



HAL
open science

Les représentations de l'au-delà chez les chrétiens de
Syrie-Mésopotamie durant les premiers siècles de
l'Islam, à partir de l'édition critique de l'Apocalypse de
Grégoire d'Édesse

Alice Croq

► To cite this version:

Alice Croq. Les représentations de l'au-delà chez les chrétiens de Syrie-Mésopotamie durant les premiers siècles de l'Islam, à partir de l'édition critique de l'Apocalypse de Grégoire d'Édesse. Histoire. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLP075 . tel-04368907

HAL Id: tel-04368907

<https://theses.hal.science/tel-04368907>

Submitted on 2 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT

DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**Les représentations de l'au-delà chez les chrétiens de
Syrie-Mésopotamie durant les premiers siècles de
l'Islam
À partir de l'édition critique de l'*Apocalypse de Grégoire
d'Édesse***

Soutenue par

Alice Croq

Le 18 novembre 2021

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Études arabes, civilisations
islamique et orientales**

Composition du jury :

Herman TEULE Professeur honoraire, KU Leuven	<i>Président</i>
Herman TEULE Professeur honoraire, KU Leuven	<i>Rapporteur</i>
Mathieu TILLIER Professeur, Sorbonne Université	<i>Rapporteur</i>
André BINGGELI Chargé de recherche, IRHT	<i>Examineur</i>
Barbara ROGGEMA Docteur, Ruhr-Universität	<i>Examineur</i>
Alexander TREIGER Professeur, Dalhousie University	<i>Examineur</i>
Muriel DEBIÉ Directrice d'études, EPHE/PSL	<i>Directeur de thèse</i>



LES REPRESENTATIONS DE L'AU-DELA CHEZ LES
CHRETIENS DE SYRIE-MESOPOTAMIE DURANT LES
PREMIERS SIECLES DE L'ISLAM

À partir de l'édition critique de l'*Apocalypse de Grégoire d'Édesse*

Volume I

L'Apocalypse de Grégoire d'Édesse : texte et réception

Alice CROQ

Thèse de doctorat, dir. Muriel DEBIE
École pratique des hautes études – PSL

Aux défunts, où qu'ils soient

Remerciements

Ma directrice, Muriel Debié, a bien voulu croire en mes projets de recherche, depuis le début du master et jusqu'à la fin de la thèse. Son ouverture d'esprit vis-à-vis d'autres domaines et d'autres disciplines m'a beaucoup influencée et son goût pour les manuscrits a largement contribué à façonner ma manière de travailler. Pour cela et bien d'autres choses, je tiens à lui exprimer toute ma gratitude.

J'ai reçu le soutien financier de plusieurs organismes, qui m'ont permis de travailler et de voyager dans des circonstances idéales : le Labex RESMED, l'école doctorale de l'École pratique des hautes études, l'UMR Orient & Méditerranée, la Maison française d'Oxford, l'Université d'Oxford, Hill Museum and Manuscript Library, l'Institut français d'archéologie orientale, la Fondation Thiers et l'École française de Rome. J'ai une pensée particulière pour John-Paul Ghobrial, qui m'a si bien accueillie à Oxford et pour Frédéric Abécassis, Amr Bahgat et Hadrien Collet, qui m'ont accompagnée lors de mes nombreux séjours au Caire.

Cette thèse n'aurait pas été la même si je n'avais pas été si souvent hébergée à l'Institut de recherche et d'histoire des textes durant ces deux dernières années. Outre les achats à répétition d'images de manuscrits, j'ai eu la chance d'y fréquenter des chercheurs aussi brillants et sympathiques qu'André Binggeli, Flavia Ruani et Matthieu Cassin. Je remercie en particulier André Binggeli, qui m'a beaucoup aidée à améliorer la première partie de ma thèse.

Je tiens aussi à remercier Herman Teule, qui a eu la gentillesse de suivre les avancées de cette étude à différents moments de son élaboration et de me faire bénéficier de ses remarques toujours précises et constructives.

La bonne humeur, la foi et l'intelligence de sœur Marie-Thérèse Elia m'ont constamment invitée à me dépasser, tant d'un point de vue humain que scientifique. Je lui suis très reconnaissante d'avoir relu mes traductions de l'arabe vers le français, me prodiguant de nombreux conseils et me suggérant de non moins nombreuses corrections.

Je ne sais comment exprimer ma dette envers Hachem Foda, mon ancien directeur de mémoire à l'Inalco. Depuis la licence, il n'a eu de cesse de me soutenir et de me faire progresser, en lisant et relisant mes diverses traductions de textes arabes médiévaux. Je le remercie de s'être plongé avec moi dans la traduction de l'*Apocalypse de Grégoire* durant les derniers moments de la thèse. J'espère qu'il trouvera dans ces lignes maladroites un gage de mon amitié et de mon admiration à toute épreuve.

Sergey Minov a été un modèle de curiosité et de générosité intellectuelle. Sa base bibliographique et sa bibliothèque numérique constituent un apport constant aux études syriaques et je ne saurais trop l'en remercier. Plus que tout, son amitié indéfectible a été une source de motivation quotidienne sur le chemin de Babylone.

De par ses relectures, ses conseils et son soutien, Camille Rouxpetel a sauvé ma fin de thèse *in extremis*. Ses travaux m'ont aidée à voir au-delà de la présente recherche, en l'inscrivant dans un projet plus vaste. Je lui suis très reconnaissante de son aide passée et me réjouis de notre collaboration à venir.

L'Université de Nantes et son équipe de médiévistes m'ont offert un cadre de travail privilégié durant le dernier mois de la thèse : je remercie particulièrement Annick Peters-Custot, ainsi que Wilfrid Carriou, pour avoir réalisé avec moi la carte des lieux cités au cours de l'étude.

Un immense merci à ceux et celles qui m'ont fait ponctuellement bénéficier de leur savoir : ma chère Martina Ambu ainsi qu'Alain Desreumaux, Pierluigi Piovaneli, Jean Fathi, Mathieu Tillier, Barbara Roggema, David Taylor, Sebastian Brock, Françoise Briquel-Chatonnet, Yonatan Moss, Alexander Treiger et d'autres, qui trouveront leur nom mentionné au fil des notes.

Rien de tout ceci n'aurait pu avoir lieu sans la tribu du XIII^e arrondissement : mes merveilleux parents, mes frères adorés et mes amies d'enfance. Je pense aussi à mes acolytes, rencontrés lors de mes pérégrinations : Saad, Yahya, les moines du Dayr al-Za'farān, Mahmoud, Igor, Bruno, Timothée, mais aussi Élie, Vincent et Caroline.

Je n'oublierai jamais la voix de *djeddo*, *šammās* Wadee Habash de Qaraqosh (1940 ?- † 2021) qui, le premier, a guidé mes pas dans la liturgie syriaque et m'a parlé dans des dialectes arabes et araméens d'Irak. J'ai commencé cette thèse de son vivant, je la conclus en sa mémoire.

Sommaire

Remerciements	3
Sommaire.....	5
Sigles & abréviations.....	8
Alphabets et transcriptions	10
Carte.....	11
Introduction	13
PARTIE I. L'HISTOIRE DU TEXTE	27
I. LA STRUCTURE DU TEXTE	28
II. LA TRADITION MANUSCRITE	31
II.1. LA LISTE DES MANUSCRITS ARABES.....	31
II.2. LES TEMOINS LES PLUS IMPORTANTS	38
II.2.1. Description succincte.....	38
II.2.2. Comparaison du contenu des manuscrits à sigle	46
III. L'INFLUENCE DU CONTEXTE SUR LE TEXTE ET LE PARATEXTE.....	50
III.1. LES PARATEXTES.....	50
III.1.1. Le titre de l'œuvre (§I)	51
III.1.2. La préface (§II).....	53
III.1.3. Le discours attribué à Grégoire (§III).....	53
III.1.4. Les titres internes : la division du texte en <i>şifa</i>	55
III.2. LES VARIANTES ET LEUR ARRIERE-PLAN CULTUREL	57
III.2.1. L'arabe médian et les variantes sociolinguistiques	58
III.2.2. Les citations bibliques	61
III.2.3. Les passages « fluides ».....	65

IV. LE CLASSEMENT DES TEMOINS ARABES	68
IV.1. LA BRANCHE ARABE A	69
IV.1.1. La famille δ.....	69
IV.1.2. La sous-famille φ et les groupes χ et ρ	70
IV.2. LA BRANCHE SYRO-ARABE Γ	73
IV.2.1. La famille λ.....	75
IV.2.2. La famille θ.....	76
IV.3. LA BRANCHE M.....	81
V. LES TRADUCTIONS DE L'ARABE	86
V.1. LA VERSION GUEZE Ⓔ	86
V.2. LA VERSION SYRIAQUE Ⓔ	90
VI. LES DEUX EDITIONS EGYPTIENNES	95
VI.1. <i>RASA 'IL DINIYYA QADIMA</i>	95
VI.2. <i>NŪR AL-ANWĀR FĪ MANZĀR AL-ABRĀR</i>	97
VII. ESSAI DE SYNTHÈSE.....	100
VII.1. LE <i>STEMMA CODICUM</i>	100
VII.2. L'HISTOIRE DE LA TRADITION MANUSCRITE ET L'HISTOIRE DU TEXTE	104
PARTIE II. LA CIRCULATION ET LA RÉCEPTION DE L' <i>APGREG</i> AU REGARD DE L'HISTOIRE DES CHRÉTIENS AU MOYEN-ORIENT	110
VIII. LES MANUSCRITS ARABES CHRETIENS : CARACTERISTIQUES ET MILIEUX DE PRODUCTION.....	111
VIII.1. L'INFLUENCE DES SUBSTRATS NON-ARABES ET NON-CHRETIENS.....	111
VIII.1.1. Quelques caractéristiques codicologiques	112
VIII.1.2. Colophons, notes et « notices historiques ».....	115
VIII.2. L'USAGE DU GARSHUNI	119
VIII.2.1. Une courte histoire.....	119
VIII.2.2. Formes et fonctions du garshuni à la lumière des manuscrits de l' <i>ApGreg</i>	124
VIII.2.3. Les manuscrits garshuni présentent-ils un type linguistique particulier ?	132
VIII.3. LA QUESTION DU MILIEU CONFESIONNEL	137
VIII.3.1. Comment attribue-t-on une confession aux manuscrits ?.....	138

VIII.3.2.	Lecteurs et copistes illustres en milieu syro-occidental	140
VIII.3.3.	L' <i>ApGreg</i> au synode de Constantinople en 1195	144
IX.	LA RECEPTION ET LA FONCTION DE L'ŒUVRE	151
IX.1.	L'USAGE DE L'ŒUVRE EN MILIEU ARABOPHONE A PARTIR DES MANUSCRITS	151
IX.1.1.	L'attraction du genre : l' <i>ApGreg</i> comme « histoire » et « apocalypse »	152
IX.1.2.	L'eschatologie pour thème	153
IX.1.3.	Une pièce d'un corpus de lectures pour le Carême	155
IX.2.	LA VERSION GUEZE ET LE MOUVEMENT DE TRADUCTION EGYPTO-ETHIOPIEN	162
IX.2.1.	La littérature syriaque et syro-arabe en Éthiopie	163
IX.2.2.	Fragments et extraits de l' <i>ApGreg</i> en milieu chrétien éthiopien	168
IX.2.1.	L'adaptation des Beta Israël	175
IX.2.1.	Le passage d'une œuvre syro-arabe en Éthiopie : synthèse et modèle	178
IX.3.	LE CONTEXTE SYRO-INDIEN DE LA TRADUCTION SYRIAQUE	181
IX.3.1.	Le fruit d'une mission miaphysite au Kérala	181
IX.3.2.	Une version syriaque de l' <i>ApGreg</i> ou une adaptation ?	183
IX.3.3.	La réception d'une œuvre arabe chrétienne au Kérala	185
PARTIE III.	ÉDITER ET TRADUIRE L' <i>APGREG</i>	189
	LES PRINCIPES D'ÉDITION	189
	LES APPARATS	192
	LA LANGUE ET LA GRAPHIE DU TEXTE	195
	LA TRADUCTION ANNOTÉE	198
	ÉDITION ET TRADUCTION	201
	Abréviations	201
	Conspectus siglorum	201

Sigles & abréviations

AMS : Paul Bedjan (éd.), *Acta Martyrum et Sanctorum syriace*, Harassowitz, Paris-Leipzig, 7 vol., 1890-1897, réimpr. 1968.

BAV : Biblioteca Apostolica Vaticana.

BHG : F. Halkin (éd.), *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles, 3^{ème} éd., 1957.

BHO : P. Peeters (éd.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles, 1910, réimpr. 1954.

BL : British Library.

BnF : Bibliothèque nationale de France.

BO : Joseph Simonius Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, aethiopicos, Graecos, aegyptiacos, ibericos & malabaricos*, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Rome, 3 vol., 1719-1728.

CAe : *Clavis Aethiopica*.

CANT : M. Geerard (éd.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols, Turnhout, 1992.

CAVT : J.-C. Haelewyck (éd.), *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, Brepols, Turnhout, 1998.

CE : *Claremont Coptic Encyclopedia*, Claremont Colleges Digital Library.

CCSG : Corpus Christianorum. Series Graeca, Brepols, Turnhout.

CMR : Christian-Muslim Relations, Brill, Leiden.

COMST : *Comparative Oriental Manuscript Tradition*, Hambourg, 2015.

Coran : *Le Coran. Nouvelle traduction française du sens de ses versets*, trad. M. Chiadmi, Lyon, Éditions Tawhid, 5^{ème} éd. revue et corrigée, 2013.

CPG : Clavis Patrum Graecorum, Corpus Christianorum, Brepols, Turnhout.

CSCO : Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain.

GCA : Joshu Blau *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, fasc. I : §§ 1-169. *Introduction – orthography & phonetics – morphology*, CSCO 267, Subs. 27, Louvain, 1966 ; fasc. II : §§ 170-368. *Syntax I*, CSCO 276, Subs. 28, Louvain, 1967 ; fasc. III : §§ 369-535. *Syntax II*, CSCO 279, Subs. 29, 1967.

GCAL : Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Bibliotheca apostolica vaticana (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172), Rome, 5 vols, 1944-1953.

GEDSH : S. Brock, A.M. Butts, G.A. Kiraz, and L. Van Rompay (éds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway NJ, 2011.

GSL : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Marcus & Weber, Bonn, 1922.

EA : *Encyclopedia Aethiopica*, Harassowitz, Wiesbaden, 5 vols, 2003-2014.

EALL : *Encyclopedia for Arabic Language and Linguistics*, Brill, Leiden.

HMLEM : Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XIXe siècle : contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. I : Période byzantine (451-634), Ifpo (Publications de l'Institut français de Damas 285) / CERPOC (Corpus de Recherches arabes chrétiennes 5), Beyrouth, 2016 ; vol. II, t. 1 : 634-750, Éditions de l'Institut français de Damas, Damas, 1996 ; vol. II, t. 2 : 750-X^e s., Peeters, Louvain, 1988 ; vol. III, t. 1 : 960-1250, Peeters, Louvain, 1983 ; vol. III ; t. 2 : 1250-1516, Peeters, Louvain, 1981 ; vol. IV, t. 1. : 1516-1724, t. 2 : 1724-1800, Peeters, Louvain, 1979 ; Vol. V : index général (éd. Rachid Haddad), Ifpo (Publications de l'Institut français de Damas 290) / CERPOC (Corpus de Recherches arabes chrétiennes 7), Beyrouth, 2017.

HMML : Hill Museum and Manuscript Library, Saint John's University, Colledgeville MN.

Kazimirski : Albert de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*, Maisonneuve et C^{ie}, Paris, 2 vols, 1860.

Muḥīṭ al-muḥīṭ : Boutros al-Bustānī, *Muḥīṭ al-muḥīṭ, qāmūs muṭawwal li-l-luġa al-'arabiyya*, Beyrouth, 1870, réimp. Maktabat Lubnān, 1979.

Nūr al-anwār : *Nūr al-anwār fī manẓār al-abrār*, Patriarcat copte orthodoxe, 1922.

PG : J.-P. Migne (éd.), *Patrologia cursus completus : Series Graeca*, Paris, 1857-1866.

PO : Patrologia Orientalis, Paris, puis Turnhout.

Rasā'il dīniyya qadīma : Girgis Bey Ya'qūb (éd.), *Rasā'il dīniyya qadīma*, Maṭba'a al-Muqtaṭaf wa-l-Muqattam bi-Miṣr, 1920.

SC : Sources chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris.

Alphabets et transcriptions

La nature de la présente étude, où s'entremêlent une grande diversité de langues, registres de langue et graphies, requiert un système de translitération adapté. Il est d'usage dans le domaine des études arabes que les citations courtes figurent en translitération, tandis que les citations longues sont en alphabet arabe. J'adopte donc le système de la revue *Arabica* à chaque fois que le passage concerné est écrit en arabe classique.

Lorsqu'il est question des manuscrits arabes chrétiens, restituer une quelconque vocalisation reviendrait soit à « classiciser » soit à « dialectaliser » cette variante sociolinguistique de l'arabe que l'on qualifie d'arabe « moyen » (cf. I.3.1) ; je préfère alors conserver l'occurrence telle qu'elle figure dans le manuscrit, dans son écriture d'origine. Les termes dont la vocalisation et/ou le sens sont douteux ne font jamais l'objet d'une transcription, à moins que j'argumente en faveur de telle ou telle interprétation, auquel cas ma transcription est précédée d'un astérisque.

Contrairement à la tradition arabisante, le domaine des études syriaques n'a pas de normes acceptées et appliquées par l'ensemble des spécialistes. J'adopte les normes préconisées par Sebastian Brock, à l'exception de deux d'entre elles¹. Je ne transcris pas le Ⲛ par le signe ' lorsqu'un mot commence par cette lettre. Je préconise le trait oblique au-dessus de la voyelle prononcée longue plutôt que l'accent, qui revêt un caractère ambigu pour les francophones. On trouvera donc ē et pas é, ī et pas í, ū et pas ú. Les règles de prononciation propre à la tradition syro-orientale ne sont appliquées que pour les textes émanant de ce milieu.

La transcription du guèze suit le système de l'*Encyclopaedia Aethiopica*.

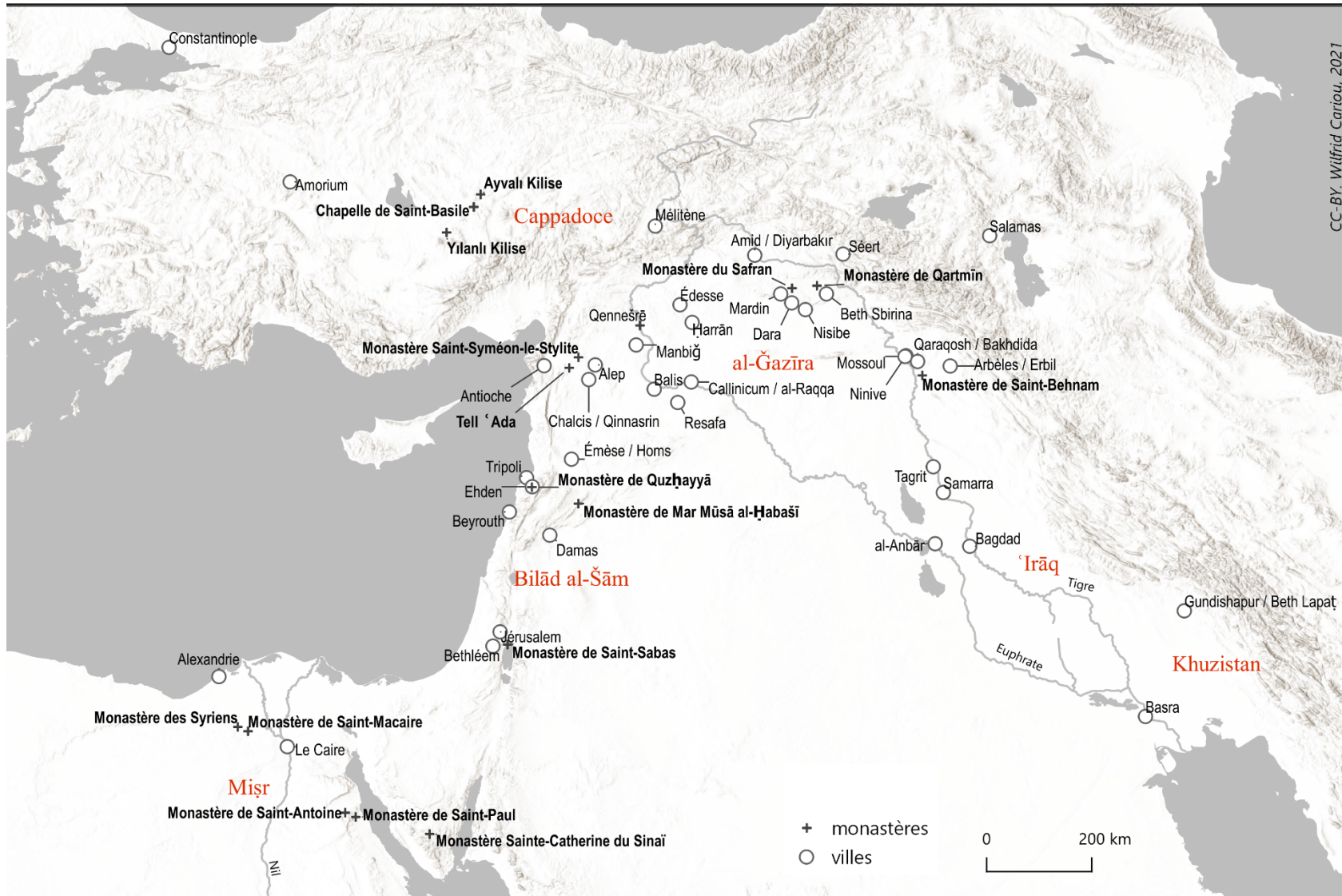
La transcription du pehlevi suit le système utilisé dans le dictionnaire de David N. MacKenzie².

¹ Ce système de translitération, accessible en ligne au lien suivant : <https://www.loc.gov/catdir/cpsa/romanization/syriac.pdf>.

² D.N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 2nd éd., London, Oxford University Press, 1986.

Carte

Lieux importants pour l'histoire et la culture des chrétiens de Syrie-Mésopotamie à la période médiévale



Introduction

Si on souhaite étudier la situation des chrétiens de Syrie-Mésopotamie durant les premiers siècles de l’Islam, il semble nécessaire, quoique décevant, de commencer par rappeler que ce moment de leur histoire échappe pour le moment à la généralisation. La population chrétienne en question nous a laissé des sources littéraires, documentaires et archéologiques qui offrent des visions bien différenciées de cette période. Entre l’oppression physique et financière et l’épanouissement culturel et économique reflétés tour à tour par leurs témoignages, il est difficile d’évaluer les conséquences que les bouleversements politiques eurent sur leur statut social, leur quotidien et leur culture. C’est ce dernier aspect qui nous intéressera plus particulièrement.

Les dernières décennies du VII^e siècle apportent les signes religieux, socio-politiques et artistiques de la fin d’une période de transition que l’on pourrait qualifier de « post-romaine » à l’Ouest et de « post-sassanide » à l’Est. Par des réformes et entreprises de différents ordres, ce que l’on appelle aujourd’hui la civilisation arabo-islamique commence à se construire. S’ensuit jusqu’à la fin du X^e siècle une période dite « de formation » qui voit la production d’œuvres majeures dans presque tous les domaines de la théologie, de la littérature et des sciences en langue arabe. Ces développements ont lieu dans une société où les chrétiens demeurent une composante démographique importante³, et on peut difficilement imaginer qu’ils n’y aient pas contribué, ou, du moins, qu’ils n’en aient guère subi l’influence. La présente étude porte sur les évolutions de certains aspects de la culture chrétienne dans ce cadre spatial et temporel au travers de l’étude d’un texte particulier, l’*Apocalypse de Grégoire d’Édesse*, et d’un thème plus large, l’au-delà. Il importe dans un premier temps de poser le contexte socio-culturel et politique dans lequel se développent les représentations du paradis

³ Quoiqu’elle soit difficile à démontrer, l’idée que la population de l’Empire islamique demeure majoritairement chrétienne jusqu’au X^e siècle tend à faire autorité dans la littérature secondaire, voir par exemple l’ouvrage récent de J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2018.

et des enfers en commençant par peindre, à grands traits, les caractéristiques de la population chrétienne en question.

Des Églises, des hommes et des textes

Peut-on parler d'une culture commune aux chrétiens de Syrie-Mésopotamie ? Au VIII^e siècle, ces derniers se répartissent entre plusieurs Églises rivales. Trois d'entre elles revendiquent le patriarcat d'Antioche : l'Église melkite de confession chalcédonienne dont le siège est établi à Antioche⁴ ; l'Église syriaque-orthodoxe de confession miaphysite, dotée d'un patriarcat itinérant entre différentes localités de Haute-Mésopotamie, où vivent le gros de ses fidèles⁵ ; depuis le VII^e siècle, une Église de confession chalcédonienne et monothélite se développe dans le nord de la Syrie autour du monastère de Mar Maron, qui a donné son nom à cette communauté⁶. En dehors du patriarcat d'Antioche, l'Église de Perse ou de l'Orient, dite nestorienne, a son siège dans l'ancienne capitale sassanide de Séleucie-Ctésiphon, puis le déplace en 780 dans la nouvelle capitale abbasside, Bagdad. La configuration géo-ecclésiologique, les conflits entre les différents acteurs religieux et les circonstances politiques maintiennent vivaces les rivalités entre chaque Église, qui cherche à se définir autour d'une identité propre et face aux autres, mais aussi face à l'islam.

Malgré ces conflits christologiques, la plupart des chrétiens de Syrie-Mésopotamie ont en commun leur appartenance à la *syriacité*, que l'on pourrait définir comme un ensemble de références culturelles communes liées à la langue syriaque (poésie, liturgie, pratiques sribales, etc.)⁷. Cette dernière fait son apparition autour des I^{er}/II^e siècles de notre ère dans un contexte païen, pour devenir au III^e siècle une langue littéraire et liturgique chrétienne au côté du grec. L'usage du syriaque n'exclut pas celui d'autres langues, et les chrétiens de rite syriaque ont continué à cultiver l'héritage patristique et hellénistique de l'Antiquité tardive bien après l'avènement de l'Islam. Les chrétiens de Perse sont également marqués par la

⁴ Voir l'histoire du mot par Rachid Haddad, HMLEM I, « Introduction ».

⁵ V.-L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), 2008.

⁶ Bien que leur existence soit moins bien documentée, il est possible que les monothélites représentent une part importante de la population chrétienne de Syrie au VIII^e siècle. J. Tannous, « In Search of Monotheletism », *Dumbarton Oaks Papers* 68 (2014), p. 49-64.

⁷ Le terme « syriacité » est un néologisme utilisé par François Cassingéna-Trévedy dans son « Avant-propos » au troisième volume de la collection Études syriaques, voir F. Cassingéna-Trévedy, « Avant-propos », in *Les liturgies syriaques*, éd. F. Cassingéna-Trévedy, Paris, Geuthner (Études syriaques 3), 2006, p. 7, n. 1. Sur la sphère culturelle syriaque, voir F. Briquel-Chatonnet et M. Debié, *Le monde syriaque : sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

culture sassanide, à laquelle ils empruntent éléments artistiques, thèmes littéraires et pratiques sociales, allant parfois jusqu'à écrire en pehlevi et traduire du syriaque en pehlevi et inversement. À la fin de l'Antiquité tardive, les chrétiens se trouvent donc dans une situation de multilinguisme, au carrefour d'influences diverses, entre l'Empire byzantin et l'Empire sassanide.

C'est dans ce contexte que débute l'arabisation de la population syro-mésopotamienne. L'adoption de l'arabe comme langue littéraire dès le milieu du VIII^e siècle dans les milieux melkites est un phénomène connu, mais ne doit pas faire oublier que la production en arabe commence presque simultanément chez les miaphysites et les syro-orientaux. Si la connaissance du syriaque tend à s'étioler⁸, elle se maintient jusqu'à aujourd'hui chez les membres de ces deux dernières Églises, tandis que les melkites ne produisent presque plus de textes en syriaque après le IX^e siècle⁹. Les VIII^e-X^e siècles voient donc l'élaboration d'une culture que l'on qualifierait volontiers de « syro-arabe », qui ne cesse de puiser à l'héritage tardo-antique mais qui se modifie avec l'arabisation et l'islamisation de la société. Ceci n'exclut pas une influence culturelle de Byzance mais le manque d'études la rend difficile à évaluer. La littérature de langue grecque continue à marquer la production littéraire des chrétiens vivant en dehors de Byzance. Des savants de l'époque contemporaine vont jusqu'à désigner de « gréco-syro-arabe » le mouvement culturel des melkites d'Antioche et de sa région¹⁰.

Ce patrimoine commun s'illustre par la circulation des textes¹¹, des manuscrits, des motifs iconographiques et des éléments architecturaux¹². Les hommes sont aussi prompts à franchir ces soi-disant barrières confessionnelles¹³. On peine d'ailleurs à imaginer ce que ces divisions

⁸ C'est ce qui pousse par exemple l'auteur syro-oriental du IX^e siècle, Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn al-Ṣalt, à résumer en arabe les positions d'Isaac de Ninive à son interlocuteur, car celui-ci n'a qu'une faible connaissance de la langue syriaque (*ḡayr māhir bi-lisān [sic] al-suryāniyya*), voir, *Lettre I*, éd. et trad. fr. Sbath, p. 10 et 71.

⁹ La culture et le développement de l'héritage syriaque au sein de l'Église melkite au cours de la période médiévale mériterait une étude à part entière.

¹⁰ A. Treiger, « The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch », *Scrinium* 16, 1 (2020), p. 306-332.

¹¹ Voir, par exemple, T. Pataridze, « Christian Literature in Arabic in the Early Islamic Period (8th-10th c.): The Circulation of Texts and Ideas between the Greek, Syriac, Arabic, and Georgian Communities », *Le Muséon* 132, 1-2 (2019), p. 204-208.

¹² W. Khoury et B. Riba, « Peut-on discerner des modèles reliés à des communautés ecclésiales ou linguistiques en Syrie du Nord? (IV^e-X^e siècle) », in *Les églises en monde syriaques*, éd. F. Briquel-Chatonnet, Paris, Geuthner (Études syriaques 10), 2013, p. 107-130.

¹³ Les cas de passage d'une confession à une autre ne sont pas rares. On verra que les textes de cette époque, incluant l'*Apocalypse de Grégoire d'Édesse*, décrivent amèrement ce phénomène.

impliquaient pour la population chrétienne lambda et par quel(s) détail(s) du quotidien elles pouvaient se faire ressentir. La liturgie est un facteur fort de différenciation et de cohérence mais, à nouveau, on ignore combien les fidèles étaient touchés par les réformes liturgiques prônées par le sommet de l'Église¹⁴. Laissant de côté les divergences qui ont déjà été très mises en avant par l'historiographie, des références communes permettent de postuler une certaine homogénéité culturelle et invitent à s'abstraire du prisme confessionnel pour privilégier l'approche régionale. Néanmoins, l'approche « confessionnalisante » demeure opérante lorsque l'on cherche à comprendre les traditions savantes propres aux clercs d'une Église donnée. Elle permet également de discerner les stratégies des élites de chaque Église vis-à-vis du pouvoir politique islamique.

Les chrétiens dans l'Empire islamique

L'intégration des chrétiens à l'Empire islamique en construction semble être possible en respectant une série de conditions. Devenus une minorité politique, les chrétiens reçoivent le statut de *dimmī*-s « protégés » selon les termes coraniques, et doivent s'acquitter d'une capitation, la *ğizya*, les plaçant *de jure* dans une position économique désavantageuse. Toutefois, cette taxe ne semble pas avoir été levée systématiquement, tandis que sa raison d'être et ses modalités ne cessent d'être soumises à la réflexion des auteurs musulmans¹⁵. Plus tard, le fameux « pacte de 'Umar », hypothétiquement attribué au califat de 'Umar II (717-720), vise à réguler la vie des chrétiens au sein d'une société en cours d'islamisation en leur imposant des mesures vexatoires (port de la ceinture, interdiction de sonner les cloches, etc.). Sans compter le doute qui plane sur leur période et milieu de rédaction, les clauses du pacte de 'Umar ne semblent jamais avoir été appliquées de manière continue et uniforme durant la période qui nous occupe¹⁶. Les éléments constitutifs de la « dhimmitude » semblent donc bien compliqués à dater et leur diffusion et portée difficiles à évaluer¹⁷.

¹⁴ La liturgie a une fonction ambivalente : elle peut servir à différencier une communauté d'une autre mais elle est aussi un facteur d'homogénéité, comme on le verra dans la 5^{ème} partie. À ce propos, voir J. Tannous, « Greek Kanons and the Syrian Orthodox Liturgy », in *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, éd. B. Bitton-Ashkelony et D. Krueger, London / New York, Routledge, 2017, p. 151-180.

¹⁵ Des raisons « rationnelles » sont fournies vers le milieu du XI^e siècle, voir C. Melchert, « Why non-Muslim subjects are to pay the jizya », in *Contacts and interaction. Proceedings of the 27th congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Helsinki 2014*, éd. J. Hämeen-Anttila et I. Lindstedt, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta 254), 2017, p. 347-356.

¹⁶ M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2011, p. 58-98. Relecture critique de

Des contrastes apparaissent également lors de la confrontation des sources chrétiennes provenant des différentes Églises. Un exemple, qui sera développé plus loin, est particulièrement parlant : Mūsā ibn Muṣ‘ab, gouverneur de la région de Haute-Mésopotamie à la fin du VIII^e siècle, est tenu pour responsable des maux des chrétiens par un chroniqueur miaphysite. Le catholicos de l’Église de l’Est, Timothée I^{er}, ne semble guère en revanche souffrir de sa politique. Au contraire, il obtient l’exemption de taxes pour ses fidèles dans la région, grâce à l’action de son ami Abū Nūḥ al-Anbārī (c. 730-780), secrétaire de Mūsā ibn Muṣ‘ab, qui avait auparavant su lui garantir le trône patriarcal¹⁸. La situation des chrétiens dans un cadre spatio-temporel bien délimité peut donc connaître des variations importantes en fonction de leur dénomination. Ce phénomène est dû aux rapports des Églises avec le pouvoir islamique, le plus souvent incarné par le calife. Ce dernier n’hésite pas à intervenir dans les affaires chrétiennes¹⁹ : il adoube les patriarches en leur délivrant un diplôme²⁰, mais peut aussi les envoyer en prison. Les liens entre les élites chrétiennes et musulmanes sont ainsi nourris par un système de services et de clientélisme, qui augmente la compétition entre les Églises²¹.

l’attribution et de la datation de certaines de ces mesures dans L. Yarbrough, « Origins of the *ghiyār* », *Journal of the American Oriental Society* 134, 1 (2014), p. 113-121.

¹⁷ Pour un exposé de toutes les difficultés et les précautions méthodologiques de rigueur lorsque l’on parle des chrétiens durant les premiers siècles de l’Islam, voir A. Papaconstantinou, « Between *Umma* and *Dhimma*: The Christians of the Middle East under the Umayyads », *Annales islamologiques* 42 (2008), p. 127-156. On peut aussi se reporter au chapitre sur le statut juridique dans A.-M. Eddé, F. Micheau et C. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d’Islam : du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Paris, SEDES (Regards sur l’histoire. Histoire médiévale 118), 1997, p. 55-77.

¹⁸ Voir I. Beheiry, « The Arabization Process in Upper Mesopotamia in the Eighth Century A.D.: The Case of the *Mosulis* in the *Chronicle of Zūqnīn* », *Parole de l’Orient* 35 (2010). Pour une perspective syro-orientale, voir V. Berti, *Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull’epistolario e sulle fonti contigue*, Paris, Association pour l’avancement des études iraniennes (Cahiers de Studia Iranica 41, Chrétiens en terre d’Iran 3), 2009, p. 141-145.

¹⁹ La bibliographie à ce sujet s’est considérablement enrichie ces dernières années. On consultera avec profit l’ouvrage de M.P. Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2015.

²⁰ Voir les cas mentionnés par M.G. Morony, « History and Identity in the Syrian Churches », in *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, éd. J.J. van Ginkel et alii, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 134), 2005, p. 27-28. Les diplômes en question sont perdus, mais on en conserve des exemples dans les sources littéraires chrétiennes et islamiques, voir un exemple dans L.I. Conrad, « A Nestorian Diploma of Investiture from the *Taḍkira* of Ibn Ḥamdūn: The Text and Its Significance », in *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsān ‘Abbās on His Sixtieth Birthday*, éd. W. al-Qāḍī, Beirut, American University of Beirut, 1981, p. 83-104.

²¹ M. Debié, « Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities », in *Christians and Others in the Umayyad State*, éd. A. Borrut et F.M. Donner, Chicago, Illinois, The Oriental Institute of the University of Chicago (Late Antique and Medieval Islamic Near East 1), 2016, p. 53-72.

Les clercs adressent aux fidèles un discours dont l'un des premiers objectifs est de limiter l'islamisation. Bien qu'au service du gouverneur, le même Abū Nūḥ écrivit une *Réfutation du Coran (Tafnīd al-Qur'ān)*, première du genre, et l'un des plus anciens textes produits en arabe en milieu syro-oriental²². Indépendamment de sa fonction au sein de la société « islamique » médiévale (au sens d'« Islamicate »)²³, l'élite chrétienne cultivée s'attache donc à renforcer les barrières communautaires. Étudier le discours de cette élite ne nous instruit pas en premier lieu sur la situation sociale des chrétiens dans l'Empire islamique mais nous révèle les croyances et pratiques promues comme constitutives de la culture chrétienne.

Les représentations de l'au-delà et leurs enjeux dans les premiers siècles de l'Islam

La production littéraire chrétienne durant la période de formation a principalement été envisagée sous l'angle de la polémique et de la controverse, elles-mêmes centrées sur la christologie. Cette littérature dont on saisit encore mal le génie embrasse pourtant un nombre de sujets infiniment plus vastes, de la théologie à l'éthique en passant par les sciences. L'avènement d'un empire non-chrétien suscite maintes interrogations, et la question du plan divin pour l'humanité structure implicitement ou explicitement une grande partie des œuvres²⁴. L'eschatologie occupe une place prégnante, et les lectures apocalyptiques de ces événements sont nombreuses en monde syriaque²⁵. Parallèlement, le discours théologique sur le sort de l'âme entre la mort et le jugement dernier change. Alors que ces sujets sont peu discutés par les auteurs grecs et syriaques de l'Antiquité tardive, l'au-delà est un lieu et un état dont les chrétiens de l'époque islamique tâchent de rendre compte en détail. Les approches variées et parfois conflictuelles témoignent de l'importance des représentations des fins dernières dans la culture syro-arabe telle qu'elle se développe au sein de l'Empire

²² M.N. Swanson, « Abū Nūḥ 'Abd al-Masīḥ ibn al-Ṣalt al-Anbārī », CMR I, p. 397-400.

²³ « Islamicate » est défini ainsi par son inventeur : « 'Islamicate' would refer not directly to the religion, Islam, itself, but to the social and cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among Muslims themselves and even when found among non-Muslims », M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, vol. I, p. 59.

²⁴ V. Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Morceaux d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale*, Fribourg, Suisse, Academic Press (Paradosis 57), 2015.

²⁵ M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam. Avec des répertoires des textes historiographiques en annexe*, Leuven, Peeters (Late Antique History and Religion 12), 2015.

islamique. Il faut dire que l'au-delà occupe une place de premier plan dans le Coran, qui met explicitement juifs et chrétiens au défi de défendre leur conception du paradis²⁶.

La sphère des penseurs musulmans est pareillement agitée par les problèmes soulevés par l'eschatologie, et chaque faction religieuse s'attache à en proposer sa propre définition²⁷. Cette compétition oblige les auteurs chrétiens à réactiver d'anciens genres littéraires, à adopter de nouveaux modes discursifs, à (re)formuler leurs dogmes ou leurs croyances et à repenser certaines de leurs pratiques. La présente étude s'attache à montrer que ce moment de l'histoire des chrétiens d'Orient est aussi une période de formation²⁸. On a pu insister sur leur « participation » à la civilisation islamique, notamment du fait de leur rôle dans les milieux savants du « mouvement de traduction »²⁹, mais on oublie trop souvent combien ce nouveau contexte contribue à l'extraordinaire développement de leur propre culture.

Les débats autour de l'au-delà ne doivent pas oblitérer des considérations qui dépassent de loin le domaine de la théologie spéculative. Les représentations de l'autre monde constituent un thème majeur de l'anthropologie historique, pour ce qu'elles nous apprennent sur les sociétés qui les produisent³⁰. Aux yeux de certains médiévistes, écrire l'histoire de la période médiévale en faisant fi de cette dimension reviendrait à omettre une pièce d'un diptyque³¹. En

²⁶ Coran II, 111 : « Ils ont dit : N'entreront au Jardin que ceux qui sont Juifs et Chrétiens ». Voilà leurs chimères. Réponds : 'Donnez votre démonstration ! si vous êtes véridiques'. ». Ce verset est connu et cité par les auteurs arabes chrétiens, voir les références dans C.E. Wilde, *Approaches to the Qur'ān in Early Christian Arabic Texts (750-1258 C.E.)*, Bethesda, Maryland, Academia Press, 2014, p. 243.

²⁷ Par exemple, les articles 18-25 et 27 du *Testament* du Pseudo-Abū Ḥanīfa (soit 9 articles sur un total de 27) traitent directement des croyances en les fins dernières. Trad. angl. W.M. Watt, *Islamic creeds: a selection*, Edinburgh, Edinburgh University Press (Islamic surveys), 1994, p. 59-60.

²⁸ Le découpage de l'histoire de la littérature syriaque isole depuis longtemps la période allant de la fin du VII^e au X^e siècle. *GSL* et *Scattered Pearls* parlent de « deuxième » période, Jean-Baptiste Chabot de « troisième », voir *Littérature syriaque*, Paris, Librairie Bloud & Gay (Bibliothèque catholique des sciences religieuses 21), 1935, p. 80-113.

²⁹ D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe : le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. de A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.

³⁰ L'étude sur le purgatoire de Jacques Le Goff, et les travaux qu'elle a influencés, ont depuis longtemps démontré leur intérêt, voir J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1981. Sur les liens entre l'École des Annales et les développements de l'anthropologie historique, voir A. Burguière, « L'anthropologie historique et l'école des annales », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 22, 1999, <http://journals.openedition.org/ccrh/2362>. La présente recherche est évidemment marquée par ce pan de l'historiographie française. Notons toutefois que le terme « représentation » n'est pas utilisé par Jacques Le Goff (ni par nombre de ses collègues) dans un ouvrage aussi important que *La nouvelle histoire*, Paris, Retz-C.E.P.L (Les Encyclopédies du savoir moderne 11), 1978.

³¹ Jérôme Baschet dit dans un ouvrage d'introduction à l'histoire de l'Occident médiéval : « On ne peut comprendre l'homme médiéval, sa vie en société, ses croyances et ses actes, sans considérer l'envers du monde des vivants : le domaine des morts où chacun doit recevoir finalement sa rétribution à sa mesure, damnation éternelle ou béatitude paradisiaque », J. Baschet, *La civilisation féodale de l'an mil à la*

effet, les différentes croyances eschatologiques font partie des thèmes centraux de la pastorale chrétienne³², en ce qu'elles dictent une série de comportements et de pratiques socio-économiques, tels que l'aumône, le culte des saints et les rites funéraires³³. Avec les sources littéraires et l'épigraphie, l'iconographie est à la fois un véhicule et une fabrique de ces représentations, tandis que les développements de sciences telle que la médecine peuvent influencer certains de leurs aspects.

L'autre monde se présente donc *de facto* comme un sujet transdisciplinaire, qui a connu de récents développements dans les études byzantines³⁴ et islamiques³⁵. Rien de semblable n'existe dans le domaine syro-arabe. L'étude magistrale de Vittorio Berti basée sur une lettre du patriarche Timothée I^{er} a montré le rôle joué par la médecine et la philosophie dans les conceptions du sort de l'âme en milieu syro-oriental au début de la période abbasside³⁶. Malgré les avancées offertes par cet ouvrage de référence, il manque encore une étude qui articulerait l'ensemble des sources syro-arabes pour en offrir une vision inclusive. Cette tâche est loin d'être aisée, étant donné le manque d'éditions, de traductions et d'études sur des œuvres pourtant majeures. Le parti pris de cette étude est donc de parcourir ce corpus encore méconnu en utilisant comme fil conducteur l'*Apocalypse de Grégoire d'Édesse*, l'un des textes les plus emblématiques des évolutions que connurent les représentations chrétiennes de l'au-delà à l'époque islamique.

colonisation de l'Amérique, 4^e éd., Paris, Éditions Flammarion (Champs), 2018, chap. III « La logique du salut », p. 529.

³² Dans une perspective comparatiste, voir É. Rebillard, *In hora mortis : évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*, Rome, École française de Rome (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome), 1994.

³³ P. Brown, *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2015. Pour une traduction française, voir *Le prix du Salut : les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident, III^e-VII^e siècle*, trad. de C.J. Goddard, Paris, Belin, DL (Collection Histoire), 2016.

³⁴ E. Patlagean, « Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École française de Rome (Publications de l'École française de Rome 51), 1981, p. 201-221. J.R. Baun, *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. On trouvera un essai de synthèse chez V. Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. Pour un aperçu général des croyances en l'au-delà entre christianisme et islam, voir A. Denkha, *L'imaginaire du paradis et le monde de l'au-delà dans le christianisme et dans l'islam*, Paris, L'Harmattan (Religions et Spiritualité), 2014.

³⁵ C. Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

³⁶ Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*.

L'Apocalypse de Grégoire d'Édesse

L'*Apocalypse de Grégoire d'Édesse* (dorénavant *ApGreg*) est une œuvre arabe chrétienne qui relate à la première personne le voyage dans l'au-delà de Grégoire, ermite vivant dans une grotte sur la montagne d'Édesse. Elle débute par la vision du tribunal céleste des âmes, se poursuit par une visite des différents lieux où résident les rétribués et finit sur une description du châtement des damnés, à la mesure de leurs péchés. Bien qu'elle présente une structure narrative très proche de celle d'apocalypses bien connues telle que l'*Apocalypse de Paul*, elle arbore une série de traits originaux qui lui confèrent un ton particulier et qui témoignent du milieu dans lequel elle a été produite. Les mentions d'une icône de Jésus-Christ, de la langue syriaque et de la langue grecque, de la région d'Édesse et du monastère de Saint-Syméon l'Alépin semblent bien l'ancrer dans la culture syro-arabe définie plus haut. Dans l'état actuel de nos connaissances, aucun élément externe ou interne ne permet d'offrir une date de composition précise. Par conséquent, une discussion plus approfondie sur les origines du texte est repoussée au premier chapitre du second volume.

Jusqu'ici, l'*ApGreg* est demeurée presque inconnue du monde scientifique. Elle a pourtant rencontré un franc succès dans l'Orient méditerranéen durant la période médiévale : conservée dans 58 manuscrits en langue arabe³⁷, l'œuvre a été transmise dans toutes les communautés chrétiennes arabisées, de l'Irak à l'Égypte. En 1195, le patriarche melkite d'Alexandrie, Marc III (r. 1180-1209) se rend à Constantinople pour interroger : les visions de saint Paul et de Grégoire sont véridiques³⁸ ? Sa démarche témoigne de la grande popularité de l'œuvre et révèle du même coup son statut ambigu : aussi connue que l'*Apocalypse de Paul*, elle n'en est pas moins sujette à la méfiance. Ceci explique pourquoi elle est lue par des clercs arabophones pendant de nombreux siècles et sur une très vaste aire géographique, sans pour autant qu'ils n'y fassent référence dans leur production écrite.

Ainsi, ce n'est pas en Mésopotamie mais au Caire qu'elle fut éditée, à deux reprises, au début du XX^e siècle, mais ces éditions n'eurent qu'une diffusion très restreinte³⁹. Ces éditions

³⁷ Ce chiffre n'a cessé de croître au fur et à mesure de cette recherche, au gré des séjours dans les bibliothèques orientales, des entreprises de catalogage et de numérisation de collections auparavant inconnues ou inaccessibles. Il continuera certainement d'augmenter dans le futur et n'est donc donné qu'à titre indicatif.

³⁸ Marc III d'Alexandrie, *Questions canoniques*, éd. Gédéon, p. 172. Cet épisode et ses conséquences pour la réception de notre œuvre en milieu melkite seront exposés plus loin dans ce volume. Je remercie chaleureusement Alexander Treiger de m'avoir signalé ce texte.

³⁹ Les reproductions se compteraient sur les doigts d'une main, cf. B. Witte, *Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602, pp. 104-154 (ps. Athanasius) der*

diplomatiques ne comprennent pas la version complète du texte et sont dénuées d'indications quant à la méthode suivie et aux manuscrits utilisés. L'œuvre est donc restée inaccessible, ce qui explique pourquoi, hormis les mentions dans les répertoires et les catalogues de manuscrits⁴⁰, les références à l'*ApGreg* sont rarissimes dans la littérature secondaire depuis la notice que lui a consacrée Georg Graf dans les années 1940 (GCAL I, 273-276).

Paradoxalement, ce sont les traductions de l'arabe qui ont suscité l'attention des savants orientalistes. La version guèze est connue depuis la fin du XIX^e siècle et la version syriaque a fait récemment l'objet d'un article scientifique⁴¹. C'est l'adaptation du texte dans les communautés juives falashas d'Éthiopie, la première à faire l'objet d'une traduction, qui a été prise en compte dans des études majeures sur les apocalypses juives et chrétiennes. Si notre texte y acquiert un certain renom en dehors du cercle des éthiopiens, une partie des informations ont été perdues en chemin. Dans ces publications, l'*ApGreg* est présentée comme une production falasha⁴² et reçoit l'étiquette d'« apocalypse juive tardive » dans les typologies. Il va sans dire que ces jugements biaisés doivent à présent être corrigés.

Exhumer l'*ApGreg* et lui rendre sa juste place au sein de la littérature chrétienne orientale implique de commencer à zéro un travail sur une tradition manuscrite abondante et complexe. Le « texte d'auteur » émerge difficilement au milieu de l'océan de variantes que le contexte historique et culturel propre à chaque copiste lui a insufflé. L'examen philologique et codicologique permet de confier au lecteur les principaux problèmes rencontrés au cours de la recherche de l'état original de l'*ApGreg*. Les témoins ne sont pas simplement considérés du point de vue de la qualité de la recension qu'ils présentent. À travers leur étude, une histoire fascinante se révèle, celle de la transmission d'un texte et de la circulation de ses copistes

Pierpont Morgan Library, Altenberge, Oros Verlag (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 12-13), 2002-2009, vol. II, p. 28.

⁴⁰ Cet intérêt s'est manifesté de manière indirecte, dans le cadre d'un projet sur les traductions arabes de l'œuvre de Grégoire de Nazianze. Dans sa nomenclature, l'*ApGreg* est présentée comme un « apocryphe », cf. J. Grand'Henry, « La version arabe de quelques apocryphes attribués à Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 96 (1983), p. 239-250. L'appellation est doublement impropre : par « apocryphe », il faut entendre « pseudépigraphe » ; quant à l'identification du narrateur à Grégoire de Nazianze, seul un petit nombre de manuscrits présente en réalité une telle attribution, cf. *infra*.

⁴¹ I. Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory Found in Two Indian Manuscripts », *Adamantius* 19 (2013), p. 337-358.

⁴² On trouve dans l'ouvrage de Martha Himmelfarb l'affirmation suivante : « the *Apocalypse of Gorgorios* is truly a Falasha creation. Gorgorios is a hero of Falasha tradition », M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 23. Si elle évoque l'idée de Wolf Leslau selon laquelle des éléments chrétiens auraient été gommés du texte, elle passe sous silence toute référence à l'origine et à l'histoire du texte, cf. W. Leslau, *Falasha Anthology*, New Haven, Yale University Press (Yale Judaica Series 6), 1951, p. 80.

dans le Moyen-Orient médiéval et prémoderne. Il ne s'agit donc pas uniquement de savoir *où* et *quand* l'*ApGreg* a été copiée, mais aussi *pourquoi*, *par qui* et *sous quelle forme*. L'édition critique et la traduction cherchent enfin à restituer un texte fiable, qui puisse servir de base à l'enquête d'histoire culturelle que l'on entend mener dans un second temps.

Le contexte de l'œuvre et le(s) corpus de sources

À l'approche diachronique inhérente à l'étude d'une tradition manuscrite qui s'étend sur plusieurs siècles succède une enquête en synchronie sur le milieu de composition de l'*ApGreg*. Ce dernier est incertain, l'œuvre n'offrant pas d'ancrage historique explicite. Il faut alors tâcher de la faire dialoguer avec une gamme variée de sources. Ces dernières sont sélectionnées en vertu de leur appartenance à ce que l'on pourrait qualifier, *lato sensu*, de « l'environnement » de l'œuvre, à savoir la Méditerranée orientale de l'avènement de l'islam à la reconquête byzantine. Cette démarche vise à retracer avec plus de précision le contexte dans lequel l'*ApGreg* voit le jour, et, ce faisant, d'en mieux discerner la fonction.

Or, les relations d'influence entre les sources et notre œuvre sont loin d'apparaître d'elles-mêmes. Cela tient à au moins trois problèmes, qu'il faut brièvement évoquer : les types de sources, la définition du corpus, et la façon dont on interroge ce dernier. Idéalement, étudier les représentations de l'au-delà impliquerait de confronter les sources littéraires aux sources documentaires, épigraphiques, iconographiques et archéologiques, mais la conservation et l'exploitation actuelle de ces dernières ne permettent pas d'embrasser un spectre si large. La Syrie et l'Irak ne bénéficient pas d'une documentation aussi riche et aussi étudiée que celle de l'Égypte, ni de fouilles archéologiques des sites chrétiens telles que celles entreprises en Palestine et en Jordanie⁴³. Quant aux sources épigraphiques et iconographiques, celles qui proviennent des VIII^e-X^e siècles sont rares. Pour pallier ces manques, on se permettra des incursions dans des périodes plus hautes ou plus basses, ou dans des régions périphériques, afin de se livrer à des reconstructions lorsque cela semblera justifié⁴⁴. Les sources littéraires elles-mêmes n'ont pas à être considérées d'un bloc. Les apocryphes, les vies de saints, la théologie, la liturgie et le droit canon ne propagent pas systématiquement les mêmes modèles

⁴³ On ne bénéficie d'aucun travail comparable à celui entrepris par R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton, N.J., Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2), 1995.

⁴⁴ Le recours à la documentation des périphéries lorsque celle de la zone à l'étude fait défaut est courant chez les historiens devant pallier la discontinuité des sources, voir par exemple les réflexions de François Xavier Fauvelle dans *Le rhinocéros d'or : histoires du Moyen Âge africain*, Paris, Alma Editeur, 2013.

eschatologiques, n'étant pas destinés aux mêmes fonctions⁴⁵. Ils ont cependant en commun de promouvoir un certain *discours* sur l'au-delà, et ce sont les convergences et les divergences de ces derniers qu'on se propose en premier lieu d'étudier, en les pondérant autant que faire se peut par d'autres types de sources.

Le multiculturalisme et le multilinguisme qui caractérisent l'histoire des chrétiens de Syrie-Mésopotamie rendent impossible d'établir un corpus de recherche qui soit uniquement défini sur des critères linguistiques ou géographiques. Quoiqu'on doive offrir la préséance à leur propre production, on ne peut ignorer que les sources et influences de cette dernière sont variées. Par exemple, l'*Apocalypse de Grégoire* est, à plus d'un titre, un produit de la littérature post-romaine, et entretient des liens évidents avec les développements de la littérature médio-byzantine des IX^e/X^e siècles. Nous ne disposons pas encore d'études qui permettent d'évaluer la continuité entre la culture byzantine et la culture syro-arabe, mais on peut partir du principe qu'il y a un rapport de *contigüité*. On peut d'autant moins faire fi des interactions avec la culture islamique, si riche en débats sur les croyances et les pratiques liées à l'au-delà à ce moment précis.

Il me semble néanmoins que ces interactions doivent découler d'une démonstration et non du postulat. J'entends par là que ce n'est pas parce que les chrétiens de Syrie-Mésopotamie vivent au sein de l'Empire islamique que chaque évolution doit être considérée comme une *réponse* à l'Islam. Il ne faut pas oublier qu'une partie des monastères, centres de formation intellectuelle, étaient situés dans des régions relativement à l'écart des grands centres islamiques. Le village de Beth Sbirina montre par exemple une occupation continue de chrétiens syriaques, depuis l'Antiquité tardive jusqu'à aujourd'hui⁴⁶, et il n'y a pas de raisons de supposer qu'un auteur/copiste de ce village jamais vraiment arabisé ait été particulièrement exposé à la littérature islamique. Une distanciation se ressent dans les sources chrétiennes de la période qui nous intéresse : prises dans leur ensemble, les références à l'Islam sont étonnamment rares et on verra qu'il est souvent difficile de trouver l'origine de ce silence.

⁴⁵ Ceci est bien montré dans l'ouvrage de Vasileios Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*.

⁴⁶ A. Varela et P.G. Borbone, « Églises et saints au Tur 'Abdin: Basebrin, « Le village aux 25 églises ». Études préliminaires », *Egitto e Vicino Oriente* 41 (2018), p. 237-264. Je choisis cet exemple à dessein car les habitants du village auraient, dès le XII^e siècle, consciemment fait en sorte que le village ne « s'islamise pas », selon les informations transmises par la version locale du *Livre de la Vie*, recueil destiné à une lecture liturgique où sont inscrits les noms des justes, voir A. Palmer, « The Book of Life in the Syriac Liturgy: An Instrument of Social and Spiritual Survival », *The Harp* 4 (1991), p. 169-170.

Il ne s'agit pas non plus d'imaginer que les membres de la société vivaient de manière tout à fait cloisonnée les uns des autres⁴⁷. La littérature de cette époque, dont les clercs conservent le quasi-monopole, tend à renforcer les barrières entre les différentes confessions⁴⁸. Cette insistance trahit une certaine porosité, que le clergé tente de contenir⁴⁹. Certains textes enjoignent par exemple les chrétiens à ne pas lire les livres des musulmans, laissant entendre en filigrane que ce cas de figure était susceptible de se produire⁵⁰. Enfin, d'autres sources témoignent de pratiques et de croyances partagées entre chrétiens et musulmans⁵¹.

En somme, il est difficile de maintenir l'équilibre entre la « parallélogomania »⁵² et les rapprochements nécessaires pour faire parler des sources trop silencieuses. Du fait de ces difficultés d'ordre méthodologique et herméneutique, cette recherche doit louvoyer entre une approche causale et une approche comparatiste, qui entend lire les différentes sources syro-arabes au regard des sources appartenant aux corpus définis comme *contigus*, principalement byzantin et islamique. La première est appliquée dès que les liens entre deux sources sont explicites ou aisément démontrables⁵³. La seconde a l'avantage de permettre d'embrasser un vaste corpus pour en dégager les thèmes⁵⁴ et en saisir les évolutions.

⁴⁷ U.I. Simonsohn, *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2011.

⁴⁸ Pour des études de ce phénomène, voir les contributions rassemblées dans F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016.

⁴⁹ Voir, à ce sujet, Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, chap. VI et VII.

⁵⁰ La collection des *Questions et réponses de Basile et Grégoire* présente une telle interdiction, voir *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°71, p. 127. Ce texte est une compilation de questions sur des sujets très variés, produite en Palestine ou en Syrie-Mésopotamie entre la seconde moitié du VIII^e et la fin du IX^e siècle. Il en sera question plus loin à de nombreuses reprises. La seule étude à son sujet est celle de B.H. Roggema, « Christian-Muslim-Jewish Relations in Patristic Literature: the Arabic Questions and Answers of Basil and Gregory », in *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, éd. D. Bertaina et alii, Leiden, Brill (Arabic Christianity 1), 2019, p. 395-414.

⁵¹ D.G.K. Taylor, « The Syriac Baptism of St John: A Christian Ritual of Protection for Muslim Children », in *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, éd. R.G. Hoyland, Princeton, New Jersey, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 25), 2015, p. 437-459.

⁵² S. Sandmel, « Parallelomania », *Journal of Biblical Literature* 81, 1 (1962), p. 1-13.

⁵³ Pour les évolutions du droit en milieu syro-oriental, voir L.E. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2018.

⁵⁴ Les principaux outils à notre disposition pour aborder ce corpus immense offrent une classification par auteur et/ou par « genre » (théologie, hagiographie, etc.) et/ou par confession, mais ne permettent pas de discerner les éléments de rhétorique, les motifs et les thèmes qui le structurent immanquablement. C'est le cas de GCAL, GSL, HMLEM et *Scattered Peals* d'Ignatios Aphram Barsoum. Pour la littérature syriaque, le seul outil permettant à ce jour une recherche thématique par mot-clé est la base bibliographique <http://www.csc.org.il/db/db.aspx?db=SB>, créée et alimentée par Sergey Minov. Quelques travaux ont

Plan de la thèse

Pour répondre aux différentes exigences qui viennent d'être évoquées, la thèse se répartit en deux volumes complémentaires. Le premier est le fruit d'un travail fondé sur la tradition manuscrite, considérée sous divers aspects. Il se divise en trois parties. La partie I (chap. I-VII) retrace l'histoire des différents états du texte et de sa tradition manuscrite. La partie II (chap. VIII-IX) porte sur la circulation et la réception de l'*ApGreg* dans différents milieux linguistiques et/ou culturels, notamment entre le XIV^e et le XVIII^e siècle. Tout en prenant en compte les métamorphoses du texte, elle offre également une synthèse des pratiques scribales et des usages linguistiques qui reflètent les traits les plus distinctifs de la tradition manuscrite arabe. Elle est aussi le lieu de s'interroger sur l'approche « confessionnalisante » des textes et des manuscrits chrétiens orientaux, interrogation qui se prolonge, sous une autre forme, dans le commentaire. La troisième partie comprend une édition critique de l'*ApGreg*, ainsi qu'une traduction.

Le second volume est une étude sur les représentations de l'au-delà qui prend l'*ApGreg* et son contexte socio-culturel comme point d'ancrage. Il comporte deux parties : la première (partie IV) retrace la genèse de l'œuvre. Le chapitre X avance quelques hypothèses quant à son milieu de composition. Le chapitre XI se penche sur ses sources littéraires et iconographiques, afin de dégager les influences externes les plus notables, ainsi que ses aspects les plus originaux. Le chapitre XII s'intéresse au public visé par l'auteur, à la fonction pastorale du texte et à la vision de la société environnante qu'il véhicule. Le dernier volet de la thèse (partie V) souligne les enjeux de l'au-delà durant ce que l'on a appelé une « période de formation ». Le chapitre XIII porte sur les textes contemporains traitant du paradis et de l'enfer en tant que sujets théologiques, littéraires et cosmographiques. Le chapitre XIV traite du développement des croyances, doctrines et pratiques relatives au sort de l'âme après la mort dans la culture syro-arabe.

néanmoins tenté de dégager de nouveaux thèmes dans la production littéraire des premiers siècles de l'Islam, voir notamment A. Binggeli, « Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period », in *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, éd. A. Papaconstantinou et alii, Turnhout, Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), 2010, p. 77-103.

PARTIE I. L'HISTOIRE DU TEXTE

Au cours de cette première partie, on entend restituer l'histoire du texte à partir de l'examen de la tradition manuscrite arabe, de ses traductions en guèze et en syriaque ainsi que des deux éditions non scientifiques produites au XX^e siècle. On tentera en premier lieu d'offrir un aperçu du plan du texte afin d'en distinguer les principaux composants. On présentera dans un deuxième temps l'ensemble des témoins arabes pour distinguer les meilleurs d'entre eux, sur lesquels se basera principalement le travail d'édition et de réflexion sur l'histoire du texte. Il s'agira ensuite de s'interroger sur les types de variantes présentes dans ces témoins et sur les conséquences de la (relative) fluidité de la tradition manuscrite sur notre compréhension de la réception du texte à travers les siècles. En historicisant les variantes, on tentera enfin de retrouver l'état le plus ancien de l'*ApGreg*, autant que les manuscrits qui nous sont parvenus le permettent. Ce faisant, l'étude des changements survenus au sein du texte au fil du processus de transmission nous permettra aussi de mieux comprendre les passages, les idées et les termes qui ont posé problème aux copistes durant les siècles qui suivirent sa composition. Le classement et la hiérarchisation des témoins prennent pour point de départ l'ensemble de ces considérations, afin d'obtenir un stemma qui rende compte au mieux de l'histoire du texte.

I. LA STRUCTURE DU TEXTE

L'*ApGreg* n'ayant jamais été, jusqu'à ce jour, disponible en traduction ou dans une édition scientifique, le plan du texte est donné ci-dessous. Le découpage en sections reprend en grande partie les divisions de la tradition manuscrite, qui leur confère des titres signalés à l'encre rouge. Ce procédé confère à l'*ApGreg* une structure qui apparaît immédiatement au lecteur. Toutefois, comme ce découpage ne correspond pas toujours parfaitement aux articulations logiques du texte, les sections en italique indiquent des divisions additionnelles qui sont de mon dû. Les numéros de paragraphes sont ceux de l'édition critique. Cette dernière comprend également des sous-sections, indiquées par des lettres minuscules (§8a), qui ne sont pas détaillées ici.

Les §§I-III, dont on verra plus loin qu'ils ont un statut particulier, font office d'introduction au texte. Puis le narrateur Grégoire prend la parole (§1). Cette section est de type autohagiographique⁵⁵ : le narrateur y rapporte le récit de son repentir et les étapes de son parcours avant d'atteindre l'état de sainteté dans lequel il reçoit la vision. Elle ne comporte pas de titre mais ses premiers mots (انا اغريغوريوس) sont rubriqués. Vient ensuite le récit (*dikr*) de son enlèvement de la grotte où il est ermite et de son ascension à travers les cieux. Il contient la description du premier ciel ainsi que le jugement de deux âmes. Un seul titre englobe cette longue section, que j'ai divisée en quatre paragraphes pour rendre plus apparente la structure du texte (§§2-5).

Grégoire débute ensuite son tour des cieux. 13 sections se succèdent alors (§§6-18), dont chaque titre indique « description des demeures des *x* » (*ṣifat mawāḍi' x*), *x* correspondant à une catégorie des bienheureux (ex. les prêtres, les veuves, les prisonniers, etc.). L'ange conduit ensuite Grégoire aux enfers pour qu'il voit les châtements des suppliciés. Les 15

⁵⁵ Sur la signification accordée à ce terme, voir vol. II, chap. I. Pour des exemples dans la tradition byzantine, voir M. Hinterberger, « Autobiography and Hagiography in Byzantium », *Symbolae Osloenses* 75, 1 (2000), p. 139-164.

sections suivantes §§19-34 ont donc pour titre « description du châtime^{nt} des *x* » (*ṣifat 'aḏāb x*)⁵⁶, *x* correspondant à une catégorie de pécheurs (ex. apostats, policiers).

Le texte ne contient plus de divisions en sections avec un titre rubriqué dans les dernières pages, mais on peut y distinguer trois parties. La première porte sur des points cosmologiques et eschatologiques telle qu'une vision du monde dans l'univers (§35). La deuxième contient une longue parénèse de l'ange qui accompagne Grégoire, où il l'instruit de principes religieux et recommande à Grégoire de transmettre son message sur terre (§36). La troisième correspond à la fin du texte et à l'adresse finale de Grégoire, alors que celui-ci est de retour dans sa grotte. Il y prétend avoir consigné sa vision et avoir envoyé ses écrits dans toute la terre (§37).

Plan du contenu de l'ApGreg

§I	Titre
§II	Préface
§III	Discours du Pseudo-Grégoire
§1	L'autohagiographie du narrateur
§2	Son ascension jusqu'au premier ciel
§3	<i>Le rôle des anges dans la vie et la mort de l'homme</i>
§4	<i>Le jugement de l'âme d'un ascète</i>
§5	<i>Le jugement de l'âme d'un mauvais roi</i>
§6	Description du paradis
§7	Description du temple sacré
§8	Description du deuxième ciel
§9	Description des lieux destinés aux prêtres et aux diacres
§10	Description des lieux destinés aux démunis, aux veuves et aux orphelins
§11	Description des lieux destinés aux bons souverains et aux bons riches
§12	Description des demeures de quiétude destinées aux laïcs
§13	Description des lieux destinés aux prisonniers
§14	Description de la demeure des opprimés
§15	Description des lieux destinés à ceux qui s'en remettaient à Dieu
§16	Description du troisième ciel
§17	Description des lieux destinés aux petits enfants
§18	Description des lieux destinés aux infirmes et aux fous
§19	Description des lieux destinés au châtime ^{nt}
§20	Description des lieux destinés aux apostats
§21	Description du châtime ^{nt} des mauvais souverains

⁵⁶ Le terme *'aḏāb* signifie littéralement « punition » ou « châtime^{nt} », mais on peut également le traduire par « tourments » comme dans l'expression *'aḏāb Ġahannam* « les tourments de la Géhenne » (Coran LXXVII, 6), cf. S. El-Saleh, *La vie future selon le Coran*, Paris, J. Vrin (Études musulmanes 13), 1971, p. 46.

- §22 Description du châtimeut des mauvais riches
- §23 Description du châtimeut des astrologues et des exorcistes
- §24 Description du châtimeut des soldats et des prêtres juifs
- §25 Description des lieux destinés aux différentes catégories de pécheurs
- §26 Description du châtimeut des meurtriers
- §27 Description du châtimeut des étranglers
- §28 Description du châtimeut des policiers
- §29 Description du châtimeut des moines
- §30 Description du châtimeut des patriarches, des métropolités et des évêques
- §31 Description du châtimeut des prêtres et des diacres
- §32 Description du châtimeut des hypocrites
- §33 Description du châtimeut de ceux qui changeaient de religion
- §34 Description du châtimeut des opposants au christianisme
- §35 *Les ténèbres extérieures et la vision de la terre*
- §36 *Parénèse de l'ange*
- §37 *Le retour dans la grotte*

Ce plan schématique offre un clair aperçu du contenu de l'*ApGreg* mais il occulte plusieurs problèmes liés à la tradition manuscrite. Tous les témoins ne présentent pas le même nombre de sections, ni systématiquement dans le même ordre que celui exposé ci-dessus. La reconstruction avancée ici s'appuie sur la comparaison des témoins plus importants, qui sera détaillée dans la partie suivante. De plus, lorsque les sections sont dotées de titres, leur intitulé varie grandement d'un manuscrit à l'autre. Quoique l'*ApGreg* soit transmise avec ces divisions, on s'interrogera donc plus loin sur l'histoire de ces éléments de paratexte à sa fonction vis-à-vis du corps du texte.

II. LA TRADITION MANUSCRITE

II.1. LA LISTE DES MANUSCRITS ARABES

L'*ApGreg* est transmise par de nombreux témoins, copiés dans des milieux différents et revêtant des formes différentes. Le tableau ci-après classe les témoins selon l'ordre chronologique. Les manuscrits précédés du signe + ne sont pas mentionnés dans GCAL (soit au total 31 sur 57)⁵⁷. Tous les manuscrits ont été consultés et pris en compte au cours de l'étude, à l'exception de trois, considérés comme perdus (en italique dans le tableau). Quelques-uns n'ont fait l'objet que d'une étude restreinte, pour des raisons qui sont expliquées en notes. De même, lorsqu'un manuscrit n'est pas catalogué et/ou pas numérisé, les circonstances de sa découverte et les informations à notre disposition sont données en notes. L'accessibilité et le(s) mode(s) de consultation de chaque témoin est donné en annexe.

Si un manuscrit n'est pas daté, une fourchette chronologique ou un siècle est donné à titre indicatif, sur des bases paléographiques ou en s'aidant des notes de lecture ou d'autres indices codicologiques. Les propositions de datation approximative des témoins importants et non datés seront justifiées dans la partie suivante.

Le fond grisé indique que le manuscrit est en garshuni. L'usage de ce système allographique est l'une des caractéristiques de la tradition manuscrite de l'*ApGreg*. Plus précisément, les manuscrits de l'*ApGreg* font partie des plus anciens manuscrits datés et complets écrits en garshuni. En plus d'être des témoins du texte à l'étude, ils constituent des jalons importants pour notre compréhension de cette pratique scribale qui fera l'objet d'une discussion ci-après.

Le milieu confessionnel dans lequel un manuscrit a été produit est indiqué dans la colonne de droite, sous forme d'abréviations : « Mar » renvoie à maronite ; « Me » à melkite ;

⁵⁷ La liste de Graf comprend 27 manuscrits, mais cette dernière a dû être corrigée et complétée, tant par la soustraction ou l'addition de témoins que par des corrections relatives à leur datation. Le ms. Paris, BnF, ar. 6147, ne contient pas l'*ApGreg* mais d'autres apocalypses arabes chrétiennes, tandis que le ms. Birmingham, University Library, Mingana syr. 460, renferme non pas l'*ApGreg* mais une vision attribuée à Grégoire de Nazianze insérée au sein de l'*Hexaméron* du Pseudo-Épiphane (GCAL I, 202-203), avec laquelle elle n'entretient aucun rapport d'intertextualité.

« SyrM » indifféremment à syro-miaphysite et à syro-catholique ; « Cop » à copte ; « SyrOr » indifféremment à syro-oriental et à chaldéen, dans la mesure où les manuscrits de la tradition proviennent d'une époque où les deux Églises sont encore difficiles à distinguer. L'attribution est fondée sur des critères paléographiques, codicologiques et historiques qui seront discutés plus tard dans cette étude (cf. III.1). Lorsque le milieu est trop incertain, la case est marquée par un point d'interrogation.

N°	Sigle	Cote	Milieu
1	V	Vatican, BAV, Vat. ar. 412 (XIII ^e /XIV ^e s.) ⁵⁸ , ff. 33 ^r -34 ^v	Me
2	W	+Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 933 (XIII ^e /XIV ^e s.) ⁵⁹ , ff. 29-55	Copt
3	J	+Jérusalem, Monastère de Saint-Marc, HMML SMMJ 250 (1352) ⁶⁰ , ff. 28 ^v -58 ^v	SyrM
4	S	Vatican, BAV, Sbath 125 (1444) ⁶¹ , ff. 110 ^v -138 ^v	SyrM
5	P	Paris, BnF, syr. 238 (1474) ⁶² , ff. 188 ^r -211 ^v	?
6	A	+Milan, Biblioteca Ambrosiana, I 17 sup., <i>olim</i> Hammer 91 (1504) ⁶³ , ff. 68 ^r -101 ^r , 218 ^r -224 ^v	Me

⁵⁸ A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, Roma, In Collegio Urbano apud Burliaecum, 1825-1838, t. 4, p. 504.

⁵⁹ Le catalogue de cette collection est en préparation, sous la supervision de Stephen Davis (Yale University), voir la description du manuscrit plus bas.

⁶⁰ F.Y. Dolabani et G.Y. Ibrahim, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo Dmor Marqos)*, Damascus, Sidawi Printing House (Syriac Patrimony 8), 1994, p. 444-446. Les images du manuscrit ainsi qu'une description très succincte sont consultables sur le site vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/135914>.

⁶¹ P. Sbath, *al-Fihris (catalogue de manuscrits arabes). Première partie*, Le Caire, Imprimerie Al-Chark, 1938, p. 75. J. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. IIème partie : Italie, Royaume-Uni », *Le Muséon* 98, 1-2 (1985), p. 203-204. On dispose pour ce codex de l'étude d'un spécialiste des manuscrits syro-arabes, dont je me contente de reproduire les informations essentielles, voir J.-M. Sauge, « Reconstitution d'un manuscrit double originaire du Ṭūr 'Abdīn et actuellement dépecé: Sbath 125 + Mingana Syriaque 88 », *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* VIII, 19, 3 (1976).

⁶² H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1874, p. 190-192. J. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. Troisième partie : France, Liban, Jérusalem, Allemagne occidentale, Allemagne orientale, Hollande, U.R.S.S. », *Le Muséon* 99, 1-2 (1986), p. 148-149.

⁶³ O. Löfgren et R. Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Vol. 1, Antico fondo and medio fondo*, Vicenza / Cinisello Balsamo (Milano), N. Pozza (Arabic manuscripts in the Biblioteca ambrosiana), 1975, p. 15-16.

7	B	Birmingham, University Library, Mingana syr. 22 (1527) ⁶⁴ , ff. 97 ^v -134 ^r	SyrM
8		Vatican, BAV, Vat. syr. 408 (1550) ⁶⁵ , ff. 377 ^v -404 ^v	Mar
9		Cambridge, University Library, Dd 10.10 (1561) ⁶⁶ , ff. 43 ^r -81 ^v	Mia
10		Vatican, BAV, Borgia ar. 135 (1564/5) ⁶⁷ , ff. 80 ^r , 82 ^r -97 ^r	Mar
11	Y	+New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, A.O.S. Rv B65 (1569/70) ⁶⁸ , ff. 165 ^r -194 ^v	SyrM
12	M	Birmingham, University Library, Mingana syr. 232 (XVI ^e /XVII ^e s.) ⁶⁹ , ff. 1 ^r -82 ^r	SyrM
13		Paris, BnF, ar. 265 (XVI ^e /XVII ^e s.) ⁷⁰ , ff. 164 ^v -174 ^v	Me
14		Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. NF papier 23 (XVI ^e /XVII ^e s.) ⁷¹ , ff. 23 ^r -63 ^v	Me
15		+Jérusalem, Patriarcat grec orthodoxe, syr. 17 (1612) ⁷² , ff. 132 ^r -174 ^v	Or
16		<i>Diyarbakır, Archevêché chaldéen, 144 (1633)</i> ⁷³	Or
17	L	Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet syr. 11/11 (1643) ⁷⁴ , ff. 250 ^r -275 ^r	SyrM

⁶⁴ A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, Cambridge, W. Heffer & Sons (Woodbrooke Catalogues 1-3), 1933, 1936, 1939, col. 62-68. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 222.

⁶⁵ Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, t. V, 2, p. 59-60, Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 205.

⁶⁶ W. Wright et S.A. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901, vol. II, p. 996-1001. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 211.

⁶⁷ E. Tisserant, *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane*, Roma, Tipografia del senato, 1924, p. 17. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 205-206.

⁶⁸ H. Takahashi, « Additional Information on the Syriac and Garshuni Manuscripts at Yale University », *The Harp* 29 (2014), p. 110-112.

⁶⁹ Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection*, vol. I, col. 475-478. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 222.

⁷⁰ G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: Manuscrits chrétiens*, Paris, Bibliothèque nationale, 1972-1974, p. 233-235. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 149.

⁷¹ Voir la description en grec dans Y.E. Meimaris, Athènes, 1985, p. 43. La description en langue arabe du même catalogue est bien moins riche en informations, *ibid.*, p. ٤٦. Je remercie chaleureusement Alexander Treiger d'avoir attiré mon attention sur ce témoin.

⁷² J.B. Chabot, « Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem », *Journal asiatique* 9, 3 (1894), p. 110.

⁷³ A. Scher, « Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir », *Journal asiatique* X, 10 (1907), p. 419.

⁷⁴ I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh, Liban, Imprimerie des PP. Missionnaires Libanais, 1937, p. 214-215.

18		London, British Library, or. 2327 (1658) ⁷⁵ , ff. 1 ^r -8 ^r	SyrM
19		Vatican, BAV, Vat. syr. 561 (1683) ⁷⁶ , ff. 274 ^v -308 ^v	SyrM
20		+Charfet, Patriarcat syro-catholique, Charfet 36, Sony 379 (XVII ^e s.) ⁷⁷ , ff. 108 ^v -144 ^r	?
21	C	+Le Caire, Église de Saint-Menas, 14 var. 2 (XVII ^e s.) ⁷⁸ , ff. 34 ^r -104 ^r	Cop
22		+Monastère de Saint-Behnam, Sony 409, HMML MBM 392 (XVII ^e s.) ⁷⁹ , ff. 46 ^r -66 ^v	SyrM
23		+Manchester, John Rylands University Library, syr. 53 (XVII ^e s.) ⁸⁰ , ff. 1 ^r -63 ^v	SyrM
24		Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet syr. 11/6 (XVII ^e s.) ⁸¹ , ff. 217 ^r -234 ^r	?
25		Birmingham, University Library, Mingana syr. 529 (XVII ^e s.) ⁸² , ff. 7 ^r -10 ^v	SyrM
26		+Birmingham, University Library, Mingana syr. 549 (XVII ^e s.) ⁸³ , f. 24	SyrM
27		<i>Le Caire, Musée copte, Simaika 120, olim Graf 706 (XVII^e/XVIII^e s.)</i> ⁸⁴	?
28		+Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 64 M (1707) ⁸⁵ , ff. 3 ^v -35 ^r	SyrM
29		+Diyarbakır, Meryemana Kilisesi, HMML DIYR 242 (1707/8) ⁸⁶ , ff. 130 ^r -203 ^r	SyrM

⁷⁵ G. Margoliouth, *Descriptive List of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum Acquired since 1873*, London, British Museum, 1899, p. 13. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 227. Ce dernier indique que le texte va du f. 1^v au f. 83, alors qu'il va du f. 1^r au f. 8^r.

⁷⁶ A. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631), Barberini oriental et Neofiti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 243), 1965, p. 87.

⁷⁷ B.M.B. Sony, *Fihris al-makhṭūṭāt al-baṭriarkiyya fī Dayr al-Šarfe, Lubnān*, Bayrūt, Šarikat al-ṭab' wa-al-našr al-lubnānī, 1993, p. 138-139.

⁷⁸ A. Khater et O. Burmester, *Catalogue of the coptic and christian arabic mss. preserved in the cloister of saint Menas at Cairo*, (Publications de la Société d'archéologie copte), 1967, p. 70.

⁷⁹ B.M.B. Sony, *Fihris al-makhṭūṭāt fī Dayr Mār Behnām al-Šahīd*, Bagdad, 2005, p. 321-323.

⁸⁰ J.F. Coakley, « A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 2 (1993), p. 180.

⁸¹ Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 210.

⁸² Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection*, vol. I, col. 967-969.

⁸³ *Ibid.*, vol. I, col. 1017-1019.

⁸⁴ G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi 63), 1934.

⁸⁵ Les images du manuscrit ainsi qu'une description très succincte sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/134166>.

⁸⁶ Les images du manuscrit ainsi qu'une description très succincte sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/124530>.

30		Paris, BnF, ar. 5072 (1715) ⁸⁷ , ff. 22 ^v -41 ^r	SyrM ?
31	G	Le Caire, Patriarcat copte, Simaika 645, <i>olim</i> Graf 476 (1718) ⁸⁸ , ff. 112 ^r -170 ^v	Cop
32		+Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 309 (1726) ⁸⁹ , ff. 259 ^r -306 ^r	Copt
33		Mardin, Monastère du Safran, HMML ZFRN 56, <i>olim</i> 8/14 (1726/7) ⁹⁰ , ff. 73 ^r -107 ^v	SyrM
34	K	+Paris, BnF, ar. 286 (1785) ⁹¹ , ff. 40 ^r -55 ^r	?
35	D	+Wadi Natroun, Monastère de Saint-Macaire, suppl. 50/hag. 87 (XVIII ^e s.) ⁹² , ff. 1-61 ^v	Cop
36		+Monastère de Saint-Behnam, Sony 443, HMML MBM 425 (XVIII ^e s.) ⁹³ , ff. 1 ^r -9 ^r , 30 ^r -33 ^v	Me
37		+Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 62 M (XVIII ^e s.) ⁹⁴ , ff. 288 ^v -319 ^v	SyrM
38		Birmingham, University Library, Mingana syr. 543 (XVIII ^e s.) ⁹⁵ , ff. 30 ^r -68 ^v	SyrM
39		Birmingham, University Library, Mingana syr. 458 (XVIII ^e s.) ⁹⁶ , ff. 7 ^r -10 ^v	SyrM
40		Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet ar. 2/34 (XVIII ^e s.) ⁹⁷ , ff. 43 ^r -	Me

⁸⁷ Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*, vol. II, p. 74. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 150-151.

⁸⁸ Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, p. 182. M.H. Simaika, *Catalogue of the Coptic and Arabic manuscripts in the Coptic museum, the Patriarchate, the principal churches of Cairo and Alexandria and the monasteries of Egypt*, Cairo, Government press, Bulaq (Publications of the Coptic museum), 1939-1942, vol. II, p. 294. J. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. Première partie : Égypte », *Le Muséon* 97, 3-4 (1984), p. 247.

⁸⁹ Sur le catalogue à paraître des manuscrits arabes du monastère des syriens, cf. *supra*.

⁹⁰ Les images du manuscrit ainsi qu'une description très succincte sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/122603>.

⁹¹ Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*, vol. I, p. 275. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 150. Contrairement à ce qui est signalé chez Jacques Grand'Henry, Georg Graf ne mentionne pas ce manuscrit dans le GCAL.

⁹² U. Zanetti, « Supplément à l'inventaire des manuscrits de Saint-Macaire », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 45 (2006), p. 183-185. Je tiens à remercier le Frère Wadid qui m'a généreusement communiqué les images des deux manuscrits du monastère de Saint-Macaire.

⁹³ Sony, *Fihris al-makhtūṭāt fī Dayr Mār Behnām al-Šahīd*, p. 360-361.

⁹⁴ Les images du manuscrit ainsi qu'une description très succincte sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/134164>.

⁹⁵ Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection*, vol. I, col. 999-1001. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 221.

⁹⁶ Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection*, vol. I, col. 814-815. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 221.

⁹⁷ Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 324-325.

		82 ^r	
41		Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet ar. 6/17 (XVIII ^e s.) ⁹⁸ , ff. 1 ^v -71 ^v	SyrM ?
42		+Mardin, Cathédrale chaldéenne, HMML CCM 340 (XVIII ^e s.) ⁹⁹ , ff. 32 ^v -68 ^v	SyrOr
43		Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque Orientale 627 (XVIII ^e s.) ¹⁰⁰ , p. 7-169	?
44		+Mardin, Église des Quarante martyrs, HMML CFMM 294 (XVIII ^e s.) ¹⁰¹ , p. 116-120	SyrM
45		+Erevan, Matenadaran, langues étrangères 176 (XVIII ^e s.) ¹⁰² , ff. 14 ^r -33 ^v	?
46		+Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 46 M (XVIII ^e s.) ¹⁰³ , ff. 43 ^v -69 ^v	SyrM
47		Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet ar. 8/62 (1823) ¹⁰⁴ , p. 1-65	?
48		+Monastère de Saint-Antoine, théol. 277 (1840) ¹⁰⁵ , ff. 229 ^r -262 ^r	Cop
49		+Wadi Natroun, Monastère de Saint-Macaire, suppl. 54/hag. 91 (1880) ¹⁰⁶ , p. 1-66	Cop
50		+Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 226 Z (1896) ¹⁰⁷ , ff. 2 ^r -49 ^v	SyrM
51		Paris, BnF, ar. 4881 (XIX ^e s.) ¹⁰⁸ , ff. 2 ^r -30 ^r	Cop

⁹⁸ *Ibid.*, p. 370.

⁹⁹ Les images du manuscrit ainsi qu'une description sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/130033>.

¹⁰⁰ L. Cheikho, « Catalogue raisonné des Manuscrits de la Bibliothèque orientale. V. Patristique, Conciles, Écrivains ecclésiastiques anciens, Hagiologie », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11 (1926), p. 28, Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 162-163.

¹⁰¹ Les images du manuscrit ainsi qu'une description succincte sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/502154>.

¹⁰² Ce fonds est actuellement en cours de catalogage. Je remercie Ester Petrosyan de m'avoir fait part de l'existence de ce manuscrit.

¹⁰³ Les images du manuscrit ainsi qu'une description sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/134150>.

¹⁰⁴ Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 412.

¹⁰⁵ Cette référence a été trouvée dans un catalogue fourni par les moines du monastère sous la forme d'un fichier Word, inédit à ma connaissance.

¹⁰⁶ Zanetti, « Supplément à l'inventaire des manuscrits de Saint-Macaire », p. 187.

¹⁰⁷ Les images du manuscrit ainsi qu'une description sont consultables sur le site de vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/508631>.

¹⁰⁸ Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*, vol. II, p. 235. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 149-150.

52	+Los Angeles, Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, 166 (XIX ^e s.) ¹⁰⁹ , ff. 222 ^r -236 ^r	Cop
53	+Los Angeles, Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, 169 (XIX ^e s.) ¹¹⁰	?
54	+Monastère de Saint-Paul, théol. 76 (XIX ^e s.) ¹¹¹ , ff. 1 ^r -44 ^r	Cop
55	+Monastère de Saint-Antoine, théol. 232 (XIX ^e s.) ¹¹² , ff. 208 ^v -231 ^r	Cop
56	+Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 817 (1880) ¹¹³ , p. 252-294	Copt
57	+Monastère de Saint-Antoine, hist. 194 (1899, 1918) ¹¹⁴ , ff. 132 ^v -153 ^r	Cop
58	<i>Alep, Collection privée des héritiers de Constantin Anṭākī, Fihris 433</i> ¹¹⁵	-

Sur 58 manuscrits, 31 sont datés, dont le plus ancien manuscrit remonte à 1352. La date de production des autres manuscrits s'échelonne entre le XIII^e et la toute fin du XIX^e siècle. La datation approximative des manuscrits non datés est avancée sur des critères paléographiques, codicologiques ou au vu de l'histoire du manuscrit. La tradition est donc tardive, comme c'est souvent le cas des manuscrits arabes chrétiens, à l'exception notable des manuscrits du Sinaï. Néanmoins, on verra plus loin que, *recentiores non deteriores*, les témoins récents peuvent offrir une meilleure leçon que celle des plus anciens.

¹⁰⁹ Cette collection n'a pas été cataloguée. Selon Hany Takla, ce manuscrit aurait été acquis auprès d'un vendeur turc en 2014. Son origine est inconnue. Pour une description du manuscrit et de son contenu, voir H.N. Takla, « The Arabic Version of the Miracles of Apa Mina. Based on two unpublished manuscripts in the collection of the St. Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Los Angeles », in *Christianity and monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*, éd. G. Gabra et H.N. Takla, Cairo / New York, American University in Cairo Press (Saint Mark Foundation for Coptic History Studies, Congrès 5 / Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, Congrès 5), 2017, p. 163-164.

¹¹⁰ Je remercie chaleureusement Hany Takla de m'avoir communiqué une reproduction numérique de la première page du texte, qui me permet d'estimer qu'il s'agit d'une copie récente. Je ne dispose sur ce témoin d'aucune information supplémentaire.

¹¹¹ Le catalogue des manuscrits du monastère de Saint-Paul a été commandé en 1930 par Thomas Whittemore, au cours d'une campagne de fouilles. Buṭrus al-Shihīdī al-Anṭūnī and 'Abd al-Masīḥ Yūsuf al-Suwayfī al-Anbā Būlā établirent le catalogue en février 1931. La version manuscrite et non publiée est conservée dans les « Image Collections and Fieldwork Archives » à Dumbarton Oaks (référence : MS.BZ.004.02.01 Box 2 Folder 02920131010101928688). Elle est maintenant numérisée et disponible à l'adresse suivante : [https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:460091059\\$1j](https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:460091059$1j).

¹¹² Sur le catalogue inédit des manuscrits du monastère de Saint-Antoine, cf. *supra*.

¹¹³ Sur le catalogue à paraître des manuscrits arabes du monastère des Syriens, cf. *supra*.

