieur des éléments. Les interprètes néoplatoniciens, païens et chrétiens, des *Oracles* retiendront le premier usage de la métaphore, bien que, ainsi que l'indique le contexte de l'oracle chez Lydus, elle se rapporte d'abord à la totalité du monde sublunaire : τοὺς τῶν πλανήτων πόλους, οὓς Χαλδαῖοι στερεώματα καλοῦσιν, ἄνευ τοῦ σεληνιακοῦ, διὰ τὸ μέχρις αὐτοῦ διήκειν τὸ τοῦ παντὸς ὑλικοῦ σκύβαλον, I 12, p. 6, 11-13 Wü., cf. Proposition. I, Également, l'oracle περὶ τοῦδε τοῦ κόσμου transmis par Damascius II 317, 3-7 (= 62, 19-23 Kr., = 295 n. 137 L.) est relatif à l'ensemble des sensibles du monde sublunaire, ὡς εἰδωλικῶν καὶ ψευδωνύμων καὶ

μυρίαις μεταβολαῖς ὑποκείμενον, 2 316, 17-18.

Les *Oracles* font intervenir les images de l'excrément et du reflet (εἶδωλον, 61, 7 Kr.) dans un contexte dualiste identique à celui que l'on trouve chez Valentin et Hermogène. C'est la lie des éléments qui chez eux aussi donne à la matière son goût d'amertume (cf. Proposition III) et explique l'imperfection d'un monde sublunaire livré à la haine de la lumière et à la proximité du chaos ténébreux. Chez Valentin comme dans les *Oracles*, la lie dont les relents refluent vers le dedans du monde est le lieu de l'origine du mal. Chez le premier, les mondes supérieurs des astres sont touchés par le mal, chez les seconds ils sont soustraits à son influence. Chez l'un, c'est le tout du monde qui est corruptible, malade, vieillissant et mortel, chez les autres la maladie et le vieillissement des éléments inférieurs n'altèrent pas l'éternelle splendeur des astres. Que le mal englobe la totalité ou qu'il porte atteinte à une partie seulement, chez tous il s'explique par l'appendice de la matière démiurgique. La réinterprétation du *Timée* à l'époque qui voit l'éclosion des gnosés et la mise en vers des *Oracles* aboutit de la sorte à une cosmologie apparemment identique et exprimant nombre d'aspects du dualisme, mais dont les conséquences éthiques et métaphysiques, tirées chez les uns, sont chez les autres atténuées voire occultées.

Conclusion

Les cinq Propositions auxquelles se ramènent les rapprochements entre valentiniens et *Oracles* posent des problèmes de physique :

- I. place du soleil dans la progression
- II. sympathies et antipathies des éléments
- III. domaine de l'Âme du monde
- IV. assimilation de la nature au destin
- V. reliquat de la matière démiurgique.

Or, aucun de ces problèmes n'est traité en physique, mais par de la philosophie religieuse. Le même abîme sépare Aristote de Plotin. La physique fait partie intégrante du discours théologique, son point de départ mais aussi son terme :

- I. émanation et retour
- II. mélange et séparation

III. mythologisation de la puissance médiane qui dissocie Dieu transcendant et démiurge

IV. déterminisme astral surmonté

V. origine du mal.

Et à leur tour aucun de ces thèmes n'est traité par de la dialectique, mais exposé dans l'emphase et la solennité de la prière hymnique et liturgique, C'est un trait commun de l'époque. Mais, alors qu'un Plotin maintient le discours métaphysique dans les limites de l'intelligibilité, les grands traités de gnose et les *Oracles* eux-mêmes n'échappent pas à l'amphigouri.

D'autre part, aucune des cinq Propositions ne peut être tenue pour gnostique, ce sont des thèmes platoniciens, qui avant leur reprise par les *Oracles* avaient déjà été transformés et renouvelés par les valentiniens, et ces deux formes de platonisme appartiennent en définitive à l'histoire des interprétations du *Timée*, leur source inspiratrice et leur modèle commun par exégèses d'Écoles interposées. Si l'on se place du point de vue de Plotin, il ne faut faire aucune différence entre les uns et les autres, qui ne s'appuient pas sur le seul enseignement des mythes platoniciens, mais qui les lisent à travers d'autres mythes transmis directement par les dieux. Traités gnostiques et *Oracles* ont en commun cette « nouveauté de langage » (τὸ καινὸν τοῦ λόγου, II 9, 5 : 37) à base d'incantations (ἐπαοιδαί, II 9, 14 : 2) et de révélations spéciales, que Plotin lui-même tenait en grand mépris mais que ses disciples lisaient sous le manteau de son vivant et ouvertement après lui.

Le myste d'Apollon ou d'Hécate, qui a enregistré ce nouveau langage dans son incohérence primitive, sentences se succédant, se répétant ou se renouvelant au gré de l'inspiration, n'est pas différent de ses voisins dévots de Jésus, de Seth ou de Zoroastre. Mais se faire une idée de l'état de ces *logia* avant leur reconstruction littéraire est aussi abstrus que retrouver des *ipsissima verba* à partir de la rédaction Synoptique. Par contre, entre les premiers éléments de ce qui va devenir la collection des *Oracles chaldaïques*, leur mise en forme littéraire et leur utilisation systématique à l'intérieur d'une école de philosophie, il y a le même cheminement qu'entre les *Logia Iesou* et les *Rouleaux du Sauveur* de l'Askewianus. En écrivant son directoire, ses ὁδηγητικά, Julien fait le même travail d'explication de *logia* et d'instruction que les didascales valentiniens en composant le *Tractatus Tripartitis* [TriTrac] et les traités transmis par la Grande Notice d'Irénée et l'*Elenchos*.

Forme et fond indissociables réunissent les deux littératures et les font se ressembler. L'influence des plus platoniciens entre les coryphées de la gnose sur le ou les compositeurs des *Oracles* est indéniable. Non dans le sens où l'exotisme inassimilable de la mythologie valentinienne aurait pu servir de repoussoir, comme on le voit avec Plotin et ses disciples – auquel cas les *Oracles* ne seraient que la réaction irritée et conservatrice d'un platonicien simulant l'inspiration et composant un à-la-manière-de-Valentin où la mythologie homérique remplacerait la juive et la chrétienne –, mais dans le sens où une philosophie religieuse puissante et variée, participant des fluctuations du platonisme depuis l'Ancienne Académie, mais surtout plus attentive à l'organisation des matériaux que scrupuleuse dans le choix de ceux-ci, montrait ce qu'il fallait faire pour plaire. La réactualisation gnostique des mythes platoniciens par les mythes venus de l'Orient allait servir de modèle à la chaldaïsation du platonisme scolaire. En effet, les écrits de révélation qui circulaient dans les Écoles avant l'arrivée de Plotin suscitèrent trois types de réactions : il y a ceux qui les assimilent entièrement (les gnostiques), ceux qui les imitent (les chaldéens), ceux qui disent qu'ils ne font que les lire (Numénios). D'un côté les poètes, de l'autre les dialecticiens. D'un côté les Écritures inspirées qui offrent la possibilité de renouveler et de démultiplier l'idée par l'image, de l'autre le platonisme des Écoles terrain privilégié de l'exercice de la pensée logique. Tendances bien réelles mais non exclusives, car Valentin, Julien et Numénios utilisèrent les deux langages. Mais alors que le deuxième met en vers redondants des schèmes de pensée déjà élaborés qu'il enjolive par les images familières à son nationalisme culturel, que la prose conservatrice du troisième ne fait que transposer timidement à l'arithmologie la puissance qui dissocie le Dieu transcendant du démiurge, l'utilisation des deux langages et la pression inspiratrice chez Valentin et ses disciples innovent de surprenante façon. Comment et en quoi ?

Au lieu d'aboutir à une lecture concordante et monocorde des Écritures, comme on l'observe chez Philon, l'injection de platonisme dans le discours juif et chrétien sur Dieu désintègre chez les valentiniens l'exégèse traditionnelle par l'opposition entre principe transcendant auteur du fait ontologique, secret et plénier, et démiurge auteur du fait linguistique, manifesté et déficient. À son tour, le dualisme métaphysique se désintègre sous la pression du mythe, dont le déploiement tragique multiforme dramatise la pensée et court-circuite

le processus émanatif (allées et venues de la Sophia entre les mondes dissociés et peuplement mythologique de l'espace intermédiaire). À leur tour, les circuits logiques de l'image se désintègrent dans l'anti-grammaire de la tautologie et de l'équivocité, car le gnostique n'oublie pas que le mot, même restauré dans sa signification connaissante par le texte de révélation, reste un produit de l'ignorance du démiurge. La confiance qu'il a en lui est totale et nulle à la fois, et c'est dans l'amphibologie prise comme norme du discours que se dévide l'écheveau des propositions et des notions. Langage qui aboutit aussi, comme par exemple dans la première partie du Brucianus, à considérer les unités non-significatives du mot comme les seules véritablement porteuses de signification. La didascalie valentinienne mit en œuvre toutes les possibilités de parole, de pensée, d'image et d'écriture, qu'offraient le système d'ambiguïté et le langage du non-langage. C'est à mi-chemin de cette voie qui entraîna la métaphysique valentinienne dans l'enfermement sur soi que s'arrêtèrent les *Oracles*.

Ajout 2025

J'ai bien conscience que cette contribution n'est pas du gai savoir et que sa lecture peut causer des migraines. Elle reproduit tel quel le texte que j'avais envoyé aux États-Unis. S'il était accepté, il devait me permettre de participer au colloque de Yale sur le gnosticisme (New Haven, mars 1978) ; sur les enjeux et débats de cette rencontre scientifique majeure, voir mon article « Le Congrès de Yale », *Revue des Études Augustiniennes*, 24 (1978), p. 188-209. Le penseur et organisateur de la rencontre, Bentley Layton (1941-2025), avait partagé en deux groupes concurrents les invités officiels de l'Université de Yale : un séminaire dit séthien présidé par George MacRae (Harvard) et un séminaire dit valentinien, présidé par Wayne A. Meeks (Yale). N'ayant aucun attrait pour le premier, je me suis retrouvé dans le second avec un intitulé comparatif qui s'imposait, à une époque où j'avais achevé la réédition commentée du grand livre de Hans Lewy sur les *Oracles chaldaïques* et l'histoire du néoplatonisme. Le but de mon enquête était double : d'une part, saisir le mouvement de pensée qui amena un platonisme d'école à s'ériger en platonisme de révélation : la doctrine valentinienne est à considérer, en effet, comme première interprétation philosophique systématique de la croyance chrétienne, de la même façon que les *Oracles* sont la première interprétation philosophique

systématique de la religion néoplatonicienne. D'autre part, considérer les gnostiques valentiniens et les *Oracles* comme appartenant au même état de développement du platonisme ne pouvait justifier, à mes yeux, l'utilisation du terme « gnose », ainsi que Wilhelm Kroll l'avait fait dans l'extrait cité en introduction et bien d'autres après lui, dont en particulier Hans Jonas présent à Yale et qui intervint dans le même séminaire que moi. L'enchaînement des propositions cosmologiques me permit ainsi de montrer que l'organisation des catégories du monde sensible et de la physique stoïcienne avait servi de modèle à la construction métaphysique, non que les uns (valentiniens) et les autres (*Oracles*) pouvaient à l'occasion y dire la même chose, mais surtout comment ils l'avaient dite.

Le lecteur dispose aujourd'hui d'une riche bibliographie sur l'ensemble des thèmes que je n'ai fait qu'aborder dans la contribution reproduite ci-dessus. Concernant les *Oracles chaldaïques*, je renvoie à la troisième édition de l'ouvrage de Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, avec ses suppléments, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011, 770 p. (maintes réimpressions). Concernant les domaines comparés : gnostiques–*Oracles*–néoplatoniciens, l'instrument de travail indispensable reste la collection d'essais philosophiques et littéraires, éditée par Helmut Seng, *Bibliotheca Chaldaica*, Universitätsverlag, Winter, à Heidelberg, 11 volumes parus depuis 2009. Le volume 10 est l'étude innovante de Fabienne Jourdan, *Penser et être dieu. Essais sur l'enseignement de Numénios mis en regard des Oracles chaldaïques et lu par Proclus*, 2024, 550 p. Concernant enfin l'usage complexe du terme ἀδιάκριτον en théologie dialectique et négative (*supra*, Proposition III), je me permets de renvoyer à la monographie éponyme (22 p.), sous presse dans le volume édité par Luciana Gabriela Soares Santoprete et Anna van der Kerchove (dir.), *Plotin et les Gnostiques. Pensée philosophique et religieuse dans l'Antiquité tardive*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses).

Šābiens coraniques et « Šābiens » de Ḥarrān

Ville de la Jazīra, Ḥarrān est entrée dans l'histoire avec la constitution du royaume du Mitanni¹. Elle en est sortie trente-deux siècles plus tard lorsque les Mongols la rasèrent et déportèrent sa population à Mossoul et Mardīn². Les orientalistes la chérissent à deux titres. Ses murs ont abrité le temple du dieu babylonien Lune³, qui connut un visiteur célèbre au IV^e siècle de notre ère : c'est là, en effet, que l'Empereur Julien fit ses dernières dévotions avant de tomber sous les coups de Šābuhr II⁴. D'autre part, parce que les auteurs arabo-

¹ Références à jour dans le *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, t. 6 : G. F. DEL MONTE et J. TISCHLER, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients (Série B. n° 7), Wiesbaden 1978, p. 90. – Pour une vue d'ensemble, voir J. N. POSTGATE, art. « Ḥarrān », *Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie*, t. 4, Berlin-New York, 1972-1975, p. 122-125, ainsi que E. LAROCHE, art. « Hourrites », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionnelles et du monde antique*, éd. Y. BONNEFOY, t. 1. Paris 1981, p. 527-529, et du même Auteur, art. « Asianiques (Religions). Définitions et problématique », *ibid.*, p. 95-97.

² Sur l'évènement qui eut lieu en 670 H./1271, voir le témoignage de l'historien alépin, Ibn Šaddād (613-684 H./1216-1285), traduit par D. S. RICE, « Medieval Ḥarrān », *Anatolian Studies*, 2 (1952), p. 45 : ID. « A Muslim Shrine at Ḥarrān », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1955), p. 445-447. En fait, les troupes de Hūlāgū avaient pris pied à Ḥarrān à la fin de 657 H. : sur cette occupation, voir le témoignage d'al-Makīn b. al-'Amīd, publié par Cl. CAHEN, dans le *Bulletin d'Études Orientales*, 15 (1955-1957), paru à Damas 1958, p. 171.

³ Sur ce dieu lunaire (*Sin*, *Lunus*), voir en dernier lieu E. LAROCHE, « Divinités lunaires d'Anatolie », *Revue de l'Histoire des Religions*, 148 (1955), p. 1-24, en particulier p. 7-9. Une historiographie succincte du dieu Lune de Ḥarrān est rassemblée par S. LLOYD et W. BRICE, « Harran », *Anatolian Studies*, 1 (1951), p. 87-96 ; à compléter par les témoignages cités par D. S. RICE, « Medieval Ḥarrān », *loc. cit.*, p. 43.

⁴ Sur cette visite, voir J. BIDEZ, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930, p. 318 avec sources indiquées p. 405 (ch. XVII, n. 11-12). Bidez s'en tient aux sources païennes. Pour un écho de cette visite du côté chrétien, voir THÉODORET DE CYR, *Historia ecclesiastica*, III 26, 1-3 edd. Parmentier-Scheidweiler (GCS 44, Berlin 1954, p. 205, 5-18). D'autres sources grecques chrétiennes, tributaires de Théodoret, sont mentionnées par F. WEISSBACH, art. « Kárrai », dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, t. 20, Stuttgart 1919, col. 2016. Pour Théodoret, la visite de Julien à

musulmans ont été prolixes sur les doctrines et coutumes religieuses de ses habitants, elle reste par excellence la ville des Šābiens⁵.

Les efforts menés depuis un siècle pour déterminer, de façon plus précise que ne pouvaient le faire les sources anciennes, la position idéologique de ces Harrāniens, n'ont pas abouti à une solution claire. Les savants occidentaux ont buté sur le fait que l'énigme šābienne de Harrān cachait une autre énigme : celle des Šābiens nommés à trois reprises dans le Coran. L'hypothèse comparatiste, consistant à substituer au terme générique de Šābiens celui de "gnostiques" au sens large, dont les Harrāniens seraient une variante hellénisante et platonisante, n'a pas réussi à s'imposer.

Or, la recherche contemporaine est mieux armée que celle d'hier pour un réexamen du dossier, débarrassé des amalgames de l'hérésiographie musulmane. D'une part, la question gnostique a été renouvelée par la découverte et la publication des manuscrits coptes dits de Nag' Hammādī⁶, collections de textes auxquelles s'applique dans un sens étroit le terme de *gnostiques*⁷. D'autre part, la multiplication

Harrān est faite à dessein pour ridiculiser la ville voisine d'Édesse, qui était chrétienne, d'où le lien de cause à effet entre cette visite de l'Empereur au sanctuaire du paganisme et sa mort qui suivit deux mois après ! Il est piquant, par ailleurs, de remarquer que vingt ans après Julien, une autre personne également confite en dévotion mais de l'autre bord, la pèlerine Egeria, passe à Harrān (lat. *Carrhae*) pour y vénérer cette fois les « saints » bibliques, Abraham et Rébecca., et rendre visite à l'évêque du quartier chrétien. Voir *Itinerarium Egeriae*, XX 1-4, edd. Franceschini-Weber, *Corpus Christianorum*, Series latina, t. 175, Turnhout 1965, p. 62-63. La visite de Julien se situe à la mi-mars 363. P. Maraval, dernier éditeur de l'*Itinerarium*, fixe le passage d'Egeria à Harrān les 22 et 23 avril 384 ; pour la justification, voir *Sources Chrétiennes*, t. 296, Paris 1982, p. 27-39.

⁵ En arabe, *šābi'ūn*, *šābi'a*. Le mot sera toujours transcrit en français par « Šābiens », y compris dans les traductions que j'emprunterai, ceci afin d'éviter toute confusion avec le mot « Sabéens » qui désigne exclusivement les habitants de l'Arabie heureuse (ar. *sabā* ou *saba'*) et qui n'a rien à voir consonantiquement avec le premier.

⁶ *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 11 vol., Leyde 1972-1979. – Les textes gnostiques de la collection du Caire, utilisés et traduits dans la troisième partie de la présente contribution, seront cités par les pages et lignes de ces volumes de photographies. Les textes traduits et commentés dans *Sources Gnostiques et Manichéennes [SGM]*, t. 1 : *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, seront cités par les paragraphes de cette édition. Pour l'écrit anonyme du codex Brucianus, je renvoie aux pages et lignes de l'édition de C. SCHMIDT, *Texte und Untersuchungen*, t. 8, Leipzig 1892, ainsi qu'aux planches et lignes de l'édition de Charlotte A. BAYNES, Cambridge, 1933.

⁷ Pour une vue d'ensemble en fonction de la notion littéraire de collection, voir M. TARDIEU, art. « Gnostiques (collections) », *Encyclopaedia Universalis*,

d'éditions et de travaux relatifs au platonisme tardif éclairer l'histoire des influences des traités platoniciens et pseudo-platoniciens, ainsi que celle des définitions qu'ils ont contribué à véhiculer⁸.

En prenant deux précautions essentielles : éviter tout confusionnisme qui consisterait à expliquer une énigme par une autre énigme et à combler toutes les zones d'ombre par des hypothèses invérifiables, se méfier de tout parallélisme mettant en œuvre des schèmes sans contexte littéraire et doctrinal précis ou bien insuffisamment critiqués lorsqu'ils proviennent d'adversaires, il est permis de faire sortir le šābisme de l'impasse phénoménologique dans laquelle il a été engagé pour le replacer sur le terrain de l'histoire.

Dans ce but, s'impose au préalable un examen critique des positions acquises par la recherche contemporaine et l'élagage effectué il y a près de quinze ans par la thèse de Jan Hjärpe (I). Une analyse serrée des notices d'al-Mas'ūdī permettra ensuite de déterminer la position historique du šābisme ḥarrānien dont l'auteur des *Murūj* est le seul témoin direct pour la Jazīra (II). Il conviendra, par la suite, de montrer les antécédents historiques de l'inscription transmise par al-Mas'ūdī (III). Une fois écartée toute tentation d'amalgame avec le prétendu šābisme ḥarrānien, l'identification étroite et spécifique des Šābiens coraniques pourra intervenir enfin (IV).

I. La thèse de Hjärpe

Le travail de Hjärpe⁹ se présente comme un réexamen critique des quatre thèses centrales du grand ouvrage de Chwolsohn sur les

Supplément, t. 1, Paris 1980, p. 673-675.

⁸ Voir en particulier J. PÉPIN, « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme. Observations sur la tradition du Premier Alcibiade », *Revue des Études Grecques*, 82 (1969), p. 56-70, repris et développé dans *Idées grecques sur l'homme et Dieu*, Paris 1971, p. 55-203. P. BOYANCÉ, « Cicéron et les parties de la philosophie », *Revue des Études Latines*, 49 (1971), p. 139 et P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, t. 1, Paris 1974, p. 33-34 ont opposé une fin de non-recevoir à la thèse centrale de l'Auteur expliquant par un relais stoïcien la position qu'adopte Cicéron sur la question de la détermination du bien de l'homme par l'*animus* seul dans les *Tusculanes* et le *Songe de Scipion*. L'ample dossier rassemblé par Pépin concerne la totalité de la transmission des doctrines de l'*Alcibiade* et dispense de revenir ici sur des témoignages soigneusement collectés, examinés et situés.

⁹ J. HJÄRPE, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens ḥarrāniens*, Uppsala 1972. J'exprime ma reconnaissance à l'Auteur d'avoir bien voulu me communiquer son travail dès sa parution et de m'avoir permis de la sorte de réfléchir à loisir sur les questions posées et débattues par lui avec acuité.

Šābiens¹⁰ :

- 1) les Šābiens, mentionnés à trois reprises par le Coran¹¹, sont les mandéens du Sud babylonien (rives de l'Euphrate et du Tigre) et du Sud-Ouest iranien (rives du fleuve Kārūn) ;
- 2) les notices de l'hérésiographie musulmane sur les Šābiens ḥarrāniens ont une valeur historique ;
- 3) elles décrivent des croyances réellement répandues et des rites réellement pratiqués chez des adeptes du culte des astres habitant le Diyār Muḍar ;
- 4) le šābisme ḥarrānien a revêtu une forme savante par l'introduction au IV^e siècle Hégire de pratiques néoplatoniciennes (théurgie) et par l'adoption de sciences occultes (hermétisme, magie, alchimie).

Le réexamen des matériaux accumulés par Chwolsohn et enrichis de nouvelles notices inconnues à l'époque de Chwolsohn, provenant d'al-Tabarī, al-Maqdisī, al-Bīrūnī et surtout Ibn al-Ğawzī¹², aboutit chez Hjärpe à quatre conclusions que je formulerai en parallèle et en opposition avec ma présentation des thèses de Chwolsohn :

- 1) les Šābiens coraniques ne peuvent pas être des mandéens ; d'autre part, l'usage coranique du mot *šābi* est inséparable de l'usage coranique du mot *ḥanīf* ; tous les deux signifient "gnostique" au sens large ;

¹⁰ D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol., Saint-Petersbourg, 1856 (cité : CHWOLSOHN I, II). En dépit de sa date et de ses parties caduques (en particulier, le livre 2 du tome I qui porte sur la « conception néoplatonicienne du paganisme chez les savants païens de Mésopotamie à l'époque du califat », p. 677-802), ce gros ouvrage de 825 + xxxii + 920 pages n'a pas été remplacé comme instrument de travail donnant accès aux sources recueillies et commentées dans le tome II. L'examen de la postérité du Chwolsohn serait une belle étude à entreprendre et éclairerait bien des positions prises en sciences religieuses et en orientalisme du milieu du XIX^e siècle à nos jours, même et surtout lorsque le nom de Chwolsohn n'apparaît pas. L'ouvrage de Hjärpe ne fait pas cette histoire ; en tant que première analyse critique exhaustive, il la clôt.

¹¹ 2, 62 ; 5, 69 ; 22, 17. Ces trois passages sont étudiés dans la quatrième partie de ma contribution.

¹² Hjärpe n'a pas pris en compte la notice du *Muġnī* de 'Abd al-Jabbār, publiée dans le t. 5 de l'édition du Caire (1965). Elle a été traduite et étudiée par G. MONNOT, « Sabéens et idolâtres selon 'Abd al-Jabbār », *MIDEO*, 12 (1974). p. 13-43.

- 2) un grand nombre de descriptions des coutumes religieuses des Šābiens de Ḥarrān chez les hérésio-graphes musulmans sont des fictions littéraires héritées de l'hérésiologie chrétienne antignostique, transmises aux musulmans par leurs informateurs chrétiens ;
- 3) le culte des astres ne constitue pas la caractéristique fondamentale du šābisme ḥarrānien au sens strict ;
- 4) le néoplatonisme attribué par l'hérésiographie musulmane aux Šābiens de Ḥarrān est une attribution induue, qui doit être reportée à une autre catégorie de Šābiens non assimilables aux premiers : les Šābiens de Baḡdād.

L'apport indiscutable de Hjärpe est d'avoir su débrouiller dans l'écheveau des traditions arabes sur les Šābiens les ficelles des vieux polémistes chrétiens. Ibn al-Ġawzī, al-Dimašqī, Ibn al-Nadīm et la *Ġāyat al-ḥakīm* (V^e s. H.) connue en Occident sous le nom de *Picatrix* grâce à sa version latine du XIII^e siècle racontent, en effet, avec force détails et détails croustillants, qu'au cours de leur pratiques sacrificielles secrètes les Šābiens ḥarrāniens se livraient au cannibalisme sacramentel avec meurtre d'enfant et sexualité de groupe et qu'ils avaient adopté comme pratique oraculaire le rite sanglant dit de la tête parlante¹³.

Le rite consistait à plonger un homme ou un jeune garçon, de préférence roux, dans de l'huile jusqu'au cou et à l'y laisser jusqu'à ce que sous l'effet des drogues mêlées à l'huile les chairs se détachent des nerfs et entrent en décomposition. Lorsque le travail de putréfaction était achevé, la tête était retirée intacte avec sa ramure nerveuse et utilisée alors comme médium.

Deux des polygraphes musulmans cités plus haut mentionnent leurs sources concernant le cannibalisme sacramentel et la tête parlante. Ibn al-Nadīm dit tenir ses informations de deux chrétiens : Abū Yūsuf Iṣu' al-Qaṭī'ī et Sa'īd Wahb b. Ibrāhīm. Ibn al-Ġawzī les tient également d'un chrétien, Yaḥya b. Bišr al-Nihāwandī. Il suffisait alors à Hjärpe de remonter la filière des polémistes chrétiens de langue syriaque pour aboutir au point de départ de la chaîne de transmission. En ce qui concerne l'accusation de cannibalisme orgiaque : l'hérésie XXVI du *Panarion* d'Épiphane¹⁴ : en ce qui concerne la tête parlante : les

¹³ HJÄRPE, ch. 5, p. 96-126.

¹⁴ HJÄRPE, p. 101-105 ; le texte grec d'Épiphane est intégralement traduit et commenté

chroniques syriaques du VI^e s. qui polémiquent contre les manichéens en prenant pour argent comptant, c'est-à-dire *ad litteram*, ce qui dans leurs sources grecques n'était qu'un inoffensif tour de passe-passe d'alchimiste¹⁵.

Concernant ces traditions, l'examen de Hjärpe est indiscutablement critique et, à ce titre, fait date. En revanche, les conclusions de ses analyses relatives à l'identification des Šābiens coraniques et à la spécificité idéologique des šābismes ḥarrāniens et baḡdādien n'apparaissent pas décisives en totalité. Concernant le premier point, Hjärpe a montré de façon définitive, et cela contre l'avis de Chwolsohn devenu après lui fait établi dans tous les dictionnaires (y compris dans les lexiques de langue arabe) et pour Kurt Rudolph lui-même¹⁶, que les

par M. TARDIEU, « Épiphanie contre les gnostiques », *Tel Quel*, n° 88, 1981. p. 64-91.

¹⁵ HJÄRPE, p. 120-124. L'Auteur se réfère à la quatrième partie de la chronique jacobite dite de « Denys de Tell-Mahrē », éditée et traduite par J.-B. Chabot en 1895, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Philologiques et Historiques, t. 112, p. 68-70. Il s'agit effectivement d'une chronique jacobite mais d'un auteur inconnu (les premières pages manquent). L'attribution à Denys, qui était une idée d'Assemani, est fautive comme l'a reconnu Chabot lui-même, voir la première partie de l'édition de cette chronique dans le CSCO, t. 91, *Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, Paris 1928 et sa *Littérature syriaque*, Paris 1934, p. 89-90. Cf. CAHEN, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides », *Arabica*, 1 (1952), p. 136-152, repris sans changement dans *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas 1977, p. 405-422, est bien le seul aujourd'hui à attribuer ce texte à Denys.

¹⁶ Avec une constance indéfectible, y compris après la parution du travail de Hjärpe. K. RUDOLPH a répété les amalgames de Chwolsohn : voir *Die Mandäer*, t. 1, Göttingen 1960, en particulier p. 36-41, p. 236-237 ; t. 2, Göttingen 1961, p. 94 n. 1, p. 117, p. 380 : « La religion mandéenne », *Histoire des religions. Encyclopédie de la Pléiade*, t. 2, Paris 1972, p. 501-502 : « Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und christliche Taufsekten », *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, t. 121/4, 1981, p. 17 : « Der mandäische Dīwān der Flüsse », *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, t. 70/1, 1982, p. 5 et 7. Par contre, Rudolph suit Chwolsohn à bon escient en reconnaissant que les Ḥarrāniens n'ont rien à voir avec les Mandéens, cf. *Die Gnosis*, Leipzig 1977, p. 101 n. 2. Sur ces deux points, Rudolph se réclame de l'autorité de Chwolsohn : il aurait pu invoquer également celle de E. S. DROWER, *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic Legends, and Folklore*, [1937], Leyde, 1962, p. XVI-XVIII. Quant au *Haran Gawāita* (éd. E. S. DROWER, *Studi e Testi* 176, Vatican 1953 : voir également « Mandaean Polemic », *BSOAS*, 25, 1962, p. 439), ses affabulations historiques mériteraient d'être reprises à partir du contexte de l'historiographie arabe des IV^e et V^e s. H.

Šābiens dont parle le Coran ne sont pas des mandéens¹⁷.

Pour étayer sa thèse Šābiens du Coran = mandéens, Chwolsohn avait deux arguments. Le premier consistait à faire dériver le mot coranique *šābi'* du syriaque *šb'*, qui signifie « mouiller », « baptiser », d'où l'appellation générique de « baptiste » englobant elchasaïtes et mandéens confondus¹⁸. Le second s'appuyait sur un récit transmis dans *al-Fihrist*, racontant que la dénomination de Šābiens avait été empruntée aux « authentiques » Šābiens-mandéens du Sud babylonien par les païens du Nord au début III^e s. H., usurpation qui aurait reçu son label légal lors de la visite du calife al-Ma'mūn à Ḥarrān en 215 H./830¹⁹.

Au premier argument de Chwolsohn, Hjärpe répond en faisant remarquer que les anciens savants du *ḥadīṭ* et du *tafsīr*, compatriotes des mandéens, puisqu'ils habitaient comme eux la région de Baṣra, Kūfa et Wāsit, ne faisaient pas l'histoire religieuse de l'Arabie préislamique mais étaient préoccupés uniquement par l'application immédiate et concrète de la Loi²⁰. Ils ont eux-mêmes, vivant au contact d'une communauté religieuse qui n'était ni juive ni chrétienne ni mazdéenne, non pas identifié – ce qui aurait correspondu à la démarche historicisante des théologiens et encyclopédistes postérieurs jusqu'à Chwolsohn – mais appliqué un terme coranique, devenu générique par défaut, à une population particulière bien connue d'eux, les mandéens des marais 'irakiens qui venaient, aux lendemains de la conquête musulmane, de codifier leurs Écritures et qui ne s'appelaient eux-mêmes ni *šābi'a* ni *šubba*. Par conséquent, l'explication de *šābi'* par le syriaque *šb'* reste une hypothèse d'orientalistes, sans valeur historique. Elle est totalement inconnue des auteurs musulmans²¹. Elle est d'autant plus difficile consonantiquement que l'arabe a à sa disposition la racine *ŠBG* pour transcrire le syriaque *ŠB'*²².

Le terme *šābien* ne signifiant pas « baptiste » et les Šābiens du Coran n'étant pas les mandéens. que peut bien signifier alors le mot *šābi'* et

¹⁷ La démonstration est étayée dans HJÄRPE, p. 10-34. J'ajouterai que S. H. TAQI-ZĀDE, *Maqālāt* (ed. I. Afšār), t. 6, Tehrān, 1978, p. 51 n. 3, reconnaissait que l'identification Šābiens = Mandéens soulevait « much controversy ». Le texte reproduit dans les *Maqālāt* date de 1937 !

¹⁸ CHWOLSOHN I, p. 110-137; HJÄRPE, p. 11.

¹⁹ CHWOLSOHN I, p. 139-157; HJÄRPE, p. 3-10.

²⁰ HJÄRPE, p. 11-12.

²¹ HJÄRPE, p. 17-18.

²² HJÄRPE, p. 28.

que sont les *ṣābi'a* du Coran ? Hjärpe entend alors expliquer l'obscur peut-être par le plus obscur, en déclarant la détermination de l'identité des *ṣābi'ūn* coraniques indissociable de celle de l'identité des *ḥunafā'* coraniques²³. Ce qui ne revient pas, tout de même, à identifier purement et simplement les deux groupes, comme l'avait proposé Sprenger²⁴. Pour Hjärpe, « les deux mots », c'est-à-dire *ṣābi'* et *ḥanīf*, « ont presque le même sens, le même contenu : ṣābien fut une appellation péjorative désignant un gnostique, mais un gnostique qui, étant *ḍimmī*, n'appartenait pas à la communauté musulmane, ḥanīf fut le mot pour le vrai gnostique, le musulman qui appartenait à la religion naturelle et pure »²⁵. Et Hjärpe d'ajouter quelques lignes plus loin : « Ṣābien est une désignation appliquée à toute religion, spéculation religieuse et philosophique ou personne ayant des tendances gnostiques ».

Selon les données de la tradition biographique, telles que Wellhausen a pu les relever et auxquelles Hjärpe a ajouté de petites notices²⁶, les premiers compagnons de Muḥammad et le Prophète lui-même furent appelés ṣābiens par leurs adversaires, c'est-à-dire par les polythéistes mekkois. Mais ils rejetaient eux-mêmes cette dénomination et voulaient qu'on les appelât *ḥunafā'*, le mot *ḥanīf* étant dès lors synonyme de *muslim*, « croyant », selon le Coran. Or, de la même façon qu'ils revendiquaient l'appellation de *ṣābi'ūn*, les Ḥarrāniens se proclamèrent également *ḥunafā'*. Pour Chwolsohn, les deux appellations sont des fraudes²⁷. Hjärpe prétend que non, mais ne donne aucun argument²⁸.

Il y a, dans toute cette question, amphibologie et confusion dans les termes. D'une part, l'appellation de *ḥunafā'* revendiquée par les Ḥarrāniens de langue arabe et syriaque, signifiait « païens », *ḥanpē* (syr.) héritiers de l'antique paganisme, *ḥanpūtā*²⁹. Ce qu'ils étaient

²³ HJÄRPE, p. 16-24.

²⁴ A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 2^e éd., t. 1, Berlin 1869, p. 37-47; 1^{ère} éd., t. 3, Berlin 1865, p. 498 n. 1.

²⁵ HJÄRPE, p. 24.

²⁶ J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 3^e éd., Berlin 1961, p. 236-242 ; HJÄRPE, p. 7, 13-14, 16, 30-34.

²⁷ CHWOLSOHN I, p. 470-471 et 624-676.

²⁸ L'usage extensif et incontrôlé qu'il donne au mot « gnose », ainsi p. 32 où il est question des « sabéens-gnostiques de Ḥarrān » et p. 8-10 où la thèse de l'usurpation est critiquée sans grande conviction, ne facilitait guère la tâche pour distinguer ceux que les traditions avaient été amenées à confondre par l'opportunisme des Ḥarrāniens eux-mêmes.

²⁹ Voir là-dessus le ton lyrique qu'adopte Tābit b. Qurra dans un fragment transmis

effectivement. Mais il y avait, de leur part, tromperie sur l'usage du mot tel que le recevait la société islamique, puisque le ḥanīfisme était perçu depuis le Coran comme la pure religion monothéiste des origines, pratiquée par les préabrahamites et Abraham lui-même, puis réapparue avec Muḥammad. Par conséquent, il convient, me semble-t-il, de distinguer clairement deux problèmes : 1) l'identification sociologique et doctrinale des *ṣābi'a* et *ḥunafā* coraniques, et leur rapport mutuel, sur lesquels nous ne possédons aucune source directe et à propos desquels la tradition musulmane n'a transmis aucun renseignement historique précis ; 2) la récupération de ces deux appellations au III^e s. H. pour des raisons politiques par un groupe religieux vivant en Mésopotamie du Nord, les Ḥarrāniens, qui pouvaient tactiquement d'autant plus se faire passer aux yeux des musulmans comme héritiers d'Abraham, le pur *ḥanīf*, que ce dernier avait été leur compatriote.

D'autre part, il y a confusion également dans l'usage que Hjärpe fait du mot « gnostique ». Il parle des « tendances gnostiques »³⁰, gnosticisme « dans un sens étendu »³¹, du ṣābisme et du ḥanīfisme, le premier se distinguant du second par la conception incorporelle de sa notion de révélation et de prophétie³². En cela Hjärpe reprend la thèse de Pedersen³³, qui voyait du gnosticisme là où il n'y avait que docétisme et qui était tributaire d'une époque dominée par les idées de Reitzenstein. Il me paraît bien difficile d'admettre, aujourd'hui où la documentation relative au gnosticisme est mieux connue et en partie renouvelée par des sources directes, que ṣābisme et ḥanīfisme soient une expression rationnelle et pure de la gnose conçue comme syncrétisme universel. Si les Ṣābiens du Coran étaient gnostiques, ce n'est certainement pas dans le sens vague et passe-partout que défend Hjärpe.

Concernant les troisième et quatrième conclusions auxquelles aboutit Hjärpe à propos de ceux que les auteurs arabes qualifient de Ṣābiens ḥarrāniens, l'Auteur a montré avec netteté que l'hérésiographie

par Barhebraeus et reproduit par HJÄRPE, p. 31.

³⁰ HJÄRPE, p. 19 et 24.

³¹ HJÄRPE, p. 21.

³² Sous prétexte que cette distinction se trouve chez al-Šahrastānī, Hjärpe tire abusivement la conclusion que l'auteur d'*al-Milal* « emploie le mot *ṣābi'* dans un sens gnostique » (p. 21).

³³ J. PEDERSEN, « The Ṣābians », dans *'Ajab-nāma. A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne* (edd. T. W. ARNOLD et R. A. NICHOLSON), Cambridge 1922, p. 390- 391.

musulmane a, en fait, confondu sous la même étiquette deux groupes distincts : les Ḥarrāniens proprement dits qui habitaient la capitale du Diyār Muḍar, et les Ḥarrāniens dissidents, « schismatiques »³⁴, qui firent école à Baġdād du III^e s. H. au VI^e siècle, dont le fondateur historique fut Tābit b. Qurra et auxquels se rattachent les Ḥarrāniens cités par les auteurs arabes³⁵.

La raison de la dissidence baġdādiennne reste inconnue. Chwolsohn³⁶ avait émis l'hypothèse que l'hétérodoxie baġdādiennne était d'ordre doctrinal et liée à l'adoption du néoplatonisme. Selon Hjärpe³⁷, elle serait d'ordre pratique et liée à une opposition au culte pratiqué dans les temples de Ḥarrān. L'une et l'autre hypothèses ne peuvent être fondées. Quoi qu'il en soit, on aurait, selon Hjärpe, deux tendances opposées : d'un côté, les Ḥarrāniens au sens strict qui seraient « conservateurs »³⁸ et attachés à la religion traditionnelle de Ḥarrān, de l'autre, les « savants »³⁹ baġdādiens, médecins, philosophes, théurges, astronomes, alchimistes, etc..., héritiers du ṣābisme ḥarrānien mais en dialogue avec les musulmans.

Hjärpe a établi, d'une part, que les notices d'Ibn al-Ġawzī, al-Šahrastānī et al-Dimašqī, qui sont prolixes sur l'astrologie ḥarrāniennne, étaient tirées de sources hétéroclites, baġdādiennes et chrétiennes (al-Nihāwandī), agencées et combinées pour prouver que la religion des Ḥarrāniens se résumait à un culte des divinités planétaires⁴⁰, d'autre part que les idées philosophiques attribuées à ces Ḥarrāniens concernant la théologie négative, l'éternité du monde, la conception de la matière, la médiation des astres, l'âme du monde leur étaient transmises sous l'autorité d'Aristote, c'est-à-dire étaient tributaires de la *Théologie d'Aristote* et de deux postplotiniens : Jamblique et Proclus⁴¹. Enfin, l'analyse de la partie de la notice d'Ibn al-Nadīm concernant ces

³⁴ L'expression est chez HJÄRPE, p. 37. Quelques lignes plus loin, il parle de « l'hétérodoxie de Tābit ». Enfin, page suivante, il est question de « doctrines hérétiques ».

³⁵ CHWOLSOHN en a dressé le catalogue, I, p. 546-621.

³⁶ CHWOLSOHN, I, p. 484-488.

³⁷ HJÄRPE, p. 38, tente de justifier sa position par « l'hermétisme ». Ici aussi, mot piégé.

³⁸ HJÄRPE, p. 39 : « païens conservateurs ».

³⁹ *Ibid.* : « savants ḥarrāniens schismatiques de Baġdād », c'est-à-dire ceux qu'al-Šahrastānī appelle « scolastiques » (*al-mutakallim*), cf. HJÄRPE, p. 38, n. 5.

⁴⁰ HJÄRPE, p. 62-95.

⁴¹ HJÄRPE, p. 152-164.

doctrines, laquelle est une citation d'al-Kindī transmise par son disciple, al-Sarāḥsī⁴², attesterait qu'elles ne peuvent remonter au-delà du savant ḥarrānien fondateur de l'École de Baḡdād, autrement dit Tābit b. Qurra⁴³.

S'il est difficile de contester les analyses de Hjärpe sur les deux premiers points, son point de vue sur l'antagonisme entre le conservatisme ḥarrānien et le néoplatonisme baḡdādien apparaît, par contre, plus discutable. Le platonisme ou, si l'on préfère, le néoplatonisme ne fut pas créé à Baḡdād *ex nihilo* par Tābit b. Qurra. Lui-même était tributaire de l'enseignement qu'il avait reçu à Ḥarrān. D'autre part, l'acception large et indéterminée que Hjärpe donnait au mot « gnostique » pour définir les Šābiens du Coran est reprise fâcheusement à propos des Ḥarrāniens. Il parle du « gnosticisme hermétique » de ces savants et de leur « théologie gnostique-néoplatonicienne »⁴⁴. Les mêmes sont déclarés adhérents d'une « théologie hermétiste »⁴⁵. Une telle terminologie où tout est dans tout est inacceptable. En dépit des critiques que l'on doit formuler à son égard, le réexamen critique et systématique des thèses de Chwolsohn par Hjärpe constitue un apport considérable à l'histoire des idées. Avant de revenir sur le cas des Šābiens du Coran, apportons au débat sur les prétendus Šābiens de Ḥarrān quelques éléments historiques nouveaux qui permettront de préciser leur identité.

II. Ḥarrān païenne : institutions et transferts

Une clarification des traditions s'impose en prenant comme point de départ un fait d'histoire. Le dernier temple païen de Ḥarrān est détruit au V^e s. H., lorsque la ville passe sous l'autorité de la dynastie nomade des Numayrides⁴⁶. Il n'existe effectivement aucun témoignage, à partir

⁴² Voir *infra* n. 48.

⁴³ Sur la vie et l'œuvre de Tābit b. Qurra, voir après CHWOLSOHN I, p. 546-567 et II, p. i-iii, le mémoire d'E. WIEDEMANN, « Ueber Tābit b. Qurra, sein Leben und Wirken », dans, *Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, 52-53 (1920-1921), paru 1922, p. 189 sq.

⁴⁴ HJÄRPE, p. 21.

⁴⁵ HJÄRPE, p. 38.

⁴⁶ D'après la notice d'Ibn Šaddād, cette destruction fut perpétrée par Yahyā b. al-Šāṭir, qui avait été nommé gouverneur de Ḥarrān lors de l'occupation de la région en 474 H./1081 par un allié des Saljūqides, le 'Uqaylide Šaraf al-dawla. Cf. D. S. RICE, « Medieval Ḥarrān », *Anatolian Studies*, 2 (1952), p. 38, § 10 et p. 82. Plus généralement, voir G. FEHÉRVÁRI art. « Ḥarrān », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 3,

de cette date, faisant état d'une activité païenne à Ḥarrān. Or la quasi-totalité des grandes notices arabes relatives aux Šābiens ḥarrāniens sont postérieures : 'Abd al-Ġabbār, al-Bīrūnī, Ibn Ḥazm, Ibn al-Ġawzī, al-Šahrastānī, Maïmonide, Ibn al-Qiftī, al-Dimašqī. Aucun de ces auteurs n'a visité Ḥarrān et sa région. Leurs renseignements proviennent d'adversaires des Ḥarrāniens, chrétiens ou musulmans, qui projettent dans la réalité présente des exercices d'école. Par conséquent, leurs notices peuvent être écartées.

Les auteurs antérieurs : al-Ṭabarī, al-Mas'ūdī, al-Maqdisī, Ibn al-Nadīm, al-Ḥwārizmī, appartiennent au IV^e s. H. Ils vivent à une époque où le paganisme ḥarrānien est encore très vivace. On sait, en effet, qu'à la fin du même siècle le calife 'Abd al-Karīm (= al-Ṭā'i') confirme par lettre aux « Šābiens » de Ḥarrān, Raqqa et du Diyār Muḍar leur droit de culte et d'enseignement⁴⁷. Il est donc possible alors, pour n'importe quel observateur, de vérifier sur place ce qu'il en est exactement du šābisme à Ḥarrān. Or, sur les cinq auteurs mentionnés, trois, al-Ṭabarī, al-Maqdisī et al-Ḥwārizmī, s'en tiennent à des on-dit. L'un d'entre eux, Ibn al-Nadīm, transmet une information abondante mais de valeur inégale : deux longues sections de sa notice proviennent de polémistes chrétiens et sont un ramassis de racontars : la section qui ouvre la notice mérite, par contre, plus d'attention puisque c'est une citation d'al-Kindī transmise par al-Sarahsī qui fut en correspondance avec Ṭābit b. Qurra⁴⁸. Néanmoins, bien que la citation n'apparaisse pas comme la reconstruction idéalisée d'une doctrine et d'une pratique, elle est atemporelle.

Il reste donc al-Mas'ūdī. C'est le seul des auteurs cités à être allé lui-même à Ḥarrān. Même si son enquête sur place n'a pas été poussée

Paris-Leyde 1971, p. 235a.

⁴⁷ Texte et traduction dans CHWOLSOHN II, p. 537-538 (notes, p. 757) ; voir également HJÄRPE, p. 38 et n. 2, qui fait remarquer à juste titre que cette *risāla* ne concerne pas les Bagdādiens.

⁴⁸ Texte et traduction dans CHWOLSOHN II, p. 3-14 (commentaire p. 56-126). Le *textus receptus* représenté par l'édition Flügel (Leipzig, 1871-1872) a été commodément reproduit en volume unique à Beyrouth, 1398 H./1978, p. 442-445. Le texte critique d'*al-Fihrist*, basé sur le mss Minovi (= Chester Beatty Library 3315) et le mss d'Istanbul (Š. 'Alī Pacha 1934), a été édité par R. TAJADDOD, 2^e éd. avec un avant-propos de M. Minovi, Tehrān, 1350 H.S./1971, p. 383-385. La notice d'al-Kindī a été traduite en anglais par Fr. ROSENTHAL, *Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Sarahsī*, New Haven, American Oriental Society 1943, p. 41-51 et par B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadīm*, t. 2, New York 1970, p. 746-750. Une excellente traduction reste celle, en persan, de R. TAJADDOD, 2^e édition, Tehrān, 1346 H.S./1968, p. 564-568.

très loin, elle contient un détail capital que la critique moderne et contemporaine n'a pas relevé. Ce témoignage de première main mérite une considération particulière et devrait permettre de fonder une appréciation historique de ce que recouvre exactement l'expression « ṣābisme ḥarrānien ». Al-Mas'ūdī parle de sa visite à Ḥarrān dans le *Kitāb murūj al-dahab wa-ma'ādin al-jauhar*, qu'il acheva en 335 H./946, dix ans avant sa mort. Voici le texte d'après l'édition de Barbier de Meynard⁴⁹, accompagné de la traduction qu'en a donnée Charles Pellat⁵⁰ :

ورأيت على باب مجمع الصابية بمدينة حرّان مكنوبا على مدقة الباب
بالسريانية قولاً لا فلاطون افهمنى تفسيره مالك بن عُقبون وغيره منهم
وهو من عرف ذاته تأله وقد قال افلاطون الانسان نبات سماوى والدليل
على هذا انه شبيه شجرة منكوسة اصلها الى السماء وفروعها الى
الارض

J'ai vu à Ḥarrān, sur le marteau de la porte du lieu de réunion des Ṣābiens, une inscription en caractères syriaques, tirée de Platon : elle m'a été expliquée par Mālik b. 'Uqbūn et d'autres personnes de la même secte : « Celui qui connaît sa nature devient dieu ». C'est Platon qui disait aussi : « L'homme est une plante céleste. En effet l'homme ressemble à un arbre renversé, dont la racine est tournée vers le ciel et dont les branches [plongent] dans le sol ».

Ni Chwolsohn⁵¹, ni Barbier de Meynard, ni Pellat n'ont identifié les deux citations de Platon. La seconde⁵² provient de *Timée* 90 A 7-B 2 ;

⁴⁹ C. BARBIER DE MEYNARD, *Maçoudi. Les Prairies d'or*, t. 4, Paris 1865, p. 64, 10-65, 3. L'édition princeps de ce texte a paru dans CHWOLSOHN II, p. 372-373, § 6 (notes, p. 642). Absent chez Hjärke. Le texte traduit se trouve, par contre, dans Fr. ROSENTHAL, « On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World », *Islamic Culture* 14 (1940), p. 409-410. Rosenthal a eu le double mérite de remarquer l'utilisation de la maxime dans les *Murūj* et dans *al-Tanbih*, et de noter le caractère sentencieux du platonisme qu'elle suppose, *infra* n. 52.

⁵⁰ Ch. PELLAT, *Mas'ūdī. Les Prairies d'or*, t. 2, Paris 1965, p. 536-537, n° 1395 (révision de la traduction de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille).

⁵¹ Dans son commentaire au § 6 de la notice d'al-Mas'ūdī, I, p. 501 et II, p. 642.

⁵² Sur la postérité de la métaphore platonicienne, voir W. K. KRAAK, « Aristote est-il toujours resté fidèle à sa conception que la plante se tient la tête en bas ? », *Mnemosyne*, III^e Série, 10 (1942), p. 251-262. Les deux citations de Platon renvoient à deux dialogues, qu'elles résument sous forme de sentences ; sur ce genre littéraire,

elle apparaît ici comme une réminiscence des lectures savantes de l'auteur plutôt que transmise à al-Mas'ūdī par ses informateurs harrāniens. Quant à la première citation⁵³, c'est à l'évidence un rappel de l'*Alcibiade* 133 C. À la suite de Chwolsohn, Barbier de Meynard avait compris la première citation ainsi : « Celui qui connaît Dieu le redoute »⁵⁴. Pellat a donc corrigé à bon escient la traduction de son devancier. Dans ses remarques en appendice de son tome II, Chwolsohn mentionne la rectification que, sur ce point, lui avait communiquée Fleischer : « Wer sein eignes Wesen (sich selbst) erkennt, wird göttlich, gottähnlich »⁵⁵. Mais la correction ne fut lue ni par Barbier de Meynard ni par Pellat !

Avant de réexaminer ce passage des *Murūj al-ḡahab* pour en préciser davantage les termes et en mesurer la portée, il importe de signaler qu'al-Mas'ūdī est revenu explicitement sur cette sentence platonicienne, traduite et expliquée pour lui à Harrān, dans un autre de ses livres. En effet, dans son *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf*, qu'il écrivit peu de temps avant sa mort (345 H./956) et qui constitue en quelque sorte ses *Retractationes*, il fait allusion à l'axiome en ces termes⁵⁶ :

وما يذهبون اليه من قول افلاطون ان من عرف نفسه حقيقة تأله ومن
قول صاحب المنطق من عرف نفسه فقد عرف بها كل شيء

voir ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 392.

⁵³ Les témoins grecs et latins de cette formule ont été rassemblés par J. PÉPIN, *Idées grecques* (*supra* n. 8), p. 55-203, où une abondante bibliographie est fournie. Voir en particulier le témoignage de Julien, que Pépin étudie p. 107 et n. 2.

⁵⁴ CHWOLSOHN II, p. 373 : « Wer sein (Gottes) Wesen erkennt, der verehrt ihn auch ». Traduction passée chez BARBIER DE MEYNARD, *op. cit.*, (*supra* n. 49), p. 65. D. S. MARGOLIOUTH, art. « Harrānians », *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 6, Edinburgh 1913, p. 520b, traduit également de façon erronée : « Whoso knows himself is religious » ; S. LLYOD et W. BRICE, « Harran », *Anatolian Studies*, 1 (1951), p. 91, ont repris cette traduction : « Who knows himself is a religious man ».

⁵⁵ CHWOLSOHN II, p. 826. Fr. ROSENTHAL, *loc. cit.*, p. 409 a, semble-t-il, suivi Fleischer et traduit : « Whosoever recognizes his essence, is divine ».

⁵⁶ Texte arabe dans l'édition de J. DE GOEJE, parue dans la *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, t. 8, Leyde, 1894, p. 162, 3-5. Traduction française dans B. CARRA DE VAUX, *Maçoudi. Le Livre de l'avertissement et de la révision*, Paris, 1897, p. 222 ; Carra de Vaux traduit la formule ainsi : « Celui qui se connaît soi-même en vérité est semblable à Dieu ». Dans le *K. al-tanbīh*, le *ἐαυτόν*, « soi-même » de l'original grec est rendu par *naṣṣahu*, litt. « son âme » ; dans les *Murūğ*, par *ḡātuḥu*, litt. « sa nature ». Les deux formules désignent identiquement le moi. Fr. ROSENTHAL, *loc. cit.*, p. 409 n. 3, met en rapport cet usage avec *Alcibiade* 130 A-131 A.

Et [nous avons dit] ce qu'ils (= les Šābiens de Ḥarrān) pensent de ce mot de Platon : « Celui qui se connaît soi-même en vérité devient dieu », et de cet autre mot de l'auteur de la *Logique* : « Celui qui se connaît soi-même connaît toutes choses ».

Ce petit texte ne comporte pas en arabe de proposition principale. Il fait partie d'une longue énumération, introduite par la formule *wa-dakarnā*⁵⁷, des différentes matières traitées par l'auteur dans deux de ses ouvrages antérieurs, aujourd'hui perdus mais dont al-Mas'ūdī indique les titres. L'un s'intitulait : « Livre des doctrines sur les principes des religions » (*K. al-maqālāt fī uṣūl al-diyānāt*) ; l'autre portait sur « les trésors de la religion et du secret des mondes » (*K. ḥazā'in al-dīn wa-sirr al-'ālamīn*)⁵⁸. De la sorte, en tenant compte du témoignage des *Murūj*, al-Mas'ūdī a parlé de l'axiome platonicien de l'*Alcibiade* dans au moins quatre de ses œuvres. S'il y est revenu aussi souvent, c'est qu'il avait parfaitement compris que cet axiome était fondamental pour ses interlocuteurs ḥarrāniens et qu'il résumait à lui seul toute leur philosophie.

D'après le résumé des *Maqālāt* et des Ḥazā'in dans *al-Tanbīh*, il apparaît que le contexte de la citation de Platon dans ces deux ouvrages concernait des exposés relatifs aux « Šābiens grecs »⁵⁹. Les idées que l'auteur leur attribue montre que cette dénomination, englobant celle de « Šābiens ḥarrāniens », est à prendre ici dans un sens philosophique étroit pour désigner « les Platoniciens », autrement dit les néoplatoniciens. Non seulement le nom de Porphyre est cité⁶⁰, mais aussi celui de son correspondant, « le prêtre égyptien, Anābū »⁶¹. Les divergences doctrinales entre Porphyre et Anābū ont été consignées, déclare al-Mas'ūdī, « dans des épîtres (*rasā'il*) connues de quiconque s'intéresse aux sciences anciennes »⁶².

Par quel canal le contenu de la *Lettre à Anébon* est-il parvenu, non à al-Mas'ūdī lui-même, mais à sa source ? L'opposition entre un Porphyre « qui était chrétien (*sic* !) mais qui défendait en secret les

⁵⁷ P. 161, 2 de Goeje.

⁵⁸ P. 161, 2-3 de Goeje.

⁵⁹ P. 161, 14-15 de Goeje.

⁶⁰ P. 162, 6 de Goeje.

⁶¹ P. 162, 8 de Goeje.

⁶² P. 162, 10-11 de Goeje.

croyances des Šābiens grecs », c'est-à-dire des Platoniciens⁶³, et Anābū, païen pur et dur, resté attaché « aux doctrines des philosophes anciens »⁶⁴, peut suggérer que le Porphyre de la *Lettre à Anébon* a été connu de la source d'al-Mas'ūdī par le canal de l'apologétique chrétienne⁶⁵.

Dans le contexte immédiat de la citation de l'axiome platonicien dans *al-Tanbīh*, apparaît une autre citation attribuée par al-Mas'ūdī à « l'auteur de la *Logique* »⁶⁶. La formule désigne, comme c'est souvent le cas chez les auteurs arabes, non Aristote lui-même, mais un de ses commentateurs alexandrins. En effet, l'axiome : « Qui se connaît soi-même connaît toutes choses », dont al-Mas'ūdī donne la version arabe⁶⁷, est néoplatonicien. Il se trouve littéralement chez deux Alexandrins, dans l'*In Phaedrum* d'Hermias : ὁ ἑαυτὸν γνοῦς τὰ πάντα οἶδεν⁶⁸ et dans l'*In Alcibiadem* d'Olympiodore : ὁ εἰδὼς ἑαυτὸν τὰ ὄντα πάντα οἶδεν⁶⁹. Dans les deux cas, l'axiome est juxtaposé au précepte delphique. L'association des deux sentences dans *al-Tanbīh* est dans le droit fil des interprétations traditionnelles du γνῶθι σεαυτόν chez les néoplatoniciens commentant l'*Alcibiade*⁷⁰. Les « Šābiens de Ḥarrān », qui expliquèrent à al-Mas'ūdī l'inscription syriaque gravée sur le marteau de leur porte d'entrée et qui se considéraient eux-mêmes comme des « Šābiens grecs », ne sont donc rien d'autre que des « Platoniciens » au sens strict.

Selon le témoignage direct des *Murūj*, le local dont le heurtoir de la porte d'entrée portait gravé en syriaque l'axiome-clé du Premier *Alcibiade*, s'appelle مجمع en arabe⁷¹. Pellat traduit par « lieu de réunion »⁷², ce qui est le sens littéral du mot. Barbier de Meynard avait compris « temple »⁷³, visiblement influencé par Chwolsohn qui avait

⁶³ P. 162, 7-8 de Goeje.

⁶⁴ P. 162, 8-9 de Goeje.

⁶⁵ Sur l'utilisation de la *Lettre à Anébon* par les apologistes, voir J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 87.

⁶⁶ P. 162, 5 de Goeje.

⁶⁷ P. 162, 5 de Goeje.

⁶⁸ P. 31, 15 Couvreur. Sur l'auteur, voir L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam, 1962. p. x.

⁶⁹ P. 125 (= 199, 5) Westerink. Sur l'auteur, voir WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. XIII-XX.

⁷⁰ Cf. P. COURCELLE, *op. cit.* (*supra* n. 8), p. 83-95 et p. 165-177.

⁷¹ T. 4, p. 64, 10 Barbier de Meynard.

⁷² *Op. cit.*, *supra* n. 50, p. 536, § 1395.

⁷³ *Op. cit.*, *supra* n. 49, p. 64.

rendu مجمع par « Bethaus »⁷⁴. Chwolsohn avait été amené à traduire ainsi⁷⁵, parce que dans la notice d'Ibn al-Nadīm sur les fêtes des Šābiens il était également question d'un مجمع où avait lieu le 3 de Ilūl un repas cultuel qui suivait la fête : « Ce même jour, ils sacrifient huit agneaux mâles, dont sept aux divinités et un au dieu Šamāl, puis ils mangent dans leur مجمع, et chacun d'eux boit sept coupes de vin »⁷⁶. Pour le savant russe, le مجمع, où étaient consommées des viandes sacrificielles et dont la porte d'entrée portait une inscription rappelant celle du temple de Delphes, ne pouvait être qu'un « Versammlungsort zu religiösen Zwecken »⁷⁷ ; مجمع serait donc un synonyme de هيكل « temple ».

Rien n'est moins sûr. D'une part, Chwolsohn a dans cette affaire mélangé deux types de sources : celle d'Ibn al-Nadīm qui est une citation d'un polémiste chrétien antišābien, Abū Sa'īd Wahb b. Ibrāhīm, et celle d'al-Mas'ūdī qui rapporte ce qu'il a vu et entendu. D'autre part, rien ne permet d'identifier le مجمع où a lieu le repas sacrificiel de la fête šābienne de septembre et le مجمع où était gravée l'inscription. Très probablement, on a affaire à deux endroits différents fréquentés par des personnes différentes. C'est aller vite en besogne que supposer, au motif que l'inscription syriaque peut être considérée doctrinalement comme l'écho du précepte delphique – ce qu'elle est effectivement dans la tradition grecque platonicienne – que l'endroit où elle se trouvait était un lieu cultuel.

Le مجمع, dont al-Mas'ūdī a vu que le heurtoir de la porte d'entrée était orné d'une sentence de Platon, était un local où se réunissaient les philosophes de Ḥarrān. Le témoignage des *Murūj* est formel sur ce point. Al-Mas'ūdī classe les Ḥarrāniens païens en deux catégories : les حشوية, c'est-à-dire les magiciens et bonimenteurs « de bas étage et vulgaires »⁷⁸, adeptes de la religiosité identitaire de la cité, et les حكماء « sages »⁷⁹ authentiques et respectables, héritiers des philosophes grecs. « En les rattachant aux philosophes », précise l'auteur, « nous avons égard non à la sagesse, mais à la communauté d'origine, car ils sont Grecs »⁸⁰. Pour donner un exemple du haut rang de ces « sages grecs »

⁷⁴ CHWOLSOHN II, p. 372.

⁷⁵ CHWOLSOHN I, p. 501-502.

⁷⁶ Dans CHWOLSOHN II, p. 29-30 ; dans l'édition TAJADDOD, p. 387, 24-26.

⁷⁷ CHWOLSOHN I, p. 501.

⁷⁸ T. 4, p. 64, 7 Barbier de Meynard = § 1394 Pellat.

⁷⁹ T. 4, p. 64, 8 Barbier de Meynard.

⁸⁰ Traduction Pellat § 1394.

de Ḥarrān, al-Mas'ūdī raconte à ce moment-là⁸¹ ce qu'il a lu sur la porte d'entrée de leur مجمع puis, en guise de conclusion⁸², il se lance dans un exposé technique de philosophie grecque. Dans un tel contexte, مجمع ne peut désigner autre chose qu'un lieu de réunion pour intellectuels.

Al-Mas'ūdī ne confond pas les lieux cultuels ou « temples » de la religion populaire et le مجمع où se réunissent les « philosophes grecs ». En ce qui concerne les premiers, il reconnaît qu'à l'époque de sa révision des *Murūj*, c'est-à-dire en 336 H./947, il n'en subsiste qu'un seul, « le temple nommé *Maḡlitīyā*⁸³ ; il est situé dans la ville de Ḥarrān, près de la porte de Raqqa »⁸⁴. Le second centre, encore vivant, du paganisme ḥarrānien était l'institution des « Šābiens grecs », c'est-à-dire des néoplatoniciens ; مجمع signifie donc ici « académie ». Le local dont al-Mas'ūdī s'est fait expliquer l'inscription syriaque qui ornait le heurtoir de sa porte, était l'académie platonicienne de Ḥarrān. Ceux qui accompagnèrent al-Mas'ūdī au cours de sa visite étaient les membres de cette académie, et Mālīk b. 'Uqbūn qui est cité comme étant l'interprète de l'inscription était selon toute vraisemblance le chef de cette académie. Al-Mas'ūdī déclare également⁸⁵ l'avoir consulté sur des questions techniques et historiques de philosophie grecque. Lors de cette consultation, il apprit de Mālīk b. 'Uqbūn et des autres personnes de son entourage, c'est-à-dire des autres philosophes de l'École, qu'ils rejetaient catégoriquement les pratiques sacrificielles et divinatoires des Ḥarrāniens, ainsi que les cérémonies « mystérieuses et secrètes ». Al-Mas'ūdī fait donc la distinction entre les païens ordinaires de Ḥarrān et les philosophes ḥarrāniens. S'il a pris soin de rendre compte de son entrevue avec Mālīk b. 'Uqbūn, c'est que ce dernier avait rang et autorité dans l'École des « sages ».

À l'instar de l'antique académie de Platon, ou plutôt de ce qu'on racontait à son propos⁸⁶, l'École de Ḥarrān portait, non au fronton de son portail, mais sur le marteau de sa porte, une maxime qui invitait quiconque en franchissait le seuil au βίος φιλοσοφικός. À l'époque de

⁸¹ § 1395 Pellat.

⁸² § 1396 Pellat.

⁸³ Selon D. S. MARGOLIOUTH, *loc. cit.*, *supra* n. 54, p. 520b, le nom arabe de ce temple viendrait du grec : μεγάλη θεά. Margoliouth confond ce temple avec le local où se trouvait l'inscription.

⁸⁴ § 1392 Pellat.

⁸⁵ § 1397 Pellat.

⁸⁶ Voir *infra* n. 108.

la visite d'al-Mas'ūdī en 332 H./943, la paganisme ḥarrānien comportait deux centres d'activités : le temple nommé Maḡlitiyyā et l'École platonicienne. Les réflexions critiques qu'il entendit de la part de ceux qui fréquentaient l'École montrent que les deux institutions du paganisme ḥarrānien répondaient à des objectifs différents et, à ce titre, étaient en rivalité.