¹¹⁴ Sur le catalogue inédit des manuscrits du monastère de Saint-Antoine, cf. *supra*.

¹¹⁵ Sbath, *al-Fihris (catalogue de manuscrits arabes). Première partie*, p. 56.

II.2. LES TEMOINS LES PLUS IMPORTANTS

Quoique les témoins manuscrits soient nombreux, seul un petit nombre d'entre eux se prête à la démonstration nécessaire pour restituer le texte. Certains ont trop de lacunes, d'autres un état du texte trop déviant, d'autres encore sont trop abîmés ou réduits à l'état de fragment. Dans un souci de lisibilité, notre raisonnement s'appuiera sur 15 témoins, qui ont été intégralement collationnés. Ils ont été sélectionnés pour leur exemplarité tant pour l'état du texte qu'ils présentent que pour leur ancienneté au sein de leur branche/famille/groupe, comme on le verra ci-après. L'échantillon est aussi représentatif de la large répartition géographique, culturelle et confessionnelle de la tradition, et, par conséquent, de sa diversité d'un point de vue codicologique.

II.2.1. Description succincte

Chacun des 15 témoins fait l'objet d'une description non exhaustive, dans laquelle sont résumés les principaux éléments relatifs à son histoire, à son aspect, à son contenu et à la partie contenant l'*ApGreg* (feuillet manquant, traces d'humidité, etc.). Les colophons et notes ne figurent que s'ils sont de prime importance pour l'histoire du manuscrit et qu'ils n'ont jamais été édités auparavant. Les manuscrits sont cités dans l'ordre chronologique.

V Vat. ar. 412

Manuscrit de provenance sinaïtique contenant un fragment de deux folios, copiés entre la toute fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle (pl. I).

Papier ; 185 × 130 mm ; 2 fol. ; 13-14 l. ; encre noire.

Écriture arabe *nashī* peu soignée, difficilement déchiffrable par endroit.

Les deux feuillets contiennent respectivement deux extraits de la première partie de l'*ApGreg*. Ils sont foliotés en chiffres coptes : ρνη (f. 33^v) et ρνε (f. 34^v). Ils ont été insérés à une date inconnue, dans le mauvais ordre et dans le mauvais sens (verso à la place du recto) dans un codex contenant l'*Asceticon* d'Isaac de Ninive, traduit du grec vers l'arabe par 'Abdallah ibn al-Faḍl¹¹⁶. Le colophon (f. 163^r) indique que le codex a été copié sur le Mont Sinaï par Théodore d'Alexandrie pour son fils Faraḡ Allah, appelé Ġirbāl, le 8 abīb 1019 AM, soit le 16 dū l-qa' da 702 AH, ce qui correspond au 2 juillet 1303 AD. Aucune indication n'est fournie quant au lieu et à la date de la copie du fragment de l'*ApGreg*. La graphie et la mise

¹¹⁶ Sur cette figure importante de la littérature arabe chrétienne, voir HMLEM III, 1, 210 ; GCAL I, 439-442. Voir aussi S. Noble et A. Treiger (éds), *The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700: An Anthology of Sources*, DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 2014, p. 171-174.

en page ressemblent à celles du manuscrit dans lequel il est inséré. Le trait supérieur du *kāf* n'est pas lié, comme cela est courant dans les manuscrits antérieurs au XIV^e siècle. La comparaison du tracé de *من مع الارض في* dans le codex et dans le fragment montre que ce dernier pourrait être de la main du copiste Théodore¹¹⁷.

W Monastère des Syriens, hom. 933

On dispose de peu d'informations sur cet amas de feuillets qui ne sont encore reliés que par quelques fils (pl. II). Le manuscrit fut probablement copié ou apporté au monastère des Syriens¹¹⁸ où un copiste syro-arabe laissa deux mots en garshuni.

Papier oriental ; 27 fol. ; 250 × 170 mm ; 17 l. ; encre noire.

Écriture arabe *nashī*. Points de ponctuation à l'encre rouge au-dessus de la ligne ou sous forme de losanges ; titres rubriqués.

Folios numérotés de 29 à 55 en chiffres coptes et en chiffres arabo-indiens. Les cahiers sont faits de quinions et sont signés au seul moyen d'un chiffre arabe en toutes-lettres, sur la marge supérieure externe du premier feuillet. On conserve la fin du cahier III jusqu'au début du cahier VI.

Les feuillets ne sont plus reliés entre eux que par quelques fils. Une restauration de la reliure a été effectuée au moyen de pages tirés d'un manuscrit partiellement écrit en copte et d'une Bible imprimée en arabe, ressemblant à celles produites à Rome à la fin du XVI^e siècle¹¹⁹.

De nombreux feuillets doivent être perdus au début car le texte commence au milieu de §13. Un seul doit être perdu à la fin car le dernier feuillet amène presque le texte à sa conclusion.

La datation aux alentours des XIII^e/XIV^e siècles se base sur l'usage du papier oriental, vite remplacé à partir de la fin du XIV^e siècle par du papier occidental en Égypte, sur l'absence de réclames et sur l'écriture. D'un point de vue paléographique, la barre supérieure du *kāf* n'est pas systématiquement attachée au corps de la lettre, ce qui renvoie à une écriture antérieure au moins au XV^e siècle. Une main a annoté dans la marge supérieure, à côté des termes arabes correspondants *هـ* (f. 31^r) et *كليم* (f. 36^r).

J SMMJ 250

Le manuscrit a été copié dans l'église Saint-Menas au Caire en 1352 par Yūsuf ibn Sbāṭ al-Suryānī, originaire d'Amid (pl. III). Il contient de nombreuses notes de lectures, datant de 1372 à 1913.


¹¹⁷ Pour une comparaison avec d'autres manuscrits datés du début du XIV^e s., voir par exemple le ms. British Library, or. 1327 (1334) dans A.S. Lewis et M.D. Gibson, *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with Text and English Translation*, Cambridge, Cambridge University Press (Studia Sinaitica 12), 1907, pl. xxviii, p. 54-55.

¹¹⁸ Le monastère porte ce nom à cause de la présence particulièrement active de moines syriaques entre le début du IX^e et le début du XVI^e siècle. Sur la bibliothèque de manuscrits syriaques, voir S.P. Brock et L. van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 227), 2014, p. XIII-XXI. La collection de manuscrits arabes est encore très peu connue. Un catalogue en plusieurs volumes est prévu, dont seuls les premiers sont déjà parus, voir S.J. Davis et B. al-Suryānī, *Catalogue of Coptic and Arabic manuscripts in Dayr al-Suryān*, Louvain, Peeters (CSCO 677, Subs. 139), 2020.

¹¹⁹ Des pages du même imprimé, ou d'un ouvrage similaire, ont été utilisés pour rénover d'autres manuscrits du monastère, voir par exemple le ms. Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 200 (1331).

Papier ; 250 × 195 mm ; 253 fol. ; 2 col. ; 20-22 l. ; encre noire.

Écriture *serṭā* très élégante. La ponctuation, les points de spirantisation, la vocalisation et sont partiellement annotées, à l'encre rouge ou noire. Titres rubriqués.

Foliotation moderne au crayon de papier, en chiffres occidentaux, qui commence sa numérotation par 1 mais débute en réalité au deuxième folio du deuxième cahier, ignorant les folios endommagés mais lisibles qui le précèdent. Les annotations marginales (foliotation originale, signature de cahiers, notes, titres courants) sont partiellement coupées, du fait d'un redimensionnement des pages. À partir du f. 34^r/ (41), la foliotation ancienne à l'encre noire en caractères *serṭā*, écrite verticalement, réapparaît aléatoirement dans le coin supérieur externe. Le décalage entre les deux numérotations s'explique du fait que la foliotation syriaque prend en compte les folios omis pas la foliotation moderne. À partir du f. 58^v apparaît de manière aléatoire une pagination en chiffres indiens, à l'encre bleue. Le codex contenait à l'origine une trentaine de cahiers, la plupart fait de 10 feuillets. Des feuillets manquent au début et à la fin du manuscrit. Signatures des cahiers en chiffres syriaques, au milieu de la marge inférieure de la première et de la dernière page de chaque cahier. Les caractères sont en *estrangelā*, au milieu d'un losange formé par des croix de saint André ornées de points rouges. On devine parfois une signature en arabe en toutes lettres dans le coin extérieur gauche de la première page de chaque cahier, précédée du mot كراسة. Des titres courants en arabe apparaissent encore dans la marge supérieure de la première page de chaque cahier. Réclames en *garshuni* à partir du f. 203^v, peut-être ajoutées à posteriori.

Le texte de l'*ApGreg* occupe les ff. 28^v-58^v.

Le manuscrit contient des apocalypses ainsi que des œuvres théologiques, d'origines syro-et copto-arabe.

Un long colophon et plusieurs souscriptions laissées par le copiste Yūsuf ibn Sbāṭ al-Suryānī, dit « l'étranger » (*al-ḡarīb*)¹²⁰, indique que ce dernier a copié ce manuscrit dans l'église Saint-Menas, au Caire, en 1663 AG, soit en 753 AH¹²¹.

S *Vat. Sbath 125*

Ce beau manuscrit *garshuni* a été copié en 1444 dans un village du Tur Abdin pour Rabban Ḥabīb de Qāṣṭra Qelleth, près de Mardin, avant d'arriver vers le XVI^e siècle au monastère de Mar Barṣawmā, également dans la région de Mardin (pl. IV).

Papier oriental ; 166 fol. ; 260 × 180 mm ; 2 col. ; 22-28 l. ; encre brune.

Écriture *serṭā* soignée mais la transcription en *garshuni* reflète que le copiste n'avait qu'une piètre connaissance de l'écriture arabe. Ponctuation, points de spirantisation, *nomina sacra* et titres à l'encre rouge partiellement effacée. Les titres des œuvres sont en *estrangelā*.

Foliotation en chiffres-lettres syriaques *serṭā* qui n'est pas d'origine. Le manuscrit contenait à l'origine au moins 27 cahiers faits de quinions. Signatures des cahiers en chiffres-lettres *estrangelā*, entourées de décorations.

Les textes sont séparés au moyen de frises en entrelacs élaborés. Les titres sont dans une écriture *estrangelā* ornementale avec des encres de couleurs vives. De nombreuses décorations florales et animales (oiseaux, lion, taureau) se trouvent dans les marges.

Le manuscrit contient des homélies, dont certaines étaient destinées à être lues durant le Carême, ainsi que des apocryphes et des opuscules théologiques.

¹²⁰ Il pourrait aussi s'agir d'une transposition du terme syriaque *akṣnayā*, qui signifie à la fois l'étranger, le voyageur et, plus simplement, l'anachorète.

¹²¹ L'édition et la traduction de ce colophon sont données plus loin (cf. chap. VIII, §2.2).

Le texte de l'*ApGreg* occupe les ff. 110^v-138^r. Un feuillet manque entre les ff. 126-127 et un autre entre 133-134. Le f. 127 a été remplacé par une main plus tardive, probablement du XVI^e siècle.

Le copiste anonyme a laissé une note (ff. 248^v-249^r) et un très long colophon sur trois colonnes (f. 265^r), daté de l'an 1756 AG. L'histoire du manuscrit a fait l'objet d'une étude détaillée par Joseph-Marie Sauget¹²².

P *Paris, syr. 238*

Ce manuscrit garshuni a été copié en 1474 en milieu syro-occidental (pl. v).

Papier oriental ; 285 × 188 mm ; 246 fol. ; 1 col. ; encre brune au début, puis encre noire.

Le même copiste alterne entre l'écriture arabe *nashī* et l'écriture garshuni *serṭā*. Ponctuation, points de spirantisations et titres à l'encre rouge.

Foliotation en chiffres occidentaux. 25 cahiers de 10 feuillets. Signatures des cahiers en chiffres-lettres syriaques *estrangelā* sur la première et la dernière page de chaque cahier.

Le manuscrit contient des textes ascétiques, théologiques et polémiques, ainsi que des apocryphes. Plusieurs œuvres appartiennent à la littérature copto-arabe, comme le *Kitāb al-Iṣrāq* de Pierre, évêque de Malīḡ et le *Kitāb al-Maḡāmi* ' de Sévère ibn al-Muqaffā '.

L'*ApGreg* couvre les ff. 188^r-211^v et présente un texte complet.

Le copiste a laissé une souscription à la fin de chaque texte mais reste anonyme. Le colophon est difficilement déchiffrable mais indique que la copie prit fin le 7 de tiṣrīn II de l'an 1785 d'Alexandre, fils de Philippe de Macédoine (f. 231^v) : وكان الفراغ من نسخها في السابع يوم : من شهر تشرين الآخر (؟) سنة الف وسبعمايةه وتمانين وخمسه لاسكندر (؟) فيلبس الماقيوني.

A *Ambr. I 17 sup.*

Ce beau manuscrit arabe a été copié dans la communauté melkite d'Alep en 1504 (pl. vi).

Papier vergé non filigrané ; 190 × 135 mm ; 222 fol. ; 15 l. ; encre noire.

Écriture arabe irrégulière par endroit. Points de ponctuation à l'encre rouge au-dessus de la ligne.

Les titres sont à l'encre rouge, violette, verte ou dorée.

Foliotation en chiffres coptes et en chiffres occidentaux. 28 cahiers de 8 folios. Signatures des cahiers en arabe en toutes lettres dans l'angle supérieure externe du verso du dernier feuillet.

Dans l'angle supérieure interne se trouve un nombre donné en chiffres coptes et précédé du terme ورق. Réclames longues presque systématiques au recto mais également au recto vers la fin du codex.

Frises à figures géométriques de couleurs vives et décors floraux et animaux (oiseaux).

Le manuscrit est un recueil de textes hagiographiques et d'histoires édifiantes.

L'*ApGreg* occupe les ff. 68^r-101^r et 218^r-224^v. Ces derniers feuillets se sont détachés et ont été reliés à la fin du codex. La signature au verso du f. 224 et la continuité du texte montrent qu'ils venaient à la suite du f. 98, pour compléter le cahier XIII. Il n'y a pas donc pas de perte à déplorer, mais le modèle devait comporter des lacunes car certains passages sont omis.

¹²² Sauget, « Reconstitution d'un manuscrit double originaire du Ṭūr 'Abdīn ».



Le colophon (f. 105^{rv}) indique que le manuscrit a été copié par Ğirĝis ibn Ishāq ibn Yūsuf, connu sous le nom d'ibn Šaflān pour le prêtre Ilyās ibn Ibrāhīm ibn al-Muṣaymīt à Alep, le 29 du mois de tišrīn I de l'an 713 de l'ère d'Adam, qui correspond au mois de ġumādā I 910 AH.

B *Mingana syr. 22*

Ce manuscrit garshuni a été copié en 1527 en milieu miaphysite (pl. VII).

Papier ; 255 × 170 mm ; 237 fol. ; 22 l. ; à partir du f. 128, 2 col. et 19-25 l. ; encre noire, titres rubriqués.

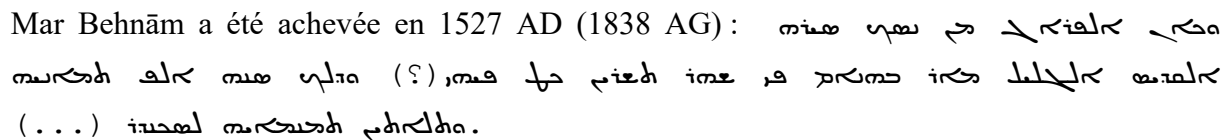
Écriture garshuni *serṭā*. Les titres sont à l'encre rouge.

Foliotation au crayon de papier en chiffres occidentaux dans la marge supérieure externe, foliotation en partie perdue en chiffres-lettres syriaques dans la marge inférieure externe de chaque recto. Le codex était constitué d'une vingtaine de cahiers de 10 feuillets, dont de nombreux sont perdus au début, au milieu et à la fin (première signature  au f. 13^v ; dernière signature  au f. 218). Signatures des cahiers en chiffres-lettres *serṭā* au milieu de la marge inférieure et, plus rarement, en grosses lettres *estrangela*. Réclames.

Le codex n'est pas très bien conservé : certaines pages ont souffert des avaries du temps et les premières/dernières lignes et de plusieurs pages sont illisibles.

Le manuscrit contient principalement des textes hagiographiques et des histoires édifiantes.

L'*ApGreg* occupe les ff. 97^v-134^r. Lacune entre les ff. 99-100. Le manuscrit a été rénové et le f. 103 n'a pas été remis à la bonne place : il devrait être entre les ff. 106-107.

Le colophon est assez effacé et abîmé (f. 72^v) mais on peut y lire que la copie de la vie de Mar Behnām a été achevée en 1527 AD (1838 AG) :  (...

Y *Yale, A.O.S Rv 65B*

Ce manuscrit garshuni a été copié par Maṣṣūr en 1569/70, en milieu miaphysite (pl. VIII).

Papier ; 200 × 150 mm ; 250 fol. ; 2 col., 1 col. après f. 127^v ; 20 l. ; encre brune.

Écriture *serṭā* régulière. Ponctuation, points de spirantisation et titres à l'encre rouge.

Foliotation en chiffres occidentaux très irrégulière. Signatures des cahiers en chiffres-lettres *serṭā* seulement au début du manuscrit. Réclames systématiques, peut-être ajoutées à une date ultérieure.

Le manuscrit contient des textes théologiques, hagiographiques et apocalyptiques.

L'*ApGreg* occupe les ff. 165^r-194^v et offre un texte complet. Son modèle devait présenter des lacunes, car de longs passages sont omis.

Le colophon (f. 164^v) indique que le manuscrit a été copié par Maṣṣūr en 1881 AG. Il a été acquis par un révérend américain en 1853 auprès d'un miaphysite dans la région de Mossoul.

M *Mingana syr. 232*

Copie anonyme et non datée, réalisée en milieu miaphysite aux alentours du XVI^e siècle (pl. IX). Le manuscrit a été acheté en 1757, probablement dans le Nord de l'Irak.

Papier ; 155 × 90 mm ; 210 fol. ; 14 l. ; encre noire.

Écriture *serṭā* peu soignée. Ponctuation, points de spirantisation et titres à l'encre rouge.

anciens¹²⁵. Alors qu'il omet le point diacritique au-dessus du *dāl*, il l'ajoute au-dessus du *dāl*. Points de ponctuation à l'encre rouge au-dessus de la ligne. Les titres rubriqués sont ornements de petites figures disposées en ligne verticale dans la marge. Les explicits sont très décorés et le texte forme un triangle inversé.

Foliotation en chiffres coptes et en chiffres occidentaux. Les cahiers ne sont pas signés. Réclames.

L'*ApGreg* occupe les ff. 34^r-104^r et présente un texte complet. Le copiste oublie souvent des mots ou de courts segments, qu'il ajoute ensuite dans la marge.

Le manuscrit contient des apocryphes et des textes ascético-hagiographiques du monachisme égyptien.

Note du copiste Girgis Yūsuf appelé al-Habašī dans la ville d'al-Manšūra (f. 266^v) : والناسخ والمسكين احقر عباد الله جرجس يوسف المنسوب بالحبشي بالمنصوره والشكر لله دائما

G *Patr. copte, Simaika 645*

Ce manuscrit a été copié en Égypte, en milieu copto-arabe en 1718 (pl. XIII).

Papier vergé ; 210 × 160 mm ; 180 fol. ; 15 l. ; encre brune.

Points de ponctuation à l'encre rouge en-dessous de la ligne. Les titres rubriqués sont ornements de petites figures disposées en ligne verticale dans la marge.

Foliotation en chiffres coptes et en chiffres arabo-indiens. Réclames.

Le manuscrit contient des textes hagiographiques.

L'*ApGreg* occupe les ff. 112^r-170^v et présente un texte complet.

Le colophon (f. 180^v) indique que la copie a été exécutée le 9 abīb 1434 AM pour le maître Girgis.

K *Paris, ar. 286*

Ce manuscrit a été copié à Jérusalem en 1785 par Mīhā'īl Musaddiyya (pl. XIV).

Papier occidental ; 230 × 165 mm ; 214 fol. ; 17-29 l. ; encre noire.

Écriture arabe peu soignée, parfois difficile à déchiffrer. Des losanges faits de petits points servent de séparateurs entre les textes.

Foliotation en chiffres arabo-indiens, surmontés d'un trait horizontal, une autre en chiffres occidentaux. Les cahiers sont faits de quinions. Signature des cahiers en chiffres arabo-indiens, précédés du terme كراس. Réclames au recto et au verso.

Ce manuscrit contient des homélies, des textes hagiographiques et des apocryphes.

L'*ApGreg* occupe les ff. 40^r-55^r et présente un texte complet.

La copie a été exécutée à Jérusalem par Mīhā'īl Musaddiyya. Plusieurs notes du copiste indiquent qu'elle fut commencée le 24 Ḥazīrān 1785 AD (f. 214^r), achevée pour les ff. 3^r-95^r le 13 Tammūz (f. 95^r), pour les ff. 95^r-115^v le 6 (sic !) Tammūz (f. 115^v), pour les ff. 116^r-133^v le 12 Tammūz (f. 133^v), pour les ff. 134^r-214^r le 28 Tammūz (f. 214^r).

¹²⁵ J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 267, 276, 279; Subs. 27-29), 1966-1967, fasc. 1, §11.16.11.11, p. 101-102.

D *Monastère de Saint-Macaire, suppl. 50*

Copie anonyme et non datée, produite en milieu copto-arabe aux alentours du XVIII^e siècle (pl. xv).

Papier vergé ; 210 × 160 mm ; 298 fol. ; 12-14 l. ; encre noire.

Belle écriture *nashī*. Points de ponctuation à l'encre rouge au-dessus de la ligne. Titres rubriqués.

Foliotation en chiffres coptes. Réclames

Le manuscrit contient des textes hagiographiques et des apocryphes.

L'*ApGreg* occupe les ff. 1^r-61^v. Une note indique qu'elle doit être lue le samedi Saint (*Sabt al-Nūr*) et le 24 Hator pour la fête des prêtres (i.e. les vingt-quatre vieillards).

II.2.2. Comparaison du contenu des manuscrits à sigle

Comme les accidents de la transmission confèrent à chacun de ces 15 témoins un visage unique, le tableau suivant permet d'effectuer une comparaison de leur contenu. Le symbole - indique que la section est omise dans le témoin, tandis que x signifie qu'elle y figure. L'abréviation « lac. » indique que le manuscrit est lacunaire en cet endroit ; « part lac. » signale une lacune matérielle au sein de la section ; « part om. » signifie que le témoin présente dans cette section une omission importante, d'au moins une dizaine de lignes. L'abréviation « alt. » indique que le témoin offre une recension très divergente d'une recension, par comparaison aux autres témoins. L'abréviation « s.t. » signifie que la section est bien présente mais sans titre clairement indiqué par la rubrication ou la mise en page. Cette remarque n'est évidemment pas valable pour les sections qui sont de mon dû et qui sont indiquées plus haut en italique.

Tableau 1. Comparaison du contenu des principaux témoins

	V	W	J	S	P	A	B	Y	M	L	Š	C	G	K	D
§I	la c.	la c.	x	x	x	x	x	x	la c.	x	x	x	x	x	x
I §I	la c.	la c.	-	x	x	-	-	-	-	-	x	x	x	x	x
II §I	la c.	la c.	-	x	-	-	-	-	p artl ac.	-	-	x	x	x	x
§1	la c.	la c.	al t.	x	x	x	x	x	p artl ac.	al t.	x	x	x	x	x
§2	la c.	la c.		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	p art om.
§3	la c.	la c.		x	x	x	p art la c.	x	p art la c.	x	x	x	x	x	x
§4	la c.	la c.		x	x	x	x	x	la c.	x	x	x	x	x	x
§5	la c.	la c.		x	x	x	x	x	p art la c.	x	x	x	x	x	x
§6	la c.	la c.		x	x	x	x	p art o m.	x	x	p art om.	x	x	s. t.	s. t.
§7	p art la c.	la c.	p art o m.	x	p art o m.	x	x	x	x	p art o m.	p art om.	x	x	x	x
§8	la c.	la c.	p art om.	x	p art o m.	x	x	x	p art la c.	p art o m.	x	x	x	x	x
§9	la c.	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§10	la c.	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§11	la c.	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§12	la c.	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§13	la c.	p art	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

§ 14	la c.	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x
§ 15	la c.	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x
§ 16	la c.	x	x	p art om.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 17	la c.	x	x	x	x	p art	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 18	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 19	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 20	la c.	x	x	s. t.	x	x	s. t.	s. t.	x	s. t.	s. t.	x	x	x	s. t.
§ 21	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 22	la c.	x	al t.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 23	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x
§ 24	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-	x	x	x	x
§ 25	la c.	x	al t.	al t.	x	x	x	x	x	x	p art om.	x	x	x	x
§ 26	la c.	x	-	s. t.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 27	la c.	x	-	-	-	x	-	x	x	-	x	x	x	x	x
§ 28	la c.	x	-	-	-	x	-	x	x	-	x	x	x	s. t.	x
§ 29	la c.	x	x	x	p art §25	x	-	x	x	p art § 25	x	x	x	x	x
§ 30	la c.	x	§ 31	§ 31	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 31	la c.	x	§ 30	§ 30	x	x	x	x	x	x	x	x	x	p art o m.	x
§ 32	la c.	x	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 33	la c.	x	x	x	x	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 34	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

§ 35	la c.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
§ 36	la c.	p art om.	x	x	x	x	x	x	p art om.	x	x	p art om.	p art om.	x	x
§ 37	la c.	-	x	x	x	x	x	x	-	x	x	-	-	x	x

L'ordre des sections est stable et il est notable qu'aucun manuscrit ne comporte de section additionnelle. Cependant, les inévitables accidents de la transmission ont créé des variantes importantes dans leur contenu. Par conséquent, une section est rarement attestée dans tous les témoins. Tournons-nous à présent vers des variantes dont le tableau ne peut rendre compte, qui portent sur un mot ou un petit groupe de mots mais qui n'en affectent pas moins le sens du texte.

III. L'INFLUENCE DU CONTEXTE SUR LE TEXTE ET LE PARATEXTE

Le visage de l'œuvre ne varie pas seulement au gré des accidents matériels mais également en fonction du contexte de transmission. Au cours de cette partie, on verra comment les lecteurs/auteurs/copistes qui ont eu accès à l'*ApGreg* ont laissé une trace de leur culture et de leurs usages linguistiques.

III.1. LES PARATEXTES

Contrairement à ce que Gérard Genette laissait entendre au début de *Seuils*, le texte n'est pas transmis « à l'état presque brut » durant la période médiévale¹²⁶. Au contraire, l'*ApGreg* illustre la place essentielle du paratexte dans les manuscrits, où il revêt une diversité de formes et de fonctions qui n'a rien à envier au livre moderne. Discernons d'abord les différents éléments de paratexte : le titre de l'œuvre ; les titres de section (ou « titres internes ») ; les deux sections qui précèdent le début du récit de Grégoire (§§II-III). On a donc affaire à deux types de paratexte. Les titres sont des phrases courtes, le plus souvent nominales, signalées par la rubrication. Les §§II-III sont des « textes » à proprement parler, soit des unités narratives de plus d'une phrase, mais occupent les fonctions de paratexte en ce qu'ils introduisent à la narration principale, plus qu'ils n'en font partie. À l'aune de ces distinctions, on tâchera de répondre aux questions suivantes : quelle est la fonction des éléments de paratexte ? Ont-ils été pensés par l'auteur, ou s'agit-il d'additions plus tardives ?

¹²⁶ G.r. Genette, *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil (Poétique), 1987, p. 9. Bien que l'ouvrage de Gérard Genette porte principalement sur le livre édité occidental de l'âge post-gutenbergien, les problématiques ne sont pas si différentes, en ce que le manuscrit et le livre comportent de nombreux éléments de paratexte communs.

III.1.1. Le titre de l'œuvre (§I)

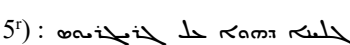
Avant de donner le titre d'une œuvre, les copistes des manuscrits arabes chrétiens écrivent une invocation trinitaire qui marque le début d'un nouveau texte. La *basmala* chrétienne présente la formulation suivante : *bism al-āb wa-l-ibn wa-l-rūḥ al-quḍus ilāh wāḥid* « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu ». Entre la *basmala* et le titre à proprement parler se trouve une phrase inchoative de type *Nabtadī bi-ʿawn* (ou *maʿūnat*) *Allah wa-ḥusn tawfīqihi* (ou *iršādihi*) *bi-nash* (ou *wa-naktub*) « nous commençons avec l'aide de Dieu et la bonté de son concours/de sa guidance à copier/à écrire... »¹²⁷. Cette invocation ne connaît que des variations infimes au sein de la tradition. Elle constitue le principal élément de césure entre deux textes au sein des manuscrits.

Ce n'est pas le cas de la manière dont l'œuvre est désignée dans le titre (§I) : le plus ancien manuscrit daté, **J**, ainsi que **AC**, ont le terme *ruʿyā* « vision », utilisée pour l'*Apocalypse de Jean* dans les versions arabes de la Bible mais aussi pour la *Vision de Grégoire* insérée dans l'*Hexaméron* du Pseudo-Épiphane mentionnée plus haut. La version éthiopienne gardera cette terminologie en qualifiant l'œuvre de *rāʿya*, son cognat en langue guèze. C'est *ruʿyā* qui a été adopté dans l'édition, étant attesté dans les plus anciens témoins. Pourtant, les copistes ont qualifié l'*ApGreg* de bien d'autres manières :

- *iktišāf* « révélation » dans Armalet syr. 11/6.
- *iḥtiṭāf* « enlèvement » dans **Š** et **K** et Paris, ar. 265. Il s'agit d'un cognat du verbe syriaque *eḥtef* utilisé pour dire que Paul fut *ravi* au troisième ciel (2 Cor. 12:2)
- *ḡalayān* « révélation » dans **D**. C'est un calque du syriaque *gelyanā*¹²⁸, terme que l'on retrouve dans la traduction syriaque¹²⁹.
- Vat. syr. 408 a *miʿrāḡ* « ascension » fortement connoté en milieu islamique car

¹²⁷ Ceci est vrai pour l'ensemble de la tradition arabe chrétienne de la période mamelouke/mongole et ottomane, où cette formule est très courante. L'usage des termes *ʿawn* et *tawfīq* d'une part, et de *maʿūna* et *iršād* d'autre part pourrait provenir d'une distinction culturelle. Il semble que les copistes syro-arabes privilégient les premiers et les copistes copto-arabes les seconds, mais le démontrer nécessiterait une recherche qui dépasse largement le cadre de notre étude. L'étude de ce type de formulations dans les manuscrits arabes chrétiens reste un *desideratum*.

¹²⁸ Après une recherche dans les corpus de textes arabes classiques disponibles en ligne, on peut dire que *ḡalayān* existe en arabe mais est fort peu usité dans la littérature arabo-islamique, tandis qu'il est courant dans la littérature arabe chrétienne. Cette répartition tend à faire penser qu'il s'agit d'un calque du syriaque.

¹²⁹ Cf. ms. Trichur, syr. 86 (f. 5^r) : . Sur la traduction syriaque, on se reportera au chap. IV.

renvoyant aux traditions para-coraniques relatives au voyage de Muḥammad à travers les cieux¹³⁰.

- **SY** utilisent *qiṣṣa*, signifiant simplement « histoire ». Il s'agit certainement de l'équivalent arabe de *taš'ītā* « histoire », utilisé pour tout type de texte narratif dans la tradition syriaque¹³¹.

Ces divergences n'impliquent pas que l'auteur n'avait pas donné de titre à son œuvre mais plutôt que ce dernier était destiné à changer au contact d'autres œuvres au contenu similaire ou assimilable. Les copistes devaient opter pour le terme qui leur semblait le plus approprié, en fonction de leur milieu et de leurs lectures. Utilisant le titre comme « indicateur générique »¹³², ils redéfinissaient ainsi l'*ApGreg* à l'aune de leur propre horizon culturel.

L'instabilité terminologique n'est pas propre à l'*ApGreg*, mais touche l'ensemble des apocalypses arabes médiévales : l'*Apocalypse de Paul* est appelée *Iktišāf Fawlus* dans **Y** (1569/70) qui contient aussi l'*ApGreg*, mais *Histoire de Paul (Qiṣṣa Būlus)* dans le ms. Sinai, ar. 461 (IX^e s.), le plus ancien témoin connu de la version arabe¹³³. L'*ApGreg* est donc qualifiée tout au long de cette étude d'« apocalypse », mais ce choix relève d'une distinction étique et non émique, et répond au souci de montrer l'appartenance de l'œuvre à un genre littéraire connu des lecteurs modernes.

Appeler le protagoniste « Grégoire d'Édesse » relève également d'un choix pragmatique, qui sera exposé plus en détail dans le second volume. Dans la tradition manuscrite, Grégoire est systématiquement qualifié de *qiddīs* « saint »¹³⁴, souvent suivis d'autres adjectifs (*tāhir* « pur », *fādīl* « vertueux, etc.). Dans de plus rares cas, le Grégoire en question n'est pas un anonyme mais est identifié à l'un des Pères de l'Église. **J** et Armalet syr. 11/6 le présentent comme Grégoire de Nysse tandis que l'on trouve dans **A**, Shenouda Society 166 et Armalet ar. 2/34 et 6/17 le nom de Grégoire « le Théologien », c'est-à-dire Grégoire de Nazianze. De

¹³⁰ Le terme peut désigner une « échelle », mais dans ce contexte est plus volontiers traduit par « ascension ». Pour un aperçu général des traditions importantes du texte, voir B. Schrieke *et alii*, « Mi' rādīj », *EP*. M.A. Amir-Moezzi, « Me' rāj i. Définition », *Encyclopedia Iranica online*.

¹³¹ Sur la large gamme de genres littéraires couverts par ce terme, voir M. Debié, « “Marcher dans leurs traces” : les discours de l'hagiographie et de l'histoire », in *L'hagiographie syriaque*, éd. A. Binggeli, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 9), 2012, p. 10.

¹³² Genette, *Seuils*, p. 98-106.

¹³³ Ce témoin a récemment fait l'objet d'une édition, voir P. La Spisa, « La recensione araba antica dell'Apocalisse di Paolo secondo il codice *Sinaitico Arabo 461* (IX sec.) », *Apocrypha* 31 (2020), p. 155-185.

¹³⁴ À nouveau, cette forme est un calque du syriaque *qaddīs*, devenue standard en arabe chrétien, mais n'est pas recensée telle quelle dans les dictionnaires de la langue arabe classique.

même, en 1195, le patriarche melkite d'Alexandrie, Marc III, présente le narrateur comme Grégoire le Théologien¹³⁵. À l'échelle de l'ensemble de la tradition, ces attributions sont cependant trop marginales pour que l'on puisse désigner le texte comme un « pseudépigraphe » de Grégoire de Nazianze¹³⁶. À nouveau, elles semblent plutôt relever d'une contamination, probablement inspirée par le contenu des sections suivantes dans les manuscrits.

III.1.2. La préface (§II)

Les §§II-III ne font pas l'objet d'une mise-en-page aussi nette que le titre. Les copistes ont tâché de mettre en évidence leur commencement en rubriquant les premiers mots, mais elles n'ont pas été dotées d'un intitulé. C'est que leur place, entre le titre et le début de la narration, est révélatrice de leur fonction « d'introduction » à l'*ApGreg*.

Le §II résume le contenu du texte et sa vocation, à savoir sauver les chrétiens de leurs péchés. Cette section fait office de préface allographe¹³⁷, comme en témoigne l'usage de la troisième personne pour parler de l'expérience de Grégoire, l'auteur-narrateur supposé du texte. Elle a pour fonction d'inviter le lecteur à prendre confiance en la parole de Grégoire et à le convaincre du bénéfice qu'il tirera de sa lecture. Dans certains manuscrits (ex. **DŠ**), la préface finit sur des exclamations du type « Bienheureux celui qui y croit » et « Malheureux celui qui n'y croit pas ». Ce type de préfaces est peu courant dans la littérature syro-arabe, si ce n'est au sein des textes de révélation, qui présentent un enseignement particulièrement susceptible d'être mis en doute¹³⁸.

III.1.3. Le discours attribué à Grégoire (§III)

Le §III se présente comme un court discours qui fait l'éloge des ascètes à travers une description de leur bonheur spirituel dans l'au-delà. Par le ton et la forme, il se distingue du reste du texte, tant du point de vue de la syntaxe que du lexique : au lieu des phrases simples

¹³⁵ Sur son témoignage, cf. *infra*.

¹³⁶ Cf. la terminologie utilisée par Grand'Henry, « La version arabe de quelques apocryphes attribués à Grégoire de Nazianze ».

¹³⁷ C'est-à-dire qu'elle n'est pas de l'auteur. Genette a proposé une typologie complexe de l'instance préfacielle, voir Genette, *Seuils*, p. 164-198.

¹³⁸ Pour le cas de l'*Apocalypse syriaque de Paul*, voir A. Desreumaux, « Des symboles à la réalité : la préface à l'*Apocalypse de Paul* dans la tradition syriaque », *Apocrypha* 4 (1993), p. 65-82.

introduites par *wa-fthā* « et (en ce lieu) il y a » qui structurent l'*ApGreg*, le discours comporte de longues phrases nominales, entrecoupées de périodes, rendant leur découpage difficile. Les termes utilisés pour décrire les opérations intellectuelles de ceux qui ont réussi à saisir la vanité de ce bas-monde ne sont pas utilisés dans le reste du texte. De même, les descriptions abstraites des délices eschatologiques sont suffisamment éloignées du ton de l'*ApGreg* pour établir que les deux textes n'ont pas le même auteur. Le discours pourrait alors être la traduction d'un extrait d'une œuvre grecque, ce qui expliquerait l'étrange syntaxe. Armalet syr. 11/6 et K attribuent le discours à Grégoire le Théologien (المتكلم باللاهيات), mais je n'ai pas pu trouver de parallèles dans ses œuvres éditées. On peut toutefois le rattacher au groupe des très nombreux pseudépigraphes attribués aux pères de l'Église, rédigés en grec puis traduits en arabe. Par exemple, la traduction arabe de l'homélie *Sur ceux qui ont quitté le bas-monde* du Pseudo-Chrysostome¹³⁹ rappelle le discours du Pseudo-Grégoire. Le tableau suivant compare le §III, en prenant C pour exemple, et l'homélie du Pseudo-Chrysostome¹⁴⁰.

D	<i>Homélie sur ceux qui ont quitté le bas-monde, ms. Sinaï, ar. 538</i>
<p>(...) ومستقر الراحة والنعيم لانفس الصديقين الزاهدين في غرور هذه الدنيا الباطله اصحاب الافكار الروحانيه والحمكه السماويه لانهم طلبوا بصره عقولهم وفتشوا اموره هذه الدنيا وعواقب العالم فوجدوها فانيه متلاشيه واقاسوا بما اختاروه الربوبيه فايقنوا انها الفاعله القادره وادعنا بالانتقال من دار الارض الي دار غيرها وفتشوا الوصايا ووالعظاات فراوا نباها وتيقا وشانها رفيعا وابصروا بعين الروح ما يصير اليه كل مخلوق اطاع الخالق ام عصاه واحتلوا لخالص نفوسهم وبشروا بالخير العظيم لها والمفرحات التابته التي لا يتبعها هم والراحه الدايمة التي لا تعب معها</p>	<p>يا اخوتي واحباي ينبغي لنا ان نجتمع جميعا اليوم بسرعه وخوف ورعه لتذكره اخوتنا الذين دعوا من هذه الدنيا الفانيه الى ربنا يسوع المسيح سيد الخليفه كلها ولذلك يجب ان نجتمع بحرص واشتياق ونوح وبكا لنمجد ربنا المسيح لان الذين غابوا عنا بالجسد الى السما ايقظونا للتسبحه والتهليل في الارض والذين انطلقوا واختلطوا باجناد الملائكه القديسين في السما (...) ومستقرهم وماوهم الاصلي الذي اهلهم الله له وخصهم به واکرمهم بموهبته وخلفونا نحن الاشقيا الضعفا الادنيا يتاما في هذا العالم الزايل للنكد تركوا ما يبلا وينفذ كالظل وصاروا الى ما لا يبلا ولا يتغير</p>

¹³⁹ CPG 7752 ; PG 89, 1191-1202 ; GCAL I, 376. En grec, le texte est parfois attribué à Anastase le Sinaïte. En arabe, le texte est attribué à Jean Chrysostome. Le témoin le plus ancien est le ms. Sinaï, ar. 538, qui remonte au XIII^e siècle. Voir H. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe : Histoire de la traduction et réception (1) », *Chronos* 40 (2019), p. 194-195. Le texte arabe a été transcrit par Habib Ibrahim à partir de ce manuscrit et est accessible ici : https://www.academia.edu/49281374/Jean_Chrysostome_069b_Sur_les_d%C3%A9funts.

¹⁴⁰ Le texte a été mis en ligne par Habib Ibrahim en 2021 et je n'ai donc pris que tardivement connaissance de la version arabe.

والنعيم الذي لا يشوبه شقا والامن الذي لا يكون
منه خوف والصحة الذي لا يزيلها سقم والرضا
من الله الذي يعقبه غضب الاختلاط بالروحانيين
والنورانيين والمنتخبين في ملكون السما مسكن
البقا الذي لا يتغير ولا يفنا ولا له مده تحصي.

غابوا من هذه الدنيا الترابيه وكنوا اورشليم العاليه
المنيره المزهره نجو من شقا هذه الدنيا السفلي
المتغير وصاروا الى الطوب والنعيم الاعلا خلفوا
السجس والتعربس الزايل وصاروا الى مكان
الهدو والاطمانيه خلصوا من شتا ورواميز
متواتره اعني امواج العالم المظلم وانتهوا الى
المينا الهادي للساكن الامن انتزحوا من ظل ظلمه
هذا العالم واحضروا الى بهج ضو نور الشمس
المضي البهي مالوا عن اضطراب هذا البحر
المغرق المهلك المهوي باهله الى القرار الاسفل
وصاروا الى السرور والفرح في الملك الدائم
الباقي.

Ces passages ne sont en aucun cas similaires. Cependant, on trouve dans les deux homélies des structures syntaxiques semblables, qui consistent en l'accumulation de syntagmes nominaux et au recours à un vocabulaire commun. Il me semble donc probable que l'homélie du Pseudo-Grégoire soit également traduite du grec ou, du moins, conçue dans le style des homélies (pseudo-)patristiques traduites du grec. Elle a en tout cas été rédigée dans une langue différente de celle du reste de l'*ApGreg*.

Le fait que ce discours serve de « seuil » à l'*ApGreg* (pour reprendre les termes de Gérard Genette) dénote une volonté de lier le corps du texte à des considérations théologiques et peut-être à une autorité que nous ne sommes plus en mesure d'identifier aujourd'hui. Il témoigne vraisemblablement d'une « édition » postérieure de l'œuvre, où le texte narratif se voit précédé de la préface et de l'homélie.

III.1.4. Les titres internes : la division du texte en *şifa*

Un des aspects matériels caractéristiques de l'*ApGreg* est sa division en sections, indiquée par la rubrication des titres. Ce découpage est rehaussé par des éléments de décor, qui varient en fonction des pratiques et du milieu du copiste : on trouve des frises, des petits traits ondulés ou des losanges formés de quatre points ou carrés (ex. ✦). Quelle que soit la manière dont les divisions sont indiquées, ces procédés communs à tous les manuscrits de la tradition confèrent au texte une structure apparente.

Dans la littérature arabe chrétienne, le découpage d'un texte en *şifa* « description » est principalement restreint aux ouvrages pharmaceutiques ou médicaux, où il prend aussi le sens

de « qualité »¹⁴¹. De nombreux autres termes sont utilisés dans les manuscrits arabes chrétiens pour diviser un texte : *sifr* « livre »¹⁴², *bāb* « chapitre »¹⁴³, *faṣl* « section »¹⁴⁴, *aṣḥāḥ* « division textuelle »¹⁴⁵. Parler de *ṣifa* pour caractériser les différents lieux de l’au-delà est en revanche très courant dans la littérature arabe islamique. Le genre littéraire des *ṣifat al-ğanna wa-ṣifat al-nār* « descriptions du paradis et de l’enfer » se développe à partir du IX^e siècle et acquiert une certaine popularité dans les milieux sunnites et chiites durant les siècles suivants¹⁴⁶. Faire l’hypothèse d’une influence de la terminologie islamique pourrait expliquer cet usage propre à la tradition manuscrite de l’*ApGreg*¹⁴⁷. Ce choix dénoterait alors une intertextualité, voulue ou non, avec des tendances littéraires contemporaines à la période de composition de l’*ApGreg*. Le découpage en lui-même pourrait aussi découler d’une volonté de diviser un texte relativement long à des fins pratiques, par exemple parce qu’il faisait office de lecture durant le Carême, comme il en sera fait l’hypothèse au chap. IX.

Quoiqu’il en soit, le terme *ṣifa* est suffisamment étrange pour que l’on rechigne à en attribuer la paternité à un copiste lambda. Si l’auteur de l’*ApGreg* cherchait à opposer les représentations chrétiennes du paradis et des enfers aux représentations islamiques, il ne serait pas surprenant qu’il ait attribué à son œuvre une structure et un découpage proche de celui adopté par ses adversaires. Il me semble donc probable que ces divisions soient de la main de l’auteur.

¹⁴¹ Voir par exemple le second texte contenu dans le ms. Milan, Biblioteca Ambrosiana, X 201 sup., datable sur des critères paléographiques de la fin du IX^e/début du X^e siècle. Le texte est divisé en 40 *ṣifa* de maladies répandues, voir Löfgren et Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Vol. 1, Antico fondo and medio fondo*, p. 33.

¹⁴² C’est ainsi que sont traduits en arabe les « livres » de la *Vie syriaque de la Vierge*.

¹⁴³ C’est le terme utilisé dans le *Livre des Rouleaux* dans la version du ms. Birmingham, University Library, Mingana syr. 70.

¹⁴⁴ C’est le terme utilisé dans le *Livre des Rouleaux* dans la version du ms. Paris, BnF, ar. 76.

¹⁴⁵ Il s’agit d’un calque du syriaque *ṣḥōḥō* qui désigne une division particulière de la Torah, voir S.P. Brock, « Text History and Text Division in Peshitta Isaiah », in *The Peshitta: Its Early Text and History. Papers Read at the Peshitta Symposium Held at Leiden, 30–31 August 1985*, éd. P.B. Dirksen et M.J. Mulder, Leiden, E.J. Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 4), 1988, p. 72. R. Vollandt, *Arabic Versions of the Pentateuch: A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*, Leiden, Brill (Biblia Arabica 2), 2015, 276-277.

¹⁴⁶ Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 71-72.

¹⁴⁷ On trouve également une division en *ṣifa* dans un témoin tardif de l’*Apocalypse arabe de Paul*, le ms. Monastère de Saint-Behnam, HMML 392. Dans ce cas précis, il s’agit certainement d’une influence de l’*ApGreg*, également transmise par ce manuscrit.

En résumé, je propose de retracer ainsi la chronologie des rapports entre l'*ApGreg* en tant qu'unité narrative et les éléments de paratexte tels qu'ils se présentent dans les manuscrits. Tous les manuscrits qui nous sont parvenus remontent à un archétype qui contenait déjà ces différents arrangements. Le titre de l'œuvre (§I) faisait vraisemblablement partie de la version originale mais des influences diverses ont abouti à une instabilité terminologique dans la manière dont l'œuvre et son narrateur sont désignés. Les §§II-III ont vraisemblablement été ajoutés à l'*ApGreg* a posteriori car ils ne font pas partie intégrante de la structure narrative de l'*ApGreg*. Cependant, leur présence dans des manuscrits appartenant à différentes familles indique qu'ils figuraient déjà dans l'archétype commun à toute la tradition manuscrite. Par la suite, des copistes ont dû percevoir l'aspect contingent de ces sections, ce qui expliquerait pourquoi de nombreux témoins ont omis le §II et/ou le §III. Quant à la division en *şifa*, on peut raisonnablement émettre l'hypothèse qu'elle soit le fait de l'auteur de l'*ApGreg*.

Ces exemples nous montrent que le paratexte ne saurait être conçu comme un simple supplément à ce que j'ai défini comme le texte/le cœur de la narration : sans le paratexte, il n'y a pas de texte. Ceci est particulièrement vrai pour l'*ApGreg* que nous ne découvrons qu'à travers la consultation de manuscrits, où les titres marquent un principe organisateur essentiel. En outre, le paratexte de l'*ApGreg* est porteur d'un paradoxe inhérent à sa double-fonction : sur le plan formel (décors, rubrication) il individualise l'œuvre et ses parties, comme il invite le lecteur à avoir foi en son message (§II) et lui confère une autorité (§III). En même temps qu'il délimite le texte, le paratexte y invite des références et des instances externes : les indications génériques des termes du titre (§I) ; l'exhortation de la préface (§II) ; l'autorité du discours attribué à Grégoire le Théologien (§III) ; la référence « arabo-islamique » qui se cache dans la division en *şifa*. Tous ces éléments identifient le texte tout en y faisant déborder son « contexte », au sens le plus direct et le plus concret.

III.2. LES VARIANTES ET LEUR ARRIERE-PLAN CULTUREL

Prétendre qu'un texte porte toujours en lui son « contexte » est particulièrement vrai dans le cas de l'*ApGreg*, où une riche tradition manuscrite nous permet d'apprécier les évolutions du texte au fil de sa transmission. La comparaison des témoins met en évidence des variantes importantes : ces dernières peuvent être causées par des accidents matériels (perte de feuillets) ou être dues à des problèmes de lecture, surtout quand les termes présentent un

ductus semblable ou similaire : ذهب « or » pour زهر « fleurs » ou شجرة « arbre » pour صخرة « rocher ». Durant la période prémoderne, ce type de problèmes naît de n'importe quelle entreprise de copie, dans n'importe quelle langue et avec n'importe quel type de support. Si les variantes accidentelles sont d'un grand secours lorsqu'on en vient à établir les relations entre les témoins, elles n'illustrent pas l'un de traits les plus remarquables de l'*ApGreg*, caractéristique des traditions « fluides » : l'ingérence des copistes. On doit constamment garder à l'esprit que les copistes de ce genre de textes sont prompts à se comporter comme des co-auteurs et à intervenir dans la lettre du texte, quitte à en altérer le sens. On verra que l'origine de ces omissions ou ajouts est souvent liée à des considérations d'ordre social, linguistique, culturel ou théologique, qui découlent de la formation du copiste et dépendent de sa subjectivité.

À ce stade, il est important d'offrir un aperçu de la « fluidité » de l'*ApGreg* et du rôle des copistes dans son élaboration en dressant l'état des lieux des modifications les plus significatives opérées par les copistes en tant que « co-auteurs ». Il ne s'agit pas de démontrer que telle ou telle mention faisait partie ou non du texte archétypal, mais plutôt de montrer *comment* et *pourquoi* certains endroits du texte varient plus que d'autres. C'est donc la question de l'influence du contexte sur le texte qui se pose ici.

III.2.1. L'arabe médian et les variantes sociolinguistiques

Les variations orthographiques et linguistiques foisonnent au sein de la tradition manuscrite de l'*ApGreg*. Ceci provient du fait que les témoins ne sont pas écrits dans une variante standardisée de la langue arabe. Parler de « langue arabe » recouvre en réalité une pluralité de phénomènes linguistiques. Le monde arabophone se caractérise, jusqu'à aujourd'hui, par une situation de diglossie, qui implique une variante « de prestige » (l'arabe littéral) et une variante « vernaculaire » (le dialecte). Cette terminologie ne peut rendre compte de la complexité de la situation linguistique à l'époque médiévale. L'arabe littéral n'est pas immuable, la langue des auteurs du début de l'époque abbasside n'étant pas similaire à celle des chroniqueurs de la période mamelouke. De même, le paysage dialectal est d'une grande diversité et change en fonction des lieux et des époques. Un troisième niveau linguistique est documenté par la production écrite : l'arabe « moyen » ou « médian » (Middle Arabic) ou encore l'« arabe mélangé » (Mixed Arabic), quoique cette dernière appellation semble se restreindre à la période contemporaine.

L'arabe médian n'est pas une étape dans l'histoire de la langue arabe¹⁴⁸, comme le serait le moyen français. Il répond à une définition négative : l'arabe médian est une variante de l'arabe qui ne respecte pas systématiquement les règles définies par la tradition grammaticale. Elle se caractérise par une morphologie fluctuante qui fait peu de cas des désinences casuelles et des règles d'accord. La syntaxe est volontiers allégée, par exemple en remplaçant les constructions verbales complexes par des constructions verbales asyndétiques (sans prépositions et sans connecteurs comme *إِنَّ*, *أَنَّ* et *أَنَّ*). Enfin, des éléments propres à l'arabe classique (ex. *نون التوكيد*) se mêlent à des éléments d'influence dialectale, comme *ايش* qui vient remplacer *أي شيء*, soit la forme littérale¹⁴⁹. Le fait qu'un auteur de l'époque médiévale écrive en arabe médian n'impliquait donc pas qu'il ignorât les règles de l'arabe classique, mais plutôt qu'il ne cherchait pas à les respecter à tout prix. Ce choix était conditionné par le genre du texte, l'interlocuteur, le milieu social de l'auteur et, éventuellement, sa confession. L'arabe médian se reconnaît donc à une série de variantes sociolinguistiques : ce n'est pas un *état* mais un *niveau* de langue¹⁵⁰.

Le texte de l'*ApGreg* est transmis en arabe médian par les témoins. Quoiqu'un copiste ne soit pas l'auteur, ses propres connaissances et représentations de la langue arabe vont nécessairement modifier le texte qu'il transmet. Comme la formation des copistes est régie par leur contexte socio-culturel, les formes d'arabe médian sont destinées à changer d'une copie à l'autre. Ceci n'est pas sans poser une série de problèmes ecdotiques qu'on tâchera de résoudre plus loin. Il incombe à présent d'illustrer le degré de variabilité linguistique du texte tel que les témoins nous le donnent à lire. Comme il serait trop fastidieux de faire ici l'inventaire des variantes d'ordre morphologique, on se contentera de quelques exemples pris dans différentes catégories.

- Morphologie nominale : *قس* « prêtre » pourra avoir, en fonction des manuscrits, les pluriels internes *قسوس* ou *قسّان*.

¹⁴⁸ Comme le prétendait Joshua Blau dans la préface de son ouvrage : « Middle Arabic, the 'missing link' between Classical Arabic and modern Arabic dialects, is of extraordinary importance for the history of Arabic », Blau, *GCA*, fasc. 1, p. 1.

¹⁴⁹ Sur cette variante, voir P. Larcher, « 'ayy(u) šay'in, 'ayšin, 'ēš : moyen arabe ou arabe moyen ? », *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2002-2003), p. 63-78.

¹⁵⁰ Une définition courante est la suivante : « I have proposed to call Middle Arabic all those texts written by authors who are not able to reach the high standard of educated Classical Arabic or who do not intend to do so (...) », W. Fischer, « What is Middle Arabic ? », in *Semitic studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday, November 14th, 1991*, éd. A.S. Kaye, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991, p. 432. Afin d'éviter toute confusion, les francophones devraient alors préférer le terme d'« arabe moyen » au détriment de « moyen arabe », cf. les réflexions de P. Larcher, « Moyen arabe et arabe moyen », *Arabica* 48, 4 (2001), p. 578-609.

- Morphologie verbale : différentes formes dérivées de **حکم** sont utilisées d'un témoin à l'autre. C'est le cas de **تحكّم** (forme V) et de **احتكم** (forme VIII). On les trouvera donc en variantes libres dans les témoins, qui donneront tantôt **المتحكّمين** et **المحتكمين**.
- L'accord des adjectifs : le pluriel d'un inanimé peut être qualifié par un adjectif au féminin singulier comme **قبيحة**, mais on rencontre aussi l'adjectif masculin pluriel **قباح**, peut-être sous l'influence du dialecte, qui fait fi de cette règle.

Ladite variabilité est aussi perceptible au niveau du lexique. Au §21, l'ange demande à Grégoire de regarder à gauche : **WACGKD** donnent **يسار** tandis que **SYŠ** donnent **عصدا**. Le premier est standard en arabe littéral, tandis que le second correspond à l'usage du parler levantin. Dans ce cas, il est manifeste que c'est la tension entre littéral et vernaculaire qui constitue l'origine de la variante.

Dans le cas des milieux chrétiens arabophones, les influences linguistiques exercées sur les copistes proviennent aussi de substrats non-arabes : le grec, le copte et le syriaque demeurent, à différentes échelles, des langues liturgiques et littéraires utilisées dans les milieux cléricaux dont provient la majorité des copistes. Au §30, Grégoire décrit Matthieu l'Évangéliste alors que celui-ci s'apprête à faire une lecture devant des suppliciés. L'Évangile que Matthieu a entre les mains est désigné par le terme **الكتاب** dans la tradition, à l'exception de **PBYLŠ**, qui préfèrent l'appeler **الكتاب**. Il s'agit d'un calque du syriaque **ܡܘܨܗܘܬܐ**, terme polysémique qui désigne aussi bien une « lecture » que « l'Écriture ». Le substrat syriaque joue donc également sur les variantes lexicales que les copistes infligent au texte.

Au §30 également, il est question des bougies et des brûle-encens tenus par les deux anges qui entourent Matthieu.

- **مجمرة** dans **SCGK**, terme arabe attesté dans les dictionnaires arabo-musulmans et qui a une autre occurrence dans l'*ApGreg*.
- **ححنة** dans **M**.
- **برم** dans **A**, orthographié **بيرم** dans **D**. Je n'ai pas pu trouver une explication satisfaisante de ce terme dans les dictionnaires, qui ne proposent que **برمة** dans le sens de « marmite ». Mon hypothèse est qu'il désigne une sorte de « corbeille » et vient du grec **φορμός**.
- **ٲٲ** dans **PBYŠ**. Ce terme signifie plutôt « tiroir » (usité jusqu'à aujourd'hui dans les dialectes orientaux) mais est utilisé depuis au moins le X^e siècle dans la littérature

arabe chrétienne pour désigner une « boîte (à encens) » (*darağ al-baḥūr*)¹⁵¹.

Ces termes obscurs ne dépendent pas d'un substrat linguistique mais relèvent plutôt de *realia*. Alors que le contexte ne laisse aucun doute sur l'objet en question, la tradition manuscrite présente des variantes qui devaient être conçues comme une transposition de mots du quotidien dans le texte.

Pour ce qui est des noms de figures vénérées ou de la divinité elle-même, des codes distincts peuvent aussi être mis en évidence. Le nom de Jésus-Christ ne connaît pas la même orthographe : يسوع, ايسوع ou يشوع (ܡܥܫܘܥ en garshuni) se côtoient, la variante avec ܡܥܫܘܥ étant l'indice du milieu syro-arabe du copiste. Alors que SBYŠ appellent la Vierge Marie ܡܪܝܡܘܬܐ ܡܝܬܠܗܘܪܐ et ܡܪܝܡܘܬܐ ܡܝܬܠܗܘܪܐ on trouve des qualificatifs comme ام النور dans d'autres manuscrits. Après la mention de Dieu, les copistes de A et de Y ajoutent parfois عزّ وجلّ, expression d'origine islamique, rarissime dans le reste de notre tradition manuscrite. Étonnement, les traits sociolinguistiques les plus influencés par la tradition arabo-islamique se trouvent dans les témoins en garshuni SBYŠ, où ܡܥܫܘܥ suit systématiquement ܡܠܟܐ. Comme on le verra plus loin (cf. III.2.3), les divergences s'expliquent par la formation et l'environnement des copistes, qui devaient être habitués à un formulaire bien précis pour désigner le sacré.

Ces quelques exemples illustrent les différentes formes d'intrusion linguistique du copiste, tant d'un point de vue morphosyntaxique que lexical. Nous devons être conscients que les milieux culturels et linguistiques des copistes exercent une influence directe sur la langue du texte. Ces derniers ne font donc pas que transmettre l'*ApGreg* : ils l'adaptent en y introduisant des usages langagiers et des *realia* plus familiers. Ce faisant, ils participent directement au processus d'*écriture* de l'*ApGreg*.

III.2.2. Les citations bibliques

L'*ApGreg* comporte peu de citations bibliques mais celles-ci ont l'avantage d'illustrer toutes les variations que peut subir le texte en fonction du contexte dans lequel il est transmis. L'exemple le plus parlant se trouve au §30, où figure une phrase de Mt 5:14, suivie d'une citation de Mt 5:13. Les copistes et les lecteurs de l'*ApGreg* devaient être familiers de ce

¹⁵¹ Voir une occurrence dans la liturgie dans J. Assfalg, *Die Ordnung des Priestertums ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche Die Ordnung des Priestertums ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche*, Le Caire, Centre d'Études Orientales (Publications du Centre d'Études Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte 1), 1955, p. 15.

passage en syriaque, en grec ou en arabe. Sa formulation est pourtant très changeante d'un manuscrit à l'autre. Le tableau qui suit donne un aperçu des différentes formes qu'a pu revêtir la citation, en comparant cinq témoins à la version la plus répandue du texte grec et du texte syriaque :

Texte grec ¹⁵²	Peshitta ¹⁵³	A	S	Y	L	D
ὁμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου.	ܘܡܝܢܘܢ ܘܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ	انتم هم نور العالم	ܘܡܢ ܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ	ܘܡܢ ܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ	ܘܡܢ ܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ	0
Ἑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς.	ܘܡܝܢܘܢ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	وانتم ملح الارض	ܘܡܢ ܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܡܢ ܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܡܢ ܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܘܡܢ ܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܘܡܢ ܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	انتم هم ملح الارض
ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ	ܐܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	فاذا افسد الملح	ܐܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܐܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܐܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	فاذا افسد الملح
ἐν τίνι ἀλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἐξῶ	ܕܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	لا يصلح لشيء الا ان تطرح خارجا	ܕܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܕܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܕܢܘܪܐ ܕܠܥܠܡܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	لا يصلح لشيء الا يرما برا
καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων	ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ويتوطاه الناس بارجلهم	ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ ܘܕܡܠܚܐ ܕܐܪܥܝܢܐ	ويتوطاه الناس

Des écarts si importants ont lieu parce qu'il n'existait pas de traduction standard de la Bible en arabe avant la Vulgate alexandrine. C'est donc une particularité des textes arabes chrétiens de présenter une grande variabilité dans la formulation des citations bibliques. Hikmat Kashoush a mené un examen critique de l'ensemble des versions arabes du NT mais a dû

¹⁵² La citation est faite à partir de la version en ligne de la 28^e édition du Novum Testamentum Graece, disponible au lien suivant <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/50/50001/59999/ch/a249b37cab3091869cc5dd328f22014d/>.

¹⁵³ Pour le texte ainsi que les correspondances entre les versions syriaques, voir G.A. Kiraz (éd.), *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshittâ and Harklean Versions*, Leiden, E.J. Brill (New Testament Tools and Studies 21.1-4), 1996, vol. I, p. 51-52.

limiter son enquête à un échantillon de *loci critici*, dont celui qui nous intéresse ne fait pas partie¹⁵⁴. En l'absence d'une étude plus approfondie, je prends le texte grec édité comme point de départ d'une comparaison avec les différentes versions syriaques et arabes.

La citation dans la majorité des témoins arabes commence par la traduction de ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου, qui est en fait le début de Mt 5:14. Le copiste de **D** (ou de son modèle) a dû remarquer la confusion et supprimer ce syntagme ; **S** l'a remplacé par Jn 8:12. Quant à l'interrogation ἐν τίνι ἀλισθήσεται, supposée se trouver au milieu de Mt 5:13 dans la version grecque, elle est omise par **ADS**, mais pas par **Y** (صكرت كى لى). En revanche, **Y** omet εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, rendu par لا يصلح لشيء dans les autres témoins.

Outre ces libertés prises avec la citation complète, les témoins arborent des variantes lexicales de l'ordre de l'homonymie. Pour « jeter », trois racines différentes sont utilisées : رمى et لقي, طرح. Pour « au-dehors », on trouve alternativement برا ou خارجا. Enfin, « fouler aux pieds » est rendu par des dérivées de وطأ et de داس.

Mais les variantes les plus étonnantes relèvent de la syntaxe. Le dernier syntagme est rendu tantôt par le passif « il est foulé aux pieds par les hommes (lit. les gens) » (**S** ح كى لى داس ; **Y** كى لى داس ح كى لى), tantôt par l'actif « que les hommes foulent aux pieds » (**A** كى لى داس الناس بارجلهم ; **L** كى لى داس الناس ; **D** ويطوه الناس). La première correspond au passif grec καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. C'est cette structure que l'on trouve dans les plus vieilles traductions arabes du NT faites à partir du grec, comme en atteste le ms. Monastère Sainte-Catherine du Sinaï, ar. 74 (IX^e s.). On y lit (f. 7^{rv}) : انتم هم ملح الارض فان حمق (?) الملح بماذا : يقبل ليس يقوا (?) لشيء ايضا الا اذ يلقا خارجا ويتوطاه من الناس. Ce codex présenterait, selon Sidney Griffith, la version primitive de la traduction du grec, avant que celle-ci ne passe par un processus de révision, visible dans un autre témoin ancien des Évangiles en arabe, le ms. Monastère Sainte-Catherine du Sinaï, ar. 72, daté de 897¹⁵⁵. Ce dernier donne la leçon suivante (f. 6^v) : انتم هم ملح الارض فان تغير الملح بماذا يقبل ليس يصلح لشيء ايضا الا ان يلقا خارجا ويتوطاه : الناس. Le syntagme final correspond à la voix active que l'on trouve dans **ALD**, preuve que les deux leçons existaient déjà en arabe au IX^e siècle.

¹⁵⁴ H. Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families*, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 42), 2011.

¹⁵⁵ S.H. Griffith, « The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century », *Oriens Christianus* 69 (1985), p. 155. Dans la classification de Hikmat Kashouh, les mss Sinaï ar. 74 et 72 appartiennent à la famille A, dont la version était en circulation dans les milieux melkites, probablement dès le VIII^e siècle, cf. Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels*, p. 86-96.

D'où vient cette variante ? Jean Valentin prétend que la révision du ms. Sinaï ar. 72 avait été faite à partir du texte byzantin, tandis que Hikmat Kashoush évoque la possible influence des anciennes versions syriaques de la Bible¹⁵⁶. La lecture *ويتوطاه الناس* pourrait bien venir de ces « vieilles syriaques » (Vetus Syra) qui donnaient *لم يجمع له قدم*, comme en attestent la Sinaïtique et la Curetonienne¹⁵⁷. Elle semble avoir rencontré un franc succès, puisqu'une lecture similaire se trouve dans la version qui a été appelée la Vulgate alexandrine¹⁵⁸ : *انتم ملح*. À ceci près que c'est le verbe *الارض فاذا فسد الملح بماذا يملح لا يصلح لشيء الا يطرح خارجا ويدوسه الناس*. À ceci près que c'est le verbe *داس*, cognat du syriaque *ܕܥܣ*, qui y est utilisé. Notons également que l'ajout du *هم* après *انتم* (ASLD), formule particulièrement lourde en arabe, disparaît dans la Vulgate.

Que faut-il déduire de la variabilité de cette citation dans les témoins de l'*ApGreg* d'une part, et de leur proximité avec des versions arabes connues d'autre part ? Prise individuellement, la leçon de chaque témoin ne correspond parfaitement à aucun original aisément identifiable¹⁵⁹, et pour cause : la forme de la citation dans ce qui devait être le texte original prenait déjà une certaine distance avec le texte canonique, quel qu'il fût. La formulation de AD rapproche ces témoins des traductions melkites anciennes, tandis que SYL semblent dépendre d'une version Peshitta. Il est remarquable qu'à l'exception de Y, les témoins aient conservé *هم* après *انتم*. Après le XIII^e siècle, la Vulgate alexandrine se répand, se mélange aux autres versions du texte et en vient à devenir la version dominante, tant chez les coptes d'Égypte que chez les syriaques de Syrie-Mésopotamie. Comme peu de manuscrits des évangiles produits en même temps que nos témoins continuaient à contenir la structure *انتم هم*, on peut supposer que cette tournure archaïque était déjà présente dans le texte original¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Cf. J.G. Valentin, « Les évangéliques arabes de la bibliothèque du Monastère Ste-Catherine (Mont Sinaï): essai de classification d'après l'étude d'un chapitre (*Matth. 28*). Traducteurs, réviseurs, types textuels », *Le Muséon* 116 (2003), p. 423. Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels*, p. 95-96.

¹⁵⁷ Voir *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshittâ and Harklean Versions*, vol. I, p. 51-52.

¹⁵⁸ Voir la discussion sur cette appellation et sur les caractéristiques des manuscrits qui correspondent à la famille K dans Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels*, p. 205-206. Le texte est pris à l'édition de référence du XIX^e siècle, voir P.A. de Lagarde (éd.), *Die vier Evangelien arabisch aus der Wiener Handschrift herausgegeben*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1864, p. 5.

¹⁵⁹ En scrutant systématiquement les manuscrits des évangiles et les lectionnaires, on pourrait peut-être établir des parallèles plus précis avec la leçon de chaque témoin. Malheureusement, une telle enquête dépasse le cadre de la présente recherche.

¹⁶⁰ À titre indicatif, le ms. Sinaï ar. 70, témoin du IX^e siècle, donne la version suivante, sans *هم* (f. 7^r) : *انتم ملح*. *الارض وان صار الملح يفسد بايشي يملح لا تصلح لشيء الا ان تلقا برا وتتوطا من الناس*. Ce témoin présente une traduction du syriaque mais n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique, voir Valentin, « Les évangéliques arabes de la bibliothèque du Monastère Ste-Catherine », p. 442-446.

En somme, les avatars de cette citation biblique dans les témoins de l'*ApGreg* témoignent de l'intervention des copistes, qui ne se contentent pas de transmettre le texte mais l'adaptent afin de le rendre plus conforme à leurs propres habitudes. Toutefois, le maintien de *انتم هم* et l'omission de *ἐν τίνι ἀλισθήσεται* montrent que les copistes ne cherchaient pas systématiquement à *corriger* le texte pour le rendre plus « canonique ». Peut-être souhaitaient-ils simplement en *niveler* certains aspects.

III.2.3. Les passages « fluides »

Tournons-nous à présent vers les variantes qui touchent plus directement au sens du texte. Il s'agit là des passages les plus intéressants pour l'histoire de l'*ApGreg*, puisqu'ils posent des problèmes dans la restitution de la « leçon d'auteur » et attirent notre attention sur les éléments qui étaient les plus susceptibles d'être modifiés. En fonction des enseignements théologiques, des légendes parabibliques et des traditions exégétiques connus d'eux, les copistes ont effectué des omissions et des ajouts d'une manière trop nette et trop systématique pour ne pas avoir fait l'objet d'un choix conscient à un moment de la transmission.

Il faut dire que plusieurs aspects de l'*ApGreg* ont de quoi susciter l'imagination de ceux qui la transmettent. D'abord parce qu'en tant qu'apocalypse « morale », telle qu'on en produit durant la période médiévale¹⁶¹, son discours tend à dicter des conduites et à en proscrire d'autres. Comme les comportements louables ou condamnables ne sont pas toujours perçus de la même manière, il est naturel que ces passages soient particulièrement variants. Au §25, le copiste de Y s'en prend aux femmes qui n'allaitaient pas leur enfant. Ce péché n'apparaît dans aucun autre témoin de la tradition, preuve qu'il reflète une considération propre à un individu ou à un cercle restreint d'individus.

De plus, le texte décrit avec force détails les tourments des moines (§29), des patriarches, des évêques et des métropolitains (§30) ainsi que les supplices des prêtres et des diacres (§31). L'*ApGreg* a été principalement copiée dans des milieux cléricaux, comme on le verra plus loin (cf. VIII.3.2). Une large proportion des copistes était issue des rangs des monastères, centres importants de formation dans les milieux chrétiens. Certains n'étaient que diacres, tandis que d'autres occupaient une position prééminente au sein de leur Église, tant par leur rang hiérarchique que par leur érudition. Leur statut social et religieux n'a pas empêché les

¹⁶¹ Sur ce genre de textes, voir J.R. Baun, « The moral apocalypse in Byzantium », in *Apocalyptic time*, éd. A.I. Baumgarten, Leiden, Brill (Numen book series. Studies in the history of religions 86), 2000, p. 241-267.

copistes de vouer aux gémonies les membres du clergé. Au contraire, certains d'entre eux n'ont pas hésité à étoffer la description de leurs tourments.

Enfin, le milieu de transmission a pu inviter les copistes, les lecteurs ou leur commanditaire à modifier des références culturelles qui se trouvent dans l'œuvre. Au §8, l'ange invite Grégoire à lire l'inscription de la muraille de la Jérusalem céleste qui est « en écriture syriaque » (*suryānī*) selon **DK** alors que **ACG** donnent « en écriture grecque » ou « byzantine » (*rūmī*)¹⁶². **SPBYLŠ** omettent ces quelques mots. Cette variante montre qu'une rivalité a pu être ressentie au point que *rūmī* se voit remplacé par *suryānī* dans une branche de la tradition (cf. *infra*).

Ces interrogations autour de l'influence du contexte ont mis en évidence plusieurs niveaux de variabilité dans la leçon des témoins. Comme l'*ApGreg* est transmise dans un niveau de langue qui s'abstrait partiellement des règles grammaticales de l'arabe littéral, les témoins présentent une orthographe, des variantes morphosyntaxiques et des choix lexicaux marqués par l'environnement linguistique et culturel des copistes. On a vu que les éléments proches du quotidien (realia, invocations, citation biblique) étaient particulièrement sujets à modification. Ainsi en va-t-il des passages du texte porteurs de détails d'ordres protologique, cosmologique, mariologique ou, simplement, éthique et moral. Les variantes importantes dans l'ensemble des exemples étudiés mettent en exergue la contribution d'autres acteurs que l'auteur au fil de la transmission de l'*ApGreg*. On verra plus loin que la variabilité recoupe en partie le classement en familles mais le transcende également en quelques occasions, ce qui montre que certains copistes se sentaient plus légitimes que d'autres à intervenir dans le texte. Au rebours, la possibilité de délimiter des passages particulièrement mouvants prouve que leur contribution est limitée à certains sujets et ne se manifeste qu'à une petite échelle. Parler de « passages fluides », plutôt que de « tradition fluide », permet donc de ne pas occulter un autre aspect de la tradition manuscrite de l'*ApGreg*, à savoir la grande stabilité de sa structure narrative.

¹⁶² L'adjectif peut aussi bien désigner les Byzantins, les Melkites que les Romains, voir N.M. el-Cheikh et A.B. Bosworth, « Rūm », *EP*². La langue grecque peut aussi être qualifiée de *yūnānī* en arabe, comme on en trouve un exemple dans l'*ApGreg* (§13). Toutefois, *rūmī* reste le terme courant dans les textes arabes chrétiens. Par exemple, en 1253, le savant copto-arabe Al-As'ad Abū l-Faraġ Hibat Allāh ibn al-'Assāl désigne les variantes de la version grecque du Nouveau Testament par le sigle ر, abréviation de رومي. Sur son œuvre, voir S. Moawad, *Al-As'ad Abū al-Faraġ Hibat Allāh ibn al-'Assāl: Die arabische Übersetzung der vier Evangelien (1253)*, Cairo, Alexandria School, 2014.

Les éléments « fluides » et « stables » de l'*ApGreg* ont été distingués à partir d'un échantillon représentatif de témoins. La structure du texte, soutenue par un riche appareil paratextuel, ne connaît pas de variations importantes au sein de la tradition. On a pu identifier des changements importants à d'autres niveaux du texte, où les interventions des auteurs postérieurs sont manifestes. Les modifications imposées par ces derniers sont le plus souvent conditionnées par un milieu culturel et linguistique précis. Le texte de l'*ApGreg* a donc été adapté pour répondre aux attentes de lecteurs venant d'horizons divers. De fait, les barrières sont très fines entre le « texte », le « paratexte » et le « contexte », ces deux derniers éléments ne pouvant être distingués du premier qu'au moyen des outils de la critique textuelle. Ce constat a une incidence sur notre compréhension du texte et conditionnera notre approche lorsqu'on en viendra à « interpréter » certains passages.

IV. LE CLASSEMENT DES TEMOINS ARABES

Si on a pu démontrer que l'*ApGreg* telle qu'on la lit aujourd'hui dans les témoins manuscrits est le fruit d'une élaboration à plusieurs mains, cela revient à reconnaître que les interventions des copistes sont identifiables et, partant, que les variantes du texte sont « historicisables ». On a vu que chaque témoin présente un intérêt particulier ; cependant, dans le souci d'offrir une étude historique sur l'œuvre et son milieu de composition, il nous faut à présent tenter de distinguer l'état ancien du texte de ses développements postérieurs. Le classement des manuscrits nous porte à distinguer trois branches au sein de la tradition textuelle. Cette division peut être exemplifiée au moyen d'une variante très simple. Au §22 on trouve la phrase *وملاكا في يده سيف من نار يضرب رقبتة*, qui est suivie par :

- *ويقطع راسه* AKD : c'est la branche α .
- *حد في راسه* JSPBYLŠ : c'est la branche γ .
- *ويقع راسه* WMCG : c'est la branche μ .

Comme les variantes qui les différencient sont très nombreuses et qu'elles apparaissent en grande partie dans l'apparat de l'édition critique, on n'en offrira pas ici un compte-rendu exhaustif mais on se contentera de relever les lieux variants les plus remarquables pour chaque branche/famille/groupe.

Le ms. Sinai, Monastère Sainte-Catherine, ar. NF papier 23 (pl. XVI) a été découvert tout à la fin de l'enquête et doit encore faire l'objet d'une collation complète. Les premiers sondages montrent que le texte a souffert de nombreuses modifications dues à des erreurs de lecture et à des maladresses du copiste du manuscrit ou de celui de l'antigraphe. Sous une épaisse couche de variantes sans intérêt, le texte préserve toutefois des leçons intéressantes, qui correspondent tantôt à celles de α , tantôt à celle de μ . Il n'est donc pas exclu que l'examen systématique de ce témoin permette d'affiner notre compréhension de certains passages et, peut-être, d'améliorer l'édition en quelques endroits.

IV.1. LA BRANCHE ARABE A

VAKD dépendent de la branche α . Elle se caractérise par le fait que la plupart des manuscrits ont été copiés en alphabet arabe, principalement en milieux melkite ou copte. Elle comprend tous les manuscrits produits en Égypte, ainsi qu'une petite partie de ceux provenant de Palestine, du Liban et de Syrie. De nombreuses variantes permettent d'isoler les témoins de la branche α du reste de la tradition.

- Par exemple, au §4, **AKD** n'ont pas l'expression السبح للثالوث المنفرد بالتقديس, qu'elle remplace par السبح للابن والروح القدس, contrairement aux autres témoins.
- Au §5, **A** donne قد امر السيد ان يقبض روحه وكان جاير في احكامه قليل الرحمة, que **KD** reproduisent avec des variantes mineures. Or, dans les autres témoins, le syntagme كان قد امر السيد ان يقبض روحه, ce qui est plus logique aux vues de contexte. La leçon de **AKD** est donc altérée à cet endroit.

Les deux manuscrits de Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society n'ont pu être consultés, mais on peut raisonnablement postuler qu'ils se rattachent à la branche α et à l'une des familles qui en dépendent.

Seul un petit nombre de témoins remontent à α sans qu'on ne puisse déceler d'intermédiaire : **A** et le ms. Saint-Antoine, théol. 277. Ce dernier n'a pu faire l'objet d'une étude complète, par manque de temps. Notons qu'il ne contient que la moitié du texte (§§I-18) et qu'il présente de nombreuses omissions. Le manuscrit utilisé dans l'édition *Nūr al-anwār*, qui contient un tiers du texte (§§I-15), se rattache également à cette branche.

IV.1.1. La famille δ

VKD et Saint-Macaire, suppl. 54 (l'apographe de **D**) présentent des omissions qui ne sont pas dans **A** et Saint-Antoine théol. 277 que l'on vient d'évoquer. Ces variantes supplémentaires chez une partie seulement des témoins de la branche α indiquent qu'ils remontent à un sous-archétype commun, désigné par la lettre δ . Ce dernier a été produit pendant ou avant le XIII^e siècle, étant donné que **V** en dépend. Quelques variantes permettent de distinguer les manuscrits appartenant à cette famille :

- **VD** omettent صورة dans le passage relatif à la description de l'icône de Jésus-Christ (§7b).
- Dans **WSPAYLŠCG**, la couleur de la pierre dont est faite l'icône est qualifiée de

بنفسجي. Ce terme n'est pas dans **VKD**.

- Quelques mots plus loin, il est question de quatre anges. De même, **A** et Saint-Antoine, théol. 277, à l'instar des autres familles, décrivent les pierres précieuses dont sont faits les anges en ces termes : مورد مفصل بالياقوت الازرق مجرى بالذهب الخالص. Les variantes au sein des autres témoins sont minimales (**SY** ont par exemple ١٦١٥ au lieu de مورد). Ce segment est omis par **VKD**.

On peut relever des traits discriminants à d'autres endroits du texte, là où malheureusement **V** ne peut nous éclairer. Pour les §§6-7, les titres de section connaissent des fluctuations au sein de cette branche. Dans **KD**, صفة الفردوس n'est pas rubriquée et est remplacé par وهو الفردوس. L'ange dit à Grégoire dans **WSPLCG** انظر الى مواضع المكافاة (§5). Ce segment est omis par **AYŠ**, probablement du fait d'un saut-du-même. Dans **D**, ces quelques mots constituent le titre de la section صفة النظر الى مواضع المكافاة et ont fait l'objet d'une rubrication ; **K** donne صفة مواضع المكافاة.

IV.1.2. La sous-famille ϕ et les groupes χ et ρ

Les autres témoins de la branche intermédiaire δ peuvent être regroupés au sein d'une sous-famille. Ils ont pour principal point commun d'omettre le titre et le début du §31, dont la fin se trouve intégrée au §30. Ils dépendent donc de l'archétype commun ϕ . Il semble avoir rapidement présenté une série de problèmes, certainement dus à des accidents matériels, qui ont bouleversé nombre de lectures dans les témoins qui en découlent. On peut isoler deux groupes bien distincts, χ et ρ , qui correspondent à deux aires géoculturelles : l'Égypte et le Levant.

Deux témoins sont difficiles à classer : le ms. Saint-Antoine, hist. 194 et le ms. Paris, ar. 265. Je n'ai eu qu'un accès restreint au premier et n'ai pu effectuer que des sondages. Ce dernier présente les variantes de **VKD** que l'on vient de présenter. Néanmoins, ce témoin présente aussi des erreurs de lecture propres à la famille θ (sur laquelle voir *infra*) :

- Au §7d, on lira par exemple dans ce témoin que de bonnes odeurs « s'approchent ou se rapprochent de nous » او تقرب منا ,تدنو , leçon qui ne se trouve que dans θ . Dans la famille μ , ainsi que dans les témoins remontant à α , on lit que ces odeurs تحيي الموتى « ramènent les morts à la vie », expression idiomatique qui revient à d'autres endroits du texte. La première expression, qui n'a guère de sens, découle très vraisemblablement d'une erreur, commune à θ et à BnF, ar. 265.

Ces variantes de θ alternent étrangement avec des variantes propres à α :

- Au §7e, on trouve dans ce même témoin une courte description des encensoirs *مجامر* que les jeunes vierges portent dans le temple sacré. Or, ce passage n'a été conservé que dans la branche α (VAKD) et est omis dans la famille θ .

Le copiste du ms. BnF, ar. 265, ou son modèle, a donc collationné au moins deux témoins, l'un appartenant à δ et l'autre à θ . Comme la leçon offerte par ce manuscrit ne contient que les §§1-12, on ne peut pas établir si cette étrange entreprise s'étendait au texte tout entier. On verra plus loin que son copiste a pu utiliser le même modèle que celui de Š, car ces deux témoins ont une longue lacune en commun (cf. groupe ζ).

Le groupe levantin χ

Ce groupe rassemble six manuscrits copiés au Levant entre le XVII^e et le XIX^e siècle :

Armalet syr. 11/6

Armalet ar. 2/34

K

Armalet ar. 6/17

USJ, ar. 627

Armalet syr. 8/62

Seul un manuscrit est en garshuni. Il est particulièrement difficile d'établir dans quels milieux confessionnels ces manuscrits ont circulé mais la majorité d'entre eux est aujourd'hui conservée à la bibliothèque du patriarcat syro-catholique de Charfet. C'est un témoin de cette famille qui a servi de modèle à la traduction syriaque, comme on le verra plus loin.

L'une des particularités du groupe χ est d'attribuer le discours du §III à Grégoire le Théologien en l'appelant non pas *التالوغوس*, comme dans un petit nombre d'autres manuscrits, mais *المتكلم بالالاهيات*. La phrase *الى محبيه وترمي في قلوبهم الشوق الى* est ajoutée après *الله موهبة الله* au début du discours au §III.

Le sous-groupe χ^π

Les témoins présentant cet arrangement du texte remontent à l'archétype χ^π . La contamination de ce sous-groupe apparaît nettement car la leçon des manuscrits offre des variantes significatives avec **K** au début du texte. On peut donner un exemple de ce phénomène à partir d'un court passage déjà évoqué (§5). Armalet syr. 11/6 sert à exemplifier χ^π ; **P** exemplifie π (voir ci-après).

D	K	Armalet syr. 11/6	P
ملك من ملوك الدنيا قد	هذه ملك من ملوك	ܡܠܟܝܢ ܡܢ ܡܠܟܝܢ ܡܢ ܡܠܟܝܢ	ܡܠܟܝܢ ܡܢ ܡܠܟܝܢ

امر سيد ان يقبض روحه	الارض قد امر السيد	ܘܡܪ ܣܝܕܐܢ ܝܩܒܨ ܪܘܚܗ	ܘܡܪ ܣܝܕܐܢ ܝܩܒܨ ܪܘܚܗ
وكان جاير في حكمه قليل	المسيح ياخذوا روحه وكان	ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ	ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ
الرحمه	ظالم في حكمه وقليل الرحمه	ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ ܪܚܡܗ	ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ ܪܚܡܗ
		ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ	ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ
		ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ	ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ
		ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ	ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ
		ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ	ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ
		ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ	ܘܟܐܢ ܟܝܝܪ ܦܝ ܚܟܡܗ ܩܠܝܝܠ
		ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ	ܘܙܐܠܡ ܦܝ ܚܟܡܗ ܘܩܠܝܝܠ

L'ordre du texte, ainsi que la quasi-similarité de Armalet syr. 11/6 et **P** dans ce passage, illustrent bien l'influence d'un groupe de la famille λ sur un groupe de la famille χ . D'autres exemples de cette contamination pourraient être donnés. Au §3, Grégoire dit à l'ange عرفني الموت وفراق الانفس من الاجساد, interrogation présente avec des variantes infimes dans tous les témoins. **WSPAYLCG** lisent ensuite وحال انفس الصديقين والخطاه في خروجهم من العالم من العالم. La seconde partie de l'interrogation est omise dans **KD** et BnF, ar. 265. Il s'agit donc d'une omission propre à la branche δ . Pourtant, Armalet syr. 11/6 comporte bien cette seconde phrase, preuve qu'il dépend à cet endroit d'une leçon différente.

Bien que l'on ne puisse se livrer à l'inventaire de l'intégralité des cas de contamination, on peut noter que cette dernière se fait ressentir plus au début de la leçon donnée par χ^r . Armalet syr. 11/6 attribue notamment le texte à Grégoire de Nysse au cours d'une courte introduction. Malheureusement, les autres manuscrits du groupe, à savoir Armalet ar. 2/34, 6/17, 8/62 et USJ 627 sont tous acéphales. On ne peut donc procéder à une comparaison entre les introductions des différents témoins. On retrouve la même attribution à Grégoire de Nysse dans **J**, qui appartient au groupe τ mais présente des traces de contamination avec la famille λ (cf. *infra*).

Le groupe copto-arabe ρ

Ce groupe de manuscrits fait preuve d'une remarquable homogénéité. Aucun n'est antérieur au XIX^e siècle et ils ont tous été copiés en Égypte, dans un milieu copto-arabe. Ils ont en commun une grande lacune, du milieu du §15 au §18 inclus. Comme on l'a vu précédemment, l'édition *Rasā'il dīniyya qadīma* présente exactement la même lacune. Elle doit reproduire fidèlement la leçon d'un manuscrit de ce groupe. Quelques vérifications supplémentaires permettent de confirmer cette affiliation : *Rasā'il dīniyya qadīma* et BnF, ar. 4881 donne au §5 سلطان العذاب, là où **VC** ont شيطان العذاب et **KD**, ainsi que l'ensemble de la branche γ , ont شياطين العذاب. Il s'agit donc d'une erreur de lecture introduite par l'archétype ρ .

Les manuscrits qui ont ces erreurs en commun sont :

Saint-Paul, théol. 76
Saint-Antoine, théol. 232
Rasā'il dīniyya qadīma
BnF, ar. 4881
DS, hom. 309

Au vu de la répartition des témoins au sein de cette branche, **A** et **D** se présentent comme les meilleurs témoins, étant à la fois les plus anciens et les plus complets. Quoiqu'il ne soit pas daté, **V** a l'avantage d'être probablement le plus ancien témoin de l'*ApGreg*. La méthode d'édition sera exposée plus tard mais on peut d'ores et déjà signaler qu'ils sont tous trois inclus dans l'édition critique.

IV.2. LA BRANCHE SYRO-ARABE Γ

Une autre branche de la tradition regroupe plus d'une trentaine de manuscrits. Ces derniers présentent de nombreuses caractéristiques qui les distinguent de la branche α . Presqu'exclusivement copiés en garshuni entre le Liban et le Nord de l'Irak, ils sont majoritairement issus d'un milieu miaphysite tandis qu'une poignée d'entre eux provient de milieux maronite, melkite ou syro-oriental.

J, copié en 1352, constitue la plus ancienne attestation de cette branche. Il présente en certains endroits une leçon unique de l'*ApGreg*, qui s'apparente à une réécriture, et en d'autres endroits une contamination entre deux groupes de la branche γ . Malgré sa date relativement ancienne, on verra en fait que **J** ne marque pas le point de départ des évolutions des manuscrits de la branche γ mais en présente au contraire un état très corrompu. Illustrant le principe *recentiores non deteriores*, les témoins plus récents renvoient souvent à des strates plus proches de γ . Les variantes de cette branche seront données en garshuni, étant donné le grand nombre de témoins écrits selon ce système.

Plusieurs omissions amputent γ d'une partie du texte. On ne pourrait se livrer ici à l'inventaire de tous les variantes, mais on se contentera d'en donner un échantillon représentatif. Au §1, le segment *والمواضع المقدسة ببلاد الرها وغيرها من ساير الأماكن واسمع مواضع* est réduit à *ܟܠܡܘܬܗܘܢ* dans **SPBYLŠ**, probablement à cause d'un saut du même au même sur le mot *ܟܠܡܘܬܗܘܢ*. Plus loin, là où la branche α et la famille μ donnent *مع ما* **SPBYLŠ** ont *ܟܠܡܘܬܗܘܢ*, et où α donne *وهبه لي الهي*, **SPBYLŠ** ont *ܟܠܡܘܬܗܘܢ*. Toujours au §1, **SPBYLŠ** ont *ܟܠܡܘܬܗܘܢ* là où α

et la famille μ donnent *وما قدمته بين يديه من عظم*. Au §5, lorsqu'il est question de la montée de l'âme d'un mauvais roi vers le tribunal des anges, ce mouvement est qualifié de *ذلك الصعود*, dans α et *مثل ذلك الصعود* en μ . Ce passage a disparu dans **SPBYLŠ**. Au §8, la mention de l'écriture de l'inscription sur la muraille de la Jérusalem céleste est omise par **SBYŠ** tandis que **PL** ont une lacune à cet endroit.

Comme on le verra plus loin, les dernières sections ont été très altérées dans **SPL**. Les comparaisons sont donc plus difficiles à effectuer vers la fin du texte. On notera toutefois que ces trois témoins conservent des titres similaires. Par exemple, α et μ donnent pour titre au §21 *صفة عذاب الملوك الظالمين*, tandis que **SPYLŠ** ajoutent (chacun avec des variantes mineures) *كالحطسحيم كالحطهلسم كححه كالحك*.

Enfin, au §22, des additions communes permettent d'établir de manière définitive que **SPBYLŠ** dépendent du même groupe. Au cours de la description des tourments des riches, Grégoire voit plusieurs catégories de suppliciés, chacun subissant un châtiment différent, en fonction de son péché. Dans α et μ , tous les châtiments sont d'abord décrits puis, à la fin de la section, l'ange expose le péché qui a entraîné chacun de ces châtiments. On peut schématiser la structure de cette section ainsi : si C = châtiment et P = l'explication du péché, alors α et μ donnent CCCCC puis P PPPP. Dans **SPBYLŠ**, la séquence est CPCPCPCP puis P PPPP. L'explication vient donc à deux reprises dans **SPBYLŠ**, une fois après la description de chaque supplice puis une autre fois à la fin de la section. Ceci indique que la série d'explications insérées entre chaque châtiment (CPCP...) constitue un ajout propre à la branche dont dépendent **SPBYLŠ**.

L'ensemble de ces variantes permet donc d'identifier plusieurs témoins dépendant d'un même archétype γ , au moins antérieur au XIV^e siècle. Bien que l'*ApGreg* semble avoir été très copiée en Syrie-Mésopotamie et dans les communautés syro-arabes en général, les conditions politiques et climatiques n'ont vraisemblablement pu garantir une bonne transmission du texte. On peut déplorer que la plupart des témoins de cette branche remontent à des archétypes qui devaient déjà présenter des lacunes importantes, probablement du fait de la perte d'un ou de plusieurs feuillets, ou de leur réinsertion à un mauvais endroit du texte. Ces bouleversements dans l'ordre et le contenu de la structure que nous avons mis au jour précédemment nous permettent de distinguer deux familles au sein de la branche γ : la famille λ , qui regroupe huit manuscrits (sans compter les cas de contamination) et la famille θ , qui en contient plus d'une vingtaine. Comme **J** présente un cas de contamination entre les deux familles, il est certain qu'elles étaient déjà constituées avant la première moitié du XIV^e siècle.

IV.2.1. La famille λ

La famille λ comprend des manuscrits copiés dans le Nord de la Mésopotamie et dans la vallée de la Qadisha (mont Liban), en milieux miaphysite, maronite mais aussi chaldéen. Plusieurs cas de contamination de témoins de la famille λ avec d'autres familles (χ mais aussi ζ et τ , comme on le verra ci-après) indiquent que cette version du texte connut une assez large réception en contexte syro-arabe.

Cette famille présente de nombreux traits distinctifs, qui portent sur de longs passages du texte. Au §7, **PL** omettent presque tout le début de la section, dont le passage concernant la description du temple et de l'icône, jusqu'à la rencontre avec Marie ; une autre lacune emporte la plus grande partie du §8, au point que seuls les saints Jean l'Aumônier et Syméon d'Alep sont mentionnés ; l'ordre du §25 est totalement bouleversé ; les §§27-28 sont omis ; le §29 a été déplacé, sous une forme résumée, au sein du long §25. De manière générale, le texte a été raccourci et de nombreuses descriptions supprimées. Pour expliquer les corruptions importantes de la fin du texte, on peut émettre l'hypothèse que les derniers feuillets de λ (ou de son modèle) ont été détachés ; certains ont ensuite été reliés à nouveau mais au mauvais endroit du manuscrit, tandis que d'autres ont été définitivement perdus.

Deux groupes se détachent au sein de la famille λ , chacun présentant un degré supplémentaire de réécriture du texte : **L** est le plus ancien témoin complet du groupe ζ , tandis que **P** est le plus ancien témoin de π . Néanmoins, ils conservent quelques traits conservateurs qui nous aideront plus loin à restituer certains passages particulièrement difficiles de l'*ApGreg*.

Le groupe ζ

Deux manuscrits copiés en milieu miaphysite remontent à l'archétype commun ζ : **L** et MBM 392. **L** est daté de 1643 et est le seul témoin complet du groupe. MBM 392 est lacunaire (il manque les derniers folios) et ne contient que la moitié du texte. Ces deux témoins comportent une introduction qui diffère du reste de la tradition, puisque la vision y est attribuée à Grégoire de Nysse. **L** et MBM 392 comportent quelques modifications vis-à-vis de λ : au §4, lorsque les anges s'adressent à l'âme d'un ascète, elle lui parle de « tes actions » اعمالك qui sont qualifiées de « bonnes » الحسنة dans α et μ . Cet adjectif est conservé dans π mais omis dans ζ . Toutefois, ce groupe maintient par endroit un état conservateur du texte. Au §7, **P** et les autres manuscrits du groupe π modifient l'ordre et la lettre du texte, en plaçant la description de Marie et de son vêtement après la discussion sur les jeunes servantes

١٠٤٠٤، qui n'apparaît pas dans α ni dans λ . Au §35, l'ange apprend à Grégoire le degré de responsabilité de chaque individu en fonction de son âge et de son rôle. Cet enseignement figure dans les manuscrits de la branche α ainsi que dans la famille λ . Il se présente ainsi dans **P** : ١٠٤٠٤ ١٠٤٠٤ ١٠٤٠٤ ١٠٤٠٤ ١٠٤٠٤ ١٠٤٠٤ . Ce passage est omis par **SBYŠ**.

Au-delà des variantes, certains passages ont fait l'objet d'une légère réécriture. Le style du copiste de θ est remarquable stylistiquement, par son goût pour les phrases de type *hāl* commençant par un pronom (ajout de ١٠٤٠٤ ou de ,١٠٤), pour les phrases existentielles commençant par ١٠٤٠٤ , ou encore par la répétition de certains termes comme ١٠٤٠٤ ou ١٠٤٠٤ .

En comparant le contenu des manuscrits, on constate que **S** omet les §§27-28 et fait remonter le §31 (description des châtiments des prêtres) avant le §30 (description des châtiments des patriarches). Une quinzaine d'autres témoins présente ces altérations majeures. Pourtant, elles ne sont pas dans **BYŠ**. Ceci nous amène à distinguer deux groupes au sein de la famille θ : le groupe ζ et le groupe τ .

Le groupe ζ

Au §36, **BYŠ** ont perdu un passage commun aux autres témoins mais en ont ajouté un autre, brodant autour de la parole de Jésus-Christ « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite... » (Mt 5, 39 ; Lc 6, 29).

YB ont des variantes qui ne se trouvent pas dans **Š** ni dans **S**. Ils omettent les §§II-III et ont la même lacune entre ١٠٤٠٤ (§13) et ١٠٤ (§15). Ils remontent donc à l'archétype ζ qui devait présenter les mêmes omissions. Cependant, **Y** et **B** comportent des lacunes et une série de problèmes qui sont propres à chacun d'entre eux. On peut alors imaginer qu'ils ne dépendent pas directement de ζ mais remontent respectivement à un intermédiaire différent. **Y** contient toute la fin du texte sans corruption majeure et offre une leçon proche de celles des autres familles.

À partir du §25ax, le copiste du **B** a utilisé un témoin de la famille π : aux ff. 128^v-134^r, des changements s'effectuent dans la copie. D'une colonne en pleine page, le copiste passe à deux colonnes sans que l'on puisse distinguer un changement de main. La leçon change aussi : de celle de ζ , on passe à π . Le copiste a dû chercher un manuscrit pour combler un modèle dont

la fin était lacunaire. Ce second modèle était sur deux colonnes, et le copiste a dû reproduire du même coup sa mise en page.

Š présente une contamination avec la famille δ aux §§1-5, ainsi que des lacunes qu'on ne trouve pas dans Y. En effet, Š suit les témoins d'une autre branche que la branche γ dans plusieurs variantes données comme discriminantes plus haut :

- Au §4, **AKD** ont l'expression السبح للاب والابن والروح القدس, contrairement à **WSPYLCG** qui ont السبح للثالوث المنفرد بالتقديس. Š suit **AKD**.
- Au §5, **A** donne قد امر السيد ان يقبض روحه وكان جاير في احكامه قليل الرحمة, que **KD** reproduisent avec des variantes mineures. Or, dans **WSPYLCG**, le syntagme كان جاير قد امر السيد ان يقبض روحه, ce qui est plus logique au vu du contexte. Š présente la même variante que **AKD**.
- Au 3c, les témoins de δ omettent le segment وحال انفس الصديقين والخطاه qui se trouve dans A, ainsi que dans les témoins des autres familles. Comme Š l'omet également, on peut établir que la contamination a lieu avec un témoin de la famille δ.

En outre, on constate certains points communs entre Š et Paris, ar. 265 (cf. *supra*). Aux derniers mots du §1, à la place de ثروته donné par α μ et γ, on trouve dans Š له من رجليه et dans Paris, ar. 265 ولكن في الصدق والأمانة ليرثوا بها الحياة الأبدية. Au §7, les deux témoins présentent une omission entre ودارت تلك الروايع et وارتعدت. Il est donc clair qu'ils dépendent en partie d'un antigraphes commun lacunaire que leur copiste respectif à chercher à combler. Leur méthode diffère toutefois : l'un a mélangé les leçons, tandis que l'autre a choisi de faire tout le début du texte à partir de l'une, et tout le reste à partir de l'autre. Ces rapports sont difficiles à cerner, surtout quand le témoin ne contient qu'une partie réduite du texte comme dans le cas de Paris, ar. 265. Même si sa première partie est contaminée avec le texte de la famille δ, Š reste un témoin très important dans notre reconstitution de l'*ApGreg*, car il préserve un état du texte plus ancien que celui transmis par les autres témoins de la branche γ.

Le groupe τ

Ce groupe comprend les témoins suivants :

J

S

Cambridge, Dd. 10.10

BL, or. 2327

M₂ (cf. *infra*)

Vat. syr. 561

IV.3. LA BRANCHE M

Entre ces deux branches qui rassemblent plus d'une cinquantaine de témoins se distingue une famille indépendante dont je n'ai pu recenser que cinq témoins : **WMCG** ainsi que le ms. Monastère des Syriens, hom. 817 (ci-après désigné par le sigle **h**).

W est le plus ancien car il a été copié aux alentours du XIII^e ou du XIV^e siècle. Acéphale et atéleute, ses feuillets ne contiennent pas de colophon. Quoique plusieurs caractéristiques codicologiques le rattachent à un milieu copto-arabe, deux mots en garshuni montrent que le manuscrit a probablement été produit/acquis par le monastère des Syriens avant la fin du XVI^e siècle, à une époque où les copistes syro-arabes y étaient encore actifs.

CGh ont été copiés en milieu copto-arabe, tandis que **M** est en garshuni. Ce manuscrit contient, de la main du premier copiste, des textes qui dénotent un contact avec la littérature copto-arabe. **M** ou son modèle pouvait donc provenir d'Égypte, et peut-être plus précisément du monastère des Syriens. C'est du moins ce que laisse penser sa grande proximité avec **W**, dont on verra qu'il remonte au même modèle. Quoique **h** soit très tardif (1880), on verra que l'état du texte qu'il transmet le place relativement haut dans le stemma, au sein de cette famille¹⁶³.

Du point de vue de la critique textuelle, les témoins de la famille μ présentent un état du texte intéressant. En dehors de **M**, dont les lacunes ont été causées par des accidents matériels, et de **W**, qui a perdu une grande partie du début du texte et une section infime à la fin, il n'y a pas à déplorer de corruptions majeures : l'ordre des sections est respecté et les lacunes ne concernent que de petites portions du texte. **CGh** conservent une leçon presque complète de l'*ApGreg*. La seule omission notable est celle du §37. En effet, **WMCGh** mettent un terme brutal à la narration à la fin du §36 : à partir du mot *مرضاة*, ces témoins diffèrent totalement de α et γ et se contentent d'ajouter quelques mots en guise de conclusion.

Les liens qui unissent **WMCGh** sont perceptibles à d'autres endroits. Une erreur commune à ces témoins se trouve au §18, avec l'ajout du segment *وهم ايضا احسن من*, qui est un bégaiement du texte, comme l'indique la comparaison ci-dessous :

A		D		C		G		M		Y
----------	--	----------	--	----------	--	----------	--	----------	--	----------

¹⁶³ Je n'ai découvert l'existence de ce manuscrit qu'à l'automne 2020. Ce retard non voulu explique pourquoi ce témoin n'a pas été étudié dans la partie dédiée aux manuscrits importants.

وراييت انسانا واناسا فيها احسن مناظر من الكواكب	وراييت فيها اناسا احسن مناظر من الكواكب	فراييت اناس فيها باحسن المناظر وهم ايضا احسن من مناظر الكواكب	وراييت اناس فيها باحسن المناظر وهم ايضا احسن من الكواكب	ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲉⲣ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ	ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲉⲣ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ
---	---	---	---	--	--

Plus loin, au §26, **WMCGh** présentent une omission commune. L'ensemble des témoins donne la phrase لا يستطيع احدا يدنوا منه. Dans **C**, **منه** devient القرب منه et بالقرب منه dans **WMG**. La phrase qui suit فزجر الملاك تلك الروايح فسكنت وذنوت منه est présente dans l'ensemble de la tradition (avec des variantes mineures), mais pas dans **WMCGh**.

En plus de renvoyer nettement aux liens qui unissent ces témoins, les lignes suivantes permettent de discerner la parenté plus étroite de **WMGh**. Ces derniers omettent la phrase فاذا فيه اناس الى صدورهم, qui suit la phrase فزجر الملاك (...), alors que celle-ci est dans **C** et le reste de la tradition. De même, au §13, Grégoire voit une catégorie de justes qui échangent بالضحك, qui est la leçon de **AŠC** tandis que **WMG** donnent بالتبسم والبشاشة, ce qui constitue la seule occurrence du mot تبسم dans la tradition au complet. Ces trois témoins forment donc un groupe qui remontant à un modèle commun qui dépend de μ mais y ajoute des variantes.

Quelques indices montrent que **WM** sont les plus étroitement apparentés au sein de ce groupe, à l'exclusion de **Gh**. Au §36, l'ensemble de la tradition donne, avec des variantes mineures communes, ولم يذكر له شي من قبيح ما سلف. À partir de **WM** omettent plusieurs lignes jusqu'à ولم يعاقبه. Pourtant **CGh** poursuivent le texte jusqu'à قد سلف له (C سلفت), puis présentent une omission jusqu'à ولم يعاقبه. En d'autres termes, μ devait être défectueux entre قد سلف له et ولم يعاقبه. Puis le copiste du modèle de **WM** a effectué un saut du même au même entre قد سلف له et ولم يعاقبه, faisant encore perdre un pan du texte. Enfin, **WM** sont les seuls témoins de la famille à fournir l'épilogue suivant en guise de desinit :

W

|

M

واسكنه الله نعيمه واشركه بقديسيه وشهاده ثم هبط بي
الملاك الي قلاتي وقواني ومضى بسلام

وأسكنه الله نعيمه واشركه بقديسيه وشهاده ثم هبط بي
الملاك الي قلاتي وقواني ومضى بسلام

Ces variantes communes laissent fortement imaginer que **WM** ont un modèle commun indépendant de **Gh**. Elles montrent aussi que **C** est à l'écart et préserve un état antérieur du texte, plus proche de μ . Cela ne veut pas dire que **C** ne présente pas une série d'ajouts et de variantes qui lui sont propres et qui l'éloignent de l'archétype de sa famille, comme on le verra dans la partie ecdotique, mais simplement qu'il conserve des segments du texte perdus dans **WMGh**.

Ceci est manifeste à la fin du §5, déjà évoqué plus haut. Ce passage du texte devait être particulièrement difficile pour les copistes, car de nombreux termes et expressions s'y répètent, favorisant ainsi des erreurs communes comme les sauts du même au même. Le tableau ci-dessous compare les leçons de **MCG** aux témoins des autres familles. Pour la famille θ , je m'en réfère à **S** par défaut, car **Y** a une lacune et **Š** est contaminé par la leçon de la branche δ à cet endroit du texte. Le passage qui y figure vient après l'acclamation الملك العادل والرب الكريم :

A	D	C	G	M	S
0 (saut du même au même ?)	صفة النظر الى مواضع المكافاه من النعيم في الجنه	تم قال لي انظر الي مواضع المكافاه من النعيم والشقا في دار الاخره	تم قال لي انظر الي مواضع المكافاه من النعيم والشقا	تم قال لي انظر الي مواضع المكافاه من النعيم والشقا	تم قال لي انظر الي مواضع المكافاه من النعيم والشقا
تم قال لي الملك قد رايت ما بين النفوس الصالحه والشريره واتبعني لاريك مواضع المكافاه من النعيم والشقا	تم ان الملك قال لي بانث الفريقيين ما النفوس الصالحه والطالحه فاتبعني لاريك مواضع المكافاه من النعيم والعذاب	تم ان الملك قال لي اعرف الفرق ما بين النفوس الصالحه والخطايه واتبعني لاريك مواضع المكافاه من النعيم والشقا	0 (saut du même au même ?)	0 (saut du même au même ?)	0 (saut du même au même ?)

L'origine de la famille μ et la curieuse répartition de ses témoins demeurent problématique. Plusieurs éléments laissent penser que cette tradition textuelle était liée au monastère des Syriens, haut-lieu des contacts entre coptes et syriaques. Les copistes de **WMh** y ont vraisemblablement séjourné. L'*ApGreg* y était donc en circulation à une date déjà ancienne, entre le XIII^e et le XIV^e siècle.

V. LES TRADUCTIONS DE L'ARABE

V.1. LA VERSION GUEZE ☩

Une version guèze de l'*ApGreg* est connue depuis plus d'un siècle par les éthiopiens¹⁶⁴. L'historiographie de la recherche, ainsi que la réception de l'*ApGreg* et les circonstances historiques de sa circulation en Éthiopie, sont exposées dans la deuxième partie de ce volume (cf. chap. IX, §2). À ce stade, il suffit de dire qu'une traduction complète de l'arabe en guèze a probablement été réalisée aux alentours du XIV^e siècle. Grégoire d'Édesse est devenu une figure de sainteté dans le christianisme et le judaïsme éthiopien, ce dont attestent les commémorations et les louanges préservées dans la littérature liturgique et hagiographique. On dispose de trois longues citations de l'*ApGreg* et d'une adaptation par les Juifs d'Éthiopie, qualifiée dans la littérature secondaire de *Vision de Gorgoryos*. Une découverte récente a porté à notre connaissance un nouveau témoin de la version guèze¹⁶⁵. Il s'agit d'un manuscrit fragmentaire, datable du XV^e siècle et provenant d'une église rupestre du Tigré, l'église de Qorqor Maryam du Gär'alta¹⁶⁶. Seuls dix feuillets du texte de l'*ApGreg* ont été préservés (ff. 1, 4-6, 20, 28-32). Un premier sondage vis-à-vis de notre édition montre qu'ils contiennent différents passages du texte (premiers paragraphes, §7 et fin). Comme le manuscrit de Qorqor a été découvert tardivement, notre comparaison avec la version arabe reposera sur les textes édités.

Un passage de l'*ApGreg* s'est vu inséré en tant que « miracle » au sein du *Livre éthiopien des miracles de la Vierge Marie*. Le miracle comprend un passage du §II puis du §7d-g. Il a

¹⁶⁴ Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers Pierluigi Piovanelli, qui m'a lancée sur la piste de la version guèze de l'*ApGreg* dès le début de la thèse, en rassemblant pour moi ses notes sur le sujet et en m'indiquant les cotes de manuscrits conservés en Israël.

¹⁶⁵ Cette découverte date de janvier 2021. Je remercie chaleureusement Anaïs Lamesa de m'avoir fait part de l'existence de ce manuscrit, ainsi que Martina Ambu, qui m'a permis d'effectuer un premier sondage en effectuant une première description du codex et en tapant et en traduisant un échantillon du texte (f. 20^r).

¹⁶⁶ C. Bosc-Tiessé, « Le site rupestre de Qorqor (Gar'āltā, Éthiopie) entre littérature et peinture. Introduction à l'édition de la Vie et des miracles de saint Daniel de Qorqor et aux recherches en cours », *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire* 5 (2014), <http://journals.openedition.org/afriques/1486>.

été édité et traduit par Getatchew Haile sur la base de deux témoins¹⁶⁷. C'est cet extrait qui présente la leçon la plus proche du texte fourni par les manuscrits arabes. Malheureusement, les deux témoins utilisés par Getatchew Haile ne sont ni les meilleurs, ni plus anciens, ce qui rend la comparaison avec la tradition arabe malaisée. De nombreuses erreurs de lecture ont égaré les copistes : par exemple, on lit dans le texte arabe que les anges qui se trouvent devant la Vierge tiennent en main des éventails (مراوح), instruments liturgiques indispensables au culte chrétien en Syrie. Dans la version guèze, une corruption du texte place ces éventails dans la main de la Vierge Marie (ወወሰተ : አዴሃ : መራሐተ : ብርሃናት), ce que l'éditeur traduit par « and there were *keys* of light in her hand »¹⁶⁸.

Les deux autres citations proviennent d'un ouvrage produit au milieu du XV^e siècle, le *Livre de la Lumière* ou *Maṣḥafa Berhān*, attribué au négus d'Éthiopie Zār'a Ya'eqob. Cet ouvrage a fait l'objet d'une édition critique¹⁶⁹. Les extraits de l'*ApGreg* correspondent respectivement aux §§1, 29b et au §30b mais comportent malheureusement plusieurs omissions qui rendent ces témoins difficiles à exploiter dans notre raisonnement.

La *Vision de Gorgoryos* reprend une plus grande portion du texte mais lui fait subir de profondes altérations : de nombreux passages ont été omis, réécrits ou ajoutés. On peut parler d'une « adaptation » car l'*ApGreg* a été remaniée pour un public non plus chrétien mais juif : tous les détails chrétiens du texte (icône, références à Jésus-Christ ou à Marie) ont été supprimés ou modifiés. Ce remaniement rend le texte fourni par la *Vision de Gorgoryos* difficile à utiliser du point de vue de la critique textuelle. Qui plus est, cette version juive éthiopienne de l'*ApGreg* ne connaît pas encore d'édition critique. On s'appuiera ici sur la traduction de Wolf Leslau¹⁷⁰ et sur la leçon du ms. Paris, BnF, d'Abbadie 21 (XVIII^e s.)¹⁷¹, qu'il utilisa comme manuscrit de base.

¹⁶⁷ G. Haile, « On the Identity of Gorgoryos and the Provenance of his Apocalypse », in *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, April 1/6 1991*, éd. B. Zewde et alii, Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, 1994, p. 627-630.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 629. Le choix de « keys » est surprenant, sachant que መራሐተ est le cognat de l'arabe مراوح, voir W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987, p. 590.

¹⁶⁹ C. Conti Rossini et L. Ricci, *Il libro della luce del Negus Zar'a Yā'qob (Maṣḥafa Berhān)*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 250-251, 261-262; Script. Aeth. 47-48, 51-52), 1964-1965, vol. IIt, p. 110-113 ; vol. IIv, p. 163-164.

¹⁷⁰ Leslau, *Falasha Anthology*, p. 81-91.

¹⁷¹ Pour une description sommaire du manuscrit et un résumé du texte, voir A. d'Abbadie, *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie et de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, Imprimerie impériale, 1859, p. 26-28. M. Chainé, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection*

La thèse que je défendrai plus loin, à partir d'indices davantage historiques que philologiques, est que ces témoins morcelés de la circulation de l'*ApGreg* remontent tous à une traduction complète. Cette dernière ne nous est pas parvenue dans son intégralité mais des études à venir révéleront certainement qu'elle est préservée de manière fragmentaire dans le manuscrit de l'église de Qorqor Maryam. Cet archétype en partie perdu est ici désigné par la lettre gothique \mathfrak{C} .

Dans la perspective de le placer dans le stemma, il faut essayer d'établir si \mathfrak{C} présente des liens de parenté avec les groupes de témoins définis plus haut. Le matériau à notre disposition se révèle bien mince et peu fiable car les avatars en langue guèze de l'*ApGreg* ont été largement modifiés pour servir des idéologies éloignées de son contenu réel, comme la défense du sabbat et le culte de Marie.

Dans l'état actuel des connaissances, il est difficile de rattacher \mathfrak{C} à l'un des groupes de manuscrits connus. Le miracle de la Vierge qui contient une partie du §7 exclut la famille λ , dans laquelle ce passage est très altéré. \mathfrak{C} ne peut appartenir à la branche γ car n'a pas l'erreur de lecture منا تدنو وتقرب et parle bien d'une odeur qui réveillerait les morts, comme dans les autres familles de la tradition arabe¹⁷². Qui plus est, \mathfrak{C} évoque la couleur pourpre ($\sigma\upsilon\lambda\tau$) de la robe de la Vierge Marie alors que ce détail est omis dans γ ¹⁷³. Il est pourtant troublant que l'Évangéliste Matthieu soit décrit comme un « vieil homme » ($\chi\lambda\omega\phi$) dans \mathfrak{C} . Ceci correspond à شيخ dans le groupe τ , alors que le reste de la tradition utilise l'antonyme شاب . Ce parallèle demeure énigmatique ; peut-être faut-il y voir une innovation parallèle, due à la culture et au système de représentations d'un copiste ou du traducteur.

Les variantes de la branche α ne sont pas non plus répétées par \mathfrak{C} : par exemple, l'inversion du segment قد امر السيد , propre à α , n'est pas dans \mathfrak{C} , qui suit le reste de la tradition¹⁷⁴. Au §7, alors qu'il est question des servantes restées vierges qui n'ont pas péché dans le monde, la branche α donne يخالطون في العالم , qui est probablement une corruption de يخطون , que l'on trouve dans les témoins de la branche γ . \mathfrak{C} décrit les servantes comme celles qui n'ont pas pollué leur corps d'une souillure ($\chi\sigma\tau\lambda\phi$: $\rho\omega\upsilon\tau\eta$: $\eta\chi\tau\acute{\eta}$). Ces termes plus forts correspondent mieux à la leçon des témoins de la famille μ qui utilisent la racine نجس , à

Antoine d'Abbadie, Paris, E. Leroux, 1912, p. 15. C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, Imprimerie nationale [extrait du *Journal asiatique*], 1917, p. 32.

¹⁷² Leslau, *Falasha Anthology*, p. 85.

¹⁷³ Haile, « On the Identity of Gorgoryos », éd. p. 627-628 ; trad. p. 629-630.

¹⁷⁴ Leslau, *Falasha Anthology*, p. 81-82.

laquelle $\mathfrak{M}\Lambda\Phi$ fait pendant. Il est cependant à exclure que \mathfrak{E} dépende directement de μ , puisque cette famille omet le §37, qui figure dans la *Vision de Gorgoryos*¹⁷⁵. En somme, rien ne permet d'affirmer que \mathfrak{E} dépende directement de l'une des familles arabes que nous avons identifiées.

On peut néanmoins relever des points communs entre \mathfrak{E} et la branche α . Dans l'extrait du *Livre des miracles de la Vierge Marie*, on lit que les servantes ont en main des « rideaux » ($\mathfrak{M}\mathfrak{N}\mathfrak{M}\mathfrak{A}\mathfrak{D}\mathfrak{A}\mathfrak{H}$)¹⁷⁶. Il s'agit probablement d'une erreur de lecture du traducteur/ d'un copiste éthiopien car il correspond au terme arabe « brûle-encens » (مجامر), instruments tenus par les servantes au §7. Ces derniers sont mentionnés dans la branche α , tandis que **WMCG** omettent ce terme et que les témoins de la branche γ perdent tout le segment, du fait d'un saut du même au même. Dans la *Vision de Gorgoryos*, l'écriture sur la Jérusalem céleste est aussi « grecque »¹⁷⁷, ce qui est un calque de l'arabe *rūmī*. Comme la famille δ lit « syriaque », il est exclu que la traduction éthiopienne découle de l'un de ses témoins, dans lesquels on recense pourtant ceux copiés dans les monastères de Saint-Antoine et de Saint-Paul, mais aussi de Saint-Macaire dans le Wadi Natroun, autant de lieux où on sait que les moines éthiopiens étaient actifs. Enfin, il est question dans un autre passage de la *Vision de Gorgoryos* de la grandeur du Nil, auquel est comparée une rivière de l'enfer¹⁷⁸. Ceci correspond à une addition au §20 qui ne se trouve que dans les manuscrits de la branche α : on lit par exemple dans **A** عظيم كنيل مصر. À la lumière de ces correspondances, il est tentant d'imaginer un ancêtre commun à \mathfrak{E} et à α , mais le degré de fiabilité de ce type de variantes est faible.

Dans l'attente d'un travail philologique systématique sur la version guèze, les comparaisons effectuées ici ne peuvent générer de résultats parfaitement probants ou définitifs. Il est néanmoins apparu que les témoins de \mathfrak{E} qui nous sont parvenus pourraient partager un ancêtre commun avec les témoins de la branche α . Par conséquent, leur modèle arabe devait conserver un état ancien de l'*ApGreg*.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁶ Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, p. 477.

¹⁷⁷ Leslau traduit par « Roman », cf. Leslau, *Falasha Anthology*, p. 85.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 86.

V.2. LA VERSION SYRIAQUE Ⲅ

En 2005, au cours d'une opération de catalogage dans le monastère de Gethsémané (Piramadam, Kérala), István Perczel a découvert une version syriaque de l'*ApGreg*¹⁷⁹. De même que pour la version guèze, une étude plus approfondie de la réception et de la circulation de l'*ApGreg* en Inde est repoussée à la deuxième partie (cf. IX.3). La traduction a été effectuée en 1689 par un évêque miaphysite, Iwānīs Hidayat Allah ibn Šammo de Qaraqosh, qui est aussi le copiste d'un témoin arabe, le ms. Vat. syr. 561 (groupe τ), copié en 1683. À la différence de Ⲅ, la version syriaque reproduit un texte complet de l'*ApGreg*. L'autographe est perdu mais la réception syro-indienne est attestée par deux manuscrits.

Le ms. Piramadam, syr. 25 (désormais **Pi**)¹⁸⁰, approximativement daté de la seconde moitié du XVIII^e siècle, est en écriture syro-malabare, partiellement vocalisée¹⁸¹. L'*ApGreg* occupe actuellement les ff. 1-41. Le manuscrit contient également la *Vie de Jean le Calybite* et un *Miracle de saint Georges*¹⁸², textes qui rappellent le contenu de certains manuscrits arabes tel que **A**. Les titres de section de l'*ApGreg* sont rubriqués, comme dans la tradition manuscrite arabe, mais seulement à partir du §11. Le ms. est acéphale et de nombreux feuillets ont été perdus. Le texte ne commence qu'avec l'adresse de la Vierge à Grégoire, soit l'équivalent du §7f de notre édition.

Le ms. Trichur, syr. 86 (désormais **T**) a été copié en 1880 par Mar 'Abdisho' Antoine Thondanattu¹⁸³, une figure importante du christianisme chaldéen *et* syro-oriental au Kérala. Il s'agit d'un cahier de notes qui contient des échanges épistolaires, précédés de quelques textes en malayalam et de la version complète de l'*ApGreg*, qui court du f. 5^v au f. 18^v. L'écriture est syro-orientale et vocalisée, probablement sous l'influence mésopotamienne de la fin du

¹⁷⁹ Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory ».

¹⁸⁰ Je suis très reconnaissante à HMML de m'avoir communiqué à titre gracieux les reproductions numériques de ce manuscrit.

¹⁸¹ Pour l'histoire et les principales caractéristiques de cette graphie, voir F. Briquel-Chatonnet et A. Desreumaux, « A Study and Characterization of the Syro-Malabar Script », *Journal of Semitic Studies* 55, 2 (2010), p. 407-421.

¹⁸² Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory », p. 338.

¹⁸³ Pour une description du contenu, voir M. Aprem, « Syriac Manuscripts in Trichur », in *The Church I Love: A tribute to Rev. Placid J. Podipara CMI*, éd. J. Madey et G. Kaniarakath, Kottayam / Paderborn, Ecumenical Biblical and Oriental Study Centre (EBOSC Publications 9), 1984, p. 110-118. Ce manuscrit a été numérisé par HMML sous la cote APSTCH THRI 86 et est consultable en ligne sur vHMML : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/138301>.

XIX^e siècle¹⁸⁴, particulièrement perceptible dans le cas du copiste Antoine, qui avait effectué un séjour à Mossoul. On peut toutefois noter des influences syro-malabares, notamment sur la lettre *kāf* qui revient sur la droite sous la forme d'un demi-cercle. Les titres de section ne sont pas rubriqués mais mis en évidence au moyen d'espaces et de retours à la ligne à partir du §9.

Selon István Perczel, le manuscrit arabe utilisé par le traducteur pourrait être très ancien. Le colophon de **T** est suivi par la phrase suivante, qui est syntaxiquement indépendante de ce qui précède : $\text{ܠܗܝܘܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ}$ (f. 18^v). Cette dernière est coupée de tout contexte et il est difficile de comprendre de quoi il s'agit. Venant après le colophon, on l'imaginerait volontiers comme une date. Cette phrase pourrait être lue comme une invitation à ajouter 317 à la date de 1036¹⁸⁵. István Perczel propose l'interprétation suivante : Hidayat Allah aurait trouvé 1036 sans mention de l'ère dans le manuscrit arabe qui servit de base à sa traduction. Pensant qu'il s'agissait de l'ère de Jésus-Christ, il proposa de convertir la date en ère séleucide en y ajoutant 317¹⁸⁶.

Il me paraît difficile de fournir une explication satisfaisante à cette étrange mention. Il semble beaucoup plus probable que l'année 1036 soit donnée selon l'ère de l'incarnation que selon l'ère des Grecs. Le calcul n'est d'ailleurs pas nécessairement de Hidayat Allah. La date pourrait par exemple être donnée selon le calendrier de l'Hégire, ce qui nous porterait en 1626 ; un copiste du Malabar ne l'aurait pas comprise et aurait proposé de la convertir en ère séleucide.

Pi et **T** remontent à un modèle syriaque commun désigné comme ܥ . Les deux témoins présentent entre eux des variantes qui relèvent d'erreurs sribales. En comparant leur leçon à

¹⁸⁴ Sur l'influence des graphies mésopotamiennes et sur les trois types d'écriture en usage au Kérala après le XV^e siècle, voir F. Briquel-Chatonnet, « Syriac Manuscripts in India, Syriac Manuscripts from India », *Hugoye* 15, 2 (2012), p. 287-289.

¹⁸⁵ Comme le fait remarquer Perczel, Hubert Kaufhold avait établi que les conversions de l'ère de l'incarnation à l'ère des séleucides s'échelonnaient entre 309 et 319 années, voir H. Kaufhold, « Zur Datierung nach christlicher Ära in den syrischen Kirchen », in *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, éd. G.A. Kiraz, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 3), 2008.

¹⁸⁶ Selon Perczel, il est improbable qu'un manuscrit arabe ait été daté selon l'ère de Jésus-Christ. Il s'agirait alors de l'ère des séleucides, ce qui reviendrait à imaginer que l'original arabe serait une copie de l'an 724/5 AD, cf. Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory », p. 349. Cette hypothèse est bancal, dans la mesure où il me semble difficile d'imaginer qu'une copie arabe si ancienne ait été emmenée au Kérala. Autre hypothèse : il arrive souvent que les manuscrits arabes chrétiens anciens soient datés selon une ère de l'incarnation qui ne correspond pas tout à fait à notre calendrier, sans compter les erreurs de conversion qui ont inévitablement lieu et qui peuvent créer un léger décalage. En proposant d'ajouter 317, et non 311/2, comme cela est plus courant – comme le fait Hidayat Allah dans le manuscrit syriaque de Pampakuda (!) –, notre évêque ou un copiste a pu vouloir corriger une datation fautive selon l'ère de Jésus-Christ au moment de sa conversion en l'ère des Grecs. Sur cette ère de datation, voir S.K. Samir, « L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11e au 14e siècle », *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987), p. 193-201.

celles des témoins arabes, on remarque que des éléments du texte ont été parfois glosés, parfois abrégés. Cette entreprise pourrait bien refléter la volonté du traducteur (ou d'un transmetteur) d'adapter certains passages, comme il en sera question plus loin. On observe également des modifications majeures : l'ordre de la version syriaque est complètement altéré à partir de la description des châtiments de la Géhenne. Le tableau suivant offre une comparaison du contenu des deux témoins en langue syriaque et du texte arabe tel qu'on se propose de le restituer¹⁸⁷.

Tableau 2. Comparaison de la version syriaque avec l'édition du texte arabe

T	Correspondance avec l'édition du texte arabe	Pi
Titre (f. 5 ^r)	§1	-
Courte autohagiographie (f. 5 ^r)	§1	-
Enlèvement et ascension de Grégoire (f. 5 ^v)	§2	-
Les anges gardiens (f. 6 ^r)	§3	-
Le jugement d'une âme juste (f. 6 ^v)	§4	-
Le jugement d'une âme mauvaise (f. 6 ^v)	§5	-
Le paradis (f. 7 ^r)	§6 (abrégé)	-
Le temple (f. 7 ^v)	§7	Allocution de la Vierge qui correspond au §7f (f. 1 ^r)
Le deuxième ciel (f. 9 ^r)	§8	<i>Idem</i> (f. 3 ^r)
Les demeures (litt. « places » ܡܘܨܬܐܝܢ, trad. de l'arabe مواضع) des prêtres et des diacres (f. 10 ^r)	§9	<i>Idem</i> (f. 7 ^r)
Les demeures des pauvres, des orphelins et des veuves (f. 10 ^r)	§10	<i>Idem</i> (f. 8 ^r)
Les demeures des puissants et des rois (f. 10 ^r)	§11	<i>Idem</i> (f. 9 ^r)
Les demeures des justes (f. 10 ^v)	§12	<i>Idem</i> (f. 10 ^r)
Les demeures des prisonniers (f. 11 ^r)	§13	<i>Idem</i> (f. 12 ^v)
Les demeures des opprimés (f. 11 ^v)	§14	<i>Idem</i> (f. 13 ^v)
Les demeures de ceux qui faisaient de bonnes actions (f. 11 ^v)	§15	<i>Idem</i> (f. 14 ^v)
Les demeures des aveugles et des	§18	<i>Idem</i> (f. 16 ^r)

¹⁸⁷ Mon travail a été facilité par István Perczel, qui a généreusement partagé avec moi sa traduction en cours de la première moitié du texte.

paralytiques (f. 12 ^r)		
Les demeures des enfants (f. 12 ^v)	§17	<i>Idem</i> (f. 17 ^v)
Le « type » du troisième ciel (f. 13 ^r)	§16	<i>Idem</i> (f. 19 ^r)
Longue liste de différentes sortes de châtiments, principalement des riches et des fornicateurs, sans titres rubriqués (13 ^v)	La traduction syriaque emprunte différentes catégories de pécheurs et de châtiments aux §§22 et 25	<i>Idem</i> (f. 21 ^v)
Les tourments (ܥܥܢܩܬܐ) des rois (f. 16 ^r)	§21	<i>Idem</i> (f. 31 ^v)
Les tourments des magiciens (f. 16 ^r)	§23	<i>Idem</i> (f. 32 ^v)
Les tourments des femmes qui avortaient de leur enfant (f. 16 ^r)	§26	<i>Idem</i> (f. 33 ^r)
Les tourments de ceux qui sortaient de la religion du Christ (f. 16 ^v)	§20	<i>Idem</i> (f. 33 ^v)
Les tourments des juifs, de Hanane, Caïphe et Hérode (f. 16 ^v)	§24	<i>Idem</i> (f. 34 ^r)
Les tourments des meurtriers et des dirigeants (f. 17 ^r)	Malgré son titre, cette section correspond au §28 « les châtiments des policiers »	<i>Idem</i> (f. 35 ^v)
Les tourments des moines et des rabban (f. 17 ^r)	§29	<i>Idem</i> (f. 36 ^r)
Les tourments des patriarches, prêtres et diacres (f. 17 ^v)	Cette section correspond au §30, sauf les dernières lignes qui prennent au §31	<i>Idem</i> (f. 37 ^r)
Les tourments de ceux qui devenaient hagaréens/musulmans (ܥܥܢܩܬܐ) (f. 18 ^r)	Cette section n'a pas d'équivalent direct en arabe, mais emprunte de nombreux segments aux §§34-36	<i>Idem</i> (f. 39 ^r)
Adresse finale de Grégoire (f. 18 ^r)	§37	<i>Idem</i> (f. 40 ^v)

Au vu de la répartition confessionnelle de la tradition manuscrite et du contexte historique, il serait tentant de rapprocher \mathfrak{S} de la branche γ , dont les témoins sont les plus répandues en milieu miaphysite, et dont dépend le ms. Vat. syr. 561 copié par Hidayat Allah. Pourtant, le manuscrit arabe qui lui servit de modèle ne pouvait remonter à cette branche. De nombreuses variantes de la traduction syriaque permettent de rattacher son modèle au groupe χ^{π} . Comme les témoins de la branche δ , l'inscription de la Jérusalem céleste est en syriaque dans \mathfrak{S} . Pourtant, \mathfrak{S} ne peut dépendre de δ car elle ne présente pas l'inversion du segment قد امر السيد يقبض روحه. Or, on a vu plus haut que χ^{π} présentait ce genre d'anomalies du fait d'une

contamination. En comparant \mathfrak{S} à la leçon du ms. Armalet syr. 11/6, on constate que \mathfrak{S} a aussi perdu les titres des §§6-8 ; au §2, \mathfrak{S} donne ܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐܢܐܢܐܢܐ ce qui correspond à فيما اظن dans Armalet syr. 11/6, alors que **AKD** l'omettent ; à son instar, \mathfrak{S} conserve bien au §7 la mention des encensoirs mais omet صعود après صورہ, ainsi que la mention des vêtements pourpres de la Vierge Marie.

Ces correspondances prouvent que \mathfrak{S} dépend d'un modèle arabe du groupe χ^π . Elle confirme ainsi le succès des manuscrits de ce groupe chez les clercs miaphysites de Mésopotamie, et, au-delà, chez les chrétiens de rite syriaque du Kérala. Pour ce qui est de l'histoire du texte, la traduction syriaque n'occupe pas une position importante dans l'arbre de la tradition manuscrite. Comme on dispose de plusieurs manuscrits arabes pour le groupe χ^π , \mathfrak{S} ne sera pas pris en compte dans le reste de l'étude, si ce n'est quand on en viendra à parler de la réception de l'*ApGreg* durant la période médiévale et prémoderne.

VI. LES DEUX EDITIONS EGYPTIENNES

En plus des témoins manuscrits, deux éditions ont été publiées au Caire au début du siècle dernier, dans des maisons d'édition adossées à l'Église copte avec une diffusion restreinte¹⁸⁸. Contrairement à ce qu'affirmait Georg Graf, ces éditions ne présentent pas la même recension et il est certain que les éditeurs ont travaillé à partir de manuscrits différents¹⁸⁹. Elles ont toutefois en commun d'avoir été conçues sans recours à une méthode scientifique. Le ou les manuscrits utilisés ne sont pas expressément indiqués, pas plus que leur localisation. Ce manquement à un principe élémentaire de l'écritique s'explique aisément au vu du contexte. Le texte fourni était destiné à être lu par un public copte arabophone dans un souci d'édification : établir un texte fiable grâce aux outils de la critique textuelle ne faisait simplement pas partie des objectifs des éditeurs. Ces éditions doivent donc être considérées avec la plus grande circonspection mais n'en demeurent pas moins des témoins de l'histoire du texte qui méritent d'être présentés plus en détail.

VI.1. *RASA 'IL DINIYYA QADIMA*

La première édition égyptienne se trouve dans le recueil intitulé *Rasā'il dīniyya qadīma* « Lettres anciennes relatives à la religion », publié en 1920 par Girgis Bey Ya'qūb¹⁹⁰. L'*ApGreg* y figure sous le titre de *Révélation (ḡalayān) de saint Grégoire le Théologien*¹⁹¹. Elle contient également l'*Apocalypse du Pseudo-Athanase*, texte copte traduit en arabe qui a

¹⁸⁸ Seuls quelques rares spécialistes du domaine arabe chrétien en possèdent actuellement des reproductions numériques. Je tiens à exprimer ici ma reconnaissance à István Perczel et à Jos van Lent, pour m'avoir communiqué ces documents.

¹⁸⁹ Cf. GCAL I, 276.

¹⁹⁰ Comme souvent pour les petites maisons d'édition égyptiennes du début du siècle dernier, il est difficile de retracer avec exactitude l'ordre des impressions et réimpressions. Georg Graf mentionne l'édition de 1926 (*ibid.*), mais il existe aussi une édition de 1920 et de 1925, cette dernière prétendant être « la première impression ».

¹⁹¹ جليان القديس اغريغوريوس التالو غوس, *Rasā'il dīniyya qadīma*, p. 5.

aussi circulé dans le nord de la Mésopotamie¹⁹², ainsi que deux textes de provenance syro-palestinienne, l'*Histoire du prêtre Paul et de son dialogue avec Satan*, traduite du syriaque¹⁹³, et les *Questions et réponses de Basile et Grégoire*¹⁹⁴. On ne peut affirmer que l'éditeur avait pris tous ces textes dans le même manuscrit mais on ne peut nier que ce recueil, produit dans un contexte copto-arabe a une coloration bien syrienne.

D'un point de vue linguistique, le texte des *Rasā'il dīniyya qadīma* présente plusieurs traits qui nous portent à croire que l'éditeur a retranscrit à peu près fidèlement ce qu'il lisait dans le manuscrit. On y trouve de fréquentes « anomalies » graphiques ou morphosyntaxiques caractéristiques de l'arabe moyen¹⁹⁵. Malheureusement, le fait que l'éditeur n'ait pas cherché à normaliser le texte a le désavantage de laisser le lecteur face à des problèmes de lecture et d'interprétation. On rencontre ainsi des difficultés à saisir le sens de certains syntagmes, là où on devine que des mots ou groupes de mots étaient manquants, ou qu'une lecture fautive s'était glissée dans la copie¹⁹⁶. Des corruptions, qui ne portent parfois que sur deux lettres, peuvent suffire à égarer un commentateur trop empressé¹⁹⁷. D'autres, plus graves, portent sur les noms propres : l'éditeur a par exemple laissé *يوحنا الرسول* (Jean l'Évangéliste) au lieu de *يوحنا الرحوم* (Jean l'Aumônier).

Un autre défaut des *Rasā'il dīniyya qadīma* est la grosse lacune laissée au beau milieu du texte, qui amène sans transition le lecteur de la description des délices des opprimés aux châtiments des suppliciés, perdant ainsi près d'un cinquième de l'*ApGreg*. Comme on le verra plus en détails ci-après, cette lacune, ainsi que certaines variantes, rapprochent

¹⁹² L'un des témoins les plus fiables de la tradition arabe est le ms. Birmingham, University Library, Mingana syr. 461 (XIX^e s.), ff. 70^v-93^r, en écriture garshuni. Witte, *Die Sünden der Priester und Mönche*, vol. I, p. 49-51.

¹⁹³ GCAL I, 549. Le même texte se trouve dans les mss Vat. syr. 408, Simaika 645 et Shenouda Society 166, qui contiennent aussi l'*ApGreg*.

¹⁹⁴ GCAL I, 324-327. Pour les manuscrits de l'*ApGreg* contenant ce texte, cf. IX.1.2.

¹⁹⁵ المرشومين برشم الصليب, *ibid.*, p. 5. Les manuscrits arabes présentent souvent un signe diacritique s'apparentant à un tréma au-dessus de la lettre *sīn*. Ce signe peut créer une confusion avec la lettre *šīn*. Ici, l'éditeur a simplement reproduit ce qu'il croyait lire dans le manuscrit.

¹⁹⁶ Par exemple, il y a une omission manifeste entre Grégoire et *li-tarā* dans la phrase suivante : *وسمعت صوتا يقول : يا غريغوريوس لترى الخفيات*, *ibid.*, p. 5. On lit plus loin *هبط بي الى موضع سعة العذاب كلها* qu'on traduirait par : « et il me fit descendre dans un lieu de la surface du châtiment toute entière ». Tous les témoins de la tradition manuscrite ont *الدنيا* à la place de *العذاب*, ce qui permet d'arriver à la traduction plus satisfaisante de : « et il me fit descendre dans un lieu de la surface de la terre toute entière », *ibid.*, p. 9.

¹⁹⁷ On lit *فعبجت جدا من سعته التي لا توصف وقربه إلى النار* « Je [Grégoire] m'émerveillai alors grandement de son étendue [du Paradis] qui ne peut être décrite et de sa proximité du feu ». L'idée que le Paradis serait proche du feu inviterait à des interprétations diverses et originales, mais un regard sur la tradition manuscrite montre que « le feu » (*al-nār*) n'est qu'une corruption de « le regard » (*al-nazar*), qui se prête parfaitement au contexte.

indéniablement la recension de l'édition de celle du ms. Saint-Antoine, théol. 232, produit au XIX^e siècle (cf. *infra* la description du groupe ρ).

Toutefois, force est de reconnaître que le travail de Girgis Bey Ya'qūb apporterait moins à une étude scientifique qu'un manuscrit plus complet et plus ancien de la tradition. Du fait de sa proximité avec le ms. de Saint-Antoine et de son apparente fidélité au modèle, on peut considérer *Rasā'il dīniyya qadīma* comme un manuscrit supplémentaire mais pas comme une « édition » dans le sens contemporain du terme.

VI.2. NŪR AL-ANWĀR FĪ MANẒĀR AL-ABRĀR

La seconde publication livrant l'*ApGreg* au public copte érudit fut éditée en 1922 par les soins du prêtre copte Dūmadyūs al-Barmūsī. Elle parut au sein du recueil *Nūr al-anwār fī manẓār al-abrār* « Lumière des lumières dans le miroir des hommes pieux »¹⁹⁸. Notre texte y reçoit le titre d'*Apocalypse (ru'yā) du grand saint Anba Grégoire le spirituel*¹⁹⁹ et vient à la suite d'une *Vision du paradis et des enfers d'Athanase d'Alexandrie*²⁰⁰. La version de l'*ApGreg* fournie par l'édition s'arrête avant la fin de la description des cieux, omettant ainsi près des deux tiers du texte. Sans indice permettant d'identifier le manuscrit utilisé pour l'édition, on ne peut établir si cette omission relève d'un choix de l'éditeur ou provient d'un accident de la tradition manuscrite.

Dans son introduction, Dūmadyūs nous parle bien du manuscrit qu'il a sous les yeux mais seulement du point de vue de sa datation. Il prétend que « la copie de cette vision a eu lieu en l'an 809 AD »²⁰¹. Sachant que le témoin daté le plus ancien de l'*ApGreg* remonte à 1352, il est séduisant d'imaginer que la copie de l'éditeur soit si ancienne. Néanmoins, étant donné le nombre très restreint de manuscrits arabes chrétiens datés du IX^e siècle, il est étonnant qu'un

¹⁹⁸ Georg Graf signale la seconde édition de 1926, cf. GCAL I, 276.

¹⁹⁹ رؤيا القديس العظيم أنبا اغريغوريوس الروحاني, *Nūr al-anwār*, p. 61.

²⁰⁰ GCAL I, 276-277. Pour une étude préliminaire, voir M.R.B. Awad, « An Arabic Apocalypse about Hell and Paradise Attributed to St. Athanasius », in *Sehnsucht nach der Hölle? Höllen- und Unterweltsvorstellungen in Orient und Okzident. Beiträge des Leucorea-Kolloquiums 2010*, éd. J. Tubach et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Studies in Oriental Religions 63), 2012, p. 63-64. Contrairement à ce qu'affirme l'auteur, l'édition *Rasā'il dīniyya qadīma* ne contient pas cette *Vision d'Athanase* mais un autre pseudépigraphe attribué à ce Père de l'Église (cf. *infra*).

²⁰¹ وُجد أن تاريخ نساخة هذه الرؤيا كان سنة ثمانمائة وتسع للميلاد, *Nūr al-anwār*, p. 61.

tel exemplaire ait pu échapper à l'attention des codicologues²⁰². Si on prête foi à l'assertion du prêtre Dūmadyūs, deux hypothèses se présentent à nous. On peut d'abord imaginer que ce codex soit demeuré inconnu des spécialistes, soit parce qu'il aurait été perdu au cours du XX^e s., soit parce qu'il appartiendrait à une collection qui n'aurait pas encore été cataloguée. On peut également supposer que l'ère indiquée soit le fruit d'une lecture ou d'une déduction fautive de l'éditeur : il pourrait s'agir de l'ère des Martyrs, ce qui nous amènerait en 1093 AD, ou encore de l'ère de l'Hégire, ce qui nous porterait en 1406 AD, deux périodes où le nombre de manuscrits arabes chrétiens conservés est plus important. Dans l'état actuel des choses, aucune de ces hypothèses ne peut être invalidée.

On verra plus loin que le texte fourni par l'édition dépend d'une branche particulièrement fiable de la tradition manuscrite. Malheureusement, l'éditeur semble avoir beaucoup modifié le texte qu'il avait sous les yeux. Ce dernier a par trop cherché à « améliorer » le niveau linguistique du texte. En comparant l'édition au reste de la tradition manuscrite, on y constate de nombreux ajouts et suppressions qui ne sont pas attestés dans les autres témoins. La langue du texte édité correspond aux normes graphiques et morphosyntaxiques de l'arabe classique (i.e. l'arabe enseigné dans les grammaires) alors qu'en règle générale, les manuscrits arabes chrétiens ne suivent pas ces usages, comme on le verra plus loin. De nombreux passages ont été enjolivés, afin de tendre vers un registre linguistique plus soutenu²⁰³. Cette série de modifications et de nivellements laisse au lecteur l'impression de n'avoir qu'une image factice et biaisée du texte. À l'instar de son prédécesseur, mais pour d'autres raisons, le travail de Dūmadyūs ne peut être qualifié d'éditorial. Son édition ne reflète moins le texte d'un manuscrit que le réarrangement libre du texte par l'éditeur à *partir* d'un manuscrit, au demeurant inconnu.

On a pu constater que les deux « éditions » égyptiennes sont problématiques à plus d'un égard. Elles ne contiennent pas l'intégralité du texte et sont écrites dans une langue trop fautive pour l'une, trop standardisée pour l'autre. Ces deux défauts nous empêchent de les

²⁰² La plupart des manuscrits antérieurs au X^e siècle connus sont listés par F. Déroche, « Les manuscrits arabes datés du III^e/IX^e siècle », *Revue des études islamiques* 55/57 (1987-1989), 343-350. Voir aussi les mises à jour proposées dans J.E. Brockopp, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622–950*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2017, p. 200-207.

²⁰³ Ce phénomène n'est pas propre à cette édition, ni même au domaine arabe chrétien mais aux études arabes en général. Pour une brève histoire de la tendance philologique ancienne qui voulait que l'on « normalise » la langue des manuscrits, cf. Paolo La Spisa, « Middle Arabic texts. How to account for linguistic features », *COMSt*, p. 415-416.

utiliser comme base d'une étude sur l'histoire du texte et de son contexte. Plus problématiques et difficiles à manier qu'une partie de la tradition manuscrite, on y fera fort peu référence par la suite, si ce n'est pour les placer au sein du stemma.

VII. ESSAI DE SYNTHÈSE

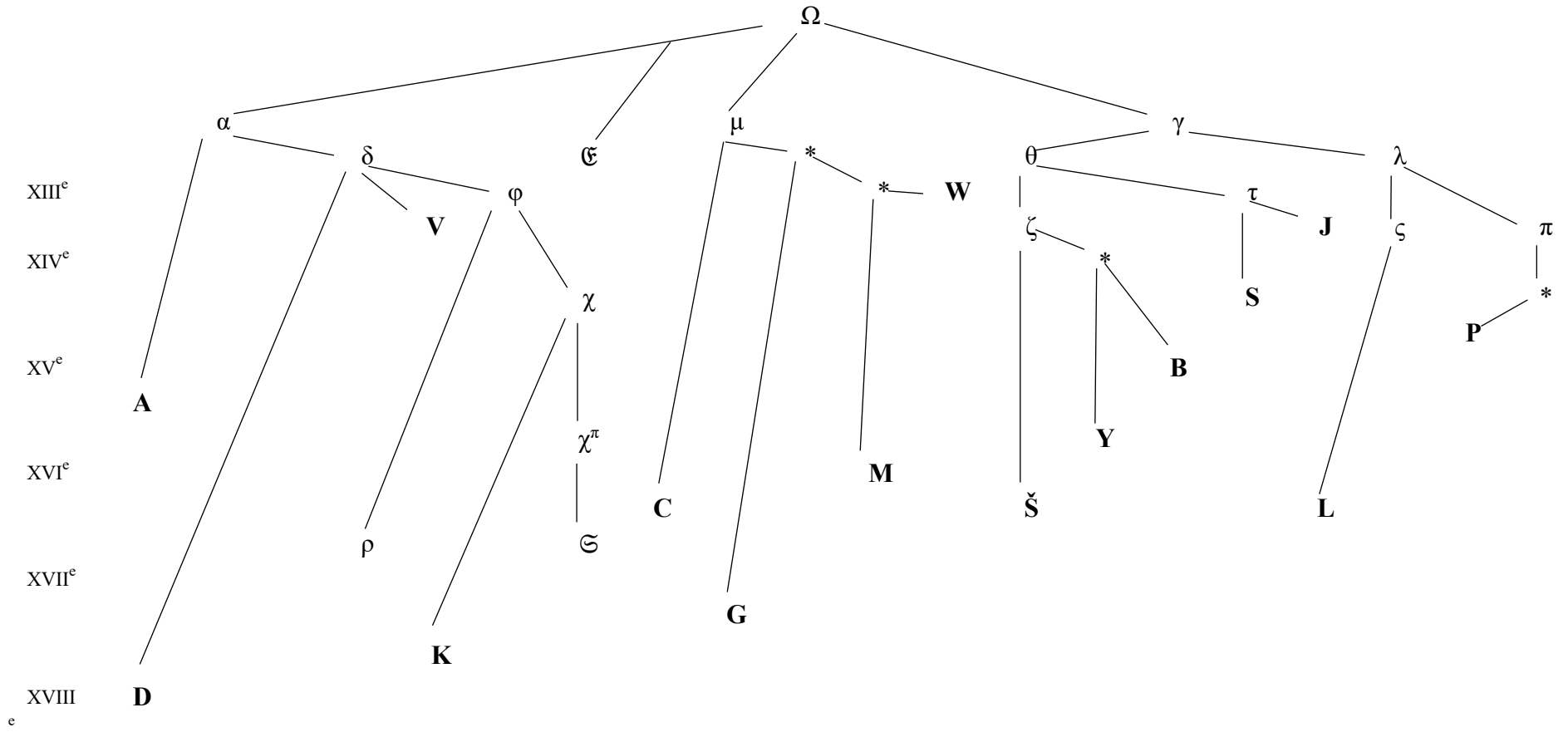
Il nous incombe à présent d'offrir une vision synthétique de la tradition manuscrite, telle qu'on en a établi la généalogie ci-avant. On remarque cependant que l'arbre de la tradition manuscrite laisse dans l'ombre de nombreux éléments essentiels à notre compréhension de l'histoire de l'*ApGreg*. Bien que le classement en branches nettement différenciées rende compte des rapports des témoins entre eux, elle ne permet pas d'articuler l'état du texte fourni par ces derniers avec les facteurs spatio-temporels, culturels et confessionnels qui ont conditionné sa conservation et son évolution. En effet, la place d'un témoin dans le stemma ne laisse pas présager de la *qualité* de sa leçon. Le stemma ne permet pas non plus d'expliquer pourquoi telle branche présente un mauvais état du texte alors que telle autre en préserve un meilleur. Pour pallier ce manque, il faut se risquer à émettre quelques hypothèses qui fournissent un schéma explicatif de l'état actuel du texte à partir des données du stemma, mais également à la lumière des circonstances qui entourent sa transmission.

VII.1. LE *STEMMA CODICUM*

La démonstration précédente permet de schématiser la tradition manuscrite sous la forme d'un arbre, dont la racine serait l'archétype commun à tous les témoins. Pour ne pas surcharger le stemma, seuls les sous-archétypes de chaque groupe et les témoins les plus importants sont représentés. Toutes les références placées dans la partie supérieure du tableau (avant les repères chronologiques) ne peuvent être datées avec exactitude. Comme plusieurs siècles séparent la composition de l'*ApGreg* du fragment le plus ancien, il est impossible de dire si telle ou telle famille s'est plutôt formée au X^e siècle ou au XII^e siècle. Les grandes divergences entre les leçons des plus anciens témoins **V**, **W** et **J** permettent néanmoins d'affirmer qu'au XIV^e siècle le texte avait déjà connu une histoire bien mouvementée. Si le

stemma est correct, il faut supposer (au bas mot !) une quinzaine de témoins perdus, preuve supplémentaire de la vaste transmission de l'*ApGreg*.

STEMMA CODICUM



VII.2. L'HISTOIRE DE LA TRADITION MANUSCRITE ET L'HISTOIRE DU TEXTE

Il a été défendu dès l'introduction que l'*ApGreg* avait vu le jour en Syrie du Nord, dans un contexte culturel « syro-arabe ». Or, l'examen de la tradition manuscrite semble nous placer face à un paradoxe : pourquoi est-ce que la tradition manuscrite syro-arabe, à savoir la branche γ , présente un état plus corrompu du texte ? À l'inverse, pourquoi les témoins des branches α et μ ont-ils conservé un meilleur état du texte alors que la plupart d'entre eux émanent d'Égypte ? La question du milieu de composition de l'*ApGreg* sera discutée plus en détail dans le second volume mais il faut dès à présent tenter d'expliquer le hiatus apparent entre l'origine du texte et la répartition spatio-temporelle des manuscrits.

Sans chercher à oblitérer la part d'aléatoire de la transmission manuscrite, on peut discerner plusieurs facteurs ayant contribué à façonner le visage qu'elle a aujourd'hui. De nombreux indices intra- et extratextuels laissent penser que l'*ApGreg* a été produite dans le Nord de la Syrie aux alentours des IX^e/X^e siècles. Seul **A** émane d'un tel milieu, puisqu'il a été copié à Alep, ville mentionnée dans l'*ApGreg*. Sa place très haute dans le stemma montre qu'elle remonte à un archétype ancien. Cependant, il s'agit bien là de l'épicentre historique de la tradition, pourquoi **A** constitue-t-il un témoin si isolé, et relativement tardif ?

Plusieurs raisons peuvent être invoquées. L'hypothèse la plus simple est que l'*ApGreg* est tombée en désuétude dans sa communauté d'origine à un moment donné, et, par conséquent, que sa transmission a été assurée par d'autres milieux chrétiens arabisés, où elle rencontra une popularité comparable à celle de l'*ApPaul*. L'*ApGreg* a aussi pu susciter la méfiance des clercs : le patriarche melkite d'Alexandrie, Marc III (r. 1180-1209), s'interroge sur la véracité de la vision rapportée par Grégoire²⁰⁴. Ceci montre l'étendue de sa circulation dès le XII^e s., mais également la suspicion qui pesait sur ce genre d'œuvres, causant peut-être leur éradication dans certains milieux.

Il ne faudrait pas non plus sous-estimer les dommages causés au patrimoine chrétien par l'instabilité politique dans le Nord de la Syrie. Les invasions mongoles au milieu du XIII^e siècle et les décennies qui suivirent furent particulièrement éprouvantes pour les

²⁰⁴ Marc III d'Alexandrie, *Questions canoniques*, éd. Gédéon, p. 172. Sur ce passage, cf. *infra*.

chrétiens²⁰⁵ : la rhétorique anti-chrétienne, la peste noire et l'instabilité politique aboutirent au XIV^e siècle à une forme de *cultural breakdown* des communautés chrétiennes de Syrie-Mésopotamie²⁰⁶. Ce n'est pas à dire que l'on cessa totalement de copier des manuscrits, mais leur quantité, leur qualité ainsi que l'activité littéraire en général restent globalement pauvres jusqu'au milieu du XV^e siècle. En outre, de nombreux monastères furent détruits ou pillés, occasionnant des pertes du patrimoine écrit. Les manuscrits contemporains ou antérieurs à cette période ont le plus souvent subsisté parce qu'ils avaient été portés en lieu sûr au préalable : le Sinaï pour les melkites, les monastères d'Égypte pour les miaphysites.

C'est au XIII^e siècle, point de départ de notre tradition manuscrite, que débute la migration des chrétiens syriens, qui s'établissent en Palestine, à Chypre ou en Égypte. Joseph Glynias a montré que de nombreux manuscrits sont emmenés au Sinaï par des melkites de Syrie à cette époque, dans un souci de les préserver²⁰⁷. C'est précisément à cette période que remonte la copie de V. Il n'est donc pas impossible que cette dernière ait été faite par un copiste originaire d'Égypte, probablement Théodore d'Alexandrie, mais sur un modèle syrien.

Chez les miaphysites, les liens avec le monastère des Syriens ne sont pas nouveaux. Ce dernier abrite depuis longtemps des manuscrits syriaques très anciens²⁰⁸. À la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle, les liens entre les Églises miaphysites copte et syriaque se resserrent, au point qu'une délégation mésopotamienne est envoyée en Égypte²⁰⁹. C'est en cette même année que le patriarche melkite d'Alexandrie, Marc III pose ses questions au synode. Le dynamisme de copistes dans le Wadi Natroun s'accroît encore au XIII^e siècle, ces derniers

²⁰⁵ Pour l'histoire des communautés syriaques, voir T.A. Carlson, « Syriac in a diverse Middle East. From the Mongol Ilkhanate to Ottoman dominance, 1286-1517 », in *The Syriac World*, éd. D. King, New York / London, Routledge, 2019, p. 718-730. Pour une vision plus globale de la situation des communautés chrétiennes au Moyen-Orient durant cette période, voir K.S. Parker, « The Indigenous Christians of the Arabic Middle East in an Age of Crusaders, Mongols, and Mamlūks (1244-1366) », Ph.D. dissertation, University of London, 2012.

²⁰⁶ L'expression est utilisée par P.G. Borbone, F. Briquel-Chatonnet et E. Balicka-Witakowska, « Syriac Codicology », in *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, éd. A. Bausi et alii, Hamburg, COMSt, 2015, p. 263.

²⁰⁷ J. Glynias, « Syriac Melkite monasticism at Mount Sinai in the 13th-14th centuries », *Aram* 31, 1-2 (2019), p. 7-33.

²⁰⁸ Ceci grâce à Moïse de Nisibe, chrétien d'Irak, qui fournit à la bibliothèque du monastère un grand nombre de manuscrits syriaques. Sans son initiative, un pan de la littérature syriaque tardo-antique nous serait inconnu, voir à son sujet S.P. Brock, « Without Mushê of Nisibis, Where Would We Be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, 1-4 (2004), p. 15-24.

²⁰⁹ J.-M. Fiey, « Coptes et Syriaques, contacts et échanges », *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 15 (1972), p. 353-354. Sur la délégation, documentée par une note dans un manuscrit, voir L. van Rompay, « A Precious Gift to Deir al-Surian (AD 1211): Ms. Vat. Syr. 13 », in *Malphono w-Rabo d-Malphone*, éd. K. George, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2008, p. 735-750.

fuyant vraisemblablement les zones touchées par les invasions mongoles. De très nombreux manuscrits arrivent de Haute-Mésopotamie, contribuant ainsi à la circulation de textes tel que le nôtre.

La présence des syro-miaphysites ne se limite pas au Wadi Natroun : on trouve entre autres des traces de leur activité dans les monastères de Saint-Antoine et de Saint-Paul sur la mer Rouge ainsi que dans l'église de Saint-Ménas au Caire. C'est dans cette dernière que fut copié **J** en 1352, par un copiste d'Amid, accompagné de plusieurs de ses congénères²¹⁰. Le contenu de **M** et **P** dénote une influence de la littérature copto-arabe, certainement due aux contacts et aux échanges entre coptes et syriaques dans ces monastères²¹¹.

La tradition manuscrite copto-arabe de l'*ApGreg* est elle aussi liée à des lieux marqués par la présence syriaque. Il n'est pas improbable que **C** ait été aussi copié à Saint-Ménas, où une communauté syriaque est attestée du XIV^e au XVII^e siècle. La copie de **W** eut lieu durant cette période charnière du XIII^e siècle, très probablement dans le monastère des Syriens du Wadi Natroun. Ce contexte égyptien, plus favorable à la conservation des manuscrits et marqué par les contacts avec les syriaques, explique sûrement que le meilleur état du texte soit transmis par les témoins de la branche μ .

L'influence syro-arabe est également visible dans le contenu d'une édition et de deux manuscrits copto-arabes : *Rasā'il dīniyya qadīma*, ainsi que les mss Patr. copte, Simaika 645 et Shenouda Society 166 contiennent l'*Histoire du prêtre Paul et de son dialogue avec Satan*, qui est une traduction du syriaque. Le cas du ms. Shenouda Society 166 est particulièrement intéressant car il contient aussi la *Vie d'Hélène la Syrienne*, qui est une réécriture de l'histoire d'Hélène, la mère de l'empereur Constantin. Or, ce texte est principalement transmis dans des manuscrits en garshuni²¹². En s'appuyant sur la recension des *Miracles de Ménas* fournie par ce même manuscrit, Hany Takla proposait de le rattacher au groupe de manuscrits des

²¹⁰ Je traite de la question des copistes syriaques en Égypte à cette époque dans « From Amida to Famagusta via Cairo: the Syrian scribe Yusuf ibn S bath in his Eastern Mediterranean context ca. 1350-1360 AD », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean* (2020).

²¹¹ Pour un aperçu de ces rapports de l'Antiquité tardive à la période ottomane, voir Fiey, « Coptes et Syriaques, contacts et échanges », p. 295-365.

²¹² M. van Esbroeck, « Hélène à Édesse et la Croix », in *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink et A.C. Klugkist, Louvain, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), 1999, p. 107-115.

monastères de Saint-Antoine et de Saint-Paul²¹³. Ceci corrobore notre hypothèse d'une géographie « copto-syriaque » de la transmission de l'*ApGreg* en Égypte.

Quant à la circulation de l'*ApGreg* dans les milieux maronites, notamment sur le mont Liban, elle s'explique pour des raisons historiques. Les syro-miaphysites y sont fermement installés aux XV^e/XVI^e siècles, ce qui génère un mouvement d'opposition au sein des maronites favorables à Rome, qui craignent de perdre du terrain à leur profit²¹⁴. La présence syro-miaphysite laisse sa trace dans les bibliothèques des monastères maronites. Les jésuites, envoyés par le Vatican, y trouvèrent de nombreux textes syro-miaphysites, qu'ils s'empressèrent de réfuter²¹⁵. C'est certainement dans ce contexte que l'*ApGreg* est (brièvement) adoptée par les maronites du mont Liban. Comme la majorité des manuscrits de la famille λ vient de la région du Levant et est écrit en garshuni, on peut imaginer comment le texte est rapidement passer d'une communauté à une autre à l'époque ottomane, à la faveur du contexte pluriconfessionnel du Liban et de la Terre Sainte.

Ni la date, ni le lieu de production des témoins ne sont donc totalement aléatoires. Les plus anciens d'entre eux reflètent une période où les copistes migraient et où les manuscrits étaient apportés, parfois de loin, pour être placés dans des monastères isolés. Le contexte climatique particulièrement favorable du Sinaï et de l'Égypte et une situation politique plus stable assurèrent à l'*ApGreg* une saine transmission. Les copies semblent y avoir été moins fréquentes qu'en milieu syro-arabe, mais les conditions de conservation ont peu altéré les manuscrits et, partant, le texte. Si l'*ApGreg* rencontra un franc-succès en milieu copte, on ne peut en dire autant en milieu melkite. C'est peut-être que les textes relatifs au sort de l'âme étaient très appréciés dans la littérature copto-arabe, alors que le sujet était soigneusement évité dans la production melkite contemporaine.

Revenant en Syrie-Mésopotamie, on ne s'étonnera pas que tous les témoins remontent à un seul archétype γ : c'est peut-être que les autres recensions avaient disparu en milieu syro-arabe, happées par les vicissitudes du siècle précédent. En dehors de Y et Š, la trentaine de

²¹³ Takla, « The Arabic Version of the Miracles of Apa Mina », p. 174.

²¹⁴ On trouve une introduction historique à ces tensions interconfessionnelles dans R. Jabre-Mouawad, *Lettres au Mont-Liban d'ibn al-Qilai, XV^e siècle publiées, traduites, commentées, précédées d'un aperçu historique du Mont-Liban aux XIV^e-XV^e siècles*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2016.

²¹⁵ On pourrait y avoir une manière de dédouaner les Maronites des idées « hérétiques » transmises par ces manuscrits en les taxant de « jacobites ». Néanmoins, le travail fait par les jésuites Jean Baptiste Eliano (1530-1589) et, deux décennies plus tard, par Jérôme Dandini (1554-1634), montrent qu'ils s'agissaient bien de textes en usage dans l'Église syro-miaphysite. Voir M. Moosa, *The Maronites in history*, Syracuse, NY, Syracuse university press, 1986, p. 246-247, 263-266.

manuscrits copiés entre le XV^e et le XIX^e siècle offre, on l'a déjà dit, un état du texte assez corrompu. Ce alors que les copies sont nombreuses et très fidèles à leur modèle au sein de chaque groupe. Ces altérations ne sauraient donc être imputées aux copistes. Deux phénomènes peuvent en être la cause : les mauvaises conditions de conservation et les problèmes posés par l'usage du garshuni. Les lacunes et autres problèmes textuels de la branche γ illustrent la dégradation rapide des manuscrits en Syrie-Mésopotamie. Les phénomènes de contamination identifiés plus haut proviennent tous de manuscrits liés à un milieu syrien : **J**, **B**, **M**, χ^{π} , \check{S} , BnF, ar. 265. L'initiative des copistes découlait probablement de la volonté de combler un modèle défectueux.

En plus de ce qu'ils nous apprennent sur l'histoire du texte, ces cas de contamination montrent qu'en divers lieux et à divers moments, des copistes avaient connaissance d'au moins deux recensions différentes de l'*ApGreg*. C'était également le cas du traducteur syriaque Hidayat Allah. Ces incidents sont donc aussi révélateurs de la grande popularité de l'*ApGreg* dans les monastères syro-arabes. L'usage quasi généralisé du garshuni au sein de la branche γ a pu également contribuer à altérer la lettre du texte, certaines erreurs étant liées aux ambiguïtés qui subsistent lorsque l'on transcrit l'arabe en alphabet syriaque.

En retraçant l'histoire de la tradition manuscrite et de l'état du texte fourni par chaque famille à l'aune des circonstances historiques, plusieurs points obscurs s'éclaircissent. On a vu que, de manière générale, peu de manuscrits antérieurs au XIV^e siècle sont conservés en Syrie-Mésopotamie, sauf s'ils ont été portés dans des zones aux conditions de conservation optimales, comme c'est le cas de **J**. C'est probablement à la faveur des migrations dues aux conquêtes mongoles et à l'instabilité chronique de la région que l'*ApGreg* est transmise en milieu copto-arabe, où un meilleur état du texte est conservé. Ces hypothèses ne prétendent pas fournir une explication à toutes les étapes de la transmission d'un texte aussi largement diffusé que l'*ApGreg*. Elles ont néanmoins l'avantage de ne pas couper l'histoire de la tradition manuscrite de l'histoire du texte.

PARTIE II. LA CIRCULATION ET LA RÉCEPTION DE L'APGREG AU REGARD DE L'HISTOIRE DES CHRÉTIENS AU MOYEN-ORIENT

La tradition manuscrite de l'*ApGreg* a beaucoup à nous apprendre sur l'histoire des communautés chrétiennes orientales, notamment du point de vue de leurs pratiques sribales et des relations qu'elles entretenaient entre elles à travers les siècles. Cette deuxième partie est donc le lieu de s'interroger sur ce qui les rapproche, tout en mettant en évidence comment leurs particularités culturelles et linguistiques contribuèrent à façonner les différentes manières dont l'*ApGreg* fut transmise et reçue. La variété des éléments codicologiques des manuscrits de la tradition, brièvement évoquée au cours des pages précédentes, nous invite à mener de plus amples réflexions pour tenter de définir la catégorie encore floue de ce que l'on appelle les « manuscrits arabes chrétiens ». Leur aspect formel et leur contenu constituent en outre une source d'informations sur la circulation du texte, mais aussi sur son usage, qui diverge en fonction du lieu et/ou du moment et/ou du milieu.

Comme l'œuvre à laquelle nous nous intéressons a fait l'objet de traductions de l'arabe vers le guèze et, plus tard, de l'arabe vers le syriaque, cette étude dépasse les frontières du monde arabophone, en même temps qu'elle excède les limites de la philologie. Il est en effet difficile de saisir les modalités de transmission de l'*ApGreg* à une échelle si vaste sans avoir à l'esprit le cadre historique des relations et des rivalités entre les Églises, à l'époque de l'expansion culturelle de l'Europe de l'Ouest et de ses missions latines en Orient. Dans ce contexte particulier qu'il nous revient de dépeindre, l'*ApGreg* et ses nombreux avatars revêtent des fonctions nouvelles. Identifier ces dernières révèle les velléités religieuses, politiques et littéraires plus larges des groupes où elle a rencontré un franc succès.

VIII. LES MANUSCRITS ARABES CHRETIENS : CARACTERISTIQUES ET MILIEUX DE PRODUCTION

Parler de « manuscrits arabes chrétiens » renvoie à une diversité de formes et de contenus qui appelle à quelques éclaircissements. Jusqu'ici, il a été question de manuscrits « copto-arabes », « syro-arabes », etc. sans offrir une nomenclature des caractéristiques formelles qui permettent d'opérer de telles distinctions. Il est aisé de postuler des variantes régionales dans la façon de produire un manuscrit et de le concevoir en tant qu'objet, quand on pense aux milliers de kilomètres qui séparent Diyarbakır du monastère de Saint-Antoine sur la mer Rouge. Néanmoins, bien qu'on ait vu que la majorité des manuscrits produits entre la Palestine et l'Irak ont été copiés en garshuni, on ne peut ignorer qu'une partie d'entre eux l'a été en alphabet arabe. C'est que les usages distinctifs des copistes ne se laissent pas uniquement appréhender sur la base du régionalisme mais requièrent aussi de prendre en compte des critères socio-culturels, confessionnels et chronologiques. Dans le cadre d'une réflexion sur la circulation de l'*ApGreg*, ce chapitre sera le lieu de s'interroger sur ce que les traits codicologiques et graphiques les plus saillants d'un manuscrit peuvent nous apprendre du milieu culturel de son copiste.

VIII.1. L'INFLUENCE DES SUBSTRATS NON-ARABES ET NON-CHRETIENS

Avant d'entrer plus avant dans la description de la tradition manuscrite de l'*ApGreg*, on est en droit de se poser les questions suivantes : qu'est-ce qu'un manuscrit arabe chrétien ? Ou plutôt, qu'est-ce qui le distingue d'un manuscrit arabo-islamique²¹⁶ ? Y répondre dépasse

²¹⁶ La réponse partielle proposée ici se fonde sur un corpus restreint et tardif mais cette question mériterait d'être traitée en détail. Par exemple, les manuscrits arabes chrétiens anciens produits en milieu palestinien partagent

de loin le cadre de notre étude, qui se base sur une tradition manuscrite pas assez représentative des manuscrits arabes chrétiens dans leur ensemble. On peut néanmoins évoquer les principaux problèmes et enjeux posés par une telle terminologie.

J'adopterai ici une définition sociale : un manuscrit arabe chrétien est un manuscrit produit dans un milieu chrétien, que son contenu soit religieux ou non²¹⁷. Du point de vue de la codicologie, des traits distinguent les manuscrits arabes chrétiens des manuscrits arabo-islamiques, qu'il s'agisse de la reliure, de la structure des cahiers, de leur signature, de la foliotation, du décor, de la ponctuation, de la présentation ou du contenu du colophon. Les éléments de cette liste non-exhaustive peuvent revêtir plusieurs aspects mais ont en commun d'être hérités de traditions non-arabes. Une des spécificités des manuscrits arabes chrétiens réside dans le fait qu'ils marquent la continuité avec des pratiques sribales antérieures ou concomitantes : copte, byzantine ou syriaque.

VIII.1.1. Quelques caractéristiques codicologiques

En fonction de leur milieu culturel, les manuscrits arabes chrétiens ne présentent pas systématiquement les mêmes caractéristiques codicologiques. Ce phénomène est remarquable au sein de la tradition manuscrite de l'*ApGreg*. Une grande partie des manuscrits ont été copiés en Syrie-Mésopotamie ou au Levant, par des copistes de rite syriaque. La période à laquelle ils ont été copiés correspond dans l'histoire de ces communautés au moment de la généralisation d'une pratique allographique nommée garshuni, soit l'usage des lettres syriaques pour écrire la langue arabe. Il n'est donc pas surprenant que plus de 30 des 58 manuscrits soient copiés selon ce système. Les caractéristiques codicologiques d'un manuscrit en garshuni sont grandement similaires à celles d'un manuscrit syriaque : mise en page (une ou deux colonnes), structure des cahiers (quinions), signature des cahiers (en chiffres-lettres syriaques dans la marge inférieure de la première et de la dernière page de chaque cahier), foliotation en chiffres-lettres syriaques, rubrication, ornementation (pylè et bandeaux),

des traits paléographiques communs avec les manuscrits arabo-islamiques, voir P. La Spisa, « Cross Palaeographic Traditions. Some Examples from Old Christian Arabic Sources », in *Creating Standards. Interactions with Arabic Script in 12 Manuscript Cultures*, éd. D. Bondarev et alii, Berlin, De Gruyter (Studies in Manuscript Cultures 16), 2019, p. 93-110.

²¹⁷ Cette définition me semble opérante ici mais demande à être testée sur un corpus de manuscrits plus large. Il est en effet difficile d'estimer si les copistes chrétiens changeaient leurs pratiques sribales lorsqu'ils copiaient des manuscrits dont le contenu n'était pas religieux. Ce sujet demanderait de plus amples recherches.

punctuation²¹⁸. C'est sur ce modèle que nombre de manuscrits contenant l'*ApGreg* ont été produits.

La différence formelle la plus remarquable entre les manuscrits syriaques et garshuni pourrait être l'usage de la réclame, dont les copistes de l'*ApGreg* font abondamment usage à partir du XVI^e siècle. La réclame a été introduite tardivement dans les manuscrits arabes en général et a probablement été adoptée par les copistes de textes arabes chrétiens avant de devenir une pratique commune chez les copistes de textes syriaques²¹⁹.

La généralisation de l'usage du garshuni autour des XIV^e/XV^e siècles (cf. *infra*) n'a pas empêché les copistes de rite syriaque d'utiliser l'alphabet arabe après cette période. L'arabe est couramment utilisé dans les monastères, dont la plupart des copistes n'ignorent pas l'usage. C'est le cas du ms. Paris, ar. 5072, copié en 1128 AH (1715 AD). L'ère de datation utilisée est celle de l'Hégire et le manuscrit ne montre pas, du point de vue de sa conception, d'attache particulière avec la tradition syriaque. Il comporte néanmoins des notes laissées par le copiste et par les lecteurs. Ces dernières sont en syriaque ou en garshuni, ce qui suffit à rattacher la copie à la culture « syro-arabe ».

De fait, les manuscrits en écriture arabe de l'*ApGreg* ont principalement été produits dans des milieux où les pratiques sribales byzantines ou coptes se faisaient sentir. On peut parler « d'influence byzantine »²²⁰ dans des manuscrits comme celui de l'Ambrosienne (A) ou du ms. Paris, ar. 265. Ces derniers sont faits de quaternions comme cela est plus courant en contexte byzantin. Ils présentent des frises décoratives aux couleurs colorées, parfois surmontées d'oiseaux et de poissons, ou même d'une croix à double traverse dans le ms. de Paris. Dans le cas de A, la foliotation est en chiffres coptes (*rūmī*). Les signatures des cahiers sont en arabe, en toutes lettres, suivi de كراس. Fait rare, les signatures ne sont pas sur le premier feuillet mais dans l'angle supérieur externe du verso du dernier feuillet. Dans l'angle

²¹⁸ Pour une étude des principales caractéristiques des manuscrits syriaques, voir Borbone, Briquel-Chatonnet et Balicka-Witakowska, « Syriac Codicology », p. 252-266.

²¹⁹ Marie-Geneviève Guesdon a montré que cet usage se généralisait à partir du XIV^e siècle, voir « Les réclames dans les manuscrits arabes datés à 1450 », in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, éd. F. Déroche et F. Richard, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 65-75. Au cours d'une analyse codicologique menée sur un corpus de manuscrits arabes chrétiens plus anciens, Pierre-Adrien de Fouchier notait qu'aucun des manuscrits à l'étude ne comportait de réclame, voir « Le manuscrit arabe chrétien du XIII^e siècle : considérations à partir du fonds de la Vaticane », Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, 2017, p. 149-153. Une enquête plus vaste sur l'usage de la réclame dans les traditions chrétiennes orientales reste un *desideratum*.

²²⁰ Alors que l'on parle de « syro-arabe » et de « copto-arabe », il est difficile de qualifier une tradition manuscrite de « gréco-arabe », dans la mesure où l'une des deux cultures de référence est « byzantine » et non « grecque », qualificatif réservé à la langue.

supérieur interne de la même page se trouve le terme ورق suivi d'un nombre donné en chiffres coptes²²¹. Plus conforme à l'usage, le ms. de Paris présente une numérotation des cahiers dans l'angle supérieur externe du recto du premier folio. Les signatures sont en chiffres arabo-indiens précédés du terme كراسة, comme cela peut être le cas dans les manuscrits arabo-islamiques²²². En somme, ces manuscrits mélangent des pratiques issues de traditions culturelles différentes, byzantine et islamique.

Les manuscrits copto-arabes de l'*ApGreg*, assez tardifs dans leur ensemble, préservent un nombre limité de traits hérités de la tradition copte. La foliotation reste en chiffres coptes et les cahiers sont faits de quinions mais les signatures sont en arabe, en toutes lettres, dans la marge supérieure externe du premier folio (W)²²³. Néanmoins, les éléments de décor sont plus sobres et se résument à de petites croix et à de petits points. Si Théodore d'Alexandrie est bien le copiste des deux feuillets conservés dans le ms. Vat. ar. 412 (au sein duquel le fragment V est inséré), on constate que le codex présente l'ensemble de ces caractéristiques. Pourtant, l'origine sinaïtique du manuscrit nous laisserait imaginer que le copiste avait plus de chance d'être melkite que copte. La question du rapport entre l'aspect du codex et la confession du copiste sera évoquée plus loin mais on peut mettre cette similarité sur le compte de l'origine géographique de Théodore, originaire d'Égypte et actif au Sinaï²²⁴.

Il faut avoir à l'esprit que les caractéristiques de notre tradition manuscrite, qui date en grande majorité de la période ottomane, ne s'appliquent pas forcément aux périodes plus anciennes. Durant ces périodes plus récentes, de nouvelles influences se font sentir sur les manuscrits produits en milieu chrétien. Les papiers français et italiens envahissent le marché moyen-oriental, jusqu'à ce qu'un papier « occidental » et filigrané commence à être produit

²²¹ Cet usage semble rare mais on en devine la trace dans le ms. Vatican, BAV, Vat. ar. 134, que de Fouchier interprète comme une indication du nombre de feuillets dans le cahier, cf. de Fouchier, « Le manuscrit arabe chrétien du XIII^e siècle », p. 47. Je n'ai pas d'explication satisfaisante à fournir à ce phénomène.

²²² M.-G. Guesdon, « La numérotation des cahiers et la foliotation dans les manuscrits arabes datés jusqu'à 1450 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100 (2002), p. 101-115. Voir également de Fouchier, « Le manuscrit arabe chrétien du XIII^e siècle », p. 33-50.

²²³ Ceci correspond aux observations d'Ugo Zanetti, basées sur un corpus plus large, voir U. Zanetti, « Les manuscrits de Saint-Macaire : observations codicologiques », in *Recherches de codicologie comparée : la composition du codex au Moyen Âge en Orient et en Occident*, éd. P. Hoffman, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, p. 175-178.

²²⁴ Les manuscrits du Sinaï présentent une influence copte certaine, voir des exemples dans J. Grand'Henry, « Les signatures dans les manuscrits arabes chrétiens du Sinaï : un premier sondage », in *Recherches de codicologie comparée : la composition du codex au Moyen Âge en Orient et en Occident*, éd. P. Hoffman, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, p. 199-204. L'auteur y voit un signe de l'importance des copistes d'origine copte au Sinaï.

au sein de l'Empire ottoman²²⁵. Deux manuscrits arborent un filigrane *tre lune*, emblème de la globalisation croissante des échanges autour de la Méditerranée (Š et Armalet syr. 11/6)²²⁶. Certains manuscrits produits en Égypte sont dotés d'une reliure typique du livre ottoman (Monastère des Syriens, hom. 309). Les contacts avec les latins se font aussi sentir à travers l'usage accru de l'ère de l'Incarnation de Jésus-Christ, notamment en Palestine (ex. K).

En résumé, les manuscrits arabes chrétiens arborent des spécificités qui les distinguent des manuscrits arabo-islamiques en même temps qu'elles les divisent en plusieurs sous-catégories, en fonction de la culture dont ils sont le produit. Dans d'autres cas, l'influence des pratiques islamiques réduisent les distinctions au point que plus rien dans l'aspect extérieur du codex ne permet de le rattacher au premier coup d'œil à une communauté. Les informations livrées par les notes et les colophons nous sont alors d'un précieux secours pour retrouver le milieu dans lequel une copie de l'*ApGreg* a été réalisée.

VIII.1.2. Colophons, notes et « notices historiques »

Laisser une note de lecture ou un colophon est également conditionné par des pratiques d'écriture, qui varient en fonction des lieux, des époques et des communautés. Les informations consignées par les lecteurs et les copistes ne sont pas identiques et aussi fournies d'une tradition à l'autre²²⁷. De même, la présentation et la mise en page des colophons présentent des caractéristiques bien différenciées, qui montrent visuellement l'importance (ou non) accordée à l'histoire de la copie et de son auteur.

Un trait notable des manuscrits égyptiens réside dans la discrétion de leurs copistes. Ces derniers sont souvent avars de détails : le copiste demande au lecteur de prier pour son âme et ne manque pas de mentionner son commanditaire mais les circonstances ou le lieu de la copie sont laissés dans l'ombre. Dans certains manuscrits tel que C, la date est omise.

²²⁵ Il n'existe pas d'étude sur le papier occidental dans les manuscrits arabes chrétiens, mais on pourra se reporter à U. Zanetti, « Filigranes vénitiens en Égypte », in *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini*, éd. L.S. Olschki, Firenze (Studi albanesi, Studi e testi 6), 1986, p. 437-499. Voir également G. Humbert, « Le manuscrit arabe et ses papiers », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100 (2002), p. 65-68.