Il est admis depuis Chwolsohn que toute activité intellectuelle cessa à Ḥarrān après l'installation à Baḡdād de Ṭābit b. Qurra (ob. 288 H./901) et de ses disciples. Chwolsohn et Hjärpe voient dans ce transfert un « schisme » ; le premier l'explique pour des raisons doctrinales, le second pour des motifs disciplinaires. Il semble plutôt que Ṭābit, qu'attiraient les subsides du calife, ait choisi Baḡdād pour des raisons sociales et politiques, la capitale 'abbāside offrant alors de plus grandes possibilités de rayonnement que la capitale du Diyār Muḍar. Mais ce départ vers Baḡdād ne signifie ni la fermeture ni la fin de l'École de Ḥarrān. Celle-ci perdura, puisque lorsque al-Mas'ūdī la visite en 332 H./943, c'est-à-dire plus de soixante-dix ans après le transfert de Ṭābit b. Qurra à Baḡdād, elle a encore des membres et un chef. Mālik b. 'Uqbūn y assurait alors le maintien d'une institution prestigieuse et plusieurs fois centenaire.

Une notice du *K. al-tanbīh*⁸⁷, qui résume un développement du *K. funūn al-ma'ārīf wa-mā jarā fi al-duḥūr al-sawālīf*⁸⁸, aujourd'hui perdu, et que sans grande précaution Max Meyerhof a mise autrefois à contribution dans son *Von Alexandrien nach Bagdad*⁸⁹, montre

⁸⁷ P. 121, 19-122, 6 de Goeje.

⁸⁸ P. 115, 5 de Goeje.

⁸⁹ M. MEYERHOF, « Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern », dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, 1930, p. 407 ; l'essentiel de cette communication a été repris par l'Auteur dans « La fin de l'École d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes », article qui fut publié simultanément dans *Archeion*, 15 (1933), p. 1-15 et dans le *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 15 (1933), p. 109-123. Pour une bibliographie complémentaire, voir J. VAN ESS, « Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich Islam », dans *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger* (éd. K. FLASCH), Frankfurt/Main, 1965, p. 349. L'hypothèse que Meyerhof tira de la notice d'al-Mas'ūdī sur les transferts institutionnels et la continuité des travaux de l'École d'Alexandrie jusqu'au VIII^e siècle, fut enregistré comme fait établi par H.-D. SAFFREY, « Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie », *Revue des Études Grecques*, 67 (1954), p. 409 : « Cette École

l'importance que joua Ḥarrān comme plaque tournante du passage de la science et de la philosophie grecques au monde arabe. Selon al-Mas'ūdī, le *majlis al-ta'lim*, litt. « le siège de l'enseignement », c'est-à-dire l'institution académique, fut transféré une première fois « d'Athènes à Alexandrie »⁹⁰. Les lignes qui suivent dans l'édition de De Goeje jusqu'au milieu de la ligne 2 de la page 122 sont une glose expliquant par retour en arrière le transfert à Alexandrie qui serait intervenu, selon al-Mas'ūdī sous « Théodose »⁹¹, comprenons Théodose II (408-450). Pris tel quel, le renseignement n'est pas exact puisqu'à cette date l'École d'Athènes est en pleine activité sous la conduite de Plutarque puis de Proclus⁹². L'événement auquel fait allusion al-Mas'ūdī doit être reporté au moins un quart de siècle après la mort de Théodose. Ce qui correspondrait au début de l'enseignement d'Ammonius comme chef de l'École d'Alexandrie⁹³.

Ensuite, toujours selon al-Mas'ūdī, le *mağlis al-ta'lim* aurait été transféré « d'Alexandrie à Antioche »⁹⁴ sous le règne de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (99-101 H./717-720), puis « de là à Ḥarrān »⁹⁵ sous le califat d'al-Mutawakkil (232-247 H./847-861). En dépit de l'autorité que ces deux datations ont acquise depuis que Meyerhof leur a donné son aval⁹⁶,

d'Alexandrie maintint après la conquête arabe un enseignement constant d'Aristote. Ce n'est qu'en 718 qu'elle émigra à Antioche et vers 850 à Bagdad » ! Affirmation qui passa telle quelle dans W. WOLSKA, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*, Paris, 1962, p. 149-150. Des conclusions aussi tranchées ont quelque peu troublé P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 25 ; bien que doutant du sérieux de la « savante construction » de Meyerhof, il est d'accord néanmoins que « l'École d'Alexandrie était encore bien vivante lors de la conquête arabe ». L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, a prudemment évité les témoignages allégués par Meyerhof mais affirme toutefois, en se basant sur une note d'un opuscule alchimique à laquelle il ne semble pas accorder grand crédit, que la philosophie platonicienne « was taught publicly as late as the 7th century » (p. xxv).

⁹⁰ P. 121, 20 de Goeje.

⁹¹ P. 122, 1 de Goeje.

⁹² Voir H.-D. SAFFREY-L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, t. 1, Paris, 1968, p. XII-XXVI (Plutarque – Syrianus – Proclus).

⁹³ Cf. L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. X-XIII.

⁹⁴ P. 122, 3 de Goeje.

⁹⁵ P. 122, 3 de Goeje.

⁹⁶ M. MEYERHOF, « Von Alexandrien nach Bagdad », p. 408-409 et p. 428. À la fin de la reprise en français de son texte, lors d'une communication à l'Institut d'Égypte le 9 janvier 1933. Meyerhof ajoutait cependant : « Je me rends compte que la documentation de ma thèse qui relie les études philosophiques d'Alexandrie avec

il faut bien reconnaître qu'elles ne sont guère plus fiables que la première datation concernant le transfert d'Athènes à Alexandrie. Mettre sous 'Umar II le transfert d'Alexandrie à Antioche prolonge abusivement durant un siècle et demi les travaux de l'École d'Alexandrie ; considérer, d'autre part, que le transfert d'Antioche à Ḥarrān a eu lieu sous al-Mutawakkil réduit squelettiquement l'École de Ḥarrān à ce qui fut l'akmé de son activité avant le départ à Baġdād de Ṭābit b. Qurra. Par ailleurs, dans ses *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā*, composés en 640 H./1242, Ibn Abī Uṣaybi'a⁹⁷ confirme le transfert de l'École d'Alexandrie lors de l'accession de 'Umar II au califat en 99 H./717. Mais, bien entendu, le transfert concerne pour lui l'école de médecine ; d'autre part, ce transfert aurait eu lieu « vers Antioche et Ḥarrān » simultanément⁹⁸. Comment accorder ces renseignements avec ceux transmis par al-Mas'ūdi ?

L'attribution à 'Umar II du transfert en Syrie de l'enseignement alexandrin semble bien un argument d'apologétique umayyade. Les deux notices doivent se comprendre, non en chronologie de transferts institutionnels, mais comme constatation de la vitalité intellectuelle aussi bien d'Antioche (ville et périphérie) que de Ḥarrān (ville et périphérie) à la fin du I^{er} s. H., chacun des deux centres revendiquant alors le titre et l'honneur d'être dépositaire de l'héritage alexandrin. Qu'Ibn Abī Uṣaybi'a ne fasse allusion qu'au seul « transfert » de l'école de médecine ne fait pas difficulté. L'activité médicale et l'enseignement de la médecine étant, en effet, parties intégrantes de l'activité philosophique et de l'enseignement de la philosophie⁹⁹, il n'y a pas eu « déplacement » de la médecine sans « déplacement » de la philosophie.

Lorsque Justinien ordonne en 529 la fermeture de l'École d'Athènes,

celles de Bagdad est un peu faible ; mais je n'abandonne pas l'espoir d'en trouver une plus forte à l'avenir » (dans *Archeion*, 15, 1933, p. 15 = *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 15, 1933, p. 123). Cela aurait dû inciter H.-D. Saffrey et autres à plus de prudence.

⁹⁷ T. I, p. 116, 21-29 éd. A. Müller, Le Caire, 1884. Seule la première partie de la notice, relative à 'Abd al-Malik b. Abġar al-Kinānī, a été traduite par MEYERHOF, « Von Alexandrien nach Bagdad », p. 407.

⁹⁸ P. 116, 25-26 A. Müller.

⁹⁹ Cf. L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. xxv n. 94 et surtout « Philosophy and Medicine in Late Antiquity », *Janus*, 51 (1964), p. 169-177. Ajouter : 'Abd. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968, p. 113 ; G. STROHMAIER, art. « Ḥunayn b. Ishāk al-'Ibādī », *Encyclopédie de l'Islam*², t. 3, Paris-Leyde, 1971, p. 599a-600a.

Jean Philopon compose à Alexandrie le *De aeternitate contra Proclum*¹⁰⁰. La fin officielle de l'Académie est concomitante de la mainmise officieuse des chrétiens sur l'École d'Alexandrie¹⁰¹. Trois ans plus tard, l'accord de paix signé entre Xosrow Anušīrwān et Justinien permet aux exilés de l'École d'Athènes, Damascius, Simplicius et leurs compagnons, de quitter l'Iran mais l'incertitude la plus totale demeure sur leur lieu de destination¹⁰². L'inscription de Zōsimē sur une dalle de Ĥims¹⁰³, datée de 538 et comportant une épigramme de Damascius,

¹⁰⁰ Cf H.-D. SAFFREY, *loc. cit.*, *supra* n. 89, p. 406-407. De là, la question légitime que se pose l'Auteur : « Dans cette conjoncture, ne peut-on considérer le *De aeternitate contra Proclum* comme une espèce de profession de foi de l'École, moyennant quoi l'École d'Alexandrie traversa sans dommages la tourmente qui emporta l'École d'Athènes ? » (p. 407).

¹⁰¹ SAFFREY, *loc. cit.*, p. 408, va jusqu'à affirmer : « Avec Jean Philopon, toute l'École d'Alexandrie est devenue chrétienne ». A. CAMERON, « The End of the Ancient Universities », *Cahiers d'Histoire mondiale*, 10 (1967), p. 669-670 est d'un avis opposé. Point de vue plus nuancé dans WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. XIII.

¹⁰² Cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 26-27, qui a ruiné les hypothèses d'un retour de Simplicius à Athènes ou Alexandrie. Elle émet « une troisième possibilité », qui serait « une ville grecque d'Asie mineure », laquelle posséderait « une bibliothèque de grande valeur » et qui rapprocherait les philosophes exilés de leur pays d'origine. Je note que ces deux conditions sont réunies à Ḥarrān, comme en témoignent l'œuvre de traduction de Ṭābit b. Qurra et le bilinguisme de ces philosophes qui, comme le reconnaît I Hadot (p. 25), « tiraient leur origine d'un pays voisin de la Syrie ». Je rappellerai enfin que la voie ordinaire, la plus rapide et la plus sûre, pour aller en Perse depuis Athènes était à cette époque de gagner par la mer Séleucie de Piérie (Seleucia Piera) au sud du golfe d'Alexandrette, puis de là atteindre Ḥarrān en passant par Antioche. Bérée (Ḥalab), et Hierapolis (Mabbūg. Manbij). De Ḥarrān, les voyageurs pénétraient dans l'Empire sassanide par Resaina (Rās al-'Ayn) et Singara (Balad Sinjar). Selon mon hypothèse, les philosophes s'installèrent au retour dans une ville où ils étaient passés à l'aller. La seule ville possible sur cet itinéraire est Ḥarrān, parce qu'y sont réunies les conditions socio-culturelles de leur travail : environnement païen, culture gréco-araméenne de leur formation, milieu intellectuel favorable et sécurité par la protection du voisin iranien.

¹⁰³ *Anthologia Palatina*, VII 553 ; dans son édition du recueil, P. WALZ (*Anthologie grecque*, I^{re} Partie, t. 5. coll. des Universités de France, Paris 1941, p. 90 n. 3) mentionne une communication personnelle de R. Mouterde, lui signalant que cette épigramme a été retrouvée sur une dalle de basalte, à Ĥims, datée du mois de Pérítios 849 Sél. = 538 de l'ère dionysienne (et non 537 comme le dit I. Hadot à la suite de Walz). Alan CAMERON, « The Last Days of the Academy at Athens », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, t. 195 (1969), p. 21-22 et « La fin de l'Académie » dans *Le néoplatonisme* (Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris 1971, p. 287, puis I. HADOT, *loc. cit.*, p. 29, ont tiré parti de cette note de P. Walz pour situer la

suggère que ce dernier vivait alors en Syrie. Dans quelle ville ? Antioche, place forte du christianisme, paraît exclue. Édesse également, dont l'École d'obédience nestorienne était fermée depuis 489. Nisibe, a fortiori, qui était en territoire iranien et où s'étaient regroupés les exilés de l'École d'Édesse. La seule ville byzantine de langue gréco-araméenne, où l'« hellénisme » était puissant et actif, était Ḥarrān à 38 km au SSE d'Édesse.

Une notice de Procope¹⁰⁴ raconte, en effet, que Xosrow Anuširwān exempta en 544 les habitants de Ḥarrān de payer tribut parce qu'ils avaient gardé l'ancienne religion. Or, comme l'École de Ḥarrān n'est pas tombée du ciel au I^{er} s. H., l'hypothèse n'est pas invraisemblable de penser que c'est là, en territoire byzantin mais à proximité de la frontière iranienne, que trouvèrent refuge et s'établirent, près de néoplatoniciens qui avaient fréquenté l'École d'Ammonius, les exclus d'Athènes, dernier carré de la résistance grecque à la christianisation. Cela expliquerait l'insistance avec laquelle les auteurs chrétiens, de langue syriaque et arabe, persiflent l'École des « Hellènes » de Ḥarrān, rivale en quelque sorte de l'École voisine des « Perses », installée à Nisibe, l'une païenne, laïque et philosophique, l'autre nestorienne, ecclésiastique et théologique, mais l'une et l'autre sous la protection du Roi des rois. C'est à lui que Priscien, compagnon de Simplicius, dédie alors ses *Solutiones*¹⁰⁵.

rédaction du commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote. Je signale que l'inscription de Ḥimṣ est publiée, avec description de la dalle et bibliographie, par L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. 5, Paris 1959, n° 2336, p. 155. À ma connaissance, cette inscription n'a pas été commentée par L. ROBERT dans son *Bulletin épigraphique*. La dalle est conservée à la Municipalité de Ḥimṣ depuis 1925 ; sa provenance précise est inconnue, de là l'impossibilité de fixer le mois julien auquel correspond le mois macédonien de Peritios.

¹⁰⁴ PROCOPE, *Bella*, II 13, 7 (t. 1, p. 210, 9-12 Haury; t. 1, p. 374 Dewing).

¹⁰⁵ Ces *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex* de Priscianus Lydus sont conservées dans une version latine, qui a été éditée par I. Bywater dans les *Commentaria in Aristotelem graeca. Supplementum aristotelicum* I/2, Berlin 1886. État de la question et bibliographie par Ch. B. SCHMITT, « Priscianus Lydus », dans *Catalogus translationum et commentariorum : Mediaeval and Renaissance Latin translations commentaries*, edd. F. E. CRANZ et P. O. KRISTELLER, t. 3, Washington 1976, p. 75-85. À la bibliographie du *Catalogus*, ajouter M.-Th. D'ALVERNY, « Les 'Solutiones ad Chosroem' de Priscianus Lydus et Jean Scot », dans *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES, Paris 1977, p. 145-160 ; l'Auteur y étudie la tradition manuscrite des *Solutiones* et « ne repousse pas loin de la portée d'Érigène » le responsable de cette version latine. Concernant la date de composition

des *Solutiones*, elle note que « Priscien les a peut-être rédigées à loisir après son séjour en Perse » (p. 146 n. 2) ; concernant la transmission au monde latin, elle évoque l'hypothèse d'un relais du texte original « en compagnie de Pères de l'Église grecque qui ne méprisent pas les sciences de la nature, comme Basile ou Grégoire de Nysse » (p. 147). Cela apparaît difficilement acceptable, puisque Priscianus n'était pas, contrairement à ce qu'elle croit, un chrétien. Il se pourrait que la transmission des *Solutiones* au monde latin ait sa clé du côté des Arabes et des traducteurs de l'École de Harrân. — Selon toute vraisemblance, c'est là, également, à Harrân et après 533, que Simplicius écrit son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. I. Hadot a démontré de façon définitive, *op. cit.*, p. 33-40, que l'hypothèse d'Alan Cameron situant la composition du commentaire sur le *Manuel* avant le départ pour la Perse était insoutenable. Elle termine son exposé par ces mots : « En ce qui concerne le lieu où le commentaire a été composé, je me vois dans l'impossibilité absolue d'affirmer quoi que ce soit » (p. 40). Un indice de ce lieu existe, me semble-t-il. En effet, Simplicius consacre une longue dissertation de son commentaire à réfuter la doctrine manichéenne (ch. 27, p. 69, 46-82, 19 Dübner), réfutation qui a été analysée et confrontée aux sources manichéennes par M^{me} Hadot également, « Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969), p. 31-57. D'après mes propres recherches sur la religion réfutée par Simplicius, je constate qu'à cette époque, c'est-à-dire après 533, il n'y avait dans l'empire byzantin que deux villes où se trouvaient de façon certaine et exclusive des manichéens : Constantinople où ils se terraient, et Harrân où ils étaient établis depuis la fin du III^e siècle et où en raison des conditions socio-politiques locales ils se maintinrent pendant plusieurs siècles. Le zèle que manifesta contre eux l'évêque de Harrân, Théodore Abū Qurra, autour de 764-765 selon la *Chronique* du Pseudo-Denys de Tell-Mahrē (p. 80, 1-82, 2 éd. Chabot), témoigne qu'ils comptaient encore au VIII^e siècle dans le paysage religieux de Harrân. Voir sur ce point I. ROCHOW, « Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I », *Byzantinoslavica*, 40 (1979), p. 20, où une bibliographie succincte est fournie, cf. *Abstracta Iranica*, 4 (1981), p. 106, n° 393. Simplicius avait certainement entendu parler du manichéisme avant d'aller à Harrân, soit dans sa jeunesse cilicienne, soit dans ses années de formation, soit dans ses deux années d'exil perse. Mais la longue dissertation du ch. 27 du commentaire sur le *Manuel* ne peut s'expliquer par des souvenirs fugitifs et des on-dit lointains. Si celle-ci a été écrite, c'est qu'il y avait urgence et pression extérieure. Un état de fait des controverses antignostiques et antimanichéennes dans les écoles de philosophie platoniciennes mérite d'être sans cesse rappelé. Plotin réfute les gnostiques parce que des gnostiques fréquentaient son École. Alexandre, le chef de l'École platonicienne de Lycopolis, réfute les manichéens parce que des manichéens assistaient à ses cours. Pourquoi donc Simplicius aurait-il pris à cœur de réfuter, lui aussi, la doctrine des Manichéens, si ceux-ci n'existaient pas là où il travaillait à la rédaction de son commentaire et si par leur intrusion et leurs questions intempestives ils ne troublaient pas la sérénité de son rationalisme ? Le seul endroit où le contact direct a pu être possible et durable, du point de vue à la fois historique, sociologique, linguistique et scolaire, est Harrân. L'hypothèse de M^{me} Hadot situant la composition du commentaire sur l'*Enchiridion* après le retour de l'exil trouve donc là un *confirmatur*.

Sous les Umayyades – et c’est en cela que les témoignages d’al-Mas’ūdī et Ibn Abī Uṣaybi’a restent précieux –, les deux foyers intellectuels, qui ont été le creuset de la transmission de la science grecque au monde arabe, étaient syriens : gréco-syriaque dans l’Antioche chrétienne, gréco-arabo-syriaque dans la Ḥarrān païenne qui deviendra capitale de l’Empire avec l’accession de Marwan b. Muḥammad au califat (127 H./744). Les chrétiens sortis de l’École d’Alexandrie s’installèrent tout naturellement à Antioche et dans les couvents périphériques et de là se lancèrent à la conquête intellectuelle de Ḥarrān.

Un fragment d’al-Fārābī conservé par Ibn Abī Uṣaybi’a indique qu’il ne restait à Antioche, au début du califat ‘abbāside, qu’un seul professeur avec deux élèves, l’un originaire de Ḥarrān, l’autre de Merw¹⁰⁶. L’élève ḥarrānien, dont le nom n’est pas transmis, ne pouvait être qu’un chrétien, et les deux élèves qu’il avait à son tour formés quittèrent alors Antioche pour Baḡdād où le premier devint évêque et l’autre resta moine. Ce témoignage d’al-Fārābī confirme qu’il y a bien eu circulation intellectuelle entre Antioche et Ḥarrān, mais cette circulation était le seul fait des chrétiens, désireux de maintenir dans l’orbite jacobite d’Antioche une ville, Ḥarrān, qui avait fait partie de la zone d’influence nestorienne et qui, de surcroît, restait encore en grande partie païenne. Au début du IX^e siècle, l’évêque du quartier chrétien de la ville est, cette fois, un melkite, Théodore Abū Qurra, premier traducteur arabe d’Aristote¹⁰⁷.

¹⁰⁶ AL-FĀRĀBĪ, *Fī zuḥūr al-falsafa*, dans IBN ABĪ UṢAYBĪ’A. K. *‘uyūn al-anbā’*, t. 2, p. 134, 31-135, 24 Müller (partiellement traduit dans MEYERHOF, *loc. cit.*, p. 394 et 405). Dans ce fragment, al-Fārābī déclare que les deux derniers élèves de l’École d’Antioche emportèrent « avec eux les livres » (p. 135, 14 Müller) lorsqu’ils quittèrent Antioche pour se rendre à Baḡdād. Le fait mérite d’être relevé. Mais qu’en est-il lorsque la fermeture est imposée par mesure policière, comme c’est le cas pour l’École d’Athènes en 529 ? Lorsque les centres d’activités tenus par les « hérétiques », sont fermés par décision du pouvoir politique, la législation byzantine prévoit la confiscation des biens, donc de la bibliothèque. Si cette loi a été appliquée à Athènes après l’édit de Justinien, comme cela paraît vraisemblable, il est exclu que les philosophes, privés de leurs instruments de travail, aient pu y revenir. Une restitution même partielle des biens après le retour de l’exil paraît difficilement crédible, voir WESTERINK, *Anonymous Prolegomena*, p. XIV-XV.

¹⁰⁷ Sur cet auteur, voir R. WALZER, « L’éveil de la philosophie islamique », *Revue des Études Islamiques*, 38 (1970), p. 33-34. D’utiles remarques sur les traductions d’Aristote autour de Ḥunayn b. Ishāq sont fournies par H. H. SCHÖFFLER, *Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, coll. Logoi 5,

Dans ces conditions, le témoignage d'al-Mas'ūdī sur le transfert de la science grecque d'Antioche vers Ḥarrān doit être pris avec beaucoup de précaution puisqu'il provient d'une source chrétienne soucieuse de revendiquer à son seul profit, face à l'École concurrente des « Šābiens grecs », c'est-à-dire des néoplatoniciens, l'authenticité alexandrine de son patrimoine intellectuel. Il n'y a donc pas eu à proprement parler transfert de la vieille institution d'Ammonius, dont Simplicius avait suivi les cours au début du VI^e siècle ni vers Antioche ni vers Ḥarrān, que ce soit sous 'Umar II ou que ce soit avant ou après, mais double revendication d'un même héritage, par Antioche interposée dans le cas des chrétiens ḥarrāniens, en ligne directe et plus anciennement de la part de ceux que les Arabes appellent « Sābiens grecs ».

De la sorte, s'explique que ces derniers aient apposé au seuil de leur École une inscription à contenu philosophique, comme c'était le cas à l'académie de Platon ainsi que le pensait une tradition hellénistique reprise – et ce n'est pas un hasard – précisément par les néoplatoniciens d'Alexandrie¹⁰⁸. N'est pas non plus un hasard si le texte de cette inscription est tiré d'un ouvrage, le Premier *Alcibiade*, que les Platoniciens du II^e au VI^e s., considéraient comme porte d'entrée dans l'étude de Platon et de la philosophie¹⁰⁹. Une telle maxime explicitant

Stuttgart, 1979, 2^e éd. 1980, p. 92-104.

¹⁰⁸ Cf. H. D. SAFFREY, « Ageōmétrētos mēdeis eisitō. Une inscription légendaire », *Revue des Études Grecques*, 81 (1968), p. 67-87, en particulier p. 76-84. L'Empereur Julien, qui visita Ḥarrān peu de temps avant de mourir (*supra* n. 4), fait allusion également à l'inscription de l'Académie de Platon dans le *Discours à Héracleios* (voir SAFFREY, p. 74-76). L'auteur remarque, en outre, que les inscriptions au-dessus des portes étaient fréquentes en Syrie et se réfère à L. ROBERT qui en a rassemblé de nombreux exemples dans ses *Hellenica*, t. 13, Paris 1965, p. 265-271. Ajouter également de L. ROBERT, « Recherches épigraphiques » IX/2-3 : « Inscriptions chrétiennes sur des linteaux dans l'Émésène », repris dans *Opera minora selecta*, t. 2, Amsterdam 1969, p. 862-877, ainsi que M. SARTRE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. 13/1, Paris 1982, p. 53-56. Dans ces conditions, ce qu'al-Mas'ūdī rapporte avoir vu, non sur le linteau, mais sur le marteau (*midaqqa*) de la porte du مجمع des « Šābiens » de Ḥarrān, qui était, comme nous l'avons montré, une École platonicienne, n'a rien d'étonnant, puisque c'était une coutume et syrienne et, croyait-on aussi, platonicienne.

¹⁰⁹ Tous les témoignages ont été rassemblés et traduits par A.-J. FESTUGIÈRE, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e-VI^e siècles », *Museum Helveticum*, 26 (1969), repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 535-550. Selon P. BOYANCÉ, « Cicéron et le Premier *Alcibiade* », *Revue des Études Latines*, 41 (1963), p. 227, la priorité accordée à l'*Alcibiade* pourrait remonter à Antiochus d'Ascalon. PÉPIN, *Idées grecques*, p. 116 n. 1, est du même avis.

le précepte delphique se retrouve enfin dans *al-Tanbīh* développée et amplifiée à l'aide d'un autre axiome dont deux témoins grecs dans un contexte identique sont connus par deux néoplatoniciens alexandrins : Hermias et Olympiodore. Cela non plus n'est pas un hasard.

Olympiodore compare l'*Alcibiade* à un propylée dont l'adyton est le *Parménide*¹¹⁰. Il en est de même à Ḥarrān. L'*Alcibiade* est à l'entrée, le *Parménide* au centre. En effet, selon le témoignage d'al-Kindī, qu'Ibn al-Nadīm a emprunté à al-Saraḥsī, le cœur de la pensée métaphysique des « Šābiens ḥarrāniens » résidait dans l'affirmation qu'« au monde [est] une cause qui n'a jamais cessé : une monade, non un multiple, que n'affecte un attribut quelconque des causés¹¹¹ » :

للعالم علة لم يزل واحد
لا يتكثر لا يلحقه صفة شيء من المعلولات

Chwolsohn n'a pas commenté cette proposition, mais dans son chapitre sur l'entité suprême des Šābiens¹¹² a, entre autres références à l'ancien platonisme, apporté une citation de l'*Asclépius* sur l'*omnia unum esse et unum omnia*, laquelle a incité Scott à ranger la phrase d'al-Kindī parmi les *Hermetica*¹¹³. Hjärpe est plus précis, quand il la rapproche de la *Théologie d'Aristote*, c'est-à-dire de Plotin¹¹⁴. À mon avis, cette proposition extrêmement concise se rattache à la pure tradition des théoriciens postplotiniens de l'autoconstitution et de la théologie négative. À examiner de près sa pensée et sa terminologie, un nom s'impose à l'arrière-plan, celui de Proclus : conception de l'un comme cause (علة, αἰτία)¹¹⁵, non attribution de la cause et attribution du causé (معلول, ὄν αἴτιον) selon la dialectique de l'un et du multiple (يتكثر,

¹¹⁰ OLYMPIODORE, *In Alcibiadem*, p. 10 (= 11, 3-6) Westerink.

¹¹¹ IBN AL-NADĪM, *K. al-fihrist*, p. 383, 7-8 Tajaddod ; pour la traduction, voir également R. TAJADDOD, 2^e édition, Tehrān 1346 H.S./1968, p. 564, 11-12.

¹¹² CHWOLSOHN I, livre II, ch. 2, p. 717-724.

¹¹³ W. SCOTT, *Hermetica*, t. 4, Oxford 1936, p. 248.

¹¹⁴ HJÄRPE, p. 136-137 et p. 156.

¹¹⁵ Cf. G. ENDRESS, *Proclus Arabus*, Beyrouth, 1973, p. 330 (rom.) et p. 64 (ar.). Pour la doctrine, voir H.-D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, t. 2, Paris, 1974, p. 76, concernant *Th. pl.* II 1, p. 3, 7-8 : voir également III 1, p. 5, 17-18. Sur l'écho du début du livre II chez al-Kindī, voir J. JOLIVET, « Pour le dossier du Proclus arabe : al-Kindī et la Théologie platonicienne », *Studia Islamica*, 49 (1979), p. 55-75.

πλείων)¹¹⁶, définition de l'un cause comme monade (واحد, μονάς)¹¹⁷. En outre, la qualification de cette cause comme étant celle « qui n'a jamais cessé » (لم يزل), sous-entendu : « d'être », rappelle la formule du *Phèdre*, οὐποτε λήγει, utilisée précisément par Proclus dans ses *Éléments*¹¹⁸ et sa *Théologie*¹¹⁹.

La notice d'al-Kindī n'atteste pas seulement que la philosophie des « Šābiens » de Ḥarrān appartient au néoplatonisme et à ce que le néoplatonisme a conçu de plus élaboré. Elle fait découvrir également l'autre versant de cette philosophie. Ces intellectuels ḥarrāniens avaient leurs fêtes publiques, leurs prières, leurs jeûnes, leurs coutumes alimentaires¹²⁰. Une telle pratique, difficile dans l'Athènes de Proclus et de Damascius, dans l'Alexandrie d'Ammonius et d'Olympiodore, comme aussi dans la Bagdād 'abbāside où ira s'installer Ṭābit b. Qurra, pouvait très librement être mise en œuvre à Ḥarrān, au sein d'un groupe social où le paganisme était encore vivant, à proximité d'un temple, celui du dieu Lune, dont l'activité n'avait jamais cessé depuis l'époque hurrite. Vivant en communauté dans leur École, ces néoplatoniciens pouvaient à loisir se livrer aux exercices théurgiques que commandait leur philosophie. L'erreur de perspective des auteurs arabes – et, partant, de l'orientalisme occidental – est d'avoir mis dans le même sac dit « šābien » la pratique des philosophes et celle de leurs compatriotes qui fréquentaient les temples, la doctrine des uns et la religion des autres. Les deux seuls auteurs qui n'ont pas fait l'amalgame ont été un philosophe et un voyageur : al-Kindī et al-Mas'ūdī, Mésopotamiens tous les deux. Les renseignements du philosophe sont puisés à bonne source, puisque son informateur et disciple, al-Sarāḥsī, a été le correspondant de Ṭābit b. Qurra. Ceux du voyageur ont une valeur inégalable, puisqu'ils sont l'écho direct de ce qu'était encore au milieu du IV^e siècle H. l'École platonicienne de Ḥarrān.

¹¹⁶ ENDRESS, p. 343 (rom.), p. 76-77 (ar.) ; pour *ma'lul*, ID., p. 330 (rom.) et p. 65 (ar.) ; voir également Jolivet, *loc. cit.*, p. 70-71.

¹¹⁷ ENDRESS, p. 340 (rom.), p. 19 et 88 (ar.), qui renvoie à PROCLUS, *El. th.*, § 21, p. 24, 3, 15 Dodds.

¹¹⁸ PROCLUS, *Elementa theologiae*, § 46, p. 46, 26 Dodds, avec note p. 226 qui renvoie à PLATON, *Phèdre*, 245C8.

¹¹⁹ PROCLUS, *Theol. plat.*, III 6, p. 20, 18 Saffrey-Westerink.

¹²⁰ Les références au texte et aux traductions sont indiquées *supra* n. 48. Quelques aspects de cette pratique ont été étudiés par J. HJÄRPE, « The holy year of the Ḥarrānians. Some remarks on the festival calendar of the Ḥarrānian Šābians », *Orientalia Suecana*, 23-24 (1974-1975), paru 1976, p. 68-83.

III. Les antécédents gnostiques de l'inscription

Huit siècles avant qu'al-Mas'ūdi ne se fasse expliquer l'inscription syriaque gravée sur le heurtoir de la porte d'entrée des Šābiens grecs de Ḥarrān, la maxime-clé de l'*Alcibiade* prolifère dans l'Égypte des gnostiques, des magiciens et des alchimistes. Une application très remarquable de l'anthropologie de l'*Alcibiade* à la métaphysique a été faite par l'*Allogène*¹²¹. Dans les deux textes, les protagonistes occupent une fonction identique. Là, « l'enfant près de son pédagogue »¹²² est Alcibiade qui par Socrate – ou encore : Socrate lui-même qui par son δαίμων – est invité à découvrir son αὐτὸ τὸ αὐτό¹²³, ce qui en lui-même est authentiquement son bien, c'est-à-dire la nature divine de son intellect. Ici, Iouēl, la vierge mâle¹²⁴, est le pédagogue d'Allogène, figure de l'enfant gnostique absolu, lequel deviendra à son tour pédagogue de son fils Messos¹²⁵. Pour lui montrer la marche des modes intellectifs¹²⁶, elle lui explique qu'il est nécessaire qu'advienne leur sortie vers les intelligibles¹²⁷ et lui annonce qu'il sera témoin de leur passage en lui-même, avant leur remontée dans la triade primitive, même si pour cela il doit attendre « cent années »¹²⁸. Comme dans *Eugnoste*¹²⁹, dont pourtant le contexte est autre, la notion de progrès sert à décrire la condition de toute recherche dans la connaissance des essences, y compris pour celui qui sait que ce qui en lui intellige les essences est d'origine et de nature divines.

Iouēl énonce à Allogène cette proposition dont le texte peut être reconstitué ainsi :

¹²¹ Codex XI, 3 (p. 45, 1-69, 20). Sur ce texte, voir la thèse de M. PEZIN, *Les codices IX 1-2, X-XII*, EPHE-5^e Section, Paris 1980, p. 203-262 et p. 454-478.

¹²² [PLATON], *Alc.*, 135 D 9-10.

¹²³ *Alc.* 130 D 4 — Sur cette formule : PÉPIN, *Idées grecques*, p. 111 et n. 2.

¹²⁴ Sur les attributs et les fonctions de cette entité : M. SCOPELLO, « Youel et Barbélo dans le traité de l'*Allogène* », *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*, éd. B. BARC, Québec, 1981, p. 374-382.

¹²⁵ *Allogène* 50, 18-20 ; 68, 25-31 ; 69, 15-19. L'orthographe du nom donnée dans le manuscrit copte a servi à justifier la leçon adoptée par les éditeurs de PORPHYRE, *Vita Plotini*, § 16, p. 21, 7 Henry-Schwyzler ; cf. H.-Ch. PUECH, « Plotin et les Gnostiques », *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. 5, Vandœuvres-Genève, 1960, p. 165.

¹²⁶ *Allogène* 45, 1-52, 15.

¹²⁷ *Allogène* 52, 15-55, 17.

¹²⁸ *Allogène* 56, 21-23 = 58, 7-8.

¹²⁹ *Eugnoste* § 29, traduit et commenté dans *SGM* 1, p. 197 et p. 391.

ε] /15/ φωπε εκφαν[φινε 2η ου] /16/ φινε ερχη[κ
εβολα τοτε] /17/ εκειμε επ[νουτε ετη] /18/ 2ητκ
τοτε ε[κειμε εροκ] /19/ 2ωφκ πη ετ[ουεβολα 2μ]
/20/ πνουτε ετ[φωρη πφωρη] /21/ οντως»

Si tu *recherches d'une recherche parfaite, alors tu reconnaîtras le dieu qui est en toi, alors tu te reconnaîtras toi-même (comme étant) celui qui provient du Dieu qui préexiste véritablement*¹³⁰.

La reconstitution de la ligne 19, qui est la pointe de la proposition, doit être justifiée. En se basant sur le mot de passe des Marcosiens, ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρός, πατὴρ προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ προόντι, qui est une formule liturgique d'origine valentinienne¹³¹, la lacune de la ligne 19 pourrait être comblée ainsi : ΠΗ ΕΤ [ΥΩΟΠ 2μ] etc. Ce qui signifierait : « alors tu te reconnaîtras toi-même (comme étant) celui qui est *dans* le Dieu etc. ». Mais la pensée du mot de passe, en dépit d'un vocabulaire très proche, ne conjoint pas exactement celle du texte de l'*Allogène* et ne peut être d'un grand secours ici. Quant à la reconstitution que suppose la vulgate américaine : « ... (as) one who *exists with* ... »¹³², bien que matériellement acceptable, reste l'affirmation d'une tautologie et, de toute façon, non justifiable. En conséquence, la reconstitution proposée ci-dessus apparaît la seule possible. Deux témoins permettent de la justifier : l'*Anonyme de Bruce* [An Br] et Plotin.

Dans un hymne écrit en forme de paraphrase johannique¹³³, le Jésus céleste de l'*An Br*, appelé « Seigneur du tout »¹³⁴, s'adresse aux entités de sa cour divine, qui sont les figures angélogisées des intelligences gnostiques, en ces termes : « Vous deviendrez dieux, et vous reconnaîtrez que vous provenez de Dieu (ΠΤΕΤΗΣΕΝΕΒΟΛΑ 2μ

¹³⁰ *Allogène* 56, 14-21. C'est à une telle idée que répond CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae propheticæ*, 17, 1 (GCS 17, p. 141, 19-21 Stählin), lorsqu'il écrit : « Dieu ne nous a pas créés préexistants. Car il faudrait savoir où nous étions si nous préexistions, et comment et pourquoi nous sommes venus ici-bas. Si nous ne préexistions pas, Dieu est la seule cause de la génération ».

¹³¹ IRÉNÉE, *Adversus haereses*, I 21, 5 = ÉPIPHANE, *Panarion*, XXXVI 3, 2.

¹³² *The Nag Hammadi Library in English*, translated by members of the Coptic Gnostic Library project, San Francisco 1977, p. 448. M. PEZIN, *op. cit.*, p. 465, a suivi la reconstitution que suppose la traduction américaine.

¹³³ *Anonyme de Bruce*, p. 261, 23-262. 4 Schmidt – pl. 58, 32-59, 12 Baynes.

¹³⁴ P. 262, 5 Schmidt = pl. 59, 13 Baynes.

πνοῦτε), et vous le verrez étant dieu en vous »¹³⁵. Comme dans l'*Allogène*, la vision de soi comme dieu est reconnaissance de l'origine divine de la fonction noétique. C'est ce qui est dit également dans la sentence 394 de *Sextus*, dont la version copte se retrouve dans les manuscrits dits de Nag' Hammādī¹³⁶, selon une formulation assez éloignée du texte syncrétique qu'a produit Chadwick¹³⁷ mais qui y a subi malgré tout le même travail de révision que les témoins latin et syriaque¹³⁸. En conséquence, la seule formulation correcte de la Sentence, c'est-à-dire non christianisée et conforme à la postérité de l'*Alcibiade*, est celle donnée dans le *Patmiensis* 263 (X^e s.) : τί θεὸς γινῶθι τί τὸ νοοῦν ἔστιν ἐν σοί¹³⁹. La réponse à la question sur la nature de Dieu est dans la reconnaissance de ce qui en soi-même est ce qui pense.

Vision de soi-même comme dieu, cette reconnaissance a pour terme, selon l'*Allogène*, la saisie des modes intellectuels de la puissance divine : béatitude, vitalité, existence¹⁴⁰ : « Je connais celui qui est en

¹³⁵ P. 262, 2-4 Schmidt = pl. 59, 7-11 Bavnes.

¹³⁶ Codex XII, p. 34, 22-24, édité par P. H. POIRIER, *BCNH* 11, Québec, 1983. p. 46.

¹³⁷ H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge, 1959, p. 56. P. H. POIRIER, *op. cit.*, p. 81 annonce un commentaire sur cette sentence.

¹³⁸ Pour la version latine, voir CHADWICK, *op. cit.*, p. 47 ; pour la version syriaque, voir P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, p. 27, 21-22.

¹³⁹ Le double neutre (*tí*) est attesté chez Rufin (*quid sit ... quid in te*). La christianisation de la sentence a consisté à supprimer la question initiale et à coordonner les deux membres de la proposition par un verbe supplémentaire (*Vat. gr.* 742) où une particule (*lat.*) ou un verbe et une particule (*copt. syr.*). Pour faire bonne mesure, le syriaque et le latin ajoutent à la fin le nom de Dieu. — C'est de la formulation christianisée de la doctrine de l'*Alcibiade* passée dans les *Sentences de Sextus*, en particulier dans les sentences 394, 446 et 577, que provient selon moi la maxime sûfie : « Qui connaît son âme connaît son Seigneur », dont un témoin philosophique est AL-ĠAZĀLĪ, *Miškāt al-anwār*, p. 71. 12-13 éd. Abū l-'Alā 'Afīfī (Le Caire, 1282 H./1964). Pour d'autres témoins non philosophiques, voir Fr. ROSENTHAL, *loc. cit.* (*supra* n. 49), p. 410. L'agrapheon : « Tu as vu ton frère, tu as vu ton dieu », cité par PÉPIN, *Idées grecques*, p. 192 et n. 3, est à mettre en parallèle avec la maxime sûfie et la sentence 446 de *Sextus*. Le mot « frère » désigne le moi véritable, double ou jumeau de l'âme sensible : l'interprétation de Clément, reprise par Pépin, est littéraliste par méconnaissance du substrat sémitique.

¹⁴⁰ *Allogène* 59, 9-26 ; 60, 17. 20. 31 ; série inversée chez MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium*, I 50, 11 Henry-Hadot (SC 68. p. 344) ; commentaire SC 69, p. 852. Cf. M. TARDIEU, « Les trois stèles de Seth », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973), p. 562-563 ; « La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques », *The Rediscovery of Gnosticism*, éd. B. LAYTON, I, Leyde, 1980, p. 215-216. Sur la béatitude comme attribut, voir *A Jn* § 9 (*SGM* 1. p. 89 et 252) ;

moi, ainsi que la triple puissance et la révélation de son infinité »¹⁴¹. Une telle saisie de soi-même est vision directe de la transcendance : « je Le vis »¹⁴², laquelle aussitôt affirmée est niée : « Si quelqu'un le connaît complètement, il doit faire comme s'il ne le connaissait pas »¹⁴³. La vision de soi-même comme dieu, qu'affirment l'*Allogène* et *Sextus*, est à mettre aussi en relation avec le précepte transmis par Proclus dans le *De providentia* : *te ipsum uidens uerere*¹⁴⁴. Westerlink a signalé un témoin grec de cette formule dans les notes marginales du *Vaticanus lat.* 4568 et dans un passage jusqu'alors corrompu de l'*In Alcibiadem* de Proclus¹⁴⁵ : *σᾶντὸν ἰδὼν ἔνδυθι*. L'ordre qui est donné de pénétrer dans le temple intérieur n'ajoute pas grand-chose au précepte delphique. La leçon que fournit le latin de Guillaume de Moerbeke revêt, à mon avis, un sens beaucoup plus fort qu'une simple invitation à entrer en soi-même, sans doute tributaire d'une homophonie arrangeante (*δῆδιθι* > *ἔνδυθι*). Tel que l'a transmis le dominicain médiéval, la sentence a un sens clair dans le droit fil de l'*Allogène*, de *Sextus* et du *ta'allaha* de l'inscription de Ḥarrān : Quand tu te vois toi-même, crains, sois saisi d'une crainte religieuse, sous-entendu : parce que c'est Dieu lui-même que tu vois.

Dans son chapitre sur les conséquences éthiques de la doctrine gnostique¹⁴⁶, Plotin reproche aux gnostiques de détruire toute vie morale : « sans la vertu véritable, Dieu n'est qu'un mot »¹⁴⁷. Leur doctrine est donc pire que celle des épicuriens¹⁴⁸. Pour le prouver, Plotin met en avant une formule qui contient tout le discours-programme de

l'assimilation de l'intellect et de la béatitude est marquée dans *All.* 58, 17-18.

¹⁴¹ *Allogène* 61, 5-8 selon la traduction de M. PEZIN, *op. cit.*, p. 249.

¹⁴² *All.* 61, 12-13 (*aīnau erof*) ; 58, 12 ; cf. PLOTIN II 9, 15 : 33.

¹⁴³ *All.* 61, 17-19. Sur le fondement métaphysique de l'affirmation et de la négation, voir *SGM* 1, p. 248-253.

¹⁴⁴ PROCLUS, *De providentia*, 35, 16-17 Boese (p. 144).

¹⁴⁵ L. G. WESTERINK, « Notes on the Tria opuscula of Proclus », *Mnemosyne*, 4^e série, t. 15, 1962, p. 163-164. D. ISAAC, dans l'édition de l'opuscule pour la collection des Universités de France, *Proclus. Trois études sur la providence*, t. 2, Paris 1979, p. 58, conserve le latin de G. de Moerbeke mais traduit la leçon signalée par Westerink ! Le précepte ne renvoie pas, à mon avis, à deux actes successifs : se regarder *puis*, ou *pour* ou *avant d'*, entrer ; mais à l'acte unique de la vision de soi-même comme dieu, d'où : se connaître = craindre.

¹⁴⁶ PLOTIN, *Ennéades*, II 9. 15 (edd. Henry-Schwyzzer, tome 1, Paris-Bruxelles, p. 245-247).

¹⁴⁷ II 9 15 : 39-40.

¹⁴⁸ II 9, 15 : 10.

ses adversaires : τοὺς ἥδη ἐγνωκότας ... ἐκ θείας φύσεως ἦκοντα¹⁴⁹. C'est effectivement la formule de l'*Allogène* et de l'*An Br*, qui se rattachait aux conclusions de l'*Alcibiade*. Or, le propos de Plotin consiste à montrer que la conséquence directe d'une telle formulation chez les gens qu'il combat est la négation des vertus, et parmi celles-ci des deux vertus qui déterminent le bien de l'homme : la tempérance et la justice¹⁵⁰. Tout se passe, aux yeux de Plotin, comme si les gnostiques, en se fondant sur l'axiome final de l'*Alcibiade*, considéraient celui-ci comme point de départ absolu et, partant, tiendraient pour négligeable le discours propédeutique relatif à la détermination du bien par la justice et la tempérance¹⁵¹. L'exposé de Plotin revient à remettre les choses à leur place en invitant ses adversaires à relire l'*Alcibiade* correctement, c'est-à-dire par le début : définir l'homme c'est d'abord définir son bien et, donc, mettre en œuvre les vertus qui culminent dans la tempérance¹⁵². Il ne peut y avoir selon lui découverte de l'origine divine de la fonction en soi-même du penser et du connaître si, au préalable, il n'y a pas eu reconnaissance des catégories morales qui aboutissent à la connaissance de soi. En quelque sorte, les gnostiques marcheraient la tête en bas. Plotin est ravi d'avoir, une fois de plus, fait la preuve de leur infidélité à Platon.

La présence dans les manuscrits du Caire des *Sentences de Sextus*, des *Enseignements de Silvain* et d'un morceau qui fait penser à la *République* de Platon¹⁵³, prouve que les conclusions que Plotin tire de la formule-programme des gnostiques répondent à un procès d'intention. Quand Plotin accuse les gnostiques de ne pas avoir un traité de morale et de fabriquer une théologie sans base éthique, il fait de la polémique. Pourquoi les gnostiques auraient-ils dû élaborer un traité de morale, alors qu'ils disposaient des traités qu'utilisaient les Platoniciens

¹⁴⁹ II 9, 15 : 22-23, 24.

¹⁵⁰ II 9, 15 : 12-17.

¹⁵¹ D'où la conclusion de Plotin : les Gnostiques n'ont pas de traité de morale et ne tiennent aucun compte des traités « nombreux et beaux » écrits par les Anciens (II 9, 15 : 28-31), pluriel d'indétermination désignant, à mon avis, l'*Alcibiade*.

¹⁵² Voir en particulier *Alc.* 131 B (σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἐαυτὸν γινώσκειν), qui résume schématiquement le développement de 106 B à 127 C. PÉPIN, *Idées grecques*, p. 95-101, a souligné avec force l'influence exercée par le dialogue sur Plotin ; II 9, 15 doit être ajouté au dossier qu'il a rassemblé sur ce point.

¹⁵³ *Sentences de Sextus* (codex XII, voir *supra* n. 136) ; *Enseignements de Silvain* (codex VII ; BCNH 13, 1983) ; fragment de la *République* 588 B-589 B (codex VI), édité par L. PAINCHAUD, BCNH 11, Québec 1983, p. 126-133.

de leur temps ?

Ainsi, *Silvanos* affirme avec force la prééminence absolue de la partie intellectuelle de l'âme¹⁵⁴, laquelle est le divin inhérent à nous-même. substance en nous de Dieu lui-même et de l'Un¹⁵⁵. Mais le même document affirme également, avec autant de force, la nécessité de la *paideia* et du discours moral¹⁵⁶, qui visent à mettre sous surveillance et à éliminer peu à peu la part « bestiale »¹⁵⁷ de nous-même, c'est-à-dire les passions qui s'opposent à la reconnaissance de ce qui en nous est divin. L'apologue de la bête à cent formes, du lion et de l'homme, qui peut être rattaché à la *République* et dont une paraphrase copte est contenue dans le codex VI va dans le même sens. Ce texte est une invitation au genre de vie selon la philosophie, consistant à reconnaître par-delà les parties animales de l'homme, quelle est sa vraie nature, non pas extérieure mais intérieure, non plus soumise à la concupiscence et à la colère mais unifiée selon le bien propre de l'intellect, c'est-à-dire Dieu¹⁵⁸. Qu'un tel texte soit passé tel quel dans une collection d'écrits gnostiques prouve que son propos était perçu comme authentiquement gnostique, non seulement en raison de la classification anthropologique qu'il présente¹⁵⁹, mais parce qu'il corroborait sous un mode littéraire sapientiel les thèses de l'*Alcibiade*¹⁶⁰.

¹⁵⁴ *Silvanos* 92, 25-27 (ΠΝΟΥΣ ΜΕΝ ΠΘΕΙΟΣ ΟΥΝΤΑΙ ΜΜΑΥ ΠΟΥ ΟΥΣΙΑ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΘΕΙΟΝ) qui sert de réponse à 92, 11-14 ; d'où : ΑΡΙΠΟΛΙΤΕΥΕ ΚΑΤΑ ΠΝΟΥΣ (93, 3-4). J. Zandee, qui produit périodiquement des relectures de la littérature mondiale en fonction des *Enseignements de Silvain*, n'a pas encore, me semble-t-il, noté les rapprochements de ce texte avec l'*Alcibiade*.

¹⁵⁵ *Silvanos* 91, 33-92, 2 et surtout 93, 26-29.

¹⁵⁶ 87, 5 (ΤΡΙΑΙΔΙΑ ΜΗ ΤΕΣΚΩ) jusqu'à la ligne 25.

¹⁵⁷ 87, 27-29 ; 94, 12-19 ; 107, 17-19 ; 108, 6-10.

¹⁵⁸ Le rapprochement des thèses de l'*Alcibiade* avec l'apologue de la *République* a été remarqué par PÉPIN, *Idées grecques*, p. 79.

¹⁵⁹ Cerbère (= hylique, le corps), lion (= psychique, l'âme), homme (= spirituel, l'intellect). Sur le thème des genres de vie répondant aux trois parties de l'âme, voir ROSENTHAL, *loc. cit.* (*supra* n. 49), p. 417-418 et M. ARKOUN, *Miskawayh. Traité d'éthique*, Damas, 1969, p. 83-86 où d'autres apologues, à l'évidence construits sur *Rep.* 588 B-589 B, sont cités.

¹⁶⁰ L. PAINCHAUD, *op. cit.*, p. 117, a raison d'écrire que le soi-disant fragment de la *République* est parvenu dans le codex VI « par le même biais et avec les écrits hermétiques qui l'y suivent ». Pour être plus précis, il faudrait dire qu'il a été tiré d'un gnomologium à l'usage du grand public, où se trouvaient aussi des morceaux proprement hermétiques, mais le recueil en tant que tel ne peut en rien être qualifié d'« hermétique » (contrairement à ce que pense Painchaud à la suite de bien d'autres) et n'était nullement perçu comme tel. Le codex VI comme « collection de textes

Un troisième document, connu celui-là grâce à la tradition indirecte, confirme que les gnostiques faisaient de l'*Alcibiade* une lecture correcte et n'avaient pas, contrairement à ce que prétend Plotin, éliminé de leur visée tout discours moral. Il s'agit d'un fragment de la *Lettre à Théophraste* de Monoïme l'Arabe, cité par l'auteur de l'*Elenchos*¹⁶¹ :

« Cessant de chercher Dieu, la création et autres choses semblables, cherche-toi toi-même à partir de toi-même, et apprends qui est celui qui en toi s'approprie absolument tout et qui dit : *mon dieu, mon intellect, ma pensée, mon âme, mon corps*, et apprends d'où vient que l'on soit triste et joyeux, que l'on aime et haïsse, que l'on veille sans le vouloir et s'endorme sans le vouloir, qu'on se porte à la colère sans le vouloir et à l'amitié sans le vouloir. Et si tu recherches ces choses minutieusement, tu te trouveras toi-même en toi-même un et multiple, à la façon de ce signe graphique¹⁶², trouvant à partir de toi-même l'issue. »

En écrivant ceci, Monoïme ne dit rien d'autre que ce que dit *Silvanos*. La série : *mon dieu, mon intellect, ma pensée, mon âme, mon corps*, suivie de l'énumération des objets qui entrent dans le dernier terme de la série, répète schématiquement le contenu de tout l'*Alcibiade*, mais en sens inverse, en remontant de la fin du texte jusqu'à son début, c'est-à-dire de l'*αὐτὸ τὸ αὐτό* qui définit l'homme en lui-même jusqu'aux *τὰ αὐτοῦ*, qui décrivent seulement ce qui lui appartient.

L'*Alcibiade* peut donc, à bon droit, être considéré comme un texte majeur utilisé dans le mouvement gnostique. Il existe même un témoignage de l'utilisation par les Gnostiques de la métaphore finale relative à l'œil et au miroir. Pour répondre à la première question du prologue : pourquoi Socrate aime-t-il Alcibiade et revendique-t-il le titre d'être pour lui d'une incomparable valeur ?¹⁶³, le dialogue platonicien élabore une comparaison entre l'œil et l'âme. De même que

hermétiques » n'a jamais existé que dans l'imagination des gnosticisants. – La fortune de ces recueils de sagesse des Anciens a été bien étudiée par A. J. ARBERRY, « Some Plato in an Arabic Epitome », *Islamic Quarterly*, 2 (1955), p. 86-99 et, plus systématiquement, par D. GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, American Oriental Society 60, New Haven, 1975, en particulier p. 9-35 et p. 116-157 avec commentaire p. 332-380.

¹⁶¹ *Elenchos* VIII 15, 1-2, p. 235, 14-22 Wendland.

¹⁶² C'est-à-dire le trait du iota/yod, figure de l'unité et de la plénitude selon le système symbolique de Monoïme.

¹⁶³ [Platon], *Alc.*, 104 E et 106 E ; voir PÉPIN, *Idées grecques*, p. 73.

l'œil d'autrui est miroir de *mon* corps, l'âme d'autrui est miroir de *mon* âme : la connaissance de soi s'opère par la médiation de l'âme d'autrui¹⁶⁴. Or, la partie de l'œil où réside la fonction du regard étant la pupille, la partie de l'âme où réside la fonction de connaissance est l'intellect qui est le miroir de Dieu en nous¹⁶⁵. Par conséquent, en raison de ce caractère divin de la partie pensante de l'âme, se connaître soi-même revient à connaître la totalité du divin qui est en soi-même. Dans la *Lettre d'Eugnoste*, qui est comme nous l'avons montré ailleurs¹⁶⁶ un écrit gnostique destiné aux philosophes, l'auteur va appliquer la métaphore platonicienne à la théodicée et décrire l'activité notionnelle du premier Père sans principe (ΠΡΟΠΑΤΩΡ ΑΝΑΡΧΟΣ) comme étant « celui qui se voit lui-même comme dans un miroir » (ΝΗΤΕ ΟΥ ΕΙΛΛ)¹⁶⁷. Cette dernière expression se retrouve dans l'*Alcibiade* : ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ¹⁶⁸. Selon l'auteur d'*Eugnoste*, si Dieu est le miroir de l'âme, c'est parce qu'il est d'abord à lui-même son propre miroir. Objet et sujet de la vision sont identiques en lui.

Deux autres textes platoniciens ont été mis indirectement à contribution par les gnostiques : le *Parménide* et le *Timée*. De longue date, Pierre Hadot a remarqué le lien existant entre l'argument négatif à l'œuvre dans l'*Apocryphon de Jean* [A Jn] et les exégèses de la première hypothèse du *Parménide*¹⁶⁹. Nous avons nous-même vérifié assez longuement le bien-fondé de ses remarques par rapport à l'A Jn, *Eugnoste* et l'*Allogène*¹⁷⁰, pour qu'il ne soit point nécessaire d'y revenir aujourd'hui. Dans ces trois textes, l'argument est si proche qu'il semble bien provenir d'un témoin ou canevas unique, sorte de compendium de philosophie grecque ayant circulé à l'état autonome ou bien intégré à un apocryphe.

Le second cas de figure s'est imposé à mes yeux lorsque je repérai dans *In Somnium Scipionis* de Macrobie l'entrée de la mélothésie de l'A Jn, c'est-à-dire les spéculations relatives à l'âme osseuse¹⁷¹ et

¹⁶⁴ *Alc.*, 132 D-E.

¹⁶⁵ *Alc.*, 133 A-C.

¹⁶⁶ *SGM* 1, p. 47-67.

¹⁶⁷ *Eugnoste* § 8 (III 75, 3-5).

¹⁶⁸ *Alc.*, 133 A 2 ; cf. PÉPIN, *Idées grecques*, p. 192-193, et en particulier p. 193 n. 3.

¹⁶⁹ P. HADOT, *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, t. 2, SC 69, Paris, 1960, p. 847 ; pour la théologie affirmative, ID., *Porphyre et Victorinus*, t. 1, Paris, 1968, p. 283.

¹⁷⁰ Voir *SGM* 1, p. 248-251, 353-355.

¹⁷¹ *SGM* 1, p. 305-306.

m'aperçus que la liste des passions démonologisées terminant la même mélothésie était une liste stoïcienne¹⁷². Il était désormais possible de faire le lien entre le platonisme, les matériaux philosophiques de l'*A Jn* et de l'*Allogène*, et les apocryphes zoroastriens de la tradition philosophique grecque¹⁷³. C'est de l'un de ces derniers, nommément cité dans l'*A Jn* comme source directe de la totalité de la mélothésie, circulant en Égypte et en Syrie à l'époque hellénistique et romaine, mis sous l'autorité des mages de l'ancien Iran comme le voulait la tradition grecque que Plutarque fait remonter aux dissidents platoniciens du IV^e siècle avant notre ère¹⁷⁴, l'idée que les gnostiques utilisateurs de l'hellénisme par antijudaïsme puisèrent les matériaux de leur compendium. Par habitude scientifique, nous savons l'identité idéologique de ces matériaux et les restituons à leurs sources primitives. Mais, pour ceux qui les utilisaient, ces matériaux étaient des anonymes, et leurs sources antiques restaient non précisées. Selon le témoignage de Zosime¹⁷⁵, le jeu de mots $\phi\omega\varsigma/\phi\acute{\omega}\varsigma$, lié aux spéculations du nom d'Adam et que l'on retrouve dans la section de l'*A Jn* qui précède la mélothésie tirée du *Livre de Zoroastre*, sersait à rattacher à « Nicothée », c'est-à-dire à un écrit mis sous son nom. Or, comme Porphyre signale que les gnostiques qui fréquentaient l'École de Plotin avaient un tel écrit et que d'autre part se trouve en tête des écrits qu'ils lisaient également un *Zoroastre*¹⁷⁶, l'identification de ces deux apocryphes comme formant la révélation unique qui servit de vivier philosophique aux gnostiques apparaît très vraisemblable.

Ils ne furent pas les seuls à puiser dans ce réservoir ce qu'aujourd'hui nous reportons à l'*Alcibiade*, au *Timée* ou au *Parménide*. Alchimistes et magiciens¹⁷⁷ tirèrent également leur profit de ce platonisme passé chez

¹⁷² SGM 1, p. 313-315.

¹⁷³ SGM 1, p. 39-40 et 300-308.

¹⁷⁴ PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 14, 1115 A = J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés*, t. 2, Paris, 1938, fr. B 12a, p. 25 = fr. 68 Wehrli.

¹⁷⁵ Voir SGM 1, p. 299-300 et p. 479 (s.v.) ; cf. *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974, p. 90.

¹⁷⁶ PORPHYRE, *Vita Plotini*, 16 (p. 21, 6-7 Henry-Schwyzler) ; cf. H.-Ch. PUECH, « Plotin et les Gnostiques », p. 165-169 qui renvoie à ses travaux antérieurs.

¹⁷⁷ Voir par exemple le texte grec du P. Mimaout Louvre 2391 = K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*², t. 1, Stuttgart, 1973, p. 58, III 600-601 : « Nous nous réjouissons de ce que, alors que nous sommes dans les corps, tu as fait de nous des dieux dans ta connaissance », passé en copte dans le codex VI 64, 17-19 et en latin dans la prière finale de l'*Asclepius*, 41 (p. 355, 1-3 Nock-Festugière). J.-P. MAHÉ, *BCNH* 3, Québec, 1978, p. 162-163, a reproduit le texte synoptiquement mais n'a pas

les « chaldéens ». Dans un fragment d'une *Lettre à Théosébie* cité par le Pseudo-Olympiodore, le même Zosime conseille à sa correspondante de « reposer son corps et de calmer ses passions », puis lui énonce l'axiome cher aux gnostiques : « Quand tu te reconnaîtras toi-même, alors tu reconnaîtras aussi l'unique véritablement Dieu »¹⁷⁸. Un passage identique du *Premier livre sur le compte final* montre que, de la même façon que chez les gnostiques, l'axiome platonicien n'avait de sens que lorsque les passions, désir, plaisir, colère, tristesse, étaient jugulées par l'ascèse¹⁷⁹. Que celles-ci soient appelées par Zosime les « fatalités de la mort »¹⁸⁰ et que leur nombre soit astrologique, comme dans l'*A Jn*¹⁸¹, confirme là aussi qu'il se référait au même apocryphe zoroastrien que les gnostiques.

IV. Šābiens du Coran

Parler de Harrān, puis de Nag' Hammādī à propos de l'*Alcibiade* n'a pas pour but de montrer un quelconque rapport historique, voire idéologique, entre Šābiens harrāniens et gnostiques. Les deux groupes sont étrangers l'un à l'autre. Parler du « gnosticisme des Hārrāniens », comme l'a fait Hjärpe, est un abus de langage. Le seul point commun aux deux groupes est l'utilisation de Platon selon les deux pôles de l'*Alcibiade* et du *Parménide*. Mais, même sur ce point, il est bien difficile d'admettre qu'il y a ici et là identité de vue.

Les Hārrāniens, c'est-à-dire les savants de Harrān, étaient des néoplatoniciens au sens universitaire et académique du mot. Platon était l'objet de leur étude et le centre de l'activité de recherche de leur École. Celle-ci fonctionnait comme les autres écoles de philosophie. Elle avait

commenté la proposition. La connaissance de soi comme connaissance de Dieu est affirmée dans la formule naassène transmise par l'*Elenchos* V 6, 6 (p. 78, 14-15 Wendland) ; selon le logion pérate, *ibid.*, V 16, 1 (p. 111, 9-11 Wendland), connaître l'être soumis au devenir c'est connaître le moyen d'y échapper. La formulation latine de l'*Asclepius* (*gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus*) évoque celle du *Poimandres*, 18 (p. 13, 9-10 Nock-Festugière). Sur la définition de l'homme selon l'*Alcibiade* à travers la littérature hermétique, voir par ailleurs PÉPIN, *Idées grecques*, p. 133-134, n. 3.

¹⁷⁸ ZOSIME, Πρὸς τὴν Θεοσέβειαν, cité par le PS-OLYMPIODORE, Εἰς τὸ κατ'ἐνέργειαν Ζωσίμου, 26, edd. Berthelot-Ruelle, Collection des Anciens Alchimistes Grecs, texte grec, Paris, 1888, p. 84, 9-10 : ὅταν δὲ ἐπιγνῶς σαυτὴν, τότε ἐπιγνώσῃ καὶ τὸν μόνον ὄντως θεόν.

¹⁷⁹ ZOSIME, *Le premier livre sur le compte final*, 8, CAAG, texte grec, p. 244, 18-23.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 244, 21-22 ; cf. PLATON, *Timée*, 41 B 4.

¹⁸¹ Voir SGM 1, p. 488-490 (nombres).

ses rites et ses programmes. Ses travaux consistaient à interpréter et à lire, c'est-à-dire à faire des traductions et des commentaires. Son rôle historique est immense. Restée païenne jusqu'au bout et attachée à trois grandes langues de civilisation, elle est un maillon de la chaîne de transmission de la science antique à l'islam médiéval.

Par contre, les gnostiques dont les sources directes nous sont parvenues ne sont pas des philosophes de métier. Mais ils utilisent les philosophes, et Platon en particulier. Cependant, l'usage qu'ils en font n'est pas direct. Le platonisme qu'ils mettent à profit provient d'un ensemble de textes, en nombre limité et présentés sentencieusement, en somme un platonisme de compendium, c'est-à-dire doxographique, dont ils prirent connaissance et perçurent l'intérêt par le biais des chaldéens, c'est-à-dire des écrits astrologico-philosophiques de révélation attribués à Zoroastre et aux autres mages. Parce qu'ils occupaient le devant de la scène intellectuelle du christianisme, leur rôle historique reste immense. Non seulement pour le christianisme lui-même – ceci concerne un autre chapitre –, mais d'abord pour ceux d'en face, les philosophes restés dans le camp de l'hellénisme. Si la réaction rationaliste au propos gnostique apparaît comme un fait romain de courte durée et liée à la personnalité de Plotin, le platonisme oriental essentiellement syrien puis postjamblichéen n'est pas resté insensible à l'infatuation gnostique, ne serait-ce que par la nécessité d'introduire dans le discours philosophique, pour le rendre attrayant et crédible, un label de révélation : les *Oracles chaldaïques*, et une pratique de recours : la théurgie. Par là, le gnosticisme a été le levier du néoplatonisme.

Il le fut aussi pour l'islam, et se pose ici la question de l'identification des Šābiens du Coran. Des quatre groupes religieux que le Prophète a connus et nommés¹⁸², ils sont les seuls dont on ne sait rien. Toute trace d'eux a disparu ou a été effacée. Au moment de l'hégire, ils sont inconnus comme tels en-dehors de l'Arabie, et dans l'Arabie elle-même leur présence à Médine paraît douteuse. Car, occupant la deuxième position après les juifs dans la sourate du Pèlerinage¹⁸³, ils ne sont plus nommés qu'en troisième et dernière position dans celle de la Génisse, après les chrétiens¹⁸⁴, comme si déjà la route de la Mekke à Médine

¹⁸² Coran 2, 62 (juifs, chrétiens, šābiens) ; 5, 69 (juifs, šābiens, chrétiens) ; 22, 17 (juifs, šābiens, chrétiens, mages = zoroastriens ; le verset ajoute les associationnistes, الدين اشركوا, c'est-à-dire les cultes locaux de l'Arabie).

¹⁸³ Coran 22, 17.

¹⁸⁴ Coran 2, 62.

estompait leur silhouette de la carte religieuse de l'Arabie. Les savants du *ḥadīṭ* et du *tafsīr* n'en savaient pas plus que nous. Mais, comme leur nom était dans le Coran et qu'en raison de la croyance à l'inerrance du Texte un tel nom ne pouvait pas avoir été écrit pour ne désigner personne, il fut appliqué à puis revendiqué *par* des groupes historiquement et sociologiquement étrangers à la *jāhiliyya* arabe : Mandéens des marais, païens de Ḥarrān, etc.

Il ne reste donc pour identifier les Šābiens coraniques que ce que dit le Coran lui-même. Et ce qu'il dit tient en deux points : ils sont détenteurs d'Écritures et ont un nom. La sourate *al-Mā'ida* les classe explicitement parmi les *اهل الكتاب*¹⁸⁵. Cela implique qu'ils avaient alors, comme les juifs et les chrétiens, leurs propres livres, dont ils se réclamaient, qu'ils conservaient et utilisaient. Ces Écritures se distinguaient parfaitement de celles des *الذين هادوا* qui suivaient Moïse et de celles des *النصارى* qui suivaient le Nazaréen. Vu la position médiane qu'occupent les Šābiens entre juifs et chrétiens dans *al-Baqara* et *al-Mā'ida*, ces Écritures comportaient avec celles des uns et des autres des éléments communs. Les tenants de telles Écritures ne peuvent être *alors* que des Gnostiques au sens étroit, rameau arabe et mekkois du courant scripturaire qui rassembla en grec, en syriaque et copte les collections d'écrits attestés par l'hérésiologie chrétienne ancienne ou découverte à date récente.

Le nom lui-même que le Coran donne à cette catégorie de *اهل الكتاب* permet-il de pousser plus loin leur identification ? La faillite de tous les essais d'identification des Šābiens par l'étymologie engage certes à la réserve¹⁸⁶. À la dizaine d'hypothèses déjà connues, Hjärpe a cru bon d'en ajouter une nouvelle, qui n'est guère plus heureuse que les précédentes¹⁸⁷. Celle que je formulerai ici est tributaire d'une étymologie repérée depuis longtemps mais, restée mal interprétée, elle fut abandonnée par la critique.

En 1649, le grand arabisant anglais, Edward Pocock, a émis l'hypothèse que *صابي* dériverait de l'hébreu *צבא*, « armée », « troupe », et que le mot arabe au pluriel, *صابية/صابئون*, désignerait, non des militaires ou des soldats, mais des adorateurs de la *צבא השמים*, « armée

¹⁸⁵ Coran 5, 68.

¹⁸⁶ Ces étymologies sont résumées par HJÄRPE, p. 25-28.

¹⁸⁷ HJÄRPE, p. 29, propose que le terme « šābiens » dérive d'une *nisba* du nom de Nisibe (*Šūbā* > *šūbāyā*), mais il reconnaît lui-même que son étymologie est « d'une valeur médiocre ».

des cieux »¹⁸⁸. Évidemment, pour Pocock et ceux qui après lui partagèrent son point de vue, essentiellement Golius, Hyde, Wahl, Hirsch et Sommer¹⁸⁹, une telle étymologie faisant des Šābiens des *exercitus caeli cultores* ne pouvait être comprise qu'à travers ce que les traditions arabes collectées par Maïmonide, seule source d'information alors disponible, disaient de ces derniers : des païens adorateurs des astres. L'expression biblique, d'où venait leur nom, corroborait pour Pocock le bien-fondé du jugement de Maïmonide à leur endroit et la réalité, qui personnalisée qui spiritualisée, de leur astrolâtrie. Une telle erreur d'interprétation de la part de Pocock était difficilement évitable à une époque où les sources de Maïmonide restaient inaccessibles et, même plus tard, en l'absence de toute histoire critique des traditions sur les Šābiens. Celle-ci n'a commencé, en effet, qu'avec Hjärpe, il y a près de quinze ans !

L'étymologie de Pocock est exacte mais ce qu'il en tire est faux. Le biblisme hébraïque, dont صابية est la transcription arabe, ne signifie pas que ces gens sont adorateurs des astres, mais qu'ils sont adeptes des « armées célestes », puissances ou anges, στρατίαι, δύνάμεις, ἄγγελοι dans les LXX. Or, Épiphane qui connut de première main les gnostiques historiques a indiqué qu'entre autres noms qu'on leur donnait était celui de Στρατιωτικοί¹⁹⁰. Ce qui ne veut pas dire les « militaires »¹⁹¹, mais les adeptes des στρατίαι, c'est-à-dire ceux qui entre Dieu et ce monde-ci introduisent les milices célestes des anges ou puissances, afin de mieux marquer la transcendance absolue de Dieu¹⁹². L'hébraïsme des LXX, passé dans le nom transmis par Épiphane, et le biblisme hébraïque, passé dans le nom transmis par le Coran, sont rigoureusement identiques. Les Šābiens coraniques, correspondant arabe du nom grec de Stratiotiques, ne sont donc pas autre chose que des gnostiques au

¹⁸⁸ Ed. POCK, *Specimen historiae Arabum*, Oxford 1649, p. 142-143; cité par CHWOLSOHN I, p. 31.

¹⁸⁹ Cf. CHWOLSOHN I, p. 34-35 (Golius) ; p. 43-44 (Hyde) ; p. 74 (Wahl) ; p. 85-86 (Sommer).

¹⁹⁰ ÉPIPHANE, *Panarion*, XXVI 3, 7 (GCS 25, p. 279, 24 Holl) ; traduction et commentaire dans *Tel Quel*, n° 88, 1981, p. 67 et p. 83-84 ; cf. Filastre LVII 1,2 : *milites*.

¹⁹¹ Ainsi que K. RUDOLPH l'a compris littéralement : « Soldatische, Kriegerische », *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1977, p. 254.

¹⁹² Le fait est patent en voyant comment l'exposé continu du divin dans *Eugnoste* a été trituré pour devenir discontinu dans la *Sagesse de Jésus*, jusqu'à y compris une matérialisation de la transcendance, voir SGM 1, p. 392-393.

sens strict.

Dès lors s'éclairent trois points fondamentaux expliquant l'apparition du Coran comme livre et doctrine. La divinité du texte de révélation dicté sous vision, l'idée de la transcendance absolue de Dieu et celle de l'identification de Jésus à l'Esprit saint, qui furent trois thèmes de combat du gnosticisme historique¹⁹³, constituent l'héritage gnostique direct dans le Coran. Très vraisemblablement, c'est dans le milieu mekkois et les relations de la famille de Ḥadīja, que le futur Prophète a connu ces gnostiques et a su qu'ils avaient des « livres ». Il les a donc classés avec raison dans ce qui constitua toujours leur environnement, entre juifs et chrétiens, comme *اهل الكتاب*. Ce qu'ils sont effectivement, ainsi que le montrent la tradition hérésiologique et les collections découvertes.

Un autre témoignage du même Épiphane sur l'existence d'une activité gnostique, à la fin du IV^e siècle, autour de la communauté judéo-chrétienne de Kōkhabē, atteste la vraisemblance d'une continuité historique du gnosticisme historique syrien jusqu'à l'Arabie où va naître l'islam¹⁹⁴. Ceux qu'Épiphane appelle « Archontiques »¹⁹⁵, variante du nom de Stratiotiques forgée par lui-même pour les besoins de son programme hérésiologique¹⁹⁶, ont les mêmes caractéristiques scripturaires et doctrinales que les gnostiques connus de lui lorsqu'il était en Égypte ou dont les textes ont été découverts en Égypte¹⁹⁷. Or,

¹⁹³ Pour le premier thème, voir M. TARDIEU, « Prurit d'écrire et haine sociale chez les Gnostiques » dans *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, éd. M. OLENDER, Bruxelles 1981, p. 176 : sur le deuxième thème et la nature de son fondement métaphysique, voir « La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques » (*supra*, n. 140), p. 209-220 ; sur le troisième thème : *A Jn* § 6, commenté dans *SGM* 1, p. 247-248.

¹⁹⁴ ÉPIPHANE, *Pan.*, XXIX 7, 7 (*GCS* 25, p. 330, 4-7 Holl); XL 1, 5 (*GCS* 31, p. 81, 15-18).

¹⁹⁵ *Ibid.*, XL, tit. (*GCS* 31, p. 80, 24); H.-Ch. PUECH, « Archontiker », *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1, Stuttgart 1950, col. 633-643.

¹⁹⁶ Voir M. TARDIEU dans *Tel Quel*, n° 88, 1981, p. 90 (commentaire à XXVI 19, 1-6).

¹⁹⁷ J'ai mis en évidence la parenté de la *Sumphōnia*, mentionnée par Épiphane, avec le cinquième traité du codex II dans *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974, p. 35-36. Selon Épiphane, les Archontiques utilisent des livres appelés Ἀλλογενεῖς (XL 2, 2), pluriel d'indétermination désignant très probablement le seul texte aujourd'hui connu par la version copte du codex XI ; l'une de ses thèses essentielles consiste précisément à montrer que la multiplication des intermédiaires (armées et archontes) a pour but l'affirmation de la transcendance.

ces gnostiques, qu'il appelle Archontiques et dont le lien avec ceux d'Égypte est clairement noté par lui¹⁹⁸, s'activaient « en Arabie »¹⁹⁹ vers 370 : il mentionne leurs lieux, leurs livres, leurs chefs, leur environnement, leurs allées et venues²⁰⁰. Le milieu où ils évoluent est le même que celui dont Muḥammad se fait l'écho. Leur passage des confins septentrionaux de l'Arabie aux cités marchandes du Sud a dû intervenir au cours du V^e siècle, lorsque le zèle des moines et des évêques leur rendit la vie impossible en Transjordanie. Le nom que le Coran leur donne, Ṣābiens, était le surnom dont les affublaient leurs ex-coreligionnaires juifs de la Palestine. Chez les chrétiens de langue grecque, il fut tout naturellement transposé en « Stratiotiques », et, pour ne pas être de reste, Épiphanes le transforma en « Archontiques ». À l'instar du nom donné aux chrétiens النصارى, il est passé tel quel dans l'arabe du Coran. *Et cum dicto res.*

Ajout 2025

L'étude reproduite ci-dessus déclencha une avalanche de réactions négatives. Elle eut aussi ses avis favorables. Je laisse à d'autres le soin d'en faire le décompte et de voir s'il s'agit d'avancées pour la recherche. Je me borne à signaler les suites que j'ai apportées à Ṣābiens 1986a par la géographie humaine et historique, ainsi que par l'histoire des doctrines et des religions :

1987c : « Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote ».

1990a : *Les Paysages reliques : Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (livre).

1994b : « Chosroès ».

1997a : « La filiation ascendante de Ṭābit b. Qurra ».

2006e : « Le concept de religion abrahamique ».

¹⁹⁸ ÉPIPHANE, *Pan.*, XL 1, 8 (p. 81, 25-26).

¹⁹⁹ ÉPIPHANE, *Pan.*, XL 1, 5 (p. 81, 16). Sur les limites de l'Arabie romaine, voir M. SARTRE, « La frontière méridionale de l'Arabie romaine », dans *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Actes du colloque de Strasbourg, 14-16 juin 1979, Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, t. 6, Leyde 1981, p. 77-92 ; ID., *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, coll. Latomus, t. 78, Bruxelles 1982, p. 17-75.

²⁰⁰ ÉPIPHANE, *Pan.*, XL 1, 1-8 (p. 80, 25-82, 7).

2008g : « Maison de la Sagesse ».

2013j : « Les temples des Sabéens de Ḥarrān et le sabéisme de Schelling ».

2016a : « “Religion d’Abraham”. Un concept précoranique ». La première partie de cet article a été l’objet de critiques de la part de Guy G. Stroumsa, « Paganisme hénothéisant et religion d’Abraham dans l’Antiquité tardive », *Arys. Antigüedad : Religiones y Sociedades* (Madrid), 22 (2024), p. 335-354.

2023b : « Simplicius sur les rideaux célestes, et son informateur manichéen » (étude du contexte de la rencontre du philosophe Simplicius avec des dualistes selon le *Commentaire* de Simplicius sur le Manuel d’Épictète (ch. XXXV).

Nativités païennes

Natiuitatis qualitas, ou les bienfaits du comparatisme

Plusieurs études relatives à la description des treize royaumes de l'*Apocalypse d'Adam*¹ ont cherché à y voir un ensemble d'énoncés de mythes indo-iraniens ou égyptiens².

Half the stories, écrit Welburn, are of Iranian provenance; the other six can be associated with various localities in the ancient East. The Iranian legends may be considered first, and I include under this heading material from related cultural areas (India, Armenia) which would not have seemed essentially foreign³.

Douglas M. Parrott écrit de son côté :

Thirteen Kingdoms would have been a way of dealing in Egypt with the multitude of claims and counter claims about foreign revealer figures. Since the totality of Egyptian kings is the divine Word, there is no difference between these kings and the traditions established by them, and those foreign figures who have been affirmed as revealers. Indeed, they are, in some sense, one and the same. The basic message would have been that Egyptians do not need to look beyond their kings and their ways for a revelation of the true way of life⁴.

Ces hypothèses orientalisantes ont pour point de départ le fait que l'*Apocalypse d'Adam* est apparemment vide d'allusions chrétiennes. Leurs auteurs induisent de cette constatation superficielle qu'on aurait

¹ Nag Hammadi Codices, V 5, p. 77, 27-82, 19. Présentation générale de cet écrit gnostique copte, avec bibliographie succincte et traduction non annotée, par Beltz dans GCS NF 12, 433-441.

² Welburn 4752-4794. L'hypothèse égyptienne est défendue par Parrott 67-87 et Linder.

³ Welburn 4764.

⁴ Parrott 83.

affaire à l'un des témoins d'une gnose préchrétienne susceptible d'être reconstruite de façon homogène⁵.

L'interprétation que je propose du document en question s'orientera dans une tout autre perspective⁶. En rédigeant ce traité, et plus particulièrement les matériaux narratifs de la synthèse finale, l'apocalypticien gnostique aura voulu selon moi, à l'imitation des listes hellénistiques de divinités homonymes⁷, procéder à une classification rationalisante de « paroles mensongères » concernant les origines de Jésus et le statut de son corps charnel. Ces paroles servent à estampiller une position d'adversaires, et ceux-ci peuvent être des chrétiens, des juifs, mais aussi bien des gnostiques d'écoles rivales. L'apocalypticien les nomme indistinctement « anges et générations des puissances » ou bien les désigne du nom collectif abstrait, qui en est le synonyme, de « royaume » ou « royauté », un sémitisme (syr. *MLKWT'*)⁸. Chaque strophe décrit schématiquement la naissance singulière d'un Adam mystérieux, « issu de la semence de Noé et des fils de Cham et de Japhet » et venu « sauver les âmes du Jour de la mort » (76, 12-17. 176 MacRae). J'ai montré ailleurs, à partir d'un fait littéraire précis, que cet autre Adam ne pouvait être qu'une désignation de Jésus⁹. Les treize strophes relatives à ce personnage dans l'*Apocalypse d'Adam* ont pour

⁵ Elle a été qualifiée de « séthienne » par Schenke 163-175. Mon collègue et ami, John D. Turner, s'est fait depuis l'apôtre infatigable de cette théorie, cf. Turner.

⁶ Une ébauche de l'étude des pages de l'*Apocalypse d'Adam* relatives aux treize royaumes figure dans le résumé d'un cours donné au Collège de France : Tardieu (1994-1995) 527-534. L'analyse qui suit est une refonte complète de l'étude de 1995. J'exprime ma gratitude à mes collègues Helmut Seng et Stephe Lake qui m'ont invité à présenter cette recherche et poussé à l'étendre à l'ensemble des strophes.

⁷ Transmises principalement par Cicéron, *De natura deorum*, III 42 et III, 53-60 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II 28 ; Lydus, *De mensibus*, IV 51 (p. 107, 6-13 Wuensch) : Dionysos ; IV, 64 (p. 116, 26-117, 12 Wuensch) : Aphrodite ; IV 67 (p. 121, 24-122, 5 Wuensch) : Héraclès ; IV 71 (p. 122, 21-24 Wuensch) : Zeus ; IV 86 (p. 135, 7-13 Wuensch) : Hephaïstos ; IV 142 (p. 164, 7-13 Wuensch) : Asclépios. Sur ces listes, Michaelis est toujours utile.

⁸ Souveraineté qu'exercent un roi, un ange ou un démon, d'où abstraitement le monde des esprits, des puissances célestes, ou de leurs ministres, la collectivité des prêtres. Ces situations ou fonctions servent à personnifier les « erreurs » d'adversaires. D'où la formule d'introduction de chaque strophe numérotée : « Le royaume (un tel) dit de lui (l'Enfant), etc... ».

⁹ Synopsis entre le portrait que l'*Apocalypse d'Adam* trace de l'Homme mystérieux (77, 1-18. 176-178 MacRae) et la vie stylisée de Jésus dans un traité gnostique résumé par Irénée, *Adversus haereses*, I 30, 13 (SC 264, p. 380-382), cf. Tardieu (1994-1995), p. 528-529.

but de justifier le refus gnostique d'admettre que ce qui s'est passé avant, pendant ou après le baptême de Jésus par Jean au Jourdain (scène évangélique que l'auteur de cette apocalypse appelle « l'eau »)¹⁰ soit survenu sous un mode fantastique, comme s'il s'agissait d'une des naissances singulières dont il est question dans la mythologie de la culture commune gréco-latine.

La critique comparative de l'anthropologie chrétienne relative à Jésus, ainsi que cela a été maintes fois observé¹¹, est un procédé dont faisait un large usage vers 177-180 dans son *Discours véritable* le philosophe Celse : « Mais quand Celse, après avoir introduit le Juif s'entretenant avec Jésus, crible de sarcasmes ce qu'il considère comme la fiction de sa naissance d'une vierge (τὴν ὡς οἶται προσποιήσιν τῆς ἐκ παρθένου γενέσεως αὐτοῦ), et qu'il cite les mythes grecs de Danaé, Mélanippé, Augé et Antiopé (Δανάης καὶ Μελανίπτης καὶ Αὔγης καὶ Ἀντιόπης), il faut dire que ces propos convenaient à un bouffon, non à un écrivain qui prend son message au sérieux¹² ».

Le premier de ces mythes grecs païens de la naissance héroïque, que Celse met en relation réductrice avec la naissance de Jésus, l'histoire de Danaé, se trouve quelque vingt ou vingt-cinq ans plus tôt mentionné en perspective inverse chez Justin le Martyr. Par dérision, celui-ci place la comparaison dans la bouche de Tryphon le Juif¹³. L'argument compara-

¹⁰ Chaque strophe des treize royaumes prend fin ainsi : « C'est de cette façon qu'il (l'Enfant) est venu à l'eau ». Je comprends cette formule de conclusion en référence à Marcos *ap.* Irénée, *Adversus haereses*, I 15, 3 (SC 264, p. 242) : *cum autem uenisset ad aquam, descendisse in eum quasi columbam eum qui recurrit sursum et impleuit XII numerum*, « Lorsqu'il (Jésus) vint à l'eau, descendit sur lui comme une colombe celui qui est remonté là-haut et compléta le nombre douze » (c'est-à-dire les douze lettres de « Fils Christ » en grec, identique selon Marcos à l'Esprit saint). L'expression « venir à l'eau » désigne, à l'occasion de son baptême par Jean, l'achèvement de la formation de Jésus en tant que Fils et Sauveur. Les treize royaumes sont, du point de vue de l'auteur, autant de façons erronées d'expliquer cette formation.

¹¹ Andresen ; plus récemment Dundes 181. Présentation de l'essai de Dundes par Segal 1990, xxviii-xxxi, texte de Dundes : 179-223. Le même ouvrage offre également une traduction anglaise, introduite et annotée, de Rank accompagnée d'extraits de post-rankiens. Pour une étude anthropologique des matériaux ethnographiques de la naissance singulière, il convient de se reporter à Belmont.

¹² Origène, *Contre Celse*, I 32 (SC 132, p. 181), traduction Borret corrigée ; la traduction de Borret est reprise telle quelle par Pouderon 231 et n. 5.

¹³ Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 67, 2, p. 185 Marcovich. La dérision consiste à mettre en équation l'aveuglement juif et l'ignorance païenne concernant le « larcin », c'est-à-dire la dérivation des vérités païennes par rapport à Moïse, aux Prophètes et à Jésus.

tiste, que ce soit dans l'*Apocalypse d'Adam*, chez Celse, ou bien encore dans le propos de Tryphon, est polémique et antichrétien. Dans la première *Apologie*, Justin l'avait déjà retourné dans un sens chrétien : « Quand nous affirmons que le Logos, premier rejeton de Dieu, Jésus-Christ notre didascale, est né sans relations sexuelles (ἄνευ ἐπιμιξίας γεγεννησθαι), qu'il a été crucifié, qu'il est mort, et qu'après être ressuscité il est monté au ciel, nous n'admettons pas quelque chose de nouveau (καινόν τι) en comparaison de ce qu'on raconte chez vous concernant les soi-disant fils de Zeus », et de donner comme exemples de divinités à mettre en rapport avec Jésus : Hermès le logos interprète et didascale de toutes choses, Asclépios le médecin qui frappé par la foudre remonta au ciel, Dionysos démembré, Héraclès qui se livra au feu pour fuir les travaux, enfin ceux qui sont montés au ciel : les Dioscures fils de Léda, Persée fils de Danaé, et Bellérophon, un fils de mortels, sur le cheval Pégase¹⁴.

Cette récupération positive de l'anthropologie des mythes païens sera un argument essentiel de la théologie chrétienne de la virginité chez Jérôme : celle-ci ne constitue pas, explique-t-il dans son traité contre Jovinien, « un dogme nouveau contre nature » (*nouum dogma contra naturam*), mais est en continuité avec une tradition solidement établie dans « la sagesse du monde » (*mundi sapientiam*), et de citer à l'appui un grand nombre d'exemples tirés de la mythologie et de l'histoire des sociétés et des religions asiatique, grecque, romaine, et même indienne¹⁵.

¹⁴ Justin, *Apologies*, I 21, 1-2, p. 63-64 Marcovich. Sur ce passage, voir Pépin, « Christianisme et mythologie », p. 169, lequel décrit Justin comme saisi « d'une frénésie de comparatisme dont se garderont les historiens des religions même les plus réducteurs ; il s'attache à émousser les points les plus saillants de la christologie et à les dissoudre dans l'assimilation aux biographies mythologiques ».

¹⁵ Jérôme, *Contre Jovinien*, I 41-42 (PL 23, col. 270-273). Parmi les exemples invoqués, outre les cas des prêtresses de Vesta et de Diane Taurique, ceux des déesses vierges Minerve/Athéna et Diane/Artémis ainsi que celui de la constellation zodiacale de la Vierge, on trouve Atalante, Harpalycé, Camille *filia* *Leo, Iphigénie, les dix Sibylles, Cassandre, Chryséis. Le fait d'histoire des religions le plus remarquable cité dans l'inventaire de Jérôme est certainement le cas de la naissance virginale du Bouddha : *traditur, quod Buddam principem dogmatis eorum* (les Gymnosophistes de l'Inde), *e latere suo uirgo generarit*. L'historien Socrate signale aussi qu'une fois né d'une vierge, le Bouddha « a été nourri dans des montagnes », ἐν ὄρεσιν ἀνατετραφῆναι, *Histoire ecclésiastique*, I 22, 4 (GCS NF 1, p. 67). Cette assertion de Socrate reproduit les *Acta Archelai* (voir *infra* n. 128) et n'a pas l'intérêt historiographique de Jérôme. Iconographie du mode de naissance du futur Bouddha issu du flanc droit de sa mère Mâyâ, dans Ingholt 52 et fig. 13-14. Pour les sources

Son admiration de la virginité païenne est vive. À ses yeux, manquerait aux Vestales et prêtresses monogames de Junon seulement la foi pour être comptées au rang de saintes¹⁶.

L'appropriation chrétienne de la mythologie païenne de la virginité, que l'on voit chez Justin et Jérôme, a aussi un témoin chez les gnostiques : le *Livre de Baruch*¹⁷. L'histoire grecque de la maternité virginale de Danaé se trouve, effet, allégorisée positivement dans le mythe anthropologique qu'exposait ce traité gnostique¹⁸. Danaé y figure comme allégorie du principe féminin ou terre paradisiaque, appelé Edem (Ἐδέμ) et gouvernant de l'univers par ses anges¹⁹ ; opposé à Danaé, Elohim (Ἐλωείμ), un principe masculin, père de toutes les générations, lui aussi administrateur du monde par ses anges propres. Danaé/Edem s'unit à Elohim/Zeus/pluie d'or, et de cette union naît Adam, composé de souffle (πνεῦμα) et d'âme (ψυχή), le pneuma venant d'Elohim et la psyché d'Edem²⁰. De la sorte, « l'homme Adam devient comme une sorte de sceau et de mémorial de leur amour, le symbole éternel du mariage d'Edem et d'Elohim²¹ ».

Celse et Tryphon le Juif utilisaient le comparatisme à des fins polémiques et réductrices. Les deux Justins (l'apologète et le gnostique), ainsi que Jérôme, le réorientent dans un sens chrétien. Autre cas : Tertullien. Loin d'imiter Justin (l'apologète), son comparatisme est du

bouddhiques : Windisch ; Foucher p. 45-46.

¹⁶ Jérôme, *Lettres*, 49 [48] (*ad Pammachium*), 6 (CSEL 54, p. 358) : *et hac lege* (les œuvres + la foi) *uirgines quoque Vestae et Iunonis uniuirae in sanctarum queant ordine numerari*.

¹⁷ Cité et résumé par Hippolyte, *Elenchos*, V 23-27 (GCS 26, p. 125-133). Ce témoignage est important, même s'il ne concerne pas directement la christologie, parce qu'il montre à l'intérieur du courant gnostique les mêmes divergences d'interprétation, positive ou négative, de la mythologie païenne, que l'on trouve chez les Pères de l'Église. Sur le système de Justin le Gnostique, auteur du *Livre de Baruch* : Olender, p. 874-897.

¹⁸ Hippolyte, *Elenchos*, V 26, 35 (GCS 26, p. 132, 12-16) ; autres allégories païennes utilisées dans le même sens par Justin le Gnostique : Léda/Edem et Elohim/Zeus/cygne, Ganymède/Adam et Naas/Zeus/aigle, *Elenchos*, V 26, 34 (GCS 26, p. 132, 8-12).

¹⁹ Cette figure d'Edem serait, selon Van den Broek, construite sur le modèle de l'Isis-Thermouthis gréco-égyptienne.

²⁰ L'herméneutique judéo-gnostique à l'arrière-plan de l'exégèse anthropologique de Gn 1, 27 et 2, 7 a été bien étudiée par Pearson p. 322-339.

²¹ Καὶ γίνεται οἰονεὶ σφραγὶς τις αὐτῇ καὶ φιλίας ὑπόμνημα καὶ σύμβολον αἰώνιον τοῦ γάμου τῆς Ἐδέμ καὶ τοῦ Ἐλωείμ ἄνθρωπος ὁ Ἀδάμ, Hippolyte, *Elenchos*, V 26, 8 (GCS 26, p. 128, 3-5).

Celse à l'envers. Mettre en parallèle le Fils de Dieu et les fils de Zeus du point de vue de la singularité de leurs naissances lui paraît incongru :

Non quidem ita genitus, ut erubescat in filii nomine aut de patris semine. Non de sororis incesto nec de stupro filiae aut coniugis alienae deum patrem passus est squamatum aut cornutum aut plumatum, amatorem in auro conuersum Danaes. Iouis ista sunt humana uestra. Ceterum Dei filius nullam de impudicitia habet matrem ; etiam quam uidetur habere, non nupserat. Sed prius substantiam edisseram, et ita natiuitatis qualitas intellegetur.

Il (le Fils de Dieu) ne fut pas engendré de telle façon qu'il eût à rougir de son nom de fils ou de sa filiation paternelle. Il n'a pas, Lui, subi l'affront d'avoir, par l'inceste d'une sœur, ni par le déshonneur d'une fille ou d'une épouse étrangère, un père couvert d'écailles, encorné ou emplumé, changé en pluie d'or, comme l'amant de Danaé. Elles sont encore de Jupiter, ces infamies humaines que vous commettez ! Mais le Fils de Dieu n'a point de mère par un commerce impudique ; et même la mère que nous lui voyons n'était pas mariée. Mais je vais d'abord expliquer sa substance et l'on comprendra la qualité de sa nativité²².

À un cas en principe simple et "convenable", qui est la naissance virginale de Jésus, la rhétorique de Tertullien oppose dans ce passage plusieurs exemples de naissances singulières, nécessairement inconvenantes, de fils et filles de Zeus : 1) par inceste avec la sœur, *de sororis incesto*, 2) par inceste avec la fille, *de stupro filiae*, 3) par la souillure de l'adultère, *de stupro coniugis alienae*, 4) le père étant un dieu à écailles, *deum patrem squamatum*, 5) ou un dieu à cornes, *cornutum*, 6) ou un dieu à plumes, *plumatum*, 7) ou un dieu changé en or, *in auro conuersum*.

Le second cas de figure dans cette liste, l'inceste avec la fille, est explicitement mentionné dans l'*Apocalypse d'Adam*²³. Il peut s'agir de la version orphique de la naissance de Dionysos (le premier Dionysos)

²² Tertullien, *Apologétique*, XXI 7-9, p. 48-49 Waltzing, traduction légèrement modifiée. Waltzing traduit cette dernière expression par « le mystère de sa nativité ». La *qualitas* signifie ici au sens propre "qualité substantielle", c'est un synonyme logique du terme *substantia* qui précède.

²³ Strophe n° 11 ; voir *infra* « Engendrer en images : du dixième au treizième royaumes ».

qui naît de l'union de Zeus transformé en serpent et de sa fille Perséphone²⁴, mais cela peut concerner aussi bien la version mystérique de la naissance de Sabazios, le dieu phrygien du culte orgiastique, né de l'union de Zeus écaillé (comme dit Tertullien 4 : *squamatum*), et de sa fille Perséphone. L'inceste de Zeus avec sa sœur (Tertullien 1) est une allusion à la naissance d'Héphaïstos, Arès, Ilithye et Hébé de l'union de Zeus et d'Héra son épouse, l'un et l'autre fils et filles de Kronos et de Rhéa. Le troisième cas, l'adultère, désigne la naissance d'Héraclès de l'union d'Alcmène, l'épouse d'Amphitryon, et de Zeus, celui-ci ayant pour l'occasion pris la forme et l'aspect du mari absent. De la métamorphose humaine de Zeus à ses diverses transformations animales, on a : il est écaillé (*squamatus*) lorsqu'il pratique l'inceste avec sa fille Perséphone (Tertullien 2) ; il est bien des fois encorné (*cornutus*) lorsque, changé en taureau, il courtise Europe, fille d'Agénor et de Téléphassa, et qu'il a d'elle trois fils, Minos, Sarpédon et Rhadamante (n° 5) ; il est emplumé (*plumatus*) lorsqu'il devient cygne pour s'unir à Lédä, elle-même métamorphosée en oie et pondeuse de l'œuf d'où sortiront Hélène et les Dioscures (n° 6). L'unique exemple de naissance, qui figure aussi chez Celse et Justin, est le dernier de la liste de Tertullien : Zeus changé en pluie d'or pour engrosser Danaé, future mère de Persée (n° 7). De tous les mythes mentionnés par l'écrivain latin, celui relatif à Danaé est le seul qu'il allègue par le nom de son protagoniste (*amator Danaes*). Par là, et même si les méthodes changent, Tertullien s'inscrit dans la continuité apologétique de Justin, en reproduisant un exemple ratifié par l'usage des polémistes²⁵.

Appuyée sur un tel contexte de polémique religieuse et théologique, mon hypothèse de travail a été de supposer que les cas de figures

²⁴ Athénagore, *Legatio*, XX, p. 60-62 Marcovich, cité par Jeanmaire, p. 403 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II 16, 1 (GCS 12³, p. 13) ; Nonnos, *Dionysiaques*, VI 155-168. Les différentes versions de la naissance de ce premier Dionysos sont passées en revue par P. Chuvin dans son édition (p. 20-22).

²⁵ Dans son éloge de la virginité (*supra*, n. 15), Jérôme fait silence sur l'histoire de Danaé mais, probablement en raison de l'admiration qu'il porte aux Vestales, il mentionne comme matériau comparatiste entre mythes païens et tradition chrétienne sur Jésus le récit romain de la naissance de Romulus et de Rémus, *Contre Jovinien*, I 42 (PL 23, col. 273) : *ac ne nobis dominum Salvatorem de uirgine procreatum Romana exprobraret potentia, auctores urbis et gentis suae Ilia uirgine et Marte genitos arbitrantur*, « et même pour que la puissance romaine n'ait pas à nous reprocher un Seigneur Sauveur né d'une vierge, les fondateurs de la Ville et de leur peuple passent pour être les fils de Mars et de la vierge Ilia ».

représentés par les treize royaumes de l'*Apocalypse d'Adam* n'étaient pas différents des motifs et faits de comparatisme que l'on trouve chez Celse, Justin le Martyr et Justin le Gnotique, Tryphon, Tertullien, Jérôme, et que, selon toute vraisemblance, l'auteur gnostique avait dû lui aussi utiliser tel(s) ou tel(s) des mêmes mythologèmes anthropologiques pour caractériser mais de façon négative, à la façon de Celse et de Tryphon, une position adverse relative au portrait biographique de la naissance et de l'enfance de Jésus. Je suis néanmoins bien conscient que l'identification des séquences anthropologiques du traité gnostique reste une entreprise délicate en raison de leur forme stylisée et de l'état lacuneux du manuscrit. Plusieurs de ces séquences mythologiques sont obscures, déchiffrables éventuellement par paliers et rapprochements avec les strophes voisines. Je les laisserai de côté pour l'instant, afin de fixer mon attention d'abord sur les notices immédiatement lisibles en raison de leurs motifs anthropologiques d'origine grecque "païenne"²⁶. Il sera intéressant de voir de quoi est faite cette composante culturelle dans une apocalyptique gnostique elle aussi marquée par la vivacité des débats internes au christianisme ancien touchant la nature du corps charnel du Sauveur. D'autre part, les éléments comparatifs que l'analyse peut faire émerger de ces pages énigmatiques de l'*Apocalypse d'Adam* complèteront utilement la collection d'images de la naissance héroïque dans l'Antiquité tardive, en particulier en ce qui concerne la perception du corps féminin. Par là, il sera intéressant d'observer si les représentations de l'hérésie, que l'on a ici en chaîne, amènent également à penser que la réflexion théologique dans le domaine de l'anthropologie s'est construite essentiellement pour définir une position adverse, en mettant en correspondance un enseignement doctrinal donné, perçu comme déviant, avec un fait culturel relevant de la fiction poétique ou de l'allégorie²⁷.

Le mythe de Danaé pris comme signifiant "païen" de la naissance virginale de Jésus est, comme nous l'avons vu, mentionné par Celse, Justin/Tryphon, Justin le Gnostique, et Tertullien. C'est donc cette histoire qu'il importe d'abord de repérer dans l'inventaire des treize royaumes et d'en noter les dédoublements éventuels.

²⁶ Terminologie de Dibelius, p. 45 et 48, que je fais mienne.

²⁷ Je renvoie aux conclusions des analyses anthropologiques que j'ai proposées : Tardieu 1975, p. 225-255 ; Tardieu 1981, p. 151-177 ; Tardieu 1993-1994, p. 581-586.

***À la façon de Danaé et de Sémélé :
cinquième et septième royaumes***

Je cite les strophes concernant ces deux royaumes par la traduction d'A. Böhlig :

(5) Das fünfte Reich aber sagt von ihm : Er entstand aus einem Tropfen des Himmels (und) wurde ins Meer geworfen. Der Abgrund nahm ihn auf. Er erzeugte ihn (und) hob ihn empor. Er empfing Herrlichkeit und Kraft. Und so [kam] er auf [das Wasser]. ...

(7) Das siebente Reich aber sagt von ihm : Er ist ein Tropfen. Er ist von Himmel auf die Erde gekommen (und) er wurde in Höhlen von Drachen²⁸ geführt (und) wurde zu einem Knaben. Ein Geist (ΠΝΑ = πνεῦμα) kam auf ihn (und) führte ihn zur Höhe zu dem Ort, woher der Tropfen entstanden war. Er empfing Herrlichkeit und Kraft an jenem Ort. Und so kam er auf das Wasser²⁹.

L'itinéraire de l'enfant correspond à celui des âmes selon la tradition platonicienne : origine céleste, descente ici-bas, retour dans la patrie. Mais ce qui est visé plus directement dans ces lignes est une conception chrétienne de la relation dieu-homme, divin s'humanisant – humain se divinisant, dont les modalités se déroulent par les mêmes phases que parcourent les âmes : *a*) appartenance céleste et origine divine (une goutte du ciel soit est jetée à la mer, soit vient du ciel sur la terre) ; *b*) abaissement et enfouissement (l'enfant, dans un cas, est engendré dans l'abîme (ΠΝΟΥΝ), de l'autre il est emmené par des serpents dans des cavités de la terre (ΖΕΝΒΗΚ) ; *c*) apothéose et glorification (soit il est élevé au sommet où il reçoit gloire et puissance, soit il est transporté au ciel par un esprit). On reconnaîtra dans les deux cas la structure ternaire de l'hymne aux Philippiens (2, 6-11) : *a*) Christ Jésus est en forme de Dieu (ἐν μορφῇ θεοῦ) et dans l'égalité avec Dieu (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) ; *b*) il se vide (ἐκένωσεν) et prend forme de serviteur (μορφὴν δούλου) dans une ressemblance humaine (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων), *c*) Dieu le

²⁸ Copte : ΖΕΝΔΡΑΚΩΝ, « des serpents ».

²⁹ *Apocalypse d'Adam* 79, 19-27 et 80, 9-20 (p. 182-184 MacRae ; p. 111-112 Böhlig-Labib). Cette traduction de l'*Apocalypse d'Adam* par Böhlig accompagne l'édition princeps du texte copte ; elle a l'avantage de reproduire les termes grecs conservés en copte et d'être annotée (à la différence de celle de Beltz, *supra*, n. 1). Des variantes interprétatives apportées par la traduction de Beltz seront à l'occasion signalées en notes.

surélève (ὑπερύψωσεν), il devient Seigneur (κύριος).

Les parcours mythologiques³⁰ qu'utilise l'auteur gnostique pour parodier le schème anthropologique des âmes et l'hymne paléochrétienne en filigrane des cinquième et septième royaumes sont l'histoire de Danaé et de Persée³¹, déjà mentionnée dans le même contexte par Justin et Celse, et, d'autre part, celle du Dionysos thébain, fils de Zeus et de Sémélé³², c'est-à-dire du Dionysos proprement grec :

a) Appartenance céleste. L'être divin (la goutte céleste), qui va être jeté à la mer ou bien descendre sur la terre, est la stylisation de la naissance singulière, dans un cas (5), de Persée, fils de Zeus et de Danaé, dans l'autre (7), de Dionysos en tant que, également, fils d'une mortelle. Dans l'histoire de Persée, futur roi d'Argos et constructeur de Mycènes, sa mère Danaé, qui est la fille d'Akrisios roi d'Argos, est vierge. La maternité ne doit pas modifier ce statut. Elle sera donc fécondée par Zeus sous la forme d'une pluie d'or, ce que la phraséologie de l'auteur gnostique appelle « une goutte » (οὐρανία). Dans le mythe thébain de Dionysos, sa mère, fille de Cadmos et elle aussi aimée de Zeus, conçoit dans l'éclat de la majesté du dieu du ciel se manifestant à elle par l'éclair et le feu. Sémélé meurt foudroyée mais Zeus sauve le fœtus divin au sixième mois en l'arrachant du sein de sa mère. Les phénomènes atmosphériques et astraux, éclair et feu, à l'origine de Dionysos sont de même nature que la pluie d'or dans le mythe de Danaé, pluie fécondante

³⁰ Identifications antérieures proposées : pour Welburn 4769, le cinquième royaume « relates a legend of Indo-Iranian origin which was perhaps at first based upon the first manifestation of fire, but in due course narrowed down its character to a solar myth, and later to a heroic motif. » Böhlig p. 135 voit dans le septième royaume la description d'une naissance de type mithraïque ; Welburn, quant à lui, croit y reconnaître cette fois « the story of Bêl Marduk (in Enuma Elish), or more strictly of the king who enacted the myth in the New Year Festival at Babylon in ancient and in Hellenistic times... The imprisonment of the god in 'caves' of the underworld 'mountain' represents the drought which destroys the order of nature » (Welburn p. 4780-4781).

³¹ Apollodore, *Bibliothèque*, II 4, 1-4, p. 60-65 Wagner ; Hygin, *Fables*, LXIII, p. 48 Rose ; *Mythographi Vaticani*, I 157, p. 50-51 Bode.

³² C'est-à-dire le quatrième Dionysos des classifications de divinités homonymes chez les poètes : Cicéron, *De natura deorum*, III 58, avec confusion Sémélé/lune = Séléné ; Lydus, *De mensibus*, IV 51, p. 107, 10-12 Wuensch. Les listes attribuent à Dionysos l'invention du vin et des rites. Il se dédouble en un cinquième Dionysos, fils de Nysos et de Thyoné, fondateur des Triétérides (fêtes qui se célébraient sur le Cithéron, près de Thèbes).

des étoiles filantes qui servent aussi à se représenter les âmes descendant vers la génération³³.

b) Abaissement et enfouissement. Dans l'histoire de Danaé, celle-ci, enceinte de Persée ou qui vient d'accoucher, est jetée à la mer par son propre père, Akrisios. La mère et l'enfant sont arrachés aux flots, recueillis sur le rivage de l'île de Sériphos (Cyclades) par Dictys, le pêcheur. Celui-ci prend en charge l'éducation du premier-né de Danaé. Dans le mythe de Dionysos, les serpents qui emmènent le bébé dans des grottes où il deviendra un enfant et sera éduqué, désignent les bacchantes que sont les Ménades (Inô, Autonoé, Agavé) et les femmes de la Béotie. Le noms de serpents (ΑΡΑΚΩΝ), que leur donne l'*Apocalypse d'Adam*, vient de l'emblème animalier utilisé dans les rites dionysiaques³⁴. Les femmes cachent d'abord le nouveau-né dans une grotte du mont Méros³⁵ puis elles le transportent en Eubée dans la grotte d'Aristée où ce dernier, aidé par elles, entreprend l'éducation de Dionysos³⁶.

c) Apothéose et glorification. Dans l'histoire de Danaé, le roi de Sériphos, amoureux de la jeune femme mais gêné par la présence de Persée, envoie ce dernier accomplir des tâches impossibles, comme de trancher la tête de la méduse Gorgo. Persée triomphe de tous les obstacles et devient un héros. Selon la phraséologie du texte gnostique, « il est élevé au sommet, et reçoit gloire et puissance », autrement dit il devient roi d'Argos, puis de Tirynthe, ville de l'Argolide³⁷. Dans le mythe de Dionysos, en revanche, l'apothéose du héros civilisateur se produit par retour au point de départ dans le monde céleste. En

³³ La pluie d'or fécondante dans l'histoire de Danaé, comme également dans l'hagiographie chrétienne, est une pluie d'étoiles filantes, ainsi que l'a bien montré Radermacher p. 216-218. Sur l'itinéraire de la descente des âmes et les étoiles filantes, cf. Tardieu 1975, p. 252-255.

³⁴ Sur l'ophiolâtrie des bacchants et bacchantes : Jeanmaire p. 403-404.

³⁵ C'est-à-dire le mont Meru (Inde), par jeu de mots avec « cuisse » (μηρός) de Zeus.

³⁶ L'épisode est raconté par Oppien, *Cynégétiques*, IV 237-277 ; Jeanmaire 342. Selon une autre version (Jeanmaire 350 et 359), Hermès confie l'enfant Dionysos aux Nymphes qui l'élèvent « dans la grotte de Nysa ». Cette grotte est à la fois la nourrice, fille d'Aristée, et la terre nourricière, cité d'extrême occident-orient.

³⁷ La version de l'histoire dans l'*Apocalypse d'Adam* ne suppose pas, à l'inverse de la tradition attestée par Hygin, *Fables*, LXIII, 48 Rose (*ita quod uoluntate sua noluit, deorum factum est*) et de ce qui se produira pour Dionysos, l'élévation de Persée au rang divin.

récompense de ses bienfaits que sont les inventions qu'il a apportées à l'humanité (culture de la vigne, fabrication du vin, conservation des fruits par le séchage), il obtient les honneurs divins et est intronisé dans l'Olympe³⁸.

***Engendrer seule entre femmes :
sixième et neuvième royaumes***

Les cinquième et septième royaumes présentaient le cas de naissances singulières sans relations sexuelles, bien qu'il y ait, à l'origine du processus de la génération, présence de deux êtres sexués mais hétérogènes, père divin (Zeus) et filles humaines (Danaé, Sémélé), dont les accouplements se font sous un mode asexué (géniteur métamorphosé en pluie d'or ou bien en éclair). Plusieurs strophes de l'inventaire des treize royaumes offrent le cas de naissances singulières sans aucune intervention masculine, la femme y étant par elle-même seule et unique actrice du processus de la génération. De ces situations entre femmes, je retiens le cas présenté par les sommaires 6 et 9, qui sont aisément identifiables dans la mythologie commune gréco-latine et ont un intérêt anthropologique direct. J'en propose la traduction suivante :

(6) Le sixième royaume dit de lui : [...]. ΜΗ....[.]/ [...] ΕΤ [...] vers le monde d'ici-bas (ΕΠΙΕΩΝ ΕΤΕΑΡΑΙ)³⁹ pour qu'*il* cueille des fleurs. *Elle* conçut du désir de ces fleurs (et) *le* mit au monde dans cet endroit. Les anges le nourrissent, (ceux) de ce jardin des fleurs (ΑΝΘΕΩΝΟC)⁴⁰. Il reçut gloire en cet endroit, et puissance. Et c'est de cette façon qu'il est venu sur l'eau.

(9) Le neuvième royaume dit de lui : Des neuf Piérides⁴¹, une s'est séparée⁴², (et) vint sur une montagne élevée. Elle passa un moment assise là, de sorte qu'elle se prit de désir pour elle-même

³⁸ Jeanmaire, p. 361.

³⁹ C'est-à-dire ce monde-ci, la création. L'équivalent grec est donné par Épiphanes, *Panarion*, XXX 3, 4 (GCS 25. 337, 1) : τὸν ἐκεῖσε αἰῶνα.

⁴⁰ Génitif du grec ἀνθεῶν conservé tel quel en copte.

⁴¹ Copte ΠΕΡΙΔΩΝ = grec Πιερίδες, nom des Muses tiré de leur habitat thraco-macédonien, la Piérie, au pied de l'Olympe. Sur d'autres noms des Muses désignées par les localités de la Piérie : Varron ling. VII 20 (*Olympiadae*, *Libethrides*, *Pimpleides*, *Thespiades*, *Heliconides*).

⁴² Copte ΛΟΥΕΙ ΠΩΡΧ ΕΒΟΛ ; formulation identique chez Callimaque Hygin IV [Délös] 79, à propos de la nymphe Melia : χοροῦ ἀπεπαύσατο, « elle se sépara du chœur (de ses compagnes) », elle fit sécession, elle se retira.

de devenir androgyne. Elle réalisa son désir, elle conçut de son désir. *Il* naquit, *il* fut nourri par les anges qui sont préposés au désir. Et *il* reçut gloire en cet endroit, et puissance. Et c'est de cette façon qu'*il* est venu sur l'eau⁴³.

A. J. Welburn ne peut nier cette fois que le neuvième royaume est une allusion à la mythologie grecque des Muses mais il pense qu'on aurait affaire à une tradition de cercles pythagoriciens en contact avec le Zoroastre babylonien (!) ; quant au sixième royaume, il s'agirait selon lui d'une légende tirée de la mythologie indienne de Śiva mélangée à des éléments zoroastriens⁴⁴. La solution que je propose en l'argumentant est moins exotique. La notice du sixième royaume est à comprendre comme la forme stylisée du mythe latin de Flora ; celle du neuvième royaume concerne, quant à elle, l'interprétation de Calliope comme mère d'Orphée et Muse identifiée à la sagesse personnifiée. Deux histoires de femmes donc, qui apprennent à engendrer seules.

Dans la tradition recueillie par Ovide⁴⁵, Flora est une ancienne nymphe grecque, du nom de Chloris. Épouse de Zéphyr, elle a reçu de son mari, en guise de cadeau de noces, d'avoir puissance sur toutes les fleurs⁴⁶ et d'en créer de nouvelles avec le sang des beaux garçons mortellement blessés (narcisse, anémone, crocus, jacinthe), s'écoulant sur le sol. Elle possède aussi dans son *anthéon* une fleur anonyme unique, cueillie dans la terre d'Olène par un personnage mystérieux et qui a le pouvoir de rendre une femme féconde par simple frôlement. Or la déesse Héra (Junon), épouse de Zeus, qui a quitté le monde céleste pour aller à la recherche d'un pouvoir androgyne susceptible de faire d'elle l'égale de son mari (seul géniteur, par la tête, de sa fille Athéna), s'est arrêtée dans le jardin de Flora, près du fleuve Océan, pour y prendre du repos. Flora détache de sa tige la fleur d'Olène et l'approche d'Héra. Aussitôt enceinte, celle-ci donne naissance au dieu qui marque

⁴³ *Apocalypse d'Adam*, 79, 28 - 80, 9 et 81, 1-14. 182 ; 184 MacRae.

⁴⁴ Pour la première interprétation, Welburn 4777-4778 ; pour la seconde, Welburn 4770-4773.

⁴⁵ Ovide, *Fast.* V, 195-260 ; sur le mythe, lire après Wissowa 2747-2749, les études de Porte 877-884, et de Detienne 29-40 (« Potagerie de femmes ou comment engendrer seule »).

⁴⁶ Lactance, *Inst.* I, 20, 8 (CSEL 19. 73), se contente de cet épisode car les choses y sont dites *honeste*, et fait de Flora une ex-prostituée dont les grandes richesses s'expliquent par la pratique de son métier, I, 20, 6 (CSEL 19. 72-73) ; sur cette confusion, Wissowa 2749, 35-37.

le premier mois du printemps et le recommencement des saisons, Mars (Arès)⁴⁷. L'entité céleste du sixième royaume laquelle descend dans le monde d'ici-bas pour humer les parfums du jardin de Flora et donner naissance au dieu Mars, est bien sûr l'épouse de Zeus, Junon (Héra), que les lignes lacunaires du début de la notice devaient désigner à l'aide d'abstractions allégorisantes.

La notice du neuvième royaume présente une autre méthode pour engendrer seule : le désir de soi. Elle peut être reconstituée de façon assez précise en s'aidant des données du bas-relief d'Archélaos de Priène, surnommé l'Apothéose d'Homère. Trouvé à Bovillae sur la voie Appienne, il est selon toute vraisemblance originaire d'Alexandrie (II^{ème} siècle avant notre ère)⁴⁸. Il représente un paysage de Muses processionnant sur leur montagne de la Béotie, l'Hélikon. En haut du marbre : les géniteurs des Muses, Zeus trônant et, à un niveau légèrement inférieur, leur mère Mnémosyné ; puis en descendant par la droite d'abord « à l'écart, sur la montagne » (ainsi que le mentionne l'*Apocalypse d'Adam*), Calliope, ensuite en allant de droite à gauche, quatre Muses (Uranie, Polyhymnie, Erato, Terpsichore) ; au-dessous, de gauche à droite un groupe de trois Muses (Thalie, Melpomène, Euterpe), puis la grotte d'Apollon citharède avec à ses pieds l'omphalos delphique, et enfin à droite de la grotte, Clio. En dehors de la grotte, à droite de Clio, sur un piédestal, la statue du poète qui a remporté le concours, avec au-dessus de lui le trépied de la victoire. La frise inférieure du relief représente une scène votive de sacrifice en l'honneur de l'Homère divinisé. Les personnages de cette frise ont leurs noms inscrits dans la marge inférieure du relief. De gauche à droite : le couple Oikouméné et Chronos, représentant la terre habitée et le temps, puis Homère trônant entre l'*Illiade* et l'*Odyssée* qui lui servent d'accoudoirs, ensuite le Mythe personnifié, puis les neuf allégories savantes des Muses dans l'ordre inverse des frises supérieures : Histoire, Poésie, Tragédie, Comédie, puis toute petite parce qu'elle aime à se cacher, la Nature (Physis), enfin un groupe compact de quatre allégories, Vertu (Arété), Mémoire (Mnémé), Foi (Pistis), et enfin Sagesse (Sophia).

⁴⁷ Autres mythographies d'Arès expliquant de façon savante le début de l'année « nationale » : Lydus, Mens. IV 34-35. 91, 18 - 94, 13 Wuensch.

⁴⁸ British Museum, 2191, marbre, 1.18 m/0.81 m. Photographies d'ensemble et de détails dans Stewart pl. 761-763, d'où est tirée la reproduction ci-jointe, p. 22. L'illustration à p. 23 représente ce monument dessiné avec ses inscriptions lisibles par Baumeister 112, fig. 118 ; ce dessin est reproduit par Eisler 110-111.

Cette neuvième et dernière abstraction, la sagesse, est l'allégorie correspondant à la première des Muses sur le bas-relief, autrement dit Calliope. L'identification est corroborée par l'*ekphrasis* d'une peinture transmise par l'*Anthologie Palatine* :

εἰκόνα τῆς σοφίης ποτιδέρκεο· Καλλιόπης γὰρ
εἰκόνα σῇ κραδίῃ λάμβανε τὴν σοφίην.

Sur l'image de la sagesse jette les yeux ; oui, l'image de Calliope, en ton cœur reçois-la comme la sagesse même⁴⁹.

Dès lors que la Muse à l'écart de ses compagnes est Calliope et que celle-ci est nommément identifiée à Sophia, les adversaires visés par la notice mythologique du neuvième royaume sont de ce fait des gnostiques valentiniens réinterprétant la tradition évangélique commune. Selon la doctrine anthropologique connue par Irénée⁵⁰, parmi les composantes – spirituelle, psychique, hylique – constituant le corps du Sauveur, l'élément spirituel (*spiritalis*, πνευματικόν) provenait d'Achamoth, la Sophia androgyne, qui seule également avait engendré le démiurge et l'âme du monde.

Si cette dernière identification s'impose d'elle-même, en revanche celle concernant les adversaires visés par la notice mythologique du sixième royaume (Juno descendant dans le jardin de Flora et y concevant seule le dieu Mars) n'est pas évidente. Il pourrait s'agir à mon avis d'un épisode des évangiles de l'enfance. Une tradition ancienne, conservée dans le *Protévangile de Jacques*, raconte comment Anne devint mère de Marie⁵¹. Voulant en finir avec sa stérilité et l'affliction de cet état, Anne se lave la tête, revêt des habits de noces et descend dans son jardin (παράδεισον) pour s'y promener. Apercevant un laurier où des passereaux ont fait leur nid, elle s'assoit dessous. Après s'être reposée et avoir fait sa prière, elle reçoit d'un ange l'annonce de sa grossesse. Elle sera mère de Marie qui sera mère du Sauveur. La situation d'Anne se promenant seule dans le jardin en robe de mariée et se reposant sous un laurier⁵², alors que son époux Joachim

⁴⁹ *Anthologie Palatine* IX 505, 9-10. 67 Waltz-Soury.

⁵⁰ Irénée, Haer., I 6, 1 et I 7, 2 (SC 264, 90-93 ; 102-107). Pour une étude comparée de ces deux passages d'Irénée sur les éléments constitutifs du *Christus animalis*, on se référera essentiellement à Orbe (1961) 190-209.

⁵¹ *Protévangile de Jacques*, II, 4 – IV, 1 ; 188-193 Amann.

⁵² Ce *locus amoenus* favorable à une autofécondation sur le modèle de Junon/Flora a

est au désert avec les troupeaux, aura pu donner à penser parmi les cercles gnostiques, juifs ou païens que le paysage champêtre d'une heureuse maternité rappelait étrangement l'histoire de Junon dans le jardin de Flora.

***La roche parturiente :
huitième royaume***

L'*Apocalypse d'Adam* fournit un autre cas de figure de naissance singulière, puisqu'il s'agit d'une grossesse hors couple humain, se produisant dans la matière inorganique. Je cite la notice relative à ce type de génération en utilisant la traduction d'A. Böhlig :

(8) Das achte Reich aber sagt von ihm : Eine Wolke kam auf die erde (und) hüllte einen Felsen (πετρα) ein, (und) er entstand aus ihm. Es nährten ihn die Engel, die in [den] [Himmeln sind. Er empfing] Herrlichkeit und [Kraft an] jenem Ort [und so kam] er auf [das Wasser]⁵³.

Böhlig a bien vu que la notice concernait la naissance du dieu Mithra, le *saxigenus*⁵⁴. Welburn écrit de son côté :

We have in the prophet of the Eighth Kingdom a figure by no means obscure — namely the Zaratas who appeared in Babylonia and was honoured as the founder of the Mithraic cult in its syncretistic form. It was he who provided the archetype of Mithraic birth and established the structure of the Mysteries; he in short was born from the rock by a divine seed from above, and became the living exemplar of the god⁵⁵.

Les adeptes romains de Mithra célébraient la naissance du dieu le 25 décembre et le représentaient *rupe natus*, nu, portant le bonnet phrygien, tenant en sa main droite levée le poignard et le flambeau de ses futurs exploits. Selon une tradition arménienne transmise par le Pseudo-Plutarque⁵⁶, Mithra était misogyne. Lorsqu'il voulut engendrer, il

disparu de la recension éthiopienne du *Protévangile de Jacques*. Anne n'y est plus fécondée dans un jardin, mais lorsqu'elle se rend au Temple, à la neuvième heure : c'est sur la route qu'elle aperçoit un nid dans un arbre (sur cette version : ed. Amann 189).

⁵³ *Apocalypse d'Adam*, 80, 20-29. 184 MacRae.

⁵⁴ Böhlig 155-156.

⁵⁵ Welburn 4774.

⁵⁶ Ps.-Plutarque, *De fluviis* 23, 4. 663 Müller.

étreignit (προσεξέθορεν) une roche. Celle-ci devint féconde et engendra un fils qu'il appela Diorphos. Doté d'une force prodigieuse, ce rejeton de roche mithraïque voulut se mesurer avec le dieu Arès mais fut tué dans le combat. Les dieux donnèrent son nom (Diorphos) à une montagne près de l'Araxe. Dans la version phrygienne du mythe d'Attis, transmise par Arnobe⁵⁷, la roche Agdos sur laquelle Zeus incestueux répand sa semence sera engrossée et donnera naissance à Acdestis (Agdistis), un sauvage à l'état pur, « persuadé qu'il n'y a rien de plus puissant que lui, n'ayant que mépris pour les terres, le ciel et les astres⁵⁸ ».

Les rejetons des roches parturientes ont toujours quelque chose de monstrueux. Les travaux de W. Burkert⁵⁹ et, plus récemment de D. Accorinti⁶⁰, le montrent. On a là selon moi la raison de l'insertion du motif dans un inventaire dénonçant treize façons « erronées » de se représenter la naissance d'un Sauveur. L'adversaire visé par le contenu mythologique du huitième royaume est la tradition apologétique chrétienne des *testimonia* prophétiques⁶¹. Celle-ci, entre autres, interprétait par rapport à la naissance virginale de Jésus des sentences bibliques ou apocryphes relatives aux roches et aux pierres⁶². L'un de ces témoignages dit :

Lapis praecisus est sine manibus et percussit omnia regna.

La pierre a été retranchée sans (l'aide de) mains et a frappé tous les royaumes⁶³.

C'est une citation approximative de Daniel 2, 34. Or ce même verset,

⁵⁷ Arnobe, *Adversus nationes*, V 5 ; 253-254 Marchesi.

⁵⁸ (...) *nec praeter se quicquam potentius credere, terras caelum et sidera contemnere*, *Adversus nationes*, V, 5. 254, 5-6 Marchesi. Cette sauvagerie est le résultat d'une double anomalie : nature minéralogique de la génitrice, inceste du géniteur avec sa propre mère, puisque celle-ci est la Grande Mère phrygienne, autrement dit Rhéa en interprétation grecque. Arnobe : *incestis Iuppiter cupiditatibus adpetivit*, *Adversus nationes*, V, 5. 253, 20 Marchesi.

⁵⁹ Burkert 1979.

⁶⁰ Accorinti 2003.

⁶¹ Cette tradition est étudiée par Norelli 305-324.

⁶² *Actes de Pierre*, ch. 24, test. 8-10 (Norelli 309). Le contexte de cette tradition particulière est un débat entre Simon et Pierre à propos des origines de Jésus. Pour Simon, Jésus est seulement l'homme de Nazareth, fils d'un artisan et artisan lui-même, dont la famille s'est établie en Judée ; la réponse de Pierre est faite de citations de logia prophétiques interprétés en fonction de la naissance singulière de Jésus.

⁶³ *Actes de Pierre* 24. 370 Vouaux.

qu'utilisent les *Actes de Pierre* à l'appui de la naissance virginale de Jésus et qui est compris de la même façon par Irénée⁶⁴, est mis par Justin en rapport également avec les croyances et les rites des adeptes des mystères de Mithra. La roche et la grotte véritables, dit-il, ce sont celles où naît Jésus à Bethléem ; la roche et la grotte diaboliques poursuit-il, ce sont celles dont il est question chez les adeptes de Mithra, l'une (πέτρα) étant l'endroit où naît le dieu, l'autre (σπήλαιον) étant celui où se pratiquent les initiations⁶⁵. Par conséquent, l'auteur gnostique de l'*Apocalypse d'Adam*, qui a rédigé la strophe polémique du huitième royaume, et Justin qui ferraille contre Tryphon le Juif, font usage du même fait d'anthropologie religieuse établissant une comparaison entre la naissance singulière de Mithra lui-même ou de son fils Diorphos et celle virginale de Jésus. Si les partis s'affrontent sainement, les positions de fond n'apparaissent pas contradictoires.

***Engendrer en images :
du dixième au treizième royaumes***

Je cite les notices concernant ces quatre derniers royaume par la traduction d'A. Böhlig :

(10) Das zehnte Reich sagt von ihm : Sein Gott liebte eine Wolke der Begierde (und) erzeugte ihn in seine Hand und warf hin zur Wolke über sich von dem Tropfen und er wurde geboren. Er empfing Herrlichkeit und Kraft an jenem Ort. Und so kam er auf das Wasser.

(11) Das elfte Reich aber sagt : Der Vater begehrte seine [eigene] Tochter. Sie aber wurde schwanger [von] ihrem Vater, sie warf [...] [...] /82/ draußen in der Wüste. Der Engel ernährte ihn an jenem Ort. Und so kam er auf das Wasser.

(12) Das zwölfte Reich sagt vom ihm: Er ist entstanden aus zwei Phosteres⁶⁶. Er wurde dort ernährt (und) empfing Herrlichkeit

⁶⁴ Irénée, haer. III 21, 7 (SC 211. 420). La grotte de pierre, dans laquelle Jésus naît, était mise en parallèle avec l'autre grotte de pierre (le tombeau) où il renaît, l'homélie « Sur l'ensevelissement du Christ » du Pseudo-Épiphrane publiée par Vaillant 31, 1-2.

⁶⁵ Justin, dial. 70, 1-2 et 78, 5-6. 191 ; 205 Marcovich ; également Firmicus Maternus err. XX, 1. 122 Turcan : *Christus nobis venerandi lapidis significatione monstratur*. Les témoignages prophétiques cités à l'appui par l'écrivain latin sont, outre celui sur la pierre retranchée (Daniel 2, 34 = 20, 4), Isaïe 28, 16 (la pierre de Sion, 20, 2) et Zacharie 3, 8-9 (le lever de l'étoile, 20, 2). Sur la comparaison apologetique entre Mithra et Jésus : Pépin 168.

⁶⁶ Ce terme désigne, au sens propre, les astres qui répandent de la lumière, et au sens

und Kraft. Und so kam er auf das Wasser.

(13) Das dreizehnte Reich aber sagt von ihm : Alle Geburten ihres (pl.) Archon sind ein Logos und es hat einen Befehl ausgesprochen an jenem Ort dieser Logos. Er empfing Herrlichkeit und Kraft. Und so kam er auf das Wasser, damit die Begierde dieser Kräfte befriedigt würde⁶⁷.

Pour Böhlig, les porteurs de lumière de la douzième strophe désigneraient la fonction médiatrice du soleil et de la lune, à l'origine directe de la naissance du Sauveur et Illuminateur eschatologique. Le Logos du treizième royaume aurait également la même fonction⁶⁸. L'inceste père/fille du onzième royaume serait, aux yeux de Böhlig, le mythe zoroastrien de la procréation de Mithra né de l'union d'Ahura Mazdah avec sa fille Spenta Armaiti (Spandarmat)⁶⁹. Pour A. J. Welburn, l'histoire du douzième royaume viendrait de la théologie égyptienne⁷⁰, de la même façon que l'acte masturbatoire auquel fait allusion le dixième royaume correspondrait à « a view of the Pharaonic incarnation of Zarathushtra in ancient Egypt⁷¹ » ; quant au treizième et dernier royaume, il s'agirait, toujours selon Welburn, d'une évocation

métaphorique révélateurs et prophètes qui éclairent l'humanité par leurs actions et leurs enseignements. Dans les textes manichéens coptes, Mani est dit le φωστήρ par excellence, « l'illuminateur ». L'équivalent copte est ϩⲉϫⲟϩⲟⲩⲙ ; sens physique dans Barns et Chadwick 451-452 : « Soleil, lune, eau et feu sont les luminaires de la terre entière habitée ».