²²⁶ Sur des exemples de ce filigrane et de sa raison d'être dans le contexte de l'offre du papier italien dans l'Empire ottoman, voir A. Velkov et S. Andreev, *Vodni znaci v osmanoturските dokumenti. I. Tri luni*, Sofia, Narodna biblioteka Kiril i Metodii, 1983.

²²⁷ Pour un aperçu du contenu des colophons des manuscrits arabes chrétiens indépendamment de leur substrat culturel, voir G. Troupeau, « Les colophons des manuscrits arabes chrétiens », in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, éd. F. Déroche et F. Richard, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 223-231.

D'autres n'ont pas de colophon du tout. Les rares informations sur l'identité du copiste sont placées dans de discrètes souscriptions, coincées entre deux textes. Dans le ms. Vat. ar. 412, le colophon ne fait pas non plus l'objet d'une mise en page particulière mais est placé à la fin du manuscrit, à la suite du texte. Il contient toutefois des informations sur le copiste, son fils, le lieu de la copie et l'année, donnée dans l'ère des martyrs de Dioclétien qui commence en 284, avec la correspondance dans le calendrier hégirien. Dans le cas de **G**, le colophon contient la date dans l'ère des martyrs, le nom du copiste et du commanditaire. Il est distingué du reste de la copie par un saut de page mais aucun élément de décor ne permet de le distinguer formellement du reste du texte.

Au sein des quelques manuscrits de la tradition montrant une influence byzantine, seul **A**, copié à Alep, conserve un colophon. L'ère de datation qui y est utilisée est celle d'Adam. Celle-ci commence en 5508 avant J.-C. et est courante dans les manuscrits byzantins. L'équivalence est donnée dans l'ère de l'Hégire. La présentation en est plus élaborée que celle des manuscrits égyptiens : placé au milieu du codex, il prend, sur la deuxième partie de la page, la forme d'un triangle inversé, que les dernières lignes du texte viennent encadrer comme un V. Cette mise en page rompt avec le format en pleine-page et signale un autre type de texte, effectivement riche en informations sur l'origine de la copie.

Les copistes évoluant dans la sphère culturelle syriaque sont autrement plus loquaces²²⁸. Outre les données habituelles, les colophons peuvent contenir une série de détails supplémentaires. Le copiste du ms. ZFRN 56 s'excuse de sa piètre calligraphie en confiant qu'il n'a que 12 ans lorsqu'il conclut sa copie ; celui du ms. Vat. syr. 561 indique le nom de son père et de sa mère ; le colophon du ms. Borgia ar. 135 mentionne le prix des denrées de la vie quotidienne ; d'autres copistes donnent le nom de leur patriarche et/ou de leur évêque et/ou du supérieur de leur monastère et/ou de leurs maîtres et coreligionnaires (**J** et **S**) ; le prix du manuscrit à la vente peut même être inscrit (**M**).

La fonction informative des colophons est renforcée par la mise-en-page. Dans la plupart des manuscrits syro-arabes, le texte est entouré d'un cadre de forme rectangulaire au tracé inégal, en forme de vaguelettes, parfois à l'encre rouge. Une mise en page différente du corps du texte peut être adoptée, comme dans le cas de **S**, où le colophon court sur trois colonnes,

²²⁸ Pour les colophons en syriaque dans l'Église de l'Est durant une période correspondant à peu près à celle de notre tradition manuscrite, voir H.L. Murre-van den Berg, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500–1850)*, Louvain, Peeters (Eastern Christian Studies 21), 2015, p. 113-142.

contre deux dans le reste du manuscrit. Au rebours, **P** n'a qu'un colophon écrit en écriture arabe difficilement déchiffrable, où seule la date est mentionnée, alors que le reste du manuscrit est écrit en garshuni. Il n'en demeure pas moins que les manuscrits en langue arabe produits en milieu syriaque ont une valeur documentaire particulière. Ce trait est hérité des manuscrits en langue syriaque, où les copistes tendaient déjà à dispenser des détails sur leur histoire personnelle ou sur les circonstances de la copie.

Les siècles plus tardifs portent cette tendance à son paroxysme. Les deux manuscrits produits au milieu du XVI^e siècle par des ermites dans la vallée de la Qadisha contiennent des colophons que l'on pourrait presque qualifier de « notices historiques ». Le ms. Vat. syr. 408 a été copié par Miḥā'īl de Kafr Ḥawrā (près de Tripoli) entre décembre 1549 et août 1550 (1861 AG), au monastère de Quzḥayyā²²⁹. Il a laissé à la fin du codex une longue note dans laquelle il énonce en détail son identité, ainsi que le lieu et le moment où cette copie a été effectuée, allant jusqu'à préciser l'heure à laquelle elle a été achevée. Il mentionne nommément un très grand nombre de prêtres, de diacres et d'ermites, ainsi que le commanditaire du manuscrit, offrant ainsi au lecteur des indications précises sur son environnement. La démarche de Miḥā'īl de Kafr Ḥawrā n'est pas isolée. Il se présente comme le disciple de Ġibrā'īl le reclus, qui peut être identifié avec Ġibrā'īl d'Ehden. Ce dernier était actif comme copiste au monastère de Quzḥayyā et dans les cellules environnantes entre 1532 et 1549. Les manuscrits de sa main comportent de longs colophons, riches en informations sur le contexte²³⁰. C'est auprès de lui que Miḥā'īl avait dû acquérir cette pratique, qui semble caractéristique des copistes de Quzḥayyā à cette époque.

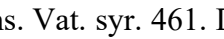

D'autres exemples montrent qu'il ne s'agit pas d'une pratique marginale : le colophon du ms. Borgia ar. 135 a été copié par un certain Sarkis en 1564/5 AD (1876 AG). Celui-ci est en écriture arabe alors que les textes sont en garshuni. On y trouve une liste du prix du blé, de l'huile, du coton, etc. durant ce qui est décrit comme une période d'indigence et d'oppression pour les chrétiens. Le copiste précise que le monastère de Saint-Antoine abritait trente moines, que dans l'ermitage de Saint-Jean, ils étaient huit et qu'à Saint-Miḥā'īl ils étaient dix. Ce colophon a un statut particulier, dans la mesure où son auteur n'est autre que Sarkis Rizzi, futur patriarche de l'Église maronite de 1581 à 1596, frère de Miḥā'īl Rizzi, son prédécesseur

²²⁹ Nasser Gemayel ne mentionne pas ce manuscrit mais en signale un autre de la main du même copiste, copié en 1555 dans le monastère de Saint-Antoine à Quzḥayyā. N. Gemayel, *Al-nussāḥ al-mawārīna wa-mansūḥātuhum*, Beyrouth, 1997-2004, vol. IV, p. 594-595, n°2841.

²³⁰ *Ibid.*, vol. IV, p. 238-240, n°2055-2057.

sur le trône de 1567 à 1581, et oncle de Sarkis Rizzi « le Jeune », éminent savant actif en Italie²³¹. Ici, le colophon dépasse sa fonction initiale pour s'apparenter davantage à une note à intention historique²³².

Les copistes conserveront cet usage durant les siècles suivants, parsemant les manuscrits syro-arabes de ce type de notices, dont on trouve d'autres exemples dans le ms. Vat. syr. 408 déjà mentionné²³³. Quoique la fonction historiographique du colophon soit héritée d'une tradition syriaque plus ancienne, il n'est pas impossible que la tendance « archivistique » de la période ottomane ait exercé une certaine influence sur nos copistes. Il est en tout cas certain qu'elle confère aux manuscrits syro-arabes un statut particulier de « sources » pour l'histoire des communautés syriaques.

Toutes ces interventions des copistes en langue arabe ne doivent pas faire oublier que le substrat linguistique syriaque est toujours présent dans nos manuscrits, dont certains contiennent encore des textes syriaques (ex. S). Aussi tard que dans la seconde moitié du XVII^e siècle, des copistes continuent à laisser des colophons en syriaque, comme le fait Hidayat Allah dans le ms. Vat. syr. 461. D'autres se contentent de formules telle que  qui se trouve dans un décor en entrelacs dans le ms. MBM 392²³⁴. L'invocation  (sic !) se trouve en écriture syro-melkite dans le ms. MBM 425. Aussi bien dans l'Église de l'Est, dans l'Église syro-miaphysite que chez les melkites d'Irak, le recours au syriaque reste donc courant dans la production de manuscrits en langue arabe. Ceci ne veut pas dire que les copistes n'étaient pas arabisés, mais simplement que les pratiques scribales auxquelles ils avaient été formés étaient encore directement liées à la tradition syriaque, que la copie soit effectuée en alphabet arabe ou en garshuni.

Au cours de ce bref aperçu, on a vu que la façon dont les manuscrits étaient conçus par le copiste était fortement influencée par des substrats culturels non-arabes. Bien qu'ils soient

²³¹ Sur Sarkis Rizzi « le Jeune » (1572-1638), voir GCAL III, 337-338.

²³² On peut se demander dans quelle mesure il ne s'agit pas d'une notice destinée à être lue par des occidentaux, ce qui expliquerait à la fois la précision des griefs et des souffrances exposés mais également l'usage de l'écriture arabe et non syriaque. Sur la rhétorique en œuvre dans les écrits des clercs orientaux adressés « à la curie romaine ou à une cour princière européenne », voir B. Heyberger, « Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l'Orient ottoman », in *Frontières religieuses à l'époque moderne*, éd. F. Bethencourt et D. Crouzet, Paris, PUPS (Collection Roland Mousnier 67), 2013, p. 123-125.

²³³ Sur les notes en arabe, syriaque et garshuni présentes dans ce manuscrit, voir N.W. al-Khazen et P. Massad, *Documents inédits / al-Uṣūl al-tārīḥiyya*, Achkouth, Liban, 1956, p. 621-625.

²³⁴ Cette formule ne semble pas attestée dans les manuscrits syriaques avant la période islamique.

tous produits dans des milieux chrétiens, les manuscrits arabes chrétiens n'ont que peu de caractéristiques codicologiques communes. Ceci vient du fait qu'ils s'inscrivent dans la continuité de pratiques sribales préexistantes, byzantine, copte ou syriaque. L'influence occidentale se fait également sentir à travers des supports comme le papier occidental et des usages (l'ère de l'Incarnation). Il ne faudrait toutefois pas occulter les contacts avec la culture arabo-islamique, qui laisse sa trace à différents niveaux dans les manuscrits arabes chrétiens. Parmi les sous-groupes que l'on a différenciés au sein de la tradition arabe chrétienne, ce sont les manuscrits syro-arabes qui affichent le caractère le plus singulier. Leur trait le plus distinctif consiste dans le recours à l'alphabet syriaque, ne demeurant ainsi « arabe » que par la langue utilisée.

VIII.2. L'USAGE DU GARSHUNI

L'aperçu des caractéristiques codicologiques que présentent les manuscrits de l'*ApGreg* illustre l'impossibilité de résumer cette tradition, tant y cohabitent des systèmes différents, fruits d'innovations ou héritiers de pratiques plus anciennes. Il s'agit à présent de démontrer que notre tradition manuscrite est d'un intérêt tout particulier pour notre compréhension de l'histoire du garshuni.

VIII.2.1. Une courte histoire

De manière générale, plusieurs graphies cohabitent sous les mains des copistes chrétiens arabophones : les textes en langue arabe peuvent être transcrits dans d'autres alphabets que l'arabe, comme le grec, l'araméen christo-palestinien, le copte ou le syriaque. Cette pratique est amorcée avant l'avènement de l'islam et on trouve à la fin de l'Antiquité tardive des inscriptions en langue arabe mais aussi en écriture grecque. Le même phénomène de transcription de l'arabe en grec se poursuit jusqu'au IX^e siècle, principalement dans les communautés melkites, comme l'illustre le fameux fragment des psaumes de Damas, dit de Violet²³⁵. Plus tard, entre le XI^e et le XIII^e siècle, toujours en Syrie et en contexte melkite, c'est

²³⁵ Sur ce témoin exceptionnel, et sur les transcriptions de l'arabe en lettres grecques en général, on pourra se reporter à la synthèse et aux propositions récentes d'A. Al-Jallad, *The Damascus Psalm Fragment. Middle Arabic and the Legacy of Old Higazi*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago (Late Antique and Medieval Islamic Near East 2), 2020.

l'écriture christo-palestinienne qui servira à transcrire l'arabe²³⁶. Les manuscrits coptes conservent également quelques cas de cette tendance à utiliser la langue des nouveaux dirigeants tout en conservant l'écriture en usage. Cette pratique est attestée jusqu'au XIII^e siècle mais semble avoir eu une diffusion très restreinte en Égypte²³⁷. Enfin, les copistes syriaques ont largement produit des manuscrits en langue arabe mais en caractères syriaques, comme on a pu le voir. Ce phénomène reçoit, au moins à partir du XVI^e siècle, le nom de « garshuni » ou « karshuni »²³⁸. L'ensemble de ces pratiques s'inscrit dans le contexte plus large d'un Moyen-Orient multiculturel où plusieurs langues et graphies se côtoient et se mélangent. Toutefois, ce qui distingue le garshuni à l'échelle de la tradition manuscrite arabe chrétienne, c'est l'ampleur de son usage et son maintien durant une longue période.

Syriaca adversum arabica

Désignant d'abord la transcription de l'arabe en syriaque, soit le « garshuni syro-arabe », le terme garshuni s'est vu réutilisé dans des contextes différents : les coptisants ont pu parler de « garshuni copte »²³⁹ tandis qu'on évoque le garshuni arménien, turc et kurde, soit pour n'importe quelle langue, pourvu que l'écriture utilisée soit syriaque²⁴⁰. Malgré cette polysémie, seul le garshuni syro-arabe (le seul dont il sera question ici) a pu atteindre une forme de généralisation : on parle de près d'une dizaine de milliers de manuscrits, sans

²³⁶ Voir J. Pahlitzsch, « Some remarks on the Use of Garšūnī and Other Allographic Writing Systems by the Melkites », *Intellectual History of the Islamicate World* 7 (2019), p. 40-44.

²³⁷ Pour le manuscrit en question, voir G.P. Sobhy, « Fragments of an Arabic Ms. in Coptic Script », in *The Monasteries of Wadi 'n Natrun. Part I: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, éd. H.G. Evelyn White, New York, The Metropolitan Museum of Art (The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 2), 1926, p. 231-269. Sur les différentes attestations de cette pratique en milieu copto-arabe, voir W.H. Worrell, *Coptic sounds*, Ann Arbor, University of Michigan press (University of Michigan studies. Humanistic series 26), 1934, p. 134-143.

²³⁸ Pour l'origine du terme, voir J. Moukarzel, « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution », in *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, éd. J. den Heijer et alii, Louvain, Peeters (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 62), 2014, p. 109-119. Quant à son étymologie, voir l'hypothèse originale de M. Makhoul, « La branche syrienne de l'historiographie d'Égypte : échanges textuels et culturels », Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 2018, p. 126-127.

²³⁹ T.S. Richter, « Greek, Coptic and the 'language of the Hijra': the Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt », in *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*, éd. H.M. Cotton et alii, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 419.

²⁴⁰ G.A. Kiraz, « Garshunography: Terminology and Some Formal Properties of Writing One Language in the Script of Another », in *Scripts Beyond Borders: a Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, éd. J. Den Heijer et alii, Louvain, Peeters (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 62), 2014, p. 65-74.

compter les imprimés²⁴¹. Les premières attestations remontent au X^e siècle et les dernières nous sont contemporaines. Le garshuni a donc été instauré comme une alternative constante à l'écriture en caractères arabes.

D'un point de vue épistémologique, cette notoriété a porté un double préjudice aux manuscrits en garshuni, condamnés à former : soit une sous-catégorie des études arabes chrétiennes, inaccessible aux arabisants ne lisant pas couramment le syriaque²⁴², soit un appendice des études syriaques, trop lointain aux yeux des syriacisants ne connaissant pas l'arabe. Leur classification est symptomatique de l'hésitation entre les deux domaines : dans les catalogues, les manuscrits en garshuni sont le plus souvent classés avec les manuscrits syriaques, et, de fait, isolés des manuscrits arabes chrétiens²⁴³. Ceci est lié à la cotation des manuscrits par fonds linguistique en fonction des écritures. Ce choix peut se justifier dans la mesure où les cas de bilinguisme sont fréquents. Comme mentionné plus haut, il n'est pas rare de trouver des textes en syriaque insérés au milieu de textes en garshuni, comme c'est le cas des mss S (1444) et Vat. syr. 561 (1683). Les deux langues transcrites dans le même alphabet peuvent se trouver plus intriquées encore, comme quand le titre d'une œuvre est en syriaque mais le corps du texte en garshuni²⁴⁴.

Pourtant, le fait qu'un texte soit copié en garshuni ne laisse en rien présager de son milieu ni de sa langue d'origine, qui peut être, entre autres : latine²⁴⁵, grecque (melkite)²⁴⁶, copte²⁴⁷,

²⁴¹ À titre indicatif, la seule plateforme HMML abrite plusieurs milliers de manuscrits en garshuni. En 2016, au Dayr al-Za'farān (Mardin, Turquie du Sud-Est), les parties de la liturgie en arabe étaient toujours imprimées en garshuni.

²⁴² Par exemple, le catalogue en ligne *Fihrist* (<https://www.fihrist.org.uk/>), qui recense les manuscrits arabes des bibliothèques britanniques, ne prend pas en compte la plupart des manuscrits en garshuni. Les textes qu'ils contiennent se trouvent ainsi exclus d'une certaine conception de la littérature arabe.

²⁴³ Voir les exemples donnés par J. Moukarzel, « Maronite Garshuni Texts: On Their Evolution, Characteristics, and Function », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, 2 (2014). Des catalogues plus récents séparent les manuscrits syriaques des manuscrits en garshuni, cf. F. del Río Sánchez, *Manuscrits en arabe karšūnī conservés dans la bibliothèque des Maronites d'Alep (Syrie)*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 23), 2011.

²⁴⁴ À titre d'exemple, le ms. Charfet, syr. 11/11, qui fait partie des témoins de l'*ApGreg*, contient aussi des miracles de la Vierge. Alors que le texte est en garshuni, le titre est donné en syriaque, voir Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*.

²⁴⁵ Ces cas sont nombreux, notamment chez les maronites, voir R. Jabre Mouawad, « Maronites and the Garšūnī script », *Parole de l'Orient* 37 (2012), p. 11-12.

²⁴⁶ C'est le cas de la *Vie de Jean l'Aumônier*, d'abord produite en grec puis traduite vers différentes langues orientales. La tradition manuscrite arabe comporte de nombreux manuscrits en garshuni (GCAL I, 409).

²⁴⁷ Les cas de textes d'origine copto-arabe transmis en monde syriaque en garshuni sont très nombreux, voir par exemple le *Kitāb al-Mağāmi'*, ou *Livre des conciles*, du copte Sévère b. al-Muqaffa' (GCAL II, 308-309), copiés en garshuni dans les mss J et BnF, syr. 238 (1474). Ce champ de recherche attend encore une étude qui permettrait d'éclairer les mécanismes de transmission des textes en monde arabe chrétien au sens large.

arabo-islamique, de nature religieuse ou profane²⁴⁸. Dans de très rares cas, les copistes ayant recours au garshuni peuvent être musulmans²⁴⁹. En somme, si les manuscrits en garshuni reflètent un ancrage profond dans la « syriacité », ils n'en dépendent pas moins de la littérature arabe chrétienne au sens large.

Alors que le garshuni a fréquemment fait l'objet d'études ces dernières années, il ne cesse de poser un certain nombre de problèmes qui n'ont que partiellement trouvé leur résolution, à commencer par les plus élémentaires : quand, où et dans quelle communauté apparaît ce système ? Évolue-t-il à travers ces siècles d'utilisation ? Quelle est sa fonction, si tant est qu'on puisse ne lui en assigner qu'une seule²⁵⁰ ? On ne saurait prétendre apporter ici des solutions à toutes ces interrogations, mais la prise en compte de nouveaux témoins peut prétendre offrir une vision plus précise de l'histoire du garshuni.

Les plus anciennes attestations

Les premières attestations du garshuni sont datables des alentours du X^e siècle. Il s'agit d'abord d'un petit manuel d'étiquette portant sur les salutations adéquates à adresser à l'émir. Ce dernier est conservé dans le ms. Londres, British Library, add. 14 493, produit en milieu miaphysite. Les instructions sont en langue syriaque, mais les salutations en elles-mêmes sont en garshuni²⁵¹. Un autre manuscrit contient une recette d'encre en garshuni²⁵². Ces recours ponctuels soulignent le caractère encore marginal du garshuni à une époque ancienne.

Entre le XI^e et le XIII^e siècle, plusieurs manuscrits melkites en écriture christo-palestinienne contiennent des colophons et de courts passages en langue arabe²⁵³. L'exemple le plus fameux en est le ms. BAV, Vat. syr. 19, copié en 1030, probablement à Antioche, par un copiste

²⁴⁸ On peut mentionner l'*Histoire de Sindbad le marin* telle qu'elle figure dans les *Mille et une nuits*, voir E. Braida, « Christian Arabic and Garšūnī Versions of *Sindbad the Sailor*: An Overview », *Polish Journal of the Arts and Culture* NS 3, 1 (2016), p. 7-28.

²⁴⁹ Plusieurs exemples sont donnés dans Makhoul, « La branche syrienne de l'historiographie d'Égypte », p. 132-134.

²⁵⁰ La bibliographie est très abondante. La somme la plus complète demeure à ce jour celle de Moukarzel, « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution ».

²⁵¹ Le texte a été édité par M.R. Zammit, « British Library Add. 14,493: A Very Early *Garšūnī* Text », *Journal of Semitic Studies* 59, 2 (2014), p. 329-356.

²⁵² F. Briquel-Chatonnet, A. Desreumaux et A. Binggeli, « Un cas très ancien de *garshouni*? Quelques réflexions sur le manuscrit BL Add. 14644 », in *Loquentes linguis: Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti = Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti = Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*, éd. P.G. Borbone et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006.

²⁵³ Pahlitzsch, « Some remarks on the Use of Garšūnī », p. 40-44.

originaire de 'Abūd, village de Palestine²⁵⁴. Étrangement, cette expérience n'aura pas de suite. Il est vrai qu'il s'agit des derniers manuscrits écrits (au moins partiellement) en christo-palestinien, avant que la copie en cette langue et en cet alphabet ne cesse, mais l'habitude de transcrire l'arabe en syriaque aurait pu se poursuivre en milieu melkite. La documentation semble donc bien limitée dans le temps et dans l'espace pour y voir une pratique courante chez les membres de cette Église²⁵⁵.

Au même moment, non loin de là, chez les maronites, deux notes relativement longues sont copiées à Mayfūq, alors résidence du patriarche maronite, respectivement en 1141 et en 1154. La première se trouve dans le ms. BAV, Vat. syr. 118 et est de la main du patriarche Pierre Ya'qūb de Rāmāt²⁵⁶. La seconde se trouve dans le fameux Codex de Rabbula, le ms. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1, 56. Elle est également de la main d'un patriarche maronite, très probablement du même Ya'qūb²⁵⁷. Ces deux notes sont revêtues d'un caractère « officiel » car relatives à la nomination des supérieurs du monastère Saint-Jean de Koutsovendi à Chypre. Dans ce contexte précis, le garshuni fait donc office d'écriture d'autorité dès la première moitié du XII^e siècle, en ce qu'il est utilisé par les plus hauts membres du clergé de l'Église maronite.

Le XIII^e siècle est avare d'informations alors qu'il constituerait le moment de transition logique entre l'utilisation du garshuni réservée à des circonstances spécifiques et son usage généralisé. Dans le ms. Mardin, Église des Quarante martyrs, 296 (1292/3), Gregory Kessel a noté que le copiste avait remplacé l'équivalent de deux folios du texte syriaque par du garshuni, probablement du fait d'une lacune dans l'antigraphe syriaque. Ce recours souligne la facilité avec laquelle le garshuni pouvait être utilisé à la fin du XIII^e siècle.

²⁵⁴ A. Desreumaux, « La paléographie des manuscrits syriaques et araméens melkites : le rôle d'Antioche », *Topoi. Orient-Occident* Suppl. 5 (2004), p. 555-560.

²⁵⁵ André Binggeli m'informe néanmoins que cette pratique est beaucoup plus courante qu'elle n'y paraît chez les melkites.

²⁵⁶ Transcription arabe et traduction dans R. Jabre Mouawad, « Mayfuq revisité, le couvent de l'épée et du fourreau », *Parole de l'Orient* 26 (2001), p. 185.

²⁵⁷ Cette note a été éditée et traduite par A. Mengozzi, « The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex », in *Camsemud 2007: Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics, Held in Udine, May 21st-24th, 2007*, éd. F.M. Fales et G.F. Grassi, Padova, S.A.R.G.O.N. (History of the Ancient Near East, Monographs 10), 2010, p. 302. Voir aussi la transcription arabe et la traduction française de Jabre Mouawad, « Mayfuq revisité, le couvent de l'épée et du fourreau », p. 186.

Il faut attendre le XIV^e siècle pour trouver des manuscrits complets copiés selon ce système²⁵⁸. Le témoin qui a le plus souvent retenu l'attention des chercheurs est jusqu'alors le ms. Borgia ar. 135. Tisserant datait fautivement l'ensemble du codex de 1384, une date qu'il avait trouvée dans le colophon final (f. 275^r)²⁵⁹. Il s'agit en réalité de deux unités codicologiques distinctes, comme l'a remarqué Joseph Moukarzel : la première (ff. 1-99) remonte au XVI^e siècle et contient l'*ApGreg* (cf. annexe) tandis que la seconde (ff. 100-275) contient une souscription qui donne la date de 1308²⁶⁰. Cette dernière a pu être prise pour l'année de production du manuscrit, qui passerait alors pour le plus ancien manuscrit complet et daté en garshuni. Le colophon, quoique partiellement effacé, nous révèle en fait que la copie a été effectuée en avril 1695, sans préciser d'ère de datation. D'un point de vue paléographique, 1384 AD semblerait une datation satisfaisante. L'année 1308 indiquée dans la souscription viendrait donc plus vraisemblablement de l'antigraphe, car il est difficile d'imaginer que le copiste ait achevé son travail 76 ans plus tard.

Quoiqu'on ait volontiers pensé que les maronites aient été les premiers à avoir utilisé le garshuni pour copier des manuscrits entiers, je pense qu'il n'est pas nécessaire de supposer que cette pratique ait débuté plus tôt chez les maronites que chez d'autres communautés syro-occidentales. En effet, **J** fut copié au Caire en 1352 par un copiste miaphysite, Yūsuf ibn Sbath. En dehors de quelques annotations en arabe, les 253 folios qui subsistent sont entièrement écrits en garshuni. Ce nouveau témoin n'apporte pas de changement radical à la chronologie de ce système allographique telle qu'elle était décrite par les savants précédents. Son lieu de copie nous amène toutefois à nous interroger sur la raison d'être du garshuni, si loin du bastion culturel mésopotamien des syriaques.

VIII.2.2. Formes et fonctions du garshuni à la lumière des manuscrits de l'*ApGreg*

La question de la fonction du garshuni suscite des interprétations diverses mais non contradictoires. Les copistes syriaques ne connaissaient-ils pas l'écriture arabe ? Était-ce pour

²⁵⁸ J.F. Coakley, « Garshuni », in *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, éd. J.F.A. Sawyer et J.M.Y. Simpson, Amsterdam, Elsevier, 2001, p. 186-187.

²⁵⁹ D. Bertaina, « An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues », Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 2007, p. 378-381.

²⁶⁰ Moukarzel, « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution », p. 136, Moukarzel, « Maronite Garshuni Texts: On Their Evolution, Characteristics, and Function », p. 250.

cacheurs leurs écrits aux musulmans, comme le prétendit en 1579 le futur patriarche maronite Georges Amira (m. 1644)²⁶¹ ? Ou pour prôner une « idéologie identitaire nationale-religieuse »²⁶² ? Produire un manuscrit en garshuni ne constituait-il pas la prolongation naturelle de la copie de manuscrits syriaques, dont les caractéristiques formelles pouvaient ainsi perdurer²⁶³ ?

Les auteurs des études antérieures ont remarqué que les transcriptions de l'arabe au garshuni variaient d'un manuscrit à l'autre. Ceci est dû au fait que le système consonantique syriaque est insuffisant pour rendre compte de l'intégralité des consonnes arabes comme la *hamza*, le *dād*, le *zā'* et de certains signes diacritiques comme la *šadda*²⁶⁴. Il est difficile de cerner les contours de cette évolution dans le temps, dans l'espace et, éventuellement, en fonction de la confession du copiste. Plusieurs phénomènes ont été observés : Gregory Kessel a démontré que le système de transcription atteignait des degrés de précision variable selon les copies et que le système de vocalisation le plus fidèle à l'arabe n'était atteint que tardivement²⁶⁵. Joseph Moukarzel a relevé que les manuscrits les plus anciens passaient parfois par le \aleph pour rendre le *ض*, alors que cette translittération ne serait plus utilisée par la suite²⁶⁶. Malgré ces observations portant sur des aspects restreints, il n'existe pas encore d'étude systématique sur ces évolutions et ces variations.

C'est peut-être que le garshuni a une histoire trop discontinuée et s'étend sur une durée de temps trop longue et sur une aire géographique trop vaste pour qu'on ne lui reconnaisse qu'une seule fonction et qu'une seule forme. La tradition garshuni de l'*ApGreg* compte parmi ses témoins les plus anciens manuscrits garshuni complets et datés, à savoir **J**, **S** et **P**. En partant des réalisations propres à chaque copiste, il ne s'agit pas de se livrer à une description exhaustive de leur système de transcription mais d'offrir de nouveaux éléments de réflexion sur l'évolution et les usages de cette pratique allographique en monde arabe chrétien. L'entreprise n'est pas vaine, quand on sait la discrimination (positive ou non) dont le garshuni

²⁶¹ Moukarzel, « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution », p. 119-120.

²⁶² del Río Sánchez, *Manuscrits en arabe karšūnī*, p. vii.

²⁶³ F. Briquel-Chatonnet, « Un cas d'allographie: le garshuni », in *Écriture et communication*, éd. D. Briquel et F. Briquel-Chatonnet, Paris, Édition électronique du CTHS, 2015, p. 70-71.



²⁶⁴ Voir les exemples tardifs dans A.C. McCollum, « Garshuni As It Is: Some Observations from Reading East and West Syriac Manuscripts », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, 2 (2014), p. 230-234.

²⁶⁵ G.M. Kessel, « The Importance of the Manuscript Tradition of the Book of Grace for the Study of Garshuni », *Parole de l'Orient* 37 (2012), p. 210-215.

²⁶⁶ Moukarzel, « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution », p. 134, n. 195. Moukarzel, « Maronite Garshuni Texts: On Their Evolution, Characteristics, and Function », p. 253.

Gardée, sur la commande du maître, le propriétaire, le notable (*archôn*)²⁶⁹, le diacre Yūsuf ibn al-Šams du village de Buwaydir²⁷⁰ dans la région de Mardin la Bien Gardée. Que le Seigneur lui offre en échange le Royaume des cieux, qu'il prenne pitié de ses défunts ainsi que de tous les défunts des baptisés, amen. Que le Seigneur rétribue en bien la peine du père supérieur, le prêtre très pieux Rabban Basile, qui nous a assistés en toute bonté, qu'Il prenne pitié de lui et lui offre compensation. Que le Christ récompense les frères diacres qui nous ont aidés par la prière et le bienfait, et en premier le frère le plus cher, Ibrāhīm ibn Giwargīs al-Āmidī, qui a couvert (*gamara*) le livre avec savoir-faire. Que le Seigneur lui offre compensation en lui donnant en héritage le Royaume céleste, avec la prière de la Dame et de tous les saints, amen.

Outre les informations historiques sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir, ce colophon nous montre que le copiste Yūsuf ibn S bath d'Amid côtoyait deux types d'univers : le monde resserré de ses coreligionnaires syriaques venant de la même région que lui et celui, plus large, de la population cairote arabophone, à commencer par les moines coptes qui occupaient avec eux l'église d'Abu Ménas²⁷¹. Yūsuf maîtrisait parfaitement l'écriture syriaque et les usages du manuscrit en langue syriaque (les signatures de cahiers, la ponctuation, la rubrication des titres et des *nomina sacra*, la mise en page sur deux colonnes, etc.), preuve qu'il avait été bien formé à cet exercice par son maître Baršawmā, qu'il remercie à plusieurs reprises.

De nombreuses notes en caractères arabes témoignent également de son aptitude à écrire dans cet autre alphabet. On relève quelques approximations, comme  alors que  serait plus proche de la graphie arabe على mais ceci n'est pas surprenant, dans la mesure où le traitement de l'*alif maqṣūra* est aussi problématique dans les manuscrits en écriture arabe²⁷².

²⁶⁹ Ce terme est un calque du grec. Il existe aussi bien en copte qu'en syriaque mais son usage pour désigner un membre du clergé est très courant dans la tradition copte et copto-arabe, voir Randall Stewart « Archon », CE 229b. Pour des occurrences du terme dans des mss copto-arabes, voir par exemple le ms. Vatican, BAV, Vat. copt. 8, dans une note de 1587 AD (f. 351^v) ou le ms. Vatican, BAV, Vat. copt. 9 (f. 1^r), de la main du patriarche copte.

²⁷⁰ Il s'agit certainement du même village que celui mentionné dans le colophon du ms. Paris, BnF, syr 390 F, orthographié ܒܘܘܝܕܝܪ dans le catalogue, cf. F. Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 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. 108.

²⁷¹ Cette église se trouve à Fumm al-Khalig, cf. Fiey, « Coptes et Syriaques, contacts et échanges », p. 327-329. On trouve dans l'ouvrage *al-Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī (m. 1441/2) la description suivante : « Cette église se trouve non loin de la digue près des monticules qui bordent la route du Caire. Elle est formée de trois églises qui se joignent : l'une appartient aux Jacobites, une autre aux Syriens et la troisième aux Arméniens. On y célèbre une fête à laquelle les chrétiens assistent en grand nombre », trad. fr. L. Leroy, « Les églises des chrétiens. Traduction de l'arabe d'al-Makrizi », *Revue de l'Orient chrétien* 12 (1907), p. 193. Éd. A.F. Sayyid, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār li-Taḳī al-dīn Aḥmad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Qādir al-Maqrīzī*, Cairo, Mu'asassat al-furqān li-l-turāṭ al-islāmī, 2002-2004, vol. IV, p. 1063.

²⁷² Blau, *GCA*, fasc. 1, §10, p. 81-83.

De même, la transcription en *scriptio plena* de ܘܢܝܢ pour ܢܝܢ est courante. Hormis ces problèmes d'orthographe communs aux manuscrits arabes chrétiens, on peut dire que le copiste rend fidèlement l'arabe en s'aidant des diacritiques syriaques et arabes à la fois. Il utilise les points de spirantisation, qu'il annote à l'encre rouge, et les *seyome*, ainsi que les *šadda-s* et le *tanwīn* pour le cas direct²⁷³. Alors que le ms. BL, add. 14, 493 (X^e s.) présentait de nombreuses bizarreries qui trahissait une moindre connaissance de l'orthographe en alphabet arabe de la part du copiste, Yūsuf adopte un système qui translitère au plus près l'arabe. On peut imputer cette réussite au génie du copiste mais on peut aussi émettre l'hypothèse qu'elle reflète une pratique du garshuni déjà bien établie dans le cercle où notre copiste avait été formé.

Une autre question demeure : si Yūsuf maîtrisait si bien l'écriture arabe et qu'il se trouvait dans un contexte égyptien où le garshuni n'était pas une pratique courante, pourquoi y avoir eu recours ? Ce choix répondait certainement mieux aux désirs du commanditaire, Yūsuf ibn al-Šams. Alors que ce dernier n'a pas une activité de copiste ou de savant connue, son frère, connu sous le nom de Nağm bar Šemšo, était un copiste actif dans les années 1330-1340, durant lesquelles il semble s'être appliqué à transmettre les œuvres de Barhebraeus²⁷⁴. Le manuscrit était donc probablement conçu pour un public érudit de confession miaphysite de la région de Mardin. Ceci peut expliquer le choix délibéré du garshuni en tant que pratique culturelle et identitaire. Le garshuni avait alors autant de raisons d'être en dehors de la Syrie-Mésopotamie, tant qu'il était destiné à être lu par des lecteurs mésopotamiens : le ms. Oxford, Bodleian Library, or. 1240 (c. XIV^e s.) est un fragment de l'évangile de Luc en cinq langues (arménien, arabe, copte, syriaque, éthiopien)²⁷⁵. La colonne en langue arabe est en garshuni, preuve de l'importance revêtue par cette allographie chez les syriaques de la diaspora.

²⁷³ Dans un souci de lisibilité, les signes diacritiques ne sont jamais annotés au cours de ce travail.

²⁷⁴ Il s'agit des mss Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, or. 69 (Assemani 186) et or. 83 (Assemani 187), voir S.E. Assemanus et A.F. Gori, *Bibliothecae Mediceae, Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus*, Firenze, Ex typographio Albizianiano, 1742, p. 328-329. Un autre manuscrit de sa main est conservé dans une collection privée aux États-Unis, voir J. Fathi, « Apologie et mysticisme chez les chrétiens d'Orient. Recherches sur al-Kindī et Barhebraeus (vers 820 et 1280) », Katholieke Universiteit Leuven, 2020, p. 192, n. 140.

²⁷⁵ S.P. Brock, « A Fourteenth-Century Polyglot Psalter », in *Studies in Philology in Honour of Ronald James Williams: A Festschrift*, éd. G.E. Kadish et G.E. Freeman, Toronto, Society for the Study of Egyptian Antiquities (SSEA Publication 3), 1982, p. 3.

Copier un manuscrit en garshuni au Tur Abdin en 1444

Un siècle plus tard, dans la région d'origine de Yūsuf, le copiste de **S** se prête au même jeu mais avec un résultat bien différent. On a brièvement évoqué la beauté de cet imposant codex qui comporte un colophon en langue syriaque sur trois colonnes, des décors animaux dans les marges, des frises à entrelacs et des titres en écriture *estrangelā* de différentes couleurs. Bien que le nom du copiste soit perdu, la toponymie indique qu'il était originaire d'un village du Tur Abdin. Ses connaissances de la bonne orthographe de l'écriture arabe semblent inégales. Sa copie présente de nombreux points communs avec celle de Yūsuf : on y trouve des voyelles arabes, la *šadda* ainsi que les *seyome*, et la même façon de rendre le *alif* (ﺍ, ا). D'autres traits de **S** ne sont pas dans **J** mais correspondent à l'orthographe des manuscrits arabes chrétiens des IX^e/ X^e siècles, ainsi qu'aux premières attestations du garshuni :

- Il arrive que le préfixe du futur soit ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ comme dans ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ, au lieu de la forme classique ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ (ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ), à l'instar de la forme donnée par des manuscrits arabes anciens²⁷⁶.
- Le alif est rendu par différents supports et notamment par ﺍ, comme dans ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ pour ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ, transcription étrange que l'on retrouve dans les plus anciens textes en garshuni²⁷⁷, là où **J** a ﺍ.
- Le ﺍ est parfois rendu par ﺍ comme c'est le cas dans le ms. BL, add. 14, 493²⁷⁸.
- Les consommées géminées, au lieu d'être indiquées par la *šadda*, sont parfois dissimilées comme dans ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ ou ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ.
- Le *lām* de l'article défini n'est pas toujours noté devant une consonne « solaire ». Ce trait est le reflet de l'influence orale subie par le copiste, puisque le /l/ n'est pas prononcé dans ce cas. On trouvera par exemple : ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ qui devrait être orthographié ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ.
- Le préfixe *li-* qui devient ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ devant un article n'est pas noté. L'article reste ﺍ.
- Le démonstratif féminin singulier est le plus souvent noté ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ pour ﺍﻟﻮﻟﻮﻡ, ce qui correspond à la prononciation dialectale.

²⁷⁶ Blau, *GCA*, vol. I, §8.1, p. 68-69.

²⁷⁷ Zammit, « British Library Add. 14,493: A Very Early *Garšūnī* Text », p. 346.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 344.

- Le *alif al-wiqāya* est très souvent omis, comme dans حله حله.
- Le *tanwīn* sert à noter l'indéfinition et ce quel que ce soit le cas, comme dans حله حله. Il ne se présente pas toujours sous la forme des deux traits qu'on lui connaît en arabe, mais en toutes lettres حله. On lit par exemple حله حله ou même حله حله. Parfois, le copiste ajoute seulement un حله comme dans حله حله. Cette graphie apparaît également dans le témoin garshuni du X^e siècle²⁷⁹. L'usage d'un seul type de *tanwīn* pour marquer l'indéfinition correspond à ce que Jérôme Lentin a appelé l'état « emphatique » en arabe moyen²⁸⁰.

Ces écarts coïncident avec les usages anciens des manuscrits arabes chrétiens et garshuni mais s'éloignent du système de translittération plus fidèle déjà utilisé par Yūsuf ibn Sbath plus d'un siècle plus tôt. Ils trahissent un moindre degré de fréquentation de l'écriture arabe de la part du copiste de S. Ce dernier semblait plus familier des subtilités des pratiques sribales syriaques, comme en témoignent plusieurs exemples :

- Le pronom masculin singulier 3^{ème} personne est parfois noté حله avec le même point diacritique qu'en syriaque pour le différencier du démonstratif.
- Le pronom possessif masculin singulier 3^{ème} personne est noté حله au lieu de حله. Ainsi, on aura حله au lieu de حله*. Ceci correspond à la forme syriaque du pronom possessif lorsqu'il est suffixé à certains types de pluriel.
- Les voyelles syriaques sont plus souvent utilisées que dans J. On lira حله حله mais aussi حله ou حله. Ces dernières correspondent aux voyelles a/u/i de l'arabe classique.

Plus qu'un choix visant à défendre une identité culturelle, le garshuni apparaît comme un expédient pour le copiste maîtrisant le syriaque mieux qu'il ne connaît l'écriture arabe. L'exemple de S nous apprend qu'il ne faut pas considérer le garshuni et son évolution seulement du point de vue de la chronologie. La comparaison avec J montre que les variations reposent sur la formation et l'expérience du copiste. Il est évident que Yūsuf avait dû acquérir une connaissance plus approfondie des pratiques sribales arabes du seul fait de son voyage du nord de la Mésopotamie au Caire. Le copiste de S avait dû évoluer dans un milieu du Tur

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 347.

²⁸⁰ J. Lentin, « Unité et diversité du moyen arabe au Machreq et au Maghreb : quelques données d'après des textes d'époque tardive (16^{ème}-19^{ème} siècles) », in *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire – Actes du premier colloque international (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004)*, éd. J. Lentin et J. Grand'Henry, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste de Louvain, Peeters, 2008, p. 309.

Abdin peu arabisé, dont il avait hérité le goût pour la production de beaux manuscrits syriaques décorés.

Des illustrations de la digraphie syro-arabe (XV^e-XX^e s.)

Dire qu'un copiste était « peu arabisé » signifie « peu alphabétisé en arabe ». Malgré les bizarreries éventuelles d'un système de transcription, on ne peut envisager que les copistes de notre tradition manuscrite ne connussent pas la langue arabe²⁸¹. L'isolement géographique et confessionnel de certaines communautés monastiques peut justifier que ces derniers ne fussent pas familiers avec son système d'écriture. Le colophon de Sarkis (f. 26^v) est écrit en arabe dans une orthographe qui laisse à désirer²⁸². Le futur patriarche maronite en est conscient puisqu'il conclut en disant « (...) ولا تعبتوا علي لاني ما بعرف اكتب عربي » et ne vous moquez pas de moi, car je ne sais pas écrire l'arabe ». Sa confession est d'autant plus marquante que la morphologie verbale n'est pas classique mais dialectale. Le préfixe *bi-* de l'inaccompli (يعرف) est typique des dialectes orientaux. Malgré la dignité de sa fonction et l'importance de sa famille, Sarkis n'avait pas été alphabétisé en arabe classique, ce que le contexte géopolitique des monastères de la Qadisha explique aisément. Les missionnaires latins témoignent de la méconnaissance de l'écriture arabe au sein du clergé maronite au tournant du XVI^e siècle²⁸³. Dans ce cas précis, le garshuni est devenu, plus qu'un choix, le moyen principal et quasi exclusif de transmettre les textes arabes au sein de certaines communautés de rite syriaque.

Le cas de **P**, produit en milieu miaphysite, est différent. Au sein de ce manuscrit, le copiste alterne entre alphabet arabe et alphabet syriaque au point de les mélanger au sein d'une même ligne. Le colophon, daté de 1474, montre une grande maîtrise de l'écriture arabe : quoiqu'il soit difficilement déchiffrable, le copiste est capable d'effectuer des ligatures complexes qui rappellent la graphie de documents arabo-islamiques.

²⁸¹ Les savants sont d'accord sur le point qu'une connaissance de la langue arabe est nécessaire pour écrire correctement en garshuni, voir F. Briquel-Chatonnet, « De l'intérêt du garshuni et des manuscrits écrits selon ce système », in *L'Orient Chrétien dans l'Empire musulman, en hommage au Professeur Gérard Troupeau*, éd. G. Gobillot et M.-T. Urvoy, Versailles, Éditions de Paris (Studia Arabica 3), 2005, p. 466. Mengozzi, « The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex », p. 299.

²⁸² Moukarzel, « Maronite Garshuni Texts: On Their Evolution, Characteristics, and Function », p. 242, n. 221.

²⁸³ *Ibid.*, p. 242-243. D'autres copistes, actifs au même siècle, s'excusent de ne pas bien écrire en arabe. Ces notes ont parfois été comprises comme une confession de leur méconnaissance de la langue, mais je crois qu'il s'agit d'une erreur d'interprétation, cf. G. Abousamra, « Biblical Syriac Texts in Two Maronite Manuscripts », in *Bible, Qur'ān, and Their Interpretation: Syriac Perspectives I*, éd. C.B. Horn, Warwick, Rhode Island, Abelian Academic (Eastern Mediterranean Texts and Contexts), 2013, p. 217. Je remercie Salam Rassi d'avoir attiré mon attention sur cette référence.

D'autres exemples de la tradition manuscrite trahissent une situation de digraphie, caractéristique de la culture syro-arabe. À de rares exceptions près, comme celle de **S** qui relève du conservatisme, tous les copistes de l'*ApGreg* écrivant en garshuni ont laissé des preuves de leur capacité à utiliser indistinctement l'écriture arabe et l'écriture syriaque. Cette situation dure depuis au moins le XIV^e siècle et se prolonge jusqu'à nos jours. Pour autant, on ne peut pas parler de diglossie. S'il est presque certain que la plupart des copistes connaissaient au moins une variante sociolinguistique de l'arabe, il n'est pas dit qu'ils maîtrisassent une variante parlée ou écrite du syriaque. Ceci nous invite à nous interroger sur la variété de la langue arabe utilisée dans les manuscrits en garshuni, afin de déterminer si elle présente un caractère spécifique vis-à-vis de la variété utilisée dans le reste de la tradition manuscrite.

VIII.2.3. Les manuscrits garshuni présentent-ils un type linguistique particulier ?

On a déjà mentionné que l'*ApGreg* était transmise en langue arabe médiane, comme le sont les textes transmis dans les mêmes manuscrits. De même que l'on a pu observer les caractéristiques codicologiques et paléographiques des manuscrits syro-arabes, on peut se demander si la langue arabe dans laquelle ils sont écrits présente quelques particularités. Ce questionnement est complexe car il faudrait avant tout montrer en quoi les textes chrétiens se distinguent d'un point de vue linguistique des textes islamiques également composés en arabe médian. Les opinions des savants ont des avis partagés à ce sujet. Alors que certains croient définir les contours d'un « arabe moyen chrétien »²⁸⁴, d'autres affirment ne pas pouvoir distinguer la langue des textes arabes chrétiens de celle des textes arabo-musulmans. C'est cette dernière opinion qui tend à s'imposer ces dernières années²⁸⁵. Comme le fait remarquer Samir, les manuscrits étudiés par Joshua Blau contiennent des traductions du grec ou du syriaque (à hauteur de 90%) et émanent d'un milieu monastique sinaïtico-palestinien très restreint. Il serait donc plus juste de parler de la *spécificité* des manuscrits produits dans ces

²⁸⁴ J. Grand'Henry, « Christian Middle Arabic », in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, éd. K. Versteegh, Leiden, Brill, 2006, vol. I, p. 383-387.

²⁸⁵ Pour une synthèse de ces opinions, voir J. den Heijer, « On Language and Religious Identity: the Case of Middle Arabic, with special reference to the Christian Arab communities in the medieval Middle East », in *High vs. Low and Mixed Varieties - Status, Norms and Functions across Time and Languages*, éd. G. Mejdell et L. Edzard, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 77), 2012, p. 53-87.

quelques monastères melkites, que de les ériger en exemple de l'arabe utilisé par les chrétiens²⁸⁶.

Tous les spécialistes de la littérature arabe chrétienne s'accordent néanmoins à dire qu'il existe un *lexique* particulier, le plus souvent fait d'emprunts à d'autres langues que l'arabe et servant à désigner des réalités du culte et des concepts de la théologie chrétienne²⁸⁷. Aussi importante soit la part de ce lexique, elle ne suffit pas à discerner une variante de l'arabe qui soit propre aux chrétiens arabophones. Quoique ce phénomène soit moins étudié, un relevé systématique des traits « classicisants » des textes arabes chrétiens montrerait certainement l'influence de la littérature coranique et islamique sur nos auteurs et traducteurs²⁸⁸.

Pourtant, les manuscrits en garshuni ont la réputation de présenter un état particulier de la langue arabe. Ce serait le cas des manuscrits produits sur le Mont-Liban au XV^e siècle, selon Elie Kallas. À mon sens, ce dernier prend la démonstration par le mauvais bout : il se base sur l'analyse linguistique détaillée de certaines œuvres d'Ibn al-Qilā'ī, à partir de deux manuscrits, pour conclure à l'existence d'un « type linguistique » propre à ce contexte²⁸⁹. Ayant traversé la Méditerranée d'est en ouest durant près de 20 ans, il est plus probable qu'Ibn al-Qilā'ī faisait usage d'un idiolecte, qui ne reflétait en rien la situation linguistique de ses contemporains. Cette hypothèse peut être vérifiée à partir de la comparaison avec la langue des textes transmis par des manuscrits sur le Mont-Liban.

La langue des témoins garshuni de l'ApGreg

Une nouvelle fois, la diversité de la tradition manuscrite de l'*ApGreg* nous permet d'évaluer combien le milieu du copiste pèse sur la langue du texte. Il a été question plus haut des variations d'ordre sociolinguistique entre les témoins. Ces variations touchaient à des éléments lexicaux, à des formules ou à des citations bibliques, mais pas à la morphosyntaxe.

²⁸⁶ Samir, « La tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins », p. 52-59.

²⁸⁷ G.A. Kiraz, « Towards a Lexicon of Syriac Loanwords in Christian Arabic », in *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, éd. Ž. Paša, Roma, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 304), 2018, p. 383-394.

²⁸⁸ Une telle démarche est esquissée dans M.L. Hjälml, « Scriptures beyond Words: "Islamic" Vocabulary in Early Christian Arabic Bible Translations », *Collectanea Christiana Orientalia* 15 (2018), p. 49-69.

²⁸⁹ E. Kallas, « Le type linguistique garchouni du Mont-Liban (XV^{ème} s.) d'après les mss. Vat.ar. 640 et Borg. ar. 136 d'Ibn al-Qilā'ī », in *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire – Actes du premier colloque international (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004)*, éd. J. Lentin et J. Grand'Henry, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste de Louvain, Peeters, 2008, p. 253. Plus prudemment, Joseph Moukarzel se limite à la possibilité que les manuscrits en garshuni reflètent un « parler vernaculaire », voir Moukarzel, « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution », p. 122.

En dehors des termes renvoyant à des réalités propres au christianisme, l'arabe médian des témoins est le même que celui d'autres textes, produits en contexte islamique²⁹⁰.

Il est vrai que certains groupes de témoins garshuni présentent des influences du dialecte oriental, comme l'usage de ܕܥܘܠܐ à la place de ܝܨܐܪ dans la famille θ. Cet exemple isolé ne permet pas d'affirmer pour autant que la langue du texte qu'ils transmettent soit « dialectalisante »²⁹¹. On trouve aussi des traces d'oralité, comme l'assimilation de deux consonnes. Par exemple, le copiste de S notera ܕܥܘܠܐܝܢ pour ܕܥܘܠܐܝܢ, assimilant spontanément le /d/ de la racine au /t/ du suffixe, comme on le ferait dans plusieurs dialectes orientaux pour faciliter la prononciation. Ce type de phénomènes n'est pas corrélé au garshuni : Joshua Blau en relève des exemples dans son corpus sinaïtico-palestinien, pourtant plus ancien et en écriture arabe²⁹². S a aussi un cas de l'usage de l'interrogatif ܐܝܢܝܢ, contraction de ܐܝܢܝܢܝܢ probablement corrélé à l'usage dialectal. À nouveau, ceci n'est pas propre au garshuni car ce trait passe pour l'un des marqueurs les plus importants de l'arabe moyen et se retrouve jusque dans les manuscrits des œuvres fondatrices du classicisme arabe²⁹³.

On pourrait aussi relever les traits « classicisants » des témoins garshuni. Toujours dans S, on lit au §5a ܡܫܘܠܡܐ ܕܥܘܠܐܝܢ, avec l'ajout de ce qu'on appelle *nūn al-tawkīd* afin de renforcer la défense, là où les autres manuscrits ne donnent que ܝܘܠܐܝܢ. Ce trait très classique n'est attesté nulle part ailleurs dans la tradition. Ceci devrait nous faire réfléchir au niveau d'arabe *parlé* des manuscrits copiés en alphabet syriaque. En outre, les manuscrits garshuni de la branche γ ont recours à des expressions typiquement islamiques pour désigner Dieu, comme ܕܥܘܠܐܝܢ. Le ms. Mingana syr. 22 a même ܡܫܘܠܡܐ ܕܥܘܠܐܝܢ. Dans un cas, Y présente la formule ܐܝܢܝܢܝܢ. Ces quelques exemples montrent que les témoins garshuni de l'*ApGreg* ne présentent pas une variété sociolinguistique de l'arabe bien différente de celle des autres témoins. Pour achever cette courte enquête sur la langue des manuscrits en garshuni, il incombe à présent de

²⁹⁰ Les lettres éditées Frédéric Bauden sont éloquentes à cet égard : il serait très difficile de distinguer sur des bases linguistiques ces textes, produits en contexte égyptien islamique, d'autres textes produits en contexte égyptien chrétien, voir « "Lam baqā yu'ārīdkum" : analyse linguistique de trois lettres écrites par un marchand au Caire en 819/1416-820/1417 », in *Autour de la langue arabe. Études présentées à Jacques Grand'Henry à l'occasion de son 70e anniversaire*, éd. J. den Heijer et alii, Louvain, Peeters (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 61), 2012, p. 1-37.

²⁹¹ On trouvera une typologie sociolinguistique des textes arabes dans J.r.m. Lentin, « Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l'époque moderne », Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 903.

²⁹² Blau, *GCA*, fasc. 1, §12.11, p. 105.

²⁹³ Larcher, « 'ayy(u) šay'in, 'ayšin, 'ēš : moyen arabe ou arabe moyen ? ».

se demander si ces derniers ne transmettent pas d'autres types de texte, dont les copistes seraient les auteurs et qui reflèteraient plus fidèlement leur parler.

La langue des copistes dans les notes

Comme mentionné plus haut, il me semble que l'argumentation d'Elie Kallas est trop faible du fait qu'elle est basée sur le cas exceptionnel d'Ibn al-Qilā'ī. Toutefois, on ne saurait ignorer que les copistes maronites du Mont-Liban font plus souvent usage de traits dialectalisants que les autres copistes de notre tradition manuscrite. Miḥā'il de Kafr Ḥawrā dans son colophon en garshuni, aussi bien que Sarkis Rizzi dans sa notice historique en arabe, utilisent le préfixe *bi-*. Ce dernier est le marqueur de la conjugaison préfixale dans de nombreux parlers sédentaires orientaux²⁹⁴. Plusieurs copistes devaient avoir pour langue maternelle un dialecte où l'usage du *bi-* était courant, sans pour autant en faire usage dans les notes et les colophons qu'ils ont laissés. On peut en déduire qu'au sein des manuscrits transmettant l'*ApGreg*, les copistes maronites assument une certaine influence dialectale, pas dans les textes qu'ils copient mais dans les paratextes dont ils sont les auteurs.

L'emploi d'un terme étrange sous le calame de Sarkis Rizzi pourrait renforcer cette hypothèse. Il utilise en effet le verbe *خرطش* pour dire « copier »²⁹⁵. Ce sens n'est pas donné dans les dictionnaires mais se déduit du contexte (المسكين الخاطي الذي خرطش هادا الحرف)²⁹⁶. Seul Reinhart Dozy prête attention à cette racine²⁹⁷. Il lui confère d'abord le sens de « barrer », « raturer », en citant comme source le dictionnaire français-arabe d'Ellious Boethor, savant chrétien d'origine égyptienne (1774-1821). Dozy donne ensuite le sens de « salir », « être

²⁹⁴ Ce trait est aussi utilisé par Ibn al-Qilā'ī dans ses écrits, voir Kallas, « Le type linguistique garchouni du Mont-Liban », p. 267.

²⁹⁵ Alors que Gérard Troupeau énumère les termes utilisés dans les colophons arabes chrétiens, *خرطش* n'y figure pas, voir Troupeau, « Les colophons des manuscrits arabes chrétiens », p. 225. Il est tentant d'y reconnaître un calque dérivé du grec *χάρτης* « papier » ou « livre », et je remercie André Binggeli et Herman Teule de m'avoir fait part de leur opinion à ce sujet. Néanmoins, cette lecture ne me semble pas tout à fait cohérente d'un point de vue linguistique. En syriaque, le *sigma* final des mots grecs est rendu par un *semkat* et non par un *šin*. De plus, le terme *χάρτης* est rendu par *ܫܡܟܬܐ* en syriaque et par *قرطاس* en arabe. On voit donc mal comment les copistes syriaques en seraient venus à utiliser *خرطش* comme forme dérivée de ces emprunts au grec. Le lien avec la racine *t-r-š*, attestée en syriaque et dans les dialectes syro-levantins, est donc plus probable, surtout dans la mesure où les copistes syro-arabes du début du XVII^e siècle tissent d'eux-mêmes cette relation (cf. *infra*).

²⁹⁶ Dans les textes arabes classiques, les occurrences de la racine *خرطش* sont liées au substantif *خرطوش* « cartouche ».

²⁹⁷ R.P.A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, E.J. Brill, 1881, t. 1, p. 363.

sali », qu'il tient d'une entrée du *Thesaurus Syriacus* de Payne Smith²⁹⁸. L'entrée en question est celle de la racine ܥܠܦ que l'on a déjà croisée au schème *palpel* ܥܠܦܥܠܦܥܠܦ. Conforme à la rhétorique des copistes syriaques qui se plaisent à se dénigrer, ܥܠܦ sert à désigner de manière péjorative l'action de copier. L'arabe خرطش est donc directement mis en relation avec le syriaque par la source de Payne-Smith, qui n'est autre qu'un lexique syro-arabe composé en 1619 par Ġirġis al-Karmsaddānī, élève au Collège maronite de Rome²⁹⁹. Karm Sadda est un village non loin de Quḡhayyā et Ġirġis était un lecteur des manuscrits produits dans cette zone, comme en témoigne une note laissée dans le ms. Vat. syr. 408, copié par Miḡā'il de Kafr Ḥawrā. Provenant du même milieu que Sarkis Rizzi, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il connût le terme خرطش. La spécificité régionale et confessionnelle explique également pourquoi ce sens de خرطش n'a pas été recensé par les lexicographes de l'arabe évoluant dans un autre contexte culturel.

En somme, nous avons ici affaire à un vocabulaire propre aux copistes du Mont-Liban, probablement inspiré du syriaque. Ce trait ne peut cependant être mis en relation avec un « type linguistique garshuni », dans la mesure où Sarkis composa sa note en alphabet arabe. L'usage d'un terme non-classique comme خرطش et du préfixe dialectal *bi-* montre plutôt le détachement des copistes du Mont-Liban au XVI^e siècle vis-à-vis de la langue arabe « classique ». Ce phénomène n'est cependant observable que dans les cas où ils parlent pour eux-mêmes (les colophons) et pas dans les textes qu'ils transmettent.

À l'inverse, le colophon en garshuni laissé par Yūsuf ibn Sbāṭ dans **J** est écrit dans un arabe soutenu, qui semble emprunter à la littérature mamelouke contemporaine son goût pour les listes d'épithètes. La langue arabe est donc « actualisée » pour satisfaire au contexte. Yūsuf utilise le terme ارخن (du grec ἄρχων), très usité dans les textes copto-arabes pour désigner les « notables » mais qui ne l'est pas, à ma connaissance, en monde syro-arabe. Cet usage ne reflète en rien le « parler » du copiste ou une langue particulière mais simplement une réalité socioculturelle égyptienne. Aucune corrélation entre graphie et langue n'est donc discernable dans le cas de ce manuscrit.

²⁹⁸ E. Boethor, *Dictionnaire français-arabe*, 4^e éd., Paris, Firmin-Didot, 1869, p. 83. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, Clarendon Press, 1879-1901, p. 1529. Le numéro de page est donné comme 1528 par Dozy, mais notons qu'il n'avait pas un accès direct à la version finale du *Thesaurus* à cette époque.

²⁹⁹ GCAL III, 363. Je n'ai pas réussi à trouver de traces de son lexique.

Les témoins de l'*ApGreg* ont fait preuve de leur intérêt pour notre compréhension de l'histoire, de la forme et de la fonction du garshuni à travers les siècles et les régions. Le cas de **J** atteste que des manuscrits entiers étaient copiés en garshuni dès le milieu du XIV^e siècle dans la communauté syriaque miaphysite. Il a également permis de mettre en perspective plusieurs aspects de cette pratique. Contre l'idée que les copistes du garshuni disposeraient d'une « moindre connaissance de l'arabe »³⁰⁰, on a pu constater des variations très importantes d'un copiste à l'autre. Certains connaissent l'arabe parlé mais maîtrisent imparfaitement les règles orthographiques de l'arabe écrit (ex. **S** et Borgia. ar. 135), tandis que d'autres vivent une situation de parfaite digraphie (ex. **J** et **P**). Quoiqu'il en soit, on a vu que les pratiques sribales n'entachaient pas directement le niveau de langue arabe des textes. Une exception notable est celle des copistes issus des milieux monastiques du Mont-Liban, dont on a montré qu'ils avaient plus volontiers recours à des expressions non-classiques dans les notes et les colophons. Au sein de ce qu'on le qualifie de « culture syro-arabe », on distingue à présent des influences liées à la position géographique et à la confession des copistes. Ceci pourrait n'être qu'un effet de sources, du fait que notre tradition manuscrite n'est pas assez diversifiée pour faire apparaître les mêmes pratiques chez des copistes issus d'autres milieux, notamment syro-arabes. Revenant à l'échelle plus large de la tradition manuscrite, ces considérations nous invitent à définir en des termes plus précis le rôle joué par l'arrière-plan confessionnel du copiste sur la forme et le contenu des manuscrits.

VIII.3. LA QUESTION DU MILIEU CONFSSIONNEL

Jusqu'à présent, on a montré que les manuscrits conservaient, en tant qu'objets, une empreinte de leur milieu, souvent lié à une région (l'Égypte, le mont Liban, le nord de la Mésopotamie) et à un substrat culturel (byzantin, copte, syriaque). Au regard de ces influences complexes, on doit se demander s'il est pertinent d'indiquer le milieu « confessionnel » dans lequel un manuscrit a été produit, comme cela a été fait dans le tableau donné au début de ce volume. Cela revient, en effet, à lire l'histoire de l'*ApGreg* de la même façon que nous lisons l'histoire des chrétiens du Moyen-Orient, à savoir au prisme souvent trompeur des divisions confessionnelles. Comment éviter cet écueil alors que la grande

³⁰⁰ Samir, « La tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins », p. 45.

majorité des manuscrits a été produite pendant la période ottomane, période qui porte les signes de la « confessionnalisation » de la société³⁰¹ ? Il faut dans un premier temps évaluer dans quelle mesure on peut et on doit leur attribuer une confession, et, si oui, sur quel(s) critère(s) objectif(s). Il s'agit ensuite de mettre en évidence les cas où cette donnée revêt une importance particulière pour notre recherche autour de l'*ApGreg*, tant du point de vue de son milieu de composition que de sa transmission et de sa réception. Cette initiative vise à donner un socle théorique plus solide à la présente recherche, en évaluant les avantages, les limites et les risques de l'approche « confessionnalisante » de la tradition manuscrite.

VIII.3.1. Comment attribue-t-on une confession aux manuscrits ?

La transmission des textes et la circulation des hommes et des biens à travers le Moyen-Orient rendent particulièrement complexe la notion de confession appliquée aux manuscrits. On peut en effet attribuer plusieurs confessions à un objet, en fonction de la perspective dans laquelle on se place. On différencie d'abord la confession du copiste de celle de l'auteur (ou des auteurs) des textes transmis au sein de la copie. On remarque ensuite que la confession du copiste peut ne pas avoir d'incidence sur la forme du manuscrit³⁰². D'un point de vue purement codicologique, les mêmes traditions sribales pouvaient être cultivées par des copistes de différentes confessions : faute de colophon qui ferait office de « marqueur confessionnel », on serait bien en peine d'établir si un manuscrit en provenance d'Égypte a été produit dans un milieu copte ou melkite ou si un manuscrit garshuni acheté en Syrie vient de la communauté maronite ou miaphysite. Par conséquent, le postulat de départ est qu'un manuscrit est le fruit d'une culture et non d'une confession : pour qu'une attache confessionnelle soit visible, il faut que le manuscrit porte une marque, qui serait ressentie comme la manifestation d'une identité particulière. On distinguera alors par la suite les copies « marquées » des copies « non marquées ».

Plusieurs types de marqueurs permettent de rattacher l'œuvre d'un copiste à une Église particulière. Pour les indices codicologiques, on pourra se reporter à ce qui a été dit plus avant dans ce chapitre. Les colophons demeurent les témoins les plus importants du milieu confessionnel des copistes, pour peu qu'ils contiennent des mentions de monastères ou de

³⁰¹ Heyberger, « Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l'Orient ottoman », p. 142.

³⁰² Quelques années après avoir copié le manuscrit du Caire, Yūsuf ibn Sbāt fut capable de produire le ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 3 (1358) qui témoigne du recours à des pratiques sribales de tradition « égyptienne », voir Croq, « From Amida to Famagusta via Cairo ».

régions connues pour avoir été principalement occupées par les membres d'une telle Église (ex. le Tur Abdin pour les syro-miaphysites). Ils donnent parfois le nom de l'abbé et/ou de l'évêque et/ou du métropolitain et/ou du patriarche siégeant au moment de la copie, comme dans le ms. L. Ces éléments sont de première importance car ils constituent des indices explicites du milieu confessionnel. Toutefois, leur rareté implique souvent de prendre en compte d'autres indices.

Le rôle des écritures syriaques dans la définition identitaire constitue un sujet de recherche en soi, dont on ne pourrait ici qu'esquisser les contours. Dans notre tradition tardive, l'usage d'un type d'écriture particulier, qu'il s'agisse du *serṭā*, du syro-oriental ou du syro-melkite, dénote une affiliation ecclésiale : le *serṭā* est l'apanage des syro-miaphysites, des maronites et des syro-catholiques, le syro-oriental est utilisé par les membres de l'Église de l'Est et de l'Église chaldéenne tandis que l'écriture syro-melkite est développée et attestée chez les melkites de Syrie-Mésopotamie. Le simple choix de la forme des lettres est donc en soi révélateur d'une appartenance confessionnelle *durant la période qui nous intéresse*. Ces distinctions ne sont pas opérantes dans les siècles précédents, durant lesquels l'*eṣṭrangēlā* est massivement utilisé par les factions religieuses de langue syriaque, avant que l'usage des écritures mentionnées ci-dessus ne devienne courant³⁰³.

Dans le futur, d'autres critères de classification pourraient intervenir si des études plus approfondies étaient menées à leur sujet. Les ères utilisées pour dater la copie sont souvent révélatrices, on l'a vu, d'un certain milieu. C'est le cas de l'ère des Martyrs, qui était plus volontiers appelée l'ère de Dioclétien avant la période islamique³⁰⁴, ou de l'ère des séleucides. Il existe plusieurs manières de formuler cette dernière (ère d'Alexandre, ère des Grecs, etc.) mais l'on n'a pas encore réussi à déterminer si certaines formules étaient plus répandues sous la plume des copistes de telle ou telle Église³⁰⁵. Les souscriptions et/ou les doxologies plus ou moins longues que l'on trouve souvent à la fin des textes peuvent aussi être indicatives, par exemple si des saints très célébrés par une tradition particulière sont mentionnés, ou si la Vierge Marie reçoit des épithètes distinctives. Faute d'une mention explicite, établir de

³⁰³ J.F. Healey, « Script, Syriac », GEDSH. Comme complément pour les manuscrits en écriture syro-melkite, voir Desreumaux, « La paléographie des manuscrits syriaques et araméens melkites : le rôle d'Antioche ».

³⁰⁴ R.S. Bagnall et K.A. Worp, *Chronological systems of Byzantine Egypt*, 2nd éd., Leiden, Brill, 2004, p. 63-87.

³⁰⁵ Voir à ce sujet les remarques préliminaires de S.P. Brock, « Perfidious Greeks, Blessed Greeks, Blessed Muslims, and the Memory of Alexander in Dating Formulae of Syriac Manuscripts », in *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, éd. S.H. Griffith et S. Grebenstein, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2015, p. 13-25.

manière à peu près satisfaisante l'origine confessionnelle d'un manuscrit repose sur l'accumulation des marqueurs. Il faut au préalable admettre que ces distinctions n'existent pas depuis toujours. La tradition manuscrite à l'étude provient principalement des périodes mamelouke et ottomane et les éléments qui nous permettent de rattacher les copies à un arrière-plan confessionnel précis ne sont souvent pas valables pour les périodes antérieures.

En outre, il n'est que très rarement fait explicitement état de la confession d'un copiste dans les notes et colophons³⁰⁶. Le cas de Théodore d'Alexandrie, le copiste du ms. Vat. ar. 412, est criant à cet égard : comme il mentionne la sainte montagne et que le contenu du manuscrit est connu pour avoir circulé dans les milieux melkites (il s'agit de la traduction arabe de l'*Asceticon* d'Isaac de Ninive), on est en droit d'imaginer que Théodore était lui-même melkite. Pourtant, son appartenance confessionnelle n'est pas formulée. Deux explications à ce phénomène sont plausibles : 1. la confession était considérée comme trop évidente au vu de la forme et du contenu du manuscrit ; 2. cette information n'était pas jugée pertinente.

D'autre part, reconstituer les familles de manuscrits révèle que le critère confessionnel joue sur la forme des manuscrits, mais n'est pas nécessairement opérant quand on en vient à retracer son histoire. La famille λ, dont les caractéristiques ont été exposées ci-dessus, est un exemple de cette dimension « œcuménique » : P (1474) est l'œuvre d'un copiste syro-orthodoxe ; Vat. syr. 408 (1549/1550) provient d'un monastère maronite du mont Liban ; Patriarcat grec, syr. 17 (1612) est de la main d'un copiste syro-oriental originaire d'Ourmia.

Revenons alors à notre problématique : quels avantages peuvent tirer les savants contemporains d'une telle typologie ? Elle permet de mieux étayer notre démonstration : on ne peut démontrer que l'*ApGreg* est une œuvre interconfessionnelle sans avoir au préalable défini ce qui permet une telle affirmation. C'est en mettant en évidence la pluralité des milieux culturels et confessionnel dans lesquels les manuscrits ont été copiés que l'on montre la porosité des frontières qui séparent les communautés chrétiennes arabophones.

VIII.3.2. Lecteurs et copistes illustres en milieu syro-occidental

En outre, la confession est une indication de première importance lorsque l'on en vient à s'intéresser à l'identité et à la fonction des lecteurs et des copistes de l'*ApGreg*. Ces hommes

³⁰⁶ On trouve dans d'autres manuscrits que ceux de notre tradition des épithètes tels que *al-ya'qūbī*, *al-rūmī*, *al-mārūnī*, *al-qubī* mais il me semble que ce genre d'autodéfinition reste rare et tardif.

appartiennent bien à une Église : pour cause, ils en sont les membres les plus éduqués et, parfois, les représentants officiels.

La situation est différente chez les copistes et lecteurs émanant de milieux syro-occidentaux, qu'ils soient miaphysites ou maronites. Le ms. Cambridge, Dd. 10.10 a été copié par l'évêque Moïse de Mardin, figure emblématique du mouvement intellectuel de l'Église syro-miaphysite au XVI^e siècle³⁰⁷. Ce dernier fut aussi bien actif au Tur Abdin, sa région d'origine, qu'en Europe, où il participa activement à la naissance des études orientalistes en étant l'un des premiers professeurs de langue syriaque³⁰⁸. L'action de Hidayat Allah, missionnaire puis évêque au Kérala, sera développée un peu plus loin. D'autres notes parsèment les manuscrits copiés en milieu syro-miaphysite : on lit dans **J** une note de lecture de Simon, métropolitain de Mardin, laissée en 1752 (f. 219^v). **L** présente également de très nombreuses notes de différents pèlerins et notables syriaques des villes du sud de la Syrie. La dernière en date est celle du patriarche syriaque catholique Michel Jarweh (r. 1780-1800).

Comme on l'a vu, on ne dispose que de deux copies de l'*ApGreg* qui peuvent être attribuées de manière certaine à des copistes maronites. Le plus ancien est le ms. Vat. syr. 408. En plus de notes « historiques » (qui parlent d'un événement ou d'une personne), on trouve dans les marges des annotations qui évaluent le contenu doctrinal des textes. Certaines sont en latin, d'autres en italien. En comparant l'encre et la graphie, on discerne deux mains³⁰⁹. La première [A1] délivre des commentaires très courts et « négatifs » sur le contenu des textes, comme « c'est une hérésie » (*haec est haeresis*) ou « il se trompe » (*errat*). Le rôle de censeur de A1 est d'autant plus visible qu'il laisse dans les marges des petites croix au niveau des passages qui le gênent. De façon intéressante, l'eschatologie des textes du manuscrit semble être l'aspect le plus problématique. L'auteur de la deuxième série de notes [A2] répond aux remarques de celui qu'il appelle « corrector » et défend les textes. On remarque qu'il utilise le plus souvent le latin après les notes en latin et l'italien après les notes en cette langue. Par exemple, quelques questions relatives à l'au-delà des *Questions et réponses de Basile et Grégoire* [abr. *QRBG*] sont critiquées par A1, qui dit par exemple qu'« il [l'auteur] dit le

³⁰⁷ Voir P.G. Borbone, « "Monsignore vescovo di Soria", also known as Moses of Mardin, scribe and book collector », *Hristianskij Vostok. Serija, posvjashchennaja izucheniju hristianskoj kul'tury narodov Azii i Afriki* N.S. 8 (14) (2017), p. 107.

³⁰⁸ L. van Rompay, « Mushe of Mardin », GEDSH.

³⁰⁹ Je suis très reconnaissante à Maria Gurrado, paléographe, de m'avoir donné de précieuses indications sur la graphie des écritures de cette époque.

contraire deux feuillets plus loin » (*dice il contrario dopo 2 fogli*)³¹⁰. A2 a tiré un trait en-dessous de cette phrase et ajoute « qu'il ne dit pas le contraire » (*non dice il contrario*), puis démontre son propos. En somme, A1 est dans la position du juge et du correcteur, tandis que A2 endosse un rôle défensif³¹¹.

Qui peuvent être ces deux annotateurs ? Mon hypothèse serait de voir dans A1 le jésuite Jean Baptiste Eliano (1530-1589) et dans A2 le patriarche maronite Étienne Duwahi (1630-1704). Jean Baptiste Eliano a profondément marqué l'histoire des maronites en effectuant plusieurs séjours en Syrie et au Liban³¹². En 1578, il forme la première délégation papale auprès du patriarche. Il est connu pour son travail de censeur, puisqu'il fut chargé d'évaluer l'orthodoxie des maronites en examinant une quarantaine de leurs manuscrits. Son activité est attestée par des notes encore présentes dans certains manuscrits, comme par exemple le ms. Paris, BnF, syr. 225, où il stipule que le codex doit être brûlé³¹³. Il est probable qu'il ait eu le ms. Vat. syr. 408 entre les mains, lors de son séjour dans la Qadisha. On a vu que le ms. Borgia ar. 135 fut copié en 1565 par Sarkis Rizzi, qui devient patriarche en 1581. Le ms. Borgia ar. 135 est très vraisemblablement copié sur le ms. Vat. syr. 408 qui devait toujours être en possession de Sarkis Rizzi ou dans la bibliothèque des monastères des environs. En 1580, Sarkis reçut Jean Baptiste Eliano dans la Qadisha, à la résidence patriarcale de Qannoubine, non loin du monastère de Quzḥayya, où a été réalisée la copie du manuscrit du Vatican. Il lui fit visiter les couvents et lui montra les manuscrits³¹⁴. Étienne Duwayhi mentionne sa capacité à lire le garshuni, ce qui est d'autant plus remarquable que cette aptitude était encore rare chez les occidentaux de la fin du XVI^e siècle³¹⁵. Dans ses lettres, on voit que le missionnaire jésuite était sensible aux questions eschatologiques, parce que le

³¹⁰ Ms. Vat. syr. 408, f. 328^r. La question porte sur la miséricorde divine pour les pécheurs, voir *QRBG*, éd. *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°22, p. 101-102.

³¹¹ Ces notes sont difficiles à déchiffrer. Je remercie chaleureusement Camille Rouxpetel et Pierre Nevejans de m'avoir aidée dans cette tâche.

³¹² Sur la mission de Jean Baptiste Eliano, voir un essai de synthèse, principalement élaboré à partir de sources orientales, dans Moosa, *The Maronites in history*, p. 245-255. Voir également A. Girard, « Giovanni Battista Eliano », in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 7 : Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, éd. D.A. Thomas et J. Chesworth, Leiden, Brill, 2015, p. 724-731. On pourra enfin consulter R.J. Clines, *A Jewish Jesuit in the Eastern Mediterranean: Early Modern Conversion, Mission, and the Construction of Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

³¹³ Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques*, p. 173.

³¹⁴ Ceci est mentionné dans une lettre adressée au cardinal Antoine Caraffa par le compagnon de Jean Baptiste Eliano, Thomas Raggio, voir S. Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis I: Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie (1523-1583)*, Roma, Institutum historicum Societatis Iesu (Monumenta missionum Societatis Iesu 51), 1989, p. 93-94.

³¹⁵ Moosa, *The Maronites in history*, p. 245.

purgatoire constituait un élément dogmatique particulièrement problématique dans la conversion des communautés chrétiennes orientales, auxquelles cette doctrine était étrangère³¹⁶. Tous ces éléments indiquent, je pense, que A1 n'est autre que Jean Baptiste Eliano.

Quant à Étienne Duwayhi, il entreprit de répondre aux critiques portées sur la théologie de son Église par des penseurs occidentaux et notamment par Jean Baptiste Eliano. Bien qu'il n'ait pas laissé de signature dans le ms. Vat. syr. 408, l'analyse paléographique laisse à penser qu'il s'agit bien de son écriture³¹⁷. De plus, l'eschatologie occupe une place importante dans son *Histoire de la secte maronite* (*Ta'rīḥ al-tā'ifa al-mārūniyya*). La troisième partie, intitulée « Défense de la communauté maronite » (*Iḥtiḡāḡ 'an al-milla al-mārūniyya*) contient une longue réfutation du traité *De procuranda salute omnium gentium*, de la main du carme Thomas à Jesu (1564-1627)³¹⁸. Le patriarche maronite suit l'ordre du traité de l'auteur catholique et répond longuement aux accusations relatives au « jugement » (*al-daynūna*) portées contre les écrits de son Église³¹⁹. Il y accuse nommément Eliano, aux côtés de Thomas à Jesu. Pour démontrer le bien-fondé des dogmes de sa communauté, il cite de nombreux textes, liturgiques pour la plupart. Il mentionne également les visions de l'au-delà mais se limite aux plus courantes, comme celle d'Antoine, transmise dans le synaxaire³²⁰.

³¹⁶ Voir la lettre adressée au cardinal Antoine Caraffa, en 1578 : « Di più che nessuno de buoni entra nel regno del cielo per sino al giorno del giudicio, ma che le anime de buoni sono in un certo paradiso in terre, benché alcuni habbino opinione che Christo menase seco il buon ladrone, et quelli che al tempo de la passionne risuscitarono, ma dit tutti gli altri tanto pii quanto impii, dicono che non andaranno al loro luogo per sino al giorno del giudicio. », Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis I: Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie (1523-1583)*, doc. 49, p. 99. Voir aussi la lettre adressée à un autre jésuite Everard Mercurian, *ibid.*, doc. 105, p. 240.

³¹⁷ Pour comparer l'écriture d'Étienne Duwayhi à celle des notes du ms. Vat. syr. 408, voir le ms. Patriarcat maronite, Bkerké, 1^{ère} série, 137, f. 56. F.o. Baissari et A. Khalifé, *Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale maronite. Fonds Bkerké, 1^{ère} série*, Beyrouth, Imprimerie catholique (Textes et documents historiques), 1973, p. 112. Je remercie Joseph Moukarzel de m'avoir signalé ce manuscrit.

³¹⁸ La troisième partie de l'*Apologie* n'est pas incluse dans l'édition de Rašīd al-Šartūnī, ni dans celle de Pierre Fahd, mais a été éditée en plusieurs fois dans la revue *al-Manāra* au début du siècle dernier. Voir M. Breydy, *Études maronites*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (Orientalia Biblica et Christiana 2), 1991, p. 41-47. Voir aussi A. Girard, « La construction de l'identité confessionnelle maronite à l'époque ottomane (XVI^e-XVII^e siècle) », in *Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane*, éd. B. Heyberger, Paris, Geuthner (Études syriaques 17), 2020, p. 170. Je remercie Aurélien Girard de m'avoir aidé sur plusieurs points de ce passionnant dossier, qui nécessiterait une étude plus poussée de l'ensemble des manuscrits contenant de telles annotations. Sur les efforts déployés par le patriarche maronite dans sa réfutation, voir Moosa, *The Maronites in history*, p. 252-255.

³¹⁹ Sur le passage de la réfutation de Thomas à Jesu, voir *De procuranda salute omnium gentium*, Livre VII, part. I-II. Pour la réponse dans l'*Apologie* d'Étienne Duwayhi, voir ms. Vatican, BAV, Vat. syr. 396, ff. 70^r-91^r.

³²⁰ Ms. Vat. syr. 396, f. 76^r.

Sans pouvoir me livrer à une étude systématique de ce pan « eschatologique » du traité, qui n'a jamais été étudié pour lui-même à ma connaissance, on remarque que le patriarche avait dû se livrer à des lectures importantes sur le sujet afin de pouvoir répondre à ses détracteurs. En somme, si c'est bien du patriarche maronite dont il s'agit, il est plus que probable qu'il ait eu l'*ApGreg* sous les yeux, puisqu'elle est transmise dans le manuscrit qu'il annote. Quoiqu'il en soit, il est surprenant que notre texte n'ait pas été l'objet des critiques de A1, vu qu'elle n'offre aucune vision satisfaisante de l'au-delà du point de vue d'un savant latin du XVI^e/XVII^e siècle.

En somme, l'*ApGreg* était lue par de hauts représentants des Églises syriaques sans que ces derniers ne la citent. À l'aune des initiatives de Rome pour s'allier les chrétiens orientaux, le sujet de l'au-delà était (re)devenu sujet à débat. Les représentations traditionnelles de la culture syro-arabe sont appelées à être reformulées ou défendues³²¹. Le rapport aux textes se modifie avec la « confessionnalisation », que Bernard Heyberger considère comme l'un des aspects de l'occidentalisation du Proche-Orient³²². Pourtant, l'*ApGreg* n'est pas convoquée par les auteurs de cette période, qui lui préfèrent l'*Apocalypse de Paul*, certainement parce que l'autorité apostolique lui conférait un plus grand poids. Étonnamment, il ne fait pas non plus l'objet de la censure dont souffre une partie de la production littéraire orientale à cette époque.

VIII.3.3. L'*ApGreg* au synode de Constantinople en 1195

Le seul témoin de la circulation de copies de l'*ApGreg* dans les milieux melkites d'Égypte est le ms. Vat. ar. 412, copié au Sinaï. On n'en conserve que deux feuillets, reliés à d'autres feuillets, probablement de la main du même copiste, Théodore d'Alexandrie. Si l'on s'intéresse à la réception de l'œuvre en milieu copte, l'écart est immense. En réalité, regarder la tradition manuscrite du point de vue de sa répartition confessionnelle soulève une question historique : pourquoi l'*ApGreg* a cessé d'être transmise dans les circuits melkites ? Un élément de réponse peut être trouvé dans une question posée par le patriarche melkite Marc III d'Alexandrie, lors de son séjour à Constantinople en 1195³²³. Elle se rattache à une

³²¹ Sur la production théologique chez les auteurs orientaux anti- et pro-latins, voir vol. II.

³²² B. Heyberger, « Pour une « histoire croisée » de l'occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient », *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies* 3 (2003), p. 39 et sq.

³²³ Sur ce patriarche encore mal connu, voir HMLEM III.1, p. 107-108. Une étude récente d'Alexander Treiger à partir d'un texte inédit permet de montrer son activité de canoniste et de leader de son Église, voir A. Treiger,

série de questions qui porte le titre *Les Questions posées, à la demande des chrétiens qui vivent dans le pays et les possessions des Sarrasins, par Marc, très humble patriarche d'Alexandrie, sous le règne de notre empereur Isaac Ange, très pieux et très ami du Christ et sous le très saint et œcuménique patriarche seigneur Georges*. Il en existe deux éditions qui rapportent des recensions différentes, comme l'a montré Venance Grumel³²⁴. L'une d'entre elles contient les 57 questions de Marc posées devant le synode à Constantinople, accompagnées des réponses de Jean Kastamonitès, métropolitain de Chalcédoine (recension D)³²⁵. Éditée en 1915, elle fut peu diffusée auprès du public savant. Ce n'est pas le cas de la seconde recension, où 63 questions sont suivies des réponses de Théodore Balsamon, patriarche d'Antioche (r. c. 1185-ap. 1195)³²⁶. Elle a d'abord été éditée par Rhallès et Potlès puis reprise par Migne dans sa *Patrologia Graeca* (recension Rh) et récemment traduite en anglais³²⁷. Le texte s'y trouve considérablement réécrit et réarrangé : il est précédé d'un prologue du patriarche de Constantinople, George II Xiphilin (r. 1191-1198) et les questions du patriarche Marc ont été réordonnées et reformulées, ainsi que les réponses³²⁸. L'hypothèse de Venance Grumel veut que les réponses auraient d'abord été rédigées en synode par Jean Kastamonitès, lors de la visite de Marc d'Alexandrie à Constantinople, pour être ensuite reprises par Théodore Balsamon. Le patriarche d'Antioche était en effet l'un des plus grands canonistes byzantins. Il n'a jamais siégé à Antioche (son siège est occupé par les Latins) et était un pur produit, pour ne pas dire un puriste, de la tradition constantinopolitaine. Vassilis Katsaros a comparé plus systématiquement le dossier et a montré que la version de Jean

« Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (4): Canonical Responses of the Patriarch Mark III of Alexandria to the Abbot George of Damietta », *Chronos* 41 (2020), p. 1-35.

³²⁴ V. Grumel, « Les réponses canoniques à Marc d'Alexandrie. Leur caractère officiel. Leur double rédaction », *Échos d'Orient* 195-196 (1939), p. 321-333. Voir aussi V. Grumel et J. Darrouzès (éds), *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I Les Actes des patriarches Fasc. II et III: Les Registres de 715 à 1206*, 2nd éd., Paris, Institut français d'études byzantines (Le Patriarcat byzantin série 1), 1989, p. 595-597, n°1184.

³²⁵ *Questions canoniques*, éd. Gédéon.

³²⁶ HMLEM III.1, p. 93-5.

³²⁷ *Questions canoniques* (recension Rh), PG 138, col. 952-1012 ; trad. angl. Viscuso. La numérotation des questions indique le nombre de 64 mais une omission porte leur nombre réel à 63.

³²⁸ P.D. Viscuso, *Guide for a church under Islām: the sixty-six canonical questions attributed to Theodōros Balsamōn: a translation of the Ecumenical Patriarchate's twelfth-century guidance to the Patriarchate of Alexandria*, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 2014, p. 3-41. Cet auteur ignore la première recension et, par conséquent, les questions originales de Marc d'Alexandrie. Il en tire des conclusions historiques biaisées. Voir à ce sujet le compte-rendu détaillé de S. Noble, « Patrick Demetrius Viscuso, *Guide for a Church under Islām: The Sixty-Six Canonical Questions Attributed to Theodōros Balsamōn* », *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies* 57, 1-4 (2016), p. 309-327.

Kastamonitès n'était peut-être qu'une simplification³²⁹. N'ayant pas les connaissances nécessaires pour trancher, je me contenterai ici de confronter le texte des questions qui concernent les lectures autorisées.

Ce sujet est d'une grande importance pour le patriarche d'Alexandrie, qui interroge le synode sur la « didascalie des apôtres » (question n°2 ?)³³⁰, les « visions de Paul et de Grégoire » (n°3) et les « questions des saints Grégoire et Basile » (n°4), selon la recension D. Dans la recension Rh, le problème des textes apocryphes et pseudépigraphes est regroupé au sein de la deuxième question. Certains titres ont disparu, comme la « vision de Grégoire » et les « questions des saints Grégoire et Basile »³³¹ :

Recension D	Recension Rh
<p>Ἐρώτησις * – Τὸ βιβλίον τὸ ὀνομαζόμενον Ἡ διδασκαλία τοῦ Παύλου καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἀληθές ἐστιν ἢ οὐ;</p> <p>Question * : Le livre qui est appelé « la Didascalie de Paul et des saints apôtres » est-il véridique ou non ?</p> <p>Γ'. Αἱ Ὁράσεις τοῦ ἁγίου Παύλου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἀληθεῖς εἰσὶ;</p> <p>3. Les visions de saint Paul et de saint Grégoire le Théologien sont-elles véridiques ?</p> <p>Δ'. Αἱ ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀληθεῖς εἰσὶν, ἢ οὐ;</p> <p>4. Les questions de saint Grégoire et de saint Basile sont-elles véridiques ou non ?</p>	<p>Ἐρώτησις Β'. Βιβλία διάφορα εὐρίσκονται εἰς τὰς ἀνατολικὰς καὶ νοτίους χώρας· καὶ τὰ μὲν ὀνομάζονται Διδασκαλῖαι τῶν ἁγίων ἀποστόλων, τὰ δὲ, Ὁράσεις τοῦ ἁγίου Παύλου. Ἐρωτῶ οὖν εἰ ὀφείλομεν ἀναγινώσκειν αὐτά;</p> <p>Différents livres se trouvent dans les territoires orientaux et méridionaux. Certains sont appelés « Didascalies des apôtres », d'autres « Visions de Paul ». Je demande si nous devons les lire.</p>

La recension D transmet des questions plus nombreuses et plus précises sur les lectures qui suscitent la méfiance de Marc d'Alexandrie. La « didascalie des apôtres » est certainement le

³²⁹ V. Katsaros, *Ιωάννης Κασταμονίτης συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του*, Thessalonique, Centre d'études byzantines (Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 22), 1988, p. 309-336. Voir également J. Pahlitzsch, « Melkite Translations of Byzantine Law Books into Arabic », in *Byzantine Spheres : The Byzantine Commonwealth Re-Evaluated*, éd. J. Shepard et alii, Oxford, Oxford University Press, à paraître. Je remercie Johannes Pahlitzsch de m'avoir communiqué son manuscrit et de m'avoir fait de précieuses remarques sur les rapports entre les deux recensions.