⁶⁷ *Apocalypse d'Adam*, 81, 14-82, 19.

⁶⁸ Böhlig-Labib 93. Welburn 4774-4775 pense plutôt à la naissance de Gayomart, « a fulfilment of the theme of the Urmensch, and climax of the Iranian cycle of legends ».

⁶⁹ Böhlig 156.

⁷⁰ Welburn 4778-4779 : « According to the 'theology of the succession', the old Pharaoh who died 'became Osiris', and the new Pharaoh as the child of the old and of a goddess was thus Horus, child of the dead Osiris and of Isis. Osiris was not in ancient Egypt a sun-god, but he certainly became so in the Hellenistic period, as Isis was identified with the waxing and waning moon. There is a second Egyptian, or Ptolemaic incarnation of Zarathushtra, therefore, which actually closes the series in the cycle of twelve. Either the original order of the incarnations has become slightly confused here, and the incarnation of Gayômart, Universal Man, formed the original climax; or the prestige of the Egyptian Mysteries was such that the cosmic dimension suggested by the Sun and Moon was felt to transcend the human and raise the Illuminator to a still higher plane ».

⁷¹ Welburn 4778. L'hypothèse d'une allusion au mythe égyptien d'Atum à l'arrière-plan de l'acte masturbatoire du demiurge du dixième royaume est soutenue par MacRae 717.

du messianisme juif⁷². Toutes ces explications paraissent hors sujet.

Pour ne pas faire de contresens dans l'interprétation de ces notices, il est préférable, comme pour les précédentes, de les replacer dans le contexte doctrinal immédiat d'une époque qui établit une comparaison entre les naissances singulières des fils de Zeus et celle de Jésus, Sauveur et Fils de Dieu. Ainsi procède Tertullien dans l'*Apologétique*. Il passe d'abord en revue les mythes grecs des métamorphoses de Zeus et mentionne celui relatif à Danaë et à la naissance de Persée, que Celse et Justin mais aussi l'*Apocalypse d'Adam* (cinquième royaume) prenaient comme exemple et comparaient à la naissance virginale de Jésus⁷³. À la suite de quoi, par contraste avec une mythologie païenne selon lui « impudique », l'apologète latin cherche à mettre en évidence que la *natiuitatis qualitas* du Sauveur se démontre, non par des fables, mais à l'aide des métaphores dont font usage les philosophes. La première image retenue est celle de la parole, qui est, dit-il, le logos stoïcien, à la fois parole (*sermo*), raison (*ratio*), et puissance (*uirtus*) démiurgiques⁷⁴. « Or, nous aussi, nous regardons la parole (*sermonem*) et la raison (*rationem*), et aussi la puissance (*uirtutem*), par lesquelles Dieu a tout créé, nous l'avons dit, comme une substance propre que nous appelons esprit (*spiritum*) ; la parole est dans cet esprit quand il commande, la raison le seconde quand il dispose, la puissance l'assiste quand il réalise. Nous disons que Dieu a proféré cet esprit et qu'en le proférant il l'a engendré, et que pour cette raison il est appelé Fils de Dieu et Dieu, à cause de l'unité de la substance (*ex unitate substantiae*) ;

⁷² Welburn 4782-4783 : « The gentiles worship the cosmic powers, and the twelve sons of Ham and Japheth found the Twelve Kingdoms. By elimination, the Thirteenth Kingdom to exist after the Flood must refer to the sons of Shem, i.e. the Jews, who worship a 'thirteenth' God who is however not the supreme Deity but the earthly Creator ». Il ne s'agirait donc pas, poursuit Welburn, du Logos chrétien ni de l'idée d'un Dieu incarné, mais du Dieu qui se manifeste par la parole à la création du monde et dans l'histoire du prophétisme messianique. « It is to this doctrine of the Messiah that the Thirteenth Kingdom surely refers », affirme-t-il en conclusion.

⁷³ Tertullien, Apol., XXI 7-9. 48-49 Waltzing, voir *supra* les paragraphes liminaires « *Natiuitatis qualitas* ou les bienfaits du comparatisme », et n. 22.

⁷⁴ Tertullien, Apol. XXI, 10. 49 Waltzing. Autres noms, ajoute Tertullien, donnés à ce logos : selon Zénon, destin (*fatum*), dieu (*deum*), âme de Jupiter (*animus Iouis*), nécessité de toutes choses (*necessitatem omnium rerum*) d'après Cléanthe, *spiritum quem permeatorem uniuersitatis affirmat*, « l'esprit qu'il affirme circuler à travers tout l'univers » (SVF 160 ; 533). La métaphore du *spiritus permeator* sert dans la *Sagesse de Salomon* à décrire la Sophia comme « esprit qui traverse et passe à travers tout », πνεῦμα ... διήκει χωρεῖ διὰ πάντων (7, 24).

car Dieu aussi est esprit (*nam et Deus spiritus*)⁷⁵ ».

La seconde image que retient Tertullien est celle du rayon lumineux, qui a sa source dans le soleil (*radius ex sole*) et pour caractéristique l'indivisibilité de sa substance (*nec separatur substantia*) :

(...) ut lumen de lumine ascensum. Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis muneris. Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei filius et unus ambo. Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, modulo alter, numerum gradu, non statu fecit, et a matrice non recessit, sed excessit.

(...) comme la lumière qui s'allume à la lumière : la matière source demeure entière et ne perd rien, même si elle communique sa nature par plusieurs canaux. Ainsi, ce qui est sorti de Dieu est Dieu, Fils de Dieu, et les deux ne font qu'un. Ainsi l'esprit qui vient de l'esprit et Dieu qui vient de Dieu, il est un autre par la mesure, il est second par le rang, non par l'état, et il est sorti de sa source sans s'en être détaché⁷⁶.

Le type de *natiuitatis qualitas* en jeu par rapport aux natiuités païennes des fils et filles de Zeus a pour but, dans le raisonnement de Tertullien, de faire comprendre que la virginité dans le cas de la naissance de Jésus a pour raison d'être, non le déroulement d'un récit fabuleux parmi d'autres, mais une idée, en l'occurrence la conservation de l'intégralité de la substance divine qui provient de l'activité démiurgique du logos géniteur, parole et raison opérante et unificatrice :

Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in uirginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo Deo mixtus. Caro spiritu structa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est. Recipite interim hanc fabulam (similis est uestris), dum ostendimus, quomodo Christus probetur et qui penes uos eiusmodi fabulas ad destructionem ueritatis istius aemulas praeministauerint.

Donc ce rayon de Dieu, comme il avait été toujours prédit auparavant, descend dans une vierge et, s'étant incarné dans son sein, il naît homme mêlé à Dieu. La chair unie à l'esprit se nourrit, croît, parle, enseigne, opère, et voilà le Christ. Acceptez pour le moment cette fable (*fabulam*) – elle est semblable aux vôtres –,

⁷⁵ Tertullien, Apol., XXI 11 ; 49 Waltzing.

⁷⁶ Tertullien, Apol., XXI 12-13 ; 49-50 Waltzing.

en attendant que je vous montre comment le Christ est prouvé et quels sont ceux qui ont fait circuler d'avance parmi vous des fables de ce genre, pour détruire cette vérité⁷⁷.

La pointe de l'argument ne porte pas sur l'utilisation apologétique de la conceptualisation stoïcienne des métaphores de la parole (Verbe/Logos) et de la lumière – cette utilisation est traditionnelle dans le judaïsme hellénistique, chez les chrétiens de la grande Église comme chez les gnostiques et les philosophes⁷⁸ –, mais elle consiste à établir une comparaison entre deux façons de se représenter et de comprendre la naissance virginale : celle de la mythologie grecque (histoire de Danaé et des autres filles ou fils de Zeus) où il y a rupture de la substance originelle, celle de la théologie chrétienne qui a un fondement philosophique (Christ logos de Dieu et lumière de lumière) et donc maintient l'unité de la substance. Ce comparatisme herméneutique à l'œuvre chez Tertullien n'est pas différent de celui de la théologie polémique antérieure, celle de Justin et de l'*Apocalypse* gnostique d'*Adam*.

Le raisonnement comparatif progresse chez Justin de la façon suivante. L'apologète grec commence par affirmer que celui qui naît de Dieu selon un mode virginal est « une certaine puissance qui se rapporte au logos » (δύναμιν τινα λογικήν) et qu'en conséquence cet engendré a la capacité de recevoir tous les noms⁷⁹ mais aussi, en tant que feu

⁷⁷ Tertullien, *Apol.*, XXI 14 ; 50 Waltzing.

⁷⁸ *Sagesse de Salomon*, 7, 25-26 (images de la terminologie lumineuse : ἄτμις, ἀπόρροια, ἀπαύγασμα) ; Numénus Fr. 23 Leemans = Fr. 14 des Places (image de la lampe allumée à une autre lampe, pour faire comprendre comment la cause seconde sort de la première) ; Justin, dial. 61, 2 et 128, 4. 175 ; 293 Marcovich ; Athénagore, leg. 10. 39-41 Marcovich : soleil et rayonnement ; Tatien, *Aux Grecs* 5. 13-14 Marcovich : feux multiples allumés à une torche unique ; Lactance, inst. IV 29, 4 (CSEL 19. 392) : *radius ex sole, fons riuus* ; pour les textes de Nag Hammadi, Tardieu (1974) 161-163. Selon Irénée, haer. II 17, 1-8 (SC 294. 156-168), les trois modes possibles d'engendrement que les gnostiques expriment à l'aide de métaphores sont ceux de la procréation humaine (*quemadmodum homines*), du rayon lumineux (*uelut a lumine lumina accensa, a facula faculae*), de la formation des branches d'un arbre (*uelut ab arbore ramos*) ; conclusion d'Irénée : « En dehors de ces trois catégories d'émissions, je ne vois pas qu'ils puissent en énoncer d'autre. En fait, ils n'ont même jamais, que nous sachions, mis en avant quelque autre espèce d'émission, bien que nous les ayons très longuement interrogés au sujet de ces diverses espèces d'émission », haer. II 17, 9 (SC 294. 169).

⁷⁹ Justin, dial. 61. 1. 174-175 Marcovich. Noms bibliques cités par Justin comme synonymes de « puissance qui a rapport au logos » : esprit, gloire, fils, sagesse, ange,

allumé à un autre feu, il est régi par la causalité émanatiste, c'est-à-dire par le principe d'intégralité⁸⁰. Puis, après avoir étayé la thèse à l'aide d'un certain nombre d'exégèses bibliques, il cherche à l'illustrer par comparaison avec les données de la mythologie païenne. D'abord, naissance du Dionysos thébain de l'union de Zeus flamboyant avec Sémélé⁸¹ : c'est le mythe de la naissance virginale décrit dans la strophe du septième royaume ; ensuite, ascension céleste d'Héraclès et miracles d'Asclépios⁸² – ces éléments mythologiques se rapportent à des séquences de la biographie de Jésus postérieures à sa naissance – ; enfin, le Mithra né d'une roche (ἐκ πέτρας) et le rituel mithraïste de la grotte (σπήλαιον) sont mis en rapport avec le témoignage prophétique de Daniel 2, 34 (« la pierre sans [l'aide de] mains a été retranchée d'une grande montagne »)⁸³ et avec l'épisode évangélique de la naissance de Jésus dans la grotte de Bethléem⁸⁴ : nous avons là le mythe de la pierre parturiente qu'expose la strophe du huitième royaume.

Par conséquent, le procédé de Justin et de Tertullien, consistant à associer métaphores philosophiques de la procréation démiurgique du logos et mythes païens de la naissance virginale, est aussi celui qu'adopte le rédacteur gnostique de l'*Apocalypse d'Adam* pour polémiquer contre la théologie de la grande Église et celle des autres gnostiques. Les notices de royaumes qui ont été identifiées peuvent dès lors se comprendre dans un enchaînement à reconstituer de la façon suivante. La génération d'un être divin s'explique de deux façons : soit comme dans les fables des Grecs en ayant pour critère ou une maternité virginale (Danaé, Sémélé, cinquième et septième royaumes), ou une société féminine (Flora, Junon, Calliope, sixième et neuvième royaumes) ; soit forme imagée comme chez les philosophes ou dans les Écritures juives en ayant pour critère l'intégralité des relations causales qui s'instaurent entre une source lumineuse primordiale et une puissance rayonnante seconde (les deux lumières du douzième royaume), entre l'archonte et son verbe créateur (treizième royaume). Les strophes des dixième et onzième royaumes ressortissent, dans le

dieu, seigneur, parole.

⁸⁰ Justin, dial. 61, 2. 175 Marcovich. Ce principe d'intégralité ou non-réciprocité des relations causales entre Premier et Second est expliqué dans Tardieu (1996) 98-99.

⁸¹ Justin, dial. 69, 2. 189 Marcovich.

⁸² Justin, dial. 69, 3. 189-190 Marcovich.

⁸³ Justin, dial. 70, 1. 190 Marcovich : λίθος ἄνευ χειρῶν ἐτμήθη ἐξ ὄρους μεγάλου. Formulation latine du même témoignage prophétique *supra* n. 63.

⁸⁴ Justin, dial. 78, 5-6. 205 Marcovich.

même contexte philosophique de spéculations juives sur la génération du logos et de la sagesse, du même principe de causalité émanatiste, qu'il s'agisse de l'image incestueuse : la relation père-fille du onzième royaume est celle qui régit dans les hymnes sapientiaux les rapports de Dieu et de la Sagesse hypostatique, sa fille⁸⁵, ou bien qu'il s'agisse de la métaphore androgynique : l'acte masturbatoire du dixième royaume appartient également à l'imagerie de la Sagesse personnifiée et bisexuelle⁸⁶. Les valentiniens et autres gnostiques feront un large usage de ces métaphores anthropologiques de la génération⁸⁷. Ce sont eux, autant que les théologiens de la grande Église, que vise dans les strophes des derniers royaumes l'auteur de l'*Apocalypse d'Adam*.

⁸⁵ Proverbes 8, 22-31 ; Sagesse de Salomon 7, 21-27 ; Siracide 24, 1-22 ; sur la Sagesse fille de Dieu : Philon, *De fuga et inventione*, 50. 121 Wendland : « Le nom de la Sagesse est Βαθοῦλ, ce qui veut dire fille de Dieu (< BT- 'L). C'est une fille légitime et toujours vierge (ἀειπαρθενός), douée d'une nature intacte et pure ».

⁸⁶ Philon, *De fuga et inventione* 51. 121 Wendland « Le nom de la Sagesse est féminin, mais sa nature est masculine » ; 52. 121 Wendland : « La fille de Dieu, la Sagesse, est un homme et un père, qui sème et engendre dans les âmes ».

⁸⁷ À titre d'exemples, pour la naissance par androgynie, *Protennoia* (NHC XIII, 1), 45, 2-5. 43 Schenke : « Ich bin mannweiblich; ich bin Mutter, ich bin Vater, die ich mit mir selbst existiere, die ich verbunden bin mit mir selbst und die ich mich selbst liebe » ; *Première Apocalypse de Jacques* (NHC V, 3), 35, 10-14 : « Achamoth n'a ni père ni conjoint, elle est femme née de femme, elle vous a créés sans homme, puisqu'elle est seule » ; Achamoth est la fille de la Sophia qui est dans le Père ; parmi ses autres noms : ceux de Sauveur, Horos, Stauros, Jésus, cf. Épiphanie, *Panarion* 31, 4, 3 (GCS 25. 388, 5-11) ; Irénée, haer. 1, 2, 3 (SC 264. 40) : *peperisse substantiam informem, qualem naturam habebat femina parere*, « (Sophia) enfanta une substance informe, nature telle que seule une femme pouvait l'enfanter ». Cette capacité de Sophia à engendrer de l'informe en engendrant seule amuse follement Tertullien : « Tandis qu'elle est accablée de chagrin, elle (Sophia) est devenue enceinte, toute seule, sans son mari, et elle enfante un être de sexe féminin. Tu t'en étonnes ? Mais la poule a bien reçu le pouvoir de pondre sans être cochée, et l'on dit aussi que chez les vautours il n'y a que des femelles », adv. Val. X 1-2 (SC 280. 103). Naissance par inceste frère/sœur : selon la christologie d'un traité gnostique résumé par Irénée, le Christ descendant en ce monde s'unit à (litt. revêt, *induisse*) sa sœur Sophia ; prenant ainsi leur repos l'un dans l'autre et exultant, ils sont l'époux et l'épouse (*sponsum et sponsam*), de l'union de qui naît le Jésus historique, haer. I 30, 12 (SC 264. 380). Naissance selon le mode de la parole (Verbe) et du rayonnement lumineux : Séthiens *ap.* Hippolyte, *Elenchos* V, 21, 9 (GCS 26. 124, 9-13).

***Par l'opération de Dieu ou par celle de Salomon :
troisième et quatrième royaumes***

Je cite les strophes relatives à ces royaumes par la traduction d'A. Böhlig :

(3) Das dritte Reich sagt von ihm : Er entstand aus einem jungfräulichen Mutterleibe, wurde aus seiner Stadt vertrieben, er und seine Mutter, (und) an einen wüsten Ort geführt. Er ernährte sich dort. Er kam, empfing Herrlichkeit und Kraft. Und so kam er auf das Wasser.

(4) [Das vierte] Reich sagt [von ihm] : Er entstand [...] Jungfrau [...] sie (pl.) /79/ [verfolgten] sie⁸⁸ (f. sg), er und Phersalis⁸⁹ und Sael und seine Heer, die sie ausgesandt hatten. Solomon aber sandte sein Heer der Dämonen, um die Jungfrau zu verfolgen. Und nicht fanden sie die, welcher sie nachstellten, sondern die Jungfrau, die ihnen gegeben wurde. Sie brachten sie. Solomon nahm sie. Es wurde schwanger die Jungfrau (und) gebär den Knaben an jenem Ort. Sie ernährte ihn in einer Schlucht⁹⁰ der Wüste. Als er ernährt worden war, empfing er Herrlichkeit und Kraft von dem Samen, durch den er erzeugt war. Und so kam er auf das Wasser⁹¹.

La strophe la plus riche de détails concrets, et donc en principe la plus aisément identifiable par son contexte, est celle du quatrième

⁸⁸ Beltz traduit ici, comme l'avait proposé MacRae : « Er stammt von einer Jungfrau, ... Salomo] suchte sie ». En fait, seule la première lettre du nom propre sujet est conservée ; Morard, Hedrick et Layton renoncent à y restituer le nom de Salomon.

⁸⁹ Lire Phersalo, copte φηρσαλω.

⁹⁰ Copte ⲱⲩⲗⲁⲓ (79, 13). Même traduction chez Beltz. Les autres éditions interprètent par l'idée de "limite" : "border" (MacRae), "boundary" or "palisade" (Layton), "lisière" (Morard). Mon collègue et ami Jean Yoyotte m'écrit à ce propos : « L'acception "branche, pousse, rameau, bâton, pieu, etc..." », du vocable *shlh* – sans doute le sens premier dont dérive le mot *sholeh*, "marque" – prend aussi le sens de "palissade", grec χάραξ, qui désigne notamment des abris légers. Envisager le sens "dans une cahute du désert" ? Il existe aussi d'autre part un terme *sheleh*, de même radical, attesté seulement en graphie démotico-hiéroglyphique (*Edfou* VI, 198, 6 et 9, 199, 3), dont la vocalisation pourrait donner *sholeh* et qui s'applique à des ruisseaux, ceux du désert notamment (selon les *Notices* relatives aux peuples du monde à Edfou, les Mèdes [comprendre l'Iran et la Babylonie] vivent de l'eau de la crue et de *sheleh*, les Hakor [les Arabes] vivent des *sheleh* et des puits). Envisager en ce cas une traduction "dans une ravine du désert" ».

⁹¹ *Apocalypse d'Adam*, 78, 18-79, 18 (trad. Böhlig-Labib 110-111).

royaume. Elle devrait, si mon interprétation est assurée, permettre de comprendre ce que l'apocalypticien gnostique a voulu dire au début de son relevé des royaumes de l'erreur. Cette strophe 4 combine en fait deux histoires stylisées, l'une relative à trois personnages (un certain S[.....], Phersalo, Sauel) lancés à la poursuite de la vierge, l'autre qui concerne un épisode analogue dont le héros est cette fois bien connu, le roi Salomon. La restitution en S[alomon] du nom du premier personnage de la première histoire n'est guère possible, puisque le nom de ce roi apparaît dans la seconde histoire avec le pronom personnel renforcé indiquant un ordre de succession : « Salomon, à son tour (ⲉⲱⲱⲛ), dépêcha son armée de démons pour aller à la recherche de cette vierge, etc... ». Les noms propres de la première histoire sont des noms divins d'anges. Je comprends le premier d'entre eux, Phersalo (copte Ⲫⲏⲣⲥⲁⲕⲱ), comme étant une variante graphique du nom divin PR'-L, « Dieu est Pharaon⁹² », qui occupe le deuxième des cieux inférieurs dans la démonologie d'un système gnostique (ophite ?) transmis par Théodore bar Koni : l'ange Pharaon (syr. PR'WN) en forme de lion⁹³. À partir de là, le nom propre qui suit celui de Phersalo dans l'*Apocalypse d'Adam*, Sauel (copte ⲥⲁⲅⲏⲗ)⁹⁴, semble bien être la graphie copte de l'hébreu Š'WY'-L, « celui qui s'est fait l'égal de Dieu », exégèse synonymique du nom de Michel, MYK'-L, « celui qui est comme Dieu », ange qui occupe le troisième ciel dans le système syriaque cité : Michel le petit qui a la forme d'une panthère⁹⁵. Dès lors que Phersalo et Sauel ont été repérés, le premier des trois personnages de la strophe 4, dont le nom propre a disparu dans la lacune sauf la lettre

⁹² Pharaon, nom générique du roi d'Égypte, est le nom que porte YHWH dans la stèle grecque de Iéou : « Je suis l'ange Φαπρω » (*Papyri graecae magicae* V 113-114. 184 Preisendanz). Sur Pharaon, type du magicien et du sorcier dans les traditions juives : Urbach 116.

⁹³ Théodore bar Koni, *Livre des scolies* XI 78 (CSCO 69. 335, 28). Pareillement, un ange Φαρωθ, fils d'Elohim et d'Edem, (nom fabriqué sur le modèle d'Αχαμωθ), figure dans la liste des anges zodiacaux de lignée maternelle dans le système de Justin le Gnostique, Hippolyte, *Elenchos* V 26, 4 (GCS 26. 127, 15).

⁹⁴ Variante graphique de Σαηλ chez Justin le Gnostique, Hippolyte, *Elenchos* V 26, 4 (GCS 26. 127, 15).

⁹⁵ Théodore bar Koni, *Livre des scolies* XI 78 (CSCO 69. 335, 29). Il est surnommé le "petit" pour le distinguer de l'archange Michel créé par le Dieu unique comme liturge de sa gloire. Dans *III Hénoch*, 48D.1, n° 98, Michel est appelé pareillement « YHWH le petit » (cf. l'édition de Mopsik 156 et 351). Dans le système de Justin le Gnostique, Michel est le premier des anges zodiacaux de lignée paternelle, Hippolyte, *Elenchos* V 26, 3 (GCS 26. 127, 11) ; autres mentions *ap.* Michl 247.

initiale, n'est pas Salomon mais Samael, copte CAMAHA , « le dieu aveugle », selon l'étymologie bien attestée dans les textes de Nag Hammadi⁹⁶. Ce Samael occupe en effet le premier rang des cieux inférieurs dans le système gnostique syriaque où figurent après lui aux deuxième et troisième places les anges Pharaon et Michel le petit :

Dans le premier ciel qui est le ciel inférieur, se trouve un ange aveugle nommé Samiel (*SMY'YL*), qui a la forme d'un porc, et tous les anges qui sont avec lui ont la même forme. Ce Samiel l'aveugle est, disent-ils, méchant et satanique ; le repentir lui est inconnu, c'est lui qui envoie aux hommes le tonnerre, la foudre, les tremblements désordonnés, et ceux qui ne mangent pas de porc le redoutent⁹⁷.

Les adversaires visés par la description du quatrième royaume sont, comme les “hérétiques” que brocardent les notices 1-3, des partisans de la naissance virginale de leur Sauveur⁹⁸. Or le seul cas, fourni par l'hérésiologie et la documentation directe, où une christologie considérant Jésus comme né d'une vierge va de pair avec la mise en place d'une organisation angéologique des puissances gouvernant le monde, dont l'onomastique est commune avec celle de l'*Apocalypse d'Adam*, est un système gnostique anonyme, transmis par Irénée pour illustrer sa thèse de la diffusion mycologique de l'hérésie⁹⁹. Conformément au récit de la Genèse, les séquences finales de l'anthropologie de la transgression chez ces gnostiques consistaient à

⁹⁶ *Hypostase des archontes* (NHC II, 4), *Écrit sans titre* (NHC II, 5) ; cf. Tardieu (1974) 130, n. 285. Dans la démonologie juive, le satan Samael est l'idole que sert Manassé l'apostat, fils d'Ezéchias, meurtrier d'Isaïe (*Martyre d'Isaïe*, I, 8 ; 2, I. 46-47, 48-49 Perrone - Norelli) ; il porte aussi le nom de Malkira, hébreu *MLK-YR*, « roi du mal » ; par ailleurs Michl 231.

⁹⁷ Théodore bar Koni, *Livre des scolies* XI 78 (CSCO 69, 335, 22-25) ; traduction dans l'édition de Pognon 213.

⁹⁸ *Apocalypse d'Adam*, 78, 28-29. Il faut restituer ici, comme l'ont fait MacRae et Morard : $\text{A}\alpha\omega\omega[\text{ΠΕ}] / [\text{ΕΒΟΛ} \text{ ΖΗ ΟΥΠΑΡ}]\text{ΘΕ}[\text{ΝΟC}]$, « il provient d'une vierge », et comme le supposent Layton : « he came into existence [from a] virgin (?) », et Beltz : « er stammt von einer Jung[frau] ». La proposition copte était suivie, à mon avis, d'un anthroponyme, réel ou fictif, ou bien d'un titre désignant la vierge en question.

⁹⁹ Irénée, haer. I 30, 1-14 (SC 264. 364-384). Harvey 226-241 classe les gnostiques ici décrits comme « Ophites » en distinguant parmi eux l'*error antiquissimus* (théoanthropogonie représentée par I 30, 1-2 [SC 264. 364-366]), les *Thaletis discipuli* (partisans de l'*humectatio luminis* qu'expose I 30, 3-4 [SC 264. 366-368]), et une *haeresis cabbalistica* (angéologie et prophétologie de I 30, 5-14 [SC 264. 368-384]).

mettre en rapport la condamnation d'Adam et d'Ève par le démiurge Ialdabaoth, leur expulsion du paradis et la malédiction du serpent. Une fois précipité dans le monde d'en-bas par le démiurge (*deiectum ab eo in deorsum mundum*), – d'où le qualificatif de *deiectibilis* (le déchu) donné à la bête prête-nom de l'ange séducteur¹⁰⁰ –, le serpent diabolisé aurait avec ses anges propres engendré six fils, formant de la sorte une contre-hebdomade de démons cosmiques (*daemonas mundiales*), les sept planètes, hostiles aux humains¹⁰¹. Le rôle du serpent dans le déroulement des générations post-adamiques consiste à corrompre le premier-né d'Adam et d'Ève, Caïn, pour le faire passer du côté de la jalousie et de la mort, et après la naissance de Seth et de Norea (lesquels sont du bon côté, puisqu'ils émanent de la Sophia Prounicos), à accroître l'idolâtrie et le désordre universel¹⁰². La suite de l'histoire humaine est le récit de l'exercice antagoniste de deux pouvoirs, Sophia Prounicos et le serpent déchu, pour mettre leurs protégés respectifs à l'abri. Une étape importante du récit est la sotériologie de Prounicos. Celle-ci fait passer le Christ à travers les sept cieus d'en-haut, où il revêt sa sœur la Sagesse, puis elle conduit ce même Christ jusqu'au terme de sa descente d'en-bas, autrement dit « Jésus, né d'une vierge par l'opération de Dieu, et qui était plus sage, plus pur et plus juste que tous les hommes, et ainsi a été fait Jésus Christ¹⁰³ ».

Ce qui est rapporté au début de la notice du quatrième royaume est la forme stylisée du mythe sotériologique gnostique transmis par Irénée. Dans l'*Apocalypse d'Adam*, les poursuivants de la vierge sont Samael, Phersalo et Sael¹⁰⁴. Or, Irénée dit explicitement que le serpent déchu (*proiectibilis* ou *deiectibilis*), c'est-à-dire l'ange séducteur, porte chez les gnostiques dont il résume un traité les noms de Michel (*Michahel*) et de Samael (*Samahel*)¹⁰⁵. Par conséquent, il s'agit bien des mêmes

¹⁰⁰ Le mythe a été l'objet d'une fine analyse de la part de Stichel, en particulier 118-127.

¹⁰¹ Irénée, haer. I 30, 8 (SC 264. 374).

¹⁰² Irénée, haer. I 30, 9 (SC 264. 374-376).

¹⁰³ Irénée, haer. I 30, 12 (SC 264. 380) : *Iesum autem, quippe ex virgine per operationem Dei generatum, sapientiores et mundiores et iustiores hominibus omnibus fuisse ; ... et sic factum esse Iesum Christum.*

¹⁰⁴ Le thème reprend celui de la poursuite d'Ève par les archontes dans l'exégèse gnostique du paradis : *Hypostase des archontes* (NHC II, 4) 89, 17-31 ; *Écrit sans titre* (NHC II, 5) 116, 8-117, 24 ; cf. Tardieu (1974) 321-322.

¹⁰⁵ Irénée, haer. I 30, 9 (SC 264. 376) : *et proiectibilem serpentem duo habere nomina, Michahel et Samahel, dicunt.*

personnages envoyés en campagne avec leurs armées de démons pour s'opposer au plan de Sophia Prounicos consistant à faire descendre le Christ d'en haut vers le plus sage, le plus pur et le plus juste des hommes : Jésus né d'une vierge.

L'histoire suivante dans la même strophe (79, 3-19) a pour personnage principal le roi Salomon¹⁰⁶. L'analyse de ces lignes devrait permettre de comprendre l'ensemble de la strophe du quatrième royaume comme explication parodique de la *natiuitatis qualitas* visée, autrement dit une maternité virginale. Installé dans sa fonction de magicien universel en raison de son pouvoir sur les démons, Salomon, roi de Jérusalem et juge souverain des temps messianiques¹⁰⁷, y prend le relais de Samael et de ses acolytes. Le roi séducteur s'y substitue aux anges de la séduction. L'apocalypticien veut dire par là que l'enfant né d'une vierge par l'opération de Dieu¹⁰⁸, et donc lui-même de rang divin, a bel et bien un père, qu'on peut supposer être le séducteur et magicien par excellence, Salomon. L'expédition de celui-ci à la recherche de la vierge se déroule en deux temps. Constat négatif d'abord : même avec l'aide de ses démons, Salomon n'a pu trouver de vierge mère, c'est donc que cette singularité anthropologique n'existe pas. Résultat positif ensuite : la fille qu'il finit par découvrir et qu'il emmène, c'est l'autre "vierge" (Marie). Il en fait sa femme¹⁰⁹, celle-ci est enceinte, l'enfant naît. Tout cela se passe dans un lieu non précisé. Puis, changement de scène, l'enfant est nourri dans une autre endroit qui est, est-il dit, « une ravine du désert¹¹⁰ ». On a là, me semble-t-il, deux des localisations de

¹⁰⁶ Les travaux publiés sur ce sujet manquent de pertinence : Giversen 16-21 ; Carroll 263-279 (l'ensemble de l'article se veut une « trajectory of the Solomonic legend »).

¹⁰⁷ Ces aspects du Salomon légendaire sont dans le *Targum de Kohelet* 1, 12 (avec les matériaux rabbiniques rassemblés par Mopsik 115-134). Pour la tradition orale, le conte publié et traduit par Garbell 126-133 (n° E). Pour les textes gnostiques : *Second Traité du grand Seth* (NHC VII, 2) 63, 11-13 : « Ridicule était Salomon qui s'imaginait être le Christ »; *Témoignage de vérité* (NHC IX, 3) 70, 5-30. 192-194 Pearson – Giversen (les démons de Salomon et le Temple).

¹⁰⁸ L'expression est celle du traité gnostique résumé par Irénée, haer. I 30, 12 (SC 264. 380) : *per operationem Dei*.

¹⁰⁹ Littéralement « il la prit ». Je ne vois pas sur quel document ou lexique s'appuie Sevrin 177, n. 76 pour dire que, dans ce quatrième royaume, « Salomon viole une vierge ».

¹¹⁰ Copte οὐρανὸς ἢ τε τερμῶς (voir *supra* n. 90). Le désert est par excellence le domaine de Salomon ; il le parcourt en tous sens avec ses démons et y exerce ses multiples talents, dont celui de bâtisseur. Ainsi pour Tadmor (Palmyre), déjà dans 2 Chroniques 8, 4 ; également *Targum des Chroniques*, 8, 4. 120 Le Déaut-Robert.

l'enfance de Jésus chez les synoptiques, Nazareth et Bethléem, l'une et l'autre assimilées par raillerie au domaine salomonien du désert, repaire de démons et donc lieu de tous les dangers. Selon une tradition juive, mise dans la bouche de rabbi Isaac¹¹¹, « lorsque Salomon épousa la fille de Pharaon, l'ange Gabriel est descendu : il enfonça un roseau dans la mer, un *syrṭwn* se forma autour, et au-dessus de lui fut bâtie la grande ville de Rome¹¹² ». La ravine du désert, où selon l'*Apocalypse d'Adam* l'enfant a été nourri, est une image géographique analogue à celle du *syrṭwn* (= grec συρτόν) que mentionne la tradition rapportée par le Talmud de Babylone, c'est-à-dire une syrte désolée et mouvante, milieu hostile (aux Juifs) et destructeur de la nation sainte. Ravine ou syrte, Rome ou Égypte, la terre où naît l'enfant a le visage de la mort.

Cette situation mise en évidence par la notice du quatrième royaume est un doublon de celle que dépeint la strophe précédente consacrée au troisième royaume. Les deux strophes présentent la même histoire de vierge errante et d'enfant nourri au désert :

Il fut à partir d'une matrice vierge¹¹³. On le chassa de sa cité, lui et sa mère. Il fut transporté dans un lieu désert, (et) il a été nourri là. Il vint, reçut gloire et puissance. Et c'est de cette façon qu'il est venu sur l'eau.

On pense immédiatement au récit évangélique de la fuite en Égypte¹¹⁴, ou à une variante des mêmes péripécies développée pour tourner en dérision la naissance virginale de Jésus et son pouvoir thaumaturgique¹¹⁵. Le quatrième royaume était l'explication de la singularité par une influence "salomonienne", la strophe du troisième royaume attribue cette singularité à une influence "égyptienne". Ce genre de représentations malveillantes dont les païens antichrétiens étaient friands provenaient de milieux juifs, ou judéo- gnostiques,

¹¹¹ Amora palestinien, exerçant vers la fin du III^e siècle.

¹¹² *Talmud de Babylone, Sanhédrin* 21b, II, 96 Strack-Billerbeck.

¹¹³ Copte ΟΥΜΗΤΡΑ ΜΠΑΡΘΕΝΟΣ ; expression identique dans le *Témoignage de vérité* (NHC IX, 3) pour désigner Marie : « Le Christ a traversé une matrice vierge » (ΠΕΧC ΔΕ ΛΕΧΩΒΕ ΠΟΥΛΤΕ ΜΠΑΡΘΕΝΟΣ). La polysémie du terme de "matrice" dans son emploi gnostique par rapport à Marie et comme allégorie du monde sensible est étudiée par Onuki 272-291.

¹¹⁴ Matthieu 2, 13-15. L'Égypte est le pays de Pharaon, le beau-père de Salomon.

¹¹⁵ Objection des Pharisiens dans Matthieu 12, 24 et 34 (« Celui-là n'expulse les démons que par Béeelzeboul, prince des démons ») ; matériaux rabbiniques dans l'édition de Strack et Billerbeck, I, 631-634.

ainsi qu'on le voit chez Celse. Dans le dialogue entre un Juif et Jésus¹¹⁶, que mettait en scène le *Discours véritable*¹¹⁷ dans le but de convaincre Jésus « d'avoir inventé sa naissance d'une vierge », le Juif y expliquait, en effet, que ladite vierge était en réalité une pauvre fileuse de Judée chassée par son mari, charpentier de son état, pour cause d'adultère puis contrainte à mener une vie errante (πλανωμένη). C'est dans ces conditions qu'aurait eu lieu la naissance, dite « obscure » (σκοτίον), de Jésus. « Obligé par pauvreté d'aller louer ses services en Égypte, Jésus y acquit l'expérience de certains pouvoirs (δυνάμεων τινών) dont les Égyptiens sont fiers¹¹⁸, puis il revint (en Judée), tout enorgueilli de ces pouvoirs, et grâce à eux il se proclama Dieu¹¹⁹ ». Celse a désormais son vis-à-vis gnostique dans la strophe du troisième royaume.

Ma mère l'Esprit :

premier et deuxième royaumes

Je cite les strophes relatives à ces deux royaumes par la traduction d'A. Bohlig :

(1) Das erste Reich nun [sagt vom ihm] : [Er ist entstanden aus] [.....] [... es trug ihn] /78/ zum Himmel ein Geist (ΠΙΝΑ = πνεῦμα). Er wurde in den Himmeln genährt (und) empfing die Herrlichkeit und Kraft von jenem. Er kam in den Schoß seiner Mutter. Und so kam er auf das Wasser.

(2) Das zweite Reich aber sagt über ihn : Er entstand von einem großen Propheten (ΠΡΟΦΗΤΗΣ). Und ein Vogel kam, nahm den Knaben, der geboren war, (und) führte ihn zu einem hohen Berg. Und er wurde ernährt von dem Vogel des Himmels. Ein Engel (ΑΓΓΕΛΟΣ) erschien dort (und) sprach zu ihm : Steh auf ! Gott hat dich verherrlicht. (Da) empfing er Herrlichkeit und Kraft. Und so kam er auf das Wasser¹²⁰.

¹¹⁶ Les analyses littéraires comparées, encore hésitantes, de Nikelsburg 533-539, rendent probable cette origine de l'*Apocalypse d'Adam*.

¹¹⁷ Transmis par Origène, Cels. I 28 (SC 132. 150-152).

¹¹⁸ Il s'agit bien évidemment de la magie, rendue célèbre par les récits de l'Exode (sur les termes bibliques qui servent à désigner les magiciens d'Égypte, cf l'édition de Le Boulluc et Sandevor 36-37). C'est en Égypte qu'il faut se rendre si l'on veut acquérir des pouvoirs spéciaux auprès des magiciens, hiérophantes et prophètes des sanctuaires (*Homélies pseudo-clémentines* I 5, 1 ; II 24, 1 (GCS 42². 24-25 ; 45). C'est dans des « livres égyptiens » que s'apprend la magie (Lucien, Philops. 31).

¹¹⁹ Je reproduis en la modifiant légèrement la traduction de Borret (SC 132. 151-153).

¹²⁰ *Apocalypse d'Adam*, 77, 27-78, 17. 178-180 MacRae, trad. 109-110 Böhlig-Labib.

Selon Welburn, le premier royaume concernerait « the essence of *fravahr* of Zarathushthra [as] created by Ohrmazd in the heavenly realm long before his earthly manifestation¹²¹ ». Quant à la strophe du deuxième royaume, Welburn y voit « an old Iranian hero-legend¹²² » connue par le *Shāhnāme* de Ferdowsi (achevé en 1010) : l'histoire de Zāl, fils de Sām. L'enfant étant né avec des cheveux blancs, son père le fait exposer sur le mont Alborz. L'oiseau Simorgh aperçoit l'enfant, l'emporte dans son nid et l'élève parmi ses petits. Puis, après un certain nombre de péripéties, l'enfant que les siens recherchent refuse de quitter l'oiseau mais celui-ci, ému aussi bien par le fils à protéger que par le père en pleurs, console Zāl en lui donnant une de ses plumes en guise de talisman et le dépose devant son père Sām. Celui-ci exprime sa reconnaissance au Simorgh, revêt son fils d'habits magnifiques et l'emmène avec lui à la ville¹²³. L'histoire stylisée de la deuxième strophe peut faire penser effectivement au récit des origines du fils de Sām dans l'épopée de Ferdowsi car on y trouve les thèmes de l'enlèvement de l'enfant, de la montagne refuge, de l'oiseau nourricier et protecteur, de la glorification finale, respectivement Zāl, l'Alborz, le Simorgh, la cour du Zābolistān. En tant que tels et par leur enchaînement, les thèmes relevés sont des motifs du langage international des contes¹²⁴ et, à ce titre, l'auteur de l'*Apocalypse d'Adam* a fort bien pu en faire usage car ils n'ont rien d'exotique¹²⁵. En revanche, ce qui n'est absolument pas démontré et reste à mon avis une hypothèse gratuite en l'absence de tout nom propre (original ou interprété) dans le texte copte est d'estimer que le deuxième royaume renvoie de façon spécifique à la particularisation culturelle des mêmes motifs par rapport à la mythologie iranienne, tels que les a habillés et construits Ferdowsi. Mieux vaut donc abandonner cette vue des choses

¹²¹ Welburn 4764-4765. Pour fonder son assertion, l'auteur met en synopse la strophe du premier royaume et des bouts de phrases du Dēnkart (VII 2, 3 et 2, 13-14) pris dans Molé 15 et 17. Le parallélisme est lâche et ne prouve rien.

¹²² Welburn 4766. Pour lui, l'expression du texte gnostique « grand prophète » équivaut à « grand héros ».

¹²³ Ferdowsi, *Shāhnāme*, VII 46-269.B216-235 Mohl.

¹²⁴ La variante grecque du mythe de Gilgamesh, transmise par Élien, NA XII 21, incorpore les éléments thématiques signalés, à une différence près cependant : l'endroit où l'aigle nourrit et élève l'enfant qu'il a enlevé est un jardin, non une montagne ; cf. par ailleurs Uther 106-110.

¹²⁵ Ainsi qu'on peut le constater par le conte type 554B* « The Boy in the Eagle's Nest » selon la classification d'Arne et Thompson.

et chercher une explication sur des terrains plus fermes.

La structure de la strophe du deuxième royaume correspond au mythe de la naissance de Seth chez les Archontiques décrits par Épiphane de Salamine : « Selon ce que disent encore ces mêmes (gens), Adam, après s'être uni à Ève, engendra Seth, son propre fils par nature (φύσει)¹²⁶. C'est alors, disent-ils, que la puissance d'en haut (τὴν ἄνω δύναμιν) descendit avec les anges, serviteurs du Dieu bon. Elle enleva Seth lui-même, qu'ils appellent aussi Allogène¹²⁷ (Ἀλλογενῆ), et le transporta quelque part en haut (ἄνω πού)¹²⁸, et l'y nourrit un bon bout de temps, pour qu'il ne soit pas tué. Longtemps après (donc), elle le fit redescendre dans ce monde-ci et le rendit spirituel (πνευματικόν), tout en étant corporel (en apparence), pour que ne prévalent pas contre lui le démiurge ainsi que les autres autorités et principautés du Dieu créateur de ce monde¹²⁹ ». Cette tradition gnostique et la notice de l'*Apocalypse d'Adam* comportent des motifs identiques : naissance singulière, intervention d'en haut, enlèvement, ascension, nourriture dans un habitat céleste, redescende et glorification. Cependant la strophe du traité de Nag Hammadi apporte des précisions dans la nomenclature des motifs. Le principe géniteur y est dit être un grand prophète, et l'investiture sotériologique a dans son scénario l'oiseau nourricier, la montagne refuge, la parole de l'ange. Il est dès lors vraisemblable que d'autres protagonistes interviennent en arrière-plan de la tradition du deuxième royaume. Ceux-ci pourraient provenir éventuellement de la scène évangélique du baptême de Jésus au Jourdain, où on a un prophète (Jean-Baptiste), un oiseau (la colombe), une proclamation angélique (la

¹²⁶ Par opposition à Caïn et Abel, nés des rapports d'Ève, non pas avec Adam, mais avec le fils de la septième puissance, que vénèrent les Juifs, autrement dit le Sabaoth diabolisé, Caïn et Abel étant devenus amoureux de leur propre sœur, Caïn se dresse par jalousie contre son frère cadet et le tue, *Panarion* XL 5, 1-4 (GCS 31. 85, 14-27). XL 5, 1-4 (GCS 31. 85, 14-27).

¹²⁷ Titre qui s'étend aussi à la descendance de Seth, à sept fils, Épiphane, *Panarion* XL 7, 5 (GCS 31. 88, 10-12), tous « d'une autre lignée » (s. e. que les enfants de la mort, Caïn et Abel).

¹²⁸ Apparemment dans les lieux où sont transportés les prophètes (pour y entendre les révélations futures) et d'où ils redescendent trois jours après, Épiphane, *Panarion* XL 7, 6 (GCS 31. 12-14). Le Terebinthus-Bouddha de la légende de Mani selon les *Acta Archelai* LXIII 2 (GCS 16. 91, 18-19) est dit « avoir fait semblant d'être né d'une vierge et d'avoir été nourri par un ange sur des montagnes », *ex quadam autem virgine natum se esse simulavit et ab angelo in montibus enutritum*. Lieux ou montagnes sont interchangeables dans le rituel d'investiture prophétique.

¹²⁹ Épiphane, *Panarion*, XL, 7, 1-2 (GCS 31, 87, 27-88, 4).

voix venant des cieux)¹³⁰, tous éléments susceptibles d'être réinterprétés par l'exégèse allégorique. La strophe du deuxième royaume renverrait en ce cas à une lecture du récit évangélique du baptême de Jésus au Jourdain. À cette occasion, l'Esprit saint descend sur Jésus « corporellement comme une colombe¹³¹ », et la voix céleste lui révèle qu'il est « fils » et qu'il a été engendré par elle « aujourd'hui¹³² » : il s'agit en quelque sorte de son autre "naissance", son engendrement véritable selon le plan divin et l'économie du salut. Dans l'école basilidienne, la colombe est appelée serviteur (διάκονος)¹³³, et c'est un aigle¹³⁴ qui emporte la filialité sur ses ailes et son dos. Cette interprétation théologique, bien que très proche des faits littéraires allégués, ne convient cependant pas exactement car elle laisse inexpliqués les motifs de l'enlèvement et du transport sur la montagne.

Si l'on compare les deux premières strophes aux suivantes, l'élément caractéristique de leur représentation anthropologique est l'absence de référence à la virginité comme signe de naissance singulière. Ce fait amène à penser que le critère d'engendrement retenu, autrement dit la *natiuitatis qualitas* des deux premiers royaumes, concerne une modalité commune aux récits évangéliques de l'enfance, à leurs utilisateurs gnostiques et de la grande Église, aussi bien qu'aux traditions des judéochrétiens (au sens strict), selon qui Jésus était certes né comme tout le monde, des rapports d'un homme (Joseph) et d'une femme (Marie), mais avait été fait Christ par la puissance de Dieu. Du point de vue de l'anthropologie grecque, il était tout à fait admis, ainsi que le reconnaît explicitement Plutarque, d'attribuer à la notion de « puissance de Dieu » la capacité d'engendrement dans le monde sensible autrement

¹³⁰ Matthieu 3, 16-17 = Marc 1, 9-11 = Luc 3, 21-22 = Jean 1, 32.

¹³¹ Selon la formulation de Luc 3, 22. Cette métaphore de l'oiseau, ainsi que le montre l'extrait de Théodote cité *infra* n. 133, est commune aux traditions évangéliques des gnostiques et à celles de leurs adversaires de la grande Église. Analyse de la péricope : Gero 17-35.

¹³² Citation littéraire de l'énoncé messianique du Psaume 2, 7.

¹³³ Clément d'Alexandrie, Exc. Theod. 16 = fr. 4a *ap.* Löhr 65. Avec les commentaires d'Orbe (1973) 165-183 et d'Orbe (1976), t. 1, 553-569.

¹³⁴ L'oiseau est la métaphore biblique de la puissance de Dieu (Deutéronome 32, 11 ; Exode 19, 4). Selon la notice d'Hippolyte, « la (deuxième) filialité s'est élevée, comme si elle avait été transportée sur les ailes d'un aigle et sur son dos » (*Elenchos* VII 22, 15, GCS 26. 200. 7-9). Le verbe grec utilisé pour le transport de la filialité est l'équivalent de celui que l'on a en copte (78, 10). Il est donc inutile de corriger le grec, comme l'a fait Marcovich (292, 3).

que par ensemencement¹³⁵. Une nativité de ce type, selon le mode conceptuel de la puissance, est une représentation païenne¹³⁶. Si l'on se place maintenant d'un point de vue juif, l'anthropologie messianique ne peut être que celle qu'énonce Tryphon : « homme issu d'homme » (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου)¹³⁷. Par conséquent, ainsi que le montrent les fragments ébionites de prophétologie, transmis par Épiphanes, l'origine absolue de la messianité est, non pas Jésus, mais Adam : en tant qu'il est le premier à avoir été façonné et rempli du souffle de la puissance de Dieu, il est Christ¹³⁸. Dans la même mouvance ébionite, on pensait aussi qu'Adam était bien le Christ, mais que cette messianité qui répondait en quelque sorte à un modèle préexistant¹³⁹ avait été transmise de génération en génération, « Christ venant ici-bas quand il veut, comme il est venu en Adam et s'est manifesté aux patriarches, revêtu corporellement; venu (jadis) vers Abraham, Isaac et Jacob, le même Christ est venu aux derniers jours, a revêtu le corps même d'Adam, s'est montré aux hommes, fut crucifié, ressuscité et remonta (aux cieux) ».

Des conceptions anthropologiques et prophétologiques précédentes, il ressort que la puissance de Dieu, identifiée à la Sagesse ou Esprit, est la mère du Christ primordial, qui est Adam, et donc la mère des Christs humains historiques qui se sont succédé de Seth à Jésus. Dès lors, « le grand prophète », dont est issue la représentation du Sauveur brocardée dans la strophe du deuxième royaume, ne désigne pas une génitrice humaine, mais une mère symbolique, la Puissance divine (δύναμις), identifiée à l'ordre des générations prophétiques qui ont porté le Christ

¹³⁵ Plutarque, *Quaestiones convivales*, VIII 1, 3 (*Moralia* 718A). Les exemples allégués par Plutarque sont l'étreinte d'un dieu et d'une mortelle par des organes et pénétrations autres que ceux de la copulation, et l'engendrement du bœuf Apis par influence de la lune ; mais selon cette même tradition (égyptienne), les rapports sexuels entre une déesse et un mortel seraient exclus (VIII 1, 3, *Moralia* 718B).

¹³⁶ Norden 82 ; Andresen 319, qui note avec raison que Plutarque dans le passage cité (n. 135) commente Platon, *Timée*, 28C.

¹³⁷ Justin, dial. 48, 1. 148 Marcovich, texte du manuscrit.

¹³⁸ Épiphanes, *Panarion* XXX 3, 3 (GCS 25. 336, 4-6).

¹³⁹ De nature féminine, puisqu'il s'agit de l'épi(p)noia ou pneuma de Dieu, autrement dit la Sagesse personnifiée, modèle « créé avant toutes choses, étant Esprit et au-dessus des anges, dominant toutes choses et appelé Christ. » *Panarion* XXX 3, 4 (GCS 25. 336, 6 - 337, 1). Un autre fragment prophétologique cité par Épiphanes dit : « L'Esprit lui-même, qui est Christ, est venu en lui (Adam) et a revêtu celui qu'on appelle Jésus », *Panarion* XXX 3, 6 (GCS 25. 337, 7-8).

adamique jusqu'aux derniers temps¹⁴⁰ :

Ἀπὸ δὲ τοῦ Σῆθ κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχὶ κατὰ γέννησιν ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνῶς, ὅς ἐστιν αὐτὸς ὁ Σῆθ ὁ τότε καὶ [Χριστὸς] νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος.

C'est de Seth que, par semence et succession de famille, est venu le Christ Jésus lui-même, non par mode de naissance mais sous forme de prodige, en se manifestant dans le monde comme étant Seth en personne, venu jadis comme maintenant visiter la famille humaine et envoyé de la part de la Mère d'en haut¹⁴¹.

Ce que l'apocalypticien (ou son réviseur) persifle dans les deux premières strophes des treize royaumes est un type particulier de prodige (θαῦμα) introduit ou invoqué par l'exégèse de coreligionnaires gnostiques dans l'interprétation générale de la scène du baptême de Jésus au Jourdain, où l'Esprit descend sous la forme d'une colombe, et, d'autre part, dans le rapport qui lie cette scène à l'épisode évangélique suivant où le même Esprit conduit Jésus au désert pour être tenté¹⁴².

Ce contexte exégétique invite à penser que la seconde strophe de l'*Apocalypse d'Adam* devait s'en prendre à l'idée selon laquelle la descente, au moment du baptême, d'une entité féminine céleste (Puissance, Mère, Sagesse, ou Esprit) aurait eu pour but de soustraire un temps aux puissances maléfiques environnantes le fils (de Joseph et) de Marie, qui venait de naître comme Christ (l'Homme, l'Enfant), et de lui faire accomplir un changement de lieu pour qu'il soit instruit ("nourri") des réalités invisibles et qu'il revienne de là-bas glorifié. Carpocrate et Cérinthe décrivaient ce voyage comme une ascension céleste¹⁴³. Le prodige qu'à la suite des péricopes synoptiques explicite

¹⁴⁰ Épiphane, *Panarion* XXX 3, 5 (GCS 25. 337, 1-6).

¹⁴¹ Fragment de prophétologie cité par Épiphane, *Panarion* XXXIX 3, 5 (GCS 31. 74, 15-20). Sur Jésus substitut de Seth, également Pseudo-Tertullien, haer. 9 (CCSL 2. 1405, 21-22) : *De Christo autem sic sentiunt, ut dicant ilium tantummodo Seth et pro ipso Seth Christum fuisse*.

¹⁴² Matthieu 4, 1-11 = Marc 1, 12-13 = Luc 4, 1-13.

¹⁴³ Carpocrate : « Jésus était né de Joseph ; semblable à tous les autres hommes, il fut supérieur à tous, en ce que son âme, qui était forte et pure, conserva le souvenir de ce qu'elle avait vu dans la sphère du Père inengendré. Pour ce motif une puissance (*uirtutem*) lui fut envoyée par le Père pour lui permettre d'échapper aux auteurs du

l'*Évangile des Hébreux* et auquel renvoie l'*Apocalypse d'Adam* est celui d'un déplacement aérien, sur les ailes de l'Esprit (ou entre ses doigts), jusqu'à la montagne des révélations :

Ma mère, l'Esprit saint, m'a pris par un seul de mes cheveux et m'a emporté sur la grande montagne, le Thabor¹⁴⁴.

Quant à la première strophe¹⁴⁵, elle aurait pour objet la même thématique du prodige matérialisé par la descente de l'Esprit ou d'un esprit (le messenger angélique)¹⁴⁶ suivie de l'enlèvement, puis au bout d'un laps de temps non précisé descente de l'ange-christ sur le sein de la mère. Le scénario est identique à celui de la deuxième strophe mais ne concerne pas le moment de l'incarnation que la deuxième strophe plaçait au baptême sur le Jourdain. Chez Marius Victorinus, le contexte du fragment de l'*Évangile des Hébreux* se rapporte à l'annonciation¹⁴⁷. C'est cette même scène évangélique dans son interprétation

monde ; ayant traversé tous leurs domaines et ayant été délivrée en tous, elle remonta jusqu'au Père », Irénée, haer. I 25, 1 (SC 264. 333). Cérinthe : « Jésus n'est pas né d'une vierge, mais il a été le fils de Joseph et de Marie par une génération semblable à celle de tous les autres hommes, et il l'a emporté sur tous par la justice, la prudence et la sagesse. Après le baptême, le Christ, venant d'après de la suprême Puissance qui est au-dessus de toutes choses, est descendu sur Jésus sous la forme d'une colombe ; c'est alors que ce Christ a annoncé le Père inconnu et accompli des miracles », Irénée, haer. I 26, 1 (SC 264, 345-347).

¹⁴⁴ Cité par Origène, *Jo.* II 87 (SC 120. 263) ; *Hom. 15 in Jer.* 4 (SC 238. 122) ; réévaluation de ces fragments origénien dans le cadre de l'exégèse commune : Dorival 279-283. La recherche la plus approfondie sur la doctrine de la maternité de l'Esprit est chez Orbe (1966) 105-116. Sur Thabor *versus* Horeb et Sinaï, cf. Tardieu (2003) 441-443.

¹⁴⁵ Son interprétation n'est pas assurée en raison de la disparition presque totale du début (77, 29-31). On peut cependant restituer à la ligne 30 $\text{IOYΘOMHNTI}\text{NE}$, d'où la lecture des lignes 29-30 « Il fut à partir d'(une puissance) du (ciel...), c'est-à-dire issu de la δύναμις θεοῦ de Luc I, 35.

¹⁴⁶ Selon une tradition apocryphe conservée dans des homélies coptes attribuées à Cyrille de Jérusalem et s'autorisant d'un écrit (= évangile ?) *selon les Hébreux*, « lorsque le Christ voulut venir sur la terre chez les hommes, le Père bon appela une grande puissance dans les cieux, laquelle se nommait Michel. Il déposa le Christ en elle. Elle descendit dans le monde < chez une femme > du nom de Marie. Il (= le Christ) fut dans son ventre sept mois. Après quoi, elle l'enfanta », texte copte dans Budge 60, 1-7. Ricoux 132-133, explique le sens de la gestation à sept mois comme naissance en Égypte sous la protection de l'étoile Sothis.

¹⁴⁷ Marius Victorinus adv. Arium I 58, 12-13 (SC 68. 368) *sanctum spiritum matrem esse Iesu* ; 14-36 (SC 68. 370) : paraphrase du récit lucanien de l'annonciation.

commune¹⁴⁸, et en particulier la réponse de l'ange¹⁴⁹, que selon toute vraisemblance et en accord sur ce point avec l'*Évangile selon Philippe*¹⁵⁰ vise la première des treize strophes de l'*Apocalypse* gnostique d'*Adam*.

Conclusions

L'étude précédente des treize "royaumes" de l'*Apocalypse d'Adam* laisse apparaître une organisation thématique des strophes en fonction des modes singuliers d'engendrement selon un certain nombre de critères anthropologiques. Les cas de figures de ces naissances exceptionnelles retenus par l'auteur gnostique dans un but polémique sont de deux sortes : ou bien le prodige que constitue la naissance du Sauveur occulte complètement la question de la réalité de son corps charnel (strophes 1-2), ou bien le prodige envisage le problème uniquement sous le mode de la singularité anthropologique de la naissance virginale (strophes 3-13). Le premier cas de figure concerne des explications chrétiennes-gnostiques docètes des origines de Jésus.

1. Une puissance céleste, ange ou esprit, descend sur l'enfant prophétique pour l'enlever dans les hauteurs, puis après son intronisation céleste l'enfant angélogisé descend sur le sein de sa mère. Le baptême précéderait donc l'incarnation. Autre cas : 2. Le sauveur-enfant, en l'occurrence Jésus, naît d'un grand prophète (= couple Adam-Seth), puis l'oiseau baptismal emporte l'enfant sur la montagne jusqu'à la manifestation de l'ange. On a ici le scénario d'une naissance séthite impliquant, à la différence du premier, la priorité de l'incarnation sur le baptême.

La caractéristique essentielle de toutes les autres notices de nativités singulières (strophes 3-13) consiste à transférer, de l'enfant, au personnage de sa mère le critère de son héroïsation en raison de sa naissance virginale, le classement des modalités de la naissance

¹⁴⁸ Testimonium prophétique n° 3 : *In novissimis temporibus nascitur puer de spiritu sancto : mater ipsius virum nescit, nec dicit aliquis patrem se esse eius*, « dans les derniers temps un enfant est né de l'Esprit saint, sa mère ne connaît pas d'homme, et personne ne dit être son père » (*Actes de Pierre* 24. 368 Vouaux).

¹⁴⁹ Luc 1, 35 : « L'Esprit saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre » ; Justin, apol. I 33, 4-6. 80-81 Marcovich. Sur le verset, ses difficultés, sa préhistoire, ses interprétations : Dibelius 19-24 ; Andresen 316-320.

¹⁵⁰ « Certains disent que Marie a conçu de l'Esprit saint. Ils se trompent. Ils ne se rendent pas compte de ce qu'ils disent. Quand femme a-t-elle jamais conçu de femme ? », *Évangile selon Philippe* (NHC II, 3) 55, 23-27.

s'opérant alors selon des critères culturels : les fables juives (strophes 3-4), les mythes grecs (strophes 5-9), les images savantes (strophes 10-13).

Le traitement polémique du thème de la maternité virginale, qui apparaît avec les strophes 3 et 4, est intéressant comme écho gnostique aux ragots contemporains judéo-grecs sur les origines de Jésus. On a d'abord un épisode des évangiles de l'enfance (3) : une matrice vierge (Marie) donne naissance à l'enfant (Jésus), la mère et l'enfant sont chassés de leur cité (Bethléem-Nazareth) vers le désert (l'Égypte) où ils sont nourris. L'apocalypticien offre ensuite la forme stylisée d'un conte populaire (4) : Salomon, le roi magicien par excellence, prend le relais du dieu aveugle, Samael, et de ses acolytes comme poursuivant de la vierge (Marie) au désert (l'Égypte), où elle sera enceinte de ses œuvres et où l'adolescent Jésus fera l'apprentissage de sa thaumaturgie. Selon ce racontar, Jésus est de descendance messianique salomonienne, et non davidique ; le concevoir en Christ davidique est nécessairement aussi l'apparenter au roi magicien.

Cinq exemples de naissances virginales selon les mythes grecs fournissent ensuite (5-9) à l'auteur de l'*Apocalypse d'Adam* ou à son réviseur les données comparatives servant à établir la preuve de la contrefaçon chrétienne d'un Jésus messie de lignée royale. Les Juifs fictifs de Justin et de Celse procèdent aussi de cette façon. 5. Le mythe de Danaé enceinte de Persée par Zeus sous forme de pluie d'or ou d'éclair puis jetée à la mer sert de modèle à la composition de la cinquième strophe : l'enfant sauveur et sa mère qui l'avait conçu d'une goutte céleste sont jetés à la mer. Hétérogénéité des géniteurs : père divin, mère humaine. 6. La maternité virginale de la sixième strophe ne comporte pas d'intervention masculine, même divine. La femme est ici seule et unique actrice du processus de la génération, sur le modèle du mythe de Junon enceinte de Mars dans le jardin de Flora : la mère de l'enfant conçoit du désir des fleurs dans un jardin de fleurs. 7. La septième strophe revient au cas de figure présenté par le mythe de Persée dans la cinquième strophe (géniteurs hétérogènes), mais cette fois en prenant pour modèle le mythe thébain de la naissance et de l'enfance de Dionysos conçu par sa mère Sémélé dans l'éclat de la majesté de Zeus (feu, éclair) puis emmené par les bacchantes ophiolâtres dans les grottes : l'enfant naît d'une mère vierge qu'une goutte céleste a mise enceinte, puis il est emmené dans les grottes par les serpents. 8. Le cas que présente la huitième strophe, la roche

parturiente, est également un exemple d'hétérogénéité génitrice, mais différente des cas précédents, puisque si le père y est bien de nature divine (la "nuée"), la mère, elle, n'est plus du monde humain, mais appartient à la nature minérale, sur le modèle des mythes de naissance des *rupe nati*, comme Agdistis, Mithra, ou le fils de ce dernier, Diorphos, qui a pour mère la roche étreinte par son père misogyne. 9. L'emprunt comparatif à la mythologie grecque s'achève avec un exemple de naissance singulière commune avec celui de la sixième strophe, c'est-à-dire ne comportant pas d'intervention masculine : l'enfant y a pour mère une Piéride, en l'occurrence Calliope la Sage, sise à l'écart sur la montagne et enceinte du désir d'elle-même. La répétition, ici, de la structure anthropologique de la sixième strophe (la femme comme actrice unique du processus de la génération) s'explique pour faire le lien avec les strophes suivantes qui portent sur l'interprétation de la mère en tant que Sage (Sophia).

Les quatre derniers royaumes (10-13) sont à comprendre, en effet, comme compléments exégétiques de la strophe sur Calliope-Sage. L'auteur y dénonce, de façon caricaturale, la conception de la causalité émanatiste qu'exprime un certain nombre de métaphores sur la Sage procréatrice, d'origine judéo-grecque mais que le débat gnostique sur les éléments entrant en composition dans le corps du Sauveur a permis de réactualiser. 10. L'androgynie de la Sage, de même que la relation nuée-fils d'homme, amène l'apocalypticien gnostique à l'idée que l'enfant est engendré dans la main, c'est-à-dire comme produit d'une masturbation. 11. La conception d'une Sage hypostatique, fille du Père, implique que le processus procréateur de l'enfant est un inceste père-fille. Les deux dernières strophes explicitent des représentations plus philosophiques de l'émanation causale : 12. L'enfant de la Sage est un *lumen de lumine*, produit d'une source lumineuse et de son rayonnement, 13. ou bien encore il est le logos de l'archonte, le verbe démiurgique.

La liste des treize "royaumes" de l'*Apocalypse d'Adam* assimile à des mythes anthropologiques païens des positions chrétiennes sur l'origine d'un corps charnel donné au Sauveur. Ce faisant, elle réplique aux recueils de *testimonia* prophétiques sur la naissance virginale par un choix de naissances singulières privilégiant, pour les cas étudiés, les modèles de la vierge mère, de la femme androgyne et de la terre génitrice. Quant à la structure de l'inventaire global, treize strophes de "royaumes" successifs, elle est caractérisée par l'auteur lui-même

comme ensemble de « récits mensongers¹⁵¹ » relatifs à l'usage erroné du Nom¹⁵², c'est-à-dire concernant de fausses représentations de la filiation divine qui proviennent des « anges et de toutes les générations des puissances¹⁵³ », phraséologie gnostique désignant les adversaires idéologiques de l'auteur (autres courants gnostiques, chrétiens, juifs).

En d'autres termes, si tels sont les gens constituant le parti sectaire adverse nécessairement « dans l'erreur¹⁵⁴ », l'auteur de l'*Apocalypse d'Adam* et ceux qui lui sont proches s'estiment, eux, de ce fait « dans la vérité ». Cette opposition de l'erreur et de la vérité se traduit dans l'écriture cryptée de l'*Apocalypse* par l'antinomie de la « royauté » et de la « non-royauté ». La royauté est la désignation métaphorique générique des formes de l'hérésie qu'exposent les treize strophes de naissances singulières ; la non-royauté – qu'exprime la formule « la génération sans roi¹⁵⁵ » et dont la destinée propre clôt en une sorte de quatorzième éon la progression des générations de l'erreur, en même temps qu'elle sert de conclusion générale à l'*Apocalypse d'Adam* – est par contraste une autodésignation du groupe qui a produit ce traité. En se qualifiant comme n'ayant pas de roi au-dessus d'elle, ce groupe gnostique énonçait sa spécificité en sotériologie par le rejet de l'imagerie christologique habituelle et donc des témoignages prophétiques sur la royauté messianique¹⁵⁶. Selon le logion que l'*Apocalypse d'Adam* prêche

¹⁵¹ ΝΙΦΑΧΕ ΜΗΤΗΡΟΥΧ (77, 24-25).

¹⁵² 77, 19-22. Nom (ΠΑΝ, 77, 19) est un sémitisme qui désigne Jésus comme personne divine. Sur le sens de Fils de Dieu, lié aux formules baptismales, dans la littérature chrétienne ancienne et chez les gnostiques : Daniélou 199-216.

¹⁵³ 77, 20-21 : ΝΙΑΓΓΕΛΟΣ ΜΗ ΝΙΓΕΝΕΑ ΤΗΡΟΥ ΝΤΕ ΝΙΘΟΜ.

¹⁵⁴ 77, 21-22 : ΞΗ ΟΥΠΑΛΗΗ.

¹⁵⁵ 82, 19-20 : †ΓΕΝΕΑ ΠΑΤΡΟ ΕΞΡΑΙ ΕΧΩΟC. La formule est mentionnée dans la notice sur les Naassènes par Hippolyte, *Elenchos* V, 8, 2 (GCS 26. 89, 12) : ἡ ἀβασύλευτος γενεά. Les autres témoins gnostiques de cette formule, catégorie anthropologique de l'exemplarité, mais au départ angéologique, dans la littérature gnostique (Nag Hammadi et Pères de l'Église) sont rassemblés dans l'apparat de ma traduction commentée d'*Eugnoste* et de la *Sagesse de Jésus*, *Codex de Berlin* (ed. Tardieu 177, commentaire 361-362).

¹⁵⁶ Il est à noter que, chez Justin, dial. 34, 1-8 et 64, 6. 125-127 ; 181 Marcovich, qui a la position inverse de celle que défend l'*Apocalypse d'Adam*, le testimonium prophétique de la royauté dans le Psaume 71 (72), 1 (« Dieu, donne ton jugement au roi, et ta justice au fils de roi ») est argumenté comme davidique, et non plus, à l'instar d'une tradition judéo-gnostique, comme salomonien. Justin a rassemblé commodément en 34, 2 un certain nombre de titres royaux de l'imagerie du Christ dans les testimonia : roi, prêtre, dieu, seigneur, ange, homme, archistratège, pierre, adolescent. Un inventaire plus complet de ces titres et leur implication théologique

à cette génération sans roi, le personnage qui est appelé l'« illuminateur de la connaissance¹⁵⁷ », à savoir Jésus, est dit avoir été « choisi par Dieu entre tous les éons » (81, 21-22), et son lieu d'origine est caractérisé comme « un $\alpha\eta\rho$ étranger¹⁵⁸ ». En conséquence, aucune représentation christologique ne peut lui convenir, et effectivement l'*Apocalypse d'Adam* n'emploie jamais à son propos les titres de « Christ » et de « Fils¹⁵⁹ ». Ce Jésus sauveur, qui est illuminateur et non rédempteur, y est dit « l'homme sur qui l'Esprit saint est venu¹⁶⁰ ». Il n'est donc un avec l'Esprit qu'après l'incarnation qui a son moment au baptême. Distinct du Dieu dont le propre est d'être incorporel, invisible et inengendré, il appartient, lui, au monde de l'engendré (mais selon le mode adamique commun, non sous celui des nativités païennes décrites par les treize strophes), et c'est dans ce monde de l'engendré qu'il subit la grande colère du « dieu des puissances¹⁶¹ », c'est-à-dire du démiurge juif, jusqu'à la mort sur la croix¹⁶². Cette dichotomie d'un démiurge

sont étudiés avec soin par Beskow en particulier pour la tradition des testimonia et la littérature apocryphe 74-157.

¹⁵⁷ 76, 9-10 : $\pi\iota\phi\omega\sigma\tau\eta\rho \ \eta\tau\epsilon \ \ddot{\iota}\gamma\nu\omega\varsigma\iota\varsigma$, ou simplement « l'Illuminateur » ($\pi\iota\phi\omega\sigma\tau\eta\rho$). C'est, par ailleurs, le titre prophétologique habituel de Mani dans la littérature manichéenne copte (*supra*, n. 66).

¹⁵⁸ 82, 26 : $\omicron\upsilon\gamma\alpha\eta\rho \ \eta\phi\mu\mu\omicron$. C'est « la terre nouvelle » ($\tau\eta\nu \ \gamma\eta\nu \ \kappa\alpha\iota\nu\eta\nu$) des Gnostiques de Plotin II 9 [33] 5, 24, ou « raison du monde » ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$). Même acception de « la terre aérienne » dans l'*Anonyme de Bruce* 263, 16-17 Schmidt : $\pi\iota\kappa\alpha\varsigma \ \eta\alpha\eta\rho$.

¹⁵⁹ Silence apparent et langage codé qui ont amené la recherche antérieure au contresens et à l'impasse : « A striking feature of the Apocalypse (of Adam) is the absence of Christian allusions. This has not been successfully disputed, and there is quite general agreement that the document is non-Christian in nature. Some scholars have found in the work conceptions of a suffering Messiah, which might point to Christian influence: but it will emerge that no such idea need be invoked to explain the text of the Apocalypse or its contents as they now stand » (Welburn 4754).

¹⁶⁰ 77, 17-18 : $\pi\iota\rho\omega\mu\epsilon \ \epsilon\tau\alpha\pi\iota\eta\eta\alpha \ \epsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\alpha\alpha\varsigma \ \epsilon\iota \ \epsilon\chi\omega\chi$, formulation de l'annonce de l'ange à Marie (Luc 1, 35) et du baptême de Jésus (Luc 3, 22 et Marc 3, 16).

¹⁶¹ 77, 4-5 : $\pi\iota\rho\omega\mu\epsilon \ \eta\tau\epsilon \ \eta\iota\beta\omicron\mu$, calque copte de l'interprétation grecque des deux noms divins hébraïques, Iaô Sabaoth .

¹⁶² Selon le scénario de la Passion dans l'*Apocalypse d'Adam* (jalousie du démiurge, déchaînement de la Grande Colère, transfert céleste de la Gloire, aveuglement des Juifs, crucifixion), décrit en langage codé (77, 4-18) et présenté comme la conséquence directe des « signes et prodiges » accomplis par Jésus par antijudaïsme, « pour se moquer, est-il dit, des puissances et de leur archonte » (77, 1-3), la résurrection de Jésus par transfert de la Gloire (hypostase divine du Christ) dans les demeures saintes de Dieu précède la mort sur la croix. Docétisme pur, donc, du Jésus de l'*Apocalypse d'Adam* lors de la crucifixion : le châtimement ne peut être infligé qu'à

mauvais identifié au dieu de la Genèse et de la Loi et d'un Dieu transcendant, par essence bon et qui est « l'Éternel ¹⁶³ », a son fondement anthropologique dans la dualité du corps et de l'âme, que l'*Apocalypse d'Adam* se représente comme antinomie de « la terre morte » et d'« une disposition sublime d'un ange éternel ¹⁶⁴ ».

Quant au chiffre treize, qui marque la succession des “royaumes” de l'erreur, il pourrait provenir de la vision de l'ange vêtu de lin dans le Livre de Daniel ¹⁶⁵ : royaumes du nord et du midi (sept souverains Séleucides et six Lagides) voués à la destruction parce qu'adversaires de la « nation juste » seule appelée à survivre aux méchants. Si mon hypothèse est fondée, l'idée d'une succession interne à l'erreur et la bipolarité de l'erreur et de la vérité (les treize royaumes vs. la génération sans roi) sont des traits que l'*Apocalypse d'Adam* partage avec l'hérésiologie chrétienne ancienne. La dénonciation des hérésies fait partie du scénario eschatologique, le déviant y étant décrit sous les traits du païen impie et immoral. Les mythes complaisamment rapportés par l'apocalypticien gnostique s'expliquent alors comme procédés de l'exclusion et enrichissent par là d'une pièce d'une grande originalité l'histoire littéraire de la polémique antichrétienne aussi bien que celle des débats internes au christianisme ancien.

la chair.

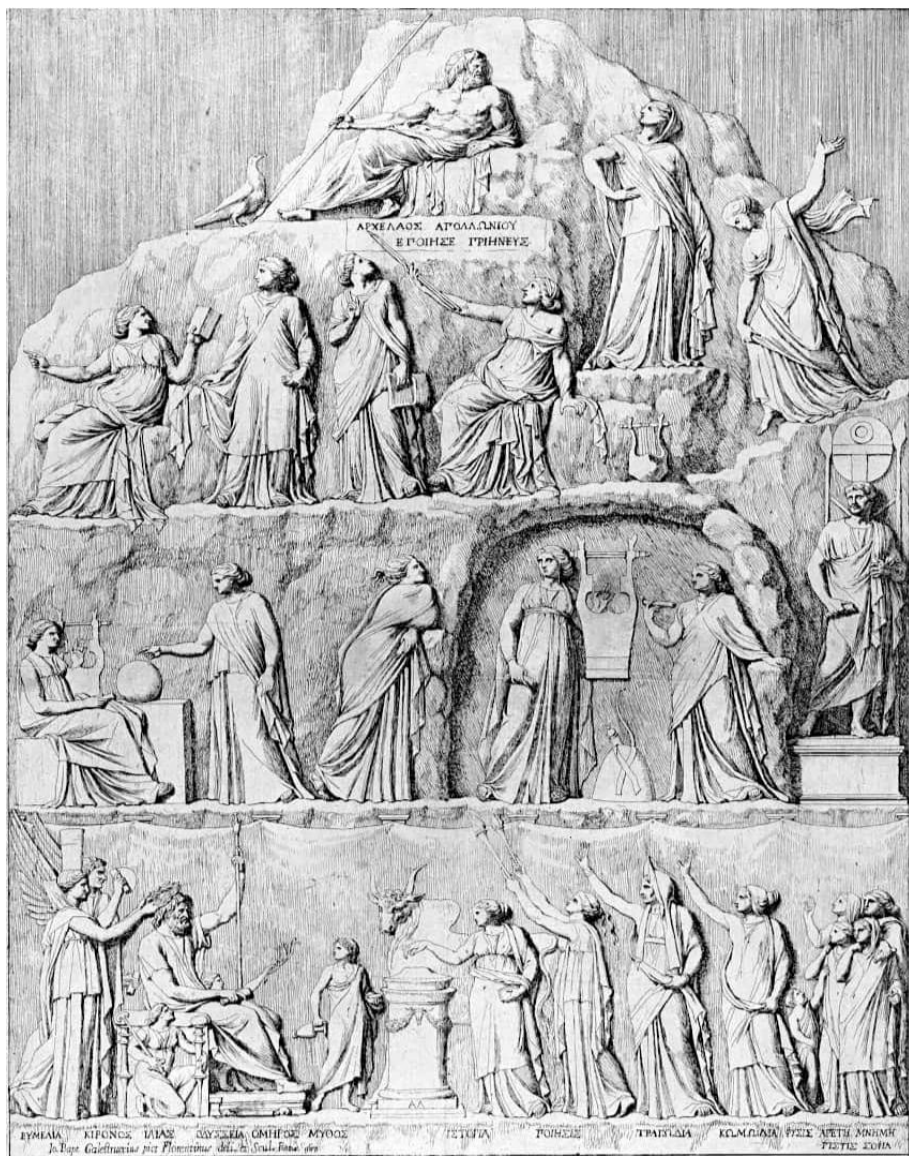
¹⁶³ « Le Dieu éternel » (85, 15), « Dieu l'Éternel » (64, 13-14), « l'Éternel, le Dieu » (76, 22), formulation angélologique juive que l'*Apocalypse d'Adam* utilise aussi pour qualifier la transcendance de la gnose (65, 12-13; 67, 7-8; 73, 20).

¹⁶⁴ 76, 17-19 : « Le corps modelé (ΠΗΛΑΣΜΑ) tout entier provient de la terre morte » (exégèse de Gn 2, 7a) ; 75, 5-8 : « Leur âme (ΤΕΥΨΥΧΗ) ne provient pas d'une main souillée (= celle du démiurge), mais d'une disposition sublime d'un ange éternel » (anti-exégèse de Gn 2, 7b par le rappel de Gn 1, 26a et 27a), provenance qui implique que l'âme constitue le vivre et la nourriture des anges, ainsi que le précise par ailleurs Épiphane à propos des Archontiques, haer. XL 2, 7 (GCS 31. 83, 3-4).

¹⁶⁵ Daniel 10, 4-12, 4, selon l'interprétation historicisante de Porphyre, *Contre les chrétiens*, livre XII, 67-73 von Harnack.



Apothéose d'Homère par Archélaos de Priène
Alexandrie (225-205 av. J.-C.), marbre (121 cm x 76 cm)
British Museum, n° 1819,0812.1 (= Stewart pl. 761-763)



Apothéose d'Homère par Archélaos de Priène
Dessin (= Eisler, p. 110-111)

Bibliographie

Acta Archelai

Hegemonius, *Acta Archelai*, Beeson, C. H. (ed.), GCS 16, Leipzig 1906.

Actes de Pierre

Actes de Pierre, Vouaux, L. (ed.), Paris 1922.

Anonyme de Bruce

The books of Jeu and the untitled text in the Bruce codex, Schmidt, C. – Macdermot, V. (ed.), (Nag Hammadi Studies 13), Leiden 1978, 225- 317.

Anthologie Palatine

Anthologie Palatine, Waltz, P. - Soury, G. (ed.), Anthologie grecque VIII, Paris 1974.

Apocalypse d'Adam

Die Apokalypse des Adam, dans : Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Bohlig, A. – Labib, P. (ed.), Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin- Luther-Universität, Sonderband 12, 1963, 86-117.

Apocalypse of Adam, MacRae, G. W. (ed.), dans : Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, J and 4, Parrott, D. M. (ed.), (Nag Hammadi Studies 11), Leiden 1979, 151-195.

Apocalypse of Adam, MacRae, G. W. (ed.), dans : Charlesworth, J.H. (ed.), Old Testament Pseudepigrapha I. Apocalyptic Literature and Testaments, London 1983, 707-719.

Die Apokalypse des Adam (NHC V,5), Beltz, W. (ed.), dans: Nag Hammadi Deutsch, Schenke, H.-M. - Bethge, H.-G. - Kaiser, U. U. (ed.), GCS NF 12, Berlin 2001-2003, 433-441.

Apollodore

Bibliotheca

Mythographi Graeci I. Apollodori bibliotheca. Peditasimi libellus de duodecim Herculis laboribus, Wagner, R. (ed.), Lipsiae ²1926. [Réimpression Stutgardiae 1965].

Arnobe

Adversus nationes

Amobii adversus nationes libri VII, Marchesi, C. (ed.), Corpus scriptorum Latinorum Paravianum 62, Torino ²1953.

Athénagore

Legatio pro Christianis

Athenagoras, Legatio pro Christianis, Marcovich, M. (ed.), PTS 31, Berlin – New York 1990.

Budge

Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt, Budge, E. A.W. (ed.), London 1915.

Callimaque

Hymnes

Callimachus II, Hymni et epigrammata, Pfeiffer, R. (ed.), Oxonii 1953.

Cicéron

De natura deorum

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45. De natura deorum, Plasberg, O. – Ax, W. (ed.), Stutgardiae ²1968.

Clément d'Alexandrie

Protreptique

Clemens Alexandrinus, Erster Band, Stählin, O. – Treu, U. (ed.), GCS 12³, Berlin ³1972, 1-86.

Excerpta ex Theodoto

Clemens Alexandrinus, Dritter Band, Stählin, O. – Früchtel, L. - Treu, U. (ed.), GCS 17², Berlin ²1970, 103-133.

Codex de Berlin

Codex de Berlin, Tardieu, M. (ed.), Sources Gnostiques et Manichéennes 1, Paris 1984.

Écrit sans titre (NHC II, 5)

Treatise without title on the origin of the world, Bethge, H.-G. (ed.), dans : Nag Hammadi Codex 11,2-7, Layton, B. (ed.), II Leiden-New York-København-Köln 1989, 11-134.

Élien

De natura animalium

Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII, Hercher, R. (ed.), Lipsiae 1864.

Épiphane

Panarion

Epiphanius, Panarion (2. Teil), Holl, K. (ed.), GCS 31, Leipzig 1922.

Évangile selon Philippe (NHC II, 3)

The gospel according to Philip, Isenberg, W. W. (ed.), dans : Nag Hammadi Codex 11,2-7, Layton, B. (ed.), I Leiden-New York-København-Köln 1989, 129-217.

Exode

La Bible d'Alexandrie. Tome 2 : L'Exode, Le Boulluec, A. – Sandevor, P. (ed.), Paris 1989.

Ferdowsi

Shâhnâmeh

Le livre des Rois par Abou'lkasim Firdousi, Mohl, J. (ed.), I Paris 1838. [Réimpression 1976].

Firminus Maternus

De errore profanarum religionum

Firminus Maternus, L'erreur des religions païennes, Turcan, R. (ed.), Paris 1982.

Garbell

Garbell, I., The Jewish Neo-Aramaic dialect of Persian Azerbaijan, Januae Linguarum 3, Den Haag 1965.

Hippolyte

Elenchos

Refutatio omnium haeresium, Wendland, P. (ed.), GCS 26, Leipzig 1916.
[Réimpression Hildesheim-New York 1977].

Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, Marcovich, M., (ed.), PTS 25, Berlin 1986.

Homélies pseudo-clémentines

Die Pseudoklementinen 1. Homilien, Rehm, B. -Irmischer, J. – Paschke, F. (ed.), GCS 42², Berlin 1969.

Hygin

Fabulae

Hyginus, Fabulae, Rose, H. 1. (ed.), Leiden 1934.

Hypostase des archontes (NHC II, 4),

The hypostasis of the archons, Bullard, R. A. (ed.), dans : Nag Hammadi Codex 11,2-7, Layton, B. (ed.), I Leiden-New York-København-Köln 1989, 219-259.

Inscriptions mandaïtes

Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, Pognon, H. (ed.), Paris 1898-1899.

Irénée de Lyon

Adversus haereses

Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre I, Tome II : Texte et Traduction, Rousseau, A. - Doutreleau, L. (ed.), SC 264, Paris 1979.

Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre II, Tome II : Texte et Traduction, Rousseau, A. - Doutreleau, L. (ed.), SC 294, Paris 1982.

Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III, Tome II : Texte et Traduction, Rousseau, A. -Doutreleau, L. (ed.), SC 211, Paris 1974.

Jean Lydus

De mensibus

Ioannis Laurentii Lydi liber de mensibus, Wuensch, R. (ed.), Lipsiae 1898.
[Réimpression Stuttgart 1967].

Jérôme

Adversus iovinianum

PL 23. 211-337.

Epistulae

Sancti Eusebii Hieronymi epistulae I, Hilberg, 1. (ed.), CSEL 54, Vindobonae - Lipsiae 1910.

Justin

Apologiae

Iustini Martyris dialogus cum Tryphone, Marcovich, M. (ed.), PTS 38, Berlin - New York 1994.

Dialogus cum Tryphone Iudaeo

Iustini Martyris dialogus cum Tryphone, Marcovich, M. (ed.), PTS 47, Berlin - New York 1997.

Lactance

Institutiones divines

L. Caeli Firmiani Lactanti opera ornnia. Pars I. Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum, Brandt, R. (ed.), CSEL 19, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1890.

Livre hébreu d'Hénoch

Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais, Mopsik, C. (ed.), Lagrasse 1989.

Lucien

Philopseudeis

Luciani opera II, Macleod, M. D. (ed.), Oxonii 1974, 175-200.

Marius Victorinus

Adversus Arium

Gaius Marius Victorinus, Adversus Arium, dans : Traités théologiques sur la Trinité, Henry, P., & Hadot, P. (ed.), SC 68, Paris 1960, 188-603.

Martyre d'Isaïe

Ascensio Isaiae, textus, Bettolo, P. - Giarnbelluca Kossova, A. – Leopardi, C. – Norelli, E. – Perrone, L. (ed.), CCSA 7, Turnhout 1995.

Mythographi Vaticani

Mythographi Vaticani, Bode, G. H. (ed.), Celle 1834.

Nonnos de Panopolis

Dionysiaca

Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques. Tome III, chants VI-VIII, Chuvin, P. (ed.), Paris 1992.

Numénios

Fragmenta

Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten, Leemans, A.-E. (ed.), (Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, Collection in-8, 37. 2), Bruxelles 1937.

Numénios. Fragments, Places, É. des (ed.), Paris 1973.

Oppien

Cynegetica

ΟΠΠΙΑΝΟΥ ΚΥΝΗΓΕΤΙΚΑ – Oppien d'Apamée, La chasse, Boudreaux, P. (ed.), Paris 1908.

Origène

Contra Celsum

Origenes, Contra Celsum. Tome 1, Livres I et II, Borret, M. (ed.), SC 132, Paris 1967.

Homiliae in Ieremiam

Origène. Homélie sur Jérémie 2. Homélie XII-XX et Homélie latines, Nautin, P. (ed.), SC 238, Paris 1977.

In Joannem

Origène. Commentaire sur Saint Jean. Tome I, Livres I-V, Blanc, C. (ed.), SC 120, Paris 1966

Ovide

Fasti

P. Ovidi Nasonis fastorum libri sex, Aiton, E. H. - Wormell, D. E. W. – Courtney, E. (ed.), Leipzig ³1988.

Papyri graecae magicae

Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, Preisendanz, K. (ed.), I Leipzig – Berlin 1928.

Philon d'Alexandrie

De fuga et inventione

Opera III, Wendland, P. (ed.), Berolini 1898, (réimpression 1962), 110-155.

Plotin

Opera

Plotini opera, Henry, P. - Schwyzer, H.-R. (ed.), I-III Oxonii 1964-1982.

Plutarque

Quaestiones convivales

Plutarchi Moralia IV 3, Hubert, C. (ed.), Lipsiae 1938 (Réimpression 1971), 1-335.

Ps-Plutarque

De fluviis

Geographi Graeci minores, Müller, C. (ed.), II Paris 1882.

Porphyre

Contre les chrétiens

Porphyrius, « Gegen die Christen », Harnack, A. von (ed.), (Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1916, Philologisch-historische Klasse Nr. 1), Berlin 1916.

Première Apocalypse de Jacques (NHC V, 3)

The (first) Apocalypse of James, Schoedel, W. R. (ed.), dans : Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, Parrott, D. M. (ed.), (Nag Hammadi Studies 11), Leiden 1979, 65-103.

Protennoia

Die dreigestaltige Protennoia, Schenke, G. (ed.), Texte und Untersuchungen 132, Berlin 1984.

Protévangile de Jacques

Le Protévangile de Jacques et les remaniements latins, Amann, É. (ed.), Paris 1910.

Second Traité du grand Seth (NHC VII, 2)

Second treatise of the great Seth, Riley, G. (ed.), dans : Nag Hammadi Codex VII, ed. Pearson, B. A., Leiden-New York-Köln 1996, (Nag Hammadi Studies 30), 129-199.

Socrate

Historia ecclesiastica

Sokrates, Kirchengeschichte, Hansen, G. C. (ed.), GCS NF 1, Berlin 1995.

Targum de Kohelet

Targum de Kohelet, dans : L'Ecclésiaste et son double araméen, Mopsik, C. (ed.), Lagrasse 1990, 115-134.

Targum des Chroniques

Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1), Le Déaut, R. – Robert, J. (ed.), Analecta Biblica 51, I-II Rome 1971.

Tatien

Aux Grecs

Tatiani Oratio ad Graecos. Theophili Antiocheni Ad Autolycum, Marcovich, M. (ed.), PTS 43/44, Berlin-New York 1995.

Témoignage de vérité (NHC IX, 3)

The testimony of truth, Pearson, B. A. – Giversen, S. (ed.), dans : Nag Hammadi Codices IX and X, Pearson, B. A. – Giversen, S. (ed.), (Nag Hammadi Studies 15), Leiden 1981, 101-203.

Tertullien

Apologeticum

Quintus Septimius Florens Tertullianus, Apologeticum, Waltzing, J. P. (ed.), Paris 1929.

Adversus Valentinianos

Tertullien, Contre les Valentiniens, Fredouille J.-C. (ed.), SC 280, Paris 1980.

Ps.-Tertullien

Adversus omnes haereses

Opera II, Kroymann, A. (ed.), CCSL 2, Turnholti 1954, 1399-1410. [Repris de Opera II 1, CSEL 47, Vindobonae-Lipsiae 1942, 213-226].

Théodore bar Koni

Liber scholiorum

Theodorus bar Koni, Liber scholiorum II, Scher, A. (ed.), CSCO 69, Paris 1912.

Varron

De lingua latina

M. Terenti Varronis de lingua latina quae supersunt, Goetz, G – Schoell, F. (ed.), Lipsiae 1910.

AARNE, A. & THOMPSON, S., *The types of folktale. A classification and bibliography*, (FF Communications 184), Helsinki 1981.

ANDRESEN, C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 30), Berlin 1955.

ACCORINTI, D., « Parturiunt montes an parturiuntur ? La nascita delle montagne nel mito », dans : Accorinti, D. & Chuvini, P. (ed.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, (Hellenica 10), Alexandria 2003, 402-406.

BARNES, J. & CHADWICK, H., « A letter ascribed to Peter of Alexandria », *The Journal of Theological Studies* 24 (1973) 443-455.

- BAUMEISTER, A. : *Denkmaler des klassischen Altertums zur Erläuterung des Lebens der Griechen und Römer in Religion, Kunst und Sitte*, Tome I, München-Leipzig 1889.
- BELMONT, N., *Les signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, (Recherches en sciences humaines 29), Paris 1971.
- BESKOW, P., *Rex Gloriorum. The kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala 1962.
- BÖHLIG, A., « Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex von Nag Hammadi », dans : Böhlig, A., *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, 149-161.
- BROEK, R. van den, « The shape of Edem according to Justin the Gnostic », *Vigiliae Christianae* 27 (1973) 35-45.
- BURKERT, W., « Von Ullikummi zum Kaukasus. Die Felsgeburt des Unholds », dans : Burkert, W., *Kleine Schriften II : Orientalia, Gemelli Marciano, M. L. (ed.)*, Göttingen 2003, 87-95. [Repris de *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N.F. 5 (1979) 253-261].
- CARROLL, S. T., « The Apocalypse of Adam and Pre-Christian Gnosticism », *Vigiliae Christianae* 44 (1990) 263-279.
- DANÉLOU, J., *Théologie du judéo-christianisme, (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I)*, Paris 1958.
- DETENNE, M., *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989.
- DIBELIUS, M., *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburts-geschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1931/32, No. 4), Heidelberg 1932.
- DORIVAL, G., « Le regard d'Origène sur les judéo-chrétiens », dans : Mimouni, S. M. & Jones, S. (ed.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, Paris 2001, 279-283.
- DUNDES, A., « The Hero pattern and the life of Jesus », dans : *The Center for hermeneutical studies in hellenistic and modern culture* 25, Protocol of the twenty-fifth colloquy: 12 december 1976, Berkeley 1977, 1-32.
- DUNDES, A., « The Hero pattern and the life of Jesus », dans : Segal, R. A. (ed.), *In quest of the hero*, Princeton 1990, 179-223.
- EISLER, R., « Pistis Sophia und Barbelo », *AIETEAOΣ. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* 3 (1930), 93-110.
- FOUCHER, A., *La Vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris 1949.
- GERO, S., « The Spirit as a dove at the baptism of Jesus », *Novum Testamentum* 18 (1976) 17- 35.

- GIVERSEN, « Solomon und die Dämonen », dans : Krause, M. (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böhlig*, (Nag Hammadi Studies 3), Leiden 1972, 16-21.
- HARVEY, W. W., *Sancti Irenaei Libros quinque adversus Haereses*, (Academis 1), Cambridge 1857.
- INGHOLT, H., *Gandhâran art in Pakistan*, New York 1957.
- JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.
- LINDER, P.-A., *The Apocalypse of Adam. Nag Hammadi Codex V,5 considered from its Egyptian background*, (Lund studies in African and Asian religions 7), Lund 1991.
- LÖHR, W. A., *Basilides und seine Schule*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83), Tübingen 1996.
- MICHAELIS, W., *De origine indicis deorum cognominum*, Diss. Berlin 1898.
- MICHL, J., « Engel V », *Reallexikon für Antike und Christentum* V (1962) 200-239.
- MICHL, J., « Engel VII », *Reallexikon für Antike und Christentum* V (1962) 243-251.
- MOLÉ, M., *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Paris 3), Paris 1967.
- NIKELSBURG, G. W. E., « Some related traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and 1 Enoch », dans : Layton, B. (ed.), *The rediscovery of Gnosticism*, (Supplements to Numen 41/2), Leiden 1981, 515-539.
- NORDEN, E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, Berlin 1924.
- NORELLI, E., « Avant le canonique et l'apocryphe. Aux origines des récits de la naissance de Jésus », *Revue de Théologie et de Philosophie* 126 (1994) 305-324.
- OLENDER, M., « Éléments pour une analyse de Priape chez Justin le Gnostique », dans : Boer, M. B. de, & Edridge, T. A. (ed.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, II Leiden 1978, 874-897.
- ONUKE, T., *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 165), Tübingen 2004.
- ORBE, A., *Estudios Valentinianos, III. La Unción del Verbo*, (Analecta Gregoriana 113), Rom 1961.
- ORBE, A., *Estudios Valentinianos, IV. La Teología del Espíritu Santo*, (Analecta Gregoriana 158), Rom 1966.
- ORBE, A., « El Diácono del Jordán en el sistema de Basilides », *Augustinianum* 13 (1973) 165-183.
- ORBE, A., *Cristologia Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, (Biblioteca de autores christianos 384), Madrid 1976.

- PARROTT, D. M., « The 13 kingdoms of the Apocalypse of Adam. Origin, meaning, and significance », *Novum Testamentum* 30 (1989) 67-87.
- PEARSON, B. A., « Philo and Gnosticism », *ANRW* II 21.1 (1984) 322-339.
- PÉPIN, J., « Christianisme et mythologie », dans : Bonnefoy, Y. (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris 1981, 161-171.
- PORTE, D., « La fleur d'Olène et la naissance du dieu Mars », *Latomus* 42 (1983) 877-884.
- POUDERON, B., « La conception virginale au miroir de la procréation humaine. Libre réflexion sur les rapports entre la christologie et les connaissances physiologiques des premiers Pères », dans : Piot, M. (ed.), *Regards sur le monde antique. Hommages à Guy Sabbah*, Lyon 2002, 229-255.
- RADERMACHER, L., « Danae und der goldene Regen », *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927) 216-218.
- RANK, O., *Der Mythos der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, (Schriften zur angewandten Seelenkunde 5), Leipzig - Wien 1909.
- RICOUX, O., *Christ caniculaire. La nativité le 25 juillet*, Valenciennes 2001.
- SCHENKE, H.-M., « Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften », dans : Nagel, P. (ed.), *Studia Coptica*, (Berliner Byzantinische Arbeiten 45), Berlin 1974, 165-173.
- SEGAL, R. A., « Introduction », dans : Segal, R. A. (ed.), *In quest of the hero*, Princeton 1990, XXVIII-XXXI.
- SEVRIN, J.-M., *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Études 2), Québec 1986.
- STEWART, A., *Greek sculpture. An exploration*, Tome 2, New Haven - London 1990.
- STICHEL, R., « Die Verführung der Stammeltern durch Satanael nach der Kurzfassung der slavischen Baruch-Apokalypse », dans : Lauer, R. & Schreiner, P. (ed.), *Kulturelle Traditionen in Bulgarien*, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, III. Folge, Nr. 177), Göttingen 1989, 116-128.
- STRACK, H. L. & Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament erläutert aus Talmud und Midrasch*, Tome 2, München ⁵1969.
- TARDIEU, M., *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris 1974.
- TARDIEU, M., « Ψυχαῖος σπινθήρ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », *Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975) 225-255.
- TARDIEU, M., « Comme à travers un tuyau. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ », dans : Barc, B. (ed.), *Colloque*

- international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 1978)*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Études 1), Québec – Louvain-la-Neuve 1981, 151-177.
- TARDIEU, M., « Les représentations symboliques des gnostiques Naassènes », *Annuaire du Collège de France* 94 (1993-1994) 581-586.
- TARDIEU, M., « La désignation de l'hérésie dans l'apocalyptique gnostique », *Annuaire du Collège de France* 95 (1994-1995) 527-534.
- TARDIEU, M., *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, (Res Orientales 9), Bures-sur-Yvette, 1996.
- TARDIEU, M., « Marcion depuis Harnack », dans : Harnack, A. von, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger : une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Lauret, B. & Tardieu, M. (ed.), Paris 2003, 419-561.
- TURNER, J. D., *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Études 6), Québec 2001.
- URBACH, E. E., *The Sages. Their concepts and beliefs*, Jerusalem 1975.
- UTHER, H.-J., « Adler », dans : Ranke, K. (ed.), *Enzyklopadie des Märchens*, Tome I, Berlin 1977, 106-110.
- VAILLANT, A., *L'homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ. Texte vieux-slave, texte grec et traduction française*, (Radovi Staroslavenkog Instituta 3), Zagreb 1958.
- WELBURN, A. J., « Iranian prophetology and the birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam », *ANRW* II 25.6 (1988) 4752-4794.
- WINDISCH, E., *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, (Abhandlungen der Philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 26), Leipzig 1908.
- WISSOWA, G., « Flora », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI (1909), 2747-2749.

Ajout 2025

Le lecteur attentif de « Nativités païennes » (2006a) fut Pierre Chuvin (1943-2016). Il dissipa mes doutes concernant la variante grecque de la légende de Gilgamesh attestée par Élien (*supra*, n. 124) et me fit découvrir que le récit s'était nourri du mythe d'Etana sur les débuts de la royauté sur terre et l'ascension céleste du héros (J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 76 et n. 7, et p. 252). Le riche mélange des genres et des traditions que l'on observe dans les notices mythologiques de l'*Apocalypse d'Adam* serait donc à restituer à la culture commune. Voici le récit d'Élien dans la traduction d'Arnaud Zucker :

« À l'époque où Seuéchoros était roi de Babylone, les Chaldéens déclarèrent que le fils qui naîtrait de sa fille priverait son grand-père de la royauté. Le roi en fut terrifié et, si je peux me permettre une plaisanterie, il se comporta en Acrisios avec sa fille. Il la plaça en effet, sous une surveillance très stricte. Mais, comme la Nécessité était plus intelligente que le Babylonien, sa fille fut mise enceinte par un homme sans condition et accoucha en cachette. Par peur du roi les gardes jetèrent l'enfant du haut de la citadelle, car c'était là que la femme dont il est question était enfermée. Alors un aigle, apercevant grâce à sa vue particulièrement perçante l'enfant en train de tomber, avant que le nourrisson ne se fracasse contre le sol, se glissa sous lui et le reçut sur son dos, puis il l'emporta dans un jardin et l'y déposa avec la plus grande précaution. L'homme qui entretenait le lieu, à la vue du beau bambin, se prit d'affection pour lui et l'éleva. Il fut appelé Gilgames et régna sur Babylone »

(A. Zucker, *Élien. La personnalité des animaux. Livres X à XVII*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 71).

L'apocalypticien gnostique ne veut pas, entre autres rejets, d'une figure sotériologique construite sur le modèle de l'institution royale : celui qui est attendu ne naît pas du sang et de la descendance d'Etana ou d'Alexandre : *Alexandri modo sanguine ac stirpem regiae maiestati conuenire* (Quinte-Curce, *Histoires*, X 6, 10).

Masques d'Égypte

Le philosophe païen de langue grecque, Proclus (né le 8 février 412 à Constantinople, mort à Athènes le 17 avril 485), était, raconte son biographe, très pieux¹. Il pensait faire partie de la « chaîne hermaïque » (Ἡρμαϊκὴ σειρά), c'est-à-dire appartenir à la série des humains consacrés par Thot-Hermès et destinés à recevoir des communications surnaturelles : ainsi avait-il appris en songe qu'il était la réincarnation du pythagoricien Nicomaque de Gerasa (II^e siècle ap. J.-C.)². Sa famille, gens de robe et de finances originaires de Xanthos de Lycie (aujourd'hui Kınık, Turquie), l'avait envoyé à Alexandrie suivre le cursus des études de rhétorique et de droit. Après un court séjour à Athènes, il est de retour à Alexandrie pour se former aux mathématiques et à la philosophie aristotélicienne. En 437, à l'âge de vingt-cinq ans, il devient « diadoque de Platon », en succédant à son maître Syrianus comme chef de l'École platonicienne d'Athènes (l'Académie), poste qu'il occupera jusqu'à sa mort. Rien n'est connu de ses séjours à Alexandrie ni des lieux qui

¹ Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. H.-D. Saffrey – A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2001. La précision inhabituelle des dates de la naissance et de la mort d'un auteur antique est due ici au fait que l'horoscope de Proclus a été transmis par Marinus, *ibid.*, § 35 ; histoire partielle de son déchiffrement : p. 185-201. L'ouvrage de Marinus est une hagiographie du philosophe, destinée à l'édification des élèves dans les croyances et pratiques de la religion néoplatonicienne. Redécouverte au XX^e siècle et objet de nos jours d'une exploration intensive de la part des spécialistes de la philosophie antique, l'œuvre de Proclus est devenue accessible grâce à la multiplication d'éditions, de traductions, de commentaires, de thèses et de colloques ; la bibliographie qui résulte de cet engouement est considérable, comme on peut s'en rendre compte par les compilations de : N. Scotti Muth, *Proclo negli ultimi quarant'anni (1949-1992)*, Milan, 1993 ; C. Steel (éd.), « Proclus: Fifteen Years of Research (1990-2004). An Annotated Bibliography », *Lustrum* 44 (2002 [2005]), avec mises à jour récentes par la même équipe de C. Steel, De Wulf-Mansion Centre, Katholieke Universiteit Leuven (Internet).

² Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, § 28, 34-36. Passage bien commenté par P. Lévêque, *Aurea catena Homeri (ALUB 27)*, Paris, 1959, p. 41-46 : la chaîne d'Hermès ou chaîne d'or est à comprendre ici comme allégorie de la continuité, à l'intérieur de l'école néoplatonicienne par la succession, dans l'univers par la cohésion des puissances spirituelles, dans la religion par la prière ; sur la théorie des chaînes divines chez Proclus : *ibid.*, p. 61-75.

auraient pu être visités par lui en Égypte. Les endroits de ses œuvres où il est question d'Alexandrie et des Égyptiens ne sont pas rares. Ils n'ont été l'objet d'aucun relevé. Mon but en hommage à Jean Yoyotte est d'attirer l'attention sur l'un de ces passages, laissé de côté par les commentateurs d'aujourd'hui.

Dans son petit traité sur la providence, composé vers la fin de sa vie et intitulé *Lettre à l'ingénieur Théodore sur la providence, sur la fatalité et sur ce qui est en notre pouvoir*, Proclus écrit ceci à propos de l'âme irrationnelle :

*Malus autem omnium est servus, et si principatur omnibus, similis hiis qui in Egipto puniuntur, quibus larvas ridentes circumponentes puniunt ; et hiis necessitas prevalet non tenentibus se ipsos : elongatis enim ipsis a diis tanquam brutis utitur universum*³.

Le méchant est l'esclave de tous même s'il commande à tous, semblable aux individus qu'en Égypte on punit en les entourant de masques ricanants ; et c'est sur les sujets de cette catégorie, ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, que règne la nécessité ; car leur éloignement des dieux fait que l'univers use d'eux comme d'animaux privés de raison⁴.

Il malvagio invece è schiavo di tutti anche se sembra che possa comandare su tutti, così come in Egitto gli uomini sono puniti venendo circondati con maschere che li deridono ; infatti i malvagi non avendo il controllo su loro stessi sono sottoposti alla necessità ed essendo distanti dagli dei divengono animali senza intelligenza e strumenti per l'universo⁵.

The evil person is a slave to all things, even if he reigns over all

³ Proclus, *De providentia*, 25, 22-26, éd. H. Boese, *Procli Diadochi tria opuscula* (*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie* I), Berlin, 1960, p. 136. Le texte complet de ce traité n'est connu que par une version latine due à Guillaume de Moerbeke (1215-1286). L'abrégé grec chrétien du même traité par Isaac Sebastocrator (probablement le frère de l'empereur byzantin, Alexis I^{er} Comnène, reg. 1081-1118) omet la comparaison sur l'Égypte. Elle figure, en revanche, dans un florilège byzantin du Pseudo-Maxime le Confesseur (voir C. Steel, « Note additionnelle », dans D. Isaac, *Proclus. Trois études sur la providence* III, Paris, 1982, p. 201-207, fr. 4 ; également J.P. Schneider, *La liberté dans la philosophie de Proclus*, Thèse de doctorat, Université de Neuchâtel, juillet 2010, disponible sur Internet, p. 357-358, et n. 538).

⁴ Trad. française : D. Isaac, *Proclus. Trois études sur la providence* II, *Providence, fatalité, liberté*, Paris, 1979, p. 50.

⁵ Trad. italienne : Fr. D. Paparella, *Proclo. Tria opuscula. Provvidenza, libertà, Male. Dieci questioni sulla provvidenza. Lettera all'inventore Teodoro sulla provvidenza, il fato e ciò che è sotto il potere dell'uomo. Sull'esistenza del male*, Milan, p. 389.

things. He is a similar condition to those people in Egypt, who had to put on laughing masks when being punished. Necessity has power over these people, as they are incapable of dominating themselves. Since they are estranged from the gods, the universe uses them as if they were irrational beings⁶.

Seules, les traductions annotées française et anglaise du *De providentia* avancent une explication de ce passage.

Pour Daniel Isaac, la comparaison sur l'Égypte est :

[une] allusion à une coutume égyptienne dont, dit-il, je n'ai pu trouver mention et qui, vraisemblablement, consistait à exposer le coupable, après l'avoir revêtu de faux attributs de chef, aux moqueries d'individus masqués figurant ses subordonnés assurés pour une fois de l'impunité⁷.

Pour Carlos Steel :

Proclus probably means that criminals, when undergoing punishment, had to put on masks with 'a smile' as if they were enjoying their torture. There is no confirmation in other sources of this 'Egyptian' practice⁸.

Aucune de ces deux explications n'est acceptable. Selon D. Isaac, on aurait affaire à une mascarade consistant à ridiculiser quelqu'un, voire un personnage important (*et si principatur omnibus*), à l'aide de gens masqués disposés tout autour. Outre le fait qu'une telle coutume est inconnue en Égypte, le commentateur commet une erreur d'interprétation à propos du verbe *circumponentes*. Celui-ci n'est pas à comprendre dans le sens d'une mise en scène qui serait extérieure au sujet puni, elle concerne sa personne elle-même : les *larvae ridentes* ne sont pas portées par des sous-fifres recrutés pour se moquer du condamné, c'est le condamné lui-même que l'on affuble de ce genre d'objets, en les disposant autour de son cou ou en les accrochant à sa tête.

Carlos Steel a bien compris cet aspect des choses, puisque sa traduction indique que les condamnés « had to put on laughing masks when being punished », mais il fait l'impasse sur le sens de la préposition *circum-* et, en plus, commet le même contresens que

⁶ Trad anglaise : C. Steel, *Proclus. On Providence (Ancient Commentators on Aristotle)*, Londres, 2007, p. 53.

⁷ D. Isaac, *Proclus. Trois études sur la providence*, p. 91, note à la p. 50 n. 2.

⁸ C. Steel, *Proclus. On Providence*, p. 81, n. 118.

D. Isaac en interprétant le verbe *ridentes* dans un sens intransitif : « masques ricanants », « laughing masks ». La seule traduction correcte de la comparaison de Proclus est donc celle que donne l'édition italienne du *De providentia* : « così come in Egitto gli uomini sono puniti venendo circondati con maschere che li deridono ».

La comparaison de Proclus prend place dans un contexte de réflexion éthique opposant liberté et nécessité, d'un côté l'âme tournée vers l'intelligence, dominant l'adversité par la vertu et se hissant vers le divin, de l'autre la même âme soumise aux passions, tirée vers l'animalité et objet de dérision pour elle-même et les autres. La vie morale offre ainsi le spectacle de l'expression antinomique de la puissance par le regard : ce qui dépend de nous ou monde de la liberté est vu, telle la solennité d'un cortège d'autorités politiques admirées par la foule, à l'instar d'une force ascensionnelle vers le bien et l'intériorité ; en sens inverse, l'enchaînement de la fatalité et des passions, ce qui rend l'âme esclave de l'irrationalité et de l'extériorité, a aussi l'aspect d'une procession mais négativement : le cortège n'est plus celui de la glorification par la louange, c'est la mise en scène publique de la dérision, l'exhibition de l'irrationnel par la raillerie. La comparaison de Proclus tirée de « l'Égypte » sert d'illustration à cet avilissement de l'âme devenue la risée de tous. L'allusion renvoie à une réalité sociale qui, à première vue, semble étrangère à la culture livresque du philosophe. C'est peut-être là son intérêt.

La coutume visée fait penser à un mode de punition par promenade infamante : le sujet puni était exhibé publiquement dans les rues et les places les plus fréquentées, juché en général à l'envers sur un âne et portant, accrochés autour du cou ou à la tête, quelques objets hétéroclites qui prêtent à rire en permettant d'identifier la raison d'être du travestissement et donc le motif de la honte infligée. Ce genre de dispositif de la pénalité par la dérision est souvent attesté dans les chroniques médiévales européennes⁹. Les exemples que je retiendrai concerneront l'Orient méditerranéen et en particulier l'Égypte. Pour

⁹ Pour le Moyen-Âge occidental, études de : J. Vandereuse, « La promenade infamante sur un âne », *Folklore brabançon*, 17 (1938), p. 271-272 ; R. Mellinkoff, « Riding Backwards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil », *Viator*, 4 (1973), p. 153-176 ; P. Schmitt-Pantel, « L'âne, l'adultère et la cité », dans J. Le Goff – J.-Cl. Schmitt (éd.), *Le charivari*, Paris, 1981, p. 117-122 ; A. Zorzi, « Dérision des corps et corps souffrants dans les exécutions en Italie à la fin du Moyen Âge », dans E. Crouzet-Pavan-J. Verger (éd.), *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, Paris, 2007, p. 225-240.

couvrir de honte son vizir al-‘Alam Ibn Māhān qui s’était révolté, al-Zāhir Ġāzī, souverain ayyūbide d’Alep, le fait promener à travers Alep en 592 H./1196 monté à l’envers sur un âne, un soulier de femme sur la tête et sa main coupée suspendue à son cou¹⁰. La chronique des années du Caire de 1501 à 1520, due à Ibn Iyās (852 H./1448-930 H./1524), abonde en descriptions de ces rituels de punition par la dérision infligés à des personnes accusées de divers délits. Un Persan et son domestique qui avaient confectionné des *sanbouseks* avec de la viande de chien noir bien gras sont promenés à travers Le Caire, avec les restes du chien pendus à leur cou¹¹. Un mamlouk Circassien, victime déjà d’une fracture à la cuisse, est juché (à l’envers) sur un âne et promené dans le camp ottoman avec des clochettes à la tête et coiffé d’un turban bleu : il mourra sur le dos de l’âne¹². Un changeur juif accusé de malversations est condamné à avoir la main coupée puis se voit infliger une promenade honteuse à travers les rues du Caire, la main coupée suspendue à son nez¹³. Dans tous ces cas, il n’est nullement question de masques ricanants. La honte par la dérision vient de la nature des objets accrochés à la personne du condamné et en relation parodique avec son délit : chien pour le charcutier fraudeur, clochettes et turban bleu pour le mamlouk rebelle assimilé à un traître c’est-à-dire à l’ennemi européen, main coupée pour le changeur juif.

Les mises en scène de dérision publique étaient pratiquées également en Égypte aux époques romaine et byzantine, pour toutes sortes de cas de pénalité aussi bien que dans le contexte de conflits politiques ou de persécutions religieuses. Origène a très probablement subi ce genre de traitement de la part des païens d’Alexandrie. L’un de ses biographes, pourtant antiorigénien virulent, rapporte, en effet, une tradition selon laquelle « il fut souvent traîné de force dans la ville même d’Alexandrie, accablé d’injures et soumis à des cruelles épreuves »¹⁴. Les détails de la dérision infligés à Origène ne sont pas connus¹⁵. La promenade

¹⁰ A.-M. Eddé, *La principauté Ayyoubide d’Alep (579/1183-658/1260)* (Freiburger Islamstudien 21), Stuttgart, 1999, p. 65 et 215.

¹¹ G. Wiet, *Ibn Iyās. Journal d’un bourgeois du Caire* II, Paris, 1960, p. 114. Les *sanbouseks* sont des petits feuilletés en demi-lune garnis de viande hachée ou de fromage.

¹² *Ibid.*, p. 141.

¹³ *Ibid.*, p. 325.

¹⁴ Épiphanes de Salamine, *Panarion*, LXIV 1 ; P. Nautin, *Origène. Sa vie, son œuvre*, Paris, 1977, p. 205.

¹⁵ Sauf en ce qui concerne l’épisode de dérision qui se déroule au Sérapéum

infamante subie par un chrétien d'Égypte, qui reste la mieux documentée pour situer la comparaison de Proclus, concerne un épisode de la vie du fondateur du premier ermitage dans le désert de Scété (Basse Égypte) et initiateur du semi-anachorétisme, Macaire l'Égyptien¹⁶ (env. 300-391), certainement la personnalité monastique la plus célèbre de l'Égypte du IV^e siècle. Originaire de ⲭⲓⲗⲭⲏⲣ (sud-ouest du Delta), dans une famille chrétienne, d'abord marié et diacre, il quitte son village natal après la mort de sa femme pour s'établir à proximité d'un autre village dans la région que les documents coptes nomment « la Montagne de Natron » (ⲡⲓⲣⲱⲟⲩ ⲙⲡⲓⲟⲥⲉⲙ), toponyme qui se perpétue dans l'actuel Wādī al-Naṭrūn, région qu'il connaissait bien pour y être venu avec les chameliers de son village faire la contrebande du précieux sel¹⁷. Un anachorète résidant dans les parages initie Macaire à la vie monastique. Commence alors pour lui une série de visions et d'épreuves, dont le premier épisode, à l'origine directe de la fondation du désert de Scété (vers 330), est l'histoire de la jeune fille devenue enceinte. C'est Macaire lui-même qui la raconte dans les

d'Alexandrie, épisode rapporté également par Épiphane, *ibid.* Après avoir été rasé par les païens, Origène est placé par eux sur les marches de la montée au Sérapéum en portant des palmes dans les mains, comme s'il s'agissait d'un prêtre de Sarapis. Origène retourne la dérision contre les païens, en criant aux dévots qui montent au temple : « Voici la palme du Christ » ; P. Nautin pense que cette histoire ne relève pas de l'hagiographie (*Origène*, p. 209) ; du même, « L'offrande des palmes au Sérapéum d'Alexandrie », *REG* 90 (1977), p. XII (résumé d'une communication à l'Association des Études Grecques, Paris, séance du 6 décembre 1976). Transformé en citadelle du paganisme égyptien aux ordres du néoplatonicien Olympias, le Sérapéum d'Alexandrie sera assiégé et pris par les forces chrétiennes commandées par Théophile d'Alexandrie (fin 391) ; sur l'enjeu historique de l'événement : P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, 3^e éd., Paris, 2009, p. 70-74.

¹⁶ Dénommé aussi l'Ancien, le Grand, le Chamelier, ou encore Macaire de Scété, pour le distinguer de son contemporain et homonyme, Macaire d'Alexandrie, dit aussi le Citadin (πολιτικός). La confusion des deux Macaire est intervenue très tôt, voir A. Guillaumont, « Le problème des deux Macaire dans les *Apophthegmata Patrum* », *Irenikon* 48 (1975), p. 41-59.

¹⁷ *Vie de Macaire*, recension A (copte), éd. É. Amélineau, *Histoire des monastères de Basse-Égypte*, Paris, 1894, p. 55-57 ; recension A (syriaque), éd. P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum syriace* V, Leipzig, 1895, p. 198-200 ; sur les trois recensions de la *Vie de Macaire* : Toda Satoshi, « La Vie de S. Macaire l'Égyptien. État de la question », *Analecta Bollandiana* 118 (2000), p. 267-290. Les « déserts » du Delta sont des établissements monastiques de grande étendue ; sur leur répartition et leurs liens, je renvoie à mon article : « Moines et monastères d'Égypte : itinéraire géographique », *L'Histoire*, 190 (juillet-août 1995), p. 59-60.

traditions biographiques des recueils d'*Apophthegmata Patrum* issus du milieu copte et compilés au V^e siècle :

Lorsque j'étais jeune et que je demeurais dans une cellule en Égypte¹⁸, on me prit pour faire de moi un clerc pour le village. Ne voulant pas recevoir cette dignité, je m'enfuis dans un autre endroit. Alors vint à moi un laïc pieux, il prenait sa part de mon travail manuel et me servait. Or, il arriva que, par la tentation (du démon), une jeune fille du village fauta. Devenue enceinte, on lui demanda qui avait fait cela. Elle dit : « L'anachorète ! ». Alors ils vinrent s'emparer de moi et me conduisirent au village, ils suspendirent à mon cou des pots couverts de suie ainsi que des oreilles de récipients et ils me promenèrent partout dans le village, rue après rue, me frappant et disant : « Voilà le moine qui a souillé notre vierge. Tapez-le, tapez ! ». Et ils me frappaient presque jusqu'à en mourir¹⁹.

Suite de l'histoire : le serviteur de Macaire apporte à la famille de la fille une garantie financière par la vente de la réserve de paniers et de corbeilles. L'accouchement se passant mal, la fille avoue que le père de l'enfant n'est pas l'anachorète. Les habitants viennent faire pénitence. Mais Macaire quitte l'endroit et s'enfuit à Scété. L'épisode est intéressant car il fournit la nature des objets du dispositif de dérision publique mis en place par les villageois en colère contre le moine accusé de fornication : pots recouverts de suie et oreilles de récipients (ἡσβολωμένας χύτρας καὶ ὠτία κούφων)²⁰. Le terme pour « pots » dans

¹⁸ « En Égypte » signifie « dans la vallée du Nil », c'est-à-dire dans la partie habitée de l'Égypte hors Alexandrie. La « cellule » (gréco-copte κέλλιον, du latin *cella*, copte ϣι) est la résidence du moine semi-anachorète, installée à proximité d'un village. Un ensemble de « cellules » (κέλλια) forme un établissement monastique, d'où le nom donné à l'un de ces groupements, les Kellia (68 km au sud-est d'Alexandrie), 25000 habitants aux VI^e-VII^e s. Les villages du Delta dont parle Macaire dans ce récit sont, à l'époque des faits (env. 320-330), chrétiens.

¹⁹ *Apophthegmata Patrum*, collection alphabétique, Apophthegmes de Macaire, n° 1, grec, éd. de J.-B. Cotelier (1677) reprise dans *Patrologia Graeca* 65, col. 257C-259B (traduction personnelle). Recension copte du même récit, *Vie de Macaire*, éd. É. Amélineau, p. 203-205 ; pour le témoin syriaque, collection systématique, voir *infra* n. 20 ; latin, collection systématique, *Vitae Patrum* V 15, n° 25 (*Patrologia Latina* 73, col. 958) ; autres témoins mentionnés à la note suivante.

²⁰ Le texte copte de la *Vie de Macaire* édité par É. Amélineau (*supra*, n. 17), p. 68, ne mentionne que les premiers de ces objets : ⲉⲕⲁⲓⲱⲓⲁ ⲉϥⲟⲩⲭ ⲡⲕⲉⲣⲙⲓ, qui correspondent exactement à ce que dit le grec, « pots couverts de suie » (la traduction

les versions coptes du récit (ⲉⲁⲛ ⲣⲣⲓⲱ) indique qu'il s'agit de petits ustensiles métalliques utilisés pour la cuisine, probablement fêlés et hors d'usage. Pareillement, les oreilles de récipients sont des poignées en terre, assez cassantes, qui font partie de toutes sortes de plats, coupes ou pichets pour s'en saisir commodément. La forme caractéristique de ces poignées, renflée à l'extrémité extérieure et percée d'un trou pour les accrocher, constituait l'identifiant phallique du moine fornicateur. Pots de fer, ou de cuivre, et oreilles d'argile sont disposés sur le (préssumé) coupable pour constituer un ensemble sonore qui attire l'attention, situation humiliante certes, mais punition qui reste malgré tout bon enfant comparée aux promenades infamantes décrites par les chroniqueurs médiévaux. Dans l'histoire arrivée à Macaire, les objets hétéroclites de la dérision bringuebalaient au cou du sujet puni et s'entrechoquaient dans sa marche pour rameuter les badauds, en particulier une foule d'enfants²¹, et susciter rires et quolibets. Tel est le

d'Amélineau « chaudières remplies de cendre » est fantaisiste). Dans la série copte des *Apophthegmata Patrum*, éd. É. Amélineau (*supra*, n. 17), p. 203, en revanche, les deux catégories d'objets sont mentionnées clairement comme en grec : ⲉⲁⲛⲕⲉⲱⲓⲱ ⲉϥⲱⲩⲁ ⲛⲕⲉⲣⲙⲓ ⲛⲉⲙ ⲉⲁⲛⲙⲁⲩⲱⲩⲁ ⲛⲕⲱϥⲱⲛ, « des pots couverts de suie ainsi que des oreilles de récipients » (É. Amélineau : « des casseroles pleines de suie et des anses de couffes » !). Le ⲕⲱϥⲱⲛ gréco-copte, latin *cupa*, a été translittéré dans la recension grecque en ⲕⲱϥⲱⲓ, qui est un hapax. Dans le témoin sahidique édité par M. Chaîne (*Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des Apophthegmata Patrum* [BEC 4], Le Caire, 1960, n° 101, p. 104), l'épisode autobiographique de Macaire et de la fille enceinte, mutilé de son début, ne mentionne pas les objets accrochés au cou du moine. La recension syriaque de la collection systématique des *Apophthegmata Patrum* par 'Enānīšo', moine nestorien du monastère de Beth 'Abē (VI-VII^e siècle) dans la compilation du *Paradis des Pères* II 41, traduit la formulation gréco-copte de façon précise, en marquant bien l'opposition du métal et de l'argile dans la disposition des objets : « des pots pleins de suie et des oreilles de récipients vides », *qēdrē da-mšahran wa-ēdnē da-qūqē spīqē* (éd. P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum syriace* VII, Leipzig, 1897, p. 311, ligne 5) ; *spīqē*, lire probablement *psīqē*, « cassés ». Même opposition dans la recension latine, collection systématique : *cacabatas allas et ansas vasorum* ; Pseudo-Rutin, *Verba seniorum* III 99 : *vasa fictilia* (*Patrologia Latina* 73, 779A) ; Id., dans la recension latine éditée par J. G. Freire, *A versifo latina par Pascasio de Dume dos Apophthegmata Patrum* I, Coimbra, 1971, n° 1, ligne 8.

²¹ Ce détail mentionné par la *Vie de Macaire*, tradition A (copte), éd. É. Amélineau (*supra*, n. 17), p. 68, est essentiel au dispositif des promenades infamantes : les enfants, en vertu de l'innocence qu'on leur prête, tiennent les premiers rôles dans l'exercice de l'accusation publique, ils sont les témoins privilégiés du spectacle de la punition. Cet aspect est bien souligné dans la contribution d'A. Zorzi, « Dérision des corps et corps souffrants », p. 233-236.

fait de la vie quotidienne de l'Égypte romaine que le jeune Proclus aura pu observer à l'occasion de ses séjours à Alexandrie, à une époque peu éloignée de celle où vécut Macaire.

Dernier point : pourquoi les objets servant à la pratique égyptienne de dérision publique reçoivent-ils chez Proclus la dénomination de « masques », lat. *larvae*, gr. προσωπεῖα²² ? Je penserais volontiers que l'usage métaphorique de ce terme dans le contexte de la théorie des deux âmes s'explique par la culture propre du philosophe. La réflexion de Proclus dans le passage du *De providentia* où est mentionnée la comparaison sur les masques de l'Égypte qui font rire des sujets punis est construite, en effet, sur le parallélisme entre le combat dans la ψυχή du rationnel et de l'irrationnel, de la vertu et du vice, et la part dans l'image que l'on a de soi-même du jeu dialectique du πρόσωπον / προσωπεῖον, visage et masque. Tous les êtres étant formés d'éléments en lutte les uns contre les autres, il importe donc d'exister selon ce qu'il y a de meilleur en nous, en faisant prévaloir la raison sur les passions²³. Si tel est le cas, l'homme « noble et libre », *generosus et liber*, a son identité dans son visage, il est tout intériorité, sans masques. Dans le cas de l'homme « méchant et esclave », *malus et servus*, c'est-à-dire celui dont les passions de la bête polycéphale priment sur la raison, il n'existe que dans le travestissement de lui-même par les fétiches de la concupiscence et de la colère. L'intérêt, donc, de la comparaison avec la coutume égyptienne de la pénalité extériorisée est de montrer une situation qui fait se substituer le masque au visage, le paraître à l'être, une anti-mort osirienne en quelque sorte, en ce sens que celui qui est puni se trouve privé de son visage et de lui-même par les objets de la dérision suspendus à sa tête ou disposés autour de son cou²⁴. Dans

²² Cet équivalent grec de *larvae* est assuré grâce au nouveau témoin du fragment, découvert par C. Steel, « Note additionnelle » : Ὁ κακὸς πάντων ἐστὶ δοῦλος, κἂν ἄρκη πάντων, τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ κολαζομένοις ὅμοιος, οἷς προσωπεῖα γελῶντα περιθέντες κολάζουσιν.

²³ C'est la leçon que Proclus tire, comme tous les platoniciens avant lui, y compris les gnostiques, de l'exégèse de « la bête à têtes multiples » de Platon, *République*, IX, 588 C 7 et lignes suivantes. « Il ne faut pas, en effet, donner la primauté au désir (*concupiscentie*) si l'on ne veut pas que notre sort ressemble à celui des ânes, ni à la colère (*furoribus*) si l'on ne veut pas que notre comportement évoque celui des lions ; mais c'est au meilleur en nous qu'il faut donner la primauté, à ce que nous sommes seulement ou selon quoi nous sommes principalement » (§ 47, 23-27, éd. D. Isaac, p. 69).

²⁴ L'appréciation, en sens contraire, de la mort osirienne comme nouvelle identité par le masque est l'objet de la contribution de D. Meeks, « Dieu masqué, dieu sans tête »,

l'exercice de punition publique, le visage du puni n'est pas caché mais n'est pas pour autant *vu* : celui que voit le spectateur, c'est le substitut du visage ancien par les objets qui accusent et font rire, son remplacement par la réalité de soi révélée, l'autre (et vrai) visage en somme : la main coupée du voleur ou du fraudeur, les queues de récipients pour le fornicateur. Les objets de la coutume de dérision publique, observée par Proclus en Égypte, peuvent donc légitimement être qualifiés par lui de masques, puisqu'ils abolissent le visage connu pour le remplacer par une nouvelle tête, jusqu'alors dissimulée, celle que défigurent les passions de l'âme irrationnelle²⁵.

Ajout 2025

Mon article oublie de signaler l'étude de Louis Gernet, « Quelques rapports entre la pénalité et la religion » (1936), repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 288-301. Cette étude ne concerne pas l'Égypte ni le cas de punition publique par promenade infamante. À propos d'un passage de Platon sur « certaines expositions humiliantes », τινὰς ἀμόρφους ἔδρας (*Lois*, IX, 855c3), Gernet met en évidence les mécanismes mentaux qui accompagnent dans la société de l'Athènes classique l'exhibition des délinquants et la mise en scène des châtiments. Les analyses remarquables d'Isabelle d'Artagnan sur la pilorisation médiévale montrent, aujourd'hui, comment la représentation de la faute par un objet qui fait rire est une « peine réfléchissante », destinée à humilier le coupable en le soumettant aux quolibets du public : « Tourner le corps en dérision dans la peine du pilori au Moyen-Âge », *Camenuiae*, 17 (2017), p. 1-17 ; *Le pilori au Moyen Âge dans l'espace français (XII^e-XV^e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2024.

Archéo-Nil, 1 (1991), p. 5-15.

²⁵ Sur l'articulation entre représentation, identification et dissimulation dans l'idée de masque en littérature et philosophie grecques, je renvoie aux analyses de Fr. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, 1995, en particulier p. 39-48 ; également, Fr. Frontisi – J.P. Vernant, *Dans l'œil du miroir*, Paris, 1997, p. 155-181.

Écho et les antitypes

Le 27 août 1957, lors de la discussion qui suivit l'intervention d'Henri-Charles Puech (1902-1986) aux entretiens de la Fondation Hardt sur les sources de Plotin (Vandœuvres, Suisse), le jésuite belge de Louvain, Paul Henry (1906-1984), co-auteur avec le philologue de Zurich, Hans Rudolf Schwyzer (1908-1993), de l'édition critique des *Ennéades* de Plotin, posait au conférencier la question suivante : « Pourriez-vous éventuellement nous donner le sens d'ἀντίτυπος à l'intérieur d'un système gnostique ? ». Puech répondit ceci :

Un ἀντίτυπος est une “empreinte”, par rapport à un τύπος ayant valeur de παράδειγμα ; c'est, en quelque sorte, une “réplique”. L'emploi de ces deux mots est assez incohérent. Ἀντίτυπος peut être le modèle et τύπος le reflet, l'empreinte, l'image, ou inversement. Dans une lettre dogmatique, d'origine valentinienne, que cite Épiphane (*Pan.* XXXI 5), ἀντίτυπος est employé dans le second sens, dans le sens de “reflet”, de “réplique”. De même, chez les Basilidiens, qui, d'après saint Irénée (*Adv. Haer.*, I 24, 3), font des cieux inférieurs les *antitypi* de “ceux qui sont au-dessus d'eux”. Le passage du papyrus de Bruce auquel j'ai fait allusion¹ contient la description d'un lieu céleste, transcendant ou métaphysique : les ἀντίτυποι (*Gegenbilder*, traduit Carl Schmidt²) pourraient être, si l'on accepte l'interprétation de Charlotte A. Baynes, “les représentations des éons qui appartiennent aux espaces de l'Αὐτογενής³”.

La réponse de Puech s'inscrit dans le cadre conceptuel des ἀντίτυποι tel que le concevait la recherche d'alors sur les *gnostica* du Traité 33 de

¹ Puech 1960, 168-169, à propos de l'*Apocalypse de Nicothée* mentionnée par Porphyre, *Vie de Plotin*, 16 ; également Puech 1935, 123-124.