³³⁰ Le numéro n'est pas indiqué dans le manuscrit sur lequel est basé l'édition.

³³¹ Comme l'édition de Gédéon est difficile à trouver, je donne le texte grec, accompagné de ma traduction, voir *Questions canoniques* (recension D), p. 172. Pour la recension Rh, je reproduis le texte de la PG 138, col. 953, accompagné d'une traduction française, basée sur la traduction anglaise de Patrick Viscuso, *op.cit.*, p. 71.

texte connu sous le titre de *Didascalia apostolorum*, qui ne subsiste que de manière fragmentaire en grec mais connut un grand succès en langue syriaque³³². Les « visions de Paul » renvoient certainement à des versions de l'*ApPaul*, tandis que la « vision de Grégoire » fait vraisemblablement allusion à notre œuvre. Ceci est d'autant plus probable que la question suivante porte sur les *Questions-réponses de Basile et Grégoire*, dont on verra qu'elles ont été parfois transmises dans les mêmes manuscrits que l'*ApGreg*, tout comme l'*ApPaul*. Ceci est aussi le cas de l'*ApPaul* (cf. *infra*). Notons également que, hormis l'*ApPaul*, aucun des textes mis en cause par le patriarche d'Alexandrie n'est à proprement parler « égyptien ». On peut se demander si leur mise en circulation sur le sol d'Égypte n'était pas récente, d'où les interrogations qu'elles suscitent.

Ayant réuni les trois questions en une, Théodore Balsamon n'offre qu'une seule réponse, où il rappelle à Marc que l'Église ne reconnaît que les textes cités dans le canon apostolique 85 et où il lui enjoint de se méfier des inventions forgées par les hérétiques (τὰ πεπλασμένα παρὰ τῶν αἰρετικῶν σχεδιάσματα)³³³. Il ne prend pas la peine de traiter indépendamment les textes mentionnés dans la question, tandis que dans la recension D, Jean Kastamonitès répond de manière bien plus détaillée aux trois questions. Pour celle relative à la *Didascalia apostolorum*, elle ne diffère pas en substance de la réponse de Théodore. Pour ce qui est de la question n°3, je donne le texte grec en note et n'en résume ici que les grandes lignes³³⁴. En premier lieu, on répond à Marc que les visions de Paul sont totalement inconnues de ses interlocuteurs. Ces derniers ne reconnaissent que celles mentionnées dans le Nouveau Testament. S'ensuit une explication de la fonction et de la nature des visions selon Grégoire le Théologien et Maxime le Confesseur. La réponse à la question précédente condamnait déjà

³³² M.E. Doerfler, « *Didascalia apostolorum* », GEDSH.

³³³ *Loc.cit.*

³³⁴ Éd. Gédéon, p. 172 : Βίβλος μὲν Ὁράσεων συγγραφείσα τῷ ἁγίῳ Παύλῳ οὔτε γνωρίζεται ἡμῖν, οὔτε ὄλως μέχρι καὶ ἐς δεῦρο ἠκούτισται· εἰ δὲ λέγεις διὰ τὰς Ὁράσεις, τὴν πρώτην καὶ τὴν δευτέραν, ὧν τὴν μὲν εἶδεν ἐν αὐτῷ τῷ διωγμῷ τοῦ Χριστοῦ, τὴν δὲ αὐτῇ τῇ ἀποστολῇ καὶ τῷ γύρῳ τοῦ Εὐαγγελίου, ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ τῶν νεφελῶν καὶ ἀναβαίνων εἰς τρίτον οὐρανὸν, ταύτας δὲ τὰς Ὁράσεις ἐπέγνωμεν καὶ ὁμολογοῦμεν, λαβόντες τὰς μαρτυρίας ἕκ τε τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἐπόπτου καὶ οὐρανοβάμονος, ὑπομνηματίσαντος τὸ εἶδος τῆς θεοφαντορίας, κατὰ το ἐπιτρέχον ἔν τισι τῶν οικείων ἐπιστολῶν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Λουκᾶ τοῦ συγγραφέως τῶν ἀποστολικῶν Πράξεων, διηγησαμένου τά τε ἄλλα καὶ τοῦ μεγάλου Παύλου τὴν ἐξ ἀπιστίας εἰς πίστιν μετὰθεσιν, τὸν καινὸν συσσεισμόν. Ὁ δὲ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος δοκεῖ μὲν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ, οὐ ἡ ἀρχὴ « Ἐπὶ τῆς φυλακῆς μου στησόμεναι » ποθεῖν τινα ἕκστασιν καὶ τι θεαυγὲς κατοπτεῦσαι, κατὰ τὸν διορατικὸν Ἀββακοῦμ τὸν πρῶτον οὐρανοφοίτην. Εἴτε δὲ πράγματι ἐν ἕκστάσει ὁ ἅγιος Γρηγόριος καὶ θεοπτία, εἴτε σχηματίζεται τὸν εἰς Ὁράσεις μεταρσιούμενον, κατ' οἰκονομίαν τῷ λογῷ χρησίμην, καθὼς καὶ τῷ μεγάλῳ Μαξίμῳ δοκεῖ, κοινὸς γὰρ διδάσκαλος ὁ πατὴρ καὶ ὡς ρήτωρ ταῦτα γράφει καὶ μεθοδεύει, συνεργᾶ πρὸς ἀκρόασιν καὶ ἐγκαίρως κρήσιμα, εἰδείη ἂν αὐτὸς ὁ τὸ τοιοῦτον λῆμμα ἢ ὄραμμα εἴτε οἰκονομικῶς χρηματισάμενος, εἴτε ἀληθῶς ἐνοπτρισάμενος.

les apocryphes et il n'était certainement pas nécessaire de renvoyer à nouveau le patriarche Marc à la liste des textes autorisés. De plus, Jean Kastamonitès et ceux qui siégeaient au synode ne semblent pas avoir saisi de quel type de vision parlait le patriarche d'Alexandrie et ne font donc pas preuve de trop de véhémence. La mention de Grégoire le Théologien leur évoquait sûrement les « visions » divines qui n'ont rien à voir avec une apocalypse, comme la *theoria*. La réponse à la question n°4 n'est pas plus tranchée et reconnaît une incapacité à évaluer l'authenticité de questions de Basile et de Grégoire³³⁵. En somme, la comparaison révèle que la seconde recension est beaucoup moins subtile, répondant en bloc à des interrogations portant sur des objets bien ciblés. Le canoniste qu'était Théodore Balsamon avait certainement vocation à formuler des avis moins ambigus.

Quelle fut la conséquence de la condamnation fournie par la réponse de Constantinople, au moins dans la recension Rh, la plus répandue ? Le but de Marc d'Alexandrie était, si on en croit Joseph Nasrallah, d'« harmoniser la législation canonique et les coutumes liturgiques de son Église avec celles de l'Église de Constantinople »³³⁶. Le terme d'« harmonie » est sûrement mal choisi. Le patriarche commence par demander s'il est bon de continuer à célébrer les liturgies de Jacques et de Marc, toujours en usage chez les melkites (question n°1)³³⁷. Or, en arrivant à la capitale, le patriarche souhaitait célébrer la liturgie de Marc. Cette action ne suffisait pas à le faire déposer mais le patriarche Georges II Xiphilin lui demanda instamment de ne pas réitérer³³⁸. Il s'agit là d'un litige important et la réponse, conservée dans la recension de Théodore Balsamon, stipule que toutes les Églises doivent se ranger à l'usage de la Nouvelle Rome, qui est Constantinople. Ce sont donc les liturgies de Jean Chrysostome et de Basile que le patriarche d'Alexandrie doit adopter, contre son gré et son goût personnel, si l'épisode rapporté plus haut comporte un fond de vérité. Quant au discours du synode sur la littérature « locale » des melkites égyptiens, il revient à interdire sa lecture. Dans le contexte des croisades, il semblerait que le souci d'homogénéiser les pratiques se faisait plus

³³⁵ *Ibid.*, p. 172-173 : Εὐσεβῶς μὲν ἐκτέθινται εἴτε δὲ αὐτῶν τῶν μεγάλων πατέρων, εἴθ' ἑτέρων σεμνυνάντων τὸ διαλογικὸν τοῦτο σύνταγμα τῇ περιωνύμῳ ἐπιγραφῇ τῶν ἐκκρίτων τούτων διδασκάλων ὡς ἂν γίνωνται οἱ ἐντυχάνοντες φιλακροάμονες μάλιστα, οὐκ ἔχομεν ἐκάτερον τούτων ἀκριβῶς ἀποφίνασθαι.

³³⁶ HMLEM III.1, p. 108.

³³⁷ *Questions canoniques* (recension Rh), PG 138, col. 953 ; trad. angl. Viscuso, p. 66-70.

³³⁸ Viscuso, *Guide for a church under Islām*, p. 13-14. L'épisode est rapporté par Théodore Balsamon dans son commentaire au canon 32 du concile *In Trullo*.

pressant³³⁹. Ce dossier est révélateur d'un processus de « constantinopolisation », qui peut expliquer la disparition progressive de textes comme l'*ApGreg*. L'injonction du patriarcat de Constantinople n'avait pas dû contribuer à la popularité de notre œuvre dans les milieux monastiques égyptiens de rite melkite. Théodore Balsamon étant patriarche d'Antioche, il est probable que les mêmes interdictions aient eu cours sur son territoire d'élection, quand bien même il ne l'aurait jamais visité. On comprendrait alors le petit nombre de copies de l'*ApGreg* produites en milieu melkite : en brisant l'omerta qui pèse sur ce genre de textes et en les évoquant nommément, le patriarche Marc III d'Alexandrie les condamnait à l'oubli. Rétrospectivement, on peut se demander si les copistes et les lecteurs des communautés syro-arabes n'ont pas préservé l'*ApGreg* de la censure en se gardant d'y faire référence dans leurs écrits : on a vu que l'*ApGreg* est un texte qu'ils lisent mais qu'ils ne citent pas.

Au cours de cette partie, on a pu constater la diversité des manuscrits de la tradition sur un plan formel. Cette diversité semble s'intensifier au fil des siècles. L'usage du garshuni devient courant, voire dominant, à partir du XIV^e siècle, ce qui crée une sous-catégorie au sein des manuscrits arabes chrétiens. Les traits des autres sous-ensembles ainsi discernés sont plus discrets mais néanmoins présents, comme le cas des manuscrits copto-arabes l'a révélé. Ces distinctions sont d'ordre régional et non confessionnel car elles dépendent d'un substrat culturel partagé par plusieurs communautés.

La période de production des manuscrits marque néanmoins l'accomplissement d'une forme de professionnalisation, dont témoignent les évolutions divergentes des écritures syriaques. Les marqueurs confessionnels sont devenus plus évidents qu'ils ne l'étaient au début de la période médiévale. Ceci ne veut pas dire que tous les manuscrits sont porteurs de telles marques. La plupart des copistes ne revendiquent explicitement aucune attache confessionnelle.

On a vu que le milieu confessionnel peut parfois peser sur la forme des manuscrits mais n'a qu'une implication très restreinte sur le choix et le contenu des textes. De plus, l'aspect formel ne permet pas de présager du niveau de langue des textes transmis ; tout au plus avons-nous noté une terminologie plus dialectalisante dans les notes des copistes du mont Liban.

³³⁹ Sur les relations entre le patriarcat melkite d'Alexandrie et Constantinople à la période précédente, voir J. Pahlitzsch, « The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171) », *Medieval Encounters* 21, 4-5 (2015), p. 496-509.

Malgré toutes ces réserves, la question de l'attribution confessionnelle, aussi complexe soit-elle, a l'avantage de mettre en exergue l'existence de lectures communes à tous les chrétiens arabisés du Moyen-Orient, malgré leurs divergences théologiques. Elle dévoile ainsi un pan de l'histoire culturelle et matérielle, en montrant tant ce qui les rapproche que ce qui les distingue. On se doit à présent de réfléchir aux fonctions que l'*ApGreg* a pu revêtir dans cette multitude de contextes.

IX. LA RECEPTION ET LA FONCTION DE L'ŒUVRE

L'étude des différentes caractéristiques de la tradition manuscrite arabe chrétienne nous apprend sous quelle(s) forme(s) et dans quel(s) contexte(s) l'*ApGreg* a circulé au Moyen-Orient. Le nombre élevé de témoins manuscrits, la diversité des confessions où elle a été lue et la qualité de ses lecteurs suffisent à établir le succès de l'*ApGreg* dans de nombreuses communautés. Mais pourquoi copier l'*ApGreg* ? Pourquoi la lisait-on et à quelle(s) fin(s) la destinait-on ? Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur la fonction hypothétique que l'auteur de l'œuvre pensait lui attribuer et dont il sera question dans le second volume, mais plutôt de retrouver les différents usages qui en ont été faits durant des siècles de transmission. C'est à la lumière de l'usage que l'on tentera de comprendre les principales modifications qu'a subies l'*ApGreg* et que l'on avait surtout regardées jusqu'ici à travers la lorgnette de la critique textuelle.

IX.1. L'USAGE DE L'ŒUVRE EN MILIEU ARABOPHONE A PARTIR DES MANUSCRITS

À l'instar d'autres œuvres de la littérature arabe chrétienne, on a pu constater que l'*ApGreg* a circulé dans toutes les communautés chrétiennes arabophones de l'Orient méditerranéen. Paradoxalement, elle n'est pas évoquée par les auteurs anciens. Comme le *Livre des Rouleaux* et l'*Apocalypse de Paul*, elle fait partie des textes très lus, parfois par les plus hauts représentants de la hiérarchie ecclésiastique, mais dont on peine à discerner la fonction et l'usage dans les communautés chrétiennes durant la période médiévale. En regardant les manuscrits du point de vue de leur composition, on peut trouver des indications de la réception de l'*ApGreg* dans les différents lieux et aux différents moments où elle a été copiée.

La majorité des témoins manuscrits en langue arabe de l'*ApGreg* se présente comme des recueils de plusieurs textes. Les mécanismes qui régissent la composition de ces manuscrits ne se laissent pas aisément déterminer : les textes regroupés ne semblent parfois présenter aucune similarité dans le thème ou le genre, tandis qu'en d'autres cas, leurs affinités sont évidentes. On parle, le cas échéant, d'une compilation, ou même d'une « collection », si la séquence de textes tend à se figer et à être transmise de manière plus ou moins stable d'un manuscrit à un autre. Sans rentrer dans l'étude du contenu de tous les manuscrits (disponible dans les descriptions en annexe), on peut discerner certains des critères qui ont pu intervenir dans la sélection des textes qu'ils contiennent³⁴⁰.

IX.1.1.L'attraction du genre : l'*ApGreg* comme « histoire » et « apocalypse »

On observe que l'*ApGreg* a largement circulé dans des recueils d'« histoires », qui ont en commun d'être des fictions racontant les aventures d'un personnage important et/ou d'édifier le lecteur par leur morale. Il a été dit plus haut que certains copistes la définissaient simplement comme une « histoire » (*qiṣṣa*) ou comme un « récit » (*ḥabar*). Elle côtoie donc dans les manuscrits des *Passions* et des *Vies* comme le *Martyre de Georges*³⁴¹, des apocryphes comme l'*Histoire de Zosime et des Réchabites*³⁴² et des histoires édifiantes, telle l'*Histoire du moine accusé à tort de fornication*³⁴³. Ceci n'a rien d'étonnant, dans la mesure où l'*ApGreg* est composée d'une partie hagiographique qui présente Grégoire comme un ermite. Le reste de l'œuvre fait alterner descriptions et dialogues dans lesquels le narrateur échange avec des saints et personnages néo- et vétéro-testamentaires. C'est donc sa dimension narrative, hagiologique et divertissante qui lui a valu d'être insérée au sein de telles compilations.

On peut noter des affinités génériques plus marquées entre les textes copiés au sein du même manuscrit. La manière dont l'œuvre est alternativement qualifiée de « vision », de « révélation » ou d'« apocalypse » (*ru'yā, ḡalayān, iktišāf*, etc.) reflète son contexte dans les manuscrits. On remarque en effet que la version arabe de l'*Apocalypse de Paul* et l'*ApGreg*

³⁴⁰ Les travaux sur la composition des recueils font encore défaut mais on pourra se référer aux études de cas menées par Joseph-Marie Sauget, voir par exemple J.-M. Sauget, « Une collection hagiographique arabe peu connue : le manuscrit Vatican arabe 1225 », *Analecta Bollandiana* 100 (1982), p. 701-728.

³⁴¹ GCAL I, 502-504 ; II, 501. Ce texte se trouve dans les manuscrits A ; Armalet 6/17 ; DIYR 242 ; ZFRN 56.

³⁴² CAVT 166 ; GCAL I, 230. Ce texte se trouve dans les manuscrits Armalet ar. 2/34 ; Paris, ar. 265 ; Paris, ar. 5072 ; SOAA 62 M.

³⁴³ GCAL I, 551. Ce texte se trouve dans les manuscrits L ; Paris, ar. 5072 ; SOAA 62 M.

sont souvent transmises ensemble³⁴⁴. Les manuscrits contenant ces deux apocalypses transmettent souvent à leur côté le *Livre des Rouleaux* (ou *Apocalypse de Pierre*)³⁴⁵. À côté de ces best-sellers de la littérature arabe chrétienne, on trouve d'autres révélations ou apocalypses. Certaines d'entre elles sont d'origine copto-arabe : c'est le cas de la *Vision d'Anba Samuel de Qalamūn*³⁴⁶, de la *Lettre de Pistentius de Qift*³⁴⁷ et de la *Vision de Shenoute*³⁴⁸. Ces choix montrent que les copistes et/ou les commanditaires étaient bien conscients que ces textes relevaient de ce que l'on qualifierait aujourd'hui du genre des « apocalypses », quel que soit le titre qu'elles aient pu recevoir durant la période médiévale. Les « éditeurs » coptes de la période moderne n'ont pas eu des considérations bien différentes, *Nūr al-anwār* faisant figurer l'*ApGreg* aux côtés de la *Vision du paradis et des enfers d'Athanase d'Alexandrie* (cf. *supra*).

IX.1.2.L'eschatologie pour thème

Un autre critère de sélection semble intervenir lorsque les œuvres qui accompagnent l'*ApGreg* ne sont pas copiées intégralement mais revêtent la forme d'extraits : c'est le cas des collections de questions-et-réponses, dont les copistes pouvaient aisément isoler telle ou telle partie. Les *Questions-réponses de Basile et Grégoire*³⁴⁹ en sont un bon exemple, puisque ce sont plutôt les questions eschatologiques qui sont transmises avec l'*ApGreg* dans les manuscrits de la branche γ ³⁵⁰. Ces choix laissent soupçonner une entreprise de compilation qui aurait poussé à regrouper des textes non plus en fonction de leur affinité générique mais selon leur thématique.

³⁴⁴ CANT 325 ; GCAL I, 272-273. Ce texte se trouve dans les manuscrits **J** ; **Y** ; **C** Armalet ar. 2/34 ; Armalet syr. 11/6 ; Paris, ar. 5072 ; CFMM 294 ; MBM 392 ; Saint-Antoine, hist. 194.

³⁴⁵ GCAL I, 283-292. Ce texte se trouve dans les manuscrits **Y** ; Armalet ar. 2/34 ; Paris, ar. 5072 ; Cambridge Dd. 10.10 ; MBM 392 ; SOAA 62 M.

³⁴⁶ GCAL I, 280-282. Ce texte se trouve dans **M**.

³⁴⁷ GCAL I, 279-280. Ce texte se trouve dans les manuscrits **Y**, **D** et Shenouda Society 166.

³⁴⁸ Cette traduction du copte n'est pas recensée dans GCAL. La version arabe est conservée dans peu de manuscrits, dont ms. Shenouda Society 166, voir J.R. Zaborowski, « An Arabic Manuscript of the Visions of Anba Shenouda: Edition and Translation », in *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, éd. D. Bertaina *et alii*, Boston, Brill (Arabic Christianity 1), 2018, p. 446-494.

³⁴⁹ Ces quelques 130 questions et réponses sont transmises par de très nombreux manuscrits qui ont été en grande partie recensés dans Roggema, « The Arabic Questions and Answers of Basil and Gregory », p. 408-412. La seule édition est actuellement celle de *Rasā'il dīniyya qadīma*.

³⁵⁰ Les manuscrits de l'*ApGreg* n'en contiennent jamais la collection complète. Des extraits se trouvent dans les manuscrits **S** ; **Y** ; Cambridge Dd. 10.10 ; MBM 392 ; Vat. syr. 408 ; ZFRN 56.

L'eschatologie est le sujet de nombreux textes que côtoie l'*ApGreg* dans les manuscrits. Il ne s'agit pas nécessairement d'apocalypses. On peut ainsi lire dans le ms. L trois opuscules théologiques du patriarche miaphysite 'Azīz bar Sobṭo, dit Abū l-Ma'ānī (m. 1481), qui traitent de la résurrection, de la récompense eschatologique et des différentes catégories de pécheurs³⁵¹. La *Conversation de Moïse avec Dieu sur le Mont Sinai*³⁵², texte apocryphe qui connut un grand succès dans de nombreuses traditions, se trouve aussi dans son entourage, ce qui est compréhensible quand on sait que cette série de questions et réponses touche largement à l'eschatologie.

Plus généralement, de très nombreuses homélies des Pères de l'Église (ou attribuées à des Pères) tels que Jean Chrysostome, Jacques de Saroug ou Éphrem, tournent autour du même sujet et se trouvent dans presque tous les manuscrits de la tradition arabe³⁵³. Elles sont accompagnées de textes anonymes et clairement pseudépigraphiques qui traitent du sort de l'âme, du jugement, de la résurrection, de la rétribution, etc. telles que :

- *Sur la fin du monde et la repentance*, attribuée à Jacques de Saroug³⁵⁴
- *Sur le Dimanche, le Vendredi, et la sortie de l'âme du corps*, attribuée à Basile de Césarée³⁵⁵

Ces discours de nature eschatologiques donnent à ces compilations une coloration qui sied à au contenu de l'*ApGreg*. L'édition moderne *Nūr al-anwār* contient également sept homélies (pseudo-)patristiques pour les malades, qui ont une forte tonalité eschatologique.

³⁵¹ I.A. Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, trad. de M. Moosa, 2nd revised éd., Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2003, p. 500-501. Ces textes sont édités dans R. Bertozzi, « Five Spiritual Works by 'Azīz Bar Sābtā Abū 'l-Ma'ānī. Introduction, Critical Edition and English Translation », Tesi di dottorato di ricerca, Università di Pisa, 2020. Dans son étude sur la version syriaque de l'*ApPaul*, Emiliano Fiori émet prudemment l'hypothèse qu'elle pourrait avoir été réalisée dans l'entourage de ce patriarche, voir E. Fiori, « Les deux versions syriaques de l'*Apocalypse de Paul* et leur place dans la transmission de cet apocryphe dans l'Orient chrétien », *Apocrypha* 31 (2020), p. 146-147.

³⁵² CAVT 130 ; GCAL, I, 208 et II, 287. Pour la version syriaque, voir S. Minov, « Syriac », in *A Guide to Early Jewish Texts and Traditions in Christian Transmission*, éd. A. Kulik et alii, New York, Oxford University Press, 2019, p. 117-118. Ce texte se trouve dans les manuscrits L ; K ; CCM 340 ; CFMM 294 ; Diyarbakır, archevêché chaldéen 144 ; DIYR 242 ; Cambridge Dd. 10.10 ; Mingana, syr. 543.

³⁵³ Cf. la description du contenu des manuscrits en annexe.

³⁵⁴ GCAL I, 451 ; II, 499. Il s'agit de l'homélie X13 de l'inventaire de Khalil Alwan, cf. *Les homélies métriques de Jacques de Saroug dans la tradition arabe : Inventaire des manuscrits arabes*, Beyrouth, CNERU-CEDRAC (Syro-Arabica 10), 2019, p. 494-501. Cette pièce est inédite et l'attribution plus qu'incertaine. Ce texte se trouve dans S.

³⁵⁵ GCAL I, 322. Voir l'édition et la traduction dans M. van Esbroeck, « Deux homélies pseudo-basiliennes sur le Dimanche et le Vendredi », *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), p. 49-71. Ce texte se trouve dans les manuscrits K ; CCM 340 ; MBM 425 ; Vat. syr. 408 ; Diyarbakır, archevêché chaldéen 144 ; SOAA 62 M.

Néanmoins, on ne peut prétendre que *l'intégralité* d'un manuscrit soit régie, de bout en bout, par un souci de cohérence thématique. Il arrive très souvent qu'un texte au moins, au sein de chaque manuscrit, dévie du thème, par son genre et son sujet. Il n'en demeure pas moins que l'au-delà est la préoccupation commune de la majorité des textes avec lesquels circule l'*ApGreg*.

IX.1.3. Une pièce d'un corpus de lectures pour le Carême

On peut s'étonner de trouver une bénédiction à la fin de certains témoins de l'*ApGreg* qui ne s'adresse pas seulement aux lecteurs mais aussi aux « auditeurs » (*al-sāmi 'īn*) comme dans les mss **Y** et USJ 627. Cette mention n'est ni courante ni anodine et doit nous amener à nous interroger sur le statut de « lecture (à haute voix) » de l'œuvre. Dans toute la tradition, on ne trouve qu'une indication liturgique quant à la lecture de l'*ApGreg*. Le copiste de **D** a en effet pris soin de préciser au début de l'œuvre qu'elle doit être lue le *Sabt al-nūr* (le samedi de la semaine sainte), ainsi que le 24 Hator (équivalent au 20 novembre), « fête de nos maîtres les prêtres »³⁵⁶, ce qui correspond dans le calendrier liturgique à la commémoration des vingt-quatre vieillards de l'*Apocalypse de Jean*³⁵⁷.

Bien que l'*ApGreg* ne soit pas présentée comme une lecture liturgique dans la tradition arabe (exception faite de **D**) on peut tâcher de démontrer qu'elle fut transmise au sein de compilations contenant des textes destinés à des temps particuliers du calendrier liturgique. Durant la période de Pâques, il est d'usage chez les syro-occidentaux qu'après chaque service, une homélie d'Éphrem, de Jacques de Saroug ou de Jean Chrysostome soit lue³⁵⁸. Cette pratique était vraisemblablement généralisée à toutes les communautés chrétiennes orientales, comme en témoignent les homéliers que l'on décrira dans un instant. L'hypothèse défendue ici est que l'*ApGreg* a été adjointe dans certains manuscrits à un corpus d'homélies du temps pascal.

Les manuscrits en question ne sont pas *stricto sensu* des homéliers mais plutôt des recueils

³⁵⁶ On lit après le titre de l'*ApGreg* : يجب ان تقرا في سبت النور وفي اربعة وعشرين يوم من هاتور عيد سادتنا القسوس (f. 1').

³⁵⁷ *Le synaxaire copto-arabe (mois de Hatour et de Kihak)*, éd. et trad. Basset, p. 335-336. Cette fête occupe une place importante dans l'imaginaire copte. Les vingt-quatre vieillards sont souvent représentés sur les fresques des monastères coptes et notamment au monastère Saint-Macaire, où **D** a probablement été copié. J. Leroy, *Les Peintures des couvents du Ouadi Natroun*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 101), 1982, p. 80-87, pl. 88-18. Le lien entre l'*ApGreg* et cette date du calendrier offre un témoignage supplémentaire de sa popularité sur le sol égyptien.

³⁵⁸ *Scattered Peals*, p. 77.

où la composante homilétique est dominante sans être exclusive. Ils ne suivent pas non plus le calendrier des célébrations comme le ferait l'homélaire du ms. Milan, Biblioteca Ambrosiana, X 198 sup. (c. X^e s.), clairement organisé selon le cycle annuel³⁵⁹. Ce manuscrit nous servira de comparant, afin de mieux évaluer dans quelle mesure les choix des copistes-compileurs reflètent des considérations liturgiques. Le grand philologue Joseph-Marie Sauget a composé des articles pionniers sur les homélaïres syriaques, comme le ms. BL, add. 12 165, daté de 1015 AD et produit en milieu syro-orthodoxe³⁶⁰. Il a également publié des travaux qui font toujours référence sur les homélaïres arabes comme le manuscrit de la Bibliothèque ambrosienne déjà mentionné, mais aussi les mss Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510, copié en milieu melkite au XVIII^e siècle³⁶¹ et Vat. ar. 75, produit en milieu copte vers les XIII^e/XIV^e siècles³⁶². Il fournit ainsi le socle d'une réflexion sur les lectures liturgiques dans les traditions chrétiennes orientales, sur lequel je baserai ma démonstration³⁶³.

Si on compare certains manuscrits de l'*ApGreg* aux homélaïres, on peut constater qu'ils présentent de nombreuses œuvres communes. Un exemple frappant est celui du ms. Vat. Syr. 408 (famille λ), produit au monastère maronite de Quzḥayya. Ce volumineux codex de 405 feuillets contient, à partir du f. 104^r, une série d'homélies en lien avec le thème du repentir, du jeûne ou portant sur des événements liés aux temps du Carême et de Pâques³⁶⁴. On y trouve les homélies *Sur le chérubin et le bon larron* de Jacques de Saroug (ff. 167^r-179^r)³⁶⁵ et *Sur le repentir*, non attribuée (ff. 231^r-259^r)³⁶⁶, ces deux textes faisant partie des

³⁵⁹ J.-M. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses *membra disiecta* », *Analecta Bollandiana* 88 (1970), p. 391-475.

³⁶⁰ J.-M. Sauget, « Pour une interprétation de la structure de l'homélaire syriaque: ms. British Library Add. 12165 », *Ecclesia Orans* 3 (1986), p. 121-146. Voir aussi J.-M. Sauget, « Deux homélaïres syriaques de la Bibliothèque Vaticane », *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), p. 387-424.

³⁶¹ J.-M. Sauget, « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », *Le Muséon* 101, 3-4 (1988), p. 231-290.

³⁶² J.-M. Sauget, « Un homélaire copte en arabe pour le Carême et la Semaine Sainte : le Vatican arabe 75 », in *Antidoron: hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum = Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, éd. J. Noret, Wetteren, 1984.

³⁶³ L'un des nombreux avantages des travaux de Joseph-Marie Sauget réside dans les renvois presque systématiques à d'autres manuscrits au contenu similaire, comme le ms. Vatican, BAV, Sbath 38 (1707), recueil maronite de lectures du Carême. Ces parallèles sont donc du plus grand intérêt pour notre sujet. Sur ce manuscrit, voir Sbath, *al-Fihris (catalogue de manuscrits arabes). Première partie*, p. 27-33. Voir également le tableau de concordances des homélies du temps de Carême et de Pâques entre six différents manuscrits arabes dans l'étude de Sauget, « Un homélaire copte en arabe », p. 218.

³⁶⁴ Nombre d'entre elles ne sont pas pourvues d'un titre et/ou d'un auteur. Pour l'identification de certaines œuvres, j'ai pu m'appuyer sur les travaux de Joseph-Marie Sauget. Je suis très reconnaissante à Habib Ibrahim d'avoir été un interlocuteur durant mes recherches sur les homélies arabes de Jean Chrysostome.

³⁶⁵ GCAL I, 448. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 458, n. 460.

Chrysostome (ff. 298^v-303^v)³⁷² et *Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps*, attribuée à Grégoire de Nazianze³⁷³. De même, dans le ms. DIYR 242, appartenant au même groupe de témoins, l'*ApGreg* vient à la suite d'une séquence d'homélies sur l'aumône, le repentir et le jeûne, prises au même fonds textuel de lectures pour la période quadragésimale. Quoique cette famille regroupe presque exclusivement des manuscrits en garshuni copiés en contexte miaphysite, on note avec intérêt que la plupart de ces homélies correspond aux lectures de la liturgie byzantine et présente de nombreux parallèles avec les homéliers melkites.

On trouve dans le ms. DIYR 242 des additions : c'est le cas de *Sur les quarante martyrs* (ff. 59^v-74^r). Or, la commémoration des martyrs de Sébaste tombe durant la période du Carême. Dans les différents calendriers liturgiques syriaques, ces derniers sont commémorés le 9 *adar* ou un dimanche entre le 7 et le 14 du même mois³⁷⁴. Des homélies sur ce thème comme celles de Basile de Césarée et de Jacques de Saroug se lisent effectivement dans les homéliers, tant en langue syriaque, comme dans le ms. BL, add. 12165³⁷⁵, qu'en langue arabe, à l'instar du ms. Bibliothèque orientale 510³⁷⁶.

C'est sans surprise que le même type de rapprochement peut être effectué avec les manuscrits de la tradition produite en milieu melkite, comme le ms. Paris, ar. 265³⁷⁷. Ce dernier s'interrompt brutalement au f. 174^v, au milieu de l'*ApGreg*, mais les textes qui précèdent évoquent fortement la composition des homéliers melkites. On y retrouve les homélies sur le thème du repentir, dénominateur commun de tous les recueils évoqués et

³⁷² GCAL I, 343-344 ; CPG 7175 [3] et 5190 [2]. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (1) », p. 200-201, n. 285. Sauget, « L'homélier arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 440, n. 427.

³⁷³ Le manuscrit de Cambridge attribue l'homélie à « Grégoire » mais d'autres témoins plus anciens, répertoriés par Laurence Tuerlinckx, précisent qu'il s'agit de Grégoire de Nazianze et que ce texte est lu durant le Carême, voir L. Tuerlinckx, « “Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps”, apocryphe arabe attribué à Grégoire de Nazianze », in *Studia Nazianzenica I*, éd. B. Coulie, Turnhout, Brepols / Leuven: Leuven University Press (Corpus Christianorum Series Graeca 41, Corpus Nazianzenum 8), 2000, p. 228-229.

³⁷⁴ Les références aux sources de la commémoration ont été rassemblées dans W. Witakowski, « Sources of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre for the Christian epoch of the first part of his Chronicle », in *After Bardaisan: Studies on continuity and change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink et A.C. Klugkist, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta 89), 1999, p. 356, n. 365.

³⁷⁵ Sauget, « Pour une interprétation de la structure de l'homélier syriaque: ms. British Library Add. 12165 », p. 128, n. 135 [141].

³⁷⁶ Sauget, « Un homélier melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », p. 281, n. 242.

³⁷⁷ Le ms. MBM 425, produit en milieu melkite, présente des textes similaires mais est trop court et fragmentaire pour être pris pour exemple ici.

lecture incontournable du Carême³⁷⁸. On y lit aussi l'*Homélie sur l'épître de saint Paul aux Colossiens, I, 20* de Jean Chrysostome (ff. 49^v-55^v)³⁷⁹ ; l'*Homélie sur la foi, la charité et le second avènement de Notre-Seigneur* d'Éphrem (ff. 132^v-150^v)³⁸⁰ qui est une lecture du début du Carême ; l'*Homélie sur ceux qui s'abstiennent de la messe et de la sainte table* de Jean Chrysostome (ff. 159^v-164^v)³⁸¹.

Dans le ms. Armalet ar. 2/34, peut-être d'origine melkite, l'*ApGreg* est suivie de quatre homélies sur le jeûne ou le repentir attribuées à Jean Chrysostome. On y trouve par exemple *Sur le jugement et la mort* du Pseudo-Chrysostome (ff. 90^v-95^r), texte parfois attribué à Éphrem, copié et transmis à la fois dans les homéliaires arabes mais aussi en contexte grec byzantin³⁸².

Revenons au milieu copte, par lequel nos réflexions sur l'usage de l'*ApGreg* en tant que « lecture » avaient commencé. On ne peut dire que les manuscrits présentent un contenu aussi clairement lié au cycle quadragésimal. Une exception est peut-être le ms. Saint-Antoine, Théol. 232 (famille ρ), copie de la fin du XIX^e siècle qui pourrait dépendre d'un original plus ancien. À l'instar des manuscrits évoqués plus haut, l'*ApGreg* y est encadrée par deux homélies sur le repentir attribuées à Jean Chrysostome, la première portant l'indication qu'elle doit être lue le matin du lundi Saint (*itnayn al-baṣḥa*).

³⁷⁸ C'est le cas de la pièce *Sur Lazare et le riche, et le repentir*, ici attribuée à Théodule de Jérusalem (GCAL I, 322). Cf. *supra*, la discussion sur le ms. Vat. syr. 408 (ff. 231^r-259^r).

³⁷⁹ GCAL I, 349 ; II, 492 ; pas de numéro de CPG (?). Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (suite) », n. 162. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 462, n. 467.

³⁸⁰ GCAL I, 429 ; CPG 3945. La souscription indique que le texte a été traduit par le moine Nicon, évêque de Manbiğ. Dans le ms. Bibliothèque Orientale 510, il s'agit d'une lecture pour le dimanche du carnaval, cf. Sauget, « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », p. 252-253, n. 254. Pour les autres témoins arabes, voir J.-M. Sauget, « Le dossier Éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et ses membra disiecta », *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), p. 442-444.

³⁸¹ CPG 4333. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (suite) », n. 190. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 463, n. 469. Sauget, « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », p. 285-288. J.-M. Sauget, « Une ébauche d'homélaire copte pour la semaine sainte: le manuscrit Borgia arabe 99 », *Parole de l'Orient* 14 (1987), p. 192. Éd. C. Bacha, *Al-Kahnout, ou l'Ancienne version arabe du traité du sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, Beyrouth, 1905, p. 189-195. Pour le texte grec, voir PG 49, 343-350 ; J.A.d. Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, Centre national de la recherche scientifique (Documents, études et répertoires - Institut de recherche et d'histoire des textes), 1965, n. 577.

³⁸² GCAL I, 350 et 352 ; CPG 4031. L'homélie est intitulée « Sur le repentir » dans notre manuscrit. Habib Ibrahim a discerné deux recensions arabes, cf. « Jean Chrysostome arabe (suite) », n. 173a. La recension a est transmise par le ms. Armalet ar. 2/34 se trouve aussi dans des manuscrits sinaïtiques anciens comme le ms. Sinaï, ar. 431 (ca. X^e s.). Une autre version de cette homélie se trouve dans l'homélaire de Milan du X^e/XI^e siècle, cf. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 436. Pour la version grecque, voir PG 60, 735-738 J.S. Assemani, P. Benedictus et S.E. Assemani (éds), *Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant, Graece, Syriace, Latine*, Roma, Typographia Pontificia Vaticana, 1732-1746, vol. III, p. 308-314. Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, p. 121, n. 331.

Au regard de cette échantillon de pièces communes avec les homéiaires, on peut affirmer que certains manuscrits de l'*ApGreg* conservent des lectures liturgiques. Toutefois, le corpus qui y figure ne se limite pas aux homélies du temps du Carême. On y trouve aussi la *Lettre sur le dimanche envoyée du ciel*, transmises dans plusieurs manuscrits de la tradition aussi bien que dans l'homéiaire arabe de Milan³⁸³. Il en va de même du *Protévangile de Jacques* et des différents manuscrits contenant des textes sur la dormition de la Vierge Marie, cet ensemble d'histoires ayant été largement utilisé à des fins liturgiques tant en syriaque qu'en arabe, comme en témoigne à nouveau le manuscrit de l'Ambrosienne ainsi qu'un homéiaire syriaque³⁸⁴.

Au terme de cette comparaison, de nombreux parallèles entre les homéiaires et les manuscrits de notre tradition sont apparus. Un type de recueils hybrides émerge : d'abord, les codex évoqués présentent une matière composite (homélies, vies de saints, apocalypses, questions-et-réponses, etc.) qui les distinguent de leurs homologues destinés à des fins purement liturgiques. Le contenu d'un homéiaire tel que le ms. Ambrosiana, X 198 sup. s'y retrouve éparpillé, éclaté au milieu d'œuvres appartenant à d'autres genres. Ensuite, les indications liturgiques des pièces sont souvent omises, ce qui semble limiter la dimension fonctionnelle et l'usage liturgique de nos manuscrits. On peut toutefois se demander si ces indications étaient toujours nécessaires. Une des spécificités des homéiaires syriaques réside dans le fait qu'ils contiennent, à partir du XI^e siècle, une lecture pour *chaque jour* du Carême³⁸⁵. Dans le cadre des séries de plusieurs textes portant sur les thématiques du temps quadragésimal (jeûne, repentir, aumône, etc.), des instructions précises se seraient avérées superflues. Il suffisait en effet d'ouvrir ces manuscrits presque au hasard pour trouver une lecture appropriée. Quelques souscriptions confirment en tout cas que certains des textes étaient bien destinés à être lus à des auditeurs.

Qu'est-ce que cet écrin textuel nous apprend de la réception de l'*ApGreg* ? On ne saurait affirmer que l'*ApGreg* était une lecture liturgique au sens strict. Néanmoins, son voisinage avec les homélies patristiques et pseudo-patristiques évoquées ci-dessus la lie fortement à un moment du calendrier. Le discours pastoral et parénétiq ue de l'*ApGreg* est très semblable à celui qui est mis en œuvre dans le corpus que l'on vient de dégager. On y insiste sur les

³⁸³ CANT 311 ; GCAL I, 295-297. Mss BnF, syr. 238 ; Cambridge Dd 10.10 ; Mingana syr. 232 ; Armalet syr. 11/6 ; DIYR 242. Sauget, « L'homéiaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 462-463, n. 468.

³⁸⁴ Sbath 125. *Ibid.*, p. 423-424, n. 421.

³⁸⁵ Sauget, « Pour une interprétation de la structure de l'homéiaire syriaque: ms. British Library Add. 12165 », p. 144.

pratiques chrétiennes et les bienfaits des aumônes et des fondations pieuses mais la rhétorique qui parcourt tout le corpus réside dans la menace d'un jugement immédiat et le souci du sort de l'âme après la mort. L'*ApGreg* prône ces croyances d'une manière remarquable : le genre de la vision du jugement et des catégories des justes et des pécheurs se prête particulièrement bien à l'exercice, avec ces différentes sections aisément reconnaissables à la rubrication. On serait alors tenté de voir dans notre œuvre une pièce de choix pour le Carême, qui serait une lecture « de circonstance », recommandable mais pas obligatoire.

La circulation de l'*ApGreg* au milieu de ces homélies pourrait éclaircir un aspect de l'histoire du texte. Le discours de type homélitique du Pseudo-Grégoire (§III dans l'édition) a peut-être fini par lui être « greffé », en guise de préface. Quoique je n'aie pu l'identifier jusqu'ici, les textes pseudépigraphiques ayant l'au-delà pour sujet sont si abondants dans cette tradition qu'on pourrait aisément imaginer comment une homélie aurait pu être greffée à notre œuvre, et finir par en faire partie intégrante.

Les modalités de réception de l'*ApGreg* ont été étudiées à partir de sa tradition manuscrite et d'une comparaison avec les manuscrits liturgiques. Il ressort de cette enquête que notre œuvre a été « comprise » de manières variées. Nous en avons dégagé au moins trois. Dans certains cas, c'est sa dimension hagiographique qui l'emporte sur le reste et elle se voit copiée aux côtés de vies de saints et de martyrs. Dans d'autres, c'est le thème et non le genre qui domine. L'*ApGreg* se voit alors placée au milieu d'autres apocalypses ou d'autres œuvres porteuses d'une vision des fins dernières, qu'elle soit théologique ou littéraire. Enfin, l'*ApGreg* a été incorporée à des recueils à forte composante liturgique, constitués en partie d'homélies destinées à rythmer le calendrier des célébrations, et plus particulièrement la période du Carême. Cette transmission particulière nous laisse penser qu'elle a été largement assimilée à des lectures publiques. Ces différentes manières d'appréhender l'*ApGreg* en milieu arabophone a pu conditionner sa réception dans d'autres milieux linguistiques et culturels, qui ont, à leur tour, relu le texte à la lumière d'un nouveau contexte, pour le charger d'une fonction et d'une signification nouvelles.

IX.2. LA VERSION GUEZE ET LE MOUVEMENT DE TRADUCTION EGYPTO-ETHIOPIEN

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'*Apocalypse de Grégoire* (ራእዮ ፡ ጎርጎርዮስ) est mieux connue des éthiopiens qu'elle ne l'est des arabes³⁸⁶. L'œuvre a trouvé en Éthiopie un lectorat et un auditoire fidèle, tant chez les chrétiens que chez les juifs. Circulant sous forme d'extraits, elle y a été intégrée à différents genres littéraires et y a revêtu des fonctions variées. Avant d'aborder de manière plus approfondie les multiples aspects de sa destinée en langue guèze, le lecteur pourrait légitimement s'interroger sur les modalités de sa transmission, des manuscrits arabes chrétiens de Syrie-Mésopotamie et d'Égypte à l'Éthiopie.

Durant la période dite aksoumite, la littérature en langue guèze accueille de nombreux textes tardo-antiques, majoritairement chrétiens et traduits du grec. À partir du XIII^e siècle, ce corpus va s'enrichir du fait d'un mouvement de traduction de l'arabe vers le guèze qui courra sur plusieurs siècles³⁸⁷. Ce mouvement est lié au contact renouvelé avec le patriarcat copte d'Alexandrie, qui reprend à cette période son activité missionnaire. La prise de pouvoir de Yekuno Amlak en 1270 relance les rapports diplomatiques entre le pouvoir mamelouk et le négus d'Éthiopie. La politique menée par la dynastie dite « solomonienne » inaugurée par Yekuno Amlak tisse des liens plus étroits entre les deux territoires, contribuant à la circulation des hommes, des biens et des œuvres. L'Église éthiopienne demeure, en termes hiérarchiques, un évêché copte, et les métropolitains qui en ont la charge sont nommés par Alexandrie, et même choisis parmi des égyptiens. Ces derniers jouent un rôle majeur dans le passage de la littérature arabe chrétienne en guèze³⁸⁸. La figure de Salama dit « le Traducteur », métropolitain de 1348 à 1388, semble avoir grandement contribué à ce transfert culturel³⁸⁹. C'est en effet au tournant du XIV^e et du XV^e siècle, sous le règne du négus Dawit (1379/80-1412) et de ses

³⁸⁶ CAe 1557. Malheureusement, cette notice mélange des références à l'*ApGreg* et à la *Vision du Pseudo-Grégoire de Nazianze*, extraite de l'*Hexaméron du Pseudo-Épiphanes*. Voir également S. Kaplan, « Gorgoryos, Apocalypse of », EA, vol. II, p. 857.

³⁸⁷ Sur cet aspect de l'histoire culturelle de l'Éthiopie chrétienne, voir A. Bausi, « Ethiopia and the Christian Ecumene: Cultural Transmission, Translation, and Reception », in *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, éd. S. Kelly, Leiden, Brill, 2020, p. 217-251.

³⁸⁸ Manfred Kropp défend ainsi l'hypothèse que la plupart des traducteurs étaient de langue maternelle arabe. M. Kropp, « Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikā Wäldä-'Amid », *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, 2 (1986).

³⁸⁹ A. Van Lantschoot, « Abba Salama métropolitain d'Éthiopie et son rôle de traducteur », in *Atti del Convegno di studi etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)*, éd. E. Cerulli, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei (Problemi attuali di scienza e di cultura 48), 1960, p. 397-401. P. Marrassini, « Sälama [The Translator] », EA, vol. IV, p. 488-489.

successeurs, que l'activité littéraire, à la fois de production et de traduction, semble particulièrement dynamique. C'est également à cette période que le moine Simon l'Égyptien, du monastère de Saint-Antoine sur la mer Rouge, entreprend plusieurs traductions de l'arabe vers le guèze, au nombre desquelles le *Synaxaire*³⁹⁰. Par conséquent, la tradition copto-arabe laisse une empreinte profonde sur la littérature en langue guèze³⁹¹. Les textes traduits du grec aux siècles précédant l'époque aksoumite en viennent même à être révisés vis-à-vis des versions arabes, ce qui a amené un spécialiste tel qu'Alessandro Bausi à parler de la « copto-arabisation » de la littérature éthiopienne³⁹². Au vu de tous ces éléments, il ne paraît pas injustifié de parler d'un mouvement de traduction « égypto-éthiopien ».

IX.2.1. La littérature syriaque et syro-arabe en Éthiopie

Si la littérature copto-arabe (comprendre « produite par des coptes ») a exercé une immense influence sur la littérature éthiopienne, du fait de leurs rapports privilégiés, cela ne doit pas nous faire oublier la remarquable destinée éthiopienne d'œuvres syriaques ou syro-arabes. Avant de rentrer dans l'étude de la réception de l'œuvre, on devrait s'interroger sur les circuits qui l'ont conduite si loin de la Syrie du Nord. Remarquons d'abord que le cas de l'*ApGreg* n'est pas isolé : la transmission de la littérature syro-mésopotamienne en Éthiopie a déjà attiré l'attention des savants, quoique les circonstances de cette transmission demeurent obscures³⁹³. On peut citer à titre d'exemple la traduction d'un passage des *Démonstrations* de l'auteur syro-oriental d'Adiabène Aphraate (m. c. 345), probablement effectuée par la

³⁹⁰ A.M. Butts, J. Blid et M. El-Antouny, « An Early Ethiopic Manuscript Fragment (12th–13th cent.) from the Monastery of St. Antony (Egypt) », *Aethiopica* 19 (2016), p. 48. Pour le colophon qui révèle ces informations, voir C. Conti Rossini, « Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie », *Journal asiatique* 11, 2 (1913), p. 30.

³⁹¹ M. Kamil, « Translations from Arabic in Ethiopic Literature », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 7 (1941), p. 61-71, S. Kaplan, « Found in Translation: The Egyptian Impact on Ethiopian Christian Literature », in *Narrating the Nile: Politics, Cultures, Identities. Essays in honor of Haggai Erlich*, éd. I. Gershoni et M. Hatina, London, Lynne Rienner, 2008, p. 29-39.

³⁹² A. Bausi, « The Aksumite Background of the Ethiopic "Corpus Canonum" », in *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20-25, 2003*, éd. S. Uhlig, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Aethiopistische Forschungen 65), 2006, p. 537.

³⁹³ Voir W. Witakowski, « Syrian Influences in Ethiopian Culture », *Orientalia Suecana* 38-39 (1989-1990). Voir aussi A.M. Butts, « Ethiopic Christianity, Syriac Contacts with », in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, éd. S.P. Brock et alii, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2011, p. 148-153. Sur la question controversée de l'influence syrienne à l'époque aksoumite, voir S. Munro-Hay, « Saintly Shadows », in *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002*, éd. W. Raunig et S. Wenig, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Meroitica 22), 2005, p. 137-168.

communauté éthiopienne de Jérusalem³⁹⁴. Le *Livre des moines*, une collection de trois textes pour l'instruction des moines, contient en fait des traductions de Dadishō' de Qatar (VII^e siècle), Isaac de Ninive (VII^e siècle) et Jean de Dalyatha (VIII^e siècle), tous trois auteurs syro-orientaux « nestoriens »³⁹⁵. Ceci ne signifie pas que les textes étaient directement traduits du syriaque au guèze. Les travaux d'Aaron Butts et de certains de ses prédécesseurs montrent que la transmission passait plus vraisemblablement par un intermédiaire en langue arabe³⁹⁶. Cette hypothèse implique que des traductions arabes de textes syriaques (ou, plus tard, des textes arabes produits en milieu syriaque) arrivaient jusque dans les mains des traducteurs égypto-éthiopiens.

La disponibilité de la littérature syro-arabe en Égypte est évidemment corrélée à la forte présence syriaque dans les églises et les monastères coptes³⁹⁷. Comme cela a été précédemment évoqué, les invasions mongoles et l'instabilité politique croissante dans la Mésopotamie du XIII^e siècle accentuent la migration des copistes et des laïcs vers le *bilād al-Šām* et l'Égypte, unifiés sous la dynastie ayyoubide. Le monastère des Syriens connaît une période de grande activité, directement liée à celle des monastères de Mésopotamie³⁹⁸. Le Wadi Natroun constitue un point de contact bien connu entre les syriaques et les autres communautés chrétiennes orientales, comme en témoignent plusieurs bibles pentaglottes où

³⁹⁴ E. Cerulli, *"De resurrectione mortuorum" opuscolo della chiesa etiopica del sec. XIV*, Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana (Studi e testi 232), 1964. G. Lusini, « Riflessi etiopici dell'escatologia di Afraate », *Annali di storia dell'esegesi* 17 (2000), p. 151-159. Sur l'histoire compliquée du manuscrit, qui est un *unicum*, voir A. Bausi, « Composite and Multiple-Text Manuscripts: The Ethiopian Evidence », in *One-Volume Libraries: Composite and Multiple-Text Manuscripts*, éd. M. Friedrich et C. Schwarke, De Gruyter (Studies in Manuscript Cultures 9), 2016, p. 116-119.

³⁹⁵ G. Lusini, « Le monachisme en Éthiopie. Esquisse d'une histoire », in *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences: Hommage à Antoine Guillaumont. Cinquantenaire de la chaire des "Christianismes orientaux"*, éd. F. Jullien et M.-J. Pierre, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 148), 2011, p. 140-141. Pour l'importance des auteurs syriaques en contexte éthiopien, voir aussi T. Abraha, « Isaac of Nineveh, Filoxenus of Mabbug & John Saba: Three Fundamental Names to Ethiopian Monasticism, Theology and Spirituality », *The Harp* 29 (2014), p. 127-142.

³⁹⁶ A.M. Butts, « From Syriac to Arabic to Ethiopic », in *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nelle tradizioni orientali*, éd. R.B. Finazzi et alii, Milan, Biblioteca Ambrosiana – Centro Ambrosiano (Orientalia Ambrosiana 7), 2020, p. 21-57.

³⁹⁷ Pour un aperçu de ces contacts de l'Antiquité tardive à l'époque ottomane, voir Fiey, « Coptes et Syriaques, contacts et échanges », p. 295-365. Il manque une étude qui mettrait en lumière l'apport syro-arabe à la « Renaissance » copto-arabe aux XIII^e/ XIV^e siècles mais on pourra consulter les sources provenant de Syrie-Mésopotamie utilisées par al-Mu'taman ibn al-'Assāl (m. entre 1270 et 1286), voir W. Abullif, « Les sources du Mağmū' Uṣūl al-Dīn d'al-Mu'taman ibn al-'Assāl », *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), p. 233-235.

³⁹⁸ Pour un aperçu récent, voir S.P. Brock, « Dated Syriac Manuscripts Copied at Deir al-Surian », in *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, éd. Ž. Paša, Roma, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 304), 2018, p. 355-371.

se côtoient copte, arménien, syriaque, arabe et éthiopien³⁹⁹. Les moines éthiopiens en viennent même à occuper le monastère des Syriens⁴⁰⁰.

On aurait cependant tort d'imaginer que les copistes originaires de Mésopotamie étaient confinés au monastère des Syriens. Quelques colophons révèlent leur présence au Caire à la même période, sans pour autant indiquer de lieux de résidence précis⁴⁰¹. En 1352, le colophon du copiste Yūsuf ibn Sbath indique l'établissement d'une petite communauté syriaque dans l'église de Saint-Ménas dans le centre du Caire, au côté de coptes et d'arméniens. Les éthiopiens s'installent aussi au sein de cette église multiconfessionnelle, mais leur présence n'est attestée que plus tard, au XV^e siècle⁴⁰².

Plus au sud encore, les syriaques semblent avoir occupé de manière durable les monastères de Saint-Antoine et de Saint-Paul sur la mer Rouge. Une longue note consignée dans un manuscrit indique qu'il y avait beaucoup de manuscrits syriaques à Saint-Paul et que ce monastère appartenait aux syriaques avant que les coptes ne s'en emparent⁴⁰³. Leur influence est rendue visible à Saint-Antoine à la même époque, si l'on pense à une fresque, dans l'église principale du monastère, représentant Baršawmā le Syrien (m. 459), tenant un rouleau bilingue, en copte et en syriaque. Cette dernière fait partie du programme iconographique peint en 1232/3, période qui marque le pic de l'influence des syriaques dans les monastères de

³⁹⁹ Brock, « A Fourteenth-Century Polyglot Psalter », p. 2-3. G. Uluhogian, « The Pentaglot Apostolos in the Biblioteca Ambrosiana: Ms. B 20 inf. a-b », in *Between Paris and Fresno: Armenian studies in honor of Dickran Kouymjian*, éd. B. Der Mugardechian et D. Kouymjian, Costa Mesa, California, Mazda Publishers, 2008, p. 247-260.

⁴⁰⁰ O. Meinardus, « Ethiopian monks in Egypt », EA, vol. II, p. 243-245.

⁴⁰¹ Le ms. BnF, syr. 42 a été copié au Caire (ܡܢ ܩܝܪܘܢ) en 1225/6 tandis que la copie du ms. BnF, syr. 56 a débuté en 1264 au monastère des Syriens pour être achevée sur la « montagne du Caire » (ܩܝܪܘܢ ܕܩܝܪܘܢ), ce que j'interprète comme une référence au fameux monastère de Shahrān. Pour une description succincte de ces manuscrits, voir Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques*, p. 14-15 et 20-21. Sur ce dernier, voir aussi L. van Rompay, « L'histoire du Couvent des Syriens (Wadi al-Natrun, Égypte) à la lumière des colophons de la Bibliothèque nationale de France. Avec un appendice sur le ms. BnF syr. 199 », in *Manuscripta Syriaca. Des sources de première main*, éd. F. Briquel-Chatonnet et M. Debié, Paris, Geuthner (Cahiers d'études syriaques 4), 2015, p. 356-358, 366-367.

⁴⁰² E. Cerulli, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, Roma, Libreria dello Stato (Collezione scientifica e documentaria 12, 14), 1943, vol. II, p. 409-411. O. Meinardus, « Ecclesiastica Aethiopia in Aegyptio », *Journal of Ethiopian Studies* 3, 1 (1965), p. 27.

⁴⁰³ Ms. BL, add. 14632 (f. 1^r). Le colophon a été édité par W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, London, Trustees of the British Museum, 1870-1872, p. 580. Analyse partielle dans H.G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn, Part 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York, The Metropolitan Museum of Art (Publications of the Metropolitan Museum of Art 7), 1932, p. 389-390. Pour une histoire du couvent à cette époque, voir T. Vivian, « St. Antony the Great and the Monastery of St. Antony at the Red Sea, ca. A.D. 251 to 1232/1233 », in *Monastic visions. Wall paintings in the monastery of St. Antony at the Red Sea*, éd. E.S. Bolman, New Haven: Yale University Press, 2002, p. 14-15.

la mer Rouge⁴⁰⁴. Est-ce une coïncidence si Barṣawmā est l'un des saints syriens qui rencontrèrent un franc succès en Éthiopie, comme en témoigne la traduction en langue guèze de sa *Vie* et sa commémoration dans le synaxaire⁴⁰⁵ ?

Les colophons de deux manuscrits contenant le *Commentaire du Paradis des Pères* de Dadishō' de Qatar indiquent que leur antigraphe avait été copié en 1234 au monastère de Saint-Antoine⁴⁰⁶. Il se trouve que le *Commentaire* de Dadishō' connut une large réception en guèze après avoir été traduit, au dire des copistes, par Salama lui-même⁴⁰⁷. Lorsque l'on sait les contacts entre l'Éthiopie et le monastère de Saint-Antoine, on imagine difficilement que la transmission de cette œuvre en langue guèze soit le fruit du hasard. Les sources copto-arabes nous révèlent qu'en 1210, le métropolite éthiopien est choisi parmi les moines de ce monastère. La découverte d'un fragment de manuscrit ancien en guèze, probablement produit à la même période, pourrait être considérée comme un indice de l'activité des copistes éthiopiens à Saint-Antoine⁴⁰⁸. Il faut attendre la fin du XV^e siècle pour trouver des signes de leur présence, mais ces maigres sources indiquent probablement une occupation plus ancienne. Quant aux syriens, ils continuèrent de visiter les monastères sur la mer Rouge, comme en témoignent des graffitis d'époque ottomane en syriaque et en garshuni⁴⁰⁹.

La liste des lieux où syriens et éthiopiens eurent l'occasion de se côtoyer pourrait encore s'allonger. Jérusalem est un carrefour pour les différentes confessions chrétiennes, et les moines syriaques et éthiopiens y eurent des contacts. Ces derniers ont également laissé des traces de leur occupation dans la vallée de la Qadisha sur le mont Liban, à l'époque où

⁴⁰⁴ P. van Moorsel *et alii*, *Les peintures du Monastère de Saint-Antoine près de la mer Rouge*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire (Mémoires Publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 111-112), 1995, vol. I, p. 130-131 ; vol. II, p. 167-168.

⁴⁰⁵ S. Grébaut, « Vie de Barsoma le Syrien », *Revue de l'Orient chrétien* 13 (1908), p. 337-345. S. Grébaut, « Vie de Barsoma le Syrien », *Revue de l'Orient chrétien* 14 (1909), p. 135-142, 264-275, 401-416. Il s'agit là d'un cas particulier, la *Vie de Barṣawmā* ayant été très populaire en syriaque mais peu copiée en arabe, transmise presque exclusivement en garshuni en milieu syro-arabe et pas en milieu copto-arabe (GCAL I, 524-525). Seule une étude plus approfondie de la version guèze pourrait permettre de retracer l'original utilisé par le traducteur éthiopien.

⁴⁰⁶ Il s'agit du ms. Mingana, syr. 174, complété par le ms. Mingana, syr. 403. M. Kozah, A. Abu-Husayn et S.A. Mourad (éds), *Dadisho' Qaṭraya's Compendious Commentary on The Paradise of the Egyptian Fathers in Garshuni*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press (Texts from Christian Late Antiquity 43), 2016, p. 10-11.

⁴⁰⁷ Pour la version éthiopienne, voir W. Witakowski, « Filekseyus, the Ethiopic version of the Syriac Dadisho' Qaṭraya's Commentary on the *Paradise of the Fathers* », *Rocznik Orientalistyczny* 59 (2006), p. 281-296.

⁴⁰⁸ Butts, Blid et El-Antouny, « An Early Ethiopic Manuscript Fragment ».

⁴⁰⁹ S.H. Griffith, « The Handwriting on the Wall: Graffiti in the Church of St. Antony », in *Monastic visions: wall paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, éd. E.S. Bolman, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 187-189.

l'implantation des syro-orthodoxes aux côtés des maronites étaient encore forte⁴¹⁰. La *Vie d'Ēwosātēwos* (1273-1352) et ses pérégrinations en Palestine, en Égypte, à Chypre et en Cilicie sont aussi révélatrices d'un « axe miaphysite », à la fois réel et rêvé, qui traverse l'Orient méditerranéen⁴¹¹.

Enfin, il ne faudrait pas sous-estimer l'influence de la politique ecclésiastique des syriaques vis-à-vis des Éthiopiens sur le mouvement de traduction de l'arabe vers le guèze. Quoique ladite influence soit mal documentée, le grand polygraphe Barhebraeus rapporte dans sa *Chronique ecclésiastique* qu'un certain éthiopien du nom de Thomas demanda au patriarche syro-orthodoxe Mar Ignace II David (1222-1252) de l'ordonner métropolitain, alors que ce dernier était en séjour à Jérusalem. Cette requête enfreignait plusieurs canons ecclésiastiques (comme le souligne Barhebraeus) mais les dissensions qui l'avaient opposé en 1237 à Cyrille Ibn Laqlaq, patriarche copte d'Alexandrie, poussèrent le patriarche d'Antioche à accéder à sa demande⁴¹². L'ingérence syriaque dans les affaires égypto-éthiopiennes connut des récidives : des lettres du négus Yagba Šəyon (1285-1295)⁴¹³, adressées au sultan mamelouk Qalawūn, en 1290, et au patriarche copte Jean VIII (1300-1320), expriment son souhait de se voir débarrasser des « métropolitains syriens » qui étaient venus trouver son père, Yekuno Amlak, et avaient causé tant de dommages en Éthiopie⁴¹⁴.

Ces nombreux points de contacts ont été partiellement soulignés par les savants, suivant qu'ils étaient historiens ou philologues. En ce qui concerne la période médiévale, mieux saisir ces relations pourraient nous permettre de comprendre les mécanismes complexes de la transmission des textes, de la littérature syro-arabe à la littérature en langue guèze. De nombreux mystères restent encore irrésolus, et les schémas interprétatifs sont au stade de

⁴¹⁰ Cerulli, *Etiopi in Palestina*, vol. I, p. 325-333, A. Badwi, « Ethiopian Inscription in the Mar Assia Church (Hasroun) », *Liban Souterrain* 5 (1998), p. 31-42, R. Jabre Mouawad, « The Ethiopian Monks in Mount-Lebanon (XVth Century) », *Liban Souterrain* 5 (1998), p. 186-207.

⁴¹¹ Ce texte a été traduit par G. Colin, *Saints fondateurs du christianisme éthiopien. Frumentius, Garīma, Takla Hāymānot, Ēwosātēwos*, Paris, Les Belles Lettres (Bibliothèque de l'Orient chrétien), 2017, p. 75-215. Voir également l'introduction, dans le même ouvrage, de Marie-Laure Derat, p. lxxvii-lxxxiv.

⁴¹² Éd. et trad. dans D. Wilmshurst, *Bar Hebraeus. The Ecclesiastical Chronicle*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 40), 2016, p. 230-233. Voir le dossier réuni par Cerulli, *Etiopi in Palestina*, vol. I, p. 62-76.

⁴¹³ D. Nosnitsin, « Yagba Šəyon », EA, vol. V, p. 11-12.

⁴¹⁴ T. Taddesse, *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press (Oxford studies in African affairs), 1972, p. 130-133. Pour la lettre au patriarche copte, voir É. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, et sur quelques voisines Recueillis et extraits des manuscrits coptes, arabes, etc., de la Bibliothèque impériale*, Paris, F. Schœll, 1811, vol. II, p. 271. Pour la lettre adressé au sultan mamelouk, voir G. Wiet, « Les relations égypto-abyssines sous les sultans mamlouks », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 4 (1938), p. 117-122.

l'hypothèse. Certaines œuvres syro-arabes passaient-elles directement des mains des copistes syriaques à celles des copistes éthiopiens ? La thèse de Delio Vania Proverbio selon laquelle la version éthiopienne de l'homélie de Jean Chrysostome *Sur le figuier desséché* ne dériverait pas de la tradition « melkite-alexandrine » mais de la version maronite(-miaphysite), demeure trop fragile et demanderait à être étayée par de plus amples démonstrations⁴¹⁵. C'est en ayant à l'esprit les enjeux de ces transferts que l'on peut aborder la réception de l'*ApGreg* dans la tradition éthiopienne.

IX.2.2. Fragments et extraits de l'*ApGreg* en milieu chrétien éthiopien

L'étude la plus complète des différentes attestations de l'*ApGreg* en milieu chrétien éthiopien demeure, jusqu'à ce jour, celle de Getatchew Haile⁴¹⁶. Seule une partie de sa contribution concerne notre texte, le dernier extrait qu'il mentionne étant en fait une traduction de l'*Hexaméron du Pseudo-Épiphane*, déjà évoquée. Les hypothèses de cet éminent chercheur quant à l'identité de Grégoire sont également à écarter : l'objectif déclaré de son article était de montrer l'origine chrétienne de la version falasha du texte mais il ne disposait pas d'un accès suffisamment large aux sources arabes pour rendre fidèlement compte de l'histoire de l'œuvre avant sa traduction en langue guèze. À présent que l'on peut avoir une idée plus cohérente de l'original arabe, il ne paraît pas inutile de reprendre à nouveaux frais le dossier éthiopien. Je propose dans un premier temps d'énumérer tous les témoins de la réception de l'*ApGreg* en les replaçant dans leur contexte historique et intellectuel.

Le manuscrit de Qorqor Maryam

Les recherches entreprises dans l'église rupestre de Qorqor Maryam dans le Tigré ont récemment livré un nouveau témoin de l'*ApGreg*. Les dix feuillets de la version guèze de l'*ApGreg* (ff. 1, 4-6, 20, 28-32) ont été rassemblés au sein d'un manuscrit factice avec trois autres textes, écrits par une main plus récente. Des reproductions m'ont gracieusement été communiquées par Anaïs Lamesa, ce qui m'a permis d'effectuer quelques sondages

⁴¹⁵ D.V. Proverbio, *La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Aethiopistische Forschungen 50), 1998, p. 53-54. Voir aussi les réserves et critiques exprimées, à juste titre, par P. Luisier, « Delio Vania Proverbio. *La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale*. », *Orientalia* NS 70, 1 (2001), p. 146-148.

⁴¹⁶ Haile, « On the Identity of Gorgoryos », p. 625-639.

préliminaires, malgré la mauvaise qualité des images et les tâches d'humidité et d'encre qui rendent certaines pages difficiles à lire⁴¹⁷. L'écriture semble remonter au XV^e siècle⁴¹⁸. Le f. 1 contient le titre et les premiers paragraphes, tandis que les ff. 4-6 ont conservé l'ascension à travers les cieux et la partie sur le paradis. Le f. 20 contient la deuxième partie du §7, à partir du §7c. Enfin, les ff. 28-32 donnent à lire la partie sur les châtiments, principalement tirée du §25. La rubrication à l'encre rouge des titres internes a disparu et les passages que j'ai pu déchiffrer ont fait l'objet d'une reformulation. Par exemple, au lieu de manger de la braise, les suppliciés ont en bouche « leurs excréments » (ጠሰሎሎ). Ceci complique l'entreprise de comparaison du texte avec les recensions arabes connues.

Un travail important doit encore être accompli sur ce témoin. Il faudrait éditer le texte et le comparer aux autres passages de l'*ApGreg* transmis dans la littérature éthiopienne. Dans l'état actuel des choses, cette découverte inespérée confirme la circulation d'une version complète de la traduction guèze à une date assez ancienne.

Le Livre des miracles de Marie

Un autre témoin remarquable est une vision de la Vierge par un certain Grégoire « qui voit les choses cachées » (ጊአየ ፡ ኅቡአት)⁴¹⁹. Cette vision se trouve insérée dans le *Livre des miracles de Marie* (ተአምረ ፡ ማርያም), monument de la littérature éthiopienne, tant par sa taille que par son importance⁴²⁰. Getatchew Haile en offre une édition et une traduction anglaise à partir des mss EML 3872 (ff. 112^r-113^v), datable de la première moitié du XVI^e siècle⁴²¹, et EML 2058 (f. 146^v), qui remonte au XVIII^e siècle⁴²². Il est regrettable que le ms. Saint-Petersbourg, Institut des manuscrits orientaux, éth. 4 n'ait pas été pris en compte, car il date

⁴¹⁷ Anaïs Lamesa et Martina Ambu préparent une étude sur ce manuscrit qui n'a pas encore fait l'objet d'une description codicologique. Je les remercie de m'avoir communiqué leur article avant sa publication. Je remercie également Ted Erho de m'avoir communiqué ses recherches sur le contenu et sur la forme du codex.

⁴¹⁸ Voir l'étude à paraître d'Anaïs Lamesa.

⁴¹⁹ CAe 5043.

⁴²⁰ CAe 2384.

⁴²¹ Haile, « On the Identity of Gorgoryos », p. 627-630. W.F. Macomber et H. Getatchew, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville, Collegeville, Minn., Monastic Manuscript Microfilm Library, St. John's Abbey and University, 1975-1993*, vol. IX, p. 196-199. Le commanditaire du manuscrit était Sim'on, un prince du Choa, actif entre 1508 et 1540. La copie était destinée à l'église de Hagara Māryām, dont il était le patron.

⁴²² Macomber et Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, vol. VI, p. 86, miracle n°217.

de la seconde moitié du XV^e siècle⁴²³. Le miracle est également transmis par d'autres manuscrits tels EMMML 2952 (f. 177^r), copié en 1720⁴²⁴ et Paris, BnF, d'Abbadie 165 (ff. 110^v-112^r), lui aussi du XVIII^e siècle⁴²⁵.

Le miracle correspond aux §§7d-g de l'édition, soit la rencontre avec Marie, la vision des anges et des servantes qui l'entourent, ainsi que de David. La traduction est fidèle, malgré quelques erreurs, certainement dues aux aléas de la transmission : par exemple, les anges qui entourent la Vierge ne sont plus quarante mais quatre dans la version guèze et les éventails portés par ces derniers dans le texte arabe sont placés dans les mains de Marie. Le texte guèze commence sur un court chapeau introductif qui annonce que Gorgoryos fut enlevé dans les cieux durant 21 jours, information qui se trouve au §II. Ceci prouve que ce passage est un extrait et que la personne à l'origine de cette extraction avait une idée de la teneur générale de l'*ApGreg*. On verra plus loin qu'une traduction complète, à présent perdue, était certainement en circulation à cette époque.

Mais pourquoi citer un passage de l'*ApGreg* dans un ouvrage consacré à la Vierge, surtout quand ce dernier ne fait état d'aucun miracle à proprement parler ? Pour répondre, il faut revenir à une étape de l'histoire du *Livre éthiopien des miracles de Marie*. Cette collection, traduite de l'arabe, est déjà en elle-même le fruit d'un patchwork, entre histoires d'origine européenne traduites en arabe et compositions orientales, et plus particulièrement égyptiennes, produites directement en arabe. En dehors d'une étude, à présent datée du fait de la découverte de nombreux autres manuscrits, la version arabe n'a pas encore fait l'objet d'une recherche fouillée⁴²⁶. La tâche est rendue particulièrement ardue du fait que, d'un manuscrit à l'autre, le nombre de miracles varie considérablement. En ce qui concerne la

⁴²³ D. Günzburg, *Les manuscrits arabes (non compris dans le n°1) karchounis, grecs, coptes, éthiopiens, arméniens, géorgiens et bâbys de l'Institut des langues orientales*, Saint-Petersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des sciences (Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères 6), 1891, p. 259, E. Cerulli, « Il codice di Leningrado del libro etiopico dei Miracoli di Maria », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Rendiconti, Classe di scienze morale, storiche e filologiche* Ser. 8, 20, fasc. 1-2 (1965), p. 18. Voir également la description du codex dans B.A. Turaev, *Efiopskija rukopisi v S.-Peterburge*, Saint-Petersbourg, Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk (Pamjatniki efiopskoj pis'mennosti 3), 1906, p. 37-45. Ce témoin a vraisemblablement échappé à Getatchew Haile parce que Cerulli l'attribue à « Grégoire l'Illuminateur ».

⁴²⁴ Macomber et Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, vol. VII, p. 263, miracle n°138.

⁴²⁵ C. Conti Rossini, « Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie », *Journal asiatique* 20, juill.-août (1912), p. 55, miracle n°104. Une première liste de manuscrits se trouve dans Haile, « On the Identity of Gorgoryos », p. 631. Je signale toutefois que le ms. EMMML 1606, mentionné par Haile, ne contient pas le texte qui nous intéresse mais traite d'un autre Grégoire.

⁴²⁶ L. Villecourt, « Les collections arabes des Miracles de la Sainte Vierge », *Analecta Bollandiana* 42 (1924), p. 21-68, 266-287.

version éthiopienne, il n'existe pas d'édition embrassant l'ensemble de ce matériau. Une version de la collection a été éditée par Wallis Budge à partir du ms. Londres, BL, or. 652 (XV^e s.)⁴²⁷, mais ce dernier n'a pas pris en compte tous les miracles contenus dans le manuscrit pour sa publication⁴²⁸. L'étude d'un savant éthiopisant tel qu'Enrico Cerulli a beau offrir une base solide à la recherche sur ce corpus, une édition complète des versions éthiopiennes et arabes reste un *desideratum*⁴²⁹.

Le miracle qui nous concerne, qui correspond dans l'inventaire de Chiara Lombardi au n°505, ne figure dans aucune des études ou éditions précédentes⁴³⁰. Les collections arabes de miracles ne contiennent pas, à ma connaissance, de références à l'*ApGreg* ni à Grégoire. Il s'agit donc certainement d'un ajout fait par un auteur éthiopien. On décèle en effet plusieurs strates dans la constitution du *Livre éthiopien des miracles de Marie*. La traduction du texte arabe en guèze semble d'abord se faire sous le règne du négus Dawit puis d'autres miracles directement liés au contexte éthiopien sont intégrés à la collection⁴³¹. Étudier plus avant les différentes étapes de la constitution de cette œuvre tentaculaire, ainsi que leurs sources et leur milieu d'origine, dépasse de loin mes compétences et le cadre de cette étude⁴³². On peut cependant remarquer que le miracle de Gorgoryos se trouve majoritairement dans des manuscrits étroitement liés à la région du Choa. Il circule dans au moins cinq manuscrits avec une *Homélie sur la vision que Paul eut de la Vierge* (Lombardi n°504), dont les premières lignes laissent très fortement penser qu'il s'agit d'un extrait de l'*Apocalypse de Paul*⁴³³. Il serait intéressant de comparer ce miracle avec la version de l'*Apocalypse arabe de Paul* avec

⁴²⁷ E.A.W. Budge, *One hundred and ten miracles of Our Lady Mary*, London, Oxford University Press, H. Milford, 1933.

⁴²⁸ Ce manuscrit contient près de 160 récits de miracles de la Vierge, dont Budge n'en a traduits que 110. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1847*, London, Trustees of the British Museum, 1877, p. 46-47.

⁴²⁹ E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio evo latino*, Roma, G. Bardi (Studi orientali vol. 1), 1943.

⁴³⁰ C. Lombardi, « Il Libro etiopico dei miracoli di Maria all'epoca del negus Zar'a Yā'qob », Università di Napoli "L'Orientale", 2009, p. 84, 105.

⁴³¹ Kaplan, « Found in Translation: The Egyptian Impact on Ethiopian Christian Literature », p. 33.

⁴³² Pour les miracles manifestement insérés au cours du règne de Zār'ä, voir G. Haile, *The mariology of Emperor Zära Ya'eqob of Ethiopia: texts and translations*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana analecta 242), 1992, p. 149-203. Le miracle tiré de l'*ApGreg* n'y figure pas.

⁴³³ CAe 5041. Au sein de ces manuscrits, le miracle relatif à Paul et celui relatif à Grégoire ne sont séparés par plus de une ou deux pages, cf. Lombardi, « Il Libro etiopico dei miracoli di Maria all'epoca del negus Zar'a Yā'qob », p. 84, 105. Voir aussi Cerulli, « Il codice di Leningrado del libro etiopico dei Miracoli di Maria », p. 18.

laquelle l'*ApGreg* a circulé en milieu arabophone, notamment au sein de manuscrits de la branche γ .

Pour ce qui est de la datation, c'est probablement sous le règne de Zär'ä Ya'əqob, négus d'Éthiopie de 1434 à 1468⁴³⁴, que ce passage de l'*ApGreg* entre dans la version éthiopienne du *Livre des miracles*. La recension du ms. BnF, d'Abbadie 165, qui contient notre texte, aurait été traduite durant la septième année du règne de Zär'ä, soit en 1441 ou en 1442⁴³⁵. On sait que ce grand monarque a accordé à cette œuvre une attention particulière : dans un contexte de querelles avec d'autres groupes religieux, il impose 32 fêtes par an en l'honneur de la Vierge, chacune accompagnée de lecture de miracles⁴³⁶. Le développement du *Livre des miracles* fait donc partie, d'une manière ou d'une autre, de sa stratégie politique. La vision de Grégoire devait donc servir à rappeler l'intercession de Marie et sa capacité à offrir le salut, croyances que Zär'ä prôna au concile de Däbrä Meṭmaq en 1449, présidé par le négus lui-même⁴³⁷. La transformation d'un passage de l'*ApGreg* en un miracle qui vient appuyer les positions du souverain tend à montrer que notre œuvre revêt en contexte éthiopien une autorité qu'elle n'a pas chez les auteurs arabophones. Cette hypothèse est confirmée par des références à l'*ApGreg* ailleurs dans de la littérature éthiopienne.

Le Livre de la lumière (Maṣḥafa Berhān)

La propagande de Zär'ä à l'œuvre dans les *Miracles de la Vierge Marie* est également perceptible dans d'autres ouvrages, produits par lui-même ou sur sa commande. C'est le cas du *Livre de la Lumière* ou *Maṣḥafa Berhān*, qui contient des homélies destinées à être lues dans les églises⁴³⁸. Le *Maṣḥafa Berhān* cite à deux reprises des extraits de l'*ApGreg*. La première référence combine en réalité deux passages du texte : le §1b et le §29b, entremêlés de phrases insérées par Zär'ä (ou l'auteur commandité par lui)⁴³⁹. Grégoire est présenté comme un évêque et un théologien, interprète des livres des prophètes et des apôtres. On a vu

⁴³⁴ M.-L. Derat et S. Kaplan, « Zär'ä Ya'əqob », EA, vol. V, p. 146-150.

⁴³⁵ Conti Rossini, « Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie », p. 50. Conti ne donne toutefois pas les références de ses sources.

⁴³⁶ Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio evo latino*, p. 17.

⁴³⁷ M.-L. Derat, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527) : espace, pouvoir et monachisme*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 170.

⁴³⁸ M.-L. Derat, « Les homélies du roi Zar'a Ya'əqob : la communication d'un souverain éthiopien du XV^e siècle », in *L'écriture publique du pouvoir*, éd. A. Bresson et alii, Pessac / Paris, Ausonius / de Boccard (Études 10), 2005, p. 47-57.

⁴³⁹ Conti Rossini et Ricci, *Il libro della luce del Negus Zar'a Yā'qob*, vol. IIt, p. 110-111 ; vol. IIv, p. 163. Haile, « On the Identity of Gorgoryos », p. 632-633.

que la famille χ identifiait l'auteur du §III comme Grégoire le Théologien mais il s'agit plus vraisemblablement ici d'une incise visant à donner plus de poids aux propos de Grégoire. Le début de la première citation est annoncé par « Grégoire dit à propos de lui-même (...) » suivi de la quasi-intégralité du §1b. Vient une autre incise de l'auteur, qui prétend que Grégoire a proclamé la gloire du samedi et du dimanche, ainsi que le repos des âmes des damnés durant ces deux jours. Cette affirmation s'appuie sur une longue citation tirée du §29b. Après une citation d'un certain Cyriaque qui démontre la nécessité d'observer le shabbat, l'auteur a de nouveau recours à l'*ApGreg*. Il utilise le §30b, où il est question du sort des mauvais patriarches, métropolitains et évêques, pour prétendre que ces derniers n'échapperont pas au feu de l'enfer s'ils n'observent pas le shabbat⁴⁴⁰.

Le problème de la *Vorlage* arabe du texte guèze et les limites de la comparaison ont déjà été abordés plus haut. On peut toutefois remarquer que l'auteur du *Maṣḥafa Berhān* (ou la source qu'il utilise) manipule la version originale de l'*ApGreg* et attribue à Grégoire des idées qu'il ne défend pas. Dans aucun manuscrit arabe qui nous soit parvenu il n'est question au §29b d'un repos des damnés le « samedi et le shabbat chrétien, qui commence le vendredi », comme le formule la version guèze. Le texte arabe donne en fait « la nuit du vendredi, le dimanche et la nuit du lundi ». La « nuit du vendredi » correspond bien évidemment au shabbat mais la « gloire » du samedi n'est pas en question ici. Plus largement, l'observance du samedi n'est jamais abordée dans l'œuvre, et pour cause, cette pratique étant condamnée par la plupart des communautés chrétiennes orientales⁴⁴¹.

Une nouvelle fois, les extraits de l'*ApGreg* en langue guèze servent étroitement la stratégie politico-religieuse de Zār'ä. Lors du concile de Däbrä Meṭmaq, il s'oppose aux moines se réclamant de Täklä Haymanot et défend l'observance du samedi, prônée par le mouvement éwostätien contre la pratique du patriarcat copte d'Alexandrie. Au regard de la tradition, on constate une forme d'instrumentalisation « forcée » de l'*ApGreg* de la part du négus ou de ses collaborateurs. On y attribue à Grégoire ce qu'il ne dit pas explicitement, voire pas du tout, afin de soutenir les croyances prônées par le souverain.

⁴⁴⁰ Conti Rossini et Ricci, *Il libro della luce del Negus Zar'a Yä'qob*, vol. Ilt, p. 112-113 ; vol. Iiv, p. 164. Haile, « On the Identity of Gorgoryos », p. 634.

⁴⁴¹ On trouve une mention similaire dans l'*Apocalypse de la Vierge* en guèze, qui est en fait une adaptation de l'*Apocalypse de Paul*. Le repos hebdomadaire des damnés n'a plus lieu le dimanche mais du soir du sixième jour au matin du second, voir R. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, Brill (Supplements to Novum Testamentum 93), 1998, p. 339.

La seconde recension du synaxaire éthiopien

L'autorité conférée aux idées véhiculées par l'*ApGreg* dans sa version guèze touche aussi à la figure de Grégoire et inaugure un processus de « sanctification ». On trouve ainsi un saint Grégoire de la ville d'Édesse dans le synaxaire éthiopien, le 2 du mois de Maggābit⁴⁴² :

En ce jour aussi mourut le saint Gorgoryos (Grégoire), le spectateur des choses cachées, de la ville de Rohā (Édesse). Ce saint Gorgoryos fut d'abord pécheur et inique. Puis il se tourna vers Dieu, se fit moine et combattit beaucoup (spirituellement) si bien que Dieu lui montra la demeure des justes et leur abondante récompense, et le châtement des pécheurs et leurs divers tourments.

À l'instar des autres synaxaires chrétiens orientaux, le synaxaire éthiopien se constitue tardivement et en plusieurs étapes. Sa première version dépend directement du synaxaire copto-arabe, formé entre 1200 et 1246-7⁴⁴³. La traduction en guèze est effectuée par un certain Sim'on, déjà évoqué, autour de 1400, peut-être au monastère de Saint-Antoine⁴⁴⁴. La commémoration de Grégoire d'Édesse n'y figure pas. C'est dans une seconde recension du synaxaire, dont témoigne le ms. EMMML

2054, copié en 1581, qu'apparaît Grégoire (f. 132^v)⁴⁴⁵. On le retrouve ensuite dans les copies plus tardives. Le texte de la commémoration est un résumé de divers éléments provenant du §1b. L'entrée de Grégoire dans le synaxaire éthiopien consacre, *stricto sensu*, la figure du narrateur. On a vu que l'*ApGreg* était souvent copiée au sein de compilations hagiographiques en langue arabe mais Grégoire n'était pas devenu un saint dans les sources arabes chrétiennes. Le rôle joué par l'*ApGreg* dans l'argumentation indirectement polémique des textes produits à l'époque de Zār'ä a dû faire ressentir à quelque auteur-compileur la nécessité d'offrir une autorité plus formelle à ce mystérieux Grégoire.

⁴⁴² G. Colin, « Le synaxaire éthiopien. Mois de Maggābit », *Patrologia Orientalis* 46, 3 (1994), éd. p. 308 ; trad. p. 309. Pour une traduction anglaise, voir E.A.W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church : a translation of the Ethiopic synaxarium : made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*, Cambridge, Cambridge University press, 1928, vol. III, p. 666.

⁴⁴³ Sur le synaxaire copto-arabe, le meilleur aperçu demeure celui de M.N. Swanson, « The Copto-Arabic *Synaxarion* », *CMR* IV, p. 92-100. Pour le synaxaire éthiopien, voir G. Colin, « Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question », *Analecta Bollandiana* 106 (1988), p. 277-283.

⁴⁴⁴ Cette hypothèse a été formulée à de nombreuses reprises mais aucun argument décisif n'a encore été avancé. Voir R.-G. Coquin, « Le synaxaire éthiopien : note codicologique sur le ms. Paris B.N. d'Abbadie 66-66bis », *Analecta Bollandiana* 102 (1984), p. 50. Colin, « Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question », p. 300.

⁴⁴⁵ Les chiffres précédés de EMMML renvoient à des numéros d'inventaire. Dans ce cas précis, voir Macomber et Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, vol. VI, p. 67. Colin, « Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question », p. 308. Ignazio Guidi ignorait ce dernier manuscrit et plaçait la seconde recension aux alentours du XVII^e siècle, cf. I. Guidi, « XXI. The Ethiopic Senkessar », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 43, 3 (1911), p. 753-754.

Un salām à Gorgoryos

Un dernier témoin du processus de sanctification de la figure de Grégoire est un poème de louange (*salām*) qui se trouve dans le ms. Paris, BnF, d'Abbadie 133 (f. 40^{rb})⁴⁴⁶ ainsi que dans un manuscrit du monastère de Marawe Krestos dans le Tigré (f. 1^{vc}), produit entre 1545 et 1555⁴⁴⁷. Ces courts poèmes commençant par le mot *salām* à la gloire des saints découlent souvent de la vie ou de la commémoration de ces derniers. Il arrive qu'un *salām* suive directement un récit hagiographique⁴⁴⁸. Le *salām* adressé à Gorgoryos ne vient pas compléter une *Vie* ni n'en découle. Il s'inspire plutôt de la section autohagiographique du début de l'*ApGreg*. Il atteste ainsi de la connaissance d'éléments du §1a de la version arabe car il mentionne la *colline* de la ville d'Édesse (መልዕልተ : ወግር : በሀገረ : ሮሃ), détail omis par le synaxaire.

Prises dans leur ensemble, ces attestations ne couvrent pas la moitié de l'*ApGreg* dans sa version arabe. Elles témoignent toutefois d'une connaissance de plusieurs sections de l'œuvre. Les dix feuillets du manuscrit de Qorqor Maryam et les passages traduits des §§II, 1a, 1b, 7d-g, 29b, 30b que l'on trouve dans les citations prouvent que l'*ApGreg* a circulé dans les milieux chrétiens sous la forme d'une traduction intégrale. Un témoin complet n'a pas encore été retrouvé mais il le sera peut-être dans le futur. La vision d'un certain Grégoire est mentionnée parmi les livres de prière dans le ms. EMMML 1601, qui contient une liste moderne de 652 titres d'ouvrages en circulation en Éthiopie⁴⁴⁹. La circulation d'une traduction intégrale de l'œuvre est par ailleurs étayée par l'existence d'une *Vision de Gorgoryos*, encore en usage chez les juifs d'Éthiopie.

IX.2.1.L'adaptation des Beta Israël

Pourtant placée tout au bout de la chaîne de transmission, c'est la version transmise par les juifs d'Éthiopie qui fut le plus tôt connue des orientalistes. En 1896, l'abbé Jules Deramey

⁴⁴⁶ Le *salām* à Grégoire n'est pas répertorié par M. Chaîne, « Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits des bibliothèques d'Europe », *Revue de l'Orient chrétien* 18 (1913), p. 183-203, 337-357. Je remercie Martina Ambu de m'avoir signalé l'existence des deux témoins et d'avoir partagé avec moi sa transcription.

⁴⁴⁷ Le manuscrit a été numérisé par la British Library. Les images sont disponibles au lien suivant : <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP704-2-27#?c=0&m=0&s=0&cv=2&xywh=619%2C388%2C2420%2C1425>.