² Seulement Schmidt 1905, 361-362 car Schmidt 1892, 308 ne traduit pas.

³ Puech 1960, 181-182 ; Baynes 1933, 184, n. 8 : « These antitypes are representations of the Aeons that belong to the Spaces of the *Self-alone-begotten*, i-e., to the place of the *Midst* ».

Plotin, où apparaît la suite de termes dont se gausse le philosophe : *παροιήσεις καὶ ἀντίτυπος καὶ μετανοίας*⁴. En complément de Plotin, la série était bien connue aussi à cette époque par le témoignage direct de l'*Anonyme de Bruce*⁵. Le traité *Zostrianos* des NHC VIII en fournit aujourd'hui maints autres exemples⁶. Comme le montrent les exemples dans la réponse de Puech à Henry ou encore les traductions du Traité 33 et des textes gnostiques en usage de nos jours, les interprétations reçues mettent en perspective visuelle le terme ἀντίτυπος, en concevant la reproduction sous forme de copie pour le peintre ou le poète, ou d'empreinte pour le graveur de monnaies et de sceaux. Mon but en hommage amical à John D. Turner est d'attirer l'attention, parmi les façons de reproduire un modèle, sur une autre forme de mimesis, à laquelle on ne pense pas spontanément mais qui, me semble-t-il, a joué un rôle dans l'élaboration de la mythographie philosophique des gnostiques. La particularité de cette mimesis est de s'exercer, non plus en fonction de la vision, art des lignes sur un support, mais selon la sensation auditive, plaisir de l'ouïe à des sons qui créent la chaîne des retours en même temps que de nouveaux espaces vocaux en se répétant par rebonds. Pour reprendre une formule célèbre de Zumthor, c'est en vertu des harmonies de la voix que le *texte* existe⁷.

Les harmonies de la voix

Le Traité 33 constitue un bon repère sur l'importance de la vocalité dans les controverses de philosophie religieuse à la fin de l'Antiquité. Son intérêt immédiat est de situer le statut de la voix comme question débattue dans les écoles à l'époque des gnostiques. L'un des arguments de Plotin à l'encontre des traités gnostiques consiste à assimiler leur composition et leur écriture particulière à des recueils de magie à base de prières incantatoires. Celles-ci s'adressent à l'Âme, comme le font tous les *magica*, c'est-à-dire au domaine cosmique, mais sont destinées surtout à atteindre les êtres qui transcendent l'Âme, ceux d'en-haut (14,3 τὰ ἐπάνω), ainsi que les dénomme Plotin, autrement dit le domaine des entités spirituelles. Une telle oralité endimanchée de

⁴ Plotin, Traité 33 [II 9] 6, 2.

⁵ Schmidt 1892, 263, 19-22 (copte), p. 627 (commentaire) = Baynes LXI 7-12 (copte), 180-190 (traduction et commentaire).

⁶ Barry 2000, 672 ἀντίτυπος "copie", 675 μετάνοια "repentance", 676 παροιήσεις "séjour".

⁷ Zumthor 1987, 205.

métaphysique ne peut que susciter l'exclamation indignée du philosophe : « Mais comment est-ce possible que les incorporels soient soumis à des voix ! », ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα (14, 8-9). La position de Plotin, persiflant ici la croyance commune à l'influence exercée sur le monde divin par le langage humain, est clairement celle d'un philosophe rationaliste se situant dans la ligne de l'école stoïcienne, pour laquelle la voix est un corps. Le point de vue opposé, considérant la voix comme un incorporel, était considéré dans la culture doxographique comme relevant de l'ontologie propre à "Pythagore", "Platon" et "Aristote". C'est de ce côté-là, c'est-à-dire vers les tenants de l'incorporéité de la voix, que Plotin rejette les gnostiques. Comme nous allons le vérifier, ce jugement est fondé.

Le débat qu'on voit ainsi émerger du Traité 33 prend un nouveau développement avec les prises de position contradictoires de Porphyre et de Jamblique sur la prière. Rien d'étonnant à ce que l'éditeur des *Ennéades* et biographe de Plotin s'en tienne à la stricte orthodoxie du maître : Porphyre reprend, en effet, presque littéralement les termes du Traité 33 en se demandant dans la *Lettre à Anébon* « comment il est possible que l'incorporel entende une voix (πῶς φωνῆς ἀκούει τὸ ἀσώματον) et que ce qui est dit dans les prières puisse avoir besoin d'une sensation et d'oreilles⁸ ». Ce à quoi Jamblique réplique dans *Les Mystères d'Égypte* que, la voix n'étant pas un corps, « les dieux contiennent en eux la mise en acte des biens inclus dans les paroles et particulièrement dans les paroles de ceux qui, par le rituel sacré, se trouvent établis parmi les dieux et unis à eux⁹ ». Pour Jamblique, mais aussi pour les gnostiques, le divin est en relation avec lui-même dans la voix qui l'*invoque* ou l'*évoque*, sur l'étendue complète de l'harmonie vocale, depuis la parole qui l'exprime par des sons articulés jusqu'à la répétition partielle de ceux-ci par l'écho. La sentence pythagoricienne : « Quand les vents soufflent, adore Écho », ἀνέμων πνεόντων τὴν ἡχὴ προσκύνει, laquelle transfère au rituel cosmique l'oralité sacrée, aboutit à l'interprétation qu'avance Jamblique dans le *Protreptique* : « On a là aussi avec ce symbole une façon de reconnaître la sagesse divine. Il laisse entendre, en effet, qu'il faut aimer la similitude (ὁμοιότητα) des essences et puissances divines, et que, lorsque celles-ci agissent, il faut savoir respecter et vénérer avec grand soin la parole qui est en accord

⁸ Cité par Jamblique, *De mysteriis*, I 15 ; 46, 17-19 Parthey = des Places 1966, 65.

⁹ Jamblique, *ibid.*, I 15 ; 47, 5-8 = des Places 1966, 66 ; traduction Broze-Van Lieffering 2009, 45.

avec leurs propriétés¹⁰ ».

La similitude des essences et puissances est l'image invisible et immatérielle de la voix divine provenant de la pensée. Une fille de l'esprit en quelque sorte, non représentable, si ce n'est sous un mode allégorique par la figure féminine de l'Écho, que la croyance populaire faisait résider au creux des précipices et parler de l'intérieur des rochers pour donner la réplique à ceux qui chantent ou crient. Dans le *De domo* de Lucien de Samosate, où est construite une allégorie savante de la parole et du style, la même figure féminine est installée au bout de la chaîne des mots comme étant « la voix revenant en écho (τῆς φωνῆς ἐπανιούσης κατὰ τὸ ἀντίτυπον) et se retournant vers elle-même¹¹ ». Ce retour de la voix, qui définit un antitype, a les mêmes caractéristiques que la voix. Au masculin (ἦχος) ou au féminin (ἠχώ), figure mythique féminine, écho/Écho est du côté des incorporels, son invisible (ἀθηήτου)¹², et, en raison de la chambre d'échos, pluriel.

Fille de la voix, Écho est « celle qui échappe à tout regard », ainsi que la caractérisent déjà Théocrite, νηλεῦστω, terme unique qui constitue le dernier vers de *La syrinx*¹³ et, à la suite de la poésie alexandrine, l'allégorisme néoplatonicien : *nullius oculis obnoxia*, « celle qui n'est exposée aux yeux de personne », dit Macrobe¹⁴. L'invisibilité étant la preuve d'une voix divine, cela posera quelque problème aux élèves néoplatoniciens écoutant la leçon de leur professeur. Comment être certain que la voix qu'on entend commenter Platon mais qu'on ne voit pas vient d'en haut ? Un subterfuge à l'invisibilité fut d'imaginer, à l'instar des peintres chrétiens, un nimbe lumineux entourant la tête de l'enseignant¹⁵. La preuve de la sacralité immatérielle de la voix par le nimbe visible achève ici, en quelque sorte, le portrait du philosophe en antitype de l'intellect divin et corps parfait de théurge, immunisé contre la maladie et communiquant avec l'harmonie du monde¹⁶. L'incorporéité de la voix peut se marquer aussi

¹⁰ Jamblique, *Protreptique*, XXI 7, énoncé du symbolon (non repris dans la *Vie de Pythagore*) : Pistelli 1888, 107, 5 ; commentaire de Jamblique 112, 18-23 ; Romano 2006, 448-449 ; Gély-Ghedira 2000, 200-201.

¹¹ Lucien, *La salle (De domo)*, 3 ; Bompaigne 2001, 157 ; interprétation de l'allégorie par le style de la description d'art : Laplace 1996.

¹² Épithète traditionnelle d'Écho jusqu'à Nonnos, *Dionysiaca*, XLVIII 491.

¹³ Théocrite, *Syrinx*, 20, dans *Anthologie grecque*, XV 21 ; Buffière 1970, 132.

¹⁴ Macrobe, *Saturnalia*, I 22, 7 ; Willis 1970, 122, 3.

¹⁵ Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, § 23, 22-29 ; Saffrey-Segonds 2002, 28.

¹⁶ Seng 2006, 851-852 ; Zago 2010, 153 n. 27.

par la miniaturisation de la tête, voire la suppression totale de celle-ci. Le premier cas est représenté par le παράδοξον du pois chiche que raconte Damascius dans la *Vie d'Isidore* : le philosophe néoplatonicien Hiéros d'Athènes, qui était le fils de Plutarque d'Athènes, le vieux maître de Proclus, et qui enseigna la philosophie à Athènes sous la direction de Proclus lui-même, avait vu dans la maison dite de Kyrinus (Quirinus ?) une tête humaine toute seule (κεφαλὴν μόνην ἀνθρώπου), dont la taille si petite et la forme ne différaient en rien d'un pois chiche. Pourvue d'yeux et de cheveux, cette tête réduite faisait entendre par sa bouche « une voix aussi grande (φωνὴν μεγάλην), est-il dit, que celle d'un millier d'hommes¹⁷ » ! Le second cas, voix acéphale, est un trait propre aux révélations divines ou à l'hagiographie : ainsi, ce mystique musulman décapité, al-Hallāj, qu'un dévot voit en songe après son exécution, donc sans tête, mais qui lui parle¹⁸. Voix sans corps aussi lors de la décapitation de Jean : la bouche prophétique ne cesse de proférer des imprécations lorsque la tête est posée sur le plat qui passe de la fille à la mère, tel l'écho d'Orphée démembré entre les rives du fleuve¹⁹.

Ressemblance des essences et puissances divines, selon le mot de Jamblique cité plus haut, l'antitype-Écho est pure image. Voix décalée (ὑστερόφωνον)²⁰, toujours en retard d'un temps après les mots en raison des obstacles qui les font rebondir, Écho n'est pas un logos puisqu'elle est ἄγλωσσος, « sans langue », presque muette et illusion trompeuse, une *imago uerbi*, ainsi que la qualifie Lucrèce²¹, ou encore « l'image heurtée de la voix » (*uocisque offensa imago*), selon l'expression de Virgile²². Elle est au sens fort une « image », c'est-à-dire un antitype qui résonne et infléchit le son. Le théoricien de l'économie rurale, Varron (I^{er} s. av. J.-C.), soucieux d'améliorer la production de miel au Latium, recommande de placer les ruches « d'abord de préférence près de la villa, dans un endroit où ne résonnent pas les images²³ » (*ubi non resonent imagines*), c'est-à-dire en un lieu sans écho. Les termes :

¹⁷ Damascius, *Vie d'Isidore*, Epitoma Photiana § 88 ; Zintzen 1967, 122 ; R. Henry 1971, 26-27.

¹⁸ Apophtegme rapporté par Ritter 1955, 532-533.

¹⁹ Virgile, *Géorgiques*, IV 523-527 (*Eurydicen referebant ripae*) ; sur la tête coupée de Jean : Tardieu 2012.

²⁰ Probablement une création lexicale de Satyros d'Olynthe (II^e s. av. J.-C.), *Anthologie de Planude*, épigramme 153, 2 ; Aubreton-Buffière 1980, 139.

²¹ Lucrèce, *De rerum natura*, IV 571.

²² Virgile, *Géorgiques*, IV 50.

²³ Varron, *De agricultura*, III 16, 12.

antitype, image, écho, reflet, sont synonymes²⁴. Columelle, également, reprenant la recommandation de Varron, demande d'éviter pour les ruches les parois rocheuses et les vallons, « que les Grecs appellent Écho²⁵ » (*quas Graeci ἠχοῦς uocant*), tout comme, à la même époque, Pline l'Ancien pour qui « l'écho (ἠχώ) est l'ennemie des abeilles en raison du son qui rebondit²⁶ » (*inimica et echo est resultanti sono*). L'expression *resultans sonus* est la traduction littérale de l'antitype qui définit Écho dans une épigramme attribuée à Lucien de Samosate ou à Archias (II^e s. ap. J.-C.), comme « sonorité rebondissante » (ἀντίτυπον φθογγήν) et « image bavarde²⁷ » (λάλον εἰκόνα), en raison de la chaîne des répliques de la voix²⁸.

Les demeures de la Sagesse

Revenons au Traité 33. Lorsque Plotin ironise sur les grands airs que se donnent les gnostiques en s'imaginant faire passer la boursoufflure du langage pour de la profondeur de pensée, il prend, comme nous l'avons vu, comme exemple d'emphase détestable, la série παροιήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας. Selon le raisonnement de Plotin, ce vocabulaire ampoulé a deux caractéristiques. Il s'agit d'abord, dit-il, d'« hypostases », ὑποστάσεις (6 : 1). Ensuite, parmi les mêmes hypostases, les unes, les *Metanoiai*, relèvent des « passions » (πάθη) de l'âme, quand celle-ci se trouve dans un état de μετάνοια (6 : 3) ; les autres, les *Antitupoi*, concerne des passions de l'âme, lorsque celle-ci ne contemple « en quelque sorte » (οἷον) que des « images » (εἰκόνας) des étants, « mais », est-il précisé, « pas encore les étants eux-mêmes » (6 : 4-5). Plotin livre ici des informations qui, quoique partielles et partiales, méritent examen car elles sont au contact du fait gnostique.

L'impression immédiate face à cette réaction plotinienne est que le philosophe se trouve en présence d'un univers de pensée différent du sien et qu'il n'en retient que ce qu'il peut acculturer. Ainsi, des trois termes de la série, les seuls sur lesquels il a quelque chose à dire sont les *Metanoiai* et les *Antitupoi*. Il ne reparle pas des *Paroikeseis*,

²⁴ Sur l'écho εἶδολον et la catégorie du double, voir Gély-Ghedira 2000, 21 et 64.

²⁵ Columelle, *De re rustica*, IX 5.

²⁶ Pline, *Naturalis Historia*, XI 65.

²⁷ *Anthologie de Planude*, 154, 2-3 ; Aubreton-Buffière 1980, 139.

²⁸ Écho sextuple/septuple observé par Lucrèce, sans localisation (IV 577). Deux "Portiques d'Écho" sont signalés par Pausanias, triple à Hermion (*Periegesis*, II 35, 10), septuple à Olympie (V 21, 7).

vraisemblablement parce que le terme est sans référent dans son propre système culturel. Cette absence laisse à penser qu'on a probablement affaire à une spéculation juive²⁹.

Le second trait de la réaction plotinienne est la qualification générique d'*hypostases* appliquée à l'ensemble de la série. Le terme n'est pas à prendre au sens technique qu'il a dans les exposés plotiniens ou porphyriens sur l'auto-constitution, et *a fortiori* n'est pas réductible anachroniquement à son acception théologique diverse qu'il a revêtue au cours des controverses trinitaires ultérieures. Plotin utilise le mot de façon ironique. Il se moque des gnostiques qui l'emploient à tout va, pour signifier une réalité concrète physique ou anthropologique, comme le siège corporel d'une sensation ou d'une faculté³⁰, aussi bien qu'au sens abstrait pour qualifier une personnification psychologique ou bien une propriété ontologique³¹. Dans le passage de Plotin en question, *hypostases*, conformément à son usage dans la culture commune, est synonyme de "résidences" ou "demeures", lieux d'habitation terrestres mais aussi, au sens métaphorique, célestes. Ainsi, la mention de trois « autres hypostases » dans le Traité 33 (6 : 1) implique que la "Terre nouvelle", habitat des anges et des élus évoqué au chapitre précédent (5 : 24), est l'hypostase première englobant les réalités que le chapitre suivant différencie par une série à trois termes.

Le « mais-pas-(eux-mêmes)-encore » (ἀλλὰ μὴ αὐτὰ πω) du texte indique que la conception de l'espace divin chez les adversaires visés est perçue par Plotin comme des lieux à étapes ou stations, et que le progrès des âmes dans la connaissance du divin consiste à pouvoir (ou savoir) passer d'un palier à l'autre. John Turner a perçu cet aspect compartimenté des lieux célestes des âmes, souvent en rapport avec leur transfert dans l'outre-tombe, ou bien avec leur descente vers ici-bas : « In *Zostrianos*, the realms above the atmospheric realm are apparently

²⁹ Sur ces noms divins grecs ou grécisés qui trahissent une origine juive : Turner 2000a, 141 n. 103, repris dans Turner 2000b, 165 n. 85.

³⁰ Ainsi, dans *Silvanos* (NHC VII 99, 22-24), il est dit que, « par rapport à l'emplacement (κατὰ ὑποστάσις), l'intellect est dans un lieu, c'est-à-dire dans le corps ». La traduction habituelle « selon la substance » est erronée et anachronique. Pareillement, quelques lignes plus haut, p. 99, 13-14 : comprendre « le Christ a une réalité unique », et non une seule substance.

³¹ Également, *Silvanos* (NHC VII 102, 2-4) sur le Christ : « Si on l'appréhende du point de vue de sa réalité (κατὰ τελεστικότητα, et non selon sa substance), il ne peut être appréhendé ». Le sens est classique : opposition du réel (καθ' ὑπόστασιν) et de l'apparence (κατ' ἐμφασιν), voir Ps.-Aristote, *De mundo*, 4, 395 A 29-31.

inhabited by disembodied souls during the period between their various incarnations. They each represent different levels of spiritual attainment beyond confinement to the corporeal realm and its thirteen aeons³² ». De la sorte, les *Metanoiai* (the Repentances) désigneraient les hauts degrés des âmes dans le processus de repentir, les *Paroikeseis* (the Sojourns) l'après-repentance au cours de laquelle les âmes séjourneraient dans le zodiaque, les *Antitupoi* (the Aeonic Copies) l'étape planétaire des âmes avant l'incarnation. Je nuancerais la question de la localisation cosmologique car il me semble difficile que la série de termes persiflée par Plotin réponde à une classification des âmes dans leur montée ou leur descente selon un schéma platonicien : Plotin eût reconnu l'emprunt.

La série correspondrait plutôt à une tentative de hiérarchisation céleste par ce qu'Henry Corbin appelait « une sorte de phénoménologie de la conscience angélique³³ ». Ce dont il est question est l'être de l'ange, ou éon, non séparé des âmes humaines, situation que le truchement d'abstractions divinisées permettait d'imaginer. Or, comme nous le savons, Plotin a compris que les *Metanoiai* représentaient seulement des passions de l'âme en état de *μετάνοια*, et les *Antitupoi* des passions de l'âme face à des images. En ce qui concerne les premières, l'erreur d'interprétation du philosophe provient du fait qu'il situe la *μετάνοια* par rapport au seul contexte qu'il connaît : la pensée grecque courante (stoïcienne), où le terme ne signifie pas repentir/repentance, mais regret/remords : dans cette perspective, la *μετάνοια* prend place parmi les *πάθη*, au même titre que la pitié ou le chagrin, c'est-à-dire en tant qu'affliction de l'âme³⁴. Chez les gnostiques, ainsi que le révèlent les diverses versions du mythe de Sophia, le sens de *μετάνοια* n'est pas univoque. Le terme conserve les caractéristiques de la *Metanoia* (*Metanoëa*) divinisée, telle celle qui forme couple avec *Kairos/Occasio* (l'Instant propice) dans l'ekphrasis d'art de la poésie alexandrine et de ses continuateurs latins : *Metanoia* en déesse réfléchie, préoccupée, pensive, peut-être un peu triste et en retrait, *Kairos* en dieu plutôt primesautier, toujours gai, rapide comme le vent, tournoyant sur la roue de la Fortune³⁵. Mais cette *Metanoia*

³² Turner 2000a, 109.

³³ Corbin 1954, I 59.

³⁴ Sur la *μετάνοια* comme *πάθος* : Norden 1912, 135.

³⁵ Ausone, *Épigrammes*, XII 10-14 ; analyse mythographique de *Metanoia/Metanoëa* renouvelée par Mattiacci 2011, 138-145, et fig. 4-7. Un *Kairos* hilare, antonyme de

païenne, que les gnostiques n'ont pas voulu faire taire, entre chez eux en combinaison avec les spéculations juives de la Metanoia doublure hypostasiée de Sophia aux nombreuses demeures³⁶, figure divine de la repentance réussie et de la plénitude démiurgique³⁷. Le roman juif *Joseph et Aséneth* campe, en effet, Metanoia en fille de Dieu, au sommet du monde céleste, adulée par la cour des anges et apprêtant pour ses bien-aimés la chambre nuptiale où elle-même viendra les servir³⁸. C'est dans cette figure féminine que confluent les diverses *Metanoiai* de la littérature gnostique ainsi que celles du témoignage de Plotin, même en dépit du contresens.

En vis-à-vis du groupe des *Metanoiai* dans la hiérarchisation céleste, Plotin et les traités gnostiques mentionnent un autre statut d'entités qui porte le nom de *Paroikeseis*. Le silence de Plotin à leur sujet est, me semble-t-il, l'indice d'une spéculation juive étrangère à son monde culturel. Au sens littéral, *παροίκησις* désignait en grec commun la résidence à l'étranger. Dans les exégèses allégoriques des récits du cycle d'Abraham, l'abstraction est personnifiée par la figure biblique de la servante égyptienne du patriarche, Agar, dont le nom hébreu était interprété par Résidence (*παροίκησις*)³⁹. Le *πάροικος* est l'étranger résident, un allogène. L'exégèse chrétienne, qu'amplifieront les premiers commentateurs de l'*Épître aux Galates*, verra dans Agar, femme fertile et esclave, une personnification du mont Sinäï, le lieu de la servitude de la Loi, figure enfermée dans la Synagogue ou Jérusalem terrestre, par opposition à l'épouse stérile et libre, Sara, personnification de la Jérusalem d'en haut, que préfigure l'*Ecclesia quae de gentibus congregata est*, comme dit Jérôme⁴⁰. Telle n'est pas la construction exégétique qui sous-tend l'antithèse *Paroikeseis/Metanoiai*, mais celle de la symbolique juive. Agar n'y est pas opposée à Sara. Elle figure la

Metanoia, constitue la sixième manifestation hypostasiée du démiurge dans la cosmopée du PGM XIII 186 = 508.

³⁶ *Proverbes* 9, 1 ; I *Hénoch* 42, 1-2.

³⁷ Ainsi dans *Évangile Égyptien*, NHC III 59, 9-18 ; aspects psychologiques et éthiques bien analysés par Scopello 1985, 83-93.

³⁸ *Joseph et Aséneth*, 16, 7-8, versets remarquablement commentés par Standhartinger 1995, 189-204, et 208 ; diagramme (quasi-lacanien !) de Metanoia à la jonction des mondes célestes, 197.

³⁹ Philon, *Legum allegoriae*, III 244 ; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 43 ; *De congressu*, 20.

⁴⁰ Pour l'*In ad Galatas* 4, 24-25 : Marius Victorinus dans Gori 1981, 274-275 ; *Ambrosiaster*, PL 17, col. 384 B ; Jérôme, PL 26, col. 390 C.

résidente étrangère, la *πάροικος*, en formation dans les arts du raisonnement avant d'accéder au statut de *κάτοικος*, d'habitante fixée dans la cité parfaite comme en sa propre cité, à savoir la Sophia⁴¹. Dans la topographie symbolique de la Terre aérienne, les Résidences (*Paroikeseis*) sont autant d'étapes en vue de la fixation des âmes dans les *Metanoiai* de la Sagesse. Le roman de *Joseph et Aséneth* présente un itinéraire et une propédeutique analogues à travers les demeures de la Sagesse hypostatique : le nom d'Aséneth comme Cité-de-refuge (*πόλις καταφυγῆς*) conduit à la prosopopée de la Metanoia/Sophia en fille du Très-Haut⁴².

Résonances gnostiques et néoplatoniciennes

Le nom intermédiaire des demeures de la Sagesse, attesté par Plotin et la littérature gnostique, est celui d'antitypes (*Antitupoi*). Comme nous l'avons vu, cette dénomination est à prendre dans son acception courante de résonances créées par les rebonds de la voix au désert ou dans un décor bucolique. Elle a pour synonymes les termes d'images et d'échos, phénomènes acoustiques que décrivent avec précision les poèmes et récits relatifs à la nymphe Écho. Il s'agit ici aussi d'un monde féminin fait d'espaces vocaux invisibles, qui sont le propre de la poésie religieuse et des liturgies célestes⁴³. Sorties des résidences (*Paroikeseis*) et des résipiscences (*Metanoiai*), les antitypes sont partie intégrante de la Terre nouvelle imaginée par les gnostiques pour y loger leurs âmes angéliques et leurs éons. D'après les deux traditions mythologiques concernant Écho, la nymphe musicienne et poétesse est aimée de Pan que tantôt elle aime tantôt pas (de Callimaque à Longus), ou bien elle est la compagne de Narcisse qu'elle aime mais qui ne l'aime pas (Ovide)⁴⁴. Les deux traditions ont en commun de représenter la nymphe en mime de la parole (*μιμολόγον*) et résidu de la voix (*φωνῆς τρύγα*),

⁴¹ Exégèse philonienne analysée par Alexandre 1967, 65-68 ; I. Hadot 2005, 282-285.

⁴² *Joseph et Aséneth*, 15, 6-7 ; Philonenko 1968, 183.

⁴³ Caricaturées en « incantations » par Plotin (33 [II 9] 14, 2). Voix divine (*ὁμοφῆ*) accompagnant la poésie : Synésius, *Hymni*, I 108-112 ; hymnes à Dieu chantées d'une voix douce par les puissances siégeant au-dessus de la nature ogdoadique : *Poimandrès*, 26.

⁴⁴ Trois monographies ont renouvelé la mythographie d'Écho : Vinge 1967, Loewenstein 1984, Gély-Ghedira 2000. Sur Écho en métamorphose du langage et la mise en scène de l'amphibologie dans le poème d'Ovide, voir en particulier Gély-Ghedira 2000, 30-43 et 177-180.

attachée aux derniers sons entendus, autrement dit aux queues de mots⁴⁵.

La figure biblique interprétée en référence à la nymphe Écho est Jean-Baptiste, la voix témoin (Jn 1,7. 23), en vis-à-vis de Jésus qui a rang de logos (Jn 1,14)⁴⁶. Ainsi que l'observe Turner, « while Christ appears as the fully articulate Logos, John the Baptist only appears as a mere "Voice crying in the wilderness" to prepare the way of the Lord (Jn 1, 23 ; cf. Is 40,3). The Baptist thus represents a less articulate stage of revelation in preparation for the advent of Jesus as Word⁴⁷ ». Mais comme ce dernier est un Logos qui préexiste à celui qui rend témoignage (Jn 1, 15), Jean peut être dit voix d'avant aussi bien que voix d'après, tel l'écho brouilleur de sons et artisan d'équivoque. Cet aspect de Jean-Baptiste en écho est clairement attesté, en tout cas, dans une tradition exégétique transmise par Marius Victorinus à propos de l'âme :

Animae autem quod alia substantia sit, manifestum. Facta enim a tripotenti spiritu, neque pure vox, neque verbum, sed sicut ἠχώ, audit ut loquatur; imago magi vocis quam vox. Et hoc est Iohannis : vox exclamantis in deserto : dirigite viam domini. Anima enim in deserto, hoc est in mundo, exclamat quoniam scit dominum deum et vult mundari ut domino fruatur deo. Et ista dicit testimonium de deo et praemissa est in mundum ad testimonium testimonii. Testimonium enim dei, Iesus Christus. Filius ergo dei, filius Iohannes domini. Etenim Iohannes non erat lumen, sed venit ad testimonium diceret de lumine.

Que l'âme est substance différente, c'est évident. Car elle est créée par l'Esprit à triple puissance, et elle n'est pas une voix ou une parole purement et simplement, mais, comme *Écho*, elle écoute pour pouvoir parler, image de la voix plutôt que voix. Et c'est le sens du passage de Jean : *La voix qui crie dans le désert : préparez le chemin du Seigneur* (Jn 1, 23). Car l'âme crie dans le désert, c'est-à-dire dans le monde, qu'elle connaît le Seigneur Dieu et qu'elle veut être purifiée pour jouir de Dieu son Seigneur. Et elle rend témoignage au sujet de Dieu : elle a été envoyée en

⁴⁵ Épigramme d'Euhodos (peut-être II^e s. ap. J.-C.), *Anthologie de Planude*, 155, 1, Aubreton-Buffière 1980, 140 ; Ovide, *Mét.*, III 368-370.

⁴⁶ Mais non associé à Pan pourtant déclaré logos (Platon, *Cratyle*, 408 D 3 ; Cornutos, *Compendium*, 27). Chez les Naassènes, Pan est Christ, parce qu'il est un Attis, dieu mort/ressuscité (Hippolyte, *Elenchos*, V 9, 9).

⁴⁷ Turner 2005, 418.

ce monde pour témoigner du témoignage. Car le *témoignage de Dieu* (1 Jn 5, 10-11), c'est Jésus-Christ. Jésus-Christ est donc Fils de Dieu, tandis que Jean est fils du Seigneur. En effet Jean *n'était pas la lumière, mais il est venu pour rendre témoignage à la lumière* (Jn 1, 8)⁴⁸.

Pierre Hadot a mis en évidence le lien de ce développement sur Jean-Baptiste avec la tradition patristique⁴⁹. L'exposé de métaphysique commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* incite, cependant, à le rattacher de façon plus précise à l'exégèse gnostique du prologue johannique⁵⁰. Car, outre le témoignage d'Héracléon sur lequel Pierre Hadot a attiré l'attention, la perspective gnostique est corroborée par la *Protennoia trimorphe* (NHC XIII, 1). Il est reconnu aujourd'hui que ce traité gnostique copte dépend du prologue johannique⁵¹. On peut même dire qu'en articulant sa structure sur celle de l'hymne final de l'*Apocryphon de Jean* et en mettant en comparaison les deux figures de Jean et de Jésus, la *Protennoia* commente les commentateurs du prologue⁵². Le traité a la particularité de tirer argument des deux conceptions qu'on se faisait de la voix, un corps selon l'ontologie stoïcienne, ou bien un non-corps comme le veut le recueil médio-platonicien de définitions : « flux passant par la bouche en provenance de la pensée » (ῥεῦμα διὰ στόματος ἀπὸ διανοίας)⁵³. L'application de l'incorporel à la représentation duelle du prologue, féminine (Jean-Baptiste, l'âme), masculine (Jésus, l'intellect), se lit ainsi dans la *Protennoia* : « Elle [= la figure androgynique] est écho (ἠχώ) en provenance de la pensée (μεεγε) et aussi parole (λογος) en provenance de la voix (σμη), laquelle (parole) a été envoyée illuminer ceux qui sont dans la ténèbre⁵⁴ ». La mythographie assimilant Jean à du

⁴⁸ Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I 56, 4-15, texte P. Henry 1960, 362, traduction Hadot 1960, 362.

⁴⁹ Hadot 1960, 867 renvoie à Héracléon, fr. 5, Völker 1932, 65, (parole vs voix-écho, Sauveur vs Jean-Prophètes) et à Augustin, *Confessions*, VII ix 13 et *Cité de Dieu*, X 2 (Jean âme) ; également Hadot 1968, I 342 n. 2.

⁵⁰ Tardieu 1996, 11a.

⁵¹ Poirier 2006, 98-105.

⁵² À propos de l'hymne final de l'*Apocryphon de Jean* : Tardieu 1984, 340 « pastiche gnostique du prologue johannique ».

⁵³ Pseudo-Platon, *Définitions*, n° 98, 414 D 1. Dans le même sens : Némésius, *De natura hominis*, § 43 ; Morani 1987, 4, 20-21 ; Charles-Saget 1998, 254.

⁵⁴ *Protennoia*, XIII 46, 29-31 ; sur Jésus dans la *Protennoia* : Dubois 2011, 172-175.

son dépourvu de corps, autrement dit à de l'écho/Écho, fait apparaître Jésus en Narcisse, mourant d'amour dans son rapport avec lui-même et dont le corps restera absent, *nusquam corpus erat*⁵⁵. D'après les lignes citées de la *Protennoia* et leur contexte, l'envoi dans le monde humain (la ténèbre) concerne non seulement le Dieu qui s'y trouve caché comme parole (Jésus), mais aussi le Prophète qui s'y manifeste comme écho (Jean). Les deux métonymies présentent la même marque de la divinisation par l'invisibilité, celle de Jean se plaçant en antitype angélique du Dieu caché⁵⁶, celle de Jésus en oracle de nouveau-né se proclamant Logos alors qu'il est incapable de parler⁵⁷. Dans le néoplatonisme ultérieur, l'invisibilité d'Écho sera traduite en allégorie de l'harmonie du ciel (*harmoniam caeli*) inaccessible aux sens⁵⁸, « vraie philosophie qui restitue très fidèlement les voix du monde lui-même » (*vera Philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit*)⁵⁹.

Bibliographie

AUBRETON-BUFFIÈRE 1980

Aubret (R.), Buffière (F.) *Anthologie grecque. Anthologie de Planude*, Paris, Les Belles Lettres.

BARRY 2000

Barry (C.), « Index », in C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner (eds), *Zostrien (NH VIII, 1)*, Louvain, Peeters, p. 669-706 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes », 24).

BAYNES 1933

Baynes (Ch. A.) *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus. A Translation from the Coptic, Transcript and Commentary*, Cambridge, At the University Press.

BOMPAIRE 2001

Bompaire (J.), *Lucien. Œuvres I*, Paris, Les Belles Lettres.

BROZE-VAN LIEFFERINGE 2009

Broze (M.), van Liefferinge (C.), *Jamblique. Les Mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, Bruxelles, Ousia.

⁵⁵ Ovide, *Mét.*, III 509. Sur le même et l'autre dans la mort de Narcisse : Hadot 1976, 93-94 = 1999, 237-238 ; Susanetti 2005, 129-130.

⁵⁶ La tradition du Précurseur en ange, à la suite de la prophétie de Malachie (3, 1, reprise dans Mt 11, 10) est attestée par Origène, *In Ioannem*, II 31, § 186.

⁵⁷ Valentin, fr. 7 ; Völker 1932, 59.

⁵⁸ Macrobe, *Saturnalia*, I 22, 7 ; Willis 1970, 122, 3-4.

⁵⁹ F. Bacon, *De Sapientia Veterum*, VI ; Cavaillé 1997, 84.

BUFFIÈRE 1970

Buffière (F.), *Anthologie grecque, I. Anthologie Palatine, livres XIII-XV*, Paris, Les Belles Lettres.

CHARLES-SAGET 1998

Charles-Saget (A.), « Fragilité et repentir. Introduction à Némésios d'Émèse », in A. Charles-Saget (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, p. 245-250.

CORBIN 1954

Corbin (H.), *Avicenne et le récit visionnaire*, I. *Étude sur le cycle des récits avicenniens*, II. *Le récit de Hayy Ibn Yaqzān*, Téhéran, Institut franco-iranien (Bibliothèque Iranienne, 4-5).

DES PLACES 1966

des Places (éd.), *Jamblique. Les Mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres.

DUBOIS 2011

Dubois (J.-D.), *Jésus apocryphe*, Paris, Mame-Desclée (Jésus et Jésus-Christ, 99).

GÉLY-GHEDIRA 2000

Gély-Ghédira (V.) *La nostalgie du moi. Écho dans la littérature européenne*, Paris, Presses Universitaires de France.

GORI 1981

Gori (Fr.) éd., *Mario Vittorino. Commentari alle Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi*, Torino, Società Editrice Internazionale (Corona Patrum, 8).

HADOT (I.) 2005

Hadot (I.), *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Vrin (Textes et traditions, 11).

HADOT 1960

Hadot (P.), *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Introduction, traduction, notes et commentaire*, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes, 68-69).

HADOT 1968

Hadot (P.), *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris, Études Augustiniennes.

HADOT 1976

Hadot (P.), « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 13, p. 81-108, repris dans Hadot 1999 = Hadot (P.), *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, p. 225-266.

HENRY 1960

Henry (Paul), *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Texte établi*, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes, 68).

HENRY 1971

Henry (René), *Photius. Bibliothèque VI (« Codices » 242-245)*, Paris, Les Belles Lettres.

LAPLACE 1996

Laplace (Marie M. J.), « L'ecphrasis de la parole d'apparat dans l'*Electrum* et le *De domo* de Lucien, et la représentation des deux styles d'une esthétique inspirée de Pindare et de Platon », *The Journal of the Hellenic Studies*, 116, p. 158-165.

LOEWENSTEIN 1984

Loewenstein (J.), *Responsive Readings: Versions of Echo in Pastoral, Epic, and the Jonsonian Masque*, New Haven, Yale University Press (Yale Studies in English, 192).

MATTIACCI 2011

Mattiacci (S.), « Da *Kairos* a *Occasio* : un precorso tra letteratura e iconografia », in : L. Cristante, S. Ravalico (ed.), *Il calamo della memoria IV*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, p. 127-154.

MORANI 1987

Morani (M.), *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Leipzig, Teubner.

NORDEN 1912

Norden (Ed.), *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart, Teubner, 2^e éd., 1923.

PGM

Preisendanz (K.), *Papyri Graecae Magicae : die Griechischen Zauberpapyri*, I-II, Leipzig, Teubner, 1928-1931 ; 2^{ème} éd. par A. Henrichs, Stuttgart, Teubner, 1973-1974.

PHILONENKO 1968

Philonenko (M.), *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden, Brill (Studia post-biblica, 13).

PISTELLI 1888

Pistelli (E.), *Iamblichus Protrepticus*, Leipzig, Teubner.

POIRIER 2006

Poirier (P.-H.), éd., *La Pensée première à la triple forme*, Louvain, Peeters (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes », 32).

PUECH 1935

Puech (H.-Ch.), « Compte rendu de Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, 1933 », *Revue de l'histoire des religions*, 112, p. 121-128.

PUECH 1960

Puech (H.-Ch.), « Plotin et les Gnostiques », in Fondation Hardt (éd.), *Les sources de Plotin*, Genève, Hardt, p. 161-190 (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 5).

RITTER 1955

Ritter (H.), *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leiden, Brill.

ROMANO 2006

Romano (Fr.), *Giamblico. Summa Pitagorica*, Milano, Bompiani.

SAFFREY-SEGONDS 2001

Saffrey-Segonds (éds.), *Marinus. Proclus ou zur le bonheur*, Paris, Belles lettres.

SCHMIDT 1892

Schmidt (C.), *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem codex Brucianus herausgegeben, übersetzt und bearbeitet*, Leipzig, Hinrichs, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 8, Heft 1-2).

SCHMIDT 1905

Schmidt (C.), *Koptisch-gnostische Schriften, Bd. I*, Leipzig, Hinrichs, 1^{ère} éd. 1905, 3^e éd. 1959 bearbeitet von W. Till, Berlin, Akademie-Verlag (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 45/13).

SCOPELLO 1985

Scopello (M.), *L'Exégèse de l'âme, Nag Hammadi codex II,6*, Leiden, Brill (Nag Hammadi Studies, 25).

SENG 2006

Seng (H.), « Der Körper des Theurgen », in : *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, p. 849-860 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 96).

STANDHARTINGER 1995

Standhartinger (A.), *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit : Ein Beitrag anhand von 'Joseph und Aseneth'*, Leiden, Brill (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 26).

SUSANETTI 2005

Susanetti (D.), *Favole antiche. Mito greco e tradizione letteraria europea*, Roma, Carroci.

TARDIEU 1984

Tardieu (M.), *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, Cerf (Sources gnostiques et manichéennes, 1).

TARDIEU 1996

Tardieu (M.), *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Bures-sur-Yvette, GECMO, p. 7-114 (Res Orientales 9).

TARDIEU 2012

Tardieu (M.), « Le bouillonnement du sang des prophètes et les Fils d'Israël (Coran 17, 1-7) », Préface à Cl. Gauthier, *La décapitation de Saint Jean. En marge des Évangiles. Essai d'anthropologie historique et sociale*, Paris, Publications Universitaires de la Sorbonne, p. 7-20.

TURNER 2000a

Turner (J. D.), « Introduction, Commentary », in C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner (eds.), *Zostrien (NH VIII, 1)*, Louvain, Peeters, p. 32-225 et 483-662 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes », 24).

TURNER 2000b

Turner (J. D.), « Introduction », in W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner (eds.), *Marsanès (NH X)*, Louvain, Peeters, p. 1-248 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes », 27).

TURNER 2005

Turner (J. D.), « Sethian Gnosticism and Johannine Christianity », in G. van Belle, J. G. van der Watt, P. Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, Leuven, University Press, p. 399-434 (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 184).

VÖLKER 1932

Völker (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, Mohr (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 5).

WILLIS 1970

Willis (J.), *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, Leipzig, Teubner.

ZAGO 2010

Zago (M.), *Anonimo. La ricetta de immortalità*, Milano, La Vita Felice (Saturnalia, 24).

ZINTZEN 1967

Zintzen (C.), *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, Olms.

ZUMTHOR 1987

Zumthor (P.), *La Lettre et la voix. De la "littérature" médiévale*, Paris, Seuil.

Ajout 2025

La série *Paroikeseis-Metanoiai-Antitupoi*, classée par Plotin comme « hypostases », appartient aux incorporels. À rapprocher de l'exégèse d'Écho chez Ovide. Face aux chasseurs et au gibier, qui représentent le monde matériel des corps charnels visibles, Écho, qui n'est plus que *uocalis* et *resonabilis*, est une simple voix, dépourvue de corps et donc invisible :

Adspicit hunc trepidos agitantem in retia ceruos
Vocalis nymphe, quae nec reticere loquenti
Nec prius ipsa loqui didicit, resonabilis Echo.
Corpus adhuc Echo, non uox erat ; et tamen usum
Garrula non alium, quam nunc habet, oris habebat
Reddere de multis ut uerba nouissima posset.

« Un jour qu'il (= Narcisse) chassait vers ses filets des cerfs tremblants, il frappa les regards de la nymphe à la voix sonore

qui ne sait ni se taire quand on lui parle, ni parler la première, de la nymphe qui répète les sons, Echo. Jusqu'alors, Echo était un corps ; ce n'était pas simplement une voix et pourtant sa bouche bavarde ne lui servait qu'à renvoyer, comme aujourd'hui, les derniers mots de tout ce qu'on lui disait. »

(Ovide, *Métamorphoses*, III 356-361, texte latin et traduction dans Georges Lafaye, *Ovide. Mét.*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 81).

Écho répète des sons, elle est une beauté fragmentée, qui reste à l'extérieur des choses, insaisissable et secrète (elle se cache dans les forêts, *latet siluis*, répète Ovide III 393 et 400), à l'inverse de Narcisse attaché à la beauté totale, qui est intérieure et atteignable par reflets. Le passage du τὸ ἔξω au τὸ ἔνδον chez Plotin, *Traité 31* (V 8, 2 : 33-34) intervenant dans le cadre du corpus antignostique ferait penser que le Narcisse philosophique a dans sa visée polémique l'Écho gnostique.

Basilide prédicateur chez les Perses

Diversité hellénique vs théologie barbare

Comparé aux autres fragments de Basilide, qui portent sur l'anthropologie et l'éthique gnostiques, le fragment 19¹ présente l'originalité d'offrir, en dépendance d'un énoncé sur la notion de nature, une doxographie relevant de la théologie barbare². Il s'agit du plus long fragment que nous possédons des *Exégétiques* de ce penseur³, qui enseignait à Alexandrie dans la première moitié du II^e siècle⁴. L'authenticité basilidienne du fragment est aujourd'hui objet de consensus. L'ouvrage qui le transmet, les *Acta Archelai*, se veut une réfutation en règle du manichéisme⁵. Perdu en grec, sa langue d'origine, cette œuvre polémique est conservée intégralement dans une traduction latine. Elle a été composée au IV^e siècle par un dénommé Hegemonius soucieux de prévenir les églises chrétiennes de Syrie contre les prêches

¹ Ce fragment a été traduit et longuement commenté par LÖHR 1996, p. 219-249. Pour citer ce fragment et les autres fragments basilidiens, j'utilise le livre de Löhr qui a l'avantage de fournir le plus grand nombre de textes originaux accompagnés de traductions et d'annotations. Dans la classification de HILGENFELD 1884, le fragment 19 porte le numéro 1, p. 207-208 (texte original avec commentaire). VÖLKER 1932, qui publie un nombre réduit de fragments originaux avec apparat, se borne à reproduire la classification d'Hilgenfeld mais sans ses commentaires ; pour le Fr. 1 Hilgenfeld = 19 Löhr, voir p. 38-40 Völker. Édition critique de l'auteur antique qui cite le fragment : Hégémonius, *Acta Archelai* LXVII.4-12, éd. Beeson 1906, p. 96, 10-97, 24. Mes citations du fragment 19 renverront aux lignes du texte dans l'ouvrage de Löhr, puis à l'édition de Beeson, enfin aux *Quellen* de Völker.

² Énoncé : 19.13-18 Löhr = p. 96, 17-21 Beeson = p. 39, 3-6 Völker ; doxographie : 19.25-70 Löhr = p. 96, 24-97, 21 Beeson = p. 39, 10-33 Völker.

³ Ludwig Traube a attiré l'attention en 1903 sur l'importance de cette citation tirée des *Exégétiques* de Basilide (TRAUBE 1903, p. 534, repris dans Id. 1920, p. 60). Dans le même sens : LÖHR 1996, p. 229 ; KEHLHOFFER 2005, repris dans Id. 2014, p. 81-83 et 90-99 ; Kehlhooffer suit l'interprétation traditionnelle du fragment.

⁴ Pour la prosopographie de ce gnostique, je renvoie à mon exposé de synthèse : TARDIEU 1994.

⁵ Sur ce type de littérature (auteur, genre littéraire, questions onomastiques) : TARDIEU 1986 ; pour la valeur documentaire, voir mon compte rendu TARDIEU 1978-1979 ainsi que TARDIEU 2008, p. 461-472 (questions de géographie historique).

de missionnaires manichéens venus de Mésopotamie⁶.

Le fragment basilidien figure à la fin de l'ouvrage comme argument ultime à l'appui de la perversité et de la continuité de l'hérésie. Le but de l'auteur est de montrer que, « pas longtemps après l'époque de nos Apôtres » (*non longo post nostrorum apostolorum tempore*), s'activait à Alexandrie un précurseur de Mani en la personne du gnostique Basilide. Lui aussi, est-il dit, était « prédicateur chez les Perses » (*praedicator apud Persas*) et adapte du dualisme des principes, identitaire de cette nation. En guise de preuve, l'écrivain ecclésiastique cite un extrait de l'œuvre de Basilide portant sur la doctrine de ces *Barbari*. Le contenu de la notice et la qualification politique des Barbares par le citateur sous l'étiquette de *Persae* dénotent une classification grecque répondant aux dénominations synonymes de Perses, Mages, ou Magouséens. De là la filiation : théologie barbare des Mages → Basilide → Mani. Le montage a servi tout au long de la période patristique à vilipender le manichéisme. Au départ, la construction n'est pas qu'hérésiologique. Elle repose sur une réalité : Basilide y traite de l'antagonisme des principes selon la théologie barbare. Mais l'exposé est-il exclusivement doxographique ? On bien traduit-il à des degrés divers la pensée de son auteur, au point de ranger le gnostique parmi les adeptes du dualisme à l'iranienne, et faire de lui un proto-manichéen⁷ ?

En dénonçant une entreprise de « prédication chez les Perses » interne à l'hérésie, donc tournée du côté de l'adversaire traditionnel de l'Empire romain, l'auteur des *Acta Archelai*, ou sa source (syrienne ?), a manipulé le texte de Basilide pour mettre en évidence un rapport de dépendance avec un hérésiarque récent. La filiation a séduit Wilhelm Bousset ; le troisième chapitre de *Hauptprobleme*, intitulé « Le dualisme de la gnose » (*der Dualismus der Gnosis*), s'ouvre par l'analyse du fragment⁸. À sa suite, Franz Cumont n'a pas hésité à identifier les *Barbari* de Basilide « évidemment⁹ [aux] populations vivant au-delà de la frontière romaine sous la domination Parthe. C'est-

⁶ La mise en scène des controverses publiques opposant dans cette littérature Mani aux autorités ecclésiastiques chrétiennes est étudiée par Madeleine Scopello dans les contributions suivantes : SCOPELLO 1995, 2000 et 2008.

⁷ Le problème est bien posé par ORBE 1958, p. 251, en conclusion de son étude du fragment. LÖHR 1996, p. 247-248, s'applique à détacher la cosmogonie barbare de la théologie personnelle de Basilide.

⁸ BOUSSET 1907, p. 92-96.

⁹ C'est moi qui souligne.

à-dire qu'il rapporte les doctrines de ce mazdéisme plus ou moins mélangé d'éléments chaldéens qui était la religion dominante de la Mésopotamie à son époque. Rien ne nous montre mieux que ce passage de Basilide quelles affinités étroites rattachaient Mâni aux cultes de sa patrie¹⁰ ».

Sur le fond, le fragment de Basilide met en lumière la réception, par un intellectuel alexandrin imprégné de philosophie grecque, d'une doctrine attribuée aux Mages mais dont la terminologie ne correspond pas à celle des exposés analogues relevant de la tradition grecque ancienne. En dépit de cet intérêt, il ne figure pas dans les recueils de témoignages syro-gréco-latins sur la religion et la doctrine des Mages, que l'on doit à Carl Clemen, à Joseph Bidez et Franz Cumont, et plus récemment à Albert de Jong¹¹. Autre problème : y a-t-il un lien, et si oui, lequel, entre l'énoncé de départ et la doxographie barbare, vu que cinq cents lignes environ, est-il dit, les séparent (*interiectis plus minusve quingentis versibus*) dans le manuscrit utilisé par le citateur ? Lorsque la citation reprend, Basilide écrit ceci :

*desinamus ab inani et curiosa varietate ; requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt*¹².

Finissons-en avec la diversité futile et curieuse ! Interrogeons-nous plutôt sur ce que les Barbares ont cherché à découvrir concernant le bien et le mal¹³ et à quelles opinions ils sont parvenus en tout cela.

La *varietas* désigne la philosophie grecque¹⁴. Il faut donc supposer que, dans les lignes sautées par l'hérésiologue citateur, Basilide présentait une doxographie tirée d'un manuel de philosophie grecque, exposant une multiplicité d'opinions sur l'origine des choses, dont le bien et le mal. Diversité futile et curieuse, à laquelle s'oppose la sagesse des Barbares, déclare Basilide. Celui-ci procède comme Diodore de

¹⁰ F. Cumont dans KUGENER, CUMONT 1912, p. 167.

¹¹ CLEMEN 1920 ; BIDEZ, CUMONT 1938 ; DE JONG 1997. Les notices d'auteurs antiques dont l'attribution culturelle aux Mages n'est pas explicitement mentionnée (c'est le cas du fragment 19 de Basilide) ne figurent pas dans ces recueils.

¹² 25-28 Löhr = p. 96, 24-27 Beeson = p. 39, 10-12 Völker.

¹³ Épiphane (*Panarion* XXIV.6) a utilisé ce passage des *Acta Archelai* dans sa notice contre Basilide, voir POURKIER 1992, p. 243-244.

¹⁴ BOUSSET 1907, p. 93.

Sicile dans la classification des autorités : aux variations de la philosophie grecque d'école en école, de scolarque en scolarque, s'oppose la pérennité des dogmes transmis héréditairement et anonymement chez les Barbares, que sont pour les lui les Chaldéens¹⁵.

Chaque élément de la doxographie basilidienne et de son énoncé de départ s'avère complexe. Cela est dû en partie à l'abondance et à la dispersion de la bibliographie, surtout au manque de repérage de contexte philosophique. Nous ignorons tout, en effet, de la formation de Basilide à Alexandrie au début du II^e siècle, des écoles qu'il a fréquentées, des maîtres dont il a pu suivre les enseignements. L'ensemble du fragment mériterait une étude plus étendue et fouillée que celle menée dans le cadre de la présente contribution. Je me limite à relever quelques points clés, susceptibles de clarifier l'approche de la doctrine et d'en mesurer la portée logique¹⁶.

Rhétorique du raisonnement

Le propos introductif de Basilide au livre XIII s'énonce ainsi selon le texte reçu¹⁷ :

*Tertium decimum nobis tractatum scribentibus librum
necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestabit :
per parabolam divitis et pauperis naturam sine radice et sine
loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat.*

Pour nous qui écrivons le XIII^e livre des Traités, une parole de salut nous fournira un exposé indispensable et fécond : par la parabole du riche et du pauvre, elle fait découvrir la nature sans racine ni lieu qui survient aux choses, d'où elle se sera multipliée.

Le texte présente quatre difficultés principales. Deux concernent la rhétorique du raisonnement avec un double emploi de *sermo* et la justification du terme *parabola*. Les deux autres portent sur la signification philosophique de l'expression : « nature sans racine ni lieu » et sur le rapport de la polarité riche/pauvre à la notion de nature.

¹⁵ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* II.29.4-6 ; BIDEZ 1935, p. 56. Sur le prestige de la sagesse barbare par rapport à la philosophie grecque, je renvoie à mes publications : TARDIEU 2011, p. 741-743 ; 2014^a ; 2014^b et 2016^a, p. 438-439.

¹⁶ Les bases épistémologiques de la présente recherche sont présentées dans mon article TARDIEU 2005.

¹⁷ Fr. 19.13-18 Löhr = p. 96, 17-21 Beeson = p. 39, 3-6 Völker.

1) Le double emploi du mot *sermo*, qui traduit le grec *lógos*, dans la première partie de la phrase, a amené certains traducteurs à coller au latin en interprétant dans les deux cas par le même terme¹⁸. D'autres préfèrent donner priorité au sens en choisissant deux termes différents¹⁹. Le *sermo* sujet de la phrase désigne une parole, sentence ou précepte, que le *sermo* à l'accusatif va développer sous forme d'un exposé didactique ou d'un récit sacré²⁰. La qualification de *sermo* sujet par l'adjectif *salutaris* marque la solennité d'une sentence salvifique qui vient d'un maître réputé, fondateur religieux ou transmetteur d'une révélation²¹. Ce genre de vocabulaire est attesté dans l'exorde de l'*Epistula fundamenti*, grande lettre dogmatique de Mani, dont l'original oriental est perdu mais dont plusieurs fragments sont transmis dans les œuvres polémiques d'Augustin. Tout de suite après la mention du nom et du titre du signataire, *Manichaeus apostolus Iesu Christi providentia dei patris* (« Mani, apôtre de Jésus Christ par la providence

¹⁸ C'est le cas de Manlio Simonetti : « A noi che scriviamo il tredicesimo libro dei trattati la parola di salvezza fornirà parole necessarie e abbondanti : con la parabola del ricco e del povero (*Ev. Luc.* 16, 20) essa indica donde sia scaturita la natura priva di fondamento e di luogo che sopraggiunge sulle cose » (SIMONETTI 1993, p. 139). Cet ouvrage très remarquable est la réimpression, mais accompagnée des documents originaux, du livre du même auteur, SIMONETTI 1970.

¹⁹ Ainsi chez Ernesto Buonaiuti : « In procinto di stendere il decimoterzo dei nostri trattati, la parola salutare soccorre offrendoci un opportuno e profittevole spunto. Mediante la parabola del ricco e del povero (*Lc XVI*, 20), esso addita la scaturigini della natura priva di radice e di collocazione spaziale, che sopravviene sulle cose » (BUONAIUTI 1923, p. 52-55). Également Löhr : « Für uns, die das 13. Buch der Abhandlungen schreiben, wird das heilbringende Wort eine notwendige und reichhaltige Rede darbieten : durch das Gleichnis vom Reichen and vom Armen zeigt es an, woher die Natur ohne Wurzel und ohne Ort, die zu den Dingen hinzukommt, hervergesprosst sein könnte » (LÖHR 1996, p. 219).

²⁰ Sur ces deux sens, je renvoie à MOOS 2011. Le verbe de la seconde partie de la phrase, *indicat*, traduit le grec *emphaínei* ; c'est le vocabulaire de la *significatio*, d'où ma traduction « fait découvrir ». Le terme *Traités* (*tractatum*) désigne les *Exegetica* de Basilide (voir TRAUBE 1903, p. 60). Le premier pronom « elle » renvoie à une « parole de salut », le second à « la nature sans racine ni lieu ».

²¹ Il est dès lors pertinent, ainsi chez LÖHR 1996, p. 226, de penser que *salutaris sermo* est un indice relevant de l'histoire de l'achèvement du canon néotestamentaire. Mais ne vise-t-il qu'un enseignement de Jésus reconnu littérairement comme appartenant au cadre de ce corpus ? Quant au *sermo* objet, que le texte de Basilide qualifie d'indispensable et fécond, *necessarium uberemque*, j'ai du mal à suivre l'expression théologique qu'en donne Löhr, en voyant à l'œuvre la fonction sotériologique prêtée à la parole de Jésus, comme « minimum nécessaire et plénitude débordante de connaissance spirituelle » (*ibid.*).

de Dieu le Père »), l'épistolier ajoute :

*haec sunt salubria verba ex perenni ac vivo fonte ; quae qui audierit et isdem primum crediderit, deinde, quae insinuant, custodierit, numquam erit morti obnoxius*²².

Voici les paroles de salut venues de la source pérenne et vive. Celui qui les entendra et qui d'abord y croira, et qui ensuite gardera ce qu'elles font comprendre, ne sera jamais soumis à la mort.

Les *salubria verba* sont l'enseignement de Mani avec un renvoi à la parole de Jésus : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort²³ ». Le *salutaris sermo* basilidien de l'exorde du livre XIII est aussi un enseignement, celui de Jésus, que concrétise dans la seconde partie de la phrase la « parabole du riche et du pauvre ». Même façon de procéder chez Bardesane : la parole de salut (Jn 8.51), citée en premier, est développée par la suite et amplifiée à l'aide d'un commentaire sur l'épisode évangélique de la résurrection de Lazare²⁴.

2) La formulation qui apparaît dans la seconde partie de l'exorde, *per parabolam divitis et pauperis*, est une correction moderne. Les deux manuscrits du traité, le *Codex Monacensis* (XII^e s.) et le *Codex Casinensis* (XI^e-XII^e s.), portent à cet endroit : *per parvulam divitis et pauperis*, expression qui ne donne pas de sens satisfaisant dans le contexte. L'éditeur oxonien des *Acta Archelai* au milieu du XIX^e siècle, Martin Joseph Routh, qui reproduit le *parvulam* de l'édition du Préfet de la Vaticane, Lorenzo Zacagni (1698), s'interroge toutefois en note : « Que signifie le mot *parvulam* ? Ne faut-il pas écrire *parabolam*²⁵ ? ». Cette conjecture prudente est devenue une évidence après Routh, dès

²² Le fragment est cité par Augustin en trois endroits : *Contra Epistulam fundamenti* XI, éd. Zycha, p. 206, 18-21 ; *Contra Felicem* I.1, éd. Zycha, p. 801, 17-21 ; enfin, mais seulement la formule initiale, *haec sunt salubria verba de perenni ac vivo fonte*, dans un autre passage du *Contra Epistulam fundamenti* V, éd. Zycha, p. 197, 11-12.

²³ Jn 8.51 ; également *Évangile selon Thomas*, logion 1 : « Jésus a dit : Qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort ».

²⁴ Bardesane cité par Éphrem, *Un traité contre Bardesane*, § 80-85, éd. MITCHELL, BEVAN, BURKITT 1921, vol. II, p. 164-165 ; trad. *ibid.*, p. LXXVI-LXXVII ; pour la variante syriaque (goûter la mort, et non la voir) : *ibid.*, p. CLVII.

²⁵ ROUTH 1848, *Archelai et Manetis disputatio*, p. 197 n. 1 : « *Quid significat vox parvulam nescio ; an parabolam scribendum ?* ». On pourrait penser plutôt à *fabulam*.

lors qu'elle donnait un sens à la phrase et que ce sens orientait la lecture du prologue en direction d'une exégèse basilidienne de la parabole évangélique du riche et du pauvre. Salmond résista en 1871 à cette façon de voir²⁶ : « The reading [*parvulam*] seems defective. But the general intention of this very obscure and fragmentary sentence appears to be as given above²⁷. So Neander²⁸ understands it as conveying a figurative description of the two principles of light and darkness, expressed in the Zoroastrian doctrine immediately cited – the rich being the good principle, and the poor the evil. He also supposes the phrase “without root and without place” to indicate “absoluteness of the principle, that springs up all at once, and mixes itself up with the development of existence”. Routh confesses his inability to understand what can be meant by the term *parvulam*, and suggest *parabolam* ». Position à laquelle se sont ralliés éditeurs et commentateurs ultérieurs²⁹. Quel sens donner à ce terme ?

Une parabole portant sur le couple d'opposés riche/pauvre se justifie d'elle-même dans le cadre d'un développement antithétique qui aboutit à l'exposé d'une cosmogonie dualiste. La littérature de la Seconde Sophistique et, a fortiori, la littérature chrétienne primitive à laquelle appartient le fragment 19, au même titre que les évangiles synoptiques, font jouer à la parabole, qui est une argumentation par l'exemple et la similitude (davantage qu'un ornement stylistique), un rôle important en tant que forme de raisonnement fondée sur une structure comparative et inductive qui a pour but de mettre en évidence un parallélisme de sentences ou bien un contraste de situations³⁰. La classification

²⁶ SALMOND 1871 [1888], p. 233.

²⁷ Dans l'énoncé initial du fragment, ainsi traduit : « In writing the thirteenth book of our *Tractates*, the wholesome word furnished [*praestavit*] us with the necessary and fruitful word ». Then he illustrates how it, the antagonism between good and evil, is produced under the figures of a rich principle and a poor principle, of which the latter is by nature without root and without place, and only supervenes upon things » (*ibid.*, p. 233, n. 5).

²⁸ Salmond renvoie ici à NEANDER 1849, p. 51.

²⁹ Avec des exceptions. Ainsi, TYSON 2006, p. 81-83, approuve l'interprétation de Salmond et rejette celle de Löhr qui à ses yeux implique une date trop précoce pour accorder un statut canonique au troisième évangéliste. La position de Tyson est suivie par GODFREY 2008.

³⁰ Pour de plus amples appréciations avec analyses des théoriciens antiques de l'antithèse parabolique, voir les analyses classiques de NORDEN 1974, I. p. 16-29 et p. 565 ; LAUSBERG 1990, § 750 ; MOOS 1996, p. 26-39 et 2006, p. 52 (sur le paradigme argumentatif).

aristotélicienne des exemples (*paradeigmata*) range les discours de Socrate (*tà Sokratiká*) dans le genre littéraire des paraboles (*parabolai*)³¹. Les *Exégétiques* de Basilide et de son école, qui avaient recours à l'induction comparative, ont probablement été perçus comme des sortes de *Socratica* de la nouvelle religion, ce qui entre autres raisons aura contribué à installer Aristote en archétype de l'hérésiarque d'Alexandrie³².

La Nature sans racine ni lieu

La formule « nature sans racine ni lieu qui survient aux choses » (*naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem*) va permettre de reconnaître encore la prégnance d'Aristote et de se réorienter par rapport à Löhr. Selon ce dernier, « la nature qui survient aux choses désigne le mauvais, c'est-à-dire le mal dans le monde, en tant qu'il n'a pas de substance propre ni de lieu propre dans le monde, ce qui implique qu'il n'a pas été voulu ou créé par Dieu, mais fait partie, de façon seconde et inévitable, des conditions de notre existence en tant que créatures³³ ». Ce remodelage de Basilide dans le sens de l'orthodoxie, qui est un trait de la recherche du XX^e siècle sur la pensée de ce gnostique, tient d'abord au fait que l'expression « survenir aux choses » (*rebus supervenientem*) est attestée littéralement dans le fragment 9 où elle concerne la souffrance et la peine³⁴ et que, d'autre part, les exégètes platoniciens, en particulier Numénios, commentant la cosmologie tripartite du *Timée* (réceptable/modèle/nature = mère/père/enfant), selon Löhr à l'arrière-plan de la cosmogonie barbare du fragment 19, ont pour préoccupation métaphysique de tenir Dieu à l'écart de la malfaisance de la matière³⁵. Reclassé en médioplatonicien, Basilide ne serait pas dualiste.

³¹ Aristote, *Rhétorique* II.20.1393 B 4-8.

³² Ainsi chez Hippolyte de Rome, *Elenchos* VII.2, éd. Wendland, p. 189, 22-23, et VII.14-19, p. 191-195, 18. Les bonnes raisons doctrinales de faire d'Aristote le paragon de l'hérésie sont développées avec pertinence par BOS 2000.

³³ LÖHR 1996, p. 228, qui traduit *rebus* = *prágmasi* par « créatures ».

³⁴ « La souffrance et la crainte (*pónos/phóbos*) ne surviennent (*episumbainei*) plus aux choses (*tois prágmasin*), comme ils disent, telle la rouille au fer : c'est de par une volonté propre qu'elles s'adonnent à l'âme » (Fr. 9.1-4, p. 157 Löhr).

³⁵ Analyse philosophique de la culture platonisante de Basilide : LÖHR 1996, p. 234-241. Les pages suivantes identifient la matière selon la cosmogonie barbare avec l'*hupodokhé* du *Timée* et font entrer la ténèbre parmi les propriétés de l'âme (*concupiscentia*) à l'origine de la procréation (p. 242-244).

Deux informations permettent de lire le fragment 19 dans un contexte. Le système décrit est une théologie barbare relative aux fondements de la doctrine des Mages, c'est-à-dire de zoroastriens iraniens. Ensuite, comme il s'agit d'une sagesse non grecque, le raisonnement qui sert à la présenter s'appuie sur la méthode comparative propre aux doxographies grecques. Leur but est de faire l'inventaire des « anciens théologiens » (*veteres theologi*)³⁶, englobant philosophes grecs et sages orientaux, Orphée, Phérécyde de Syros, Thalès, Pythagore, Empédocle, Hermès, Zoroastre, Moïse. C'est à Aristote et à son école que l'on doit les premiers repères sur la doctrine des Mages (*Mágoi*) dans sa confrontation avec la philosophie grecque. Aristote déclare dans la *Métaphysique* que le principe originaire de toutes choses chez les Mages est le Souverain Bien (*áriston*)³⁷. Le même point de vue moniste est argumenté par Aristote lorsqu'il compare entre elles, dans l'introduction historique à sa conception de la métaphysique, les cosmologies gréco-barbares gravitant autour du chef de file des « material monists »³⁸, Thalès : au fondement de leurs systèmes, dit-il, « il faut qu'il y ait, en effet, une certaine nature (*tina phúsin*), ou unique ou multiple, qui est ce à partir de quoi sont produites les autres choses (*ex hōn gígnetai tálla*), alors qu'elle-même est préservée en tant qu'unique (*miās*)³⁹ ».

La dualité est postérieure au Souverain Bien, ainsi que l'expose Eudème de Rhodes, un disciple direct d'Aristote, en introduisant dans la doxographie des Mages la détermination aristotélicienne du concept de « nature » commun aux présocratiques et aux sagesse barbares :

Quant aux Mages et à tout le groupe *ârya*⁴⁰, comme Eudème

³⁶ L'expression est de Calcidius, *In Timaeum* CCXCVI, éd. Waszink 1975, p. 298, 17.

³⁷ Aristote, *Métaphysique* N [XIV] 4.1091 b 10. Les repères comparatifs sur les Mages, que fournit ici Aristote, consistent à les placer au niveau des poètes orphiques et de Phérécyde de Syros (VI^e s. av. J.-C.), après lesquels viennent, dit-il, Empédocle et Anaxagore. Maria Vittoria Cerutti a confronté utilement ce passage d'Aristote aux notices dualistes attestées dans la littérature grecque (CERUTTI 1990, p. 19-22).

³⁸ L'expression est de CHERNISS 1951 repris dans FURLEY, ALLEN 1970, p. 3.

³⁹ Aristote, *Métaphysique* A [I] 3.983 b 17-18.

⁴⁰ Je traduis ainsi l'expression grecque : *pân tò árion génos*, qui désigne selon moi les Iraniens comme entité ethnique. DE JONG 1997, p. 336 et n. 53, propose de traduire : « the entire Arian race » ou encore « the entire warlike race ». Joseph Combès traduit : « tout le peuple de l'Arie », estimant qu'il s'agit d'une « contrée de Perse » (Damascius, *Des premiers principes* 125bis, trad. Combès, p. 165 et p. 236, n. 4). Sur la terminologie *ârya* : KELLENS 2003 et 2005.

l'écrit aussi, les uns appellent *Tópos* (Espace), les autres *Chrónos* (Temps)⁴¹ l'intelligible tout entier et l'unifié ; de lui se sont différenciés ou bien un dieu bon et un mauvais démon⁴² ou bien, avant eux, *Phôs* (Lumière) et *Skótos* (Ténèbre), comme le disent quelques-uns. Quoi qu'il en soit, c'est après la nature indifférenciée (*adiákriton phúsin*), que les Mages eux aussi posent, en train de se différencier (*diakrinoménen*), la double rangée des êtres supérieurs, <dont> l'une est conduite par Oromasdès (Ohrmazd) et l'autre par Areimanios (Ahriman)⁴³.

Cette doxographie est pré-sassanide et non néoplatonicienne. Elle n'expose pas une série d'émanations successives. La lire en référence au processus de la création selon les livres pehlevis serait tout aussi anachronique⁴⁴. Dans la terminologie d'Eudème, la nature indifférenciée désigne l'unité de l'espace-temps au point de départ du mouvement de sortie vers la genèse du monde. Elle correspond au concept de nature dont nous avons vu qu'Aristote le caractérise dans la *Métaphysique* comme étant ce à partir de quoi sont produites les autres choses (*ex hōn gígnetai tâlla*). Basilide, qui à son tour qualifie la nature de « sans racine ni lieu », c'est-à-dire d'incorporelle mais « qui survient aux choses (*rebus supervenientem*) », est dans une perspective identique. Elle est le sein maternel du mélange total non encore différencié en Ohrmazd et Ahriman. Nous trouvons sur le même registre la notion personnifiée de

⁴¹ Pour DE JONG 1997, p. 337, « the facts that the primal unity is called “time” [Zurvân] or “place” [Twâsha] places the concepts in the context of Zurvanite ideas ». Dans l'article DE JONG 2014, il semble en retrait : « These speculations are standard elements of all retellings of the story of creation, and there is nothing to suggest a special role for a deity Zurvan in it ».

⁴² Intéressante notation sur le passage sémantique de dieu (avestique *baga*) à démon (av. *daiva*). La question est débattue par KELLENS 1994, p. 23-26 et p. 134-140 ; également du même auteur, Id. 2006, p. 139-147 (« Le monothéisme gâthique et la démonisation des daivas »), ainsi que p. 149-152.

⁴³ Eudème de Rhodes cité par Damascius, *Des premiers principes* 125bis, éd. Westerink et trad. Combès, p. 165. La traduction de Combès a été légèrement modifiée pour l'accorder à la traduction du fragment d'Aristote suivant, qui concerne l'étape de la différenciation : « Aristote dans le premier livre *Sur la philosophie* dit que les Mages sont plus anciens que les Égyptiens ; et qu'il y a selon eux deux principes, un bon démon et un mauvais démon ; le premier s'appelle Zeus et Oromasdès (*Ohrmazd*), le second Hadès et Areimanios (*Ahriman*) » (*Sur la philosophie*, Fr. 6, dans ROSE 1886 ; BIDEZ, CUMONT 1938, fragment D2, t. II, p. 67-70, transmis par Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, Prologue, 8).

⁴⁴ Synthèse de ce processus dans SHAKED 1994, p. 13.

Physis, qui d'un bout à l'autre de la *Paraphrase de Sem* prélude aux divisions de la cosmogonie ; pareillement en ce qui concerne la germination universelle (*panspermia*), sorte de réserve séminale de toutes choses, autour de laquelle l'auteur du traité basilidien rapporté par l'*Elenchos* articule les étapes d'un *Peri phúseos* gnostique⁴⁵. Ce zurvanisme discret, parvenu des Mages hellénisés à l'école de Basilide, a tempéré la rigidité des antinomies zoroastriennes par l'introduction des idées stoïciennes de l'attachement à soi et de l'interpénétration par l'omniprésence de la nature ou souffle (*pneuma*)⁴⁶.

Dans la doxographie d'Eudème, rien n'est dit d'une rivalité du bien et du mal, alors que selon la cosmogonie des Mages de Basilide, apparaît nettement l'assimilation du conflit entre dieu et démon à l'opposition symétrique du bien et du mal, c'est-à-dire de deux abstractions personnifiées sur un pied d'égalité de puissance :

*Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita ; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae <genitae> esse dicebantur*⁴⁷.

Certains d'entre eux (les Mages) ont dit, en effet, qu'il existe deux principes à toutes choses, auxquels ils ont associé bien et mal, puisque, disent-ils, ce sont des principes sans commencement ni naissance : c'est qu'au commencement la lumière fut, ainsi que la ténèbre, qu'elles existaient par elles-mêmes, étant, disaient-ils, in<créées>.

⁴⁵ Le lien entre la conception de la nature selon le fragment 19 et l'idée de *panspermia* dans le traité basilidien de l'*Elenchos* VII.20-27 à la suite de l'exposé de la physique d'Aristote (VII.14-19) a été bien vu par BIANCHI 1967. Quant à la *Paraphrase de Sem* (NH VII.1), elle n'a pas à être dissociée des autres traités « basilidiens » du même codex, examinés en ce sens par moi-même, TARDIEU 1985-1986 et étudiés depuis par DUBOIS 2014-2015.

⁴⁶ La théorie de l'attachement à soi (*oikeiosis*) est énoncée explicitement dans la doxographie comme étant à la base de la conception dualiste des Mages (19.35-39 Löhr = p. 97, 1-4 Beeson = p. 39, 15-18 Völker). Ceci a été bien vu par LÖHR 1996, p. 245-246. Sur la théorie elle-même : KÜHN 2014. Quant à l'interpénétration (lumière/ténèbres), une de ses caractéristiques essentielles est que « les corps interpénètrents sont séparables l'un de l'autre » (COLLETTE-DUCIC, DELCOMMINETTE 2006, p. 18).

⁴⁷ Fr. 19.29-34 Löhr = p. 96, 27-97, 1 Beeson = p. 39, 12-15 Völker ; *genitae* ou *factae* est un ajout suggéré par Routh au milieu du XIX^e siècle ; Beeson l'a intégré dans son édition critique.

On croirait entendre Mani ! Le gnostique raisonne pourtant comme les philosophes de son temps⁴⁸. Il n'en demeure pas moins que la perception d'une symétrie égalitaire bien/mal à l'intérieur de la cosmogonie des Mages, et dont le dualisme manichéen est au siècle suivant la fidèle reproduction, aura joué un rôle décisif pour amener l'auteur des *Acta Archelai* à camper Basilide en ancêtre de Mani. Mais s'agit-il vraiment du même dualisme ?

L'énoncé duel manichéen tient dans la séparation radicale des principes. Comme le dit sèchement un néoplatonicien égyptien dont la sérénité des cours était troublée par les questions d'élèves manichéens, « Dieu et la Matière : Dieu est le bien, la matière le mal⁴⁹ ». L'austérité de classifications similaires est constante chez les auteurs ecclésiastiques antimanichéens : « Il y avait Dieu et la Matière, Lumière et les Ténèbres, le Bien et le Mal, en tout opposés au plus haut degré, au point de n'avoir rien en commun l'un avec l'autre, tous deux inengendrés et vivants⁵⁰ ». Ces formulations, qu'il serait inutile de multiplier, sont construites sur le modèle d'un tableau d'antinomies pour manuel scolaire. Dans la littérature des manichéens eux-mêmes, l'énoncé duel se présente de façon moins rigide à l'aide d'images et de comparaisons qui proviennent des traditions orales des peuples orientaux⁵¹, ou bien des littératures juive et chrétienne où leur utilisation polémique dans le cadre des conflits religieux et des antithèses marcionites a favorisé en surimpression leur réemploi cosmologique ou éthique⁵².

Un exemple souvent cité est la parabole évangélique des deux arbres (Mt 7.15-20 ; Lc 6.43-45), dont l'exégèse est fournie par les *Kephalaia* coptes de Berlin. Le texte est en mauvais état. Mais on peut y vérifier ce que leur doivent les énoncés précédents. Il y est dit que « l'arbre

⁴⁸ Il faut donner raison à LÖHR 1996, p. 239-241 d'avoir bien marqué l'importance du fragment 53, lignes 37-39, de Numénios (éd. des Places, p. 96) par rapport à la double équation Dieu = bien, matière = mal (*deum quippe esse – ut etiam Platoni videtur – initium et causam bonorum, silvam malorum*). Le passage provient de Calcidius, *In Timaeum* CCXCVI, éd. Waszink, p. 298, 13-14.

⁴⁹ Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani* 2, éd. Brinkmann, p. 5, 1-2 ; trad. Villey, p. 58 ; comm. p. 121-133.

⁵⁰ Titus de Bostra, *Contre les manichéens*, Recension grecque, I.6, trad. Roman, Schmidt, Poirier, p. 89/91 (la version syriaque de ce passage est un calque du grec).

⁵¹ J'ai montré ce type d'utilisation avec TARDIEU 2016^b et 2018.

⁵² Ce point est développé dans l'étude de G. Stroumsa « Le roi et le porc : de la structure du dualisme manichéen », dans STROUMSA 1992, p. 243-258.

mauvais est la Matière », et que l'arbre bon figure la Lumière⁵³. Le plus intéressant réside dans le jugement critique exprimé à l'encontre des adversaires de la doctrine manichéenne. Mani y répète trois fois : « Il (= le croyant membre de l'Église manichéenne) sait qu'ils (= les deux arbres représentant bien et mal) ne proviennent pas l'un de l'autre, qu'ils ne sortent pas l'un de l'autre, qu'ils ne sortent pas d'un seul⁵⁴ ». La sentence itérative de Mani vise les explications monistes de l'origine du mal chez les chrétiens et les juifs, mais aussi chez les zoroastriens. Pour se distinguer des autres religions, le fondateur revendique un dualisme égalitaire, qui transfère à l'ontologie, ainsi que l'a bien vu Guy Stroumsa, « la découverte initiale d'un dualisme à la fois social et [188] anthropologique⁵⁵ ». L'argument de l'égalité semble tourner cependant à la pétition de principe car dans le déroulement du mythe et les chants de la liturgie, la lumière en soi dominante y a en réalité souvent le dessous. Cette impression tient sans doute au fait que les hostilités sont conçues sur le modèle d'armées en campagne et de stratégies, sur des territoires définis en camps, postes frontières, et sentinelles⁵⁶.

Situation inverse dans la cosmogonie des Mages chez Basilide : l'infériorité y apparaît nettement du côté de la ténèbre. L'opposition des éléments primordiaux s'y trouve expliquée dans le langage scientifique de l'optique, non dans celui de la guerre⁵⁷. La lumière regarde la ténèbre, « comme par un miroir » (*velut per speculum*), est-il dit. C'est donc seulement une image réfléchie de la lumière qui apparaît sur la surface adverse et que celle-ci accapare : *enfasis igitur, id est color quidam lucis*, « un simulacre par conséquent, c'est-à-dire une certaine couleur de la

⁵³ Éd. POLOTSKY, BÖHLIG 1940, II, p. 22, 32 (Hyle = arbre mauvais), p. 19, 34 (lumière = arbre bon). Le traitement des deux arbres comme allégorie du dualisme des principes est longuement expliqué dans une œuvre dogmatique (traité ou lettre ?) non identifiée de Mani, voir les fragments qu'en cite Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale* CXXIII, éd. et trad. Kugener, dans KUGENER, CUMONT, p. 99-105 ; éd. et trad. BRIÈRE, p. 154-157.

⁵⁴ Éd. POLOTSKY, BÖHLIG 1940, p. 23, 2-3 ; cf. aussi p. 164, 3-8.

⁵⁵ STROUMSA 1992, p. 248.

⁵⁶ Un exemple parmi tant d'autres : le fragment cité par Sévère d'Antioche, éd. KUGENER, p. 122-128 ; éd. BRIÈRE, p. 164-167.

⁵⁷ Byard Bennett a bien noté l'originalité du déroulement de la cosmogonie barbare chez Basilide par rapport aux séquences tumultueuses du récit mythique manichéen ou zoroastrien, BENNETT 2007, p. 162 : « The absence of a conflict motif clearly separates the fragment's cosmogony [= Fr. 19] from that of the Manichaean and Zoroastrian traditions ».

lumière⁵⁸ », en définitive une apparence, et non la forme de l'objet.

Les *Acta Archelai* n'ont pas tort de reconnaître en Basilide un précurseur de Mani, même si le dualisme du premier n'est pas assimilable à celui du second⁵⁹.

Riche et pauvre, corne et ivoire

La parabole du riche et du pauvre sert à illustrer la théorie de la nature sans racine ni lieu. Mais à quoi fait allusion Basilide en parlant de *parabole* ? Les commentateurs sont unanimes à penser que ce terme renvoie à la parabole du riche et du pauvre Lazare dans l'Évangile de Luc⁶⁰. La difficulté consiste alors à percevoir quel lien la péricope évangélique entretient avec la fin de la phrase (« indiquer la nature sans racine ni lieu qui survient aux choses ») et, a fortiori, avec la doxographie barbare qui termine le fragment. Le lien reste obscur, mais la référence fait l'unanimité. Face au consensus, Löhr se montre circonspect en affichant des « peut-être » et des « si » de saine critique⁶¹. La voie ouverte se referme cependant aussi vite, cantonnant la recherche à l'exégèse biblique et patristique⁶². Löhr suppose que la

⁵⁸ Fr. 19.50-51 Löhr = p. 97, 10-11 Beeson = p. 39, 23-24 Völker.

⁵⁹ Une position plus tranchée est défendue par BIANCHI 1978. Pour Bianchi, la pensée objective du fragment ne peut être que « la doctrine barbare (iranienne) qui oppose la lumière et les ténèbres, le bien et le mal (cosmologiques) en tant qu'éléments innés et séparés dès le commencement ; il s'agit d'une référence religieuse externe que le déplacement du drame dualiste vers les éléments et la cosmologie va rendre nécessaire » (*ibid.*, p. 43).

⁶⁰ Lc 16.19-31. La pauvreté ontologique de Lazare, explique Manlio Simonetti, peut avoir été vue par Basilide comme un témoin de la présence universelle du mal dans le monde dont sa philosophie cherchait à rendre compte (SIMONETTI 1970, p. 436, n. 2). C'est en ce cas apporter de l'eau au moulin de l'hérésiologie, en tenant Basilide pour un dualiste aussi rigide que Mani.

⁶¹ LÖHR 1996, p. 227 : « Möglicherweise ist mit der 'parabola divitis et pauperis' die Perikope Lk 19,19-31 gemeint » ; p. 228, n. 34 : « Falls Basilides diese Perikope meint – was nicht sicher ist ».

⁶² Sont évoquées pour l'exégèse néotestamentaire l'autorité de Theodor ZAHN (*ibid.*, p. 228, n. 36) et pour la patristique celle d'Antonio ORBE (*ibid.*, p. 228, n. 35). Effectivement, l'étude fleuve de ce dernier sur la réception de la péricope dans la littérature chrétienne ancienne (ORBE 1972, p. 314-444) ne permet guère de saisir les raisons qui amenèrent Basilide à se référer précisément à cette parabole. LÖHR 1996, p. 229 a raison, à mon avis, de repousser la double tentative d'Orbe d'interpréter la cosmogonie dualiste du fragment basilidien comme exégèse de la parabole évangélique et de mettre à l'arrière-plan du riche et du pauvre une exégèse gnostique du mythe platonicien de Poros et Penia (*Banquet* 203 B-E).

parabole a pu être comprise « en un sens plus profond, caché » (*auf einen tieferen, verborgenen Sinn hin*), lié à la représentation d'une justice vengeresse dans l'au-delà, rappelant à Basilide un mythe platonicien et susceptible de fournir une explication au problème de l'origine du mal⁶³.

Le riche et le pauvre, auxquels Basilide fait allusion, sont anonymes. La parabole qui les concerne relève-t-elle de l'évangile lucanien sous sa forme littéraire achevée, intégrée dans le corpus canonique néotestamentaire et où l'homme pauvre porte le nom juif de Lazare, ou bien est-elle à situer dans un contexte plus large, parmi les traditions orales qui ont contribué à enrichir les recueils de paraboles évangéliques ? Le cheminement narratif, jusqu'à l'Évangile selon Luc, de la rétribution du riche et du pauvre dans l'au-delà part d'un récit, conservé en égyptien démotique, relatif à la descente de Siousir aux enfers. Aucun des commentateurs, de Griffith à Lévy, qui ont comparé le conte démotique au texte lucanien, ne s'est aperçu que la parabole était attestée aussi, avec l'indétermination du nom du pauvre, chez un contemporain de langue grecque demeurant à Alexandrie, le gnostique Basilide⁶⁴. L'histoire racontée fait partie du cycle sapientiel de Setné⁶⁵. Son édition princeps remonte à l'égyptologue anglais, Francis Llewellyn Griffith (1862-1934), qui le publia en 1900 dans ses *Stories of the High-Priests of Memphis*⁶⁶. Cette pièce curieuse fut l'année suivante révélée au monde savant par un compte rendu détaillé, avec traductions et commentaires, de l'égyptologue français, Gaston Maspero (1846-1916), célèbre par ses éditions successives de *Contes*

⁶³ D'où le couple d'opposés biens/maux (Lc 16.25) ; LÖHR 1996, p. 228.

⁶⁴ La première attestation de la parabole comportant la détermination du pauvre par le nom juif de Lazare et correspondant à la totalité du texte lucanien reçu se trouve chez Marcion : Tertullien, *Contre Marcion* IV.34.10-16 ; texte conservé par Adamantius, *Dialogue sur la foi droite* II.10 ; pour la formation des antithèses tirées de la parabole : HARNACK 1924, p. 293*-294*. D'après Marcion, riche et pauvre sont dans le même endroit des enfers, réservé aux païens et aux justes de l'Ancien Testament : HARNACK 1924, p. 130 ; trad. fr. 2003, p. 153.

⁶⁵ Le récit de Siousir, dit Setné II, est écrit au verso d'un papyrus du British Museum 10822 (ex-604 verso), dont le recto est occupé par des registres fonciers en grec datant de l'empereur Claude (reg. 41-54). Par conséquent, l'histoire de Siousir (qui remonte sans doute au III^e ou II^e s. av. n. è.) a été copiée sur ce support dans la deuxième moitié du I^{er} siècle de notre ère ou au début du II^e siècle. Pour l'état récent de la recherche sur ce papyrus, je renvoie à CHAUCHEAU 1999-2000, p. 5 ; AGUT-LABORDÈRE, CHAUCHEAU 2011, p. 41-65 (Setné et les prodiges de son fils Siousir).

⁶⁶ GRIFFITH 1900.

*populaires de l'Égypte ancienne*⁶⁷.

Siousir (« fils d'Osiris ») est le fils légendaire de Setné Khâemouset, grand-prêtre de Ptah à Memphis et fondateur de Sérapéum. C'est un enfant merveilleux, dont l'intelligence impressionne les scribes⁶⁸. Père et fils observent deux convois funèbres, celui d'un riche notable porté en terre à grande pompe, et à proximité celui d'un pauvre, emmené hors de Memphis, roulé dans une natte, sans cortège. À Setné qui souhaite pour lui-même de recevoir un jour les honneurs du riche, Siousir réplique qu'est préférable la mort du pauvre. Le bien-fondé de ce renversement des choses est apporté par la visite des demeures des défunts qu'ils effectuent dans l'au-delà. Le pauvre, revêtu du linceul de lin royal, se tient près d'Osiris dans la septième salle, alors que le riche subit dans le même endroit le supplice du gond, consistant à ce que le gond qui permet à la porte de la septième salle de pivoter sur elle-même soit fiché dans l'œil droit du damné⁶⁹.

Maspero voyait dans le conte « une version égyptienne de l'histoire racontée par l'évangéliste, dramatisée avec une certaine habileté », l'auteur anonyme du roman ayant emprunté aux Juifs « les notions hébraïques et helléniques » qui structurent la parabole évangélique⁷⁰. C'est la perspective inverse qu'après Maspero défendirent les biblistes de l'École allemande de l'histoire des religions : selon eux, le troisième évangéliste reproduisait un récit qui plongeait ses racines dans les traditions syncrétiques de l'Égypte hellénistique. Ainsi Richard Reitzenstein, puis dans son sillage Hugo Gressmann et Eduard Norden⁷¹. Selon leurs vues, le transfert de l'histoire égyptienne du démotique au grec et à l'araméen était une création des Juifs d'Alexandrie. Par eux la parabole avait atteint la Méditerranée orientale

⁶⁷ MASPERO 1901.

⁶⁸ CHAUMONT 1999-2000, p. 5 rappelle à ce propos l'épisode de l'enfance montrant Jésus assis dans le Temple parmi les maîtres de la Loi (Lc 2.46-47).

⁶⁹ Je résume le récit démotique traduit par MASPERO 1901, p. 476 et p. 478-479 ; AGUT-LABORDÈRE, CHAUMONT 2011, p. 45-47.

⁷⁰ MASPERO 1901, p. 496 : « Le thème de la descente aux Enfers se combine ainsi avec celui du mauvais riche et du bon pauvre. Connu qu'ils étaient familiers aux Juifs et aux chrétiens, et que l'un d'eux au moins, celui de la descente, a pris chez eux le développement considérable que l'on sait, il n'est que prudent de rechercher si, par hasard, l'égyptien ne le leur aurait pas emprunté ».

⁷¹ REITZENSTEIN 1906, p. 14-16 ; GRESSMANN 1918 (l'auteur suppose inutilement des intermédiaires orphiques dans la Memphis hellénistique d'où provient le récit démotique) ; NORDEN 1924, p. 82-87.

et, avec quelques adaptations locales, était passée dans les contes populaires de la Palestine puis, de là, dans la littérature rabbinique. On aurait là, pense Norden⁷², un écho de la voix même du Christ.

Pour le spécialiste de la littérature judéo-grecque qu'était Isidore Lévy, la topographie de la parabole du riche et du pauvre prouvait le succès des catabases pythagoriciennes en milieu culturel juif⁷³. Mettons de côté l'hypothèse de l'emprunt à la philosophie grecque. Le caractère novateur de Lévy a consisté à montrer que l'histoire égyptienne du riche et du pauvre, antérieure à l'achèvement du corpus néotestamentaire, imprégna aussi la littérature de la Seconde Sophistique, tout particulièrement l'œuvre romanesque de Lucien de Samosate. En étudiant les récits de Lucien, comportant ou non un jugement dans l'outre-tombe, comme *Le songe ou le coq* et *La Traversée pour les enfers*, Lévy observa que le motif commun aux recensions de la parabole était la proximité physique pérenne du riche et du pauvre. D'après le conte démotique, leurs convois funèbres sont côte à côte et ils sont dans la même salle chez les morts. Même voisinage selon la péricope évangélique : le pauvre gît contre le portail du riche et recueille les miettes qui tombent de sa table (Lc 16.20-21), dans l'au-delà ils sont encore plus proches l'un de l'autre et se voient en dépit de l'existence d'un gouffre (*khásma*), le riche dans l'Hadès, le pauvre dans le sein d'Abraham (23-26). *La Traversée pour les enfers* décrit l'union étroite du riche Mégapenthès et du cordonnier Mycille, l'un près de l'autre dans leur vie sur terre, et les revoilà toujours ensemble dans la barque de Charon qui les conduit tous les deux au royaume des morts⁷⁴. Dans tous ces récits, riche et pauvre aux sorts inversés ici-bas et dans l'au-delà, tels des portes jumelles de corne et d'ivoire⁷⁵, sont des inséparables. La même unité de l'espace-temps les conserve ensemble pour les donner en spectacle.

La rétribution dans l'au-delà par le tourment du riche et la consolation du pauvre répond au rêve universel de pouvoir inverser le cours des choses. L'installation du riche au paradis au grand scandale

⁷² NORDEN 1924, p. 84 : « Wir hier einen Nachklang seiner Autophonia hören ».

⁷³ LÉVY 1927, en particulier p. 122-128 (Mykillos et son pendant), 166-170 (récits talmudiques), 310-315 (Lazare et le mauvais riche).

⁷⁴ Lucien, *La traversée ou le tyran* (*Catapulus seu tyrannus*), § 14-16, éd. Bompaigne, p. 282-285. Dans *Le songe ou le coq*, le même dîner réunit le riche Eukratès et le cordonnier Mykillos (§ 9).

⁷⁵ Virgile, *Énéide* VI.893-896 interprétant Homère, *Odyssée* XIX.562-567.

du pauvre est une option sans doute plus originale, à laquelle fait déjà écho le *logion* de Jésus : « Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu⁷⁶ ». La classification internationale des contes de tradition orale offre sur ce thème une riche documentation⁷⁷. Cependant, on est loin ici de la conception basilidienne de la loi morale qui réfère l'acte bon ou mauvais à Dieu, non en tant que tel, mais à sa volonté sur les hommes exprimée par les préceptes évangéliques⁷⁸. Dieu est juste, proclame Basilide au fragment 7, avant de renvoyer au cas de Job.

On fait, me semble-t-il, fausse route en tentant de résoudre le problème cosmologique du bien et du mal posé par le fragment 19, lequel appartient au livre XIII des *Exégétiques*, à la lumière de la théologie de la justice rétributive, dont traite le livre XXIII auquel appartient le fragment 7. La référence de Basilide au conte (*fabula*) d'un riche et d'un pauvre indéterminés ainsi que sa citation d'une cosmogonie duelle empruntée à la théologie barbare ne trahissent pas, selon moi, la préoccupation du gnostique d'« avoir des éclaircissements sur le problème qui le tracasse : d'où vient le mal ?⁷⁹ ». Cette préoccupation métaphysique n'est pas à nier, mais pour l'heure ce qui prime pour le penseur gnostique, c'est moins la question de savoir comment se distribuent bien et mal du point de vue de la justice divine, qu'un problème de philosophie générale qui prenne en compte les couples d'opposés et le jeu de leurs transformations. Le riche et le pauvre, proches l'un de l'autre sur terre et dans l'au-delà, et dont les situations se renversent, sont aux yeux de Basilide un *exemplum* venu de la sagesse égyptienne et ennobli par la tradition évangélique pour illustrer l'état de mélange qui caractérise ce monde duel, la nature qui survient aux choses et ne cesse de se multiplier⁸⁰.

⁷⁶ Mt 19.24 = Mc 10.25 = Lc 18.25. Je verrais volontiers ce *logion* à l'arrière-plan du *sermo salutaris* mentionné en tête du fragment 19.

⁷⁷ Pour les matériaux juifs et yiddish : SCHWARZBAUM 1968, p. 157-158 ; pour le répertoire des récits de tradition orale : UTHER 2004, p. 446-447. Selon le conte 802 (*The Farmer in Heaven*), au pauvre choqué de voir se reproduire au ciel la même situation que sur la terre, st. Pierre répond que quantité de pauvres sont accueillis chaque jour au paradis, alors qu'il ne s'ouvre à un riche qu'une fois tous les cent ans.

⁷⁸ Les peines afflictives dépendent du vouloir divin (Fr. 8.6-7 Löhr).

⁷⁹ LÖHR 1996, p. 247.

⁸⁰ Une disposition rhétorique similaire à celle du fragment 19 pour illustrer le dualisme figure dans la recension arabe imâmite de l'histoire de Barlaam et Josaphat, *Qiṣṣa Balawhar wa Yūdhāsaf*, transmise par Abū Ja'far M. b. 'Alī b. Ḥusayn b.

Bibliographie

Sources

Abū Ja'far, *Kamāl al-dīn* [1984-1985]

Abū Ja'far M. b. 'Alī b. Ḥusayn b. Bābūya al-Qummī al-Ṣadūq (ob. 381 H./991), *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma*, éd. 'A. A. al-Ghaffārī, Téhéran, 1403 H./1984-1985.

Acta Archelai [1906]

Hegemonius. *Acta Archelai*, éd. Ch. H. Beeson (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 16), Leipzig, Hinrichs, 1906.

Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani* [1895]

Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani*, éd. A. Brinkmann, Stuttgart, Teubner, 1895

Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani* [1985]

Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani*, trad. A. Villey, Paris, Cerf, 1985.

Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti* [1891]

Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, éd. J. Zycha (CSEL, 25/1), Vienne, F. Tempsky, 1891, p. 193-248.

Augustin, *Contra Felicem* [1892]

Contra Felicem Manichaeum, éd. J. Zycha (CSEL, 25/2), Vienne, F. Tempsky, 1892, p. 799-852.

Calcidius, *In Timaeum* [1975]

Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, éd. J. H. Waszink, Londres, 2^e éd., 1975.

Damascius, *Des premiers principes* [1991]

Damascius, *Des premiers principes*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Éphrem, *Contre Bardesane* [1921]

S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, éd. et trad. C. W. Mitchell, A. A. Bevan, F. C. Burkitt, London, Williams and Norgate, 1921.

Hippolyte de Rome, *Elenchos* [1916]

Hyppolitus Werke, t. III *Refutatio omnium haeresium*, éd. P. Wendland (Griechischen Christlichen Schriftsteller, 26), Leipzig, 1916.

Bābūya al-Qummī al-Ṣadūq (ob. 381H./991), *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma*, éd. al-Ghaffārī, p. 579-580 (autobiographie d'un dignitaire converti à l'ascétisme). L'énoncé antithétique d'une parole prophétique, « semée comme une graine », est-il dit (« Ce qui a de la valeur, c'est l'autre monde ; ce qui n'est rien, c'est le monde d'ici-bas ») est illustré par une série de paraboles sur richesse/pauvreté, vie/mort, joie/chagrin, honneur/abjection, etc... Une traduction de l'adaptation persane du texte arabe est fournie par CUTILLAS FERRER 2006, p. 55.

IKeph [1940]

Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. I, éd. H.-J. Polotsky, A. Böhlig, Stuttgart, 1940.

Lucien, *La traversée ou le tyran* [1998]

Lucien. *Œuvres*, t. II, éd. J. Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Numénius, *Fragments* [1973]

Numénius, *Fragments*, éd. et trad. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale CXXIII* [1912]

Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale CXXIII*, éd. et trad. M.-A. Kugener, dans M.-A. Kugener, Fr. Cumont, *Recherches sur le manichéisme II*, Bruxelles, Lamertin, 1912.

Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale CXXIII* [1960]

Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche : traduction syriaque de Jacques d'Édesse (suite). Introduction générale à toutes les homélies ; Homélies CXX à CXXV, éd. et trad. M. Brière (Patrologia Orientalis, 29/1), Paris, 1960, p. 124-189.

Titus de Bostra, *Contre les manichéens* [2013]

Titi Bostrensis Contra Manichaeos libri IV, éd. A. Roman et al. (Corpus Christianorum, Series Graeca, 82), Turnhout, 2013.

Titus de Bostra, *Contre les manichéens* [2015]

Titus de Bostra, *Contre les manichéens, introduction, traduction, notes et index*, A. Roman, T. S. Schmidt, P.-H. Poirier (Corpus Christianorum in translation, 21), Turnhout, 2015.

Études

AGUT-LABORDÈRE et CHAUVEAU 2011

D. Agut-Labordère et M. Chauveau, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, Les Belles Lettres.

BENNETT 2007

B. Bennett, « Basilides' 'Barbarian Cosmogony': Its Nature and Function within the *Acta Archelai* », dans J. BeDuhn, P. Mirecki (dir.), *Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manicheism in the Acts of Archelaus* (NHSM, 61), Leyde, Brill p. 157-166.

BIANCHI 1967

U. Bianchi, « Basilide, o del tragico », *Studi in onore di Alberto Pincherle. Studi e materiali di storia delle religioni* 38, p. 78-85.

BIANCHI 1978

U. Bianchi, « Le gnosticisme : concept, terminologie, origines, délimitation », dans B. Aland (dir.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck, p. 33-64.

BIDEZ 1935

J. Bidez, « Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* 3, p. 41-89.

BIDEZ et CUMONT 1938

J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I-II, Paris, Les Belles Lettres.

BOS 200

A. P. Bos, « Basilides as an Aristotelianizing Gnostic », *Vigiliae Christianae* 54, p. 44-60.

BOUSSET 1907

W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck.

BUONAIUTI 1923

E. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, Roma, Libreria di Cultura.

CHAUVEAU 1999-2000

M. Chauveau, « Démotique », *Livret-Annuaire de l'EPHE-Sciences historiques et philologiques* 15, p. 5-7.

CHERNISS 1951

H. F. Cherniss, « The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy », *Journal of the History of Ideas* 12/3, p. 319-345.

CERUTTI 1990

M. V. Cerutti, *Antropologia e Apocalittica*, Roma, L'Erma.

CLEMEN 1920

C. Clemen, *Fontes historiae religionis Persicae*, Bonn, Marcus & Weber.

COLLETTE-DUCIC et DELCOMMINETTE 2006

B. Collette-Ducis et S. Delcomminette, « La théorie stoïcienne du mélange et sa postérité », *Revue de philosophie ancienne* 24, p. 5-92.

CUTILLAS-FERRER 2006

J. F. Cutillas-Ferrer, *La Vida de Buda*, Alicante, Universidad de Alicante.

DUBOIS 2014-2015

J.-D. Dubois, « Les gnostiques basilidiens et la documentation gnostique copte de Nag Hammadi », *Annuaire de l'EPHE. Sciences religieuses* 123, p. 171-174.

FURLEY and ALLEN 1970

D. J. Furley and R. E. Allen (dir.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, London, Routledge.

GODFREY 2008

N. Godfrey, « The Date of the Canonical Gospel of Luke », *Vridar. Musings on Biblical Studies* [en ligne : <http://vridar.org/2008/05/30>].

GRESSMANN 1918

H. Gressmann, « Vom reichen Mann and armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie », *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 7, p. 1-90.

GRIFFITH 1900

F. Ll. Griffith, *Stories of the High-Priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford, Clarendon Press.

HARNACK 1924

A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 2^e éd., Leipzig, Hinrichs [trad. fr., Paris, Cerf, 2003].

HILGENFELD 1884

A. Hilgenfeld, *Die Ketzer Geschichte des Urchristentums*, Leipzig, (réimpression Hildesheim, Olms, 1963).

DE JONG 1997

A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World, 133), Leyde, Brill.

DE JONG 1997

A. de Jong, « Zurvanism », *Encyclopaedia Iranica*
[en ligne : https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_11426]

KEHLHOFFER 2005

J. A. Kehlhofter, « Basilides' Gospel and Exegetica (Treatises) », *Vigiliae Christianae* 59, p. 115-134 [repris dans J. A. Kehlhofter, *Conceptions of 'Gospel' and Legitimacy in Early Christianity*, Wiesbaden, Mohr Siebeck, 2014, p. 77-95].

KELLENS 1994

J. Kellens, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden, Reichert.

KELLENS 2003

J. Kellens, « Le mot "aryen" ou le fantasme contre l'analyse », *Bulletin de la Classe des Lettres* 1-6, p. 99-112.

KELLENS 2005

J. Kellens, « Les Airiia ne sont plus des âryas : ce sont déjà des Iraniens », dans G. Fussman et al. (dir.), *Aryas, Aryens et Iraniens en Asie centrale*, Paris, Collège de France, p. 233-251.

KELLENS 2006

J. Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, Seuil.

KUGENER et CUMONT 1912

M.-A. Kugener et F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, II-III, Bruxelles, Lamertin.

KÜHN 2014

W. Kühn, « L'attachement à soi face aux fins morales : une question stoïcienne », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 96, p. 360-388.

LAUSBERG 1990

H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 3^e éd., Stuttgart, Steiner.

LÉVY 1927

I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, Honoré Champion.

LÖHR 1996

W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck.

MASPERO 1901

G. Maspero, « Compte-rendu de Griffith 1900 », *Journal des Savants*, p. 473-504.

MOOS 1996

P. von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im "Policraticus" Johannis von Salisbury*, Hildesheim, Olms.

MOOS 2006

P. von Moos, *Rhetorik, Kommunikation und Medialität (Gesammelte Studien zum Mittelalter, II)*, Berlin, LIT Verlag.

MOOS 2011

P. von Moos, « Sermo. Das Begriffsgeschichtliche auf und ab der Primärbedeutung "Gespräch" », dans I. Atucha *et al.* (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, p. 186-196.

NEANDER 1849

A. Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, vol. II, Londres, Bohn.

NORDEN 1924

E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, Teubner.

NORDEN 1974

E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Stuttgart, Teubner, 7^e éd.

ORBE 1958

A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, vol. I/1, Rome, Università Gregoriana.

ORBE 1972

A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

POURKIER 1992

A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphrane de Salamane*, Paris, Beauchesne.

REITZENSTEIN 1906

R. Reitzenstein, *Hellenistisch Wundererzählungen*, Leipzig, Teubner.

ROSE 1886

V. Rose, *Aristotelis fragmenta*, Stuttgart, Teubner.

ROUTH 1848

M. J. Routh, *Reliquiae sacrae : sive, Auctorum fere jam perditorum secundi tertiiue saeculi post Christum natum quae supersunt*, vol. V, Oxford.

SALMOND 1871

S. D. F. Salmond, « *Archelaus. The Acts of the Disputation with the Heresiarch Manes* », chapter LV, dans A. Roberts, J. Donaldson (dir.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. VI, Edinburgh, [American reprint of the Edinburgh Edition, by A. Cleveland Coxe, vol. VI, New York, The Christian Literature Company 1888].

SCHWARZBAUM 1968

H. Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlin, De Gruyter.

SCOPELLO 1995

M. Scopello, « Vérités et contre-vérités dans les *Acta Archelai* », *Apocrypha* 6, p. 203-234.

SCOPELLO 2000

M. Scopello, « Hégémonius, les *Acta Archelai* et l'histoire de la controverse antimanichéenne en Occident », dans R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (dir.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus (Berlin, 14-18 Juli 1997)*, Berlin, Akademie Verlag, p. 528-545.

SCOPELLO 2008

M. Scopello, « *Persica adversaria nobis gens* : controverse et propagande antimanichéennes d'après les *Acta Archelai* », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 152, p. 929-948.

SHAKED 1994

S. Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, Londres, School of Oriental and African Studies.

SIMONETTI 1970

M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Bari, Laterza.

SIMONETTI 1993

M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano, Mondadori.

STROUMSA 1992

G. G. Stroumsa, *Savoir et salut*, Paris, Cerf, p. 243-258.

TARDIEU 1978-1979

M. Tardieu, « Compte rendu », *Annuaire de l'EPHE. Sciences religieuses* 87, p. 314-315.

TARDIEU 1985-1986

M. Tardieu, « Le Codex VII », *Annuaire de l'EPHE. Sciences religieuses* 94, p. 465-466.

TARDIEU 1986

M. Tardieu, « Archelaus », dans E. Yarshater (dir.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. II, fasc. 3, Londres / Boston, Routledge, p. 279-281.

TARDIEU 1994

M. Tardieu, « Basilide », dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éd., p. 84-89.

TARDIEU 2005

M. Tardieu, « Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío », dans J. A. Calvo *et al.* (dir.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, p. 337-351.

TARDIEU 2008

M. Tardieu, « Le sinapisme du missionnaire manichéen », dans E. Oudot, F. Poli (dir.), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier*, Nancy, ADRA, p. 461-472.

TARDIEU 2011

M. Tardieu, « Les oracles chaldaïques 1891-2011 », dans H. Lewy, *Chaldaen Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris, Institut d'études augustinienes, 3^e éd., p. 731-766.

TARDIEU 2014^a

M. Tardieu, « Ahiqar ou l'éveil à la "philosophie barbare" », dans Ch. Méla, Fr. Möri (dir.), *Alexandrie la Divine*, Genève, La Baconnière, vol. II, p. 635-641.

TARDIEU 2014^b

M. Tardieu, « Les Chaldéens de l'extérieur », dans Ch. Méla, Fr. Möri (dir.), *Alexandrie la Divine*, Genève, La Baconnière, vol. II, p. 643-651.

TARDIEU 2016^a

M. Tardieu, « Religion d'Abraham. Un concept précoranique », dans S. Aufrère, Fr. Möri (dir.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares*, Genève, La Baconnière, p. 419-460.

TARDIEU 2016^b

M. Tardieu, « L'oiseau d'or et les deux paons. Paraboles barlaamiennes de l'absence entre Mani et Ibn Bâbûya », dans M. A. Amir-Moezzi (dir.), *L'ésotérisme shi'ite. Ses racines, ses prolongements*, Turnhout, Brepols, p. 193-202.

TARDIEU 2018

M. Tardieu, « La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nâ », dans Z. Özertural, K. Röhrborn (dir.), *Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur* (Göttingen, 11.-12. März 2015), Berlin-Boston, de Gruyter, p. 105-114.

TRAUBE 1903

L. Traube, « Acta Archelai. Vorbemerkung zu einer neuen Ausgabe », dans *Sitzungsberichte der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Phil.-hist. Klasse, p. 533-549 [repris dans Idem, *Vorlesungen und Abhandlungen*, hrsg. v. Franz Boll, t. III, München, Beck, 1920].

TYSON 2006

J. B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle*, Columbia, University of South Carolina Press.

UTHER 1903

H. J. Uther, *The Types of International Folktales*, part I, Helsinki, Academia scientiarum Fennica.

VÖLKER 1932

W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Ajout 2025

Le fragment 19 de Basilide a été l'objet d'une analyse d'Izabela Jurasz, en tous points différente de celle proposée ci-dessus : « Ce que les Gnostiques ont fait du Principe du Bien. Le cas de Basilide », *Χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 15-16 (2017-2018), p. 487-514 ; en raison de sa date de parution, je n'ai pu malheureusement en tirer profit lorsque j'ai écrit « Basilide prédicateur chez les Perses » (publié 2020a).

Concernant mes prises de position sur le dualisme, voir *supra* 2016e ; mon article sur « les filiations basilidiennes ou l'horreur du vide » (2005b) dépouille une partie seulement de la lexicographie aristotélicienne utilisée dans l'École de Basilide sans coïncider exactement avec celle du fragment 19. Il faut admettre des apports doxographiques diversifiés. Maints cheminements et croisements sont encore à découvrir. À l'arrière-plan de mon étude sur la représentation de Basilide en prédicateur chez les Perses, la réflexion d'Anneliese Biedenkopf-Ziehner, *Mani und Aristoteles*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002 (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe, Ägypten 42) reste fondamentale.

Sodome gnostique

Contextes d'un épisode obscur

L'histoire biblique de Sodome est évoquée dans le premier des cinq traités du codex VII des Nag Hammadi Codices. Ce traité, dont le texte est fort bien conservé par le papyrus, porte le titre de *Paraphrase de Sem* (désormais cité *PSem*, première moitié du III^e siècle)¹. Il se présente comme une révélation de Derdekea(s)² transmise à Sem, fils de Noé. Le toponyme biblique, Sodome, y est énoncé en clair. En revanche, le récit sur la fin de la ville est paraphrasé dans un langage allégorique très peu clair, à l'aide d'abstractions qui rappellent le style de la *Sagesse de Salomon*³. Dans l'organisation chronologique de *PSem*, la destruction de Sodome paraît être l'histoire la plus récente des anciens temps bibliques, qui a été retenue par l'auteur. Récente ? Disons plutôt qu'il s'agirait de l'épisode le plus connu et le plus cité des récits de la *Genèse*, rempli de romanesque et de pittoresque. Il précède immédiatement l'apparition du « Premier-né », c'est-à-dire la naissance de Jésus charnel, historique, sur une terre habitée (la Palestine) ravagée, est-il précisé, par les guerres, les famines et les blasphèmes. Dans l'intervalle entre Sodome et Jésus, rien ne se passe, il n'y a rien. Mais la situation n'est sans doute pas à apprécier d'un point de vue

¹ Date de rédaction « probable » de l'original grec selon Roberge 2000, 114, « à une époque, dit-il, où [l]es grands systèmes gnostiques étaient bien établis et alors que la polémique contre la Grande Église était à son apogée ». À mon avis, je ne vois pas en quoi les soi-disant « grands systèmes gnostiques » seraient à supposer à l'arrière-plan. – Sauf exceptions signalées, les traductions d'extraits de Philon, que je suis amené à citer, sont empruntées à la collection des Œuvres de Philon d'Alexandrie (Éditions du Cerf) ; pour la *Sagesse de Salomon*, je suis la traduction d'Antoine Guillaumont dans la Bible dite d'Édouard Dhorme (t. II, Paris, Gallimard, 1959), et pour la *Genèse* celle de Marguerite Harl dans la Bible dite d'Alexandrie (Cerf, 1986).

² Forme grécisée, passée telle quelle en copte, de l'araméen DaRDaq, “petit”, “garçon”, “adolescent”, “jeune (homme)”, voir Sokoloff 2002, 350-351.

³ Fac-similé du manuscrit de la version copte (original grec perdu) de la *PSem* : Robinson 1972, pl. 28-29. Une excellente édition de ce texte est fournie par Michel Roberge 2000b (exposé sur Sodome, 172-175) ; autre traduction annotée : Roberge 2007 (exposé sur Sodome, 1086-1087). Le volume de commentaire annoncé par M. Roberge n'a pas vu le jour.

chronologique. Probablement n'y a-t-il pas discontinuité. Sodome serait-elle alors une désignation symbolique de Jérusalem, la ville de Jésus⁴ ? Puis, le temps biblique reprend, pourrait-on dire, son cours normal avec la manifestation du « démon sur la rivière », autrement dit avec l'activité baptismale de Jean-Baptiste au Jourdain, sur laquelle l'auteur gnostique ironise lourdement. L'incendie de Sodome et le baptême de Jean ont à ses yeux le même responsable : la Nature (Φύσις), représentation panthéistique du Dieu biblique, maître du feu et de l'eau⁵. L'auteur de ce traité bizarre reste non identifié ; sa dépendance par rapport au gnosticisme paraît évidente, même si elle se conjugue avec des apports d'autres courants⁶. Pour prolonger le plaisir de mes échanges avec Simon Mimouni concernant d'autres cas d'obscurités propres à la documentation chrétienne primitive, j'ai plaisir à lui offrir la présente étude de l'extrait de ce traité de Nag Hammadi relatif à la destruction de Sodome⁷. Voici ce texte tel que je le comprends aujourd'hui :

« /28,34/ Lorsque, ô Sem, (la Grandeur) se sera manifestée sur la terre dans le lieu qui sera /29,1/ appelé Sodome, renforce la sensation (αἴσθησις) que je te donnerai.

Se rassembleront en toi, en effet, /29,5/ ceux au cœur saint, à cause de l'explication (λόγος) que tu vas révéler.

Lorsque, en effet, tu te manifesteras dans la création, la Nature ténébreuse se mettra en mouvement contre toi, /29, 10/ en même

⁴ Sodome et l'Égypte sont πνευματικῶς des noms de Jérusalem, déjà dans l'*Apocalypse de Jean* 11,8. Pareillement, les logia de Jésus rapprochent les jours de Sodome de ceux du Fils de l'Homme (Lc 17, 28-30).

⁵ Cette représentation relève de la philosophie hellénistique, comme on le voit avec Mégasthène (début III^e s. avant J.-C.) : « Tout ce que les Anciens ont dit au sujet de la Nature se trouve également chez les philosophes étrangers à la Grèce, les uns en Inde chez les Brahmanes, les autres en Syrie chez ceux qu'on appelle Juifs » (cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I 72, 5 ; repris par Stern 1976, 46, n° 14). Le terme de Physis (Nature) appliqué par *PSem* au Dieu biblique créateur de toutes choses, à la différence des habituels noms barbares dérivés de l'hébreu ou de l'araméen qui lui sont attribués par les gnostiques, est une donnée d'histoire religieuse importante à relever en vue de la classification de l'écrit.

⁶ Je pense en particulier, parce qu'il s'agit de groupes (et pas seulement de doctrines) au mouvement hiéracite, tel que le décrit Épiphane (*Panarion*, LXVII), mais aussi à l'elchasaïsme. Sur la documentation elchasaïte disponible par ailleurs : Mimouni 1998, 287-316. Le lien chronologique de *PSem* avec l'elchasaïsme est noté par Roberge 2000, 114.

⁷ *PSem* (NHC), VII 28, 34 – 29, 33. Traduction personnelle.

temps que les vents et leurs démons, pour détruire la sensation (αἰσθησις).

Mais toi, hâte-toi d'annoncer aux Sodomites ton enseignement universel car ce sont tes /29, 15/ membres.

Le démon à forme humaine délaissera ce lieu, puisque de par ma volonté il est ignorant. Il gardera cette sentence-là (φάσις).

/29,20/ Mais les Sodomites, selon la volonté de la Grandeur, témoigneront du témoignage universel. Ils se reposeront, avec une conscience (συνείδησις) sainte, dans le lieu /29,25/ de leur repos, qui est l'Esprit inengendré.

Et quand cela se produira, Sodome sera brûlée injustement par une Nature perverse. /29,30/ Le mal, en effet, n'aura point de cesse que ta grandeur ne soit évidente en ce lieu.

L'exécutrice du Jugement

La présence du premier des trois fils de Noé, Sem, dans cet exposé sur l'histoire cryptée de Sodome s'explique par la longévité prêtée au patriarche par les généalogistes bibliques. Son âge macrobiotique lui permet effectivement d'assister aux deux catastrophes primitives infligées par Dieu à l'humanité : la destruction de la terre par l'eau (Gn 7, 6 ; 11), et l'anéantissement de la ville de Sodome par le feu (Gn 19, 24-25). Il a connu aussi la confusion des langues et la dispersion des nations lors de la construction de la tour de Babel (Gn 11, 1-9). On ajoutera la descente d'Abraham en Égypte pour échapper à la famine (Gn 12, 10)⁸. Autres traits : incirconcis et non-prêtre, il est le témoin du passage de l'incircision du Juste (Melchisédech) à la circoncision des Justes (descendance d'Abraham). Les trois modes possibles de l'institution sacrificielle se mettent en place de son temps : sanglante avec Noé (Gn 8, 20), substituée avec Abraham (Gn 22, 13), figurée avec Melchisédech (Gn 14, 18). La prééminence de Sem dans l'humanité post-diluvienne amène maintes traditions rabbiniques et chrétiennes à l'identifier au prêtre-roi de Salem⁹. Ce statut exceptionnel lui vaut au plan littéraire l'honneur d'endosser la paternité fictive de traités médico-astrologiques¹⁰. Cet aspect, méconnu des éditeurs et commen-

⁸ On notera que les épisodes bibliques, qui viennent d'être rappelés, mettent en jeu les quatre éléments fondamentaux de la physique : l'eau (déluge), l'air (confusion de la parole), la terre (stérilité des sols et famine), et le feu (Sodome). Trois des épisodes sont liés à des rapports sexuels : les anges au déluge, la femme d'Abram et Pharaon lors de la descente en Égypte, homosexualité et inceste à Sodome.

⁹ Sur ces traditions, après Simon 1937 repris 1962, 103-106, voir Vajda 1947, 177-178.

¹⁰ La perspective de *Jubilés* 10, 10-14 sur les origines noachiques de la thérapéutique

tateurs de *PSem*, doit être signalé, vu la présence significative de termes d'anatomie, de médecine et d'embryologie tout au long du traité gnostique¹¹. La relecture des premiers chapitres de la *Genèse*, qu'expose *PSem* en allégorisant les épisodes bibliques par les arts magiques, corrobore le renom "scientifique" de la figure de Sem dans les cercles gnostiques chrétiens.

L'auteur gnostique anonyme de ce traité s'est intéressé à l'histoire de Sodome pour plusieurs raisons connexes. Il s'agit d'abord pour lui de montrer un exemple de justice divine s'exerçant par l'intermédiaire de la Nature. La *Physis* est la face naturaliste du démiurge biblique, créateur du monde. Déjà selon le registre stoïcien, elle est une divinité de second rang¹². D'autre part, les Sodomites, qui restent sur place et y subissent le feu du ciel, à la différence d'Abraham et de Loth qui quittent la ville avant sa destruction, sont perçus comme des co-religionnaires de l'auteur du traité, agressés et victimes comme ceux des temps eschatologiques, des proto-gnostiques en quelque sorte¹³. Enfin, la violence du châtement reste partout visible sur le territoire où se situait la ville, vestiges accusateurs de la Sagesse démiurgique décrite par l'exégèse juive¹⁴. D'où la formule finale de l'exposé : « Le mal (κάκον) n'aura point de cesse que ta grandeur ne soit manifeste en ce lieu », autrement dit, contrairement à l'adage célèbre d'Héraclite, « la Nature aime à se cacher », repris par les Stoïciens et l'exégèse

est illustrée par le *Traité* (conservé en syriaque) de *Sem, fils de Noé, sur la géniture* ; il a édité par Mingana 1917-1918, 76-85 (introduction et traduction), 108-115 (texte syriaque) ; ou encore par le *Livre* (conservé en hébreu) des *remèdes* (*Sefer Refu'ot*, dit aussi *Sefer Asaf*, Livre d'Asaph), dont le transmetteur est dit également être Sem, fils de Noé (bibliographie dans Swartz 1996, 193, n. 79-80) ; une étude récente, due à Yoeli-Tlalim 2018, montre les liens du *Sefer Refu'ot* avec les données de la médecine de tradition syro-orientale (nestorienne).

¹¹ Une partie de ce vocabulaire technique est relevée par Roberge 2006.

¹² Dans le système de Posidonius (fr. 103 Edelstein-Kidd 1972), le premier rang est occupé par Zeus, le deuxième par la Nature, le troisième par le Destin (εἰμαρμένη). Bien des Stoïciens ainsi que la plupart des gnostiques remplacent volontiers la Nature par la Providence (Pronoia).

¹³ Cain, Ésaü, Pharaon, les Égyptiens, les Sodomites, et même Judas Iscariote, qui sont les maudits des Écritures, sont bénis chez les gnostiques (Irénée, *Adversus haereses*, I 27, 3 ; I 31, 1). Quant à Sodome figure eschatologique, ainsi qu'on le voit abondamment chez Origène à la suite d'Ezéchiel 16, 55 et dans la tradition juive, elle est censée être rétablie dans son ancien état paradisiaque au bout de trois mille années.

¹⁴ *Sagesse de Salomon*, 10, 1-8 : successivement transgression d'Adam, déluge, Sodome.

philonienne¹⁵, le paysage de Sodome conserve bien visible dans sa nature propre « un témoignage de la perversité » (μαρτύριον τῆς πονηρίας)¹⁶ de la Loi divine opposée à la conception gnostique transcendante de la divinité (la Grandeur). De la sorte, c'est le terme philosophique de Nature, et non celui de Dieu, qui est dit avoir le pouvoir de tout bouleverser et de tout détruire par le feu et le soufre. Ce trait n'est pas en soi gnostique. En effet, dans la relecture, par la *Sagesse de Salomon*, de l'intervention de Dieu qui provoqua la mort des premiers-nés d'Égypte (*Exode* 18, 14-19), l'exécuteur du massacre, ainsi que Jean-Marie Husser l'a bien mis en évidence, ce n'est pas Dieu qui est le maître de l'action (contrairement à ce que dit le texte de l'*Exode*), mais son Logos armé d'une épée :

/14/ Tandis qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit était au milieu de sa course,

/15/ ton *Logos* tout-puissant bondit des cieux depuis le trône royal, tel un guerrier impitoyable au milieu du pays maudit, avec, pour épée tranchante, ton décret irrévocable.

/16/ Se redressant, il remplit de mort l'univers ; il touchait le ciel et foulait la terre¹⁷.

La Sodome réelle, tourmentée et hostile, et son environnement sont la preuve du mal survenu. Le terme est à prendre au sens physique, et non métaphysique¹⁸. Il désigne selon l'imaginaire commun ce que l'on croyait être les vestiges des incendies de la ville. Un tel mal ne connaîtra pas de repos (gréco-copte : ἀνάπαυσις), pas de répit, tant que la grandeur des Justes, c'est-à-dire des Sodomites, les gnostiques, punis avec les impies, ne sera évidente pour tous. Le propos est polémique et vise autant les visiteurs du site que les lecteurs de la *Sagesse de Salomon*. Alors que Juifs et chrétiens se glorifient de voir dans les prodiges du paysage de Sodome les signes de la puissance de Dieu, l'auteur gnostique de *PSem* prend soin de signifier que celui qui tue le juste avec l'impie ne peut prétendre être la figure divine du sage-roi qui n'est responsable d'aucun mal.

¹⁵ Sur cet adage héraclitéen dans le contexte de l'allégorisme philonien : Goulet 1987, 35-38.

¹⁶ *Sagesse de Salomon*, 10, 7 ; le Coran (XIX/35) parle de son côté de « signe patent pour un peuple qui raisonne » (traduction de Blachère 1957, 425).

¹⁷ *Sagesse de Salomon*, 18, 14-16 ; traduction Husser 2010, 160-161.

¹⁸ Ainsi chez Roberge 2000b et 2007, qui écrit le mot avec une majuscule.

Sur le modèle de l'autre catastrophe des origines, le déluge de Noé, censé avoir anéanti l'humanité mais laissé d'innombrables témoins minéralogiques¹⁹, l'incendie de Sodome n'épargne personne, exterminant le juste avec l'impie, et déposant dans la nature des preuves nombreuses et persistantes. L'auteur omet les motifs de la punition (sodomie et inceste, les séquences scabreuses de Loth et de ses filles), et fait l'impasse, probablement pour contrer l'exégèse juive de la compassion²⁰, sur la tentative d'intercession d'Abraham en faveur de Sodome (Gn 18, 23-33). Pour l'auteur gnostique, Abraham est un « démon à forme humaine », il le qualifie d'« ignorant », puisqu'il est homme de la « foi », un non-gnostique. Le tort d'Abraham consiste à entrer dans la logique de son Dieu en voulant négocier sur la base d'une proposition discutable (φάσις)²¹. Il se rend complice, à son tour, de « tuer le juste avec le coupable » (Gn 18, 25). La proposition, qui est l'énoncé d'une sentence, était comprise à la lumière des anathèmes mosaïques d'extermination²². Elle correspond au décret divin (ἐπιταγή) dans la relecture par la *Sagesse* du récit du massacre des premiers-nés d'Égypte. L'intercession d'Abraham pour sauver des Sodomites s'avère de ce fait une mystification, elle ne peut rien changer à l'irrévocable. Finalement, au terme du décompte, Abraham accepte la sentence. « Il la gardera », est-il dit. Marchandage et négociation ont été inutiles. Le destin de Sodome est d'être détruite, peu importe la médiation et le

¹⁹ Au début de la *Géographie*, Strabon expose les explications des anciens géographes et naturalistes grecs sur l'origine des fossiles, à partir de la documentation recueillie par Ératosthène (*Géogr.*, I 3, 4 et suivants). Utilisation de ce genre de preuves par les premiers diluvianistes chrétiens : Tertullien, *De pallio*, II 3 ; Eusèbe de Césarée, cité par Jacques d'Édesse, *In Hexaemeron* (composé en 708), livre II, ed. Chabot-Vaschalde, 60a (texte syriaque), 48, 7 (traduction latine).

²⁰ Exégèse claire déjà à partir de *IV Esdras* 7, 106-111, et bien connue dans le monde chrétien grâce à la diffusion de cette apocalypse juive par la Vulgate de Jérôme.

²¹ Traducteurs et commentateurs n'ont pas bien saisi ce passage. Schenke 2003, 561 : « Es wird dieses Gerücht bewahren » ; Roberge 2000b, 175 : « Il gardera cet enseignement (verbal) » ; *idem* Roberge 2007, 1086. L'expression gréco-copte *tei phasis* renvoie au ῥῆμα τοῦτο de Gn 18, 25 LXX (*rem hanc* V), parole ou déclaration prise dans un sens affirmatif ou négatif, au plan juridique décision, sentence, jugement ; sur ce vocabulaire : Wolfson 1973, I 483-485.

²² Destruction totale de la cité ennemie (Dt 13, 13-19) ; pillage et anéantissement des villes de Canaan (Dt 20, 15-18) ; cf. Vielhauer 2013. Les anathèmes bibliques d'extermination ont leur prolongement chrétien avec le célèbre « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens ». Sur le débat concernant l'authenticité du propos attribué à un légat pontifical, voir le joli petit livre de Berlioz 1994.

décompte des justes. La conception gnostique de la justice divine est la loi de l'inéluctable.

Le silence gnostique sur l'intercession d'Abraham n'est pas un cas isolé dans la littérature chrétienne. Un témoin remarquable de cette occultation est le poème chrétien latin intitulé *De Sodoma*, qui comprend 167 hexamètres d'un auteur inconnu. Il a été composé entre le III^e et le V^e siècle. Les manuscrits attribuent l'œuvre tantôt à Tertullien tantôt à Cyprien, ou encore à un certain Cyprianus Gallus²³. L'entretien entre Abraham et Dieu y est entièrement omis. Les séquences scabreuses sur les filles de Loth sont présentes, mais atténuées. Loth lui-même est assimilé à un arbre. La permanence de la visibilité géologique et botanique de la destruction y est décrite de façon appuyée. En introduction, la vision de la dernière aurore qui s'est levée sur Sodome s'ouvre par ces vers aux sonorités lucrésiennes :

100 iam incendia feruens
 101 iratus toto radios armauerat igni ;
 102 aemula subseritur caligo includere lucem
 103 liuentesque globos confuso intexere caelo ;
 104 fumantes coeunt nubes, nouus inruit imber,
 105 sulphura cum flammis, flagrat cahos, aestuat aether,
 106 exustus crepitat liquidis ardoribus aer.

100 Faisant déjà bouillir les incendies,
 101 dans sa colère (le soleil) avait armé ses rayons d'un feu total ;
 102 son émule, la ténèbre, s'insère pour enfermer la lumière par
 en-dessous
 103 et entremêler de boules bleuâtres un ciel en fusion ;
 104 les nuages fumants s'accouplent, une pluie s'abat, sans
 précédent,
 105 de soufre et de flammes : le chaos prend feu, l'éther
 bouillonne,
 106 l'air qui brûle crépite d'embrasements liquides.

Le poète qui composa le *De Sodoma* a rassemblé plusieurs indices de la permanence de la destruction présumée de Sodome : fruits de

²³ Édition critique commentée : Morisi, *Versus de Sodoma*, 1993. Le poème contient un certain nombre de références littérales à *Ovide* (mythe de Phaéthon), d'où la thèse d'Hexter 1988 : le *De Sodoma* serait un pastiche chrétien d'une métamorphose ovidienne ; thèse rejetée par Kriel 1991. Emprunts à Lucrèce signalés par Pavlovskis-Petit 1996.

cendre (127-137), mort de la mer (138-144), récolte du bitume (145-156), flottaison d'une lampe en terre cuite (157-162)²⁴. Cependant, le vestige le plus spectaculaire, « mémorial d'une âme incrédule », comme dit la *Sagesse de Salomon* (10, 7), réside selon le poème latin dans la métamorphose de la femme de Loth en colonne de sel, sans que celle-ci cesse d'être une femme menstruée : « Le fait est que, jusqu'à présent, elle subsiste, dans une immobilité nue, sous le ciel, / telle quelle ni ne se diluant sous les pluies ni n'étant rongée par les vents. / Bien plus, même si quelque étranger mutile sa forme, / aussitôt d'elle-même elle régénère ses blessures par un apprêt. / On raconte aussi que, vivante bien qu'étant dans un corps autre, elle / règle, en tant que femme, ses menstrues habituelles par un sang généreux²⁵ ». L'auteur de la *PSem* ne dit rien de l'un ou l'autre de ces phénomènes naturels, assez pittoresques²⁶. Sans doute estimait-il inutile de les mentionner à nouveau, dès lors qu'ils étaient bien connus et signalés, aussi bien chez Philon que dans la *Sagesse de Salomon*²⁷.

²⁴ Voyageurs et archéologues développeront ces thèmes à l'époque moderne, voir en particulier Saulcy 1853, II, 71-73 (traversée de ruines), 75-76 (orage sur la mer Morte). L'auteur voit même un vestige de la turpitude sodomitique dans un *mukhannath* (« efféminé ») aperçu à Kérak (I 381).

²⁵ *De Sodoma*, 121-126 : *durat adhuc etenim nuda statione sub aethra, /122/ nec pluuiis dilapsa situ nec diruta uentis : /123/ quin etiam si quis mutilauerit aduena formam /124/ protinus ex sese suggestu uulnera complet, /125/ dicitur et uiuens alio iam in corpore sexus /126/ munifico solitos dispungere sanguine menses*. L'explication physique, et non physiologique féminine, du phénomène des écoulements est fournie par Prudence, *Harmatigenia*, 749-753.