⁴⁴⁸ Pour une synthèse sur la littérature hagiographique éthiopienne, voir A. Brita, « Genres of Ethiopian-Eritrean Christian Literature with a Focus on Hagiography », in *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, éd. S. Kelly, Leiden, Brill, 2020, p. 261-262.

⁴⁴⁹ Macomber et Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, vol. V, p. 84, n°258.

publiait la première traduction en langue occidentale de la *Vision de Gorgoryos*, à partir d'un manuscrit que le professeur Joseph Halévy avait rapporté d'un voyage en Éthiopie⁴⁵⁰. Une édition et une autre traduction française du même manuscrit furent publiées quelques années plus tard par Joseph Halévy lui-même⁴⁵¹. Le texte qu'il proposait était très corrompu et les spécialistes de la littérature falasha appelèrent vite de leurs vœux une autre édition⁴⁵². En 1951, le grand sémitisant Wolf Leslau offrit un meilleur état du texte en le retraduisant à partir des mss BnF, d'Abbadie 21 (XVIII^e s.)⁴⁵³, d'Abbadie 107 (XIX^e s.) et de l'édition de Halévy. Son travail demeure insuffisant, ses choix de traducteur étant difficiles à retracer, faute d'une édition scientifique qui demeure un *desideratum*.

La *Vision de Gorgoryos* est une adaptation de l'*ApGreg*⁴⁵⁴. La traduction originale en langue guèze a dû subir de larges modifications : tout le début est perdu et le texte ne commence qu'au §3c. Il suit ensuite d'assez près le texte arabe, jusqu'au §7, soit la rencontre avec Marie, simplement décrite comme « une femme vêtue de pourpre ». La Jérusalem céleste et son inscription sont très rapidement évoquées, puis la narration saute du §7 au §19⁴⁵⁵. La partie relative aux enfers est également résumée et arrive rapidement au §37. La fin du texte est un sermon de Grégoire, qui constitue un ajout par rapport à la version originale⁴⁵⁶. L'œuvre a également été « déchristianisée » : Grégoire est présenté comme un prophète, l'ange reçoit le nom de Michel et les références trop explicites au christianisme (icône, mentions de Jésus-Christ, de Marie) sont supprimées.

Ces modifications s'expliquent au regard du milieu auquel était destinée cette adaptation. La *Vision de Gorgoryos* a circulé dans des milieux juifs éthiopiens appelés falashas, plus

⁴⁵⁰ J. Deramey, *Étude d'eschatologie : Vision de Gorgorios, un texte éthiopien inédit*, Paris, Ernest Leroux (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 7), 1896.

⁴⁵¹ J. Halévy, *Tě'ězâza Sanbat (Commandements du Sabbat), accompagné de six autres écrits pseudo-épigraphiques admis par les Falachas ou Juifs d'Abyssinie*, Paris, Émile Bouillon (Bibliothèque de l'École des hautes études, IV^e section, Sciences historiques et philologiques 13), 1902, intr. p. xxvii-xxx ; éd. p. 97-107 ; trad. p. 210-219.

⁴⁵² C'est ce que proposait Aaron Zeev Aešcoly, voir *Recueil de textes falachas : introduction, textes éthiopiens (édition critique et traduction) index*, Paris, Institut d'ethnologie (Université de Paris. Institut d'ethnologie. Travaux et mémoires), 1951, p. 14.

⁴⁵³ Cf. *supra*.

⁴⁵⁴ Curieusement, cette évidence n'a pas été reconnue comme telle par tous les savants, qui ont pu y voir une « création falasha », Himmelfarb, *Tours of Hell*, p. 23. L'origine chrétienne avait pourtant déjà été décelée par des éthiopiens du début du siècle dernier, cf. C. Conti Rossini, « Appunti di storia e letteratura falascià », *Rivista degli studi orientali* 8, 1 (1919/1920), p. 584-585. Aešcoly, *Recueil de textes falachas*, p. 10.

⁴⁵⁵ Leslau, *Falasha Anthology*, p. 85.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 90-91.

couramment désignés aujourd'hui comme les « Beta Israël » (ቤተ ጳጳሳት)⁴⁵⁷. Ces groupes sont attestés dès le XIV^e siècle, notamment autour du Lac Tana. Dans des circonstances qui demeurent obscures, des textes chrétiens d'origine éthiopienne en viennent à constituer une part importante de la littérature falasha. Cette dernière connaît sa période de formation aux alentours du XV^e siècle⁴⁵⁸. C'est vraisemblablement à ce moment que l'*ApGreg* est adoptée et adaptée à son nouveau public. Le sort de l'âme après la mort et les révélations sur le châtement et la récompense dans l'au-delà constituent l'un des thèmes majeurs de la littérature falasha⁴⁵⁹, et d'autres témoins de la littérature eschatologique arabe chrétienne intègrent le corpus de la littérature juive éthiopienne⁴⁶⁰. C'est le cas du *Livre des Anges*, qui n'est en fait qu'une réécriture de l'*Apocalypse de Paul*⁴⁶¹, œuvre qui circule souvent avec l'*ApGreg* dans les manuscrits, comme nous l'avons vu à maintes reprises. Dupliquant le phénomène à l'œuvre dans la littérature chrétienne, il ne s'agit pas seulement de faire entrer l'*ApGreg* dans les lectures, mais de « consacrer » Gorgoryos. Ce dernier fait partie de la mythologie des falashas, qui le considèrent comme un prophète⁴⁶². Sa *Vision* se voit insérée dans les textes liturgiques, comme en témoigne un court passage au sein de la prière *wazema* (ዋዜማ), hymne métrique et poétique appartenant au genre du *qane* (ቅኔ)⁴⁶³. Comme la liturgie juive éthiopienne semble entretenir des liens étroits avec la liturgie des chrétiens d'Éthiopie, on peut se demander si une prière équivalente n'existait pas chez ceux-ci au préalable. Quoiqu'il en soit, cet usage témoigne de la grande popularité de l'*ApGreg* et de l'autorité de son narrateur, tant chez les chrétiens que chez les juifs d'Éthiopie, et ce jusqu'à aujourd'hui. Une

⁴⁵⁷ Cette communauté a des origines très controversées, voir S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*, New York / London, New York University Press, 1992. Voir aussi J.A. Quirin, *The evolution of the Ethiopian Jews : a history of the Beta Israel (Falasha) to 1920*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (Ethnohistory series), 1992.

⁴⁵⁸ Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*, p. 75.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁶⁰ P. Piovanelli, « Les aventures des apocryphes en Éthiopie », *Apocrypha* 4 (1993), p. 215.

⁴⁶¹ CAe 1944. Leslau, *Falasha Anthology*, p. 50-52.

⁴⁶² A.Z. Aeščoly, « Notices sur les Falacha ou Juifs d'Abyssinie, d'après le "Journal de Voyage" d'Antoine d'Abbadie », *Cahiers d'études africaines* 2/5 (1961), p. 128-129. K.K. Shelemay, *Music, ritual, and Falasha history*, East Lansing, African Studies Center, Michigan State University (Ethiopian Series Monograph 17), 1986, p. 58 et 69, n. 116.

⁴⁶³ Les quelques vers en question correspondraient à un extrait du §3, voir Leslau, *Falasha Anthology*, p. 82. Shelemay, *Music, ritual, and Falasha history*, p. 151-152.

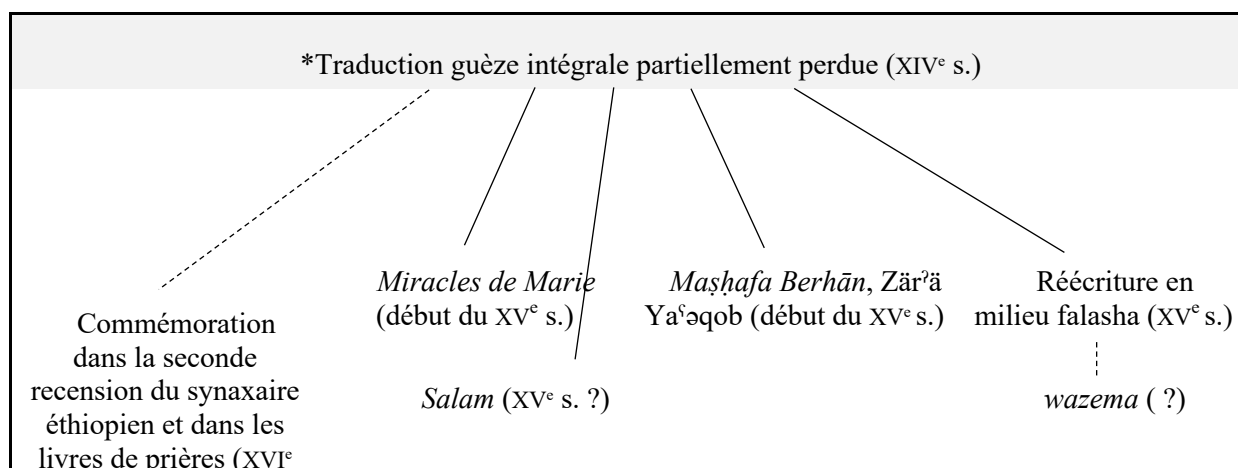
édition critique de la *Vision de Gorgoryos*, basée sur plus de manuscrits, nous permettrait certainement de mieux comprendre l'étrange destin du texte en milieu juif éthiopien⁴⁶⁴.

IX.2.1. Le passage d'une œuvre syro-arabe en Éthiopie : synthèse et modèle

Hypothèse sur la transmission de l'ApGreg en guèze

À partir de ces informations, aussi partielles soient-elles, on peut tâcher de reconstruire les principales étapes de la transmission de l'*ApGreg*, de son contexte de production à sa réception dans la Corne de l'Afrique. Comme elle contient des parties du début, du milieu et de la fin de l'*ApGreg*, l'adaptation juive éthiopienne témoigne d'une connaissance de la structure complète de l'œuvre. Ceci soutient notre hypothèse selon laquelle une traduction intégrale du texte, partiellement perdue, était en circulation en milieu chrétien, les procédés d'épuration donnant naissance à la *Vision de Gorgoryos* n'ayant lieu que dans un second temps. Les extraits identifiés plus haut dépendent vraisemblablement de la même traduction originelle. Quoique cela ne puisse être définitivement démontré en l'absence d'un travail philologique systématique, il s'agit là de l'explication la plus économique de la circulation de différents avatars de notre texte en contexte éthiopien. Le schéma ci-dessous résume ma proposition de reconstruction de la circulation et de la réception de l'*ApGreg* à partir de l'hypothétique traduction intégrale.

Tableau 3. Reconstruction hypothétique de la transmission de l'ApGreg en guèze



⁴⁶⁴ D'autres manuscrits pourraient être pris en compte, afin d'offrir une vision renouvelée de l'adaptation falasha du texte, tels que les mss Tel Aviv, Sourasky Central Library, Faïtlovitch 11 et 15 (catalogue dactylographié inédit) ou le ms. BnF, éth. 395 (Griaule 91), qui ne contient néanmoins que le début du texte, cf. S. Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens*, Paris, Imprimerie nationale, 1954, p. 29.

s.)

Dans l'attente d'une enquête plus approfondie sur l'état du texte et sur sa transmission au sein des communautés religieuses éthiopiennes, il incombe de s'arrêter brièvement sur les interrogations soulevées par le passage de l'*ApGreg* de la Syrie-Mésopotamie à l'Éthiopie médiévale.

La transmission des œuvres syro-arabes en Éthiopie

Le schéma de transmission que l'on vient de décrire n'est pas propre à l'*ApGreg* : comme mentionné plus haut, de nombreux autres textes syro-arabes ont été traduits en guèze, à partir d'un intermédiaire arabe⁴⁶⁵. C'est le contexte historique dans lequel la *Vorlage* arabe entre en possession des Éthiopiens qui constitue l'étape la plus obscure du processus de transmission. Dans le cas de l'*ApGreg*, il est difficile d'établir si la traduction résultait d'un contact direct entre syriaques et éthiopiens en Égypte ou dans la zone sinaïtico-palestinienne (étape 2) ou s'il faut plutôt postuler l'existence d'un intermédiaire copto-arabe (étape 2bis), soit une copie qui n'aurait pas été produite par un copiste de culture syro-arabe. Dans l'état actuel de nos connaissances, la position de la traduction guèze dans le stemma ne permet pas de pencher vers l'un ou l'autre de ces schémas explicatifs. Les autres étapes ont été postulées ou établies plus avant dans cette étude. Elles sont résumées dans le tableau ci-dessous, qui tâche de rendre compte des correspondances entre les étapes hypothétiques de la transmission de l'*ApGreg* et des tendances en termes de mouvement des copistes et de circulation des textes.

Tableau 4. Les étapes de la transmission des textes syro-arabes en Éthiopie

	<i>ApGreg</i>	Tendances générales du mouvement de traduction égypto-éthiopien
XII ^e /XIII ^e s.	1. Des copies de l' <i>ApGreg</i> sont apportées/effectuées dans la zone sinaïtico-palestiniennne et en Égypte	1. Des copistes syriaques migrent vers la Palestine et l'Égypte et y déploient une activité philologique importante
XIII ^e /XIV ^e s.	2. L' <i>ApGreg</i> circule dans les milieux copto-arabes : c'est là que le traducteur vers le guèze trouve la <i>Vorlage</i>	2. Les textes syro-arabes sont intégrés au corpus copto-arabe puis sont consécutivement traduits en guèze
XIV ^e s.	3. Lecture et usage de l' <i>ApGreg</i> sous forme d'extraits dans la littérature éthiopienne	3. Réinterprétation du corpus de traductions par les auteurs éthiopiens

⁴⁶⁵ Butts, « From Syriac to Arabic to Ethiopic ».

XV^e s.

4. Une adaptation en milieu juif éthiopien

4. Les juifs éthiopiens adoptent et réécrivent une partie de la littérature éthiopienne

La chronologie fournie n'est qu'indicative : si le mouvement de traduction égypto-éthiopien se développe au XIV^e siècle, des textes avaient déjà été traduits auparavant et il n'est pas exclu que l'*ApGreg* soit passée en éthiopien au XIII^e siècle. C'est du moins l'hypothèse de Jean Doresse, qui prétendait que l'ensemble du corpus de textes eschatologiques conservés par les juifs éthiopiens remontaient à des traductions effectuées de l'arabe sous la dynastie zagoué. La lecture de ces dernières aurait consécutivement été abandonnée par la dynastie salomonienne et les milieux chrétiens⁴⁶⁶. Cette proposition n'est pas improbable mais s'appuie sur des indices textuels trouvés dans des textes autres que l'*ApGreg*, comme la *Vision de Baruch*⁴⁶⁷. Il faudrait au préalable être à même de prouver que l'*ApGreg* et la *Vision de Baruch* ont effectivement été traduites au même moment. La rareté des manuscrits éthiopiens antérieurs au XV^e siècle obligerait à passer par des indices stylistiques, en s'intéressant notamment aux méthodes de traduction adoptées. Comme une telle entreprise dépasse le cadre de l'étude, il paraît plus raisonnable d'aligner la chronologie de l'*ApGreg* avec celle d'œuvres syro-arabes plus connues, comme le *Commentaire sur le paradis des Pères* de Dadishō', traduit dans la seconde moitié du XIV^e siècle.

En conclusion, notre compréhension de l'histoire de la version guèze de l'*ApGreg* est limitée par le manque d'études sur le mouvement de traduction, par la fragmentation de la documentation et par l'insuffisance des connaissances dans ce domaine. La réception de l'œuvre dans les milieux chrétiens et juifs éthiopiens a de quoi surprendre, puisque c'est là qu'elle revêt les formes les plus variées. L'*ApGreg* n'y est pas reçue de manière passive, comme un texte immuable : les compilateurs et auteurs de langue guèze la soumettent à leur dessein en la citant par extraits, en en modifiant l'usage ou en la réécrivant pour en changer la signification. La consécration de son narrateur, Grégoire, tantôt comme saint, tantôt comme

⁴⁶⁶ Voir par exemple J. Doresse, « Survivances d'écrits gnostiques dans la littérature guèze », in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1966*, éd. R. Pankhurst et S. Chojnacki, Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, 1969, p. 213-214. *Idem*, « Nouvelles recherches sur les relations entre l'Égypte copte et l'Éthiopie : xii^e-xiii^e s. », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 114, 3 (1970), p. 564.

⁴⁶⁷ Leslau, *Falasha Anthology*, p. 75.

prophète, témoigne de sa grande popularité et de sa large circulation en Éthiopie jusqu'à la période contemporaine. La transmission de l'*ApGreg* illustre bien la seconde vie d'une œuvre au sein d'une autre tradition culturelle et linguistique.

IX.3. LE CONTEXTE SYRO-INDIEN DE LA TRADUCTION SYRIAQUE

La présence de manuscrits syriaques de l'*ApGreg* n'est pas étonnante en soi au Kérala, région du Sud-Ouest de l'Inde. La tradition apocryphe voudrait que l'Inde ait été évangélisée par l'apôtre Thomas, instaurant ainsi des communautés chrétiennes qui perdurent jusqu'à aujourd'hui. Si ce récit des origines n'est pas étayé par les sources, de nombreuses mentions indiquent qu'il existait dès la fin de l'Antiquité tardive un lien entre les chrétiens du Malabar et l'Église de l'Est, qui perdura tout au long de la période médiévale. La jonction entre ces espaces était faite par les voyageurs et par les clercs : les évêques indiens venaient en Mésopotamie tandis que des métropolitains syro-orientaux étaient envoyés en Inde⁴⁶⁸. L'autorité du catholicos y était reconnue, comme le montre le plus ancien document en syriaque antérieur à l'arrivée des Portugais en 1498, le ms. BAV, Vat. syr. 22, copié en 1301 à Cranganore⁴⁶⁹. L'activité de copie et de production de textes en langue syriaque fut continue au Kérala et contribua à préserver et à transmettre des témoins importants de la littérature syriaque⁴⁷⁰.

IX.3.1. Le fruit d'une mission miaphysite au Kérala

Sous l'influence portugaise, de nombreux chrétiens du Kérala avaient rallié l'Église catholique latine au XVI^e siècle. Les contacts avec l'Église de l'Est furent ainsi

⁴⁶⁸ S.P. Brock, « Thomas Christians », GEDSH. Voir aussi G. Nedungatt, *Quest for the historical Thomas apostle of India : a re-reading of the evidence*, Bangalore, Theological Publications in India, 2008, *non vidi*.

⁴⁶⁹ Sur ce manuscrit, voir J.P.M. van der Ploeg, *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts*, Rome, Center for Indian and Inter-Religious Studies / Bangalore, India: Dharmaram Publications (Placid Lecture Series 3), 1983, p. 2-3.

⁴⁷⁰ Voir par exemple F. Briquel-Chatonnet, A. Desreumaux et J. Thekeparampil, « Découverte d'un manuscrit très important contenant des textes apocryphes dans la bibliothèque de la métropole de l'Église de l'Est à Trichur, Kérala, Inde », in *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, éd. R. Lavenant, Rome, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 256), 1998, p. 587-597. Briquel-Chatonnet, « Syriac Manuscripts in India, Syriac Manuscripts from India », p. 281-291.

momentanément rompus. Au XVII^e siècle, des dissidents bien décidés à renouer avec le christianisme mésopotamien se tournèrent vers l'Église miaphysite d'Antioche, avec qui ils n'entretenaient pas de relations connues jusqu'alors. En réponse à cet élan, la première mission miaphysite fut envoyée au Kérala en 1665, puis fut suivie de plusieurs autres⁴⁷¹. Les missionnaires du patriarcat d'Antioche (où le patriarche ne réside pas mais dont il continue de se revendiquer) s'efforcèrent d'« occidentaliser » la littérature et la liturgie des chrétiens syro-malankares, profondément marquées par l'héritage syro-oriental⁴⁷². Au cours de cette entreprise, ils copièrent et/ou traduisirent des œuvres qu'ils devaient juger dignes d'être diffusées car emblématiques de la culture syro-occidentale.

C'est dans ce cadre que l'*ApGreg* est traduite de l'arabe en syriaque⁴⁷³. On doit cette initiative à l'évêque Hidayat Allah ibn Šammo, originaire de Qaraqosh⁴⁷⁴, missionnaire envoyé au Malabar par le patriarche miaphysite 'Abd al-Masīḥ I^{er} en 1685, au côté du maphrien Basile Yaldo, qui y mourut quelques années plus tard⁴⁷⁵. Ce dernier ordonna Hidayat Allah évêque sous le nom de Iwānīs (Jean), qui demeura en Inde jusqu'à sa mort en 1693.

Le manuscrit autographe de la traduction de l'évêque Iwānīs est perdu mais son colophon a été intégré au texte et recopié par les copistes. C'est le cas du colophon de **Pi**, copié vers le milieu ou la fin du XVIII^e siècle. Celui-ci nous indique que la traduction fut effectuée par l'évêque de Ninive Hidayat Allah en 1689, dans l'église de Saint-Georges à Kadamattam (ff. 41^r-42^r)⁴⁷⁶.

Son activité littéraire est bien documentée par les manuscrits syriaques conservés dans les bibliothèques de l'Église malankare syro-orthodoxe, où il est considéré comme un saint⁴⁷⁷. Formé dans sa Mésopotamie natale, Hidayat Allah passe pour un connaisseur de la liturgie et des pratiques sribales de son Église, comme en témoigne le ms. Konat 52, copié de sa main à

⁴⁷¹ T. Joseph, « Malankara Syriac Orthodox Church », GEDSH.

⁴⁷² van der Ploeg, *The Christians of St. Thomas*, p. 27-30.

⁴⁷³ Ce cas doit donc être ajouté aux autres exemples mentionnés dans H.G.B. Teule, « Arabic, Syriac translations from », GEDSH.

⁴⁷⁴ *The Scattered Pearls*, p. 515.

⁴⁷⁵ Sur cette seconde mission du patriarcat miaphysite d'Antioche et le rôle d'Iwānīs, voir J. Thekkedath, *History of Christianity in India. Volume II, from the middle of the Sixteenth to the end of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Bangalore, Published for Church History Association of India by Theological Publications in India (History of Christianity in India), 1988, p. 100-104.

⁴⁷⁶ Pour une traduction anglaise, voir Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory », p. 346.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 338-339.

Ce phénomène d'allègement du texte ne relève pas que de l'accident matériel mais indique que quelqu'un a cherché à intervenir dans le texte. D'autres types d'interventions sont perceptibles : lorsque Grégoire est pris au premier ciel (ܠܥܠܡܐ ܩܕܡܝܢ), le texte ajoute ܩܘܡܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (T f. 5^v) « qui est le firmament qui est au-dessus de nous », alors que rien de tel ne figure dans les manuscrits arabes. Alors qu'il est question de la Vierge Marie, on peut lire ܩܘܡܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (T f. 8^r) « qui intercède pour le salut du monde », formule qui n'apparaît dans aucun manuscrit arabe de l'*ApGreg*. La description du royaume est précédée du terme ܩܘܡܬܐ (T f. 13^r) « type ». Cette précision est lourde de sens : elle correspond à une conception théologique particulière, singulièrement courante chez théologiens syro-orientaux (cf. vol. II, chap. V). Selon eux, les demeures des âmes des défunts se trouveraient dans un paradis qui ne serait que le « type » du Royaume des cieux, qui ne peut être atteint qu'au jour du Jugement dernier. Cela permet aux auteurs d'affirmer que la vraie rétribution ne viendra qu'avec l'avènement de Jésus-Christ, mais qu'une rétribution intermédiaire existe, dans l'état d'entre-deux. L'ajout de ܩܘܡܬܐ confère alors à ce passage de l'*ApGreg* un autre sens que celui véhiculé par la version arabe, qui n'effectue pas de telles distinctions.

Dans la partie relative aux enfers, la version syriaque dit à nouveau ce que le texte arabe ne dit pas clairement : l'une des dernières catégories de suppliciés est explicitement définie comme celle de « ceux qui devenaient musulmans » ܩܘܡܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (T f. 18^r). La plupart des manuscrits arabes mentionne bien au §19 les حنفا, terme qui peut désigner les « païens » mais tend à qualifier uniquement les « musulmans » dans la littérature arabe chrétienne. Cependant, alors que le problème de l'apostasie revient à différentes reprises, il n'est jamais explicitement question de conversion à *l'islam* dans le texte arabe.

Enfin, le tableau présenté plus haut a montré les modifications que la version syriaque a subies vis-à-vis de son original arabe. À qui faut-il attribuer ces altérations, qu'elles soient de l'ordre du résumé, de la glose ou de la réorganisation du contenu ? Faut-il y voir l'œuvre de Hidayat Allah ? Ou faut-il y deviner la main d'un copiste kéralais, qui serait intervenu *a posteriori* ? Il me semble difficile de trancher. L'hypothèse la plus économique serait d'attribuer à l'évêque miaphysite un souci d'offrir au texte un contenu un peu différent en en modifiant certain aspect. Le texte du ms. Vat. syr. 561, copié par notre traducteur, ne dévie en rien de la recension du groupe τ dont il dépend, mais on pourrait imaginer que son rôle d'évêque au Kérala l'avait mis dans une posture où il pouvait se permettre d'intervenir dans

sa copie. Une étude plus systématique sur l'entreprise de traduction et de copie de Hidayat Allah au Kérala, ainsi sur les pratiques des copistes et lecteurs kéralais, pourrait peut-être apporter des réponses tranchées à ces interrogations. En attendant, on peut affirmer que quelqu'un, capable d'écrire en syriaque au XVIII^e siècle au Kérala, s'est senti libre de modifier l'*ApGreg* pour la rendre plus conforme à son idéologie et pour l'adapter à son nouveau public.

IX.3.3. La réception d'une œuvre arabe chrétienne au Kérala

La transmission de la culture syro-arabe

L'*ApGreg* a connu une grande circulation chez les chrétiens du Moyen-Orient parce que l'arabe était devenu une langue commune, de l'Égypte à l'Irak. Au Kérala, assurer la circulation de certains morceaux choisis de la littérature arabe chrétienne impliquait de passer par le syriaque, langue de contact entre le clergé mésopotamien et le clergé local⁴⁸⁰. Ceci est révélateur du rôle que joua le syriaque comme véhicule d'une culture littéraire commune au sein des communautés chrétiennes de rite syro-indien au début de la période moderne. Le cas de l'*ApGreg* nous apprend qu'il ne faudrait pas négliger le rôle de la littérature arabe chrétienne dans ces transferts : en traduisant notre œuvre, Hidayat Allah ne transmet pas un texte en langue syriaque mais un texte émanant de la culture syro-arabe. En ce sens, il n'est pas impossible que les versions syriaques de la *Vie de Jean le Calybite* et d'un *Miracle de saint Georges* contenues dans **Pi** soient également traduites de l'arabe. Quoiqu'il en soit, on note l'attention accordée à des textes qui ne semblent pas, de prime abord, de la plus haute importance dans un contexte missionnaire. Malgré la charge pastorale qui incombait à sa fonction, l'évêque miaphysite ne se limitait pas à communiquer aux chrétiens du Kérala des œuvres théologiques, afin de s'assurer de leur orthodoxie. Son entreprise dénote plutôt une volonté de répandre des lectures, apparemment considérées comme bénéfiques par l'Église dominante, sans pour autant qu'elles présentent un contenu dogmatique ou polémique.

L'ApGreg dans l'Église de l'Est

L'autre témoin syro-indien **T** met en lumière les circuits inattendus par lesquels fut transmise l'*ApGreg*. Ce manuscrit fut copié en 1880 par Mar 'Abdisho', Antoine

⁴⁸⁰ Certains savants parlent alors aussi du syriaque comme d'une *lingua franca*, mais je ne suis pas certaine que ce terme soit adéquat, dans la mesure où le syriaque « littéraire » (*ktabanayā*) n'était pas *parlé* au Kérala, ni nulle part ailleurs dans le monde, cf. Perczel, « Classical Syriac as a Modern *lingua franca* in South India between 1600 and 2006 », p. 311-312.

Thondanattu, métropolitain de l'Église de l'Est (nestorienne) qui fut pendant un temps chaldéen et retomba au statut de moine, après un parcours mouvementé⁴⁸¹. Il s'agit d'un cahier de notes qui contient la correspondance entre des clercs chaldéens de Mésopotamie et du Malabar, ainsi que les échanges de Mar 'Abdisho' avec des interlocuteurs privilégiés, comme le catholicos de l'Église chaldéenne Joseph Audo VI (r. 1847-1878). L'*ApGreg* est donc consignée au sein d'un cahier qui traite directement d'affaires ecclésiastiques.

La trajectoire d'Antoine Thondanattu illustre la complexité des rapports entre les différentes Églises chrétiennes. Les acteurs, tout autant que les manuscrits, sont susceptibles de passer d'une confession à une autre. Comment ce clerc tantôt nestorien, tantôt chaldéen, s'était-il procuré la traduction de Hidayat Allah, le missionnaire miaphysite ? Répondre à cette question – pour peu que cela soit possible – demanderait un travail d'une autre envergure, mais la circulation de l'*ApGreg* au-delà des frontières confessionnelles a probablement eu lieu grâce à la mobilité de clercs tels que Hidayat Allah et Antoine Thondanattu.

À différents moments de leur histoire, les chrétiens de rite syriaque ont essaimé dans des régions fort éloignées de leur bastion mésopotamien, pour des motifs politiques, religieux et socio-économiques. De l'Égypte au Kérala, on a pu suivre les traces de leur présence et des fruits de leurs interactions avec des groupes d'horizons culturels divers. Ce sont ces déplacements qui ont contribué à la circulation des manuscrits et des textes syriaques et arabes chrétiens à une si large échelle. L'*ApGreg* constitue l'une des nombreuses manifestations de ce phénomène durant la période médiévale. Les traductions en syriaque et en guèze à partir de l'arabe révèlent la volonté de transmettre des textes lus dans l'Église centrale à des communautés périphériques : l'Église éthiopienne dépendait du patriarcat copte, de même que l'Église syro-malankare était rattachée canoniquement au patriarcat d'Antioche. Le transfert d'œuvres de la littérature arabe chrétienne vers d'autres langues va donc de pair avec une forme d'expansion culturelle. Cependant, la diversité des formes et des usages de l'*ApGreg* prouve qu'une œuvre peut connaître un destin inattendu, telle que son adoption et adaptation en milieu juif éthiopien. Si l'étude de sa circulation témoigne de l'histoire « connectée » des communautés chrétiennes orientales entre le XIII^e et le XVIII^e siècle, celle de sa réception met en lumière le caractère unique et la capacité novatrice de chaque tradition culturelle et/ou linguistique.

⁴⁸¹ À son sujet, voir M. Aprem, *Mar Abdisho Thondanat: A Biography*, Trichur, Mar Narsai Press, 1987.

PARTIE III. ÉDITER ET TRADUIRE L'APGREG

LES PRINCIPES D'ÉDITION

Les manuscrits principaux et les manuscrits secondaires

Le choix du type d'édition dépend de la nature de la tradition manuscrite d'une œuvre. Dans le cas de l'*ApGreg*, une édition fondée sur un manuscrit « de base » n'est pas possible, pour la simple raison qu'il n'y a pas de *codex optimus*. Comme l'indique le tableau de comparaison présenté plus haut (cf. chap. II, §2.2), les manuscrits CG offrent l'état le plus complet du texte. Il n'en demeure pas moins qu'ils présentent une série d'erreurs de lecture, d'ajouts et d'omissions qui rendent nécessaire le recours à d'autres témoins.

Comme on l'a vu précédemment, les 15 témoins les plus importants transmettent les recensions de chacune des principales branches et sous-branches de la tradition manuscrite. Ils ont tous fait l'objet d'une collation mais seul un nombre restreint a été pris en compte dans l'édition. En effet, leur position dans le stemma ne suffit pas à justifier de leur intérêt pour établir le texte : quelques-uns ont subi des altérations importantes, qui les rendent difficilement utilisables ; d'autres, bien que généalogiquement plus éloignés, ont conservé un meilleur état du texte. De plus, si ces 15 témoins étaient inclus dans l'édition, l'apparat serait surchargé de variantes peu significatives qui feraient perdre de vue au lecteur l'histoire du texte.

Ces motifs scientifiques et pragmatiques, que je détaille ci-dessous, m'ont portée à privilégier un nombre restreint de témoins (AVDŠYC), tout en faisant ponctuellement appel à d'autres pour quelques *loci critici* (KSPLMG). Trois d'entre eux ne sont jamais mentionnés dans l'édition mais ont pu m'être utiles pour établir certains passages difficiles (JBW). Ce choix permet de pondérer le texte des familles les plus importantes en ne prenant pas un seul témoin en compte, comme dans le cas de C. Le tableau suivant résume cet usage raisonné des témoins les plus importants.

	Manuscrits principaux (édition et apparat)	Manuscrits secondaires (apparat seul)	Omis de l'édition et de l'apparat
α	AVD	K	-
γ	ŠY	SPL	JB
μ	C	MG	W

Au sein de la branche α , c'est **A** qui se présente comme le meilleur témoin. Il comporte plusieurs longues omissions qui appellent à être comblées par d'autres témoins. Le fragment **V** a été inclus dans l'édition parce qu'il constitue notre jalon le plus ancien de l'histoire du texte. L'édition égyptienne posant les problèmes que l'on sait et les mss de Saint-Antoine n'ayant pu être exploités que partiellement, **D** supplée aux lacunes de **V**. Le texte de **D** n'est pas toujours sans faille, du fait d'omissions et d'erreurs. Lorsque **A** et **D** font défaut pour des passages problématiques, la leçon de **K**, meilleur témoin de la groupe χ , permet de faire les vérifications nécessaires. Cependant, comme **K** contient un trop grand nombre de variantes, celles-ci ne sont pas signalées dans l'apparat, à de rares exceptions près (cf. *infra*).

On a démontré que **C** présente l'état le plus ancien du texte dans la famille μ . Comme ce témoin n'a pas d'omissions importantes à déplorer, les autres manuscrits à sigle de la famille (**GWM**) ne sont pas intégrés à l'édition⁴⁸². Il arrive que **C** offre de mauvaises lectures ou inverse des termes de la phrase. Il est alors bon de faire appel à **GWM** pour comparer leur leçon à celles des autres familles. Par exemple, **G** donne *تخشأها* au §III, là où les autres familles proposent *تغشأها* mais où **CWM** n'ont rien. Au §18, **CM** donnent respectivement *صور* et *صحة* mais **GW** ont *ستور*, à l'instar des autres témoins, dont ils corroborent ainsi la leçon. Les autres témoins de la famille permettent donc de contrôler les erreurs du copiste de **C** ou de son antigraphe.

La branche γ est la plus problématique. Alors qu'elle regroupe de très nombreux témoins, peu d'entre eux sont utiles à l'établissement du texte. Au sein de la famille θ , **Š** est le mieux placé. Comme ce témoin a fait l'objet d'une contamination et qu'il comporte de longues lacunes et de nombreuses erreurs, on doit se tourner vers **BY**. Comme **B** est lacunaire en plusieurs endroits et qu'il présente un texte contaminé à la fin, c'est **Y** qui est pris en compte

⁴⁸² Rappelons que les manuscrits du monastère des Syriens ne m'ont été accessibles qu'en 2020 et qu'ils n'ont pu être exploités que tardivement au cours de cette étude. Fort heureusement, leur place dans le stemma ne rend pas leur inclusion nécessaire dans l'édition.

dans l'édition. Lorsque **Š** et **Y** n'offrent pas une leçon satisfaisante ou sont lacunaires, **SB** servent à retrouver la recension de θ . Par exemple, **S** conserve §III, alors que **ŠY** l'omettent. **S** est alors d'un apport précieux pour établir le texte. Malgré son ancienneté, la recension de **J** n'a pas été sollicitée car elle diverge trop du texte fourni par les autres témoins.

Comme le texte de la famille λ est trop altéré, ni **L** ni **P** ne sont pris en compte dans l'édition, mais leur leçon est donnée en apparat pour de rares *loci critici*. En quelques endroits, **L** et/ou **P** ont conservé une lecture perdue par les témoins de θ , ce qui est d'une grande aide pour établir le texte, surtout quand la lecture des autres témoins est incertaine. On peut en effet dénombrer quelques passages où λ corrobore la leçon de μ et/ou de α , auquel cas ceci est signalé dans l'apparat. Par exemple, au §22c, **L** lit ⲙⲟⲩⲁⲥⲏⲛ comme AC, alors que ce verbe est perdu dans les autres témoins, **P** y compris.

En somme, cette méthode permet de résoudre quelques segments problématiques en justifiant les choix éditoriaux vis-à-vis du stemma, sans pour autant surcharger l'apparat en y incorporant inutilement les variantes de toutes les familles.

Les manuscrits et les accords privilégiés

De manière générale, lorsque les témoins de deux branches coïncident (le plus souvent α et μ contre γ), c'est leur version du texte qui est adoptée dans l'édition. Dans la plupart des cas, les accords entre **A** et **C** ont été privilégiés car ils offrent le meilleur état du texte. Dans quelques cas, j'ai préféré la leçon d'autres témoins. Ces choix sont justifiés grâce à l'approche stématique, à la critique textuelle ou à des préférences orthographiques purement formelles. En voici les exemples les plus notables :

- Si **AC** donnent une moins bonne orthographe d'un mot que **D**, selon les critères de l'arabe classique, je choisis **D**.
- Au §8d, il est question du surnom d'« astre du désert » (كوكب البرية) donné à Antoine. **AC** placent « sur terre » (في الارض) devant ce syntagme, ce qui signifie que Dieu a nommé Antoine sur terre « astre du désert ». Or, l'expression tardo-antique et encore usitée à la période médiévale veut qu'Antoine soit l'astre *sur la terre*. Ce qui explique pourquoi **DŠY** placent كوكب في الارض après. J'ai adopté cette version, qui me semble plus cohérente avec la littérature et la culture arabe chrétienne environnante⁴⁸³.
- Au §12b, là où **A** donne الزهر, **DC** ont الذهب et **ŠY** ont ⲙⲟⲩⲁⲥⲏⲛ . Cependant, si on lit ce terme à la lumière de la section toute entière et, au-delà, de la littérature médio-

⁴⁸³ Sur les probables origines grecques de ce surnom, voir chap. X, §4.3.

byzantine et arabo-islamique de l'époque, il s'agit bien plus probablement de « fleurs » que « d'or »⁴⁸⁴. Cet accord entre les autres témoins, contre **A**, s'explique par la similarité du *ductus* de ces deux termes dans la graphie arabe.

- Au §22q : ADC donnent ايديهم là où ŠY ont ركبهم. Cependant, si on remonte quelques paragraphes plus haut (§22e), il est dit que les anges percent les riches avares de dinars et de drachmes « des pieds à la tête ». L'erreur de ADC peut s'expliquer si on pense à la proximité du *ductus* en arabe.
- Au 22r, AC omettent un passage présent dans DŠY mais qui se trouve dans G ; il s'agit donc d'une omission commune, due aux aléas de la transmission.
- Au §25a, il est question d'un « rocher » (رَكْبَة) dans ŠY alors que α et μ ont « arbre » (شجرة). À nouveau, la graphie de ces termes n'est pas si différente en arabe. J'ai opté pour la leçon de ŠY car l'image d'un rocher brûlant aux enfers apparaît à plusieurs reprises dans les compilations de hadith⁴⁸⁵.
- Au §25an, ŠY a حصى, alors que la branche α a بغضب et C donne يغيط. Comme la mention des bâtons avec lesquels les anges frappent les suppliciés est plus que récurrente, je préfère la leçon de ŠY sur les deux autres.

Dans certains cas, il est très difficile de trancher. Au §3b, YC présentent un ordre dans le texte qui diffère de celui que l'on trouve dans la branche α. Bizarrement, la famille λ, offre le même ordre que la branche α. Je n'ai pas réussi à trouver d'explications satisfaisantes pour expliquer ces divergences mais j'ai suivi les concordances entre ADŠ et P, qui me semblaient offrir un texte plus cohérent.

En dehors de ces *loci critici*, le texte fourni respectivement par A et C a été le plus souvent adopté.

LES APPARATS

Deux apparats critiques permettent au lecteur de connaître page après page :

⁴⁸⁴ Cf. chap. IX, §3.1.

⁴⁸⁵ Voir par exemple 'Abd Allāh Ibn al-Mubāarak (736/7-787), *Kitāb al-zuhd wa-l-raqā'iq*, éd. al-A'zamī, selon la recension transmise par Nu'aym ibn Ḥammād, n°301-302, p. 86 et n°335, p. 96.

Apparat 1 : contient les témoins utilisés à la première ligne de chaque page, précédés de la mention « trad. text. » (*traditio textus*). Lorsque le texte d'un témoin commence, s'interrompt ou s'arrête, ceci est également indiqué dans le premier apparat.

Apparat 2 : contient le contenu des témoins, que leur leçon soit adoptée ou rejetée en apparat. La langue des apparats est le latin. La syntaxe est expliquée au cours des lignes suivantes, accompagnée des abréviations latines, données entre parenthèses. Ces dernières sont rassemblées et développées avant le *conspectus siglorum* (cf. « abréviations »).

La tradition textuelle

Le premier apparat offre au lecteur la tradition textuelle, soit les témoins utilisés tout au long du texte. L'apparat signale l'endroit où un témoin commence (ab *x* inc.), finit (post *x* des.), éventuellement s'il s'interrompt du fait d'une lacune ou d'une longue omission (def.), et, le cas échéant, l'endroit où il reprend (ab *x* denuo inc.). La liste des sigles donnée à chaque page indique l'état de la tradition au premier mot de la page. Si un témoin est défectueux au milieu de la page, il est donc signalé dans l'apparat de celle-ci mais ne le sera plus à la suivante.

L'apparat des variantes

Les variantes sont données sous la tradition textuelle. On peut distinguer deux types de variantes : les variantes « de sens », qui modifient le sens d'un terme, d'une syntaxe ou d'une plus grande partie du texte ; les variantes de forme, qui offrent à un terme ou plus une orthographe alternative ou une modification morphosyntaxique. Quelle que soit la nature de la variante, celle-ci est retranscrite telle qu'elle se présente dans le manuscrit, avec sa graphie d'origine (arabe ou garshuni), à l'exception des voyelles. Ces dernières ne sont jamais relevées dans la mesure où le corps du texte n'est pas vocalisé et que les témoins le sont de manière trop irrégulière. Les lectures incertaines sont signalées dans l'apparat (dubit.), ainsi que le(s) terme(s) inscrits dans les marges (mg.). Bien que les variantes de sens et de formes soient traitées au sein du même apparat, elles découlent de considérations différentes et sont par conséquent exprimées dans une syntaxe différente.

La critique des variantes

L'apparat signale les ajouts (add.), les omissions (om.) et la transposition de termes (transp.) accompagnés des sigles des témoins. Les cas où une omission est clairement causée par un saut du même au même (homéotéleute) sont également signalés (homo.). Si deux témoins

présentent la même variante avec une différence mineure, cette dernière est indiquée entre parenthèse. On lira par exemple « كَلِمَاتٌ مِّنْهُنَّ add. ŠY (ex. كَلِمَاتٌ مِنْهُنَّ Y) ». Lorsqu'un témoin en arabe et un autre en garshuni ont une lecture commune et que la transcription en garshuni ne présente pas un trait inhabituel, la variante est donnée en arabe et n'est pas redonnée selon le manuscrit en garshuni (ex. بِصَوْتِ add. AY). Si la transcription en garshuni présente une irrégularité (ex. كَلِمَاتٌ pour كَلِمَاتٌ), elle est également donnée dans l'apparat (ex. بِصَوْتِ A, كَلِمَاتٌ Y).

La formule « in *famille* » (ex. « in λ ») indique que j'ai eu besoin de prendre en compte des témoins dont je n'offre pas les variantes dans l'apparat critique. L'apparat devient donc positif puisqu'il vient indiquer que le choix du lemme adopté dans l'édition est fondé sur une approche stématique. Le témoin est donné entre parenthèses : « in *famille* (témoin) », comme dans « in λ (P) ».

La critique des formes

Il n'y a pas de règles communément admises quant aux variantes de formes qui devraient être mentionnées dans l'apparat et celles qui ne le devraient pas⁴⁸⁶. Les éditions de textes arabes chrétiens appliquant une critique des formes systématique sont rares⁴⁸⁷. Afin d'alléger l'apparat, la liste suivante recense les phénomènes qui ne sont pas recensés, du fait de leur récurrence :

- Les erreurs dans les signes diacritiques des consonnes ne sont pas signalées, sauf si elles engendrent des difficultés à établir le texte. Les lettres ذ et ث deviennent souvent د et ت dans les manuscrits, à l'image de la prononciation de plusieurs dialectes qui réduisent l'interdentale à une dentale (ثياب pour ثياب).
- La *hamza* apparaît presque exclusivement sur le démonstratif هُوَ (autrement orthographié هُوَ), seulement dans certains témoins (DC, rarement Y) et de manière irrégulière. Comme ce démonstratif est très récurrent dans l'*ApGreg*, je ne signale pas cette variante de forme.
- Le ى du texte de l'édition (cf. *infra*) est représenté par ي dans les témoins arabes, par ,

⁴⁸⁶ P. La Spisa, « Middle Arabic texts. How to account for linguistic features », in *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, éd. A. Bausi et alii, Hamburg, COMSt, 2015, p. 417-418.

⁴⁸⁷ Pour des exemples d'édition de texte arabe chrétien incluant les variantes de formes, voir L. Tuerlinckx (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio arabica II : Orationes I, XLV, XLIV*, Turnhout / Leuven, Brepols (CCSG 43, Corpus Nazianzenum 10), 2001, P. La Spisa (éd.), *I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzālī*, Louvain, Peeters (CSCO 648-649, Arab. 52-53), 2013.

dans les témoins garshuni. Il arrive également qu'il soit rendu par ا. Cette variante n'est pas indiquée dans l'apparat.

Les variantes orthographiques, phonologiques et morphologiques signalées dans l'apparat sont les suivantes :

- Les variantes touchant à la morphologie nominale.
- Les variantes touchant à la morphologie verbale (يكونون au lieu de يكونون).
- Alors que les voyelles ne sont pas prises en compte, la présence ou l'absence de l'alif du cas direct ا est considérée comme une variante.
- Toutes les irrégularités de la transcription en garshuni. À chaque fois que le ظ est rendu par un ع ceci est considéré comme une variante car Š et Y rendent majoritairement ظ par ع. De même, sont signalés en apparat les cas où ض est rendu par ع car Š et Y rendent majoritairement ض par ع.

Malgré leur nature bien distincte, les variantes de formes et les variantes de sens se trouvent souvent liées. On devine en maints endroits que la modification de l'orthographe d'un mot a entraîné des problèmes de lecture et d'interprétation, pour enfin devenir un mot différent, porteur d'une signification différente. Il me semble donc justifiable de regrouper ces deux types de variantes au sein d'un même apparat.

LA LANGUE ET LA GRAPHIE DU TEXTE

Au cours des lignes précédentes, on a vu que les témoins étaient écrits dans une variété sociolinguistique de l'arabe dit « moyen » ou « médian ». Au sein du texte se succèdent donc formes correctes et formes incorrectes vis-à-vis de la grammaire de l'arabe classique. Prenons l'exemple des accords au pluriel des inanimés : la norme voudrait que l'accord se fasse au féminin singulier mais les textes en arabe moyen alternent entre cette option et un accord au pluriel, probablement sous l'influence dialectale. Les mêmes observations peuvent être formulées vis-à-vis de la conjugaison de l'indicatif à l'inaccompli (*muḍāri' marfū'*) : le même copiste donnera une fois la forme grammaticale (يكونون) et une autre fois une forme fautive, empruntée à une autre conjugaison (يكونوا). La composition des groupes verbaux est elle aussi inconstante car les complémenteurs إِنَّ, أَنَّ, etc. ne sont pas systématiquement utilisés. Les copistes leur préfèrent souvent des constructions asyndétiques, notamment استطاع, قدر, مكث.

Les verbes n'appellent pas toujours les mêmes prépositions qu'en arabe classique : on constate des usages inconstants et indifférenciés de *ل على* ou *في*. Rappelons enfin que le même copiste peut faire alterner ces formes tout au long du processus de copie.

La question qui se pose à chaque mot à l'éditeur est celle du niveau de langue et de la graphie à adopter, sachant que deux témoins sur six sont en garshuni et que la morphosyntaxe est très mouvante. C'est l'écriture arabe qui a été adoptée, au détriment du garshuni qui n'est utilisé que dans l'apparat⁴⁸⁸. Les règles de l'ecdotique voudraient que l'on fasse appel à un principe de cohérence et que l'on adopte toujours les variantes d'un seul témoin. Or, on l'a dit, un texte en arabe moyen n'est pas « cohérent » par définition, dans la mesure où il mélange des traits empruntés à différentes variétés linguistiques. Cette option n'est pas viable, d'autant que l'on se retrouverait coincé à chaque fois que le témoin aurait une lacune ou une omission.

Une autre option reviendrait à niveler les formes « moyennes » des témoins pour produire un texte obéissant, peu ou prou, aux règles de l'arabe classique. Ce n'est guère plus satisfaisant, dans la mesure où rien ne prouve que l'*ApGreg* ait initialement été composée dans cette variété d'arabe. Les plus anciens manuscrits arabes produits en milieu chrétien ne semblaient pas se plier à cette convention, sans compter que la langue n'avait pas encore été complètement codifiée par la tradition grammaticale à cette époque.

Une solution intermédiaire a été adoptée pour établir notre texte. Lorsqu'un manuscrit ou plus présente une forme grammaticalement correcte, c'est celle-ci qui est adoptée. Lorsque les témoins n'offrent pas de forme correcte mais plusieurs formes incorrectes, la forme donnée par la majorité l'emporte. Quand la forme adoptée est celle d'un témoin en garshuni, je me contente de la translittération en arabe. Dans un souci de lisibilité, il arrive que je modifie légèrement la graphie d'un terme, auquel cas la forme initiale de ce dernier est indiquée dans l'apparat, précédée de la mention *correx*.

Par exemple, la *hamza* a été rétablie dans *كهينة* pour ne pas donner au lecteur la forme *كهيه*. Autrement, cette dernière est absente de l'édition, à l'image de son absence quasi totale des textes écrits en arabe non classique durant la période médiévale, aussi bien dans les

⁴⁸⁸ En dehors des livres liturgiques encore en usage de nos jours, les éditions de texte en garshuni sont très rares, voir par exemple H. Ram, *Qissat Mâr Êlîûâ (die Legende vom hl. Elias) als Beitrag zur Kenntnis der arabischen Vulgär-Dialekte Mesopotamiens, nach fol. 1–18a Kod. Sachau 15 Kgl. Biblioth. Berlin, Leipzig, J.C. Hinrichs (Leipziger semitistische Studien 2.3), 1907.*

manuscrits arabes chrétiens⁴⁸⁹ que dans les papyri⁴⁹⁰. À l'instar de ces derniers, les témoins omettent la hamza sans la remplacer (lorsqu'elle écrite seule en arabe classique) ou ne gardent que le support و ou ي.

Les corrections, rares dans leur ensemble, portent sur des formes hybrides pouvant créer de l'ambiguïté comme pour les cas des formes V dotées d'un *alif* prosthétique (اتبين)⁴⁹¹ ou pour les formes actives des verbes défectueux (اعطوا)⁴⁹². Les formes qui ne suscitent pas d'ambiguïté comme le pronom affixe féminin singulier deuxième personne كي au lieu de ك sont maintenues lorsqu'elles se trouvent dans la majorité des témoins, selon la règle évoquée plus haut. Toutes les interventions éditoriales sont dûment indiquées, à l'exception des modifications touchant à la graphie du *alif*: il est très courant que les témoins donnent par exemple مضا pour مضى. Je corrige sans donner مضا en apparat.

En somme, le texte de l'édition reflète parfaitement l'arabe moyen des témoins en général, mais pas d'un témoin en particulier. Les traits morphologiques et syntaxiques évoqués plus haut sont en variantes libres, respectant les règles de l'arabe classique à certains moments et les ignorant dans beaucoup d'autres⁴⁹³. Cette variation n'entache en rien la compréhension du texte de la part d'un arabophone ou d'un arabisant, et ce qu'il soit dialectologue ou classicisant. Les textes arabes classiques ne sont pas exempts de ce que les grammaires de l'arabe présentent comme des irrégularités. Pensons au cas des anges dont l'arabe الملائكة est considéré comme un « nom collectif » (*ism al-ġam'*) et qui, à ce titre, tolère l'accord au féminin singulier aussi bien qu'au masculin pluriel. Le féminin et le masculin sont parfois mélangés au sein du même groupe verbal, à l'instar de ce que l'on trouve parfois dans les textes classiques.

Pour ne pas alourdir inutilement l'apparat, je ne donne les variantes sur le nom Grégoire qu'à la première occurrence, puis plus du tout dans le reste du texte. A donne اغريغوريوس, ŠY

⁴⁸⁹ Blau, *GCA*, fasc. 1, §11, p. 83-105.

⁴⁹⁰ Simon Hopkins, *Studies in the grammar of Early Arabic: Based upon papyri datable to before 300 A.H./912 A.D.*, Oxford, Oxford University Press (London Oriental Series 37), 1984, §§19-20, p. 19-22.

⁴⁹¹ Ces traits sont tout aussi communs dans les manuscrits anciens que dans les manuscrits de l'époque ottomane, voir Blau, *GCA*, fasc. 1, §58, p. 163. P. La Spisa, « A 17th Century Multi-text Manuscript from Aleppo: Linguistic Remarks and Historical Context », in *Multilingual and multigraphic manuscripts and documents from East and West*, éd. G. Mandàla et I. Pérez Martín, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Perspectives on Linguistics and Ancient Languages), 2020, p. 490.

⁴⁹² Blau, *GCA*, fasc. 1, §95, p. 193. La Spisa, « A 17th Century Multi-text Manuscript from Aleppo », p. 490.

⁴⁹³ Ce qui a conduit Paolo La Spisa à dire : « Therefore variation is an intrinsic feature of the nature of Middle Arabic », La Spisa, « Middle Arabic texts. How to account for linguistic features », p. 418.

ܘܢܝܘܪܝܘܫܝܡ et DC hésitent entre les deux formes mais privilégient plutôt la première. Notons que la graphie est aussi variable en syriaque (on trouve parfois ܘܢܝܘܪܝܘܫܝܡ) mais la seconde est plus courante, d'où probablement la graphie en garshuni. J'opte pour la graphie غريغوريوس tout au long du texte car elle me paraît être la forme dominante.

Plusieurs aspects de l'arabe moyen demeurent problématiques. La syntaxe et les expressions non classiques sont parfois difficiles à saisir car les outils manquent encore pour aborder ce niveau de langue. Le sens de quelques passages du texte demeure obscur. L'édition et la traduction proposées relèvent de la conjecture mais un appareil de notes permet de confier au lecteur les problèmes rencontrés et les autres interprétations possibles du passage.

LA TRADUCTION ANNOTEE

L'*ApGreg* a beau avoir été rédigée dans une langue qui ne répond pas toujours aux normes de l'arabe « classique », en offrir une traduction est bien souvent une gageure. De nombreux passages de l'édition demeurent obscurs. Ceci est dû à l'état du texte transmis par les témoins, qui ne permet pas toujours d'arriver à un texte satisfaisant. Nous ne disposons pas d'outils tels que des dictionnaires ou des lexiques pour faire face à ce genre d'œuvres, qui ont rarement été étudiées d'un point de vue stylistique. On verra qu'en quelques cas, les tournures sont plus proches du dialecte que de la langue des grammaires. Rappelons, enfin, que l'auteur de l'*ApGreg* nous est inconnu, ce qui nous empêche de procéder à des comparaisons, comme on le ferait dans le cas d'un auteur ayant laissé plusieurs œuvres.

Face à toutes ces difficultés, j'ai été obligée de prendre quelques libertés avec le texte arabe, afin de ne pas trop alourdir la traduction. J'ai parfois rendu l'éternel *qāla*, « demander » ou « répondre », pour limiter les répétitions de « dire ». Toutes les fois où j'ai pris soin d'explicitier le texte, ceci est signalé entre crochets.

Les notes à la traduction apportent des informations de différents ordres et visent à mettre en perspective les aspects les plus intéressants de l'*ApGreg*. Elles permettent en outre de renvoyer aux explications et aux hypothèses développées dans le second volume.

Le premier type de commentaires porte sur les sources qui ont pu être identifiées. Les citations de la Bible sont rarement littérales et varient grandement en fonction des témoins. Elles sont donc données en notes et non dans un appareil séparé. Les rapports d'intertextualité

avec d'autres œuvres sont moins faciles à établir. De nombreux motifs et éléments narratologiques de l'*ApGreg* rappellent des œuvres produites ou circulant dans l'Orient méditerranéen durant la période médiévale, que ce soit en arabe ou dans d'autres langues. Comme il est (trop) souvent difficile de prouver la dépendance de l'*ApGreg* par rapport à une source antérieure, je me limite dans la plupart des cas à signaler des parallèles.

Les notes servent également à mettre en évidence les variantes les plus significatives. On a démontré précédemment que ces dernières étaient motivées par le contexte culturel, social ou théologique. L'exemple du §6 illustre bien l'importance de certaines variantes sur le sens du passage. Il y est indiqué que, après avoir enfreint le commandement divin, Adam et Ève furent expulsés du paradis et s'installèrent sur une montagne. Pourtant, la Bible hébraïque ne fait mention d'aucune montagne. Ce motif est présent dans des apocryphes comme la *Caverne des Trésors*, œuvre très populaire en milieu syriaque, et au-delà⁴⁹⁴.

Dans la famille λ, un copiste prudent a modifié le passage en « Dieu les fit habiter là où il choisit » (ܘܕܥܠܡܘܢ ܘܥܠܡܘܢ). Il est ensuite question de la visibilité et de la perception du paradis pour l'œil humain. Les témoins **WACD** donnent « l'œil le voit et le perçoit entièrement » tandis que les témoins du groupe χ disent au contraire qu'on ne peut voir l'étendu du paradis, ni l'œil le percevoir. Ce segment qui porte sur la nature sensible du paradis décrit par Grégoire a donc été considéré comme problématique.

Le §6 se finit dans tous les témoins sur le regret suivant : « si Adam n'avait pas enfreint le commandement divin, il serait encore au paradis avec sa descendance (...) ». Le copiste du sous-archétype μ a dû sentir un jour le besoin de rassurer son lectorat en ajoutant la note théologique : « et Il offrit [à Adam] le repentir en compensation de la désobéissance et le médecin véritable le guérit de la maladie et du mal qui le conduisait à la mort ».

Les notes permettent de rendre compte de toutes ces interférences, qui sont si riches en informations sur la réception de l'*ApGreg* et la participation des copistes dans l'élaboration de celle-ci.

Enfin, des commentaires linguistiques sont destinés aussi bien aux arabisants qu'aux non-arabisants. L'étrange nature de l'*ApGreg* fait que l'édition et la traduction pourraient être

⁴⁹⁴ S. Minov, « Gazing at the Holy Mountain: Images of Paradise in Syriac Christian Tradition », in *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, éd. A. Scafi, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Colloquia 27), 2016, p. 137-162.

utilisées par des islamisants peu familiers avec le vocabulaire arabe chrétien ou par des spécialistes de l'Orient chrétien qui ne seraient pas arabisants. Le terme الشنق peut difficilement être compris sans avoir en tête un substrat syriaque. De même, le sens de الدشاخات ne s'explique qu'en prenant en compte l'origine persane du mot et les réalités propres aux contextes islamiques. En l'absence d'éléments externes de datation, les items lexicaux constitueront des indices déterminants dans nos tentatives de retracer le milieu de composition de l'*ApGreg* au cours de la seconde partie de ce travail.

Édition et traduction

Abréviations

add.	addidit
def.	deficit
des.	desinit
dubit.	dubitanter
homo.	homoiotéleuton
mg.	in margine
om.	omisit
transp.	transposuit

Conspectus siglorum

Témoins principaux

- V** Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, ar. 412
A Milan, Biblioteca Ambrosiana, I 17 sup.
D Wadi Natroun, Monastère de Saint-Macaire, suppl. 50/hag. 87
Š Charfet, Patriarcat syro-catholique, Sony 379, *olim* Charfet 36
Y New Haven, Yale University, Beinecke Library, A.O.S. Rv B65
C Le Caire, Église de Saint-Ménas, 14 var. 2

Témoins utilisés seulement pour les loci critici, précédés de la mention « in famille (sigle) »

- K** Paris, BnF, ar. 286
S Vatican, BAV, Sbath 125
P Paris, Bibliothèque nationale de France, syr. 238
L Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet syr. 11/11
M Birmingham, Cadbury Library, Mingana syr. 232
G Le Caire, Patriarcat copte, Simaika 645, *olim* Graf 476

رؤيا غريغوريوس الرهاوي

I باسم الاب والابن وروح القدس اله واحد. نبتدي بعون الله وحسن توفيقه نكتب روبا القديس غريغوريوس، صلاته تكون مع بني المعمودية، امين.

II خطفت روح هذا القديس واحد وعشرين يوما باذن الله. وصنع من رحمته لبني المعمودية وكرامته ومحبتة لهم لينقلهم الى المنازل المعدة للقديسين ويخلصهم من العذاب المعد لجميع الظالمين والخطاة على اختلاف ذنوبهم. فنسال الله الرحيم ان يلهمنا قبول قوله والايمان به والعمل الصالح الموهل لملكوته الممتلية سرورا وفرحا متصلا، وان يخلصنا من الشرور والاثام الموجبة على فاعليها الهلاك، وان يغفر لمن يقرأ هذا الكتاب ويومن به ولا يشك فيه.

5

Trad. text. : A D Š Y C 3 post امين def. AY 8 post فيه def. Š

A om. C | وحسن | om. C | [وحسن توفيقه | add. D | تعالى | الله | A | نبتدي | D | الاله الواحد | اله واحد | 2
[القديس | 3 | Y | اهلها | Š | اهلها | D | خبر جليان | A. | روية | روبا | Y | همد | D | بنسخ | نكتب | D | ارشادته | توفيقه
وما | A. | add. | التاولوغس | ADC | اغريغوريوس | غريغوريوس | C | add. | الجليل | Y. | om. | A. | الاب الفاضل | ابينا
add. | D. | اطلعه الله عليه وخصه يجب ان تقرا في سبت النور وفي اربعة وعشرين يوم من هاتور عيد سادتنا القسوس
وبركاته | add. | D. | وصلاتهم | A. | شفاعته | صلته | C | add. | التاولاغس | الاب الروحاني | وما اطلعه الله عليه وخصه به
om. | Y | om. | مع | C | om. | Š | محسا | المعمودية... مع | C | تحفظنا | Y. | احمر | A. | تحفظ | تكون | C | add.
[خطفت | 4 | D | امين امين | A. | بارك يا سيد | امين | D | add. | الي النفس الاخير | A. | اجمعين | المعمودية
خطف | ante | هذا القديس | | in | DC | om. | روح | C | خطف | D. | واصعد من موضعه الساكن فيه
واطلع | يوما | DC | احد | واحد | C | add. | الطاهر | اغريغوريوس | وصعد الي السماء | غاب | Š. | om. | هذا | D. | transp.
الله | D et | وضع | correxi | [وصنع | Š | باذن | C | add. | الله علي السراير العظيمة | وذلك من عظم محبة الله
add. | D. | المقدسه | المعمودية | C | om. | Š | محده | من رحمته | | in | λ | P. | om. | C. | Š | مح | رب | D. | add.
add. | D. | Š | om. | C. | in | λ | D. | om. | C. | الكرامه | correxi | وكرامته | 5
add. | D. | Š | صنوف | من | C | ونطلب خلاصهم | ويخلصهم | C | الصديقين | للقديسين | Š | om. | لهم | P.
[اختلاف | C | om. | على | C | add. | الغارقين | والخطاة | 6 | in | λ | P. | الضالين | correxi | om. | D. | الظالمين
D. | Š | in | λ | P. | تعالى | الرحيم | D. | om. | فنسال | C | add. | في بحر الذنوب والايثام | ذنوبهم | C | om. | Š | اطراف
[الصالح | C | اقاله | Š | محده | قوله | | in | λ | P. | محده | D. | om. | Š | قبول | D. | om. | ان
[الممتلية | C | الي ملكوته | لملكوته | C | ليوول بنا | Š | محده | D. | correxi | لتناهل | الموهل | 7 | add. | C | لمرضاته
[على فاعليها | Š | محده | الموجبة | C | transp. | الاتام | post | Š | محده | الشرور | C | دائما | متصلا | Š | محده
D | الخبر | الكتاب | C | add. | في | D. | قرا | يقرأ | D | لكل من | لمن | Š | وان | Š | محده | الهلاك | 8 | Š | om.
لكن يقبله | فيه | Š | add. | ويصدق كلامه | وقوله | D. | add. | ويصدق قوله | وكلامه | C. | add. | ويعمل بما فيه | ويومن به
بامانة صحيحة | يقين خالص. | الويل ثم الويل لمن يشك فيه | والطوبى لمن يقبله | ويومن بكل قلبه | فان الله يغفر له | جميع
add. | D. | Š | om. | بكل قلبه | D. | add. | خطايا

Apocalypse de Grégoire d'Édesse

I Titre Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, un seul Dieu. Nous commençons à copier l'*Apocalypse de saint Grégoire* avec l'aide de Dieu et la bonté de Son concours. Sa prière soit avec les baptisés¹, amen.

5 **II Préface** L'esprit de ce saint fut saisi durant vingt et un jours, avec la permission de Dieu. De par Sa miséricorde envers les baptisés, Sa générosité et Son amour pour eux, Il œuvra afin de les mener dans les demeures préparées pour les saints et afin de les sauver du châtiment préparé pour tous les hommes injustes et pécheurs, quelles que soient leurs fautes. Nous
10 demandons à Dieu miséricordieux de nous inspirer [la force] de recevoir sa parole, de croire en elle et d'accomplir des bonnes actions qui rendent digne de Son Royaume empli d'une allégresse et d'une joie continue ; de nous sauver du mal et des péchés qui entraînent la perte de ceux qui les commettent ; de pardonner à celui qui lit ce livre, qui y croit et n'en doute
15 pas.

¹ L'expression *banū l-ma'mūdiyya* signifie littéralement « les fils du baptême ». Elle est rarement utilisée dans la littérature arabe chrétienne et je n'en ai pas trouvé d'occurrence dans la littérature arabo-islamique.

IIIa ابتدئ هذا القديس غريغوريوس فيقول "كل نعمة وموهبة من الله. وفضل ذلك النعيم المقيم الباقي الذي لا ينتهي له، النعيم السماوي والفرح المغبوط مع اجناد الملائكة النورانيين المرتلين صنوف التسايح باختلاف الاصوات العجيبة الفايق حسنها، وغرايب الحانها تعلقو كل فرح وسرور في هذه الدنيا. مواضع النور حيث لا ظلمة تغشاها ولا ليل يطفئها ولا تستطيع الشمس ان تماثلها، مواضع الروايح السماوية اللذيذة التي لا يدركها ولا يبلغها انواع الطيب الرفيع الذي في هذه الدنيا الباطلة، ومستقر الراحة لانفس الصديقين الى الدهر العتيد، والزاهدين في غرور هذه الدنيا الباطلة، اصحاب المهم العالية والحكمة، لانهم تاملوا بصحة افكارهم وقوة عقولهم عواقب امور هذه الدنيا، فوجدوها فانية متلاشية. تيقنوا بالانتقال من دار الارض الى دار البقا. وفتشوا الكتب فراوا بناها وثيقا وشانها رفيعا. وابصروا بعين الروح ما يصير اليه كل مخلوق، اطاع الخالق ام عصاه".

5

10

Trad. text. : D C

كل [وموهبة] ante D, in θ (S) | موهبة ونعمة [نعمة وموهبة] | om. D | كل | add. C | الطاهر [القديس 1 في ملوك] النعيم السماوي | D | ولا فنا [له] | om. C | المقيم 2 | om. C | ذلك | add. D | تاتي [الله] | add. C | θ (S) | كصحة | om. C, in χ (K) | المفرح [والفرح] | D, om. C, in χ (K) | للنعيم [النعيم] | add. C | السماء C | اختلاف [باختلاف] | C | باصناف [صنوف] 3 | D | المرتلين [المرتلين] | D | الفوقانيين [النورانيين] | C | من [مع] in θ (S) | اللس | add. C, | ويدايع [وغيرها] | D, ante eum | قراب | وقراب | D | بحسنا [حسنها] | D | المسببة [الفايق] om. C, | تغشاها | add. C | المقيم [النور] 4 | in χ (K) | يفوق, in θ (S) | om. DC, | تعلقو | (S), in χ (K) | DC | يستطيع [يستطيع] | C | لانه نور لا [ولا] | in θ (S) et χ (K) | يطفئها | in G | تخشاها C, | والاماكن والمواضع [مواضع] | C | تامله, D, تتاملها [تماثلها] 5 | om. D, in θ (S) et χ (K) | الشمس [ومستقر] | D | هذا [هذه] 6 | om. C | الذي | D | يلحقها [يدركها] | C | والروايح [الروايح] | in θ (S) et χ (K) | المهم 7 | D | الزاهدين [والزاهدين] | in θ (S) | و, | و, | و, | add. C, | امين, om. D, | العتيد... الى | D | مستقر D, | طلبوا [تاملوا] | C | اذا [لانهم] | D, in θ (S) | الروحانيه, C | العالوية [العالية] | D, in θ (S) | الافكار [وقوة] | C, om. D, in θ (S) | انوارهم [افكارهم] | C, in θ (S) | تصحيح انوارهم [بصحة] | in θ (S) | امور... 8 | add. D | هذا العالم, DC, | عواقب [عواقب] | D, in θ (S) | add. D | وفتشوا [عقولهم] | om. D, in θ (S) | [فانية] | C | فوجدوا [فوجدوها] | C | الفانيه الزايه [الدنيا] 8 | om. D | امور | D | transp. D | ante عواقب [الدنيا] وعلما انها فانيه زايله غادره مكره et مثل لا شي, add. D, | واقاسوا بما اختاروه الريبوبية [متلاشية] | om. C | البقا | C | هذا [دار] | C | الانتقال [بالانتقال] | D | انها الفاعلة القادرة واذعنوا [تيقنوا] | add. C | مضحله ... 10 | فراوا 9 | C | ساير الكتب تفتيشا حسنا, D, | واعظات الوصايا [الكتب] | C, in θ (S) | ثابتة في السما, D | غيرها C | انظروا فيها برهانا عظيما وابصروا حسن الهمة التي بها اطاعوا الله الخالق [عصاه]

IIIa Discours du Pseudo-Grégoire Saint Grégoire commença en disant² :
« Tous les dons et toutes les grâces viennent de Dieu. Les meilleurs d’entre
eux sont la félicité permanente, éternelle et infinie, la félicité céleste et la
joie béate avec les cohortes des anges de lumière qui psalmodient les
différentes sortes de louanges³, à l’aide de voix variées et merveilleuses et
5 d’une beauté supérieure, dont les airs extraordinaires surpassent toute joie et
allégresse dans ce bas-monde ; les lieux de lumière, que les ténèbres jamais
ne recouvrent ni la nuit n’éteint et que le soleil ne peut égaler, ainsi que les
lieux de senteurs célestes et délectables, que n’atteint ni n’approche aucun
10 des plus délicieux parfums de ce vain bas-monde ; le séjour du repos pour les
âmes des justes jusqu’à la fin des temps, ainsi que pour ceux qui se sont
tenus loin de l’illusion de ce vain bas-monde⁴, [qui sont] dotés de hautes
préoccupations et de sagesse car ils ont médité, grâce à la justesse de leurs
pensées et la force de leur raison, les conséquences des affaires de ce bas-
15 monde et ont trouvé ce dernier éphémère et voué au néant. Ils ont acquis la
certitude du passage de la demeure terrestre à la demeure de la vie éternelle.
Ils ont examiné les livres et ont vu que leur constitution était fiable et que
leur valeur était éminente. Ils ont alors perçu avec l’œil de l’esprit ce vers
quoi se dirige toutes les créatures, aussi bien celles qui ont obéi au Créateur
20 que celles qui Lui ont désobéi.

² Le §III présente de nombreuses difficultés quant à l’établissement du texte. Cette longue citation, que ne conserve pas toute la tradition manuscrite, pourrait être traduite du grec, au vu de la syntaxe. Je n’ai trouvé aucune trace de ce passage chez Grégoire de Nazianze ou chez Grégoire de Nysse, pas plus que dans les œuvres qui leur sont attribuées dans la tradition arabe. Le phrasé et le vocabulaire rappelle l’homélie anonyme *Sur ceux qui se sont endormis* (CPG 7752), attribuée à Anastase le Sinaïte, cf. chap. III, §1.3.

³ On rencontre à de très nombreuses reprises les termes suivantes : *ṣinf*, pl. *ṣunūf* ou *aṣnāf* « sortes » ; *nawʿ*, pl. *anwāʿ* « genres » ; *ġins*, pl. *aġnās* « espèces ». J’utilise ces traductions distinctes autant que possible mais il arrive que seul l’un des termes sonne de manière acceptable en français (ex. « sortes » au lieu de « genres »). De plus, les syntagmes dans lesquels ils sont insérés en arabe sont difficiles à rendre en français sans être précédé de d’adjectifs comme « différent(e)s », « divers(es) » ou « varié(e)s », que j’ai pu ajouter ci-et-là. L’équivalent arabe de ces derniers (*muḥtalif*) est parfois noté en arabe ou simplement sous-entendu.

⁴ La racine *z-h-d* signifie « s’abstenir » et renvoie plus largement à la notion d’ascétisme en arabe.

IIIb Ils ont cherché le moyen⁵ d'assurer le salut de leur âme et se sont facilités [l'obtention] des biens immenses et des joies constantes, auxquelles nul souci ne s'attache, le repos éternel et sans fatigue, la félicité que le malheur n'entâche pas, la sécurité que la crainte n'approche pas, le bien-être
5 que la maladie ne détériore pas, l'agrément divin auquel ne succède pas la colère, et l'union avec les êtres spirituels, les êtres de lumière et les élus dans le Royaume des cieux, demeure de la vie éternelle qui jamais ne s'altère ni ne s'achève et dont la durée est sans fin ».

1a L'autohagiographie du narrateur Moi, Grégoire, le serviteur pécheur,
10 qui péris dans la mer de mes fautes et qui reconnais toutes mes fautes, lorsque mes péchés prirent le dessus sur moi et qu'ils pesèrent sur moi telles des montagnes immuables, je voulus revenir à la miséricorde du Père, du Fils et du Saint Esprit, et m'en remettre à la clémence et à la générosité. Je
15 Le suppliais et L'implorais dans l'espoir de trouver le salut pour mon âme le jour du grand Jugement et de laver la souillure de mes actes par les larmes de mes yeux car le bienheureux prophète David dit : « Qui sème dans les larmes, récolte dans la joie »⁶. Notre Seigneur Jésus-Christ dit dans son saint Évangile : « Demandez, et l'on vous donnera ; cherchez, vous trouverez ; frappez, et l'on vous ouvrira »⁷.

⁵ La plupart des témoins donnent *ihtalla*, ce qui n'est guère convaincant. Je propose donc une correction basée sur la leçon de **G**.

⁶ Cf. Ps 126, 5.

⁷ Cf. Mt 7, 7 et Lc 11, 9.

1b Je me mis donc à parcourir les monastères, les nobles endroits et les lieux saints dans le pays d'Édesse et dans les autres endroits. J'écoutais les sermons des saints et je recevais leurs prières ; je scrutais les livres spirituels ; j'examinais les histoires des pères élus et des autres maîtres accomplis. Je fis de l'Évangile infaillible (*al-tāhir*)⁸ mon maître jour et nuit et examinai de près les prophéties. Je persévérais dans cette voie grâce à la grande fermeté dont mon Dieu et Sauveur Jésus-Christ m'avait fait don et longtemps je continuais à me comporter de la sorte.

1c Ainsi, avec l'aide du Seigneur, le Christ, j'atteignis dans cet état un degré que j'espère qu'il aura agréé et pour lequel il aura effacé les graves fautes que j'avais commises devant lui. Certes, j'ai confiance en sa miséricorde et m'en remets à Lui. À présent, du fait de ma grande compassion pour les serviteurs du Christ, signés du signe de la Croix et purifiés par le baptême, je raconte ce que j'ai vu et ce qui m'est arrivé lorsque j'ai été ravi et élevé dans les hauteurs et que j'ai parcouru durant vingt et un jours chaque lieu destiné aux justes et aux pécheurs, selon le plan de Dieu et de par sa miséricorde, à l'intention de qui écoute mes propos avec une croyance véritable, de l'acceptation, de la confiance et de la peur et a poursuivi l'agrément divin, et à l'intention de qui anéantit la vie qui lui a été

⁸ L'adjectif *tāhir* est le plus souvent traduit par « pur » mais je le comprends ici comme signifiant « exempt de défauts », « infaillible ».

الله، ولمن يفني حياته التي وهبت له بالباطل، التي تهلكه ولا تنفعه وتورثه الحزن المتصل والعذاب
الدايم بلا انتها ولا انقضا.

2a ذكر اختطافه وصفة السما الاولى. اعلموا يا اخوتي انني كنت اصلي في مغارقي في الجبل
بارض الرها وقد مضى من الليل اقل من نصفه اذ غشي ذلك الجبل نور ساطع افضل من ضوء
الشمس. وشممت فيه روايحا اذكي من كل مسك وعنبر. فتحيرت من ذلك وسقطت على وجهي
وانمسك لساني وسمعت صوتا يقول: "قوم، يا غريغوريوس، لترى الخفيات وتذكرها لبني المعمودية
لتكون منفعة لانفسهم وخلص لهم من رجز الله!".

5

2b فلما تم الملاك، لم احس بنفسي الا وانا بين ملاكين. قد اشرفت منها السماوات والارض
واضت ضوء يخطف الابصار، وهما طائيرين بي في الجو حتى قربت من السما. فانفتح فيها باب،

Trad. text. : A Š Y C

أوهبت | Š امام سلام | حياته | Y مصدق | Š احد | يفني | C ولا يتبع رضا حياته. et add. om. له... ولمن 1
اولا... التي | C الباطل | بالباطل | Y add. كطالده كعبه سلامه | له | A om. ولا... له | Š
وتورثه | Š حصصه | حرمة الاعلانه حينما صا | كساره | كعبه | الدايم 2... وتورثه | Š C om. | تنفعه | Š
الى الابد، Š. add. لا | كد | اللج | انقضا | C المتصل | الدايم 2 | C الدايم | المتصل | C وتوتيه، Y. add.
Š الاوده | الاولى | Y inter. | السما الاولى | Š Y om. | وصفة | Š. A, om. | اخططافه | 3 C add.
اصلي | Y ante | حد | الامام | كنت | C معشر المومنين بالمسيح | اخوتي | Š. AC, om. | اعلمكم | اعلموا
ب؛ | غشي | ante | Š Y | ما | اذ | Š. om. | 2من | C اكثر | Š. om. | اقل | Y | حد | بارض 4 | C add. واقفا
فيه | Y حصه | Š. om. A, شमित | وشممت 5 | YC نور | ضو | Y | حصصا | ساطع | Y | حد | Š. add. | حصه
C قم، Š. om. | قوم | AC وامتسك | وانمسك 6 | Y | حد | 2من | AŠ om. | من ذلك | C | Y, om. | حصه | Š
Š | كد | اولاد | لبني | C وتعيده | Y | ما | Š. add. | وتذكرها | A الخفايا | الخفيات | Y | حد | لترى
post | لانفسهم | Š. add. | حصه | A، نفعه | منفعة | YC ليكون | لتكون 7 | Š | حصه | كحصصه | A، النبعه | المعمودية
اشرفت | Š | امر | تم 8 | C وجر | رجز | AY om. | لهم | Y transp. | حصه | A، ante | خلاص
والارض | C | add. في | ante eum | Š، كحصص | A، السما | السماوات | C نورهما | Y، حصه | منهما | AC اشرق
A تخطف | يخطف | C بضو، ŠY add. | حصصا | A، om. | ضو | Y | ما | Š. add. | واضت 9 | Š | حد | الايدي
ها | م | السما | A | add. اذا | حتى | A | الجوا | الجوا | ŠC om. | بي | A طائيران | طائيرين | YC وهم | وهما
add. لي، Š. add. | ما | م | A، ante eum | تفتح | فانفتح | C | add. الاولى، Š. add. | امر | لها | حصه | الايدي؛
Y | add. | ما | Y | ŠY om. | فيها

offerte dans les vanités, qui entraînent sa perte⁹, qui ne lui bénéficient pas et qui ne lui laisse pour tout héritage qu'une tristesse permanente et qu'un châtement infini et éternel.

2a L'ascension jusqu'au premier ciel Récit de son enlèvement et
5 description du premier ciel. Apprenez, mes frères, que je priais dans ma
grotte sur la montagne qui se trouve sur la terre d'Édesse¹⁰ et que moins de
la moitié de la nuit s'était écoulée quand une lueur plus intense que celle du
soleil vint couvrir cette montagne. Je sentis alors des senteurs plus fines que
celle de tout musc et de toute ambre. J'en fus troublé, tombai face contre
10 terre et ma langue se figea. J'entendis une voix qui disait: « Lève-toi,
Grégoire, pour voir les choses cachées et les raconter aux baptisés afin que
leurs âmes en tirent profit, et qu'ils puissent échapper au courroux de Dieu ».

2b Lorsque l'ange eut fini de parler, je n'eus pas le temps de comprendre ce
qui m'arrivait que je me trouvais entre deux anges. Les cieus et la terre
15 s'illuminèrent sous l'effet des deux anges et dégagèrent une lumière qui ravit
la vue. Ils m'emportèrent dans l'air, et quand je m'approchai du ciel, une
porte s'ouvrit, dont la longueur me sembla aussi grande que celle qui sépare
l'orient de l'occident¹¹, par laquelle les deux anges me firent entrer. Je
m'arrêtais alors et, considérant le ciel, je constatai qu'il était constitué d'une

⁹ L'accord au féminin est difficile à expliquer. Le texte ainsi reconstruit donne le sens général mais les témoins sont très divergents à cet endroit.

¹⁰ La montagne sainte d'Édesse est souvent citée dans les textes historiographiques et hagiographiques de langue syriaque. Les monastères qui s'y trouvaient semblent avoir été principalement syro-miaphysites à partir de la période islamique. Les moines de ce lieu s'illustrent par la copie de manuscrits et la calligraphie. Sur la montagne d'Édesse, voir chap. X, §2.1.

¹¹ On trouve une mention similaire dans le *Livre des Rouleaux*, un apocryphe arabe chrétien (c. X^e s.): « It is high above this earth like the distance which separates the east from the west », trad. angl. Mingana, p. 135; ms. Paris, BnF, ar. 76, f. 49^r. Sur les rapports entre l'*ApGreg* et le *Livre des Rouleaux*, voir chap. XI, §2.2. Voir, au même chapitre, des expressions similaires dans la littérature arabo-islamique.

اظن ان طوله كما بين المشرق والمغرب. ودخلا بي الملاك. وانتي وقتت على السما. فرايتها من ما جامد ابيض، كالتلج الشديد البياض، ولا يوجد له حرارة ولا برد.

2c ثم ان الملاك الواحد غاب عني. وبقيت مع الملاك الاخر. فقلت له: "يا سيدي السماوات كلها على هذا؟". فقال: "نعم". ثم قال لي: "انظر يا غريغوريوس!". فنظرت واذا داخل السما ضو عظيم لا يكون في الدنيا مثله واذا الكواكب اصغرها كاعظم جبل في الدنيا تنير نور يحير الابصار ويذهل العقول وهي تسير اسرع سير واعجله ولا تفتر ولا يلحقها الطرف. واذا في السما الاولى ربوات ربوات والوف الوف من ملايكة لا يفترون من التسبيح وكلهم يقولون: "نسبح اقانيم الوجدانية!".

5

3a ورايت بعضهم فرحين مسرورين وبعضهم حزينين كايين. فسالت الملاك وقلت له: "عرفني ما اسمك!". فقال "يونانيل". فقلت له: "يا يونانيل المقرب من الله كيف هولاي الملايكة بعضهم

10

Trad. text. : A Š Y C 6 post تنقر denuo inc. D

والمغرب... كما | add. A | ما لا يوصف [طوله] | transp. Y | طولته et post فصلا لله, AŠ, om. [ان اظن] 1 | om. Š | correxī [الملاك] | A | ودخل [ودخلا] | Y | فاطاب [ودخلا بي] | Y | محده | ما [كما] | om. Š | جامد 2 | Y | محلا [ما] | Y | محده | om. Š | من | Š | فرايتها | Y | ام, Š | وانني | AŠYC | الملاكين [اولا] | Y, om. C | الاصح [البياض] | C | كاييض التلج, add. Y, | كالتلج | Y | الاصح [ابيض] | Y | محلا | غاب 3 | C | برود, Y | محده | [برد] | om. Š | [ولا برد] | Š | محده | حرارة | C | فيه [له] | om. YC | وشلا [فقلت] | Š | محده, A | الواحد [الاخر] | Y | محلا, AŠ, om. AŠ | [الملاك] | Y | محده, om. A, | وبقيت | C | dubit. | ف, add. C, | لي [فقال] | Y | محده | add. Y | هذا 4 | AY | om. AY | [يا سيدي] | A | ام محده | om. AŠ | عظيم | Y | له | ضو 5 | C | دخل [داخل] | A | فاذا [واذا] | om. Š | لي | om. A | ثم | om. Y | [جبل] | A | اعظم [كاعظم] | C | اصغر ما يكون فيها [اصغرها] | ŠY | transp. ŠY | يكون [مثله] | add. C, post | يكون | om. A | مثله [الدنيا] | A | يكون [يحير] | Y | ante eum | om. Š | بيه, A | ينير [تنير] | om. C | [من تنير نور] | om. A | تنير | om. C | منه | AC, et | تذهل [ويذهل] | A | وياخذ بها [الابصار] 6 | Š | ما, C | تفوق علي, A | تحير فيه, Y | سن | correxī | add. A, | وتقر [واعجله] | Š | محده, C | مسير [سير] | C | يسير [تسير] | C | وهو [وهي] | Š | محده, add. A, | يلحقه [يلحقها] | om. Š | [الطرف...جولا] | Š | ام, C | يفتر [تفتت] | om. C | و [اولا] | Š | محده, C | واعجل [ربوات] | om. Y | om. Š | الله, AD | الاوله [الاولى] 7 | Y | به: حسب خطه, D | الطرب, C | الابصار [الطرف] | YC | يسبحون [نسبح يقولون] | AD | التساييح [التسبيح] | Y | لا اصلا, add. C, | لا يستقرون [ملايكة] | om. Y | مسرورين | A, post | فرحان [فرحين] | om. C | وبعضهم... فرحين 9 | Y | الاماسم [اقانيم] 8 | A | تسبيح [نسبح] | C, | الكبيين [كايين] | C | كالحزينين, ADŠ | كالحزين [حزينين] | ADŠ | مسرور [مسرورين] | om. Š | trans. D, om. Š | A, | نونايل [يونانيل] | C | لي [فقال] 10 | om. Š | ما | om. Y | عرفني | om. C | [الملاك] | om. D | D, | يويابل, A, | نونايل [يونانيل] | AD | له | om. AD | اسمي | ante eum | Y, | ام, Š | محده, D, | يويابل, A, | عرفني ما [كيف] | Y | add. A, | الله | om. A, | مني [من] | Y | كمنه [المقرب] | om. Y | om. Š | محده, | add. Y | بعضهم | ante | add. Y | عرفني D, | عرفني

eau blanche et solide, telle une neige d'une blancheur éclatante¹² et qui ne serait ni chaude ni froide.

2c L'un des anges disparut alors de ma vue. Je restai avec l'autre et lui demandai : « Maître, est-ce que tous les cieux sont ainsi ? ». Il me répondit :
5 « Oui ». Puis il me dit : « Regarde, Grégoire ! ». Je regardai et il y avait dans le ciel une lumière immense qui n'a pas d'égal dans le bas-monde. Les astres, dont le plus petit était comme la plus grande des montagnes du bas-monde, luisaient d'une lumière qui ravit la vue et fait perdre l'esprit ; ils filaient à une vitesse extrême, sans jamais ralentir et à peine pouvait-on les
10 suivre du regard. Au premier ciel, il y avait des myriades et des myriades d'anges, des milliers et des milliers, qui ne cessaient pas de chanter des louanges. Tous disaient : « Nous glorifions les hypostases de l'unité ! ».

3a Le rôle des anges dans la vie et la mort de l'homme Je vis que certains anges étaient dans la joie et l'allégresse tandis que d'autres étaient
15 affligés et triste. J'interrogeai l'ange et lui dis : « Apprends-moi ton nom ! ». Il répondit : « Yūnānīl¹³ ». Je lui dis : « Yūnānīl, celui qui es proche de Dieu¹⁴, comment se fait-il que certains parmi ces anges soient dans

¹² Il faut reconnaître dans cette description une référence au firmament, qui est imaginé comme une étendue froide et solide. Le firmament est d'ailleurs appelé *al-ġalad* dans certains textes arabo-musulmans. Dans la version syriaque de l'*ApGreg*, la glose « ceci est le firmament qui est au-dessus de nous » a été ajoutée pour décrire le premier ciel, voir **T**, f. 5^v : ܩܠܘܢ ܗܝܫܘܒܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ. La description rappelle également un passage de l'*Apocalypse d'Anastasia*, une apocalypse médio-byzantine (désormais *ApAn*), plus longuement évoquée au chap. XI, §.2.1 Lorsque la première porte du paradis s'ouvre, Anastasia raconte : « And I saw an immense white pool, like crystallized salt. And the angel said to me 'This is the pool of hail' », *ApAn*, éd. Homburg, p. 8 ; trad. angl. Baun, §19, p. 404.

¹³ La forme correcte du nom de l'ange est difficile à établir car les manuscrits sont très divergents. Le ductus laisse la place à beaucoup d'erreurs possibles : les *nūn* et les *yā'* se confondent aisément, d'autant que les copistes omettent souvent les points diacritiques. D'autres leçons donnent Yūyāyīl, qui correspond à Ananiel, ou Yuwā'īl, équivalent de Joël. La forme arabe pourrait également dériver d'Anānyāl (انانيل), un des anges mentionnés dans la version éthiopienne du livre d'Hénoch 1, ainsi que dans le texte arabe chrétien appelé l'*Hexaméron* du Pseudo-Épiphane, voir Juan Pedro Monferrer-Sala, « The Creation of the Seven Archangels and their Hosts », p. 66-67. Dans certains manuscrits du *Livre des Rouleaux*, le nom de l'ange qui accompagne la vision est Nuwā'īl (نوايل), voir trad. angl. Mingana, p. 354 et 363, ainsi que le ms. Birmingham, University Library, Mingana syr. 70, f. 156^v.

¹⁴ L'expression *al-muqarrab min Allah* signifie littéralement « qui est proche de Dieu » et est utilisée dans d'autres textes arabes chrétiens pour parler des chérubins. Pour des équivalents chez des auteurs du début de la période médiévale, voir Bénédicte Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, p. 244 et chap. XI, §1.2.

مسرورين وبعضهم حزينين؟". فقال "هولاي الموكلين بخمة بني البشر فمن كان صاحبه تقيا وخرج من الدنيا على ما يرضي الله كان ملاكه مسرورا ومن كان شريرا خاطيا ومات على ما يغضب الله كان ملاكه حزينا، كما ترى".