²⁶ Pareillement, le Coran, dans la sourate de l'Araignée (XXIX/28-35) où est évoquée la destruction de Sodome, reste muet sur d'éventuels vestiges du châtement dans la nature, à l'inverse de l'exégèse chrétienne qui se pose volontiers la question de l'existence de telles preuves : Augustin, *Cité de Dieu*, XXI 7, 2 : « Concernant les pommes de la terre de Sodome, paraissant mûres à l'extérieur et pleines de fumée à l'intérieur, je n'ai pu trouver de témoins autorisés dont les dires m'auraient permis de les vérifier », mais d'ajouter peu après : « Quant aux fruits des arbres de Sodome, non seulement les ouvrages dignes de foi les signalent, mais tant de témoins en parlent d'expérience qu'il m'est impossible d'en douter » (traduction Combès 1960, 407-409 ; principaux témoignages littéraires rassemblés par Bardy 1960). L'étude de Gobillot 2015 sur la Sodome du Coran estime que le récit coranique localiserait Sodome, ce dont je doute.

²⁷ Philon, *De Abrahamo*, 140 (« Et la terre brûle encore aujourd'hui. Le feu de la foudre ne s'éteint pas ; ou bien il s'étend, ou bien il couve ») ; *Sagesse* 10, 7 (« De la perversité de Sodome subsistent encore comme témoins un sol aride et couvert de fumée, des plantes dont les fruits ne mûrissent pas en leur temps et une colonne de sel dressée comme mémorial d'une âme incrédule »).

Le paradoxe de la réhabilitation

L'auteur inconnu qui composa *PSem*, à contre-courant de la pratique exégétique, a une opinion positive des Sodomites, jusqu'à les considérer comme des gnostiques des origines, de lointains prédécesseurs ? Comment s'explique cette thèse originale ? Sur quelles lectures s'appuie l'auteur pour fonder la réhabilitation des Sodomites ?

Un trait remarquable du champ lexical qu'il déploie consiste d'abord, conformément aux données de l'exégèse juive, dans l'adoption de l'interprétation allégorique du toponyme biblique en tant que « sensation » (αἴσθησις)²⁸. Éditeurs et commentateurs sont passés à côté de cette signification. Pour Schenke le mot grec désigne la « connaissance » : *dann beschütze die Kenntnis, die ich dir geben werde*²⁹, interprétation qui conviendrait assez bien mais qui n'est justifiée par aucun commentaire particulier. Michel Roberge, moins précis et sans explication, comprend la phrase copte ainsi : « Mets bien en sécurité la perception que je te donnerai³⁰ ». Or, le mot gréco-copte *esthēsis*/αἴσθησις est employé une deuxième fois dans *PSem* quelques lignes plus loin, pour annoncer le châtiment de la ville : « la Nature ténébreuse se mettra en mouvement contre toi, en même temps que les vents et leurs démons, pour détruire l'*esthēsis* (αἴσθησις)³¹ ». Le mot grec apparaît dans ce contexte pour désigner sous un mode allégorique l'anéantissement de Sodome par l'entremise de la Nature, l'exécutrice des jugements divins. Le toponyme biblique et la notion philosophique se rejoignent. Cette synonymie n'est pas une création lexicale de l'auteur gnostique. Elle résulte d'une combinaison des « cinq cités » énumérées dans l'épisode de la guerre des tribus (Genèse 14, 2 et 8) et le territoire des cinq villes, Pentapolis, dont la *Sagesse de Salomon* dit c'est sur elle que s'abat le feu divin (10, 6). L'interprétation de la Pentapole comme sensation (αἴσθησις) se trouve chez Philon à plusieurs reprises où la notion philosophique sert à désigner les cinq sens, classés selon cet ordre : vue, ouïe, goût, odorat, toucher³². Les trois derniers nommés relèvent de l'animalité et de ce qui est appelé à s'éteindre, alors que les deux premiers sens ont le privilège de subsister après la disparition des autres. Mais ils ne sont pas sur un pied d'égalité.

²⁸ *PSem* 29, 1-3 : *eri asphalize ntesthēsis etinataas nak*.

²⁹ Schenke 2003, 561.

³⁰ Roberge 2000b, 175 ; 2007, 1086.

³¹ *PSem* 29, 8-12. Les vents sont la désignation naturaliste des anges.

³² Philon, *De Abrahamo*, 147, 164 et 236 ; *De ebrietate*, 105 ; *De congressu*, 92.

La vue « tend à émigrer vers les natures impérissables et à jouir de leur contemplation, elle aspire à regarder attentivement l'ensemble du ciel et l'univers³³ », ce qui n'est pas possible pour l'ouïe. Elle est en quelque sorte atrophiée, elle symbolise la foi, c'est-à-dire Abraham³⁴.

Dès lors que, dans *PSem*, Sodome est dite explicitement identique à l'αἴσθησις, cela implique qu'elle correspond elle-même à un certain type de connaissance et que, envisagée comme champ de la perception à l'aide de sens gradués, elle relève du domaine propre de l'âme, voire qu'elle est synonyme d'âme³⁵. C'est ce que nous trouvons aussi dans l'exposé de psychologie propre au *Quod deus*. Philon y écrit ceci : « La sensation (αἴσθησις) est, comme son nom l'indique, insertion (εἰσθησις) : elle introduit les phénomènes auprès de l'esprit. Celui-ci est, en effet, un immense magasin universel où sont placées, en réserve, toutes les sensations visuelles, auditives ou autres³⁶ ». Par là, la vision, au sommet de la sensation, devient la connaissance propre des Sodomites. Ils contemplent d'abord par les yeux du corps, puis ils voient les choses par les yeux de l'âme, les objets de la pensée devenant alors, comme le dit Philon, « lumière pour eux-mêmes »³⁷.

La méthode de l'auteur gnostique s'éclaire désormais quelque peu. Il a éliminé les séquences romanesques qui composent le récit biblique de la destruction de Sodome : désormais plus question de l'accueil de deux « hommes » ou « anges » par Loth, ni de la prière d'intercession d'Abraham en faveur des Sodomites, ni des filles de Loth (fuite de leur père et descendance incestueuse), ni non plus d'allusion à une faute typique (la sodomie) qui aurait entraîné le jugement divin, ni de description de la catastrophe. Dans ces conditions, et compte tenu de l'association de Sodome avec la notion d'αἴσθησις, l'auteur prend le contre-pied de l'opinion générale et considère les Sodomites comme des justes selon sa propre école de pensée, autrement dit comme des gnostiques : « Ils se reposeront, avec une conscience (συνείδησις) sainte, dans le lieu /29,25/ de leur repos, qui est l'Esprit inengendré ».

³³ Philo, *De Abrahamo*, 165-166.

³⁴ La place de l'ouïe parmi les cinq sens chez Philon a été l'objet d'une enquête systématique de la part de Hertz 2015.

³⁵ Cette synonymie est bien montrée par Wolfson 1962, I 214 ; sur l'αἴσθησις comme connaissance (ἐπιστήμη), également Wolfson 1962, I 170 ; par comparaison, terminologie du sens intérieur (*interior sensus*) chez Aristote et dans la tradition augustinienne : Wolfson 1973, I 252.

³⁶ Philon, *Quod deus sit immutabilis*, 42.

³⁷ Philon, *De mutatione nominum*, 4.

Un nouveau terme relevant du registre stoïcien apparaît ici : συνείδησις. Cette notion philosophique est rare chez Philon. Valentin Nikiprowetzky en a repéré trois utilisations, qui ont toutes l’acception particulière de conscience morale³⁸. C’est l’un des sens qu’a également chez Sénèque le mot *conscientia*³⁹. Le terme est mentionné dans la *Sagesse de Salomon*, une seule fois mais dans une série de propositions identifiables en référence à la théorie stoïcienne des passions pour désigner également la conscience morale :

/10/ δειλὸν γὰρ ἰδίῳ πονηρία μάρτυρι καταδικαζομένη,
 ἀεὶ δὲ προσεῖληφεν τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει ·
 /11/ οὐθὲν γὰρ ἔστιν φόβος εἰ μὴ προδοσία τῶν ἀπὸ λογισμοῦ
 βοηθημάτων,
 /12/ ἔνδοθεν δὲ οὐσα ἥττων ἢ προσδοκία
 πλείονα λογίζεται τὴν ἄγνοιαν τῆς παρεχούσης τὴν βάσανον
 αἰτία.

/10/ Est chose lâche, en effet, le mal que son propre témoignage
 condamne :
 toujours il s’attire les difficultés, oppressé qu’il est par la
 conscience.
 /11/ Car la peur n’est rien d’autre que la désertion des aides qui
 viennent du raisonnement ;
 /12/ et, à l’intérieur, plus faible est l’anticipation,
 plus grande, en conséquence, l’ignorance de la cause qui produit
 le tourment⁴⁰.

La passion visée par l’auteur sapiential est la peur (φόβος), dont les origines sont attribuées à l’emprise de l’imagination sur la raison. Elle se caractérise essentiellement, comme le dit la *Sagesse*, par une « désertion » du raisonnement due à de la lâcheté (δειλία), « la maladie destructrice des facultés de l’âme⁴¹ ». Il s’agit donc d’un repli face à une réalité menaçante, une ἀποχώρησις (*recessio*), ainsi que le précise le manuel scolaire des passions et vertus propre à la philosophie hellénistique (début de l’époque impériale romaine) et attribué à

³⁸ Nikiprowetzky 1967, 255 n. 3. Les trois emplois correspondent à Philon, *Quod deterius*, 146 ; *De specialibus legibus*, II 49 ; *De virtutibus*, 124.

³⁹ Notion étudiée par Molenaar 1969 avec les remarques de Hijmans 1970.

⁴⁰ Sg 17, 10-12 (traduction personnelle).

⁴¹ Philon, *De virtutibus*, 26.

Andronicus de Rhodes⁴². De là la définition générale de la peur proposée par ce manuel : « Elle est une aversion irrationnelle (ἄλογος ἔκκλισις), ou la fuite face à quelque chose d’effrayant auquel on s’attend (φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ) » ; la traduction de la sentence dans la version latine médiévale due à Robert Grosseteste (XII^e/XIII^e s) donne ceci : *Timor autem irrationalis declinatio uel fuga ab expectato malo*⁴³. Ce qui rejoint l’appréciation d’Aristote à propos de maux proches et imminents : « La crainte (φόβος) est une peine ou un trouble, consécutifs à l’imagination d’un mal à venir pouvant causer destruction ou peine⁴⁴ ». Quant aux passions subordonnées à la peur ou crainte, l’inventaire stoïcien, reproduit par Diogène Laërce (III^e s. de notre ère), les énumère ainsi :

« La peur (φόβος) est l’anticipation d’un mal (προσδοκία κακοῦ). On rattache à la peur les passions suivantes : la terreur, la pusillanimité, la honte, la frayeur, l’épouvante, l’angoisse. La terreur (δῆμα) est une peur qui engendre l’effroi ; la honte (αἰσχύνη) une peur de la mauvaise réputation, la pusillanimité (ὄκνος) la peur d’une activité à venir, la frayeur (ἔκπληξις) une peur résultant de la représentation d’une activité inhabituelle, l’épouvante (θόρυβος) une crainte accompagnée de panique et de clameur, l’angoisse (ἄγωνία) <la peur d’une réalité invisible>⁴⁵ ».

L’auteur de *PSem* ne parle pas de la συνείδησις par hasard pour décrire les affects des Sodomites, victimes du châtement divin. Il réutilise l’expression à la fin du traité quand il entreprend de décrire les cheminements des gnostiques qui lui sont contemporains. La précision qu’il apporte à ce moment-là est intéressante : « Ceux, dit-il, qui ont

⁴² Pseudo-Andronicus, *Des passions*, III 7, éd. Glibert-Thirry, 229, 66 (grec), 228, 7 (latin). Ce catalogue est caractérisé, déclare son éditrice, « par le mélange d’éléments stoïciens, péripatéticiens et platoniciens » (Glibert-Thirry 1977, 34). Concernant l’importance de ce manuel de philosophie pour l’étude des textes gnostiques (version longue de l’*Apocryphon de Jean*), je me permets de renvoyer à mon étude Tardieu 1986.

⁴³ Pseudo-Andronicus, *Des passions*, I 2, éd. Glibert-Thirry, 223, 14-15 (grec), 222, 7 (latin).

⁴⁴ Aristote, *Rhétorique*, II 5, 1382a 22-23. On ne craint pas, en effet, les maux qui sont lointains ; « tous les hommes savent qu’ils mourront ; mais la mort n’étant pas proche, ils n’en ont aucun souci » (1382a 26-27).

⁴⁵ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes*, VII 112-113, traduction Goulet-Cazé 1999, 858-859.

une conscience libre (*ou-suneidēsis n-eleuthera* = συνείδησις ἐλεύθερα) se retireront du flot de paroles de la Nature car ils témoigneront du témoignage universel⁴⁶ ». La logorrhée de la Nature désigne métaphoriquement les incessantes interventions orales de Dieu dans les récits bibliques. « Témoignage universel » (*t-marturia n-katholikon*) est une expression déjà présente dans le passage sur Sodome ; elle désigne la gnose à prétention universaliste, à l'inverse de la « foi » qui sert à déterminer le particularisme juif ou chrétien. Or, dans les trois emplois de συνείδησις, que nous venons de relever (*PSem* 29 ; *Sagesse* 17 ; *PSem* 42), le terme philosophique grec a partout la même signification de conscience morale : les Sodomites des origines ont disparu comme trépassent les gnostiques des temps chrétiens, mais la conscience tranquille, sans la pesanteur des égarements dont les accablent leurs adversaires respectifs. Enfin libres ! On ne peut manquer, du coup, de percevoir la synopse midrashique qui se met en place avec la démarche paradoxale de *PSem* : opposer à l'opinion commune qui condamne une pensée qui cherche à comprendre. Pour atteindre ce but, l'auteur gnostique a construit l'évocation de Sodome par imitation de la description que l'ensemble du chapitre 17 de la *Sagesse de Salomon* donne de la neuvième plaie envoyée contre les Égyptiens⁴⁷. Les Hébreux d'Égypte partagés selon la *Sagesse de Salomon* entre Pharaon et Moïse, peur et conscience, sont devenus dans *PSem* les réhabilités de Sodome, c'est-à-dire des gnostiques aux prises avec les passions dans une conscience libre. Chaque traité laisse ainsi apparaître à l'arrière-plan débat philosophique et jeux rhétoriques autour du cinquième paradoxe des Stoïciens : « Seul le sage est libre⁴⁸ ».

Bibliographie

BARDY, Gustave, « Sodome et la pomme de Sodome », dans G. Combès, *Œuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu, Livres XIX-XXII*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 793-795. (Bibliothèque Augustinienne 37).

BERLIOZ, Jacques, « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens » : la croisade contre les Albigeois vue par Césaire de Heisterbach, Toulouse, Loubatières, 1994.

BLACHÈRE, Régis, *Le Coran traduit de l'arabe*, Paris, Maisonneuve, 1957.

⁴⁶ *PSem* 42, 25-29.

⁴⁷ Trois jours de ténébre (*Exode* 10, 21-29).

⁴⁸ Cicéron, *Paradoxa Stoicorum*, V 1, 33 : *dictum est igitur ab eruditissimis uiris nisi sapientem liberum esse neminem*.

- CHABOT, Jean-Baptiste, & Vaschalde, Arthur, *Iacobi Edesseni Hexaameron*, Louvain, Peeters, I (1928, syr.), II (1932, lat.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 92 et 97.
- COMBÈS, Gustave, *Œuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu, Livres XIX-XXII*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960 (Bibliothèque Augustinienne 37).
- EDELSTEIN, Ludwig, & KIDD, Ian G., *Posidonius. I. The Fragments*, Cambridge, At the University Press, 1972 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 13).
- GLIBERT-THIRRY, Anne, *Pseudo-Andronicus de Rhodes « ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ »*, Leiden, Brill, 1977 (*Corpus latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum*, Suppl. 2).
- GOBILLOT, Geneviève, « Histoire et géographie sacrée dans le Coran. L'exemple de Sodome », *MIDEO*, 31 (2015), 1-54.
- GOULET, Richard, *La Philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, Vrin, 1987.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (éd), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2^e éd., Paris, La Pochothèque, 1999.
- HERTZ, Géraldine, « L'ouïe, "ce sens aveugle" : le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie », *Pallas. Revue d'études antiques*, 98 (2015), 155-181.
- HEXTER, Ralph, « The Metamorphosis of Sodom: the Ps-Cyprian 'De Sodoma' as an Ovidian Episode », *Traditio*, 44 (1988), 1-35.
- HJIMANS, B. L., « *Conscientia* in Seneca Three Footnotes », *Mnemosyne*, 23 (1970), 189-192.
- HUSSER, Jean-Marie, « Le cauchemar comme lieu de jugement dans la *Sagesse de Salomon* », in J.-M. Husser & A. Mouton, *Le cauchemar dans les sociétés antiques*, Paris, De Boccard, 2010, 155-168.
- KRIEL, David M., « Sodoma in Fifth Century Biblical Epic », *Acta Classica*, 34 (1991), 7-20.
- MIMOUNI, Simon Claude, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, Cerf, 1998 (Patrimoines).
- MINGANA, Alphonse, « Some Early Judaeo-Christian Documents in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands Library*, 4 (1917-1918), 59-118.
- MOLENAAR, G., « Senecas's Use of the Term *conscientia* », *Mnemosyne*, 22 (1969), 170-180.
- MORISI, Luca, *Versus de Sodoma. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Bologna, Pàtron Editore, 1993 (Edizioni e saggi universitari di filologia classica 52).
- NIKIPROWETZKY, Valentin, « La doctrine de l'élenchos chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse », in A. Arnaldez, C. Mondésert,

- J. Pouilloux (éd.), *Philon d'Alexandrie (Lyon, 11-15 septembre 1966)*, Paris, Éditions du CNRS, 1967, 255-273.
- PAVLOVSKIS-PETIT, Zoja, « Storm and Stress. The Natural and the Unnatural in *De Sodoma* and *De Iona* », *Classica et Mediaevalia*, 47 (1996), 281-302.
- ROBERGE, Michel, « The Paraphrase of Shem (NH VII,1) as an Ascent Apocalypse », *Le Muséon*, 113 (2000a), 25-54.
- ROBERGE, Michel, *La Paraphrase de Sem (NH VII,1), Texte établi et présenté*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Louvain, Éditions Peeters, 2000b (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section « Textes » 25).
- ROBERGE, Michel, « L'analogie sexuelle et embryologique dans la *Paraphrase de Sem* », in L. Painchaud, P.-H. Poirier (éd.), *Coptica, Gnostica, Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Louvain, Éditions Peeters, 2006, 847-871 (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section « Études » 7).
- ROBERGE, Michel, « Paraphrase de Sem (NH VII,1) », in J.-P. Mahé, P.-H. Poirier (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2007, 1029-1103.
- SAULCY, Félicien de, *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques. Exécuté de décembre 1850 à avril 1851*, 2 vol., Paris, Baudry, 1853.
- SCHENKE, Hans-Martin, « Die Paraphrase des Sêem (NHC VII,1) », in H.-M. Schenke, H.-G. Bethge, U. U. Kaiser (hrsg. von), *Nag Hammadi Deutsch. 2. Band : NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften*, Berlin, de Gruyter, 2003, 543-568 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge, 12).
- SIMON, Marcel, « Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende » [1937], repris dans Id., *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris et La Haye, Mouton, 1962, 101-126 (Études juives 6).
- SOKOLOFF, Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 2002.
- STERN, Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I, From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.
- SWARTZ, Michael D., *Scholastic Magic. Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- TARDIEU, Michel, « Un témoin gnostique copte de la tradition du Pseudo-Andronicus de Rhodes », in J.-M. Rosenstiehl (éd.), *Deuxième journée d'études coptes. Strasbourg 25 mai 1984*, Louvain et Paris, Peeters, 1986, 117-122 (Cahiers de la Bibliothèque Copte 3).
- VAJDA, Georges, « Melchisédec dans la mythologie ismaélienne », *Journal Asiatique*, 1943-1944, publié 1947, 173-183.

- VIELHAUER, Roman, « Sodom and Gomorrah: From the Bible to Qumran », in D. Dimant, R. G. Kratz (eds.), *Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible. The Biblical Patriarchs in the Light of the Dead Sea Scrolls*, Berlin, De Gruyter, 2013, 147-169.
- WOLFSON, Harry Austryn, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, I-II, 1962.
- WOLFSON, Harry Austryn, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, I, 1973.
- YOELI-TLALIM, Ronit, « Exploring Persian Lore in the Hebrew *Book of Asaf* », *Aleph. Historical Studies in Science and Judaism*, 18 (2018), 123-145.

Ajout 2025

La publication de cette étude dans le volume en l'honneur de S. Mimouni (2024b) est malheureusement fautive. Un paragraphe entier de vingt-deux lignes avec notes correspondantes de bas de page a été sauté. La réimpression de l'article dans le présent volume a permis de rétablir ce passage. Il forme la conclusion de la première partie de l'étude par la géographie historique, en référence aux vers cités du poème anonyme *De Sodoma* aussi bien qu'aux propos du philosophe Philon d'Alexandrie et de la *Sagesse de Salomon* sur la permanence de la destruction de Sodome dans le paysage de la mer Morte. D'après *L'interprétation des noms hébreux* (éd. Paul de Lagarde, 1870), la toponymie renverrait, entre autres, à l'action de réduire en cendres (τέφρωσις, 198, 64), à la combustion de la terre (πύρωσις, 176, 53 ; 198, 65), à la couleur fauve-jaunâtre d'une terre brûlée et stérile (*fulua*, 66, 4 ; 73, 7-8 ; 75, 1-2).

Index général

- ‘Abd al-Masīh, 64, 191-198
 Abeille butineuse, 60
 Aberamenthō, 25
 Abièsou, 247-248
 Abiran la Tour 250-251
 Abizachias, 247, 248-249
 Abraham, religion d’—, 49, 60, 142
Abstracta Iranica, 32
 Abū Dulaf, 313-317
 Abū Nuwās, 411
Acta Archelai, 21, 29, 66, 239, 244, 246, 254, 382-383, 385, 588
Acte de Pierre, 26
 Actes manichéens de la mission, 362-363
 Adda *auctor*, 31, 362-363
 Adiakriton, 72, 457, 596
 Adib, 337
 Adonāi, 375
 Adorbigan, 319
 Aèce (Aetius), 194
 Agapius, 34
 Agdistis, 519
 Aghu Tāgh, 307
 Agôgè, 373
 Aḥiqar, 59, 73, 204-205
 Ak Dere, 307
 Alboino, 201-202
Alcibiade, 484-485
 Alleg (Henri), 8
Allogène, 487-490
 Allogeneis, 500
 Amarô, 245, 247, 249, 364
 Âme des pierres, 62
 Âme du monde, 29
 Amir-Moezzi (Mohammed Ali), 3
 Ammo, 237-238, 241
 Amorphos, 430
 ‘Amr b. ‘Adī, 247, 253-256, 364
 Anābū, 473
 Anagôgè, 431
 Andronicus de Rhodes, 29
 Ânesse, 43
 Année tropique, 30
Anonyme de Bruce, 72
 Anthéon, 515
 Antinomies, 598-599
 Antiorigénisme, 79
 Antithèses, 66, 383-385
 Antitypes, 57, 569, 574-578
 Antyllos, 377
 Apelle, 34
 Apertio libri, 49
 Aphredon, 72
 Aphrodite, 57
Apocalypse d’Adam, 48, 503-547
Apocalypse de Pierre, 34
Apocalypse de Zostrien, 40
 Apocalyptique gnostique, 39
 Apocryphes zoroastriens, 494-495
Apothéose d’Homère, 546-547
 Arabe (écriture), 258
 Arabie, 43, 371
 Arabie du Nord-Est, 37, 259-277
 Arabie du Nord-Ouest, 255-256
 Araire (description de l’—), 389, 392-395
 Araire (dans *Psaumes manichéens*), 54
 Archontiques, 500
 Ardašīr, 260
Ardā Vīrāz, 27
 Aréopage (discours à l’—), 60
 Argumentum/fabula, 192
 Aristocritus, 34
 Aristote, 28, 399
 Aristote (apparition au calife), 51
 Aristote (*Métaphysique*), 61
 Aristote (sagesse des nations), 48
 Arménie, 42
 Arméniens vs Turcs, 177

- Armstrong (A. H.), 400
 Arnaud (Daniel), 240-241
 Arpa Çay, 308
 Artabanès, 336
 Artagnan (Isabelle d'—), 568
 Arzîz, 319
 Ascèse vs ascétisme, 71
 Ascète (lat. *ueteranus*), 22
 Assise (gr. *krêpis*), 281-282, 286-289
 Assyriologues : mystificateurs, 60
 Astres signifiants, 444-449
 Astrométéorologie, 68
 'Aṭṭār, 148-149
 Attene regio, 268
 Attis pluriel, 59
 Auberge, 69
 Augustin (Saint), 3, 21
 Augustins de Bassora, 51
 Auteur (notion d'—), 59
 Axiome platonicien, 473-474
 Ay Kalesi, 308
 Azerbayjān, 41, 295-330
 'Azrā'il, 156

Babylone (Grande —), 40, 241
 Bague d'Alexandrie, 49
 al-Baḥrayn, 261
 Balsamos, 22
 Banū Lakhm, 249
 Baptême de Jésus, 536-39
 Baptistes, 270-271
 Baraiès, 42
 Barbarophonies, 57
 Barberousse, 179-187
 Barhatbašaba, 237
 Barhebraeus, 50, 448
 Bariand (Pierre), 306
Barlaam et Josaphat, 44, 67, 70
 Barque volubile, 57
 Barsauma de Qardou, 38
II Baruch, 38, 285
 Baruzi (Jean), 45
 Basilide le Gnostique, 38, 48, 65-66, 587-604
 Bataille vertueuse, 73
 Baur (F. C.), 47, 369

 Bayçe Bagh, 308
 Bayle (Pierre), 29
 Beausobre (Isaac de), 243-244
 Beauvoir Stocks (Cheridah de), 64, 407
 Beck (Edmund), 21
 Belabad, 237-238
 Benjamin de Tudèle, 39
Ben Sira, 58
 Bercement de l'immensité, 81
 Bernard (Paul), 35, 304
 Bernardini (Michele), 145-146
 Bertoldo, 201-202
 Bet Ḥwr, 154
 Bête à têtes multiples, 55
 Biblisme manichéen, 381-388
 Biedenkopf-Ziehner (Anneliese), 612
 Bienveillance à l'égard des animaux, 389-397
 Bīrūnī, 24, 71
 Bitume, 57
 Blois (François de), 367
 Bœuf, 389-397
 Bohairique, 43
 Bohas (Georges), 142
 Bol du Buddha, 67
 Bonneau (Danièle), 391
 Bonnefoy (Yves), 23
 Borbone (Pier Giorgio), 232
 Bouddhisme (anges du —), 67
 Bouddhisme (diffusion), 31
 Boyce (Mary), 300-301
 Brelaud (Simon), 187
 Briquel-Chatonnet (Françoise), 134-139, 258
Bronté, 19-20
 Buddha Terebinthos, 20
 Buddhavita, 67
 Bülbül, 56
 Bulletins manichéens, 32
 Buqayla, 191

 Cahiers/rouleaux, 37
 Çakçak, 308
 Calcidius, 52, 293
 Calliope, 542
 Canal de l'âme, 424-425

- Cāno, 3-4, 53, 56, 58, 63, 107-119
 Cāno (et la culture livresque), 183-184
 Canons scripturaires, 37
 Caravane de Midyat, 105-106
 Carmes de Bassora, 51
 Cartes des voyages de Mani, 33
 Catulus (petit chien des Sept Dormants), 78, 83
 Caverne du temps, 91-94
 Čečast, 301-302
 Celse, 505
 Cerbère, lion, homme, 492
 Chaîne des prophètes, 40
 Chair céleste, 24
 Chaldéens de l'extérieur, 59
 Char de Jaggernauth, 413-414
 Chasseur du pays Lung-da, 408
 Chat de Noé, 177
 Chats de Van, 56, 157-177
 Chester Beatty, 36
 Chi (boisson lepcha), 409
 Chien des Sept Dormants, 78, 83
 Chiens de rue, 69
 Chokr (Melhem), 256
 Chosroès I^{er}, 59
 Chrétiens d'Égypte, 39
Chronique d'Arbèles, 259
 Chronologie de fondation, 349-355
 Chuvin (Pierre), 35, 50, 143-144, 149, 557
 Chwolson (Daniel), 462-465, 475
 Cincim, 58, 149-152
 Çiragh Tepe, 309
 Claudien, 92-93
 Clément d'Alexandrie, 19
 CMC, 38, 39, 41, 77-79
 CMC (datations), 332-367
 CMC (Gazaka), 317-321
 CMC (mer aux eaux noires), 279-293
Codex de Berlin, 26
 Collectage (tradition orale), 53, 99-120
 Collections gnostiques, 28
 Collège de France, 13-14, 15, 36, 45
 Comique de subversion, 190-198
 Comitatus, 337
 Compagnons de route, 291-292
 Comparatismes, 33, 34, 503-547
 Concessionnaire des mines, 320
 Conquérant vs macrobiote, 192-193
 Conscientia, 623-625
 Contes indiens, 406-407
 Contes kurdes, 48
 Contes oraux/littéraires, 405, 409-410
 Contes syro-araméens, 51
 Conte type AT, 534, 64, 405-406
 Controverses publiques, 60
 Conversion du dernier païen, 143-156
 Coran (anti-idolâtrique), 67
 Coran (s. XVIII, *al-Kahf*), 79-82
 Corbeille d'immortalité, 72
 Corbin (Henry), 12, 68
 Cordier (Henri), 215
 Corne/ivoire, 600-604
 Corne unique, 412-413
 Corps charnel, 341, 358-359
 Cosmologies, 22, 23, 420-457
 Cosquin (Emmanuel), 117
 Coupe de l'oubli, 45
 Crainte, 624-625
 Crégheur (Éric), 397
 Cristiani (judéo-chrétiens), 45
Crucifixion (Hymnes de la —), 47
 Cuisine turque, 68
 Cumont (Franz), 52, 62
 Cycle duodécennal, 42, 331-359
 Cycle sapientiel de Setné, 601-603
 Cyrrhestique, 43, 46
 Dakhlah, 50, 370
 Danaé, 510
 Dariardaxar, 339
 Dauvillier (Jean), 215
 Dayro d-Garabed, 163-166
 Deb, 262
 Debié (Muriel), 141
 Débordement de soi, 190
 Débuts d'année, 30
 Decret (François), 21
 Deeg (Max), 232
 Delcor (Matthias), 27
 Della Vida (Giorgio Levi), 146-147
 Déluge, 25

- De mundo*, 40
 Dēnag, 271
 Dérision publique, 55, 563-565
 Dernier païen, 58
 Dernier prophète, 41
 Derrida (Jacques), 194-195
 Derviche turc/théologien catholique, 60
 Descendance de Seth, 538-539
De Sodoma, 619-620, 628
 Deux arbres, 598-599
 Deux chats, 56
 Deux Mani, 59
 Deux mers, 39
De passionibus, 29
 Dêr Cengeli, 163-166
 Devinettes, 73
 Diakopos, 373
 Dialogues comiques, 198-200
 Diaz junior (Emmanuel), 213
 Dieu (le Grand Roi), 32
 Dillmann (François-Xavier), 156
 Direction de la prière, 44
 Disciples babyloniens, 241-242
 Diversité hellénique, 587-590
 Diyarbakır, 169-171
 Dodds (E. R.), 21
 Doxographie, 596-597
 Droite/gauche, 81
 Drusiane, 90-91
 Dualisme, 61, 66, 399-401
 Dubois (Jean-Daniel), 3, 34, 370
 Ducœur (Guillaume), 70-71

 Eau de noix, 128-130
 Eaux noires, 285
 Écho, 57, 561, 571-573, 585-586
 Écho : Jean-Baptiste, 579
 École d'artistes, 166-167
 École d'Athènes, 483
 École de S. Glinglin, 69
 Edem vs Elohim, 507
 Église de la Vierge, 181
 Égypte monastique, 39
 Éléphants de guerre, 73
 Empire (Quatrième —), 36
 Énésidème, 66

 Enfant roi des buffles, 407
 Énigmes, 73
 EPHE – Sciences religieuses, 11, 189
 Éphèse, 84, 86-90
 Ephrem de Nisibe, 21
 Epimythion, 410-411
 Épiphane de Salamine, 25, 370, 379
Epistula fundamenti, 33, 591
 Ère d'Alexandre, 335
 Ère des astronomes de Babel, 335
 Ères mondiales, 342-344
 Éros gnostique, 23
 Ésope, 45, 46
 Esprit (ma mère), 48
 Etana, 557
 Étincelle de l'âme, 19
 Études manichéennes, 49
 Eudème de Rhodes, 595-597
 Eunome, 30
Évangile de Pierre, 41
Évangile des Hébreux, 539
Évangile selon Thomas, 39
 Exempla manichéens, 65
 Exemplum égyptien, 604
 Exercitus caeli cultores, 498-499
 Exhibition des punis, 562-568
 Exil, 176

 Faustus de Milev, 30, 34
 Féminin/masculin, 130-141
 Fête des solstices, 127-130
 Feu sacré, 300
 Filefesias, 185
 Flora, 72, 515-516
 Flûtes, 403-414
 Frédéric II, 59
 Froehner (Pierre de —), 63
 Frustrations politiques, 186-187
 Funk (Wolf-Peter), 31, 257, 366
 Fusion des dieux, 36

 Gabriabios, 236
 Galilée (fleur de la —), 72
 Ganazak, 42
 Ganjabad, 309
 Gara, 291

- Gardner (Iain), 243
 Gazaka, 41, 295-330
 Géants, 155
 Geißler (Friedmar), 404-405
 Gennes (Pierre-Gilles de), 14
 Gernet (Jacques), 231-232
 Gernet (Louis), 568
 Gerrha, 277
 Gignoux (Philippe), 27, 33, 44, 51, 53, 280, 358
 Gimaret (Daniel), 189
 Gisements miniers, 295-330
 Gnoli (Gherardo), 367
 Gnostiques (collections), 23, 25, 28
 Gnostiques (valentiniens), 417-457
 Golfe Arabo-persique, 37
 Gomouskhan, 305
 Gounazak, 42, 317
 Grenet (Frantz), 232
 Gucur, 309
 Gudnaphar, 272
 Gugce Kale, 309
 Gugerđi, 309-310
 Guillaume de Saint-Thierry, 60
 Guillaumont (Antoine), 45
- Hadot** (Ilsetraut), 482
 Hadot (Pierre), 13, 21, 37, 40
 Ḥāḥ, 179-187
 Ḥaleb, 310
 Hamadhān, 71
 Ḥanīf/ḥunafā', 466-467
 Harnack (Adolf von), 46, 47
 Haro Sánchez (Magali de), 380
 Ḥarrān, 28, 30, 41, 459-460, 475-476, 481
 Ḥarrān (éloge de la cité païenne), 60, 153-154, 476
 Ḥarrān (magiciens vs sages de —) 475
 Ḥarrān (néoplatoniciens de —), 469, 485-486
 Hatra, 42, 339
 Ḥaṭṭā, 37, 259-260, 267
 Havret (Henri), 213
 Hécate, 23, 432, 439
- Heimarménè, 423, 447
 Henrichs-Koenen, 281-283
 Heptaktis, 427-428
 Héraclès, 65
 Héraclius, 298-299
 Hérésiology, 588
 Héro et Léandre, 143-144
 Hérophile, 52
 Hétérotopies, 71
 Heyberger (Bernard), 96
 Hiéralias, 444
 Hippocentaure, 32-33
 al-Ḥīra, 36, 64, 73, 189-209, 245-258, 364
 Ḥirtā, 254-255
 Hjärpe (Jan), 28, 46-469
 Hoca (Nasreddin), 204
 Huber (Michael), 82-83
 Huître, 274
 Husser (Jean-Marie), 617
 Hybride, 52
Hymne aux Philippiens, 511
Hymne de la perle, 276, 320-321
 Hypatie, 50
 Hypostases, 574-575
 Hyppolite (Jean), 9
- Ibn Bābūya**, 44
 Idolâtrie, 152-153
 Ilghum Aghaç, 310
 Image, 341, 358-359
 Image du pouvoir, 206-207
 Imago uerbi, 575
 Imitation du monde, 44
 Immortalité, 72
 Immunité antipoison, 206-207
 Imru l-Qays, 255
 Incendie d'un village, 175-176
 Inceste, 508-509
 Incubation, 142
 Indiscernibilis, 73
 Indiscretus, 73
 Indivisibilité, 523
 Inscription des Bordes, 66,
 Inscription de Xi'an, 50, 216-218, 220-223

- Institut d'histoire des religions
 (Strasbourg), 1-2
 Instruments de musique, 63
 Interpolation, 44
Interprétation des noms hébreux, 628
 Isidore, 35
 Isis magicienne, 23
 Islamisme, 189-190
 Istanbul, 173-175
 Itinéraires mongols, 37
- J**
 Jadhimat, 354
 Jamblique (noms barbares), 62-63
 Jardin d'Anne, 517
 Jean-Baptiste (figure d'Écho), 57, 579
 Jean-Baptiste (fête de —), 129-130
 Jek, 274
 Jésuites/antijésuites, 214
 Jésus au milieu de l'Océan, 20
 Jésus et le crâne parlant, 144-148
 Jésus en Héraclès, 65
 Jésus manichéen, 385-387
 Jesus patibilis : bœuf, 395
 Jeux de langage, 196-198
 Jiujaghlān, 310
Jomjomenāme, 58, 149
 Jonas (Hans), 419
Jongleur d'Ely, 200-201
 Joueur de nāy, 63-64, 403-414
 Joug, 395
 Jourdan (Fabienne), 457
 Jours de l'année, 224
 Jullien (Christelle, Florence), 3, 15, 17, 330
 Jumeau (descente du —), 279-282, 345
 Jurasz (Izabela), 612
 Justin le Gnostique, 23
- K**
 Kadir Çoban, 311
 Kalecuk, 311
 Kanoun (pl. kana), 72
 Kanzaka, 299
 Karagöz, 56, 161-162
 Kara Kaya, 312
 Karkaddan, 412
 Karkh Farat, 272
- Kars, 171-173
 Kaskar, 238-240
 Kawān, 405
Kellis Copte 35, 50, 369-380
Kephalaia, 20, 25, 26, 27, 28, 29, 273
Kephalaia (prologue), 43
Kephalaia (restitutions), 35
Kephalaion (bouddhisme), 31
 Kircher (Athanasius), 213-214
 Kız Kapan, 312
 Kojève (Alexandre), 69
 Kokhabē, 500
 Kokhē, 363
 Kouchans, 31
 Kouphon, 566
 Kroll (Wilhelm), 417-418
 Kūh-e Zarnīx, 312
- Lac d'Urmia, 296, 301-302
 Lamelles d'or, 57
 Larvae ridentes, 560-561, 567-568
 Lauret (Bernard), 46
 Layton (Bentley), 456
 Lebaba, 46
 Légumes, 47
 Lepchas (Sikkim), 64
 Le Tiec (Agnès), 380
Lettre à Ḥaṭṭā, 259-270
Lettre à Hipparque, 19
Lettre à Sisinnios, 243
Lettre d'Eugnoste, 30
Lettres de Mani, 235, 239, 267
 Leusibora, 22
 Levinas (Emmanuel), 190
 Lévy (Isidore), 603
 Lewy (Hans), 21, 419-420, 456-457
 Leylān, 300
 Lie, 452-453
 Lieu (Samuel N. C.), 232
 Lieux babéliques, 205
 Lingthem (monastère de —), 407
 Lithargoël, 24
Livre de Baruch, 507
Livre des secrets, de Jean, 22, 23, 29
 Livres (achat de —), 381-383
 Löhr (W. A.), 587-604

- Loisy (Alfred), 45
 Loth (arbre), 619
 Loth (colonne de sel), 620
 Lumière de lumière, 524-526
 Lune, 51
- Ma** (Xiaohe), 67
 Macaire l'Égyptien, 564-566
 Macrobe, 293
 Mages, 595-597
Magica logia, 38
 Magica (manichaïca), 369
 Magica (*Pistis Sophia*), 20
 Maison de la sagesse, 51
 Malek Hanna, 179
 Ma mère l'Esprit, 533
 al-Ma'mūn, 51
 Mandéens, 28
 Mani (auteur), 50
 Mani (canon), 71
 Mani (disciples araméens de —), 36
 Mani, *Évangile vivant*, 71
 Mani guérisseur, 254, 257, 318-319, 329-330
 Mani (livres de —), 40
 Mani (Mithra), 62
 Mani (Simon le Mage), 20
 Mani (successeur de —), 36
 Mani, *Trésor des vivants*, 26
 Manichaïca (Chester Beatty), 32
 Manichéen (péjoratif), 29
 Manichéens à Xi'an, 225
 Manichéens (Bible des —), 30, 38, 381-388
 Manichéens du désert, 35
 Manichéens en Égypte, 25
 Manichéens (laïcs), 44-45
 Manichéisme (doctrines), 24, 55, 62, 68
 Manichéisme (histoire de la recherche), 49, 65, 68
 Manichéisme (méthodes missionnaires), 50
 Manichéisme (non-violence), 54
 Manichéisme (paraboles), 63-64
 Manichéisme (secta Christianorum), 33
 Manichéisme (sexualité), 65
- Manjiore, 22
 Manyan, 338
 Marais égyptiens, 391
 Marcion, 41, 43, 46-47, 66
 Mardinu, 335
 Mariage (princesse/flûtiste), 409
 Marius Victorinus, 40
 Marrou (Henri-Irénée), 11
 Mār Shād Ohrmizd, 336
 Marsone (Pierre), 232
 Masques d'Égypte, 55, 559-568
 Massignon (Louis), 68, 85
 Maste, 373
 al-Mas'ūdī, 471-473, 477-479
 Maternité virginale, 540-541
 Matière fluente, 442-443
 Matière (noms de la —), 56
 Matière (parties supérieures de la —), 43
 Matière (résidu de la —), 22
 Matrone d'Éphèse, 88-89
 Mayeur-Jaouen (Catherine), 96
 Mayšan, 277
 Médiété, 433-444
 Mémoire prophétique, 33
 Ménades, 513
 Mer aux eaux noires, 38, 279-293
 Mésène, 261-262, 272-273
 Mésopotamie du Nord, 43
 Messager (Troisième —), 68
 Métamorphoses, 68
 Metanoiai, 574-578
 Métaphores, 19, 69
 Méthodes missionnaires, 369-380
 Meyerhof (Max), 477
 Michel, 530
 Midyat, 54
 Mihršāh, 272
 Milik (J. T.), 332
 Mimouni (Simon), 628
 Mines, minerais, 41-42
 Minorsky (Vladimir), 298-299
 Miracle, 54, 121-142
 Miracle (preuve), 132-133
 Mirakhorian (Manuel), 177
 Mirecki (Paul), 380

- Miroir, 341, 358-359, 494, 599
Mithra (saxigenus), 518-519
Mithrasliturgie, 52
Miyandoab, 301
Modes de datation, 42, 339-341, 345-348
Modes de guérison, 329-330
Moine puni, 565
Moiseeva (Evgeniia), 388
Molé (Marijan), 68
Mommsen (Theodor), 47
Monastères arméniens, 56, 161-163
Monastères syriens, 53, 121-142
Monoïme l'Arabe, 493
Monteith (Colonel), 299-300
Mor Gabriel, 53, 121-142
Moutarde, 374-375
Moxie, 338
Muş, 165
Musaffiz, 69
Muses, 516-517
Muşhaf, 71
Musiciens de la ville de Brême, 159-160
Mutation des images, 412
Mythologie grecque, 506-547
Mythologie nordique, 156
Mzwn, 271
- Naassènes, 37-38
Nafṣā', 363
Nagaland, 410
Nagel (Peter), 276-277
Nag Hammadi (codices), 18, 19
Nag Hammadi (philosophie), 43
Nahr Kūthā, 335
Naissances de Jésus, 504-547
Nativités païennes, 48, 503-558
Natron, 375-376, 564
Nature, 49, 59, 70, 594-596, 614-625
Naumann (Rudolf), 302-303
Nazareth, 71
Nazoréens, 45
Néoplatoniciens, 18, 21, 28
Nestoriens, 50, 59, 211-232
Nethmomaôth, 27
Nicolet (Jean), 23
- Nihayatu 'l-arab*, 73
Nisba de Sisinnios, 235-244
Nöldeke (Theodor), 53, 62, 99-101
Nom du Père est le Fils (Le), 30
Noms barbares, 49, 51, 56-57, 62-63
Noms de bœufs, 391
Non-violence manichéenne, 389-397
Noyer, 390
- Objet magique**, 49
Odes de Salomon, 38, 289-290
Oggas, 263
Oikodespotês, 270
Olympiodore, 474
Or de Šīz, 314-317
Oracles chaldaïques, 18, 21, 22, 23, 417-457
Oralité vs littérature, 130-141
Orbe (Antonio), 21
Orient (voyage en —), 8-10
Origène, 563-564
Origines de Jésus, 48
Oualis, 370, 379
Ozeos, 238, 337
- Palestine (confins de la —)**, 371
Palindrome, 25
Palmyre, 36, 44, 248, 361-367
Pamoun (bœuf), 54, 389-397
Panurge (turcophobie de —), 68
Parabole (riche/pauvre), 590-594
Paraboles barlaamiennes, 44-45, 61
Paraboles manichéennes, 63, 70-71
Paradis chaldaïque, 58
Paraphrase de Sem, 26, 31, 613-615
Pardon breton des Sept-Saints, 96
Parménide, 484-485
Paroikêseis, 577-578
Paroles gelées, 56
Parthie, 336
Passage de l'oralité à l'écriture, 109-116
Passé/présent, 27
*Pasteur d'Herma*s, 280
Pa-ti (palais de —), 338
Pattikios, 270
Paul Diacre, 81 n.9

- Paysages reliques (Les)* 34
 Pedersen (Nils Arne), 257, 366, 387-388
 Pèlerinage des animaux, 48
 Pelliot (Paul), 50, 56, 215, 220, 222-223
 Pénalité par la dérision, 562-563
 Pennacchietti (Fabrizio A.), 145-146
 Pentapolis, 621
 Pérates, 23
 Peridôn, 514
 Perles (pêcheries de —), 273-275
 Pétrement (Simone), 61, 399
 PGM XIII, 31, 33
 Phaino, 50, 378
 Pharaon, 528
 Pharat, 261-262
 Phénix, 18
 Phersalo, 528
 Philon, 620
 Philosophie de la religion, 48
 Philostrate, 40
 Physis démiurge, 616-617
 Pierre d'étain, 318-319
 Pilosité, 68
 Pino de l'Arabie, 50, 372, 375, 377-378
 Piras (Andrea), 257
Pistis Sophia (IV^e partie), 20, 21, 25, 27, 289, 291
 Plaisier (Heleen), 414
 Pléthon, 23, 30
 Plotin, 10, 19, 48, 57, 72
 Pluie d'or, 512-513
 Pluralisme, 52
 Poète, 449
 Poirier (Paul-Hubert), 243, 277, 397
 Pois chiche, 573
 Poizat (Bruno), 6
 Polotsky (Hans Jacob), 245
 Polythéisme/monothéisme, 60
 Porphyre, *Lettre à Anébon*, 571
 Porphyre, *Vie de Plotin*, 34, 35, 36
 Pots cassés, 565-566
 Potts (Daniel T.), 260-261
 Pourkier (Aline), 50, 370
 Prémontrés (spiritualité des —), 62
 Prêtre Jean, 46-47, 55, 60, 61, 70, 183
 Prince ivre, 70-71
 Priscianus, 481
 Prix des livres, 382-383
 Procès de Jésus, 41
 Proclus, *De providentia*, 55, 559-561
 Progression des éléments, 428-429
 Prologue de l'inscription de Xi'an, 211-232
 Promenade infamante, 562-568
 Prosôpeia, 567-568
 Protectrice des manichéens, 361-365
 Protennoia, 580-581
 Prym (Eugen) et Socin (Albert), 4, 101-119
 Psaïs, 370
Psaumes de Thomas, 274-275, 389-397, 411
Psautier manichéen, 18, 46
 Psellus, 22
 Pseudo-Clementina, *Recognitiones*, 30
 Pshai, 375
 Puech (Henri-Charles), 69, 569-570
 Puits de Jacob, 59
 Puri (Inde du Nord-Est), 414
 Pythagoriciens, 19
Qādisiyya, 73
 Qaṣr al-Abyaḍ, 191
 Qibla tournoyante, 162
 Quatrain syriaque, 448-449
 Quatrième empire, 36
 Queneau (Raymond), 69
 Quiproquos talmudiques, 195
 Qurayš, 245
 Quss, 39
Rabelais, 69, 70
 Rapetissement, 27
 Rat, 19
 Ratio somniorum, 293
 Rawlinson (Henry C.), 296-297
 Redard (Céline), 71
 Règle d'or, 396
Règles de l'interprétation (Les), 31
 Réhabilitation des Sodomites, 621
 Remaniements manichéens, 410-413

- Renan : mystificateur au Liban, 60
 Résidu de la matière, 449-453
 Respect dû aux bovins, 389-397
 Résurrection des morts, 79-80
 Retourneement des Sept Dormants, 81
 Rêves, 49
 Rēw-Ardašīr, 263
 Rhinocéros, 412
 Riboud (Pénélope), 232
 Riche vs pauvre, 592-594, 600-604
 Rire avec Ésope, 198-200
 Ritschl, 47
 Ritter (Hellmut), 4
 Rituels rabelaisiens, 70
 Robin (Christian-Julien), 277
 Roi (Grand —), 32
 Rois des satrapies, 73
 Rois Mages, 63, 182
 Roman (Agathe), 397
 Rousseau (Jean-Jacques), 29
 Royauté/non-royauté, 543
 Rum, 409
 Rupe natus, 518-519
- Sabbatiser, 55
 Šābiens, 28, 44, 48, 459-501, 495-501
 Šābuhr I, 265, 334
 Šābuhr II, 260
 Šābuhragān, 24, 42, 335
 Sagesse de Salomon, 620, 628
 Sagesse des nations chez Aristote, 48
 Sagesse du fou, 202-203
 Sagesses barbares, 59
 Saint Glinglin, 69
 Sainte Sophie vs palais du Prêtre-Jean, 56
 Salomon (et l'anneau perdu), 49
 Salutaris sermo, 590-592
 Samael/Samiel, 529
 Samanides, 44
 Samarcande, 39
 Sang bouillonnant, 54
 Saracenus, 246
 Satan, 50, 219-22
 Saudelli (Lucia), 401
 Sael, 528
- Schelling (Friedrich W. J.), 67
 Schéma vertical, 420-427
 Schmidt (Carl), 245-246
 Schmidt (Thomas S.), 397
 Scythianus, 246, 371
 Secta Christianorum, 33
 Šeire, 254
 Sem (commémoration de —), 33
 Seng (Helmut), 457
 Sensation, 621-622
 Sepphoris, 72
 Sept années sur la mer, 275
 Sept Dormants (Éphèse), 53, 77-79, 83-84
 Sept Dormants (Germanie), 81
 Sept Dormants (historiographie), 82-86
 Sermo, 591-592
 Sermo (ratio, virtus), 522
 Seth allogène, 535
 Sēthel, 247, 248
 Séthiens, 20
 Sexualité (manichéisme), 65, 68
 Shaked (Shaul), 61, 399
 Shamsi, 59
 Shenoute, 147-148
 Siasoura, 299
 Silvanos, 491
 Siméon et Abizakhias, 292
 Simorgh, 534
 Simplicius, 30, 35, 69, 482
 Sinapisme, 50, 369-380
 Sioussir, 602-603
 Šīr Mard, 312
 Sisinnios, 35, 235-244
 Sita, 281-282, 291-292
 Sivas, 173
 Šīz, 42, 300-301, 313-317
 ŠM'WN', 334
 Socin (Albert), 4, 101-119, 124-127
 Socratica, 594
 Sodome gnostique, 70, 613-625
 Sodomites, 70
 Sogdiane, 44
 Songe de Scipion, 293
 Sophia, 517
 Sorcière du palais, 408

- Sortilège nabatéen, 63
 Souffle/chance, 52
 Spiritus mater, 539
 Stahl (Alexander Fr.), 297
 Stratiôtikoi, 499
 Stroumsa (Guy G.), 64, 145, 189-190, 205, 208-209, 501
 Studium dominicain (Toulouse), 7
 Subversion à al-Hîra, 64, 189-209
 Subversion détournée, 206-208
 Sundermann (Werner), 31, 365-366, 403
 Suneidêsis, 623-625
 Surb Karapet Vank, 163-166
 Surton, 532
 Susiane, 337
 Symbola, 445-446
 Symmachiens, 45
 Synchrétisme, 36, 47
 Syrie marcionite, 43, 46
 Systématisation gnostique, 417-457
- Taḏī, 363-364
 Tambrun (Brigitte), 30, 38
 Tanūkh, 364
 Tarzci et Bülbül, 56, 157-177
 Tate (Georges), 157
 Tavernier (Jean-Baptiste), 51
 Taxt-e Soleyman, 41, 295-305
 Taylor (John G.), 164-165
 al-Tawm, 333-334
 Teigen (Häkon Fiane), 379
 Teinture, 317
 Télégraphe, 171
Témoignage de Vérité, 49
 Témoignage universel, 625
 Temps (métaphores du —), 53
 Temps chaldéen, 59
 Terebinthos/Buddha, 20
 Terre sainte, 54
 Tertullien, 52
 Tête de mort parlante, 58, 149-151
 Thābit b. Qurra, 41, 477
 Thabor, 539
 Thadamôr, 245, 247, 363
 Théâtre d'ombres, 158-159
- Thébaïde, 371
 Thebarmais, 299
 Théologie barbare, 587-590
 Théologie négative, 73
 Théophane le Confesseur, 298
 Thierry (Augustin), 6
 Thierry (Michel), 157
 Thilouanoi, 259
 Thomas le Manichéen, 275-276
 Thompson (Glen L.), 232
 Tibet, 39
 Timothée (traditionniste manichéen), 38
 Titus de Bostra, 257-258, 397
 Toponymie minière, 307-313
 Tottoli (Roberto), 145
 Tour aux cloches, 163-166
 Toute-puissance (limitation de la —), 400
 Traditions biographiques datées, 333-339
 Transfiguration, 46
 Transformation de fille en garçon, 64, 121-142
 Trébizonde, 62
 Treize royaumes, 48, 505-547
Trésor de Mani, 273
 Triangle planétaire, 28
Trois Stèles de Seth, 18
 Tryphon, 505-506, 537
 Tubach (Jürgen), 366
 Ṭūr ‘Abdīn, 53, 99-120
- Udaynat, 363
 Urmia, 295
 Uzzī, 238
- Vajda (Georges), 246, 256
 Valentin (gnostique), 22
 Van (Turquie), 56
 Varadinum (Transylvanie), 60
 Varela Expósito (Alexandre), 187
 Varietas (la philosophie grecque), 589
 Véhicule de l'âme, 426-427
 Veinstein (Gilles), 47
 Versets sataniques, 67
 Vêtements de lin, 25

- Veteranus : ascète, moine, 22
 Vézelay, 295
Vie d'Ésope, 73
 Villano (vilain), 201-202
 Vin et coupe, 53
 Virgile, 393
 Visage vs masque, 567-568
 Vision de Baruch, 285-286
 Vision de la mer aux eaux noires, 38
 Visions en songe, 49
 Voces mysticae, 445-447
 Voie, 290
 Voix (conception de la —), 62-63, 279, 571
 Voix (oiseaux, pierres), 56-57
 Vox in deserto, 579
 Voyage indien de Mani, 261-266
 Voyage en Orient, 103-105
- Wādī l-Naṭrūn, 564
 Walis, 378
 Wāsiṭ, 239
 Weh Ardašīr, 362-363
 Westerink (Leendert G.), 22
- Xian (empereur), 338
 Xi'an (ville), 50, 211-232
- Yale (congrès de —), 21
 Yār Azīz, 312
 Yarḥai, 259
 Yézidis, 59
 Yoyotte (Jean), 58
- Zago (Michela), 52, 56-58
 Zandaqa, 245, 256
 Zaršūrān, 313
 Zénobie, 44, 250, 361-367
 ZKW', 334
 Zoroastre, 40
 Zostrien, 40-41
 Zōzān, 168-169

Table des matières

Avant-propos par Guillaume Ducœur	1
« Comme si j’avais marché sur la Lune... »	3
Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Daniel Dubois, Christelle Jullien et Florence Jullien (dir.), <i>Pensée grecque et sagesse d’Orient, Hommage à Michel Tardieu</i>, Turnhout, Brepols, 2009, p. 11-20 (Bibliothèque de l’École des hautes études. Sciences religieuses 142).	
Bibliographie	17

I ORIENTALIA

1. Les Sept Dormants	77
G. Dye et F. Nobilio (dir.), <i>Figures bibliques en Islam</i>, Bruxelles, EME, 2011, p. 37-58	
2. Le collectage de la tradition orale	99
S. Basch, P. Chuvin, M. Espagne, N. Seni, et J. Leclant (éd.), <i>L’Orientalisme, les orientalistes et l’Empire ottoman. De la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle</i>, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2011, p. 11-28	
3. Miracle à Mor Gabriel	121
F. Jullien et M.-J. Pierre (dir.), <i>Monachismes d’Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont</i>, Turnhout, Brepols, 2011, p. 185-203 (Bibliothèque de l’École des Hautes Études – Sciences religieuses 148)	
4. La conversion du dernier païen	143
D. Lauritzen et M. Tardieu (dir.), <i>Le voyage des légendes. Hommage à Pierre Chuvin</i>, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 403-415	
5. Tarzci et Bülbül	157
G. Charpentier et V. Puech (éd.), <i>Topoi Orient-Occident. Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne. Hommages à Georges Tate</i>, Supplément 12 (2013), p. 603-622	
6. Le Barberousse de Ḥāḥ	179
É. Crégheur, J. Cesar Dias Chaves, et S. Johnston (éd.), <i>Christianisme des origines. Mélanges en l’honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier</i>, Turnhout, Brepols, 2018, p. 429-436 (Judaïsme ancien et origines du christianisme 11)	
7. Subversion à al-Ḥīra	189
M. Blidstein, S. Ruzer, and D. Stökl Ben Ezra (eds.), <i>Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Guy G. Stroumsa</i>, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 149-163 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 112)	

8. Nestoriens de Xi'an : le prologue de l'inscription 211
 C. Jullien (dir.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008, p. 207-226 (*Studia Iranica*, Cahier 36)

II MANICHAICA

1. La nisba de Sisinnios 235
Altorientalische Forschungen, 18 (1991), p. 3-8
2. L'arrivée des manichéens à al-Hīra 245
 P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais (dir.), *La Syrie de Byzance à l'Islam V^e-VIII^e siècle*, Damas, Institut français de Damas, 1992, p. 15-24
3. L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens 259
Studia Iranica, 23 (1994), p. 59-75
4. La vision de la mer aux eaux noires (*CMC* 77, 4-79, 12) 279
 R. Gyselen (dir.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette, GECCMO, 1995, p. 303-311 (*Res Orientales* 7)
5. Les gisements miniers de l'Azerbayjān méridional (Taxt-e Soleyman) et la localisation de Gazaka 295
Bulletin of the Asia Institute, New Series, 12 (1998), p. 249-268 (*Alexander's Legacy in the East. Studies in Honor of Paul Bernard*)
6. Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra 331
 F. Briquel-Chatonnet et H. Lozachmeur (éd.), *Proche-Orient ancien : temps vécu, temps pensé*. Actes de la table-ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062 « Études Sémitiques », Paris, J. Maisonneuve, 1998, p. 153-176 (*Antiquités Sémitiques* 3)
7. Zénobie protectrice des manichéens 361
 J. Charles-Gaffiot, H. Lavagne, J.-M. Hofman (dir.), *Moi, Zénobie reine de Palmyre*. Exposition du Centre culturel du Panthéon, Mairie du V^e arrondissement, Paris, Skira, 2001, p. 73-74
8. Le sinapisme du missionnaire manichéen (P. Kellis Copte 35) 369
 E. Oudot et F. Poli (dir.), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier*, Nancy, ADRA, 2008, p. 461-472
9. Biblisme manichéen 381
 S. Paret (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Cerf, t. II, 2016, p. 1515-1518
10. L'araire du bœuf Pamoun 389
 M. Knüppel und L. Cirillo (hrsg. von), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, p. 193-199 (*Studies in Oriental Religions* 65)

11. Brève chronique du dualisme	399
<i>L'Histoire</i> , n° 430 [numéro spécial « Les Cathares. Comment l'Église a fabriqué des hérétiques »], décembre 2016, p. 50-51	

12. Le joueur de nāy	403
Z. Özertural und G. Şilfeler (hrsg. von), <i>Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur</i> . Vorträge des Göttinger Symposiums vom 11/12. März 2015, De Gruyter, Akademie Forschung, 2018, p. 105-114 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 47, Schriften der Kommission „Manichäische Studien“ 4)	

III GNOSTICA

1. La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques	417
B. Layton (ed.), <i>The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978</i> , Volume 1: <i>The School of Valentinus</i> , Leiden, Brill, 1980, p. 194-237 (Studies in the History of Religions. Supplements at <i>Numen</i> 41)	

2. Šābiens coraniques et « Šābiens » de Ḥarrān	459
<i>Journal Asiatique</i> , 274 (1986), p. 1-44	

3. Nativités païennes	503
B. Feichtinger, S. Lake, H. Seng (hrsg. von), <i>Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie</i> , München und Leipzig, Saur, 2006, p. 9-65 (Beiträge zur Altertumskunde 215)	

4. Masques d'Égypte	559
C. Zivie-Coche et I. Guermeur (dir.), « <i>Parcourir l'éternité</i> ». <i>Hommages à Jean Yoyotte</i> , Turnhout, Brepols, 2012, p. 973-980 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences Religieuses 156)	

5. Écho et les antitypes	569
K. Corrigan and T. Rasimus (ed.), <i>Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner</i> , Leiden, Brill, 2013, p. 427-441 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 82)	

6. Basilide prédicateur chez les Perses	587
F. Ruani et M. Timuş (éd.), <i>Quand les dualistes polémiquaient. Zoroastriens et manichéens</i> , Leuven et Paris, Peeters, 2020, p. 179-197 (Orient et Méditerranée 34)	

7. Sodome gnostique	613
J. Costa, D. Hamadović et P. Piovaneli (dir.), <i>Aux origines judéennes du christianisme. Études en l'honneur de Simon Claude Mimouni pour son soixante-quinzième anniversaire</i> , Turnhout, Brepols, 2024, p. 671-683 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses 207)	

Index général	629

Table des matières	641

Publications de l'Institut d'histoire des religions

- Vol. 1 : G. DUCŒUR et J.-M. HUSSER (éd.), *Religions et identités collectives*, Actes du centenaire de l'Institut d'histoire des religions (1919-2019), Strasbourg, 2022, 495 p.
- Vol. 2 : Fr. BLANCHETIÈRE, *Revisiter les origines du christianisme (30 à 135 ap. J.-C.)*, Strasbourg, 2022, 172 p.
- Vol. 3 : G. DUCŒUR (éd.), *Eugène Burnouf (1801-1852) et les études indo-iranologiques*, Actes de la Journée d'étude d'Urville (28 mai 2022) suivis des *Lalitavistara* (ch. 1-2) et *Kāraṇḍavyūha* traduits par E. Burnouf, Strasbourg, 2022, 292 p.
- Vol. 4 : G. DUCŒUR (éd.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. La perfection de sagesse en huit mille stances*, traduite du sanskrit par Eugène Burnouf (1801-1852), Strasbourg, 2022, 443 p.
- Vol. 5 : G. DUCŒUR et M. TARDIEU (éd.), *Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions*, Actes du colloque international (23-24 mai 2023), Strasbourg, 2024, 350 p.
- Vol. 6 : P.-B. STAHL, *Étude sur le Vafþrúðnismál. Édition critique, traduction et commentaires avec notes philologiques, précédés d'une analyse sur la tradition manuscrite*, Strasbourg, 2025, 291 p.
- Vol. 7 : G. DUCŒUR et C. REDARD (éd.), *Traditions écrites, collections et processus de normativité*, Strasbourg, 2025, 352 p.

« La collection *Publications de l'Institut d'histoire des religions* s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français. »

ISBN 978-2-494259-51-5

Traitement des images et illustrations
Mong-Xeng LY

Tous droits réservés
Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage,
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Département Imprimerie
Direction des Moyens Généraux
Université de Strasbourg

Dépôt légal – 2^e semestre 2025

Ce volume rassemble vingt-sept contributions, publiées de 1980 à 2024, que Michel Tardieu a méthodiquement sélectionnées parmi l'ensemble de ses travaux de recherche et qu'il a regroupées selon trois domaines d'étude : *Orientalia*, *Manichaica* et *Gnostica*. Ces contributions qui portent sur les controverses entre communautés religieuses d'obédiences doctrinales différentes ou sur l'identification de leurs interactions, de leurs emprunts ou de leurs héritages, donnent à voir un travail d'une rare ampleur retraçant les contours de paysages religieux souvent composites et qui relèvent de ce que Michel Tardieu a défini, au cours de sa carrière au Collège de France, comme l'« histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité ». De l'Égypte à la Chine via l'Iran et l'Asie centrale, des gnostiques aux nestoriens en passant par les manichéens, l'œuvre de Michel Tardieu démontre ainsi pleinement combien les cultures ont été en continuelle interaction, combien les communautés religieuses qui revendiquaient parfois une spécificité doctrinale et ritualiste, voire une ascendance divine par la médiation de leur fondateur, restaient, de fait, historiquement les héritières et les continuatrices d'autres systèmes religieux, prises qu'elles étaient elles-mêmes dans le foisonnement des idées, le tumulte des conquêtes militaires et l'ébullition incessante des échanges commerciaux.



Professeur honoraire au Collège de France et titulaire dans le même établissement de la chaire d'Histoire des syncrétismes de 1991 à 2008, Michel Tardieu a été directeur d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE, Paris, Section des sciences religieuses, 1976-1991), Directeur du Centre d'études des religions du livre, laboratoire de l'EPHE (1984-1991), et Chercheur au Centre national de la recherche scientifique, Section Philosophie et Histoire des sciences (CNRS, 1973-1976). Il est spécialiste des cultes syncrétiques de la fin de l'Antiquité et des christianismes orientaux dans leurs relations aux polythéismes et aux autres monothéismes.

**Histoire, sociologie, archéologie
et anthropologie des religions | HiSAAR**

Les Instituts thématiques interdisciplinaires
de l'Université de Strasbourg
dans le cadre de l'Initiative d'excellence