5 **3b** "اعلم، يا غريغوريوس، ان الانسان اذا فكر في الخير فذلك من تعلم الملاك الموكل به. وما فكر فيه من الشر وعمله فذلك من الهام الشيطان لان الملاك يزهده في احوال الدنيا ويرغبه احوال الآخرة والخوف من الله. وان الشيطان يرغبه في نعيم الدنيا ويشهيه في لذاتها ويجب له جمع المال ويجسره على مخالفة الله ويبعد امله منه. فطوبى لمن قبل من ملاكه وخالف الشيطان! والويل لمن اطاع الشيطان وخالف ملاكه! والملاك يكتب ما يعمله الانسان من خير ومن شر ويقدمه بين يدي الله. ولا يخفي منه شيء وهو مثبت في علم الله المخفي وياخذ عليه المكافاة في الدنيا والآخرة". فعجبت من ذلك وسبحت الله. 10

Trad. text. : A D Š Y C

Y, DŠ, كالحزين, A, كالحزينين الكبيين [حزينين] | C فرحين, DŠ, مسرور, A, كالمسرورين [مسرورين] 1
 [بني البشر] | Y كصحةصح [الموكلين] | DŠ add. الملايكة [هولاي] | C add. لي [فقال] | C add. كيبين
 Y add. [الدنيا] 2 ante add. D قد [أخرج] | Y اصل, [أصل] dubit. Š, [تقيا] | C البشر, Y, كتابه
 C add. عليه, Y, add. احد, DŠ, add. باعماله, A, add. تعاله [الله] | ADŠ وقد ارضا [يرضي]... على
 C صاحبه شريرا, DŠ, كثير [شريرا] | C add. فرحا [مسرورا] | C فكان [كان
 [حزينا] 3 om. A [على ما] | C وخرج من الدنيا خاطيا, D, وكان, A, وهو عاصي [ومات] | DŠ الخطايا [خاطيا
 [فكر] | C transp ان post [يا غريغوريوس] | Y فاحذر, A, واعلم [علم] 4 DŠ على ما [كما] | C om.
 Š om. [تعليم] | Y om. [من] | ŠY فصل, [و] A, فهذا [فذلك] | Y add. [الخير] | Š فصل
 [فيه] | Y فصل, Š, فصل [فكر] 5 C واذا, Š, فصل [وما] | Y كصحةصح [الموكل] | C add. له [الملاك
 ŠY, فصل, [و] A, فذلك [فذلك] | Y فصل [وعمله] | A السو [الشر] | ŠYC om. [من] | ŠYC في
 C add. هذه [الدنيا] ante Š, فصل [يزهده] | C add. له [الشيطان] | C transp. الهام [من] | C فهو
 ADŠ منه [من الله] | Š فصل, D, ويخوف [والخوف] | DŠ رضا الله, A, الله [الآخرة] | DŠY om. [احوال] 6
 om. C | C om. [الشيطان] | C لان, Š, فصل, AD, om. [وان] | YC, in λ (P) add. فطوبى لمن قبل من ملاكه [الله
 Š, فصل, D, ويحب, A, dubit. [ويحب] | Y om. [ويشبهه] | Y فصل, D, transp. الدنيا et post ونعيمها
 A, ويحيره [ويجسره] | DŠYC جميع, A, add. في [جمع] 7 ante C اليه, Š, فصل, AD, om. [له] | C ويحسن
 [ويبعد] | D add. خالقه [الله] | D add. معاصي, ASY, om. [مخالفة] | Š فصل [على] | Y فصل, Š, فصل, فصل
 post [اطاع الشيطان] | C add. تم الويل [والويل] 8 C add. عدوه [الشيطان] | DŠ om. [منه] | Š فصل
 et post eum وقوله [و] add. Y, ante eum [و] | YC, in λ (P) ante [الملاك] | C transp. وخالف ملاكه
 C يفعله, Y, فصل, A, يبعد [يعمله] | Y add. [بما] | C add. ذلك الملاك الموكل مع الانسان
 Y add. الحق [بين] | Y add. [ويقدمه] 9 Y هذا [شر] | C ام, Y, فصل, D, [ومن] | ASŠ om. [الانسان
 Š, فصل, [مثبوت] | Y لانه, A, هو [وهو] | A add. عنه [منه] | Y add. احد, et om. [الله يدي
 10 ante Y فصل [المكافاة] | Y add. [ويأخذ] | ŠY فصل [المخفي] | om. r [الله علم] | C مثبت
 [الله] | Y فصل [وسبحت] | D هذا [ذلك] | A منه [من] | Y add. [فالعجبت] | Y add. [والآخرة
 add. احد, Y, add. كثيرا, C

l'allégresse tandis que d'autres sont affligés ? ». Il répondit : « Ces anges sont ceux à qui est confié le service des hommes : quand l'homme qui lui est confié s'est montré pieux et a quitté le bas-monde en ayant agi de manière à satisfaire Dieu, l'ange est heureux ; et quand il s'est montré méchant et pécheur et qu'il est mort après avoir mécontenté Dieu, l'ange est malheureux, comme tu le vois ».

3b « Sache, Grégoire, quand l'homme conçoit le bien, cela est l'effet des préceptes de l'ange à qui il est confié, et quand il conçoit le mal et le fait, cela est l'inspiration du Diable, car l'ange l'incite à se détourner des états du bas-monde et à aspirer à ceux de l'au-delà et à craindre Dieu. Bienheureux celui qui a accepté [les préceptes de] son ange ! Quant au Diable, il lui fait désirer la félicité du bas-monde, le fait convoiter ses plaisirs et lui fait aimer l'accumulation de l'argent. Il l'encourage à Dieu et éloigne de lui son espérance. Bienheureux celui qui a accepté l'enseignement de son ange et s'est opposé au Diable ! Malheur à celui qui a obéi au Diable et s'est opposé à son ange. L'ange écrit ce que l'homme accomplit de bien ou de mal et le présente à Dieu, sans rien lui cacher¹⁵, de sorte que tout est consigné dans la science secrète de Dieu et l'homme reçoit sa rétribution dans le bas-monde et dans l'au-delà ». Je m'émerveillai de cela et louai Dieu.

¹⁵ L'idée que les anges consignent par écrit les actes des hommes est commune dans l'Antiquité tardive puis à la période islamique, le Coran et les exégètes musulmans contribuant à sa banalisation.

3c ثم اني قلت للملاك : "عرفني كيف الموت وفراق الانفس من الاجساد وحال انفس الصالحين والخطاة في خروجهم من العالم ومنازلهم في ذلك". فقال : "الموت كربة عند الصالح والطالح الا ان اعمال الصالح تسهله عليه ولا يحس بمرارته ولا يكترب له. ويرى حواليه صفوف الملائكة الحسان المناظر الممتلين رحمة حاملين الاكلة المضية ويقبضون روحه بالتسييح والتهيل ويعطوه الطوبى ويمنون ملاكه ويتردون عنه الارواح النجسة ويصعدون الروح بالتقديس والتمجيد الى السما".

5

3d "واما موت الخاطي وخروجه من العالم فان الملائكة الموكلين بالعذاب الذين لا رحمة لهم الوحشين المناظر المختلفين الخلق المرعبين يتولون قبض روحه بعنف شديد، ومعها الشيطان الذي كانت تطيعه. فيرى كل هول عند فراقه جسده ويتحسر على ما فاته ويندم وهو في العذاب ويعطيه الويل ويطلع به الى السما بكل هوان".

Trad. text. : A D Š Y C

1 add. Y ante الموت | om. DŠ | كيف | AD, om. C له للملاك | om. YC | اني | C و | ثم 1 C النفس | انفس | Y مع | وحال | om. DŠ | ذلك 2... وحال | A, D | و | من | Š | انفس | وفراق | انفي | C وما ينالهم | ومنزلهم | Y add. | العالم | ante | Y add. | مع | انفي | Y | وحال | والخطاة 2 | الخطار | احذر | ما | انفس | AŠ, add. | لي | فقال | Y | انفس | من | انفس | انفس | انفس | C من | dubit. A, | يكترب | Y | عليه | Y | تسهله 3 | Y | ان | ان | ŠY | كربة | Y add. | انفس | صفوا | Y | حبه | مع | Š | حواليه | Š | ويرى | Y | له | C | ينكره | Y | رحمة | D الملايين | الممتلين | Y | om. Y | المناظر 4 | Y | الله | Š | حسب | الحسان | Y | ante | الملايكة | Y | مع | رحمة | Y | رحمة | Y | رحمة | Š | الاكلة | Y | رحمة | رحمة | YC ملاكها | ملاكه 5 | YC ويعطوها | ويعطوه | Y | انفس | ADC بالتسييح | بالتسييح | طاف | بالتقديس | Y | add. | ante eum | Š, om. Š | الروح | Š | انفس | يعطون | YC عنها | انفس | انفس | العالم | ante | AC | فاما | واما 6 | Y | add. | حبه | om. D, | السما | Š | الى | Š | حبه | om. Y | لهم | Y | لا | D | الذي | A, التي | الذين | Y | حبه | مع | حبه | Š | حبه | حبه | om. Y | المرعبين | المرعبين | Y | حبه | D, الخلق | الخلق | DŠ | المختلفين | Y | حبه | المناظر 7 | الشيطان | ADŠ | الشديد | شديد | ADŠ | بالتعب | بعنف | AY | نفسه | روحه | ADŠ | تتولا | يتولون | om. Y | انفس | حبه | حبه | Š | ما | فيرى | C | يطيعهم | Y | حبه | Š | الله | A, تطيقه | تطيعه 8 | C شاطين | ŠY | حبه | Y | حبه | C | فراق | Y, فراق | Š | انفس | فراقه | Y | حبه | حبه | Y | حبه | كل | مع | حبه | et | فاقه | فاتته | C | يندم | Y, انفس | D, ينوح | A, يتحصد | Š | حبه | ويتحسر | الويل | YC | الملايكة | et | انفس | om. Š | انفس | و | هو | Y | حبه | و | انفس | add. | D, قوات | هوان | Y | حبه | بكل | Y | حبه | انفس | ŠYC | وتطلع | A, ويطلعوا | ويطلعوا | om. Š, | و | Y, حبه | C

3c Je dis à l'ange : « Apprends-moi comment surviennent la mort et la séparation des âmes¹⁶ du corps, ainsi que l'état des âmes des bons et des méchants au moment de leur sortie du monde et quelles sont leurs demeures »¹⁷. Il me répondit : « La mort est un malheur aux yeux du bon
5 comme du mauvais. Cependant, les actes de l'homme bon la lui rendent plus aisée et il ne ressent pas son amertume et il n'en est pas affligé. Il voit autour de lui les rangs des anges beaux, pleins de miséricorde, porteurs de couronnes lumineuses : ils s'emparent de son âme en disant des louanges, des alléluias et en lui dispensant des béatitudes¹⁸ ; ils félicitent son ange et
10 chassent loin de l'âme les esprits impurs. Ils élèvent son âme jusqu'au ciel dans la sanctification et la glorification »¹⁹.

3d Quant à la mort du pécheur et à sa sortie du monde, ce sont les anges préposés au châtement, les anges dépourvus de toute miséricorde, à l'apparence informe, hideuse et terrifiante, qui sont chargés de saisir son âme
15 avec une grande violence, cependant que le Diable auquel elle obéissait se tient à ses côtés. L'âme voit des choses terrifiantes au moment où elle se sépare de son corps , elle déplore ce qu'elle a manqué et elle regrette en subissant le châtement. L'ange lui dispense des "Malheur à toi !" et l'élève jusqu'au ciel avec un mépris total »²⁰.

¹⁶ La plupart des manuscrits donnent *nafs* pour « âme » mais il arrive occasionnellement que *nafs* soit remplacé par *rūh*, que l'on traduit plus souvent par « esprit ». Ces deux termes sont bien distincts dans les textes philosophiques et théologiques mais ils sont souvent utilisés avec le même sens dans la littérature de révélation, comme le prouvent les témoins de l'*ApGreg*, qui alternent parfois entre les deux.

¹⁷ Cette interrogation correspond étroitement à celle que l'on trouve dans l'*Apocalypse de Paul* (désormais *ApPaul*). Composée en grec aux alentours du IV^e siècle, elle connut un grand succès dans tout le monde chrétien. La traduction du grec à l'arabe a été réalisée avant ou pendant le X^e siècle. Sur le rapport entre les deux œuvres, voir chap. XI, §1.2. Je renvoie à la traduction française de la version latine, qui est certainement la plus conservatrice. voir trad. fr. Kappler et Kappler.

¹⁸ C'est-à-dire répéter des béatifications, qui commencent par *Tūbā*... « Bienheureux... », sur le modèle de Mt 5, 1-10.

¹⁹ Ce passage présente des parallèles intéressants avec l'*Histoire de Zosime et des Réchabites*, produite en grec mais diffusée en syriaque et en arabe, voir la comparaison au chap. XI, §1.1.

²⁰ Cette section et la suivante rappellent fortement le contenu de l'*ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §§11-18. Sur les parallèles entre les deux œuvres, voir chap. XI, §1.2.

4a ثم قال لي الملاك : "انظر الى الارض!". فنظرت واذا الوف ملايكة بوجوه مضية حسنين الخلق بانواع الحلل النورانية يسبحون ويمجدون ويقولون "يا رب، لك ينبغي التسبيح والوقار! يا مكرم المتضعين ويا روف بالصالحين!". ثم رايت شيخ كان في الجبل قد مات واخذت روحه وهي تضي كالشمس والملايكة تلتقيها بالمناديل المرتفعة من واحد الى واحد من الارض الى السما ويقولون لها : "فرحي ايها النفس قد زال شقائك اليسير الذي اخترته لتبلغني رضى الله وقد ظفرتي بالرحمة والرجا والنعيم الدائم". فلما طلعت الى السما قالت الملايكة باجمعهم : "السبح للثالوث المفرد بالتقديس هنيا لك ايها النفس الطاهرة فانك تمضين الى مستقر النياح الموبد". وكانوا يهنون ملاكها ووجوه منير.

5

4b ثم جا صوت يقول : "احضروا الروح الطاهرة لتاخذ ثمرة اعمالها وتاخذ المكافاة". ثم انها سجدت وهي شديدة الفزع. وان ملاكها قال لها "لا تجزعي، ايها النفس، فان اعمالك الحسنة التي

10

Trad. text. : A D Š Y C 10 ab ايها inc. V

add. AD, ٥٥٥ AD et فاذا [واذا] om. ADŠ | [الملاك] om. D | [لي] om. DC, [حسان] om. A, [حسينين] om. Y | [مضية] om. C ووجهه Y, [بوجوه] Š | add. مطامحه مع كحصلا [ويمجدون] | add. C و, add. Y, [يسبحون] ante Y | كحصلا ADŠ, المناظر [الخلق] 2 Y مضمه [الصحف] et ŠY كحصلا, [التسبيح] Y | [ينبغي] transp. YC يقولون [لك] om. Y | [رايت] AŠ الصالحين [بالصالحين] AŠ رازق [رؤوف] C المطيعين Y, كحصلا [المتضعين] 3 add. Y علي جبل et شيخان, Y, حصص Š, add. اذ, اذ, add. ADŠ et ante eum, زاهد [شيخ] add. Y, اخصصه ٥٥٥ هيا [روحه] AŠ وقد [قد] | C add. ذلك, AŠ جبل [الجبل] | Y add. يبعد الله et قد كان [كان] | C add. واذا شيخ [الالهة] [والملايكة] | Y مضمه كحصلا, add. D, المنيره [كالشمس] | A add. معهم [تضي] 4 A الملايكة هم [ويقولون...] ante C add. النورانية, Y, كحصلا, [المرتفعة] | C تلاقها, DŠ تلتقاها [تلتقيها] | Y add. Y, حصص [قد] | A add. المباركة [النفس] | Y add. ما [ايها] | Y افس [افرحي] | om. r [لها] | ŠY add. هذها مع كحصلا مضمه [رضى الله] | Y add. هذها et كحصلا [لتبلغني] | AŠ شفاكي [شقائك] | C فقد احو. et رجا [طلعت] | ADŠ المقيم [الدائم] | om. Y [والرجا] 6 om. C, Y, حصص D, فقد [وقد] | Y احو. [بالتقديس...] للثالوث 7 add. Y [السبح] | ADŠ صاحبت [قالت] | C om. الى | Y كحصلا كحصلا, Y, لاصم [فانك] | AD om. [الطاهرة] | Y كحصلا, كحصلا [بالتقديس] | ADŠ للاب والابن الروح القدس و [النياح] ante Y, كحصلا, AŠ, add. الراحة [مستقر] | C om. الى | AC تمضي [تمضين] | C انك ŠY مضمه, om. D, [وكانوا] 8 YC الدائم, Š, كحصلا, [الموبد] | C add. الي add. AŠ, om. Y, ante eum ووجهه | Y حصص كحصلا, et ante مضمه, [الروح] | Y افسه, [احضروا] | A om. A [يقول] 9 Y افس, Š, مضمه [منير] | A منير الوجه [منير] add. الله [اعمالها] | Y احو, D, تمر [ثمرة] | Y كحصلا [لتاخذ] | C add. هذه ante eum add. Y, احو, C وخذوا, Y, افس, Š, مضمه, [وتأخذ] | Y كحصلا كحصلا, Š, كحصلا مضمه, DC, add. المرضيه, A, مضمه [قال لان] | YC لان [وان] | Y add. كحصلا, DŠYC الفرح [الفزع] 10 add. Y كحصلا [المكافاة] | Y كحصلا [الحسنة] | Y ل, [فان] | Y كحصلا, D, ايها [ايها] | Y افس, Š, افس [تجزعي] | Y add.

4a Le jugement de l'âme d'un ascète L'ange me dit : « Regarde vers la terre ! »²¹. Je regardai et vis des milliers d'anges dotés de beaux visages lumineux, revêtus de [différents] genres de vêtements de lumière qui louaient et glorifiaient en disant : « À Toi, Seigneur, sont dues la louange et la dignité ! Toi qui honores les humbles et qui te montres clément envers les bons ». Je vis ensuite un vieil homme qui était sur la montagne. Il venait de mourir et son âme avait été saisie. Elle brillait comme le soleil et les anges la recevaient de l'un à l'autre, avec les linges (*manādīl*) levés, un par un, de la terre jusqu'au ciel, en disant : « Réjouis-toi, toi l'âme, car le peu de misère que tu as choisi a pris fin pour que tu atteignes l'agrément de Dieu car tu as gagné la miséricorde, l'espérance et la félicité éternelle ». Lorsqu'elle s'éleva vers le ciel, les anges proclamèrent à l'unisson : « Louange à la Trinité qui est seule à recevoir la sanctification ! Félicitations à toi, l'âme pure, car tu vas vers la demeure du repos éternel ! ». Ils félicitaient son ange dont le visage était lumineux²².

4b Une voix retentit : « Faites venir cette âme pure pour qu'elle récolte le fruit de ses actes et qu'elle reçoive la rétribution ! ». L'âme se prosterna en étant prise d'une grande peur. Son ange lui dit : « Ne sois pas inquiète, toi l'âme, car tes bonnes actions, que je consignais, ont été comptées dans les

²¹ Cette invitation fait écho à l'*ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §13a.

²² Cet autre passage présente aussi des parallèles avec l'*Histoire de Zosime et des Réchabites*, voir la comparaison au chap. XI, §1.1.

كنت ارفعها محصية في خزائن الرحمة محسوبة لك لتجازي عليها في منازل الابرار المملوة فرح ونعيم".
ثم جا صوت يقول: "تجمع مع العباد والشهدا والصالحين الذين كانوا في الجبال والبرارى!".

5a ثم قال لي الملاك: "انظر!". فنظرت فرايت دخان يصعد من الارض الى السما وروايح كريهة لا تطيقها النفس. وفيها الوف شياطين بوجوه مختلفة قبيحة جدا وملايكة سود المناظر تخرج النار من افواهم كمثل التنانين في ايديهم كلاليب من نار فراعني ذلك وارتعدت. فقال لي الملاك: "لا يهولك ذلك". فقلت: "ما هذه الرويا المفزعة العظيمة؟". فقال لي: "ان هذا ملك من ملوك الدنيا كان ردي السيرة وجاير في احكامه قليل الرحمة قد امر السيد بقبض نفسه. وهولاي ملايكة الزجر وشيطان العذاب قد ارسلت في طلبه".

5b فرايت روح شديدة السواد كريهة الريحه معلقة برووس الكلاليب وهي تصيح وتقول:
"ارحموني!". وكلما صاحت سقط عليها جمر نار من علو السما. فلما قربت من السما قد خرجت

Trad. text. : V A D Š Y C

ŠY add. eum ante V, محصنة [محصية | Y | Š, حنفا, A, عملها [ارفعها | AŠ | كنتي [كنت 1
V عنها [عليها | Y | حنفا [لتجازي | om. YC | لك | Š | محسبه, add. A, و ante eum [محسوبة
C transp. صوت [جا | VC | add. ان [ثم 2 | om. Y | ونعيم | Y | كصحة, ADŠ, الملائه [المملوة
A, الابرار [العباد | C | add. هذه النفس الطاهره, Y, add. et كصحة, ADŠ, تجعل [تجمع
om. C, VŠ, والدين [الذين | V | om. [والصالحين | ADŠ | transp. الصالحين [والشهدا | DŠY, om.
C | add. وفي المساكن النورانيه, Y, om. [والبرارى | C | add. المنسكين et, VADŠ, om. منفردين [كانوا
Y, طابا [دخان | Y | om. D, فرايت | C | om. الي | C | transp. الملاك [قال | C | add. ان [ثم 3
C | add. منتنه et كرهه, ŠY, كرهية | Y | ante eum [وروايح | C | add. عظيم
Y كصحة, [المناظر | Š | om. جدا | V | add. مفزعة [قبيحة | Y | كصحة [الوف | D | add. تشمها [النفس 4
V, تنانين [التنانين | C | كلهيب, Y, om. A, ك [كمثل | A | transp. تخرج [من افواهم 5 | YC | النيران [النار
Y كصحة [ذلك | Y | كصحة [فراعني | V | om. نار | Y | كصحة, A, وفي [في | Š | om. نار... في | Y | om.
Y كصحة [فقلت | Y | كصحة, A, om. ذلك | Y | كصحة, Š, يهولك 6 | Y | add. جا [وارتعدت
Y | add. عظيمة | Š | كصحة [المفزعة | Y | كصحة [الرويا | Y | om. Y | dubit. [ما | Y | كصحة
C | add. نفس sup. lin. Y, ante eum [ملك | AŠY | om. ان | Y | om. الي | Y | add. كصحة [فقال
VAD | om. [ردى السيرة | AD | وكان, V, add. لانه [كان 7 | AŠ | الارض [الدنيا | Y | كصحة [ملوك
قد | VAD | transp. الدنيا [نفسه... قد | D | كصحة [احكامه | Y | add. واهل et ante eum [وجاير
Š, امح, AD, ان يقبض [يقبض | C | المولا, Y, كصحة, V, السودان [السيد | V | امروا [امر | Y | كصحة
Y كصحة, AD, وشياطين [وشيطان | ADŠ | الرجز [الزجر 8 | A | add. هم [وهولاي | VAD | روحه [نفسه
Y كصحة [روح | Y | ام, A, واتي رايت [فرايت 9 | Y | كصحة [طلبه | rV | ف [في | V | ارسلوا [ارسلت
السنة من نار [نار 10... معلقة | C | الروايح [الريحة | YC | كرهه, Š, كرهية | Š | كصحة [تشديدة
Š, كصحة [ارحموني 10 | VDS | om. [وتقول | Y | add. واهل et post eum [تصيح | D | transp.

caisses de la miséricorde, pour que tu puisses en recevoir rétribution dans les demeures des justes, pleines de joie et de félicité»²³. Une voix retentit : « Qu'elle soit placée avec les adorateurs, les martyrs, les bons qui étaient dans les montagnes et les déserts ! ».

5 **5a Le jugement de l'âme d'un mauvais souverain** L'ange me dit ensuite : « Regarde ! ». Je regardai et je vis une fumée qui montait de la terre vers le ciel. Je respirai des odeurs²⁴ pestilentielles que l'âme ne peut supporter. Dans ces vents, il y avait des milliers de démons dotés de différents visages très laids, ainsi que des anges noirs ; des flammes sortaient
10 de leur bouche tels des dragons et ils avaient dans la main des crochets de feu. Cela m'effraya et je fus pris de tremblements. L'ange me dit : « Que cela ne t'épouvante pas ! ». Je demandai : « Quelle est cette vision effrayante ? ». Il répondit : « C'est un souverain du bas-monde dont le comportement (*sīra*) fut répréhensible, qui s'est montré injuste dans ses
15 jugements et qui fit preuve de peu de miséricorde ; le Maître a ordonné que son âme soit saisie. Ceux-là sont les anges du courroux et les démons du châtiment qui ont été envoyés le chercher ».

5b Je vis une âme toute noire à l'odeur écœurante, accrochée au bout de crochets. Elle criait et disait : « Ayez pitié de moi ! ». à chaque fois qu'elle
20 criait des charbons de feu tombaient sur elle du haut du ciel. Lorsqu'elle s'approcha du ciel, des langues de feu en sortirent, telles les vagues de la

²³ Ce tribunal des anges est une idée répandue dans les apocalypses chrétiennes. Jean, Anastasia et Paul décrivent une scène assez similaire, voir Ap 20, 11-12 ; *ApAn*, éd. Homburg, p. 24-26 ; trad. angl. Baun, §41, p. 410-411.

²⁴ L'odeur écœurante de la mauvaise âme est aussi soulignée dans *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §16c.

mer, et la frappèrent jusqu'à ce qu'elle retombe au fond de la terre. Les démons l'élevèrent dans cette dure ascension. Quand ils approchèrent du ciel, les anges dirent : « Que cette âme impure n'entre pas dans notre maison car elle a mécontenté son Créateur, a préféré le règne de la terre sur le règne du ciel et a suivi [le conseil] des démons qu'il consultait ».

5
10
15
5c Une voix terrifiante dit : « Appelez cette âme corrompue pour qu'elle reconnaisse ses fautes et qu'elle confesse tout le mal qu'elle a commis ! ». L'âme tremblait comme une plume dans le souffle des vents. On lui ordonna ensuite de reconnaître et de confesser son comportement et elle dit : « J'ai fait ce qui ne convient pas aux rois de faire car je ne savais pas que j'aurais à comparaître »²⁵. Une voix lui dit : « Malheur à toi ! N'as-tu pas entendu les prédictions des prophètes et les commandements des Pères ? N'as-tu pas lu les livres ? N'as-tu pas vu les miracles de Dieu sur terre ? N'as-tu pas entendu ses signes dans l'Évangile ? ». Elle répondit : « J'ai compté sur ta miséricorde, Seigneur ». Cette voix lui dit : « Si tu avais eu pitié là-bas, tu aurais été prise en pitié ici. Si tu avais mené ta vie sur terre dans la justice, l'équité et la clémence tu aurais gagné le règne dans le bas-monde et dans l'au-delà mais maintenant tu récoltes ce que tu as semé et de la façon dont tu as jugé, tu seras jugée²⁶ ».

²⁵ Ce passage rappelle l'expression *ūqaf fī hādā l-mawqif*, qui sert à désigner le jugement dernier dans la littérature arabo-islamique. Je remercie Mathieu Tillier de m'avoir signalé ce parallèle.

²⁶ Référence à Mt 7, 2.

5d ثم جا صوت يقول : " اذهبوا بها الى مجمع نفوس الملوك العصاة وتحفظ في الشنق الى يوم المكافاة". فصاحت الملائكة : "قدوس قدوس انت يا الله رحيم للمستقيمين ومبيد المستكبرين ! وانت الملك العادل والرب الكريم!".

5e ثم قال لي الملاك : "انظر الى مواضع المكافاة من النعيم والشقا!". ثم قال لي الملاك : "رايت الفرق ما بين النفوس الصالحة والطالحة واتبعتي لاريك مواضع المكافاة من النعيم والشقا". واخذ بيدي وهبط بي الى موضع في سعة الدنيا كلها.

6a صفة الفردوس البهي المخلوق من قبل كما قيل في التوراة. وخلق فيه ادم وحوى وجاز الوصية. واخرجا منه وسكنا في الجبل خارجا عنه رايتنه والعين ترى جميعه وتدركه. فعجبت من سعته التي لا توصف وقربه على الناظر وعليه سور محيط به الى السما من جواهر مختلفة الانواع مشرقة كلها

Trad. text. : A D Š Y C 4 post الملاك def. Y

Y مجامع [مجمع] | om. A | بها] C تجمع Y, [أذهبوا] C قول [يقول] | add. A | من السما [صوت] 1 A, الشباق [الشنق] | om. C, Š, [أصعب] A, وتحفض [وتحفظ] | om. Y | [الشنق]... وتحفظ | om. Y | [الملوك] om. Y | [الملائكة] | Y [سبى] [فصاحت] 2 add. Y | [يوم] | C [السنشاق] | om. Y, D, [الشناق] [ومبيد] | om. C | المتضعين, Y, [كحصه] A, [المستقيمين] [للمستقيمين] | om. Y | [رحيم] | om. DC | [يا] | add. Y | [و] ante [والرب] | DC | [العدل] [العادل] | Š [عج] [الملك] | AY [المتكبرين] [المستكبرين] 3 Š [لج] ante [الملك] | om. DŠC | [الملاك] | om. A | [والشقا]... اثم 4 add. Y | [كحصه] add. D, ante [الرحيم] [الكريم] في دار الاخره, D, [في الجنة] et [والشقا] | D | [صفة النظر] [انظر] | Š | [والطالحة]... 5... انظر D, [بانث] ante [رايت] | Š | ante [ان] [ثم] | add. C | [واتبعني] | C [الخاطيه], A, [والشريعة] [والطالحة] | om. D | [بين] | D [الفريقين], A, [الفرق] 5 C [اعرف] [واخذ] | Š | [عد] [الاصه], D, [والعذاب] [والشقا] | Š [سده] [أذهب], D, [لاريك] [لاريك] | Š [كحصه], D, [فاتبعني] D [وذلك هو] [صفة] 7 om. C | [كلها] | Š [صمه] [سعة] | Š | D, [فيه] [في] | A | [وذهب] [وهبط] 6 Š [كنا الله] AD et [كما قيل] | Š | [كحصه] [قبل] | Š | [كحصه] [البهي المخلوق] [وحوى] | Š | [كحصه] [وخلق] | D | [رايتنه]... 8... وخلق | add. A | [يجعلنا من المستحرين له امين] [وتدركه]... رايتنه | Š | [أصعبه], A, [واسكنا] [واسكنا] | Š | [أصعبه] [واخرجا] 8 Š | [ام] [وجاز] | Š | D, [الناظر] [الناظر] | Š | [الناظر]... وقربه | AC | [يوصف] [توصف] 9 ŠC [الذي] [التي] | Š | [جواهر] | D | [وذلك السور] [ينير مثل] [السما] | Š [سده], D, [يحيط] [محيط] | ACŠ [صور] [سور] | Š [وعليه] | D | [كلها] | Š [كحصه], AC, [والالوان] [الانواع] | D | [المختلفه] [مختلفة] | D [الجواهر]

5d Puis une voix retentit : « Emmenez-la à l'assemblée des âmes des souverains désobéissants ! Elle sera maintenue dans le tourment²⁷ jusqu'au jour de la rétribution ». Les anges crièrent alors : « Saint, Saint, Saint, Toi, ô Dieu, le miséricordieux pour ceux qui suivent une voie droite et le destructeur des arrogants ! Tu es le Roi équitable et le Seigneur généreux²⁸ ! ».

5e L'ange me dit ensuite : « Regarde les lieux de la rétribution de la félicité et du malheur ! ». Puis il me dit : « Tu as vu la différence entre les âmes des bons et les âmes des méchants. Suis-moi, afin que je te montre les lieux de la rétribution de la félicité et du malheur ». Il me prit par la main et me fit descendre dans un lieu dont l'étendue égalait celle du bas-monde tout entier.

6a La description du paradis Description du Paradis splendide et créé dès le commencement (*min qabl*)²⁹, comme cela a été dit dans la Torah³⁰. Adam et Ève y furent créés mais il (*sic* !) enfreignit le commandement et ils en furent expulsés. Ils s'installèrent alors sur la montagne hors du paradis. Je le vis, car le regard le voit et le saisit dans son intégralité. Je m'émerveillai de son étendue indescriptible³¹ et de sa proximité de [l'œil de] l'observateur.

²⁷ Si mon hypothèse est correcte, il s'agit d'un calque du syriaque *šūnaqā* ou *šenqē*, qui signifient « tourment(s) » ou « supplice(s) ». Les copistes n'ont pas semblé saisir pleinement le sens de ce mot, ce qui a donné lieu à des variantes de lecture importantes. Je n'ai pas réussi à trouver d'autres textes arabes chrétiens faisant usage du même terme. Cet élément ne laisse en rien présager de la langue originale du texte mais il indique que ce dernier a été composé dans un milieu où la langue syriaque était cultivée. Voir chap. X, §3.2.

²⁸ L'acclamation du trois fois *Saint* par les anges en référence à Is 6, 3 est récurrente dans les apocalypses personnelles de notre corpus, même si la phrase qui la complète change d'une apocalypse à l'autre, voir l'*Apocalypse syriaque de la Vierge*, qui en est particulièrement abondante, trad. fr. Naffah, p. 107 et 108. Voir aussi l'*ApAn*, éd. Homburg, p. 7 ; trad. angl. Baun, §17, p. 404.

²⁹ C'est un calque du syriaque *men qdīm*, lui-même calque de l'hébreu *miqqedem*, qui a fait l'objet d'interprétations variées. Pour le texte de la Peshitta, voir l'édition de Leiden, vol. I, t. 1., p. 3. Il est intéressant de noter que, sur la question du paradis, l'auteur de l'*ApGreg* n'a pas l'air de connaître la traduction de la Septante, qui donne « à l'Est » et pas « dès le commencement ». Pour plus de détails, voir chap. XIII, §2.1.

³⁰ L'idée que Dieu installa Adam et Ève sur une montagne est attestée dans les écrits d'Éphrem ainsi que dans la littérature apocryphe. C'est le cas de l'apocryphe le *Combat d'Adam et Ève*, conservé en arabe et en éthiopien et lui-même intégré à ce long et passionnant apocryphe syriaque qu'est la *Caverne des Trésors*. Les versions de la *Caverne* rapportent tantôt que la montagne est dans le Paradis, d'autres fois qu'elle en est à la bordure. Pour des références, voir S. Minov, « Gazing at the Holy Mountain: Images of Paradise in Syriac Christian Tradition », ainsi que chap. XIII, §1.1.

³¹ Ces fréquents renvois à la taille des endroits que Grégoire traverse se font l'écho de vieilles traditions juives et chrétiennes. Ceci est vrai pour l'*Apocalypse de Jean*, mais

كالكواكب المضية والنيران المتوقدة وتخطف الابصار وتذهل فيه العقول. واذا له الوف ابواب من
ياقوت مختلفة، اظنها هي التي تعطي الشمس ضوها. فدخل بي اليه. فاذا ارضه من الفضة البيضة
تلمع كالسيف المصقول في عين الشمس بل اشد لميعا واعظم نورا. واذا انهر تجري ما، كبار عظام
وصغار، وعيون ليست كما في الارض بل اعجب واظرف. واذا حجارة تلك الانهر والعيون من
انواع الجواهر والياقوت الرفيع والدر المضي، تظللها اشجار طوال وقصار واصناف الازهار. وان فيه
كل شجرة في العالم. وكل نهر فيه تخطف العقول من حسنها وزهرها. اذا تطلعت فيه، رايت صورة
وجمك كالمرأة المجلية. والاشجار، يا اخوتي، مثل اشجارنا الا انها لا يرى فيها غصن يابس ولا ورقة
ساقطة ولا حايلة عن لونها ولا ثمرة فاسدة. وروايح هذا الشجر والزهر اذكي من كل مسك وطيب
في الارض. ويهب من بين هذه الاشجار نسيم لو مر بالقبور القديمة لحيى من فيها من الاعظام
البالية. واذا هذا الموضع ليس فيه شمس لانه اشد ضو من الشمس دفعات كثيرة فاذا الليل لا
يدركه. فسبحت الله وعجبت مما رايت عجا عظيما.

Trad. text. : A D Š C 1 post كالكواكب def. Š

om. D [ضوها... اظنها 2 C تختطف] وتخطف | C وكانيران [والنيران] om. D [والنيران المتوقدة 1
الفضة | om. C [من | A الارض] ارضه | D واذا [فاذا] | om. D [بي اليه | C فادخل | D فدخلوا] فدخل
[بل اشد | C السقيط | D المصقوله] المصقول | D كالسيوف [كالسيف 3 C بيضه, A بيضا] البيضة | AC فضه
add. AC عظام | om. C et [كبار | om. D [واعظم نورا | C لمعات, D وهي تلمع وتنيير] لميعا | om. D
A الرض [الارض | D ليس] ليست | add. D [تندفق] وعيون | om. A [الانهر... وعيون 4 om. D [عظام
add. A تكاد [شجرة 6 om. A [وان فيه | om. C [تخطف]...6 وان | D ازهار [الازهار 5 D وان] واذا
add. A, ante تكاد [تخطف] | D | ante add. D | add. A شجر [فيه | om. D [نهر | D وكان] وكل
A, اطلعت [تطلعت | C واذا] اذا | A زهر [وزهرها | D الابصار] العقول | C شي يدهل | D, add. D, تكاد ان
om. D [يا 7 om. C | D صورت] صورة | C نظرت, add. A, فيه [رايت | D اليه وفيها] فيه | C [تطلعت
[يابس | C add. D ابل] غصن | C يوجد, A, ترا [يرى | AC من] مثل | C اخوه, om. D, dubit. A, [اخوتي
بل تراها كل حالها علي شبه وادي في] فاسدة 8 add. C ولا ante eum add. D, ante اضافة متاينه, A, add. A ولا شفا
بل تراها مثل, add. D, تري كل حال الشجر على كيانها في الصرافه والحسن الفائق, add. A, النظر والحسن الفائق
C وكليت [وطيب | inter. D [الشجر] والزهر | C add. حال الشجره وعلي هابه في الطروات والحسن الفائق
10... 3من | C لكان احيا [لاحيي | AC الشجر] الاشجار | C هذا [هذه | om. D [يبين | om. C [امن 9
A الشمس] شمس | A add. تري [فيه] | ante C, ان, D فاذا [واذا 10 D عظام] الاعظام | om. C [البالية
عظيما 11 transp. A ante الليل [لا | C واذا, om. A, فاذا] | transp. A الشمس post [ضو | C وانه] لانه
C شديدا

Une muraille l'entourait jusqu'au ciel, faite de pierres précieuses de différents genres³², toutes aussi brillantes que les astres et que les flammes brûlantes, et elles ravissaient le regard et stupéfiaient la raison. Il avait des milliers de portes faites d'un rubis différent, et je pense que c'était lui qui
5 donnait au soleil sa lumière. L'ange m'y fit entrer. Sa terre était faite d'argent blanc qui scintillait tel le sabre poli sous le soleil mais d'un scintillement plus intense et d'une lumière plus grande. Il y avait des rivières grandes et immenses et des petites, qui faisaient couler de l'eau, ainsi que des sources qui ne sont pas comme celles qui sont sur terre, car plus
10 merveilleuses et plus belles. Les pierres de ces rivières et de ces sources étaient de différentes sortes de pierres précieuses, de rubis raffinés et de perles lumineuses ; des arbres, petits et grands, ainsi que différentes sortes de fleurs leur offraient de l'ombre. Il y avait en ce lieu un [exemplaire] de chaque arbre [qui existe] dans le monde. Chaque rivière qui s'y trouvait
15 ravissait la raison par sa beauté et son éclat. Si tu avais posé ton regard dessus, tu y aurais vu le reflet de ton visage comme dans un miroir poli³³. Les arbres, mes frères, sont comme nos arbres mais on ne peut voir sur eux une branche sèche, une feuille en train de tomber ni une dont la couleur s'altère, ni un fruit pourri. Quant aux senteurs de ces arbres et des fleurs,
20 elles étaient plus fines que celles du musc ou du parfum sur terre. Entre ces arbres soufflait une brise qui, si elle était passée sur des tombes anciennes, elle aurait ramené à la vie les os décharnés qui s'y trouvent. En ce lieu, il n'y avait pas de soleil, car sa lumière est beaucoup plus forte³⁴ que celle du soleil et la nuit ne peut donc l'atteindre. Je louai Dieu et m'étonnai
25 grandement de ce que j'avais vu.

aussi pour des apocryphes comme la *Caverne des trésors*, qui s'attache à donner une mesure au Paradis (tantôt 30 empans, tantôt 300, etc.).³² Cette description rappelle celle de la muraille de la Jérusalem céleste, cf. Ap 21, 18-21.

³³ Le passage à la deuxième personne apparaît dans plusieurs passages comme procédé rhétorique pour convaincre le lecteur de la dimension extraordinaire mais « réel » de ce qu'il rapporte.

³⁴ J'ai remarqué que le terme *daf'a* est souvent utilisé pour rendre le grec *φορά* dans les textes arabes chrétiens traduits du grec, voir par exemple l'*Histoire d'Euphrosynos le cuisinier*, ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 553 (1182), f. 75^r: فقال له القس ايها الاخ : هذه الدفعة فقط جيت الي هاهنا او دفعات اخر. J'en ai relevé des exemples dans d'autres textes mais j'ignore à ce stade si on peut en tirer des conclusions.

6b فقال لي الملاك: "لا تعجب، يا غريغوريوس! فهذا الفردوس الذي كان فيه ادم وحوى وليس يدخله ظلمة ولا فيه حر ولا برد ولا شقا. ولولا معصيته كان هو ونسله فيه بلا تعب ولا هم ولا موت ولا خطية ولكن جاز الوصية فسبق في علم الله ما كان". فقلت: "من فيه الان؟". قال: "الملائكة الموكلين به". ثم قال لي الملاك: "الحقني لاريك الهيكل المقدس الذي فيه من قديم الدهر على اسم الاب والابن والروح القدس". فلحقته.

5

7a صفة الهيكل المقدس. فرايت هيكل لا يعرف احد طولاه ولا عرضه ولا ارتفاعه في الهوى. وكله من زمرد اخضر وهو يشرق حتى اخضر من اشراقه اكثر الفردوس. واذا اعمدته وحناياه من انواع الجواهر المختلفة الالوان وسقفه جميعه من ياقوت احمر. وفيه تمثال الصلبوت من ياقوت ازرق. وكله تماثيل روسا الملائكة من انواع الجواهر. وكلها تسبح بافواه لا تبطل وتقول: "السيح لله في اعلى العلى مرهوب هو الرب في السموات والارض!".

10

Trad. text. : A D C 3 ab denuo inc. Y 7 ab denuo inc. V

1 فهذا A, هذا [فهذا] 1 add. C هو, A هذا [فهذا] 2 add. D ولا تعب ولا بلبله [شقا] 2 add. C هم 3...4 [ولا] C وحوي [ونسله] | om. AC, in μ (GM) 3 ولكن جاز lac. A [ونسله...معصيته] lac. A [ولكن جاز] om. AC, in μ (GM) 3 هم 3...4 [ولا] C وحوي [ونسله] | add. D ادم, C معصيه جعل add. Y, فاصح [صحه] om. et كان [كان] om. Y | ما [ما] om. Y | في [في] Y فاصح [فسبق] | Y صخا [ولكن] om. C [به]...4 فقلت | add. C له التوبه عوض المخالف واشفاه الطبيب الحقيقي من مرضه وسقمه الذي كان يوول om. AD, الذي [الذي] | A المبني [المقدس] | C لوريك, D لاريك [لاريك] | om. AD [لي] | Y مصحح [الموكلين] 4 [فلحقته] | add. C الاله الواحد [القدس] | Y هه [والروح] | Y صحل [الدهر] 5 Y صصبر [قديم] | C وما om. ADY [فرايت] | add. D فاذا فيه et ante eum فاذا add. A, ante eum صفت [صفة] 6 om. Y [امن] | D وهو [وكله] 7 om. D [في الهوى] | AC [ولا] | AD, om. Y حد [احد] | Y [هيكل] om. A [اعمدته...] اخضر² | C حلي [حتى] | AD [وهو] | A خضره¹ اخضر | A زمرد [زمرد] om. A [اشراقه] | A في [من] | D وقد اشرق add. A, ante eum قد et anteo eo اخضر² | C Y اللامع; [الجواهر] | D انواع 8 C وحيطانه [وحناياه] | Y هه, D فان [وانا] | Y صصامه, A اشراقها [احمر] | Y صصامه [ياقوت] | A homo [من...] ياقوت | Y صه, VD [جميعه] | A المختلف [المختلفة] مع, VD فيه [وكله] | Y اللازم [ازرق] 9 Y صصامه [ياقوت] | Y صصامه [تمثال] | Y صه [وفيه] | Y اللاصق, V, وفيه كاهنا [ولكلها] | Y ante eum [من] add. Y | ante eum روس, V روس [روسا] | C بمتايل [تماثيل] | add. Y [السبح] | C ويقولوا, A ويقول [وتقول] | Y هه [لا] | Y صصامه [بافواه] | V يسبح [تسبح] | D كانه [السموات... مرهوب] | VD علوه [العلى] | A, om. Y [العالا] على 10 ante eum التسبيح, VD التسبيح وفي ante eum add. Y, ante eum et post eum صصامه | add. VD و [مرهوب] | ante eum om. Y | add. C

6b La nature et la fonction du paradis protologique

L'ange me dit alors : « Ne sois pas étonné, Grégoire ! C'est dans ce paradis qu'étaient Adam et Ève. Ni ombre, ni chaleur, ni froid, ni malheur ne peuvent y entrer. N'eût été sa désobéissance, Adam et sa race s'y trouveraient sans fatigue, sans souci, sans mort et sans péché, mais il a enfreint le commandement et ainsi a accompli ce que la science de Dieu avait prévu qu'il adviendra³⁵ ». Je dis : « Qui y séjourne à présent ? ». Il répondit : « Les anges qui en sont chargés³⁶ ». L'ange me dit ensuite : « Suis-moi, afin que je te montre le Temple sacré qui s'y trouve depuis le commencement (*min qadīm al-dahr*)³⁷ au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Je le suivis alors.

7a Le temple sacré Description du temple sacré. Je vis un temple dont on ne connaît ni la longueur, ni la largeur, ni la hauteur dans l'air³⁸. Il était entièrement d'émeraudes vertes et il brillait tant qu'il verdissait de son éclat la plus grande partie du paradis. Ses colonnes et ses voûtes étaient de plusieurs sortes de pierres précieuses aux couleurs différentes et son plafond entièrement fait de rubis rouge. Il y avait une représentation (*timtāl*) du crucifix en rubis bleu. Dans le temple, on trouvait des représentations (*tamāṭīl*) des archanges faites de plusieurs sortes de pierres précieuses³⁹. Toutes rendaient gloire sans cesse en disant : « Gloire à Dieu dans les hauteurs⁴⁰ ! Redoutable est le Seigneur dans les cieux et sur la terre ».

³⁵ La plupart des témoins s'accordent sur la formulation de ce passage, dont le sens reste néanmoins problématique. Il s'agit probablement d'une référence à la prescience divine : selon de nombreux auteurs de l'Antiquité tardive, Dieu savait déjà qu'en plaçant Adam dans le jardin, il enfreindrait son commandement. La providence et la prescience occupent également une place importante dans les débats inter et intrareligieux durant les premiers siècles de l'Islam, voir notamment M.A. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, p. 149. En arabe, l'un des termes renvoyant à ce concept est *sābiq 'ilmīhi*, que l'on retrouve dans les textes arabes chrétiens. Par exemple, dans la version arabe d'un commentaire attribué à Grégoire de Nazianze sur la naissance de Jésus, il est dit (je glose) : « qu'il accomplit ce qu'il savait déjà qu'il allait faire ». Voir le ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 431, f. 118^{rv} : *اتم ما كان في سابق علمه ان يعمله*. Je crois que nous avons affaire dans ce passage de l'*ApGreg* à une idée très proche. D'ailleurs, Y donne pour ce passage *fī sābiq 'ilmi Llāh*.

³⁶ Dans l'AT, Dieu place bien les chérubins dans ce lieu après en avoir chassé Adam, cf. Gn 3, 24.

³⁷ Voir, un peu plus haut, les remarques sur la version Peshitta du passage de la Genèse relatif au paradis. De façon intéressante, la même idée d'antériorité est appliquée au temple sacré.

³⁸ Cf. *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 138.

³⁹ Il s'agit probablement de statues (le sens de *tamāṭīl* en arabe moderne), qui sont attestées par l'archéologie dans les églises de la région, voir M. Mundell Mango, « Miaphysite Church Decoration ».

⁴⁰ Il y a là un écho à Lc 2, 14.

7b وإذا المذبح من درة بيضا لو كشف عنها لاضت جميع اقطار الارض واغنت عن ضوء الشمس. وفيها صورة صعود سيدنا يسوع المسيح من جوهر بنفسجي مجرى بالذهب الصافي باكليل من جوهر الزمرد الرفيع مرصع بثلاث درات بيض تلمع لمعا لا تستطيع العيون تتامله. واربعة ملايكة من جوهر وردي مفصل بالياقوت الازرق مجرى بالذهب الخالص وهم يقولون: "قدوس قدوس قدوس، هو الملك الطالع الى محل قدسه!". ولا تصمت واذا ابواب هذا المذبح من لولو لا قياس لها في طول وعرض عظيم لا حد له. وفيها صلبان من جواهر مختلفة لا تستقر على لون واحد: فيكون الصليب مرة اصفر ومرة اخضر ومرة احمر ومرة اسود وغير ذلك. فتحيرت من ذلك وسقطت على وجهي وبكيت.

5

7c فقال لي الملاك: "لماذا تبكي؟". فقلت: "من عظم ما خلق الله لبني البشر وهم غافلون". فنبسم وقال لي: "يا غريغوريوس، ستري ما هو احسن من هذا دفعات كثيرة وهذا هو في

10

Trad. text. : V A D Y C 1 ab denuo inc. Š

om. C | ante VC كشفت [كشف] | Y اصلي [بيضا] | Y, A, Zمرجده [درة] | D وان [وإذا] 1 V, عن كل شي [الشمس... عن] | ŠY هكعه [واغنت] | Š om. C, والا بجميع, add. AD, في [جميع] om. VD, [صورة] | ŠY هكعه [وفيها] 2 Y كعصص مع لهه, Š, الاي كعصص مع لهه, A, om. D, عن كل نور [مجري] | om. VD [بنفسجي] | Y, om. C [يسوع] | Š om. C [صعود] | ŠY add. eum, ante eum add. AD, وهو اخضر, add. V, وهو اخضر لا يدانيه [جواهر] 3 ŠY ما كعهد [بالذهب] | ŠY هكعه, D, محرق [بثلاث] | Š هكعه, V, dubit. V, يوضع [مرصع] | Y, add. D, و [الزمرد] | AC, om. AC [الزمرد الرفيع] | Y لهه [تستطيع] | ŠY add. هكعه, AC, لميعا [لمعا] | Y, lac. Y [تلمع] | Š هكعه [درات] | V بتلت من [ملايكة] | ŠY هكعه, VD, عليه اربعة [واربعة] | C بتاملها, ŠY, الاكعهد [تتامله] | ŠY ابع كعهد [العيون] [وهم] | [الخالص] | ŠY ما كعهد [بالذهب] | Y اسنه, Š, هكعه [مجري] | AC مورد [وردي] 4 VC الملايكة A, وهو [هو] 5 om. VAD [قدوس...5 قدوس] | ŠY add. هكعه, VAD, تقول [يقولون] | VAD وهي [قدسه] | AY مجد [محل] | Y هلا [الى] | Y ككعب, Š, ككعدها [الطالع] | C add. العظيم [الملك] | Š, V ورايت [وإذا] | C اصلا من التساييح, ŠY, om. ŠY [تصمت] | ŠY, om. ŠY [ولا] | ŠY add. هكعه, et هكعه Š طلا [لا] | C لولوه [لولو] | om. V [من] | ŠY, om. V, add. فوق [هذا] | D انافورث, VA, om. VA [ابواب] ŠY et هكعه, VD, [عظيم] | Y هكعه [وعرض] | Y هلا [طول] | ŠY, om. D, add. لا [في] 6 [مختلفة] | C جوهر [جواهر] | C وفيه [وفيها] | A, لو, VŠY لها [له] | Y, add. Š et هكعه, ante eum [فيكون] | om. VD [انلك... فيكون] 7 Š, om. D, DC يستقر [تستقر] | C مختلف, add. D, الالوان om. Š, et ante eum, Š, hana, et ante eum add. هكعه [مرة] | C, ante eum add. C, فيها, Y, om. Y, [الصليب] | Y لهه ابعدهه, Š, om. Š, [مؤمرة] | Š هكعه, A, اصفر [اخضر] | Y لهه, Š, لهه [مؤمرة] | Š هكعه, A, احمر [اصفر] | Y, add. هكعه, ال من الانواع [انلك] | Y هكعه, Š, حب [وغير] | Š هكعه [اسود] | Š هكعه, A, اخضر [احمر] | Y لهه, Š, هكعه, add. Š, add. هكعه [وبكيت] 8 Y هكعه, Š, هكعه [ذلك] | Y هكعه [من] | ŠY اسنه [فتحيرت] | A, add. الالوان add. C, قم فلا تخاف [لماذا تبكي] | Y homo. Y [لي] 10... لماذا] | om. V [الملاك] | C, om. C [لي] 9 add. A, add. الملاك [قتبس] 10 VD غافلين [غافلون] | D, om. D [الله] | Š مع ما, AC, من عظم ما [ما] | [ما... من] | ante eum add. C, منه واحسن, ŠY, add. هكعه [هذا] | C اكثر, ŠY, ابعدهه [احسن] | C تم قال [وقال] | om. C, add. ŠY [وهذا] | AY, هكعه, add. ŠY [دفعات]

7b L'image de l'Ascension L'autel était fait d'une perle d'une blancheur telle que, si elle avait été dévoilée, elle aurait illuminé la terre entière et aurait remplacé la lumière du soleil. Il y avait une image⁴¹ de l'Ascension de notre Seigneur Jésus-Christ⁴² faite d'une pierre violette⁴³ enchâssée d'or pur ;
5 [il portait] une couronne d'émeraudes précieuses, sertie de trois perles blanches qui scintillaient tant que les yeux ne pouvaient les contempler. Il y avait quatre anges⁴⁴ faits de pierres précieuses roses enchâssées de rubis bleu serti d'or pur qui disaient continuellement : « Saint, Saint, Saint est le Roi qui s'élève vers le lieu de Sa sainteté ! ». Les portes du Temple étaient de
10 perles et on ne pouvait en mesurer ni la longueur ni la largeur immense et infinie. S'y trouvaient aussi des croix faites de différentes pierres précieuses qui ne gardaient jamais la même couleur : la croix était tantôt jaune, tantôt verte, tantôt rouge, une autre fois noire et d'autres couleurs encore ». Je fus ébahi par cela ; je tombai face contre terre et pleurai.

7c Le temple terrestre est inférieur au temple céleste L'ange me dit :
15 « Pourquoi pleures-tu ? ». Je répondis : « À cause de la grandeur de ce que Dieu a créé pour les hommes alors qu'eux n'y prêtent pas attention ». Il sourit et me dit : « Grégoire, tu vas voir ce qui est bien plus beau : ce lieu est sur

⁴¹ Le terme arabe *šūra* est ambigu et pourrait aussi bien renvoyer à une peinture qu'à une icône. Dans l'attente d'études plus poussées sur le sujet, je préfère l'usage neutre d'« image ».

⁴³ L'adjectif utilisé pour désigner la couleur est *banafsagī*, emprunté au pehlevi *wnpšk'* qui signifie « violette » (la fleur). Il est possible que ce détail renvoie à la couleur bleue foncée traditionnellement adoptée pour l'aurole dans laquelle Jésus-Christ est représenté sur les scènes de l'Ascension, cf. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The icons*, p. 68.

⁴⁴ On peut reconnaître ici une référence aux quatre anges qui entourent/portent Jésus-Christ dans la mandorle, dans des représentations bien connues de l'Ascension et attestées dès l'Antiquité tardive, comme dans le fameux codex de Rabboula. Pour d'autres exemples pris à l'iconographie et pour une discussion sur le sens de l'Ascension dans l'eschatologie, voir chap. XI, §1.3 et XII, §3.5.

terre⁴⁵, alors que celui qui est au ciel est destiné à ceux qui ont reçu le baptême et ont obéi à Dieu ; sa beauté est indescriptible et son bienfait inégalable ». Je m'émerveillai alors de son propos.

7d La rencontre avec Marie Alors que j'étais dans cet état, de
5 nombreuses voix se firent entendre, ainsi que des mélodies qui émouvaient
les cœurs par leur beauté, et l'émotion qu'elles causaient avec des louanges
et des alléluias était indescriptible ; il y avait des lumières, des éclairs et des
odeurs qui ressusciteraient les morts. Je regardai et il y avait une femme
majestueuse avec des vêtements pourpres⁴⁶ que les yeux ne pouvaient
10 contempler tant étaient éblouissants son éclat, la lumière qu'elle dégageait et
la beauté de sa parure, et elle portait une couronne de lumière. Autour d'elle
se trouvaient quarante anges⁴⁷ de lumière qui brillaient ; ils avaient en main
des brûle-encens peints et lumineux⁴⁸. Devant elle, se tenaient un nombre
incalculable, des milliers de servantes⁴⁹ revêtues de genres de manteaux fins
15 qui n'ont pas leur égal dans le bas-monde ; sur leur tête, elles portaient des
couronnes faites de sortes de pierres précieuses, d'or fin et d'une parure
précieuse sertie de perles et de rubis. Elles avaient en main des bougies qui
dégageaient une lumière flamboyante, ainsi que des brûle-encens de perles,
dans lesquels il y avait un feu blanc qui étincelait comme la braise, et qui
20 dégageaient un parfum merveilleux et fin ; le visage des servantes était plus
brillant que le soleil. Je m'émerveillai et tremblai.

⁴⁵ Sur les conceptions d'un paradis terrestre, voir chap. XIII.

⁴⁶ La plupart des manuscrits donnent *hamriyya* pour désigner la couleur des vêtements, adjectif dérivé de *hamr*, « vin » ; d'autres, tel que **M**, donnent *borfir*, qui est un calque du grec πορφύρα.

⁴⁷ Le chiffre quarante est important dans la conception chrétienne du temps. Cependant, je n'ai pas trouvé de référence portant spécifiquement sur quarante anges. On pourrait voir là une référence aux quarante martyrs de Sébaste, qui seraient entrés directement au paradis. Les anges qui accompagnent Marie dans l'*ApPaul* sont au nombre de 200, trad. fr. Kappler et Kappler, §46a, p. 820.

⁴⁸ Cette représentation des anges portant des thurifères ou des brûle-encens se trouve aussi dans les apocalypses byzantines, voir par exemple la *Vie de Niphon*, rédigée au XI^e siècle, dans laquelle il est question de *thymiateria* d'or, *Vie de Niphon*, éd. Rystencko, §100.

⁴⁹ Cf. *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 127 : « O Peter, I made this Paradise in the image of the wonderful Church which I have prepared in heaven for the marked virgins ».

7e وقلت للملاك "من هذه الامراة ؟". فقال لي : "التقيها وسلم عليها فهذه هي السيدة الطاهرة مريم وهولاي الجوارى العذارى اللواتى لم يعرفن رجلا ولم يتنجسوا في العالم وحفظوا عذرتهم واثقين بالله. فلما فارقوا العالم صرن في كنف السيدة يتنعمون معها هاهنا في السموات. واعلم، يا غريغوريوس، ان كل جارية نصرانية عذرى حسنة الاعمال فارقت العالم الى هذا الموضع تصير". فسبحت الله.

5

7f ولاقيتها وسجدت لها وبكيت فاخذت بيدي واقامتني وقالت : "يا غريغوريوس، ما حال النصارى ؟ لا يعرفون دينهم ولا يتركون الخطايا حتى يرثون المواضيع الشريفة الى الابد. يا غريغوريوس، قد تشبهوا بالامم الخبيثة واستعملوا طرائقهم ولولا صلاتي تستشف لهم لآبادهم الله كلهم في طرفة عين. واما انت فطوباك وطوبى لمن كان مثلك ! اذا عدت فحدثهم بما رايت، لعلهم يرجعون". ثم انها قالت "قف معنا في الصلاة". فوقفت.

10

Trad. text. : A D Y C

ante add. Y | ante add. DC, القاهما [التقيها] | Y هذه [هذه] | AY add. هي [من] 1 om. C | هي | Y om. [عليها] | Y add. صعبا [صعبا] مع مبهما [عليها] | Y add. خللا [وسلم] A add. هم [وهولاي] | C add. البتول | Y add. [عكس] احاد | om. et [مريم] 2 om. C | الطاهرة الدي | A, التي [اللواتى] | Y add. هم [عكس] احاد | D, post eum هم [العذارى] | A, ante [يتنجسوا] | YC ولا [ولم] | C رجل [رجلا] | Y مدعى [يعرفن] | Y كعب [عكس] | D, add. [عذرتهم] | A حفزون [وحفظوا] | D, om. [العالم] 3... وحفظوا | AD om. [في] | Y مهما, AD يخالطون [العالم] | Y add. احاد et [عكس] | A, add. سبحانه [بالله] | Y dubit. [واثقين] 3 | C ويكورينهم, Y عكس احاد | D, كف, A, كفن [كنف] | Y كد [في] | C صيرن, Y صاره, A, صاروا [صرن] | C add. وهم حافظين وصايا الله | Y [معها] | Y عكس [يتنعمون] | add. اسم لاحد مبهما, D, add. ام النور [السيدة] | Y حب [حسنة] | A add. الرديه الاعمال من ابتعدت et [حسنة الاعمال] | A, om. [نصرانية] 4 | A كصلا [السموات] | A, ante eum وفاق [فارقت] | Y add. [أ] مبهما عكس احاد | D, احسنت [فسبحت] الله 5 | Y transp. الى [تصير] | A هذه [هذا] | D الدنيا, A, فهي [العالم] | C تفارق, Y | امهلا [أ] كرمب عكس مبهما كد صعب | om. et [ولاقيتها] 6 | Y طحله مبهما عكس احاد | om. et [عكس] مبهما عكس احاد | om. et [سجدة] [وسجدت] | C نحو السيد العذري, Y, [عكس] ككاهن | ما | AD om. [بيدي] | Y [أ] | AD, [فاخذت] | Y مبهما [وبكيت] | C علي اقدامها, Y | مبهما عكس [يعرفون] | Y حر, AD, ما [لا] | C | transp. يعرفون [النصارى] 7 | Y والحال [حال] [الخطايا] | Y المبهما [يتركون] | C | om. [ولا] | Y add. [عكس] احاد | Y add. [دينهم] | Y ككهمه [و] post eum احب | A, ante eum المقدسه [المواضع] | C, Y, [حتى] | Y ككهمه C الغربية [الخبيثة] | C الامم [بالامم] 8 | AD add. بلا انقضا [الابد] | Y om. [الخبيثة] 8... الى | Y [صلاتي] | C add. الخبيثة, Y, ككهمه ككهمه, D, طرائقتهم [طرائقتهم] | Y لا [استعملوا] ... في 9 | Y add. احاد, om. A, [الله] | DY لآبدهم [لآبادهم] | C بسبب, D, بسبهم [تستشف لهم] | Y لاحد | Y عكس احاد, D, فطوبا [وطوبى] | Y om. ف [فطوباك] | D فاما [واما] | D add. كلهم [عين] | Y om. [عين] om. F, D, تحدثهم [فحدثهم] | C add. اليهم, A, اعدت [عدت] | Y ante [ص], Y [كان] | Y add. [أ] مبهما [فوقفت] | DCY افق [قف] | YC add. لي [قالت] 10

7e Le sort des servantes vierges Je demandai à l'ange : « Qui est cette femme ? ». Il me répondit : « Va à sa rencontre et salue-la car c'est la Dame pure, Marie (*Martmaryam*), celles-là sont les servantes vierges qui n'ont pas connu d'homme ni ne se sont souillées dans le monde et ont gardé leur virginité, confiantes qu'elles étaient en Dieu. Lorsqu'elles quittèrent le monde, elles sont passées sous la protection de la Dame et elles sont dans la félicité avec elle, ici-même dans les cieux. Sache, Grégoire, que chaque servante chrétienne, vierge et vertueuse qui a quitté le monde vient en ce lieu ». Je louai alors Dieu.

7f Le discours de Marie J'allai à sa rencontre puis me prosternai devant elle et me mis à pleurer. Elle me prit la main, me releva et me dit : « Grégoire, qu'arrive-t-il aux chrétiens ? Ils ne connaissent pas leur religion (*dīn*) et n'abandonnent pas leurs péchés, afin d'hériter des nobles lieux pour l'éternité ! Grégoire, ils ont imité les nations perfides et ont adopté leurs manières de faire. Sans ma prière⁵⁰ qui intercède pour eux, Dieu les aurait tous anéantis en un clin d'œil. Quant à toi, bienheureux sois-tu et bienheureux celui qui te ressemble ! Si tu retournes sur terre, entretiens-les de ce que tu as vu, ils se repentiront peut-être ». Puis, elle dit : « Arrête-toi pour prier avec nous ». Je m'arrêtai alors.

⁵⁰ Les manuscrits de la branche γ , donne *īlbatī*, que l'on traduirait par « mon intercession ».

7g واذا بشيخ قد اقبل ينير وجهه بجلل لا تدرك صفتها ومعه ملاكين وهم يقولون : "يا رب ربنا ما اعجب اسمك في جميع الارض !" وتم المزمور الثامن بصوت يبلغ الى السما بلحن شبيجي والملاكين يقولون معه. فاستقبلته العذارى يتباركن منه. فقلت : "من هذا ؟". فقال : "هذا داوود النبي". فلم يزال يمشي حتي قرب من السيدة وانه سجد لها فاخذت بيده واقامته وقالت : "تقدم يا ابي". فدخل هو والسيدة جميعا الى المذبح والملاكين يسبحون الله بانواع التسبيح. وانا قائم ارتعد ولا اقدر انطق الكلام.

5

7h ثم ان الملاك قال لي : "انظر !". فنظرت واذا ابواب الهيكل وسائر المواضع انفتحت وخرج نسيم اطيب من كل نسيم ودارت الروايح الطيبة. واذا الملايكة الوف الوف يحملون صواني وكسات من نور فيها قرايين وشراب بالتهليل والتمجيد فوضعوها على ذلك المذبح. وسجدت السيدة وداوود النبي بين يدي المذبح ثم اتبها صليا على تلك القرايين. فرايت قد خرج من بين

10

Trad. text. : A D Y C 8 ab denuo inc. Š

صفتها...بحلل | add. Y | add. A | inter. et كصممه | ينير وجهه | om. AC et مجيد | بشيخ | 1
 نور من | ملاكين | DC نعتها | صفتها | DC احد | تدرك | D add. | النور | بحلل | om. Y |
 الرب | رب | A ايها | يا | A | add. A | و ADC يقول | يقولون | DD وهو | om. A |
 add. A | وهو | om. et | وتم | D اقطار | A | كل | جميع | Y | اعجب | 2 | add. Y | ل | ربنا | ante | om. D |
 بلحن | AD | يبلغ | يبلغ | om. Y | ب | بصوت | Y | add. A | om et | وكان | يقول | الثامن | DY | وتم
 كسه | احب | et اممه | فاستقبلته | A | om. A | يقولون | 3 | Y | كخطامه | والملاكين | Y | همد | شجي | A | والحسن
 add. A | لي | فقال | A | هو | من | Y | add. Y | خطامه | فقلت | A | يتباركون | يتباركن | Y | add. Y | كسه
 et post eum | الست | add. Y | كخطامه | السيدة | 4 | om. Y | هذا² | om. Y | ف | add. D | لي | الملاك
 A | جدي | ابي | C | فاخذة | Y | صبا | فاخذت | Y | add. Y | ص ص | مبه | احاهم | معه | om. et | لها | C | add. C | العداري
 add. Y | ante eum | حد | جميعا | Y | add. Y | كخطامه | والسيدة | Y | add. Y | كص | et صمم | قدخل | 5 | Y | ام
 الله | Y | كخطامه | والملاكين | Y | كصمه | المذبح | Y | add. Y | هبلا | الى | ante | C | add. C | معه
 | om. DC | add. DC | و | مرتعد | ارتعد | A | om. D | A | التسابيح | التسبيح | om. D | | انواع | om. D |
 om. A | واذا...الملاك | 7 | add. Y | اسبه | et صصمه | الكلام | AC | اطيع | انطق | om. AC | | اقدر | 6 | om. A |
 ... | نسيم | 8 | add. Y | صبا | اخرج | C | تفتح | D | تفتح | A | نفتحت | انفتحت | om. D | | فنظرت | om. D | لي |
 C | رايحه | الروايح | D | وزارت | A | وكثروا | ودارت | Y | add. Y | حب | حب | et | اطيب | om. C | | ودارت
 | يحملون | Š | كخطامه | الوف | 2 | ADŠ | ملايكة | الملايكة | C | طيبه | ŠY | add. ŠY | كخطامه | الطيبة
 add. Y | et ante eum | امه | قرايين | om. Y | | فيها | 9 | C | الصواني | ŠY | om. ŠY | | صواني | ŠY | معه
 | المذبح | ASYC | ذلك | ذلك | Y | صه | فوضعوها | ŠY | om. ŠY | | بالتهليل | والتمجيد | D | add. D | خمر | وشراب
 Š | om. Š | المذبح | 10 | ... | وسجدت | om. C | | انها | 10 | ... | وسجدت | C | add. C | كصمه
 | النبي | add. Y | امه | وداوود | ante | add. Y | كخطامه | السيدة | 10 | add. Y | حب | و | وسجدت | ante
 ADC | صلوا | صليا | D | انها | A | انهم | انهما | Y | حب | و | ثم | انهما | Y | add. Y | كصمه | المذبح | om. CY |
 om. C | | بين² | om. D | | من | ŠY | add. ŠY | | خرج | ante | ŠY | om. ŠY | | فرايت | قد

7g La rencontre avec David Un vieillard s’approcha : son visage rayonnait; il portait des vêtements qu’on ne peut décrire il y avait avec lui deux anges qui disaient : « Seigneur, notre Seigneur, qu’il est merveilleux ton nom sur toute la terre ! »⁵¹. Et il dit le psaume en entier d’une voix qui atteignait les cieux, sur un air émouvant ; les anges [le] disaient avec lui. Les vierges l’accueillirent et demandèrent sa bénédiction. Je demandai à l’ange : « Qui est-ce ? ». Il répondit : « C’est le prophète David⁵² ». Ce dernier continua à marcher jusqu’à ce qu’il fût près de la Dame et se prosterna devant elle. Elle lui prit la main, le releva et lui dit : « Avance, mon père⁵³ ». La Dame et lui entrèrent ensemble dans l’autel⁵⁴, pendant que les anges louaient Dieu avec différentes sortes de louanges. Je tremblais⁵⁵ et ne pouvais prononcer une parole.

7h La consécration des offrandes L’ange me dit ensuite : « Regarde ! ». Je regardai et les portes du temple et celles des autres lieux s’étaient ouvertes. La meilleure brise qui soit en sortit et les bonnes odeurs se répandirent. Il y avait des anges par milliers qui portaient, avec l’alléluia et la glorification, des assiettes et des coupes de lumière⁵⁶ dans lesquels se trouvaient des offrandes (*qarābīn*) et du vin (*šarāb*, lit. boisson), puis ils les posèrent sur l’autel. La Dame et le prophète David se prosternèrent devant ce saint autel puis ils prièrent sur ces offrandes. Je vis alors une lumière

⁵¹ Ps 8, 2. Ce psaume était lu chez les melkites de rite syriaque le premier mardi du Carême, selon le ms. Vatican, BAV, Vat. syr. 278 (IX^e-X^e s.), f. 20^r. Il ferait partie des rares lectionnaires melkites antérieurs à la « constantinopolisation » du rite, cf. S. Brock, « Manuscrits liturgiques en syriaque », p. 272. Une recherche dans le *ThALES lectionary database* ne m’a pas permis de reconstituer l’usage de ce psaume chez les syro-miaphysites. Notons qu’il était aussi lu à Constantinople le premier mardi du Carême, ainsi que le sixième samedi, selon le *Typicon de la Grande Église*, éd. Mateos, vol. II, p. 15.

⁵² David chante dans la Jérusalem céleste dans l’*ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §29c ; voir aussi *Apocalypse syriaque de la Vierge*, trad. fr. Naffah, p. 108.

⁵³ Marie fait partie de la lignée de David puisque Jésus-Christ est présenté ainsi dans les Évangiles.

⁵⁴ Il faut comprendre ici le sanctuaire, soit l’espace où se trouve l’autel au sein de l’église.

⁵⁵ La juxtaposition étrange du participe actif et du verbe inaccompli m’invite à comprendre *qā’im* comme un progressif, utilisé ici comme un marqueur aspectuel exprimant la durée et la concomitance, soit « être en train de faire quelque chose ». L’usage de *qā’im* comme d’un modal est d’ailleurs courant dans les parlers arabes de la zone syro-mésopotamienne, voir H. Blanc, *Communal dialects in Baghdad*, p. 115-116. Voir aussi G. Grigore, *L’arabe parlé à Mardin*, p. 157-158. Je remercie Igor Younes et Bruno Hérim pour nos nombreux échanges sur la dialectologie de la région, avant et après nos séjours respectifs au Tur Abdin.

⁵⁶ Le mot *qurš*, pl. *aqrāš*, qui signifie « pain rond » a souvent pris chez les chrétiens le sens bien précis de « pain de l’eucharistie ».

يديهما نور ساطع. ثم ان الملائكة حملت تلك القرابين وصعدت الى السما. فقلت للملاك : " ما هذه القرابين ؟". فقال " هذه القرابين التي تتقدس في الدنيا التي يقبلها الله فتصير بها الملائكة الى هاهنا فتتم قداسها السيدة وداوود النبي ثم ترفع الى بين يدي الرب. فطوبى، يا غريغوريوس، لمن ياخذها بقلب نقي وحسن امانة بها". ثم ان الملاك قال : "الحقني لاريك ارفع مما رايت!". فلحقته فطلع بي الى السما الثانية.

5

8a صفة السما الثانية وما فيه من منازل الصالحين والابرار والقديسين والاختيار على اختلاف طبقاتهم. فنسال الرب ان يجمعنا معهم ولا يفارقنا منهم امين. فرايت نورا عظيما مشرقا، اعظم من السما الاولى على ما وصفت. وادخلني هيكلًا من قطعة نور ابيض وفيه اعمدة من نور مورد. ويكون في سعة الارض كلها دفعات كثيرة والعين لا ترى سايره. وفيه قناديل معلقة من نور ساطع مشرق ملتهب ياخذ بالعينين. وفيه نسيم رواج ذكية عذبة حلوة ليس في الفردوس لها نظير

10

Trad. text. : A D Š Y C

[الملائكة | Y ناهجا, A صاطع | ساطع | ŠY add. حهم et ŠYC نورا | نور | D يديها, A ايديهما | ايديهما | 1
transp. Y صعدت post [تلك القرابين | om. Y | حملت | om. Y | [القرابين... حملت | ŠY add. الالهة];
ADŠ, ante الذي [التي | التي 2 | Š add. | ما | om. D | ل للملاك | C صعدة, Y ارحبا, Š add. | وصعدت
om. A, [2] التي | C add. كلها [الدنيا | ŠY add. | في | DC تقدس, A يتقدس | تتقدس | Y add. | eum
الالهة]; [الملائكة | om. A | بها | ŠY | D فيصعدونها | فتصير | Y add. | الله | Y | Š, كحج, Š | حاجج.
ante Y مباحه, Š مباحه, A تقديسها | قداسها | C لتتم, Y صامعها, D وتتم, A, om. ف | فتتم 3 | ŠY add.
| الى | ŠY | اها, D رفع | ترفع | ŠY add. | كها, AD, add. ام النور A et post eum ستنا | السيدة
D وطوبا | فطوبى | C add. التالوت المقدس الاله الواحد, ŠY | كها | حاجج | AD, add. الممجد | الرب | AC | om.
قال post [الملاك | om. C | بها | C نيه | امانة | ŠY | احابه سهه | وحسن امانة | A ياخذ هذه | ياخذها 4
Š مصحا, A | ما | D ما لا يكون رايت مثله | مما رايت | om. D | ارفع | C | add. لي | قال | Y | transp.
om. A [الثانية... صفة 6 | C add. ولربنا المجد الي الابد, A, add. والثالثة | الثانية | Y | ارحب, Š | ارحب | فطلع 5
ante [والاخير | A الصالحين | والقديسين | om. A | [والابرار | A القديسين | الصالحين | DS Y | المنازل | منازل
| الرب | om. C | A, نسل | فنسال | om. C | امين... فنسال 7 | Š طاه, D قدر | اختلاف | A القديسين
transp. A | ŠY | om. | معهم | ŠY | om. | يجمعنا | Y, om. C | كها | حاجج | D المسيح, A سيدنا يسوع المسيح ومخلصنا
يا اعلمكم et DS | امين | Š | حهم, D, om. | منهم | Š | حهم, D, يفارقنا, A, يفردنا | يفارقنا | ŠY | om. | و | ولا
D, انني رايت | فرايت | om. A | اعظم... فرايت | ŠY add. | حها | رحبا | حد | اصحا | كها, D, add. اخوتي
ante eum | ADŠ, [الأولى | الأولى 8 | Y | من | Š, om. Y | add. | حها et post eum | حها | كها, ante eum
add. Y | حها | ŠY et post eum | حها | وادخلني | om. C | ما | Y | الله, |
و بحنايا | اعمدة | DC | وفيها, om. A, | وفيه | A | add. | ومن ياقوت et فضه | قطعة | DS Y | هيكل | هيكل
| سعة | om. C | في | C كمثل | ويكون 9 | Y | حهم, D, موبد ساطع | مورد | om. C | [من | DS | عمد, A, add.
| لا | AC | om. | كثيرة | om. C | [دفعات | om. C | كلها | Y | حها | الارض | C | سعت, Y, | حهم, Š | حهم
et معلق | معلقة | DC | وفيها | وفيه | ŠY | حهم, D, جميعه | سايره | Y | add. | ام, | Š, add. | ام, | om. AD,
ŠY, | add. | حهم | مشرق | Y | ناهجا | ساطع 10 | om. A | [نور | Y | حها, DC, transp. | وفيه | ante eum
| حهم, D, بالبصر | بالعينين | Y | حهم, Š | حهم | ياخذ | ŠY | add. | حهم et حهم | ملتهب | C مشرقا
عذبة | ŠYC | om. | ذكية | Š | add. | D, | ب | روايح | ante | C | بالعين, Y, | حهم, حها, Š | حها, |
om. C | [شبيهه 39,1... نظير | C مثلها | لها | A | add. | في | ليس | om. D | A, | حله وعبه | حلوة

éblouissante jaillir de leurs mains. Les anges les portèrent ensuite et ils s'élevèrent vers le ciel. Je demandai à l'ange : « Que sont ces offrandes ? ». Il me répondit : « Ce sont les offrandes qui sont sanctifiées dans le bas-monde que Dieu accepte et que les anges emmènent jusqu'ici ; alors, la Dame et le prophète David achèvent leur sanctification puis elles sont élevées jusque devant le Seigneur. Grégoire, heureux celui qui les prend avec un cœur pur et en toute confiance ». L'ange me dit ensuite : « Suis-moi, afin que je te montre [un lieu] plus élevé que ce que tu as vu ». Je le suivis alors et il s'éleva avec moi au deuxième ciel.

10 **8a Le deuxième ciel** Description du deuxième ciel et des demeures des bons, des justes, des saints et des bienveillants qui s'y trouvent, selon leur classe. Nous demandons au Seigneur de nous unir à eux et de ne pas nous en séparer, amen. Je vis une lumière intense et encore plus éclatante que celle du premier ciel, tel que je l'ai décrite. Il [l'ange] me fit entrer dans un temple
15 fait d'un morceau de lumière blanche dans lequel il y avait des colonnes de lumière rose. Il pouvait contenir l'étendue de la terre toute entière plusieurs fois et l'œil ne pouvait le cerner dans son ensemble. Il y avait des lampes suspendues⁵⁷, d'une lumière éblouissante, éclatante et flamboyante, qui saisissait le regard ; une brise d'odeurs raffinées, douces et agréables, qui
20 n'avaient rien d'équivalent ni de semblable dans le paradis ; des rivières de

⁵⁷ Il s'agit de lampes à huile, comme on en trouve également dans les mosquées, voir F. Day 1942, « Early Islamic and Christian lamps », p. 64-79. Pour des reproductions de lampes trouvées sur des sites palestiniens, voir S. Hadad, *The Oil Lamps from the Hebrew University excavations at Bet Shean*.

ولا شبيهه. وفيه انهار من ضوءه. فطلعت في بعضها فاذا في اسفلها مثل الكواكب المنيرة المنيرة. وذلك الضوء يجري عليها كجري الماء الصافي. واذا سقفت ذلك الهيكل مركب من انوار مختلفة الاجناس تشرق بعضها مع بعض وتاخذ بالطرف والقلب. وفيه صورة صليب من نور عظيم الاشراق جدا. وله مذبح لا يستطيع احد ان ينظره. فعجبت من حسنه وصحت بالتسبيح. وذهل عقلي ونسيت نفسي ولم اعلم اين انا.

5

8b فحركني الملاك وقال لي: "لا تذهل!" فرجع عقلي الي. ثم قلت: "يا سيدي، اي شي هو هذا البيت؟". فقال: "هذه هي اورشليم السماوية". فقلت: "لمن هي معدة؟". فقال لي: "اقرا ما هو مكتوب". فقريت واذا كتابته من نور ازرق في نور اصفر بخط رومي: "هكذا هذه اورشليم السماوية المعدة لمن اسلم نفسه للسيف في محبة الاب والابن وروح القدس ولمن فر من الارض الفانية وسكن الجبال والبراري بالضيق ولمن حبس نفسه في الاعمدة والمغاير والديارات ومنع عينيه من النظر الى اهل الارض الزايلة والرووسا الذين رعوا ما سلم عليهم بالحق والعدل

10

Trad. text. : A D Š Y C

ام، D، فعبرت [فطلعت | C. add. النور، Š، هو، D، ضوء [ضوء | DC وفيها [وفيه | DY شبه [شبيهه 1
[عليها 2 AŠY وذلك [ونلك | ŠY م [مثل | ŠY اسفلها [اسفلها | ŠY فاذا | C فاطلعت، ŠY سمة
ŠY الاله، [الاجناس | C نور [انوار | ŠY om. مركب | AŠY وذلك [ذلك | ŠY م [كجري | om. D
[صليب | D صورت [صورة | C وبالقلب، ŠY كحصص [والقلب | C بالنظر [بالطرف | C يشرق [تشرق 3
[مذبح | A. om. [وله 4 ŠY معتم [الاشراق | ŠY add. احد، ما مص، عهه [عظيم | ŠY كحصص et كرحد
[ينظره | AŠY om. [ان | Y كحصص، Š، اللصل، A. om. [احد | ŠY اهل، D، ستطيع [يستطيع | dubit. A
et Y مصل، Š، موصد [بالتسبيح | ŠY om. [وصحت | C. dubit. Y، اهل، A، وصفه ولا ابغ ذلك om. et
الي [اين علم | Y حجر [علم | C. om. [نفسى 5 om. C، A، وانسيت [ونسيت | ŠY add. كحصص احد
ante Y، كحصص، Š، حد [الي | A. om. [الي | Y. om. ف، Š، ام سبب [فحركني 6 DC add. قايم [انا | C. add.
DŠC السماويه [السماوية | AC هو [هي | Y اهل، A، هذا [هذه 7 ŠY ما [شي اي | C. transp. عقلي
موصد [معدة | AC هذه² هي | Y. add. حه add. ŠY et post eum. et anteo eo حسب om. ف [فقلت
[واذا | A. om. [هو 8 DC اقري [اقرا | Š. add. كحصص كحصص، AD، [الي | A. om. [فقال² | Y. add.
[في | D بخط ازرق نور [ازرق... من | ŠY add. ما ط، موصد et DC، كتابه [كتابه | ŠYC om.
A، om. [هكذا | ŠY، om. D، سرياني [رومي | ŠY om. [بخط | Š. اهل، D، om. [اصفر | C، و ŠY م
[السماوية 9 Y، D، add. مكتوب et DŠ هو [هذه | ŠY add. سهل، ف، اهل كحصص كحصص om. et
الاله [القدس | A، om. D، A، لسيف [السيف | ŠY موصد [اسلم | Š. كحصص om. A، [المعدة | DŠYC السماويه
add. A في [الجبال ante 10 C فاز [فر | AC و [ولمن | ŠY om. [البراري 10... ولمن | DC الواحد
كحصص اهل كحصص [في | D نفوسهم [نفسه | D حبسوا [حبس | DC. transp. نفسه D et post [بالضيق
Y الاحصاء، Š، الاحصاء، D، الكهوف [الاعمدة | Y. add. موصد اهل كحصص كحصص، Š، add. كحصص ف
[النظر | ŠY احصوم، D، نفسه [عينيه | ŠY add. موم et ante eum موصد [ومنع 11 ŠY om. [الديارات
[الرووسا | ŠY add. موم et ante eum كحصص [الارض | ŠY om. [اهل | C. om. [الى | C. om.
اهل، Š، add. كحصص كحصص et موصد، D، سترعوا [رعوا | D الذي [الذين | Š. om. et AŠY الرووسا
[عليهم | C استولون، A، om. D، [اسلم | Y. add. موم et موصد، D، om. [ما | C تولوا [رعوا، Y، رسه
om. D، في الحق [بالحق | ŠY كحصص om. D،

lumière. J'en observais certaines et je vis qu'en leur fond se trouvaient comme des astres lumineux. Cette lumière y coulait comme coule l'eau pure. Le plafond de ce temple était de lumières de différentes espèces qui brillaient ensemble et saisissaient le regard et le cœur. Il y avait une image
5 (šūra) de la croix faite d'une lumière d'un très fort éclat. Ce lieu était doté d'un autel que personne ne pouvait regarder. Je m'émerveillai alors de sa beauté et poussai des cris de louange. J'en perdis mes esprits, j'oubliais mes repères⁵⁸ et ne savais plus où je me trouvais.

8b L'inscription de la Jérusalem céleste L'ange me remua et me dit :

10 « Reprends tes esprits ! ». Je repris alors mes esprits. Je lui dis : « Maître, quelle est cette maison ? ». Il répondit : « Ceci est la Jérusalem céleste ». Je demandai : « À qui est-elle destinée ? ». L'ange répondit : « Lis ce qui est écrit »⁵⁹. Je lus. Son inscription était tracée en une lumière bleue sur une
15 lumière jaune en écriture rūmī⁶⁰ : « Ainsi est la Jérusalem céleste, apprêtée pour qui a livré sa vie au sabre pour l'amour du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; pour celui qui a fui la terre périssable et a habité dans les montagnes et les déserts dans la misère ; pour celui qui s'est cloîtré sur des colonnes, dans des grottes et des monastères, et a empêché ses yeux de contempler les habitants de cette terre éphémère ; pour les chefs⁶¹ qui ont dirigé les affaires
20 qui leur avaient été confiées avec droiture et justice, dans la crainte de Dieu,

⁵⁸ On peut rendre ainsi l'expression « je m'oubliais » (*nasītu nafsī*).

⁵⁹ Paul lit aussi une inscription sur des tablettes en or à l'entrée du troisième ciel, sur lesquelles sont annotés les noms des justes qui y séjournent, voir *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §§19a-b.

⁶⁰ Tous les témoins de la sous-branche δ donnent *suryānī* « syriaque » au lieu de *rūmī*.

⁶¹ Je choisis volontairement un terme aussi générique que « chef ».

والخوف من الله وتمموا الوصايا التي اومروا بها ولم يعدلوا عن الخير. فجعلت لهم ميراثا ومسكنا الى الابد الذي لا نهاية له ولا انقضا".

8c ثم اخذني الملاك ودار بي فيه. فاذا رايت ارضه كلها صفيحة نور ايضا تشرق بنور لامع. وفيه اشجار كنحو القامة، كلها لا يزيد بعضها على بعض من انوار بهية. وتلك الاشجار لا يقدر النظر ان ينالها. ودوالي مغروسة وازهار مختلفة الالوان من نور جميعها. وفيها ملايكة من ضيا يرتلون بالتسبيح كاصوات النيات والعيدان الحلوة اللذيذة. واذا نفسي لا تستقر من الفرح والسرور. واذا الوف قد اقبلوا على دواب. فلما قربوا مني، تأملتهم. فرايت اناس قد صوروا من نور مفرط على دواب نور باجنحة كثيرة، وهم فرحين مسرورين. وعليهم حلل من نور واكله من نور وفي اياديهم رماح من نور مختلفة الالوان، وهم يسبحون ويطربون ومشايخ وشبان واحداث ونسا.

5

Trad. text. : A D Š Y C

D الذي [التي] | A. add. جميع [الوصايا] ante ŠY | add. om. A. [الله] | A وخوف [والخوف] 1 ŠY, add. هذه [فجعلت] | Y محم [يعدلوا] | om. C [الخير... ولم] | C امروا, ŠY. امروا [اومروا] ŠY [انها] [نهاية] | ADC الموبد العتيد [الابد] 2 Y | om. [ومسكنا] | ŠY om. [ميراثا] | Y add. [ميراثا] [ميراثا] وا [فاذا] | DŠY فيها [فيه] | AŠ om. [بي] | A فادارني [ودار] | D om. [الملاك] | D اخذ بيدي [اخذني] 3 DŠ صحيفه, A. add. من [صفيحة] | ŠY [اراضه] | A om. [رايت] | C واذا قد, Y عدم, ŠY ام, D قد ADC وفيه [وفيه] | ŠY محم [لامع] | A بالنور [بنور] | Y محم, ŠY محم, A يشرق [تشرق] | Y اص [بيضا] DC om. [بهية... من] | AD عن [على] | A add. عن [يزيد] | ŠY om. [كلها] | D كقوة, AŠ كنحو [كنحو] 4 A الشجر [الاشجار] | A om. [وتلك] | C om. [مغروسة 5... وتلك] | A كهيه [بهية] | A add. متنايته [انوار] ante ŠY محم [مغروسة] | ŠY محم [ودوالي] 5 D يتامله النظر, A يرا مثلها الناظر [ينالها] 5... يقدر [جميعها] | ŠY om. [من نور] | C الانوار [الالوان] | C transp. مختلفة [post] ŠYC et add. [وانهار] [وازهار] ŠY add. حهم, D نور [ضيا] | ŠY om. و [وفيه] | ŠY محم [محما] | C. add. فيها [جميعا] DC et om. et B, ŠY محم, DC, بالتسبيح [بالتسبيح] 6 ŠY add. [مراجه], ŠY [يرتلون] Y محم, ŠY ante eum [النيات] | Y حاره, ŠY, AC كالصوات [كاصوات] | Y add. [صم] D اللذيذة [الطوة] | ŠY add. [صم] | Y اللامع, ŠY محم [والعيدان] | C القيتارات, D يستقر [تستقر] | C لم [لا] | ŠY add. [نفسه] | Y حبه, ŠY محم, AD, add. الفايقه [اللذيذة] محم [انها] [ص] | ŠY محم et ante eum [تواذا] | AD والاغتباط [والسرور] | Y محم, ŠY محم, [دواب] | C قبلوا, ŠY محم, A اقبلوا [اقبلوا] | ŠY transp. دواب [post] A, iter. et الف [الوف] 7 ŠY add. Y om. [نور... فرايت] | Y محم [تأملتهم] | A om. [دواب] 8... فلما | C add. بخيل نورانيه, Y ص [صوروا] | ŠY اصحاب, C منهم, D. om. معهم [اناس] | ŠY add. حسب [فرايت] [فرايت] مع [انور] | Y ص, ŠY حبه [دواب] 8 Y add. حهم [مفرط] | DC صاروا [حلل] | ŠY محم; حهم [مسرورين] | ŠY ص [حهم] [فرحين] | ŠY om. [وهم] | ŠY add. [ايديهم] | Y om. [تنور] | DŠ om. [من] | ŠY om. [واكلة] | C om. [تنور] | DC om. [امن] | C om. A add. عليها صلبان من نور [نور] | DC om. [من] | C مراوح, Y محم, AŠ ارماع [ارماح] 9 ŠY محم add. A, add. وفيهم [مشايخ] | AC om. [ويطربون] | ŠY add. محم, ص [وهم] ŠY add. [نسا], AD ونسوان [ونسوا] | ŠY om. [واحدت] | AŠC شباب [وشبان]

et ont accompli les commandements qui leur avaient été dictés et ne se sont pas détournés du bien. Elle leur a été offerte comme héritage et comme demeure pour l'éternité, qui n'a ni fin ni achèvement »⁶².

8c L'assemblée des saints et des saintes à cheval Puis l'ange me prit et
5 fit avec moi le tour de ce lieu. Je vis que son sol était une plaque blanche
d'une lumière qui brillait de manière scintillante. Il y avait des arbres faits de
lumières splendides, à peu près de la taille d'un homme et tous étaient de
même taille. Ces arbres, le regard ne pouvait les embrasser. Il y avait des
vignes plantées et des fleurs de différentes couleurs, toutes faites de lumière ;
10 il y avait des anges de lumière qui chantaient des louanges, avec des voix
aussi belles et délectables que celles des flûtes et des luths beaux et
délectables. Mon âme ne pouvait retrouver son calme, tant elle éprouvait de
la joie et de l'allégresse. Des milliers [de personnes] arrivèrent alors sur des
montures. Lorsque qu'elles s'approchèrent de moi, je les observais. Je vis
15 des gens façonnés⁶³ d'une lumière intense, sur des montures de lumière,
dotées de nombreuses ailes ; ils étaient joyeux et allègres. Ils portaient des
manteaux et des couronnes de lumière et avaient en main des lances de
lumière de différentes couleurs ; vieillards, jeunes, adolescents et femmes,
chantaient des louanges et étaient en émoi⁶⁴.

⁶² L'idée que les noms des hommes sont inscrits sur des murs ou sur des portes dans l'au-delà est courante dans la littérature de révélation. Voir, par exemple, *3 Baruch*, trad. angl. Kulik, p. 304.

⁶³ Le terme utilisé ici (*ṣuwwirū*) est étrange car lié au fait d'être « formé », « peint » ou « représenté ». Ce pourrait être un indice de la dimension ekphrastique de l'œuvre.

⁶⁴ Sur la fonction symbolique de la cavalerie céleste et des saints cavaliers dans l'art et la littérature chrétienne orientale, voir chap. XII, §4.4.

8d فاسرع الي واحد حدث منهم ينير وجهه نور عظيم اعظم من نور الشمس. يطير به الفرس من السما والارض. فقال لي : "السلام عليك، يا غريغوريوس القديس ! طوباك اذ اهلت ان ترى هذه المواضع وعن قليل تجتمع معنا وتفرح كفرحنا". وقلت له : "من انت، يا سيدي ؟". فقال : "انا اسطيفانوس اول الشهدا المقتول على حب الرب يسوع المسيح". ثم اسرع الي اخر فقال : "السلام عليك، وطوباك يا غريغوريوس !". وقلت : "من انت يا سيدي ؟". فقال : "انا جرجس المعذب باصناف العذاب. وصبرت على المكروه اليسير ونلت الفرح الدايم العظيم". واسرع الي شيخ كبير فقال "السلام عليك، يا غريغوريوس !". وقلت له : "من انت، يا سيدي ؟". فقال : "انا مرقس الذي كنت سايح في البرية الداخلة التي لم يطاها احد قبلي وقد ذكر خبري انبا سراييون". واتاني رجل شيخ طويل حسن الهيئة ووجهه يضي كالكوكب المنيرة. فقال : "السلام عليك، يا غريغوريوس !". وقلت له : "من انت يا سيدي الذي وجهه يضي هذا الضو العظيم ؟". فقال : "انا انطونيوس الذي سماني الله كوكب البرية في الارض". واسرعت الى عجوز ووجهها يشرق كالبرق وهي مبتهجة. فقالت : "السلام عليك والمسرة لك وطوبى لروحك". وقلت

Trad. text. : A D Š Y C

وان [واحد] ante | Y حد [الي] | C add. فانہ A، فاتي [فاسرع] | D transp. منهم [فاسرع الي] 1
A الوجه [وجهه] | Y add. من A، منير [ينير] | A منهما [منهم] | DŠY om. [حدث] | D add.
et post ŠY add. حب [الشمس] | C اعظيم [اعظم] | AC om. [عظيم] | C نورا، A om. [النور]
et لا ŠY حد [الي] | والارض 2 DŠY om. [الفرس] | D om. [به] | AC تطير [يطير] | Š add. [له]
D om. [ان] | ŠY add. م [et] | Š om. [اذ] | AD om. [القديس] | DC om. [الي] | ŠY حد [هنا
معهم] [معنا] | ŠY 1.1.1. [تجتمع] | ŠY مع [وعن] | ŠY add. [الموضع] [المواضع] | AD هذا
C add. لي [فقال] | A om. [له] | ŠY حد [كفرحنا] | ŠY add. [وتفرح] | Y حد [كنا]، Š حد [هنا] add. A،
... على | YC المتولي [المقتول] | Y حد [فاسرع]، DC استافانوس، A استافانوس [استيفانوس] | C add. هو [انا] 4
[فقال] | AC om. [الي] | C، om. A، و [ثم] | Y مع، AD، om. [يسوع] | AD، om. [الرب] | Š om. [المسيح]
DŠY transp. غريغوريوس post، A، والطوبا [وطوباك] | add. [عليك] 5 Y add. حد، DC وقال
ŠY حد [المعذب] | Y حد [هنا]، Š حد [هنا] | add. [جرجس] 6 ŠY add. حد [هنا] حد [غريغوريوس
A والشير [اليسير] | AS om. و [وصبرت] | A add. من [العذاب] | Š iter. DC، بصنوف [باصناف
et DŠY om. و [واسرع] 7 C الكثير، D الكبير، A، om. [العظيم] | Y add. [الفرح] | D ante [ونلت
يا غريغوريوس] | ŠY add. حد [كبير] | A om. [الي] | ŠY add. [ثم] add. D et [انبا] add. D
om. D، [سيدي] 8...نيا | C add. يا ساكن جبل البطريق et، ŠY om. حد [هنا] حد [السلام]، DŠ
Š حد [الداخلة] | Š حد [البرية] | Š حد [سايح] | A التي [الذي] | ŠY حد [هنا]، A مرقص [مرقس] 8
لا حد [هنا]، Š add. حد [هنا] حد [هنا] حد [قيلي] | C ادمي [احد] | Š om. [قبلي]... لم | DŠC الذي [التي
انبا] 9 Y add. حد [ذكر] | Y om. [وقد] | Š om. [سراييون] 9... وقد | Y add. حد [هنا] حد [هنا]
ŠY add. [انبا] DC، ante eum و اذا، A، الي واقبل [واتاني] | Y الال [هنا] et [سراييون] | Y om.
et ŠYC الهيبة، D، add. قبل قد et الهيبة [الهيئة] | A add. القامة [طويل] | A om. [شيخ] | DC om. [رجل
ك [الكواكب] | D transp. كالكوكب post [يضي] | ADC om. [ووجهه] | Š add. [هنا] et ante eum
يا غريغوريوس 10 DC، om. A، المضيه [المنيرة] | C كالشمس، D، add. مثل et ante eum
ADC | om. ADC | [وجهه] | DC om. [له] | ŠY add. حد [هنا] حد [غريغوريوس] | A om.
ŠY، post add. حد [هنا]، A، add. عز وجل [الله] | C المنير [العظيم] 11 C add. [هذا] | ADC
[البرق] | D، عجزه [عجوز] | A واقبلت [واسرعت] | AC transp. كوكب [في] الارض | Y transp. البرية
[كالبرق] | C تبرق، D تنير، A، om. [يشرق] | ADC om. [ووجهها] 12 ŠY add. حد [هنا] حد [هنا] et
Y، حد [هنا]، D تكون [لك] | ŠY add. حد [هنا] حد [هنا] | ŠY add. حد [هنا]، DC، om. A، add. الخاطف
حد [هنا] حد [هنا]، YC et add. يا اغريغوريوس، A، om. ADC | [وطوبى] | C فلتكون
Š add. [وقلت] | ŠY add. حد [هنا]

8d La rencontre avec Étienne, Georges, Antoine, Marc et Marie l'Égyptienne

Un jeune homme s'empressa vers moi, dont le visage dégageait une lumière immense, plus forte que celle du soleil. Son cheval le faisait voler entre le ciel et la terre. Il me dit : « Salut à toi, saint Grégoire !
5 Bienheureux es-tu d'avoir été jugé digne de voir ces lieux. Bientôt, tu nous y rejoindras et tu te réjouiras autant que nous ». Je lui demandai : « Maître, qui es-tu ? ». Il répondit : « Je suis Étienne le protomartyr (*awwal al-šuhadā*), tué pour l'amour du Seigneur Jésus-Christ⁶⁵ ». Un autre s'empressa vers moi en disant : « Salut à toi, Grégoire, et bienheureux sois-tu ! ». Je lui
10 demandai : « Maître, qui es-tu ? ». Il répondit : « Je suis Georges, qui souffris différents supplices⁶⁶. J'ai enduré un mal de peu d'importance et j'ai gagné cette joie immense et éternelle⁶⁷ ». Un homme très vieux s'empressa vers moi et me dit : « Salut à toi, Grégoire ! ». Je lui demandai : « Maître, qui es-tu ? » Il répondit : « Je suis Marc, celui qui fut ermite dans le désert intérieur
15 que personne n'avait foulé du pied avant lui. Mon histoire a été rapportée par Anba Sérapion⁶⁸ ». Un vieil homme, grand, à la belle prestance et dont le visage brillait comme brillent des astres lumineux vint vers moi. Il me dit : « Salut à toi, Grégoire ! ». Je lui demandai : « Maître, qui es-tu, toi dont le visage brille de cette lumière immense ? ». Il répondit : « Je suis Antoine, celui que Dieu a appelé "l'astre du désert" (*kawkab al-barriyya*) sur la
20 terre⁶⁹ ». Une vieille femme s'empressa vers moi, dont le visage brillait comme l'éclair tandis qu'elle rayonnait de joie. Elle me dit : « Salut à toi ! Que le bonheur soit avec toi et heureuse soit ton âme ! ». Je dis : « Qui es-tu,

⁶⁵ Le protomartyr Étienne est l'une des figures les plus célébrées dans le christianisme de l'Antiquité tardive et le récit de son martyre connaît une réception importante en arabe (CANT 301).

⁶⁶ Ici, je traduis *'adāb* par « supplices » car « châtements » sous-entend que l'on a commis une faute.

⁶⁷ Le saint cavalier Georges jouit d'une très grande popularité chez les chrétiens de l'Orient méditerranéen, jusqu'à aujourd'hui (BHO 322 ; GCAL I, 502)

⁶⁸ Il s'agit probablement de Marc de Tarmaqa, un ermite égyptien actif au IV^e siècle, et non de Macaire, comme le croyait Georg Graf (BHG 1039-1041 ; BHO 606 ; SS 288 ; GCAL I, 536).

⁶⁹ Antoine (m. 356) est l'une des figures emblématiques de l'érémisme égyptien (BHG 140-141 ; BHO 68 ; GCAL I, 312, 459, 498). Le surnom « astre du désert » apparaît dans la littérature byzantine mais également dans la littérature arabe chrétienne et est très populaire aujourd'hui, notamment en Égypte, voir chap. X, §4.3.

"من انتي، يا سيدتي؟". فقالت: "انا مريم المصرية الخاطية التي عظمت ذنوبي فرجوت المغفرة من الله بقلب نقي وعزم صحيح وانفردت في البرية. فرحمت وغفر لي ذنوبي وصرت الى هذا الموضوع الشريف".

8e وجاني شيخ ووجهه ينير نور عظيم ويده تبرق وهو ويهمل. فقال: "السلام عليك والبركة تكون معك". فرديت عليه السلام وقلت: "من انت، ياسيدي؟". فقال: "انا يوحنا الرحوم بطريك اسكندرية. سمحت في الدنيا بمال الله وفرقته على عبده فاسكنني هذا الموضوع اسر واتبع. غداي الفرح ولذتي التسبيح في النعيم الذي لا يزول ولا له انقضا. فانا، يا غريغوريوس، عجبت بمن اعطاه الله موهبة الكهنوت ولا يقبلها كما يجب ولم يقوم بها كما ينبغي وعجبت بمن اعطاه الله مالا واسعا وهو يمنع منه عبيد الله. اصدق النصارى، يا غريغوريوس، ولا سيما رويسا البيع!".

5

Trad. text. : A D Š Y C

1 AC, om. D التي | Y كعزيمه الخاطية | ŠY محبه فـ كنعنا [سيدتي | C انت انتي | 1 البرية | AŠ وتفردت | وانفردت | om. A | وعزم | C صادق [نقي | C add. الرحوم, ŠY. add. ااحاد | الله | 2 ŠY, om. ŠY | الي | ŠY add. كحده ااحاد et فنعصد [فرحمت | Y add. كصانم | Š et كصانم add. ŠY et كحـ | الموضوع | 3 A هذه | هذا | ŠY add. هم Y et ante eum هنا | ووصرت | AD om. [ذنوبي | C add. الرب | ويهمل... نور | C منير | ينير | ŠY add. كحـ كحـ | شيخ | ŠY add. | وجاني | 4 ŠY كحطام, ويضي | تبرق | Š om. DY وايديه | ويده | A شديد | عظيم | Y add. D, | و | ante eum | C om. ما كنعنه, عه | عليك | ŠYC add. لي | فقال | ŠY add. معصد | ويهمل | ŠY add. | وهو | AD add. | فرديت | C om. | السلام... فرديت | ŠY om. DC فيك, A, add. ولك | معك | ŠY | ارسج | تكون | 5 Y add. | اسكندرية | Y فـ, Š كـ | بطريك | 6 ŠY om. | الرحوم | Š add. | حـ | وقـ | DY فردت | واثاني لما سمحت بماله | الله | ŠY add. | كـ et ante eum | اهاصـ | سمحت | Y مصبزه, ŠC الاسكندريه | add. Y كصعاص, Š add. كصصم | عبيده | ŠY om. | وفرقته | ŠY add. | حـ, D الرب, A, add. | الموضوع | C هذه | Y | هذا | C | فارسلني, ŠY add. | حـ | حـ | حـ | ante eum | ف | فاسكنني | غداي | 7 Y add. | واهج | وابتهج | C اشرف | ŠY add. | حـ | اسر | ŠY add. | كحطام | كنعن | ŠY add. | DC, ante eum | نعيم | النعيم | ŠY كحصصه | التسبيح | Y add. | حـ | غناي | عجبت | C | اخي | فيا | يا | AC om. | فانا | A ليس | ولا | ADC | يحصى | يزول | | الذي | om. ADC | الذي | D add. | ويدبرها | يقبلها | | A om. | الله | DC يعطيه, A اعطي | اعطاه | 8 Y | حـ, Š | حـ | DC اعجب | امالا | Y add. | ااحاد | الله | Y | امها | اعطاه | ŠY add. | امها | حـ | و | عجبت | ŠY | ف | صها | امها | | ante eum | A, ante eum | ل | عبيد | | Y | حـ | حـ | ante eum | A, ante eum | رويسا, AŠY | روسا | روسا | رويسا | AŠY | روسا | روسا | | add. | اخوة | ŠY كحصله | البيع | C ريسا, AŠY روسا | روسا | add. | اخوة

maîtresse ? ». Elle répondit : « Je suis Marie l'Égyptienne, la pécheresse dont les péchés étaient devenus immenses. J'ai sollicité le pardon de Dieu avec un cœur pur et une détermination sincère et me suis retirée au désert. Il prit pitié de moi et Il pardonna mes péchés et je suis parvenue en ce noble lieu⁷⁰ ».

5

8e La rencontre avec Jean l'Aumônier Un vieil homme vint à moi. Son visage dégagait une lumière immense et ses mains scintillaient pendant qu'il disait des alléluias. Il me dit : « Salut à toi et que la bénédiction soit avec toi ! ». Je lui rendis son salut puis lui demandai : « Maître, qui es-tu ? ». Il répondit : « Je suis Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie. J'ai dispensé dans le monde l'argent de Dieu et l'ai distribué entre ses serviteurs. Dieu m'a donc installé dans ce lieu où je me réjouis grandement : ma nourriture est la joie et mon plaisir est de dire des louanges dans cette félicité qui ne passe pas et n'a pas d'achèvement. Je m'étonne, Grégoire, de celui à qui Dieu a donné le don du sacerdoce mais qui ne l'accepte comme il se doit et ne l'exerce pas comme il convient. Je m'étonne également de celui à qui Dieu a donné de l'argent en abondance mais qui en prive les serviteurs de Dieu. Dis la vérité aux chrétiens, Grégoire, et surtout aux chefs des églises ! ».

10

15

⁷⁰ Marie l'Égyptienne, ou Marie la Pénitente (m. c. 421), est une sainte ascète très populaire dans l'Orient méditerranéen (BHG 1042 ; BHO 684 ; SS 295 ; GCAL I, 508).

8f La rencontre avec Syméon d'Alep Un vieil homme aux joues creusées qui resplendissait se présenta ensuite à moi et me dit : « Salut à toi, ô Grégoire ! ». Je lui rendis son salut et lui demandai : « Maître, qui es-tu ? ». Il répondit : « Je suis Syméon, celui qui était sur la terre d'Alep. Dieu agréa mes actions et je reçus au-delà de l'agrément. Cependant, Grégoire, je suis parfois attristé par ceux qui sont dans mon monastère car la plupart d'entre eux n'obéissent pas et ne font pas bonne garde du don que Dieu leur a offert, comme il se doit. Ainsi, peu d'entre eux seront sauvés. Malheur aux enfants d'Adam car les vagues du monde les conduisent à leur perte ! ».

9a Les lieux destinés aux prêtres et aux diacres Description des lieux des prêtres et des diacres. L'ange me prit ensuite la main et me dit : « Accompane-moi et viens avec moi, afin que je te montre le restant des lieux qu'il a été ordonné que tu vois ». J'allai alors avec lui et il me fit entrer dans des temples faits d'une lumière radieuse, innombrables et infinis, avec des lumières de différentes couleurs. Des rivières d'un éclat scintillant y coulaient et, entre leurs arbres, il y avait des rivières spirituelles⁷¹. Sur eux, il y avait des fruits de lumière, bordés de la beauté et de la splendeur divines, sur lesquelles soufflait le délicieux et doux vent de sainteté (*rūḥ al-qudus*)⁷², avec les odeurs du parfum céleste. Leur beauté me fit perdre mes esprits et je fus pris d'une grande stupeur.

⁷¹ Ce dernier segment est corrompu mais aucun témoin n'offre une leçon vraiment satisfaisante.

⁷² Cette mention peut paraître étonnante mais j'ai préféré de traduire par cette périphrase que par Saint-Esprit. Je me demande en effet s'il ne s'agit pas d'une adaptation arabe de l'expression *rūḥā mquddaštā*, soit, chez Éphrem, un vent du paradis qui rend saint, voir *Hymnes sur le paradis*, Hymne XI, éd. Beck, p. 47 ; trad. fr. Lavenant, p. 147.

9b فخرني الملاك وقال لي : "تقوى باسم يسوع المسيح". فقلت : "ما هذه المواضع ؟". فقال لي : "هذه هياكل المكافاة والكمال". فقلت : "لمن هذه معدة ؟". قال : "للسان والشمامسة الذين هم في خدمة المذبح قائمين كما يجب بلا دنس". واني رايت مشايخ وشبان وصبيان يطيرون باجنحة. ومعهم صفوف الملائكة يشرقون كالبدور التامة. وعليهم أكلة الفرح وفي ايديهم اغصان شجر روح القدس وهم يمجدون ويقدمون باصوات انعم واحلى من كل مسموع. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي السان والشمامسة الذين قاموا على الكهنوت كما يجب ولم يكونوا يعملون اعمال ترضى الشيطان ولم يخطوا باجسادهم ولم يقولوا بالسنتهم ما يغضب الله. فلما ماتوا صاروا الى هذه الهياكل الروحانية يتنعمون ويفرحون ويطربون فيها مثل الملائكة بلا زوال ولا انتقال".

5

Trad. text. : A D Š Y C

1 add. Y | add. C | هذا Y | تقوى | يسوع | add. Y | ante eum | add. Y | om. A | لي |
A الموضوع | المواضع | هذا C | هذا Y | هذه | ante eum | يا سيدي | ما | add. C | فرجع الي عقلي | ante eum |
2 | الكمال | C, om. AD | المكافاة | ŠY et | كصاحبه | correxi | المكافاة | Y | هذه | DŠC | om. | لي |
| الشمامسة | ADC | للقسوس | للسان | A | معد | معدة | C | هي | Y | هذا | هذه | Y | كصاحبه |
| المذبح | C | يخدمون | خدمة | C | AD, om. | ب | في | 3 | D | بلا | غيب | فيهم | الذين | ŠY | add. |
A, | ثم | واني | C | add. | فخدموا | ŠY | om. | كما | يجب | C | فاورتمنا | A | قائمون | قائمين | C | المدابح | ŠY | add. |
| وصبيان | DŠC | وشباب | A | وشبانا | وشبان | A | مشايخا | مشايخ | ŠY | add. | رايت | C | واني | ŠY | هـ |
| صفوف | 4 | D | ملايكة | add. | A, | كالملايكة | باجنحة | Š | om. | الملائكة | 4... | يطيرون | A | وصبيانا |
و | وعليهم | ŠY | add. | et ante eum | معهم | يشرقون | D | add. | من | الملائكة | ante eum | Y | ارباب | D | صنوف |
شجر	AD	add.	من	اغصان	ŠY	ante eum	اكله	Š	اكله	اكلة	AD	om.				
ويقدمون	C	يخدمون	A,	add.	يمدحون	يمجدون	D	om.	وهم	5	C	add.	ب	روح	Y	ارباب
كصاحبه	صلا	مسموع	ŠY	كصاحبه	كل	Y	ملا	واحلى	C	om.	ŠY	هـ	حلا	انعم	Š	كصاحبه
القسان	ŠY	add.	et	هولاي	C	add.	لي	AY	om.	ف	فقال	6	C	مسموح	ŠY	كصاحبه
A	عملا	اعمال	C	يكونون	Y	طاه	DŠ	om.	يكونوا	A	قاموا	قاموا	AD	الذي	الذين	ADC
ADC,	يخطون	يخطوا	ADC	ولا	اولم	C	الشياطين	A	شيطانيا	الشيطان	ADC	om.	اترضى	7		
فلما	ŠY	add.	احد	الله	A	om.	بالسنتهم	A	بانواهم	DŠYC	يقولون	correxi	يقولوا	Y	ارباب	
الهياكل	8	Y	هذا	D	هذا	Y	صارا	Š	حلاه	D	الدنيا	فارقوا	ماتوا	Y	حلاه	Š
ويطربون	D	add.	فيها	يتنعمون	D	العظيمه	المفرحه	AC	add.	المفرحه	الروحانية	ŠY	كصاحبه			
ولا	ŠY	add.	زوال	D	om.	الملائكة	...	فيها	ŠYC	transp.	يفرحون	D, ante eum	ويسبحون	الله		
om. | A | add. | et | ŠY | ارباب | A, | انتقال | om. | A |

9b L'ange me remua et me dit : « Raffermiss-toi, au nom de Jésus-Christ ! ». Je demandai : « Quels sont ces lieux ? ». Il me répondit : « Ce sont les temples de la rétribution et de la perfection ». Je lui demandai : « À qui sont-ils destinés ? ». Il me répondit : « Aux prêtres et aux diacres qui accomplissaient le service de l'autel comme il se doit, sans souillure ». Je vis voler des vieillards, des jeunes hommes et des garçons dotés d'ailes. Les rangs des anges étaient avec eux⁷³ : ils brillaient telle la pleine lune ; ils portaient des couronnes de joie ; dans leurs mains, ils tenaient les branches des arbres de l'Esprit Saint ; ils disaient des glorifications et des *Sanctus* avec des voix plus douces et plus belles que tout ce qui est audible. Je dis : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les prêtres et les diacres qui ont exercé leur sacerdoce comme il le faut, et n'ont pas commis des actes qui agréent au Diable. Ils n'ont pas commis de péchés corporels et ils n'ont pas prononcé des paroles qui suscitent la colère de Dieu. Lorsqu'ils sont morts, ils sont parvenus en ces temples spirituels, où ils sont dans la félicité, où ils se réjouissent et jubilent, comme les anges, sans fin ni changement ».

⁷³ Selon une croyance répandue, les anges volent disposés en rang, voir, par exemple, Coran XXXVII, 1 ainsi que LXXXIX, 22.

10a صفة مواضع المساكين الاتقيا والايتم والارامل الصابرات على الترميل بالعفة والحزن وحسن التربية لاولادهن. ثم انه مضى بي الى قصور لا منتهى لها وهي من نور وبروق واصناف مختلفة من مجالس الضيا مشيدة بالتسيح مثقفة بالها مفروشة بانواع الكرامة الساوية. وفيها بساتين النعيم باشجار المسرة، تجري فيها انهار الفرح، تسبح فيها الملائكة بالنغمات الروحانية الحلوة. وفيها اناس صغار وكبار وفيها نسا في كرامات عظيمة يشرقون وينيرون اعظم من كل نور وهم في سرور لم ارى مثله. فعجبت مما رايت.

5

10b ثم قلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي المساكين والايتم والارامل اللواتي كن في العالم يومنون بالمسيح وهم تحت الشقا والبلايا المختلفة صابرات وشاكرات. فلما ماتوا شملتهم رحمة الله وصاروا في هذه المنازل الحسنة البهية الى الابد، عوض ما احرموه في الدنيا".

Trad. text. : A D Š Y C

add. A | ante المساكين ومنازل الله اعالي يجعل لنا معهم حظا ونصيب بشفاعه السيده ام النور امين [صفة 1
 add. D | الاتقيا om. D | et ante الايتم transp. A, add. D المساكين [المساكين
 add. Y | الصابرين [الصابرات | ASC add. Y | add. Š, add. Y والفقر [بالعفة
 correx | C تربيه, A في ربيه [التربية 2 A واحسنوا [وحسن | Y add. Š, add. Y والحزن
 add. C 3 add. C منقيه, Y حرم [وبروق | ŠY add. A, add. A, add. A الوف [قصور | om. AC, L DŠY لاولادهم
 add. C | AŠ, om. D, dubit. C | om. ADC [الضيا | C المجالس, D مجالس, A محاسن
 C النعم [النعيم | A السماويه [السماوية | A مشروشه [مفروشة | C الرفيع, Y حجب, Š, add. D, om. D, C
 [الملائكة | ŠY add. ŠY om. et ante eum | ŠY add. ŠY et ante eum DŠY تجري [تجري 4
 A السماويه [الروحانية | C بالنعم, A بالنعيم [بالنغمات | ŠY om. [الطوة... بالنغمات | ŠY add. ŠY
 يشرقون | ŠY حرامه [كرامات | A add. A ومشايخ [وكبار | D post كبار [صغار 5 Š, اناس [اناس
 مرتفع [نور | YC ويبرقون, Š, حرمه, D, وتنيرون [وينيرون | ŠY add. ŠY et ante eum Š, حرمه, D, تشرق
 [مثله 6 Y من [ارى | AŠ سرورا [سرور | C add. A, ante eum يشرقون [وهم | C add. C
 [ثم 7 ŠY add. ŠY حط [منه, A, om. A, [رايت | ŠY حط, A, om. A, [مما | C فتعجبت [فعجبت | D add. D قط
 اليتاما [والايتم | Y add. Y, om. A, [2هولاي | DC add. ŠY [فقال | ŠY add. ŠY [قلت | C ف, AD و
 يومنون [في العالم | ADYC كانوا [كن | C الذي, Y, حرمه, AD, الدين [اللواتي | ŠY الايام, A
 الضر [والبلايا | Š, om. Š, [وهم | C add. C الخالق [بالمسيح | ŠY حرمه [يومنون 8 transp. D
 [وشاكرات | ADYC صابرين [صابرات | ŠY add. ŠY حرمه [حرمه | om. [المختلفة | C add. C
 حط [حط et حرمه [ماتوا | Y حط, DC, om. Š, [فلما | ŠY add. ŠY حرمه [احد, ADYC et شاكرين
 [شملتهم | C add. C وكانوا ملازمين الاصوام والصلوات والنواميس الشرعيه, ŠY add. ŠY حرمه [مع حرمه
 [وصاروا 9 ŠY add. ŠY حرمه [الله | ŠYC نعمه [رحمة | C add. C ف, ante eum D, اشملتهم
 et [الابد | DC add. DC القصور [المنازل | Y حرمه [هذه | Y حرمه, Š, حرمه
 حرمه [حرمه et حرمه [احرموه | Y حرمه, DC [مما | ŠY add. ŠY حرمه [حرمه
 add. ŠY حرمه [الدنيا | C ante حرمه, ŠY add. ŠY حرمه

10a Les lieux destinés aux démunis, aux orphelins et aux veuves

Description des lieux des démunis pieux, des orphelins et des veuves qui ont
enduré leur veuvage dans la chasteté et la tristesse, en éduquant bien leurs
enfants. Il m'emmena ensuite dans des palais sans fin, faits de lumière et
5 d'éclairs et de différents sortes de salles de réceptions, faites de lumière,
ornées par la glorification, cultivées par la splendeur, meublées par des
genres de dignité céleste. Il y avait des jardins de félicité avec des arbres de
contentement ; des rivières de joie y coulaient ; des anges y disaient des
louanges avec des chants spirituels et agréables. Il y avait des gens, petits et
10 grands, et des femmes d'une très grande dignité ; ils brillaient et
resplendissaient plus que toute [autre] lumière ; ils étaient dans une
allégresse dont je n'ai pas vu d'égal. Je m'émerveillai de ce que je voyais.

10b Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les
démunis, les orphelins et les veuves qui croyaient au Christ dans le monde ;
15 ils étaient en proie à la misère et à différentes afflictions, en patientant et en
remerciant. Lorsqu'ils moururent, la grâce de Dieu les recouvrit et ils
parvinrent à ces belles et splendides demeures, pour l'éternité, en échange de
ce dont ils ont été privés sur terre ».

11a صفة مواضع ملوك العالم واغنياء المحسنين الرحومين. ثم ان الملاك مضى بي الى مدينة سعتها كالارض كلها وهي من نور ساطع ومنازل مشرقة وابواب عالية ومقاصير حسنة وانهار روحانية واشجار سماوية ولذات عقلية. فقلت "لمن هذه المنازل العظيمة النور؟". قال "هذه معدة للملوك العالم واغنياء العاملين بمسرة الله، الذين لم يظلموا، ولم يقتلوا، ولم يفعلوا اثما. وكانت رحمتهم وصدقاتهم واسعة، من حلال المكاسب ولا من ظلم ولا من غشم. ولم يكونوا يرتكبون فجورا ولا زنا ولا فسق. ويبنون كنايس ويعمرونها ويوقفون عليها الوقوف ولم يدفنوا اموالهم في الارض ولم يتكلموا على غناهم ولكن كان توكلهم على الله واموالهم كانت تتصرف في ابواب البر والمعروف. وكانوا يحنون على اليتام والارامل، ويزورون المرضى والمحوسين ويفكون باموالهم الاسرا. ويذلون جاههم في حوايج المضطهدين ويعينون المستغثين بهم. ولا يتكبرون على الضعيف ولا

5

Trad. text. : A D Š Y C

ante D, om. ŠY | واغنياهم [واغنياهم] om. ŠY | العالم | ŠY | ملوك | A | om. [مواضع] 1 ante C | العفين, Š | كصصص add. DC, ante eum المتضعين add. A, ante eum المتواضعين و [المحسنين كصصص] add. A, ante eum لنا معهم حظا ونصيب بشفاة السيدة الطاهرة امين add. et post eum و [الرحومين DC انه, om. A, [ان الملاك | العفين | ante eum كصصص] add. Y, ante eum كصصص] add. Š, كصصص AC, ضو [نور | Š | من | ADC | om. وهي 2 Y كصصص, A, وسعها [سعتها | A صار [مضى عالية | D | om. D | وابواب | D | add. وانوار مضيه [مشرقة | Y | ADC فايق [ساطع | D | add. وضيا [روحانية | Š | كصصص, ADC روحانيه [حسنة | ADC وخيرات [ومقاصير | C مضيه, A, om. D, مصنفه [المنازل | Y | هذه | D قديسيه, AC قدسيه [عقلية | ADC علويه مملوه نعيما [سماوية 3 ADC سماويه هذه [العالم 4 Y كصصص [الملوك | Y | هذه 2] AD, om. C | القدر [النور | C النعمه, D العطييه ŠY, om. D, بمسرت [بمسرة | ŠY كصصص, D يعملوا كانوا الذين [العاملين | ŠY كصصص [واغنياه | C | add. رشوه et يقبلون, AYC يقتلون [يقتلوا | AC ولا [اولم | ADYC يظلمون [يظلموا | AC لا [لم | ŠY | om. [الله ante 5 C كثيره, D, add. عظيمه [رحمتهم | DYC يفعلون, A, يعملوا [يفعلوا | AC ولا [تولم | D | add. Y | om. [ولا 6... من | ŠY | om. [المكاسب... امن | ŠY | add. AD, post eum دايمه [واسعة يرتكبون | Š | add. A, om. Š | و [يكونوا | ante C | و, A, om. Š, [ولم | Š | كصصص, D, غش [غشم [ولا | Š | om. A, [زنا 6 | Š | كصصص, AC, om. Š | فجور [فجورا | Š | AC, om. Š | يرتكبوا [ويعمرونها | DŠY الكنايس [كنايس | ŠY | om. [ويبنون | C | Š, كصصص, A, فساد [فسق | C | Š, كصصص C الاموال, A, المال [اموالهم | D يدفنون [يدفنوا | C الاوقاف | A, [الوقوف | ŠY | add. [من كصصص] et ante eum Y, om. D, ولا, A, بل [ولكن | C | add. يكونوا | Y, ante eum يتكلون [يتكلوا 7 ŠY | اسم [في كصصص] الله | D | ante الا 2] على | Y | اطاصص, Š, اطاصص [توكلهم | ŠY | transp. ŠY | post كصصص] اموالهم et ante eum كصصص] كانت | ŠY | om. [واموالهم | ŠY | add. et post eum كصصص] A, يحثون [يحنون | A وكانوا [وكانوا 8 C ينصرف, D, ينصرفونها, A, تصرف [تتصرف | ŠY | transp. et ante eum DC اليتاما, A, اليتيم [الايتم | Y | Š, كصصص, A, عن [على | C | يحنوا, Y, كصصص, Š, كصصص [المرضى | ŠY | add. واما et ante eum و [الارمله [الارامل | D | add. المحبوسين و ŠY | add. واما et ante eum كصصص, A, يطلقوا [ويفكون | ŠC | والمحبوس [والمحبوسين | ŠC | المرضي [جاههم | Š | كصصص [ويبنلون 9 C | add. والاسر [الاسر | add. كصصص, Š, كصصص, A, الاسرا [الاسرا [ويبنون | ŠY | add. [في | Š, كصصص, add. واما et ante eum كصصص, DY, كصصص, A, جهادهم D, وهم لا [اولا | ADŠY | om. [بهم | DŠ | add. A, om. DŠ | والملهوفين [المستغثين | Y | كصصص, DŠ | om. [ولا من هو دونهم, ŠY | add. D, ومن دونهم, A, add. [ومن هو دونهم [الضعيف | ŠY | كصصص ŠY | add. C | ŠY | كصصص

11a Les lieux destinés aux bons souverains et aux bons riches

Description des lieux des souverains du monde et des riches bienfaisants et charitables⁷⁴. L'ange m'emmena dans une ville dont l'étendue était comme celle de la terre toute entière, faite d'une lumière éclatante, de demeures
5 étincelantes, de hautes portes, de beaux palais⁷⁵, de rivières spirituelles, d'arbres célestes et de délices spirituels. Je dis : « À qui sont ces demeures très lumineuses ? ». Il répondit : « Celles-ci sont préparées pour les souverains et les riches du monde qui agissent pour le contentement de Dieu, qui n'ont pas fait preuve d'injustice, qui n'ont pas tué et qui n'ont pas
10 commis de souillure. Leur miséricorde et leurs aumônes (*ṣadaqāt*) étaient grandes, provenant de gains obtenus de manière licite et non de l'injustice ni de la tyrannie. Ils ne commettaient pas [le péché] de scélératesse, ni l'adultère, ni la fornication ; ils construisaient des églises, les rénovaient et les dotaient de donations pieuses (*wuqūf*)⁷⁶ ; ils ne cachaient pas leur argent
15 dans le sol⁷⁷ et ne comptaient pas sur leur richesse mais sur Dieu. Leur argent était dépensé en bonnes œuvres (*abwāb al-birr*) et en bienfaits (*al-ma'rūf*). Ils faisaient montre de compassion envers les orphelins et les veuves ; ils visitaient les malades et les prisonniers⁷⁸ ; ils libéraient les captifs avec leur argent ; ils utilisaient leur prestige pour [satisfaire] les besoins des
20 opprimés ; ils venaient en aide à ceux qui les appelaient au secours ; ils ne

⁷⁴ Je glose ainsi *al-raḥūmīn*, le patriarche d'Alexandrie Jean « l'Aumônier » étant appelé *al-Raḥūm* dans l'*ApGreg* mais également dans le reste de la littérature arabe chrétienne.

⁷⁵ Le texte donne *maqāṣīr* ce qui est normalement le pluriel de *maqṣūra* qui désigne une « enceinte réservée dans la mosquée », voir Kazimirski, p. 753. Il faut le comprendre ici dans le sens de « palais ». La même forme se trouve dans la littérature de *ṣifat al-ḡanna*.

⁷⁶ Cette référence au *waqf* disparaît mystérieusement dans certaines familles. Les attestations de cette pratique chez les musulmans remontent au III^e siècle AH, mais je n'ai pas réussi à trouver de sources aussi anciennes pour les communautés chrétiennes. Sur le sujet, voir J. Pahlitzsch, « Christian *Waqf* in the Early and Classical Islamic Period ». Voir aussi le commentaire, chap. XII, §4.2.

⁷⁷ Il s'agit peut-être d'une allusion à la parabole des talents (Mt 25, 14-30).

⁷⁸ Sur la visite des prisons comme thème important de la littérature chrétienne dans la région durant les premières siècles de l'Islam, voir chap. XII, §4.2.

prenaient pas le faible de haut; ils ne négligeaient pas les devoirs obligatoires envers Dieu du jeûne et de la prière. Aussi ont-ils obtenu le règne dans le bas-monde et dans l'au-delà ». Je vis des gens dans l'allégresse qui étaient lumineux et étincelants.

- 5 **11b Les riches peuvent-ils êtres sauvés ?** Je dis à l'ange : « Je ne pensais pas que les riches parviendraient à cette immense demeure ». L'ange me répondit : « Certes, Grégoire, peu sont ceux qui atteignent cet endroit : un seul sur un très grand nombre est sauvé, car les souverains et les riches sont tenus de satisfaire à toutes ces conditions et de les mettre en pratique. C'est
- 10 pour cela que seul un faible nombre est sauvé car leur pouvoir leur fait oublier Dieu et son châtement : ils ne pensent pas qu'ils vont mourir, ni qu'ils vont quitter la situation dans laquelle ils se trouvent ; leur confiance est placée dans l'or et l'argent ; ils ne pensent qu'à ce qu'ils peuvent amasser et qu'aux vêtements, à la nourriture et à la boisson dont ils se délectent, se
- 15 montrant fiers de ce qui est haïssable à Dieu, et tout à leurs passions ».

12a صفة منازل السلامة للذين في الدرجة المتوسطة من العلمانيين والصالحين والرحومين والمتواضعين والوديعين. ثم اخذ الملاك بيدي ومضى بي الى موضع عظيم شديد الضياء. وله ثلاثة ابواب ما يعرف احد طولها ولا عرضها معقودة كالحنايا من نور متضاد ومصاريع ابوابها من نور ذهب يتقد واذا تأملته تراه نورا مكتوبا منه وبه وعليها ستور من نور حسن المنظر، وفيها صفوف ودواير وبينها صلبان من نور اخضر يلعب لمعا ياخذ بالعقل. فعجبت من حسنها وعظم قدرة الله. فقلت للملاك: "السبح للخالق! ما اعظم ما رايت!". فقال: "اعلم، يا غريغوريوس، ان المخفي عنك من المواضع النورانية اكثر مما قد رايت ورسم ان تراه. وكل ذلك لمن اطاع المسيح واتقاه واتكل عليه من كل نيته".

5

Trad. text. : A D Š Y C

[المتوسطة... للذين | ante المعدة add. AD | لصانعين] السلامة | C مواضع [منازل 1 D, العلمانيين هم الدين, A للعلمان [من العلمانيين | ŠY كخب correxī للذين | DC لاوساط العالم, om. A, ante 2 ŠY om. DŠ | [الرحومين | add. A, om. DŠ post eum [والصالحين | Y, om. C | كخخصه الله يجعل لنا معهم حظا ونصيب بشفاعه الست السيده الطاهره ام [الوديعين | add. DC والمحتلمين [والمتواضعين [ثم | ŠY add. كخب سلهصص, كخبه الاعلم مع لخب كخبه هحصاهه ماحلد, et كخب, add. A, النورانيين [شديد | ŠY كخبه [عظيم | Š مهاله] موضع | DC add. فدخلت [الى | ante C | om. C | [الملاك | C و, D ف يتلوا نوره نور زايد, D. add. ويتلوا نوره نورا بديعا, A. add. يتلون نوره تلونا بديعا مشرقا حسنا [الضيا | ŠY om. A, طولا [طولها | A | احدها | 3 A ثلاث [ثلاثة | Y مهده, Š مهده] وله | ŠY add. الهالمام, C. add. كخبهم et حاحده, [امن نور | (M) in μ, C, dubit. ŠY, om. كالحنايا | A عرضا [عرضها | D طوله, A, add. بهي يضنه الناظر et ابوابه [ابوابها | C om. [ومصاريع | ŠY om. [متضاد | ŠY add. AD et يسرج [يتقد | (P) in λ, DŠC ذهبي, A. add. بالباب [ذهب | 4 om. C [ممن نور | ŠY add. D, راه [تراه | DC, تامله [تأملته | C add. يطنه الناظر ذهبا يتقد ويسرج, D. add. دهيا الناظر يطنه ante Y مهده, D, مكنون [مكتوبا | C om. [بالعقل 5... مكتوبا | AŠY نور [نورا | C يراه, Y, [حسن | Š, مهده, Y مهده, A, ستورا [ستور | D add. كانها ثياب add. A, ante كاتبه كانها نبات فيه [وعليها Y راه, AD صنوف [صفوف | D om. و [وفيها | ŠY كخبه, D, التوريد, A, التورويد [المنظر | A حسنه Y مهده, Š مهده, [وبينها | Y مهده, D, الملايكه, A. add. من الملايكه في et ante eum دارات [ودواير 5 سله, ante eum AD, يخطف [ياخذ | Y كخبه, D, لميعا [لمعا | S om. [اخضر | Y كخبه, Š كخبه [صلبان Y مهده, AC, وعظيم [وعظم | AC فتعجبت [فعجبت | Y كخبه, D, الابصار, A, البصر [بالعقل | Y add. ŠY add. ام et ante eum ام. om. ف [فقلت 6 ŠY add. هحصاهه ماحلد, الله | Y مهده, Š مهده] قدرة [اما ante A | الله, DŠYC كخالص correxī للخالق | Y add. لاصر, Š, add. et اصص, DC نسج [السبح كخبهاله] [المخفي | ŠY add. كخطام, Š add. حد كخطام [فقال | Š add. م [رايت | ante DC | add. و C ما, Š م [مما | Š مهده, D, اعظم, AC اضعاف [اكثر | ŠY om. [النورانية... من 7 ŠY كخبه مهده [وكل ذلك | ŠY add. كخبه ماحلد, et مهده, A, [تراه | ŠY مهده, Y, [ورسم | om. A. [تراه... ورسم add. C قلبه [نيته 8 Š, dubit. D, om. [واتقاه | DY الله [المسيح | C وذلك كله, ŠY add. et

12a Les demeures de quiétude destinées aux laïcs Description des demeures de la quiétude pour les laïcs, les bons, les charitables, les humbles et les paisibles qui occupent le degré intermédiaire. L'ange me prit ensuite par la main et m'emmena dans un lieu immense et très lumineux. Il avait
5 trois portes⁷⁹, dont personne ne connaît la longueur ni la largeur, en arcades telles des voûtes, faites d'une lumière contrastée. Leurs battants étaient d'une lumière d'or qui flamboyait et si tu la contemples, tu la vois comme une lumière inscrite d'elle-même⁸⁰. Dessus, il y avait des voiles de lumière de belle apparence : sur eux il y avait des lignes et des cercles et, entre eux,
10 des croix de lumière verte qui scintillent d'une manière qui saisit la raison⁸¹. Je m'émerveillai de sa beauté et de l'immensité du pouvoir de Dieu. Je dis à l'ange : « Louange au Créateur ! Comme ce que j'ai vu est immense ! ». Il répondit : « Sache, Grégoire, que les lieux lumineux qui te sont cachés sont plus immenses que ce que tu as déjà vu et que ce que le Seigneur a ordonné
15 que tu vois. Tout cela est pour celui qui a obéi au Christ, l'a craint et s'en est remis à lui de toute son intention ».

⁸⁰ Cette phrase est étrange en arabe et il est difficile de saisir ce que l'auteur tâchait de décrire.

⁸¹ Les voiles décrits ici peuvent rappeler le rideau liturgique (*setrā*) qui dérobe l'autel à la vue des fidèles durant une partie de l'office dans le rite syro-miaphysite. Cette pratique existe aussi chez les arméniens.

12b ثم دخلنا جميعا. واذا بنهر يحيط بذلك الموضع كله، يجري فيه نور يتكسر كاللؤلؤ المنظوم
 وكالنجوم المتلاحقة، بهي جدا، عجيب المنظر، لا يدرك وصف معانيه. وفيه انواع الاشجار من
 نور، فيها، ما ترى، الشجرة ساقها واغصانها وورقها احمر وثمرها ازرق من نور كله يتلالا، ومنها
 ساقها واغصانها وورقها اخضر وثمرها اصفر، ومنها، ما ترى، الشجرة ساقها واغصانها اصفر وورقها
 ازرق وثمرها احمر، ومنها الشجرة ساقها متورد واغصانها ازرق واوراقها بنفسجي وثمرها ابيض. 5
 وعلى هذا القياس ساير الشجر وبين ذلك الشجر، رياض مفروشة بانواع الزهر كاللبسط المصفوفة
 من انوار مختلفة الاجناس. له رايحة ذكية عجيبة الطيب بروائح مختلفة. واليد تلمس ذلك الزهر
 فاستحسنته ومددت يدي لآخذ منه شيئا فلم يتحرك. فقال لي الملاك: "يا غريغوريوس، هذا
 الزهر لا يجعل في يد من هو في الدنيا بعد وانما هو معد لمن خرج منها بالحسنات التامة ويحصل في
 هذه المواضع". 10

Trad. text. : A D Š Y C

يجري | om. ŠY | D, جميعه | كله | AD محيط | يحيط | C نهرا, Y صه; | بنهر | A فاذا | او اذا | M ف | ثم | 1
 Š, كصصصصه, A اللامعه | المتلاحقة | 2 A منضوم | المنظوم | A كلولوا | كاللؤلؤ | D ينكسر | يتكسر | D تجري
 Y يدرك | يدرك | Š | حح, DY عجة | عجيب | ŠY | add. حهم et ححه | بهي | C الملاحقه, Y كصص
 ححح, D, وفيه من انواع | الاشجار... وفيه | ŠY حداد, A, om. | معانيه | ŠY لا, حح, AC, وصفه | ووصف
 ŠY, add. ححح ante eo A, فمناها | فيها | 3 ŠY ححح, اسمه | انور... 3... من | C انواع, ŠY كصصص الله,
 Š, ححح, A, ساقياها | ساقها | C | om. ŠY, ante eum | ترى | om. DŠYC | ما | C | ومنهم
 | او ثمرها | D, om. C | اخضر | احمر | C | om. C | او ورقها | D | add. اخضر | واغصانها | Y ححح, A
 ŠY | add. ححح | او ثمرها | ante A | add. ححح | او اغصانها | A | ساقياها | اساقها | 4 | D | add. الشجرة
 | ما | C | وفيها, ŠY | add. ححح | ante eum | add. et post eum | ححح | ante C | اخضر, Y, ححح, Š, ححح | الاصفر
 A | وساقياها | 2 | ساقها | om. DŠY | الشجرة... 5... | ساقها | YC شجره, Š, ححح | الشجرة | C | om. C | ترى
 Š, ححح, A, وساقياها | ساقها | C | add. ما ترى | ومنها | Š, ححح | D, add. من | ante A, زرقا | ازرق | 5
 و | وعلى | 6 | Y ححح | ابيض | Y ححح, A, ححح | او ثمرها | ŠY ححح, A, متورده | متورد | Y ححح, A
 ŠY | ححح | الاشجار | ŠY | add. ححح ante eum | ححح | ساير | Y ححح, A, هذه | هذا | om. ADC
 DC, الذهب | الزهر | ŠY | ححح | D, بارض | رياض | Y | ححح | الاشجار, Š, om. | ذلك الشجر | Š, D, om. | و | وبين
 انواع | من | 7 | C | add. المفروشه | المصفوفة | ŠY | ححح | كالبسط | ŠY | ححح
 ŠY | ححح | له | Y | add. ححح | الاشجار, ŠY | ححح | الاجناس | C | نور | انوار | ŠY | ححح | D, add.
 ŠY | add. ححح | مختلفه | ŠY | om. | ب | بروائح | D | add. كل | رايحة | ante ŠY | om. | الطيب... رايحة
 D | transp. | مختلفه | post | فاستحسنته | 8 | om. C | الزهر | A | ذلك | ŠY | om. | فاستحسنته | 8... واليد
 | شيئا | ŠY | add. ححح | ححح | ححح | ححح | ححح | add. ححح | ححح | ante eum | ححح | et ante eum | ححح | ومددت
 om. D, add. | معي, om. A, | يتحرك | ŠY | add. ححح | له | ححح | ححح | Y | ححح, A, om. | فلم | ŠYC | شي, om. D,
 om. A, | يجعل | A | om. | لا | C | الذهب | الزهر | 9 | om. C | الملاك | ŠY | om. | المواضع | 10... فقال
 | المواضع | A | هذا | هذه | 10 | om. DC, in μ (GM) | بعد | DC | الارض | الدنيا | A | ايدي | يد | C | يحصل
 A | المواضع

12b Les arbres merveilleux et les fleurs insaisissables Nous entrâmes ensemble. Une rivière entourait entièrement ce lieu. Une lumière y coulait, qui se dispersait telles des perles enfilées ou des étoiles filantes ; la lumière était splendide, d'une apparence merveilleuse, et l'on ne pouvait en saisir
5 l'essence. Il y avait différents genres d'arbres de lumière : parmi eux, tu pouvais voir celui dont le tronc, les branches et les feuilles sont rouges, dont les fruits sont bleus, d'une lumière, qui étincelait toute entière ; celui dont le tronc, les branches et les feuilles sont verts et dont les fruits sont jaunes ; celui dont le tronc et les branches étaient jaunes, les feuilles bleues et les
10 fruits rouges ; celui dont le tronc est de couleur rose, dont les branches sont bleues, dont les feuilles sont violettes et dont les fruits sont blancs. Les autres arbres étaient sur ce modèle. Entre eux, il y avait des prairies de fleurs, tels des tapis disposés en rang, faits de lumières de différents types. Elles avaient une odeur raffinée, d'un parfum merveilleux et mêlant diverses
15 fragrances. La main caressait ces fleurs. Je les trouvai belles et je tendis la main pour en prendre mais elles ne bougèrent pas. L'ange me dit : « Grégoire, ces fleurs ne sont pas accessibles à la main de celui qui est encore dans le bas-monde : elles sont préparées pour celui qui en est sorti avec [s]es bonnes actions parachevées et qui est parvenu en ces lieux ! »⁸².

⁸² L'impossibilité de se saisir d'un élément de la flore paradisiaque est inhabituelle dans la littérature des voyages dans l'au-delà dans l'Orient méditerranéen à l'époque médiévale, voir à ce sujet chap. XI, §3.1.

12c Il y avait des demeures splendides, belles et nobles, faites de lumières de différentes couleurs, chacun de leurs lieux avaient une couleur faite de lumière étincelante, ainsi que des salles de réception et des dômes stupéfiants qui s'enchaînaient les uns dans les autres, ainsi que des lampes
5 faites de lumière de différentes couleurs, qui éclairaient d'une lumière blanche dont on n'avait pas vue de semblable et qui étincelaient fortement. Devant ces salles de réception, il y avait des rideaux de couleurs différentes et lumineuses. Je demeurai ébahi et égaré.

12d Dans ces tentes et dans ces demeures, il y avait des groupes de
10 personnes resplendissantes, avec des manteaux spirituels. Avec elles, il y avait des anges tels des pleines lunes, qui disaient des louanges et chantaient des alléluias dans l'exultation, le rire et l'allégresse. Je dis à l'ange : « Qui sont ces gens ? ». Il dit : « Ce sont les gens moyens, les pieux qui géraient bien leurs revenus et qui tenaient leurs gains des choses licites. Quand leur
15 situation était bonne, cela ne les poussait pas à reconsidérer [l'utilité] de faire de bonnes actions. Quand elle était mauvaise, ils ne blâmaient pas Dieu. Ils rendaient grâce [à Dieu] de la facilité et de la difficulté, de la santé et de la maladie, ils gardaient leur quiétude et accueillaient l'opulence et l'indigence en rendant grâce. Ils donnaient leur surplus d'argent en aumônes, dans
20 l'aisance et dans la peine ; ils n'étaient pas en retard à leurs églises et pour leurs offrandes tous les jours de fête ; ils ne se laissaient pas distraire de leurs prières ; ils supportaient toutes les injustices ; ils avaient peu de malice. S'ils se mettaient en colère, ils pardonnaient et s'ils étaient attristés, ils le supportaient. Ils aidaient l'étranger ; ils visitaient le malade⁸³ ; ils consolait

⁸³ Je lis *iftaqada* dans le sens de *tafaqqada*.

le faible ; ils se renseignaient sur les recommandations du Christ et ils les mettaient en pratique avec un cœur allègre. Parmi eux, ceux dont la vie se prolongeait avaient complètement abandonné le mal et pratiquaient assidûment la prière, le jeûne, se montraient parcimonieux dans leur vie, fréquentaient sans relâche leur église, continuaient à faire l'aumône dans la mesure de leurs moyens, et la prière jour et nuit, et gardaient une grande humilité. Chaque personne qui correspond à cette description et meurt parvient à ces demeures, qui sont connues comme 'la demeure de la quiétude' ».

10 **13a Les lieux destinés aux prisonniers et aux captifs** Description des lieux des captifs qui enduraient des calamités, qui continuaient à croire en le Christ et qui supportaient différentes sortes de malheur. Il m'emmena ensuite dans un lieu de haute importance : une ville avec une muraille de lumière blanche scintillante, entièrement peinte de lumière bleue-rose, tandis que sa porte était d'une lumière verte. Il y avait des croix immenses de lumière rose étincelante. Je pénétrais en ces lieux où il y avait des sources et des rivières, toutes charmantes et entourées de verdure et de prairies spirituelles ; elles étaient ombragées par des pieds de vigne de lumière et de différentes sortes de couleurs scintillantes, dont les fruits étaient parmi les merveilles de la lumière brillante. Il y avait différentes sortes d'oiseaux spirituels qui sifflotaient et se répondaient en répétant les louanges dans différentes sortes de langues : le grec, le syriaque, et toutes les autres langues. L'intérieur de

مفترقة إلا انها كلها صفة واحدة. في كل حجة نوع من الملائكة بالصياح والتهليل يسبحون بغرايب
التسايح الشجية. وعلى تلك العيون كراسي موضوعة من نور مختلف يتلالا باسراق.

13b وعليها اناس جلوس يطربون ويفرحون ويسبحون ويومون بعضهم الى بعض بالضحك
والبشاشة، ولغاتهم مختلفة وعلى اختلافها لا يخفى بعضهم عن بعض. فعجبت من هذا. وقلت :
"من هولاي وما هذا المكان ؟". فقال : "هذا يدعى منزل الصبر وهولاي الاسرا من كل امة،
عابدين المسيح، الذين قبلوا وصبروا للسيف، والذين فرق بينهم وبين اولادهم واقاربهم، والذين
استعبدوا بالعنف والضرب والهوان وصبروا ولم يذموا فعل الله، وكانوا صابرين شاكرين، ومن كان
منهم حافظا لنفسه من الخطايا في النعيم والشقا مطيعا لاربابه، ومن اجتهد في رضى الله في
الاسر. ولمن صبر لصنوف العذاب ولم يفارق دين المسيح ولم يرغب اغراض الدنيا ولم يخرج عن
دينه ولمن مات منهم في الحبوس والمطامير صابرا محتسنا شاكرا لنعمة الله فهذا مسكن لهولاي".

5

10

Trad. text. : A D Š C

Š add. e [الملائكة ante D من [في | Š om. [من... في | Š لا انها | Š مفرقة 1
[والتسايح | Š add. e [التهليل | Š om. C | Š add. e [بالصياح | Š om. AD et ante eum و
[الشجية... يسبحون | C add. B et ante eum و om. et A, add. A, نوراً et المهليلين
C om. C [مختلف | C transp. C [من نور | A om. A [تلك 2 A بغريب [بغرايب | Š om.
C فرحون | Š add. D, om. D, [ويفرحون | Š مفرحون 3 DC بالاشراق A, ضوا و اشراقا [باشراق
DŠ لبعض [الى بعض | D ويقولون, A ويومي, ŠC ويوموا [ويومون | Š om. [ويسبحون
[اختلافها | D om. D و [وعلى | Š مفرحون 4 D بالبشاشة والضحك [والبشاشة... بالضحك
A, من [عن | D بعض, A add. C [بعضهم | Š ante [يخفى | D add. D و [لا | A اخلافهم
Š الاصل [المكان | Š [هذا | A add. A سيدي يا [هولاي 5 Š, [هذا | A فتعجبت [تعجبت | Š om.
[هو هولاي | Š [الصبر | DC دعا, A دعا [يدعى | C add. C, لي, A add. A, لي يا اغريغوريوس [فقال
D, om. D, [المسيح | Š AD, om. Š [عابدين 6 Š [امة | A الاساري [الاسرا | Š add. Š م
[كعباب [كعباب | Š add. Š [الذين | Š ante eum د add. Š [كعباب | Š ante eum
[صبر... للسيف | Š add. Š [كعباب | Š مفرحون 9 Š لا [كعباب | Š مفرحون 9 Š لا [كعباب | Š مفرحون
[استعبدوا 7 A و [الذين | C وقرباهم, D اقرباهم [واقاربهم | A om. A و [وبين | DC add. DC ما [فرق | Š om.
[فعل الله | A يندموا [يندموا | C add. C وشكروا [وصبروا | A بالضيق [بالعنف | C استعبدون, A استبعد
[الله | A ولمن [ومن | C طايحا [مطيحا 8 C add. C وجاهذوا علي الظهاره [شاكرين | D add. D بهم, A om.
[يفارق | Š مفرحون 9 Š [السنوف | C om. C [ولمن 9 D add. D متقي لغضب الله [الاسر 9... في | A ربه
[ولمن... اغراض | Š add. Š [مفرحون 10 Š [مفرحون 10 Š [مفرحون 10 Š [مفرحون 10 Š [مفرحون 10 Š [مفرحون 10 Š
[منهم... ولمن | DC add. DC تم مات [دينه 10 D من [عن | C خرج [يخرج | C ولا [قولم | Š om. Š
C يصير, A صبرا [صابرا | Š مفرحون 10 Š [السنوف | A السجون [الحبوس | Š add. Š et ante eum [مات
A وهذا [فهذا | C add. C لما يتم فيه et Š, om. Š [النعيم [لنعمة | A شاكرين [شاكرا | DC محسنا [محتسنا
[مسكن | Š om. et [الاب | Š مفرحون 10 Š [مسكن | Š مفرحون 10 Š [مسكن | Š مفرحون 10 Š

cette ville était divisée mais elle était toute entière de la même forme. En chaque endroit, il y avait une espèce différente d'anges qui disaient des louanges extraordinaires et émouvantes, en criant et en disant alléluia. Sur ces sources étaient posés des trônes d'une lumière différente, qui étincelait d'une manière brillante.

5
13b Des personnes y étaient assises : elles exultaient, se réjouissaient, disaient des louanges et se faisaient mutuellement des signes dans le rire et la gaieté ; elles parlaient des langues différentes et, malgré cela, leur propos n'était pas inintelligible les unes pour les autres. Je m'émerveillai de ceci. Je dis : « Qui sont ces gens ? Et quel est cet endroit ? ». Il répondit : « Cet endroit est appelé la demeure de l'endurance et ceux-ci sont les captifs de chaque nation, adorateurs du Christ, qui ont accepté leur sort et fait preuve d'endurance face au sabre ; ce sont ceux que l'on a séparés de leurs enfants et de leurs proches ; ceux qui ont été réduits en esclavage par la violence, les coups et le mépris et ont enduré et n'ont pas blâmé l'action de Dieu, rendant 10 grâce tout en endurant ; ce sont ceux, parmi eux, se sont gardés de commettre des fautes, dans la félicité comme dans la misère, obéissant à leurs maîtres et ceux qui se sont efforcés dans la captivité d'agir de sorte que Dieu agréât leur action. Ceux qui ont enduré des sortes de châtiments et 15 n'ont pas quitté la religion du Christ, qui n'ont pas été séduits par les désirs du bas-monde et qui n'ont pas apostasié leur religion et ceux qui, parmi eux, sont morts dans des prisons (*ḥubūs*) et des trous sous la terre (*maṭāmīr*)⁸⁴, endurant, appréciant et rendant grâce au bienfait de Dieu, cette demeure est la leur ».

⁸⁴ Le terme *maṭāmīr* est le pluriel de *maṭmūra* « caveau, silo », voir Kazimirski, p. 706. Dans certains dialectes arabes orientaux, *maṭmūra* est le trou que l'on fait dans le sol pour cuire des aliments. En syriaque, *ṭemrā* signifie « trou dans le sol ». Dans quelques textes arabes de la littérature classique, il prend le sens de « prison », voir la discussion au chap. XII, §2.2.

14a La demeure des opprimés Description de la demeure des victimes de l'injustice, des opprimés, des accusés à tort et des innocents. L'ange m'emmena dans un lieu dont la beauté était au-delà de la description, fait d'une flamme brûlante, avec des dômes à base carrée, hexagonale et octogonale, etc. faits de lumières de différentes couleurs, ornées de chaque couleur qui différait de celle qui lui était opposée et qui scintillait fortement. Il y avait des colonnes faites de toutes les lumières brillantes. Entre elles, il y avait des rivières charmantes qui coulaient dans des sens opposés. Tu voyais une rivière d'une lumière verte qui ravissait la vue : au-dedans, il y avait comme des étoiles flamboyantes ; une partie [de la rivière] était d'une lumière jaune luisante ; il y avait comme des chatons de bague verts, bleus et rouges, devancés par une lumière blanche, plus pure que la lumière du soleil ; il y avait aussi comme des chatons de bijoux violets⁸⁵. Toutes les rivières étaient sur ce modèle, faites d'un rayon scintillant qui stupéfie le spectateur. Des arbres, petits et grands, leur offraient de l'ombre ; en outre, tu les distinguais parce qu'elles étaient de différentes sortes. Leur couleur était d'une lumière indescriptible ; entre eux, il y avait des pieds de vignes avec des grappes de raisin de différentes couleurs, collées les unes aux autres. Il y avait des nuages blancs et scintillants qui passaient sur tout cela ; des louanges en sortaient, plus délicieuses et plus agréables que tout que j'avais entendu ; de la rosée en tombait ; leur odeur était plus raffinée que tout parfum.

⁸⁵ Ce passage un peu redondant est difficile à corriger car de nombreux témoins sont lacunaires ou défectueux à cet endroit.

14b واذا فيها اناس ينيرون فرحين مسرورين مستبشرين يهنون بعضهم بعض ويطيرون جميع مصاغين بعضهم لبعض ويسبحون ويهللون. فعجبت من حسن ما رايت. وقلت للملاك: "من هولاي؟". فقال: "هولاي كل مظلوم رد امره الله ولم ينتصف لنفسه وكل متهوم وهو بري وكل من اخذ بذنب غيره ظلما وكل من اخذ ماله غصبا وملكه ولم يكن له في الارض ناصر ولا معين. واعلم، يا غريغوريوس، انه لا يدخل قلب احد من بني البشر حصره الا كمثل من يجري عليه هذا الحزن".

5

15a صفة مواضع الذين يتكلمون على الله والذين يعملون اعمال الفضل. ثم مضى بي الى موضع كسور نور محيط من انوار مختلفة، وكالقوس الذي يطلع في الغيم، يشرق وينير. وكله صلبان لطاف من انواع النور. وله باب عظيم، لا يجد، من نور اخضر يتقد بجوانب من نور اصفر كانه قد صبغ بالزعفران، لا تلحقه العين من اشراقه. وعليه ستور عدة من انواع النور المختلف. ثم دخلنا واذا اشراق متلالي مفرط. وذلك الموضع كل ارضه خضرا يندفق فيها انهار من نور ابيض. يسبح فيها

10

Trad. text. : D Š C 4 ab وكل denuo inc. A 9 ab denuo inc. Y

om. C, Š, ante eum [مسرورين] | C, ante eum [فرحين] | om. D, [ينيرون] 1 Š, ante eum [بعض] | D, [بعضهما] [بعضهم] | Š, ante eum [مستبشرين] | om. D, [مستبشرين] [ويهللون] | C, ante eum [الله] Š, [ويسبحون] | D, [وتصافحون] [مصافحين] 2 | om. C, [لبعض] 2... [ويطيرون] [رد] 3 | om. D, [للملاك] | Š, [ام] [وقلت] | Š, [حسن] | A, [فتعجبت] [فبعجبت] | C, [هللون] Š, [امن وكل] 4 | om. Š, [لنفسه]... [ولم] | Š, [الله] | Š, [امر] | Š, [دا] D, [دا] C, [رد] correxī [معي] 5 | A, ante eum [غصبا] | A, [غضب علي] [اخذ] | om. C, [ظلم] | Š, [بذنب] | C, [وكلمن] Š, [معي] [معي] 5 | A, ante eum [ناصر] | Š, [يكن] | D, [ولمن] [ولم] | Š, [املكه] | D, [ظلم] et supra linea [يدخل] | DC, [ان] [انه] | Š, [غريغوريوس]... [واعلم] | DC, [معينا] Š, [من] | Š, [ك] | A, [كده] [كمثل] | Š, [AC, [ولا] [الا] | om. C, [بني] | C, [علي] A, [المتوكلين] [يتكلمون] | A, [الذين] 7 | Š, [صلاه] [الله] | om. et [الحزن] هذا | Š, [عليه] 6 | A, ante eum [الاعمال] [اعمال] | D, [والذين] | C, [المستحين] من [الله] | C, [يتكلمون] Š, [ص] Š, [الله] يجعل لنا معهم خطا ونصيب بشفاعه الست السيده ام النور امين et [الفاضله] [الفضل] | D, [به] [محيط] | D, [ونور] | A, [نور] | Š, [طاهر] | D, [ضو] | C, [كصور] correxī [كسور] 8 | Š, [انه] | DC, [ثم] Š, [و] | om. Š, [دubit] [وكالقوس] | DC, [نور] | A, [انوار] [انوار] | Š, [مختلطين] | A, [النور] 9 | Š, [AC, [يشرق] [يشرق] | AD, [النعيم] [الغيم] | A, [طالع] [يطلع] | om. A, [الذي] | C, [جدا] [اخضر] | A, [نور]... [اخضر] | Š, [حم] [لا يحد] | C, [الانوار] [المشرقه] | om. D, [ص] [ص] [ص] Š, [بالزعفران] 10 | A, [قد] | D, [كا] [انه] | A, [كانما] [كانه] | Š, [بجوانب] [تلحقه] | Š, [امن] | Š, [تلحقه] | A, ante eum [العيون] [العين] | Š, [ام] | Š, [تلحقه] | Š, [الله] [دخلنا] | Š, [مختلف] | Š, [النور] | Š, [عدة] | Y, [الله] | Š, [النور] باحسن التسابيح وانغمها et يتللا [متلالي] | Š, [اشراق] 11 | C, [هو] | Š, [واذا] | A, [كل] | Š, [كل] | A, [ارضه كل] | Š, [اشراق] ante [مفرط] | Š, [وتلالي] | D, [ارضه] | A, [نهر] [انهار] | Š, [كل] et ante [خضرا] | A, [روضه] | Š, [الله] [فيها] | Š, [الله] [فيها] | Š, [الله] [فيها]

14b Il y avait des gens resplendissants, joyeux, allègres et agréables ; ils se félicitaient les uns les autres ; ils exultaient tout en s'échangeant des poignées de main ; ils disaient des louanges et des alléluias Je m'émerveillai de la beauté de ce que je voyais. Je dis à l'ange : « Qui sont ces gens ? ». Il
5 répondit : « On y trouve des victimes d'injustice qui ont remis leur sort dans les mains de Dieu et ne se sont pas fait justice ; des innocents qui ont été accusés à tort ; ceux qui ont payé pour les fautes des autres ; ceux qu'on a spolié de leurs biens et de leurs possessions et qui n'avaient sur terre ni défenseur ni aide. Sache, Grégoire, qu'il n'existe pas d'angoisse qui pénètre
10 le cœur de l'homme telle que cette tristesse qui l'assaille ».

15a Les lieux destinés à ceux qui s'en remettaient à Dieu Description des lieux de ceux qui s'en remettaient à Dieu et faisaient des actes méritants. L'ange m'emmena dans un lieu qui était tel une muraille de lumière encerclante, faite de différentes lumières et il était semblable à l'arc-en-ciel
15 qui brille et luit en sortant des nuages. Il était empli de charmantes croix de différentes sortes de lumière. Il avait une porte immense dont on ne connaît pas la limite, faite d'une lumière verte qui brûlait aux côtés d'une lumière jaune, comme si elle avait été teinte au safran ; l'œil ne pouvait la regarder tant elle brillait. Par-dessus, il y avait de nombreux voiles faites de
20 différentes lumières⁸⁶. Puis, nous y pénétrâmes et il y avait une clarté excessive et scintillante. La terre en ce lieu était verte et des rivières de lumière blanche y jaillissaient, dans lesquelles, il y avait des poissons faits

⁸⁶ La plupart des témoins s'accorde sur cette formulation étrange.

سّمك من اصناف النور الملون، يسبح باحسن التسايح وانغمها في المسامع حلوة. وعليها اكلة منصوبة من ساير انواع الضو البهي المختلف الالوان. تظللها اشجار من نور اخضر. ولها ثمر من نور اصفر كهية الترنج والنارنج. وكل شجرة منها تخرج منها روايح الطيب، اطيب من كل عطر رفيع. واذا فيها صنوف الطيور من نور يتقد يسبحون بنغم حلوة.

5 **15b** واناس يتعجبون ويفرحون ويقولون: "ما كنا نستحق هذا لولا كرم الكريم المكافي عوض القليل بالكثير". فقلت للملاك: "من هولاي؟". فقال: "هولاي كل من خلص مكروبا ونجاه من المكروه وابذل عنه ماله ودمه، وكل من راي مضطهد في البلا ومظلوم مجهود فاجهد نفسه في خلاصه، وكل من قسم قوته اليسير من مايدته بينه وبين المساكين، وكل امراة سالحة لا يمكنها اموال الدنيا عملت بيدها وقسمت كسبها بينها وبين المساكين والكنائس، وكل من عمل صدقة من مأكول ومشروب للضعيف والمسكين، وكل من احتمل في سبب اخيه المظلوم الهوان والشذيمة، وكل من راي غريبا حائرا ما له ماوى فوسع عليه وانزله في بيته، وكل من راي مريضا لا احد له

Trad. text. : A D Š Y C

الملون om. ŠY | النور | Š add. | مصححه الاحاد، ante eum D, صنوف | اصناف | ŠY om. | من 1 | ŠY, مصححه | وانغمها | ŠY om. | التسايح | Y مصححه, Š مصححه, D, om. | يسبح | يسبح | DŠY om. | منصوبة 2 | ŠY | اكلة | AŠY om. | حلوة | A | السمع | المسامع | ŠY om. | في | C | ونغمتهم | كسب, om. A, | و | والنارنج | A, om. | الترنج 3 | C | ثمره, Y | اكله | ثمر | AC om. | ساير | C | متصوره | تخرج | ŠY | مع | احب | الاعمال, A, منه | امنها | DC | وحول كل, A, add. | فدنا الملاك وحرك | om. et | اوكل | عطر | ante ADC | om. | اطيب | ŠY | له | اطيب | Š, | نسه | روايح | DC om. | منها 2 | ŠYC | يجرج | A, | تسبيح | يسبحون | A | الاطيار | الطيور | Y om. | و | واذا 4 | ŠY | هام | D, om. | رفيع | A, add. | طيب | شجيه | حلوة | C | بلغه, ŠY | صححا, D, بنغم | بنغم | ŠY om. | ante eum | et | مصححه, D, | بالتسبيح | اويقولون | ante C | dubit. Š, مصححه, D, | يتنعمون | يتعجبون 5 | C | شجيه | ante eum | et | AD add. | اكرم | Y | add. | حصل | هذا | Y | مصححه | تستحق | YC om. | كنا | Š | مصححه, A, add. | ويسرون وهم | DC add. | لي | فقال | Š | مصححه | بالكثير 6 | A | add. | الرحيم | المكافي | D | المولا | الكريم | ŠY | مصححه | C | add. | ذلك | المكروه 7 | DC | add. | الله, A, | انجا اليه | ونجاه | ŠC | كل من | كل من | DY om. | هولاي | Y | كطاه, DŠ, | البلايا | البلا | Y; Š, | و; D, | راه, A, | را | راى | ŠC | وكل من | اوكل من | A | وبذل | واينزل | مصححه | مع | لهم | مصححه | المساكين... | اوكل | ŠY | مصححه | خلاصه 8 | ŠY om. | في... | مجهود | Y om. | ومظلوم | correxī | من | مايدته | ŠC | وكل من | خلاصه | وكل | ŠY | و; A, | كسبت | مصححه | مع | محابه | مع | محابه | D, | add. | لا يمكنها شي | الدنيا 9... | لا | C | add. | والبائسين | add. A, | الكنائس | المساكين | AD, om. | مديته | مع | عملت | بيدها | ŠY | مصححه | مع | مصححه | به | حد | كطاه | مصححه | المساكين... | عملت 9 | ŠY om. | بين | C | بين | transp. A, | الكنائس | et post | بينها وبينهم | وبين بينها | A | add. | على الفقرا | وكسبها | ŠY | مصححه | اوالمسكين 10... | وكل | D | والمسكين | add. A, | بينها وبينهم | والكنائس | C | add. | بينها, D | الكنائس | المساكين | وكل من اهتم بالضعفا والمساكين وعالهم ونفق, ŠY, om. D, | وكل من كان عنده الماكول والمشروب ومنع نفسه منه | C | add. | ب | ante eum, ŠY, om. D, | و | الهوان | ante YC | D, om. | الظلم | المظلوم 10 | C | عليهم بفرح | ا | D | جايرا | جايرا | D | قريبا | غريبا | D | اوي | راى | ŠY om. | بيته... | اوكل 11 | ŠY om. | والشذيمة | A | om. | في... | عليه | A | ووسع | فوسع | D | add. | وهو متحير | et موضع | له | ante A | لا | راى | A | add. | له | وخلق | بيته | C | وانزل | وانزله | C | add. | في مصيبيته, D, | وسلاه | هون | عليه | عليه | D | transp. A, | له | post | احد | A | ليس | لا | ŠY om. | له... | لا | ŠY | مصححه | مريضا | D, | راى

de différentes sortes de lumières colorées qui chantaient les louanges les plus belles, les plus mélodieuses et les plus agréables aux oreilles. Sur la tête des poissons s'érigeaient des couronnes faites de plusieurs lumières de différentes couleurs à l'éclat splendide. Des arbres de lumière verte leur offraient de l'ombre. Ils portaient des fruits de lumière jaune, de l'apparence des citrons et des oranges. De chacun de ses arbres se dégageaient des odeurs de parfum, meilleurs que les plus précieux des parfums. Il y avait dans ces arbres des sortes d'oiseaux d'une lumière flamboyante, qui disaient des louanges avec des mélodies agréables.

10 **15b** Des personnes s'émerveillaient et se réjouissaient en disant : « Nous n'aurions pas eu droit à cela sans la générosité du Généreux qui donne beaucoup en récompense du peu ». Je dis : « Qui sont ces gens ? ». Il me dit⁸⁷ : « Ce sont tous ceux qui ont sauvé un affligé en le délivrant du mal qui menaçait et lui ont dispensé leur argent et leur sang ; ce sont tous ceux qui, voyant un opprimé dans l'épreuve et une victime d'une injustice accablée de peine, se sont efforcés de les sauver ; tous ceux qui ont partagé la modeste nourriture de leur table avec les démunis ; toutes les femmes justes qui, n'ayant pas accès à l'argent du bas-monde, ont travaillé de leurs mains et ont partagé leur gain avec les démunis et les églises ; tous ceux qui ont fait l'aumône aux faibles et aux démunis en leur donnant boisson et nourriture ; tous ceux qui ont supporté le mépris et l'insulte pour leur frère victime d'une injustice ; tous ceux qui, voyant un étranger égaré sans refuge, ont fait preuve de générosité envers lui et l'ont logé chez lui ; tous ceux qui, voyant un malade esseulé, l'ont servi eux-mêmes et avec leur argent ; tous ceux qui

⁸⁷ La description suivante a reçu des traitements très variés dans la tradition manuscrite.

ont consolé les affligés et les ont aidé dans leur malheur, qui ont suivi les funérailles des faibles⁸⁸ et qui ont dépensé leur argent pour la mort des étrangers et des pauvres⁸⁹ ; ce sont tous ceux qui se rendaient⁹⁰ eux-mêmes chez les démunis pour leur faire la charité ; ce sont tous ceux qui ont fait de la bonne nourriture et ont invité les démunis et les étrangers et les ont servis eux-mêmes ». Je m'émerveillai de cela et louai Dieu.

15c Le poisson insaisissable Je m'approchai afin de plonger la main dans l'une des sources, pour saisir l'un de ces poissons et afin de savoir comment il était au toucher mais l'ange ne me laissa pas faire. Je lui dis : « Pourquoi m'en empêches-tu ? ». Il répondit : « Si tu y faisais pénétrer ta main, tu continuerais à briller comme le soleil durant les jours de ta vie sur terre et les ténèbres de la nuit ne pourraient pas masquer cette lumière, même si tu essayais de la voiler »⁹¹.

16a Le troisième ciel Description du troisième ciel et ce qui y a été apprêté pour les bons et les pieux. L'ange m'emporta et vola avec force et aussitôt je me trouvai au troisième ciel. Mes yeux ne pouvaient regarder cette lumière intense : je tombai face contre terre et me mis à trembler et la frayeur s'empara de moi. L'ange me dit : « Redresse-toi et sois fort, au nom de Jésus-Christ ! ». Je me redressai mais je ne voyais pas. L'ange m'essuya

⁸⁸ Assister aux obsèques était parfois présenté comme une obligation pour les membres de certaines communautés ou, du moins, grandement valorisé par les textes prescriptifs et/ou normatifs tels que le hadith pour les musulmans et le droit canon pour les chrétiens, voir chap. IX, §5.2.

⁸⁹ Ceci signifie qu'ils avaient payé pour leur enterrement, que ce soit pour le lavement de leur dépouille, pour leur linceul, pour la tombe ou pour le service funéraire.

⁹⁰ Le texte passe au présent mais je garde le passé en français.

⁹¹ Sur ce tabou, voir chap. XI, §3.1.

ابصر. فمسح عيني بيده وقال لي "انظر!". فرايت ملايكة ربوات والوف اضوى كل نور رايته يشرقون جدا. ومنهم من له عينان وثلاثة واربعة وستة، ومنهم من هو كله اعين. ومنهم من له جناحين وثلاثة واربعة وستة. ومنهم من يقول: "مبارك هو وقار الرب وعزته وكرامته في مستقر عرشه". ومنهم من يقول: "قدوس قدوس قدوس المقدس في العلو والاعماق!". ومنهم من يقول: "السبح والمجد للرب الموحد بالثالوث!". ومنهم من يقول "تبارك اسم الرب كل نسمة في السموات والارض!". واصحاب الستة اجنحة يقولون: "قدوس انت يا الله! قدوس انت يا حي! قدوس انت الذي لا يموت!". واذا السن نور تحرق في اوساطهم كالجبال العظيمة واصوات تخرج منها التسبيح للاب والابن وروح القدس باصوات اشد من الرعد العظيم.

5

16b فقال لي الملاك: "الحقني!". فالحقته. فاذا قصر مبني من ضو سبح القدس لا يعرف طوله ولا عرضه. فسالت الملاك وقلت له: "ما هذا القصر؟". فقال: "هذا ملكوت السما وفيها

10

Trad. text. : A D Š Y C

فانظفا (dub.) دالك النظر [انظر | A بيدي [بيده | ŠC add. الملاك, A فمسحت [فمسح | ŠY ابي, هـ [ابصر | 1 transp. D, الوف [ملايكة | ŠY صهنا هـ, D, ورايت [فرايت | add. D فاطلعت بعد ذلك A, om. et ŠY, هـ; حهم احهم, D, واشرف [اضوى | C, om. و, A, iter. [والوف | Š iter. [ربوات | ŠY حاطلصه add. C وملايكة ante eum ŠY, هـ معهم [يشرقون 2 ŠY; ايه [رايته | D ضو [نور | C ايضا ضو اعظم هو بجناحين ومنهم من هو [امن | DŠY, om. و, A, فمنهم [ومنهم | Y add. حهم add. ŠY et حاطلصه [جدا add. D, هو | add. D وخمسه [واربعة | DC بعينين, AY عينين [عينان | om. DC [اله | ŠYC add. كان add. D, ايسه [وستة | om. D [وثلاثة | add. DC ب [جناحين 3 ante ŠY add. ابي, om. D, كله | om. C AS وعزة [وعزته | A الله [الرب | om. A [هو وقار | C iter. [مبارك | ŠY add. ط, [من | ŠY add. ŠY حطلا, D, علوا العلا [العلو | C, om. [المقدس | ŠY add. حطصه [قدوس | ŠY add. ط, [امن 4 التماجيد, AC التسابيح والتماجيد [السبح والمجد 5 ŠY add. ط, [امن | ŠY حطصه, D, والاعماق [والاعماق [بالثالوث | ŠY add. حاطلصه et حطصه [الموحد | ŠY لاه الهالاح هـ; حطصه [للرب | D والتسابيح الاسما [السموات 6... في | ŠY حطل, [نسمة | ŠY حصه [كل | ŠY add. ط, [من | ŠY حطصه طلحطلحطلحط A الست [الستة | ŠY, om. C add. ابي [واصحاب ante ŠY | add. حطد [والارض 6 ante ŠY هـ; اللامها [انت 2] انت | A add. قدوس قدوس [قدوس 2] قدوس | om. D [ليا | C add. قدوس قدوس [قدوس | D iter. [قدوس انت om. D | Š add. حطس ante eum DC, om. [الذي | AD om. انت 7 Š حطصه [حي 7... نيا | om. D [تخرج 8 ŠY مع حهم [في اوساطهم | ŠY اصي [تحرق | Y om. نور | D السنه [السن | YC تموت C وايضا اصوات [باصوات | ADC الروح [وروح | ŠY حطصه, D, add. قابله [التسبيح | DY يخرج عظيم et اقصر [قصر | ŠY هـ; فاذا | Š om. [الملاك | AD om. الي | ŠY ام مـ A وقال [فقال 9 [ما | AD om. [له 10 ŠY هـ; add. D, روح [القدس ante ŠY | add. ضو | C add. ADC الملكوت [ملكوت | ŠY et هـ; Y et هـ; Š, هـ; هذا 2] هذا | C add. العظيم [القصر | ŠY حطصه D, om. C السماويه

les yeux de sa main et me dit : « Regarde ! ». Je vis des myriades d'anges par milliers⁹², plus lumineux que toutes les lumières que j'avais vues et ils brillaient beaucoup. Parmi eux, certains avaient deux, trois, quatre ou six yeux ; certains étaient couverts d'yeux. D'autres avaient deux, trois, quatre ou six ailes⁹³. Parmi eux, il y en avait qui disaient : « Bénies soient la majesté, la puissance et la dignité du Seigneur dans le séjour de Son trône⁹⁴ ! ». D'autres disaient : « Saint, Saint, Saint le Sanctifié dans la hauteur et les profondeurs⁹⁵ ! ». D'autres : « Louange et gloire au Père et au Fils et à l'Esprit Saint unis dans la Trinité ! ». Et d'autres : « Que tout être bénisse le nom du Seigneur dans les cieux et sur la terre ! ». Ceux qui avaient six ailes disaient : « Saint tu es, ô Dieu ! Saint tu es, le Vivant ! Saint tu es l'Immortel ». Il y avait des langues de lumière brûlante au milieu d'eux, telles d'immenses montagnes ; des voix en faisaient sortir une louange au Père et au Fils et à l'Esprit Saint, avec des voix plus fortes que celles d'un grand tonnerre.

16b Le Royaume des cieux L'ange me dit : « Suis-moi ! ». Je le suivis alors et il y avait un palais bâti de la lumière de la louange de sainteté, dont on ne connaissait ni la longueur ni la largeur. J'interrogeai l'ange et lui demandai : « Quel est ce palais ? ». Il répondit : « Ceci est le Royaume des

⁹² Écho à Ap 5, 10.

⁹³ Ce passage a une correspondance presque exacte dans le *Livre des rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 133 : ceux qui ont plusieurs ailes sont les Séraphins et ceux qui ont plusieurs yeux les Chérubins. C'est l'inverse que l'on trouve en *ApAn*, éd. Homburg, p. 6-7 ; trad. angl. Baun, §16, p. 403.

⁹⁴ Cette acclamation est directement prise et légèrement augmentée de Ez 3, 12 : « Bénie soit la gloire du Seigneur du lieu de sa demeure ! ». Il faudrait contrôler les différentes traductions et variantes de ce passage dans la tradition arabe chrétienne ancienne mais la citation dans le texte me semble, comme souvent, approximative.

⁹⁵ Cette mention de la hauteur et de la profondeur rappelle Eph 3, 18. Les quatre dimensions qui y sont évoquées sont comprises dès les premiers temps du christianisme comme désignant la Croix.

الاطهار والمختارين". واقامني على بابه ولم يدخلني اياه. فسمعت فيه اصوات حنيئة مطربة تذهل عقول الحكماء. وشممت منه روائح ليس في السما ولا في الفردوس لها نظير. فبقيت حائرا وقلت: "لمن هذا؟". فقال: "للتلاميذ والانبياء ولولا ذلك لدخلته حتى تراه الا انه لا يدخله الا نبي وتلميذ". فسألته عن حسنه فقال: "هو احسن مما رايت بضعف الواحد الف دفعة".

5 16c واذا شاب قد خرج الي. عظيم اللحية وشعر راسه يضي كالشمس. فقال: "اهلا بك، يا غريغوريوس! لقد اعطيت موهبة عظيمة. فطوباك وطوباك لمن يحفظ ما تقول ويعمل به!". فقلت له: "من انت، سيدي؟". فقال: "انا يوحنا الذي لمست بيدي راس الرب سيدي يسوع المسيح في الاردن. وجا صوت من السما يقول "هذا ابني الحبيب الذي به سررت" ورايت روح القدس ترف عليه من السما كالحمامة. وسمعت باذني ورايت بعيني وشهدت وكم حرضت الامة الخبيثة المردولة ان ترجع وتعترف به. وما عادت لكن اسلموني الى هيرودس الرشيع فقتلني لاجل

10

Trad. text. : A D Š Y C

1 الله يجعل لنا فيه منزلا ابديا مخلدين به شفاعته الست الطاهر مرتريم السيده ام النور بشفاعته om. et [والمختارين post [الاطهار] add. D, add. Š, add. A, add. Y الله بكملنا على | C واقامني | Š وكلمنا | واقامني | A جميع القديسين المستشهدين فقال هذا الملكوت [فيه] | C, om. A, اليه [ايه] | C ادخله, A يعبرني [يدخلني] | Š Y om. [ايه... ولم] | Y حصه, | D, om. [بابه] D, لعقل [عقول] 2 AD مدله [تذهل] | C add. [جدا] مطربة | شجبة [حنيئة] | C منه, Y حصه, | AD, om. [الفردوس... افي] | Š Y || ليس | Š, انه [روايج] | DY منها [منه] | AC, om. [الحكما] | C العقل add. C للملاك [وقلت] | YC حابر, Š سين, [حايرا] | Š add. [لا] [السما] | YC, om. [ولا... افي] والشهدا والقديسين [والانبياء] | Y add. [ها], Š add. [ها] للتلاميذ | Y om. [ف] [فقال] | Y add. [كلم] هذا 3 A, ادخلتك, D, لدخلتها [لدخلته] | C وقلت له [ولولا ذلك] | Š Y om. [وتلميذ] 4... ولولا | C add. او قديسا او, D او تلميذ [وتلميذ] 4 A ان [انه] | C قال لي [الا انه] | C اراه [تراه] | A, om. [حتى] | C ادخلني كثيره et اضعاف [بضعف] | Š Y مع, D ما كل من [مما] | C add. هذا [هو] | C add. شهيد بعد نقلته من العالم D, om. [دفعه] | Y add. ante eum د [الف] | D, om. [الواحد] | Y add. [هنا] | D, om. C D, كبير [عظيم] | C, om. Y, حس [الي] | D add. [منه] transp. et واذا [قد خرج] 5 Y حصه حصه [كالشمس] | A add. [وجهه] [يضي] | Š add. [ص] om. et [وشعر] | C, om. Š Y, [اللحية] [اعطيت] 6 C لك, | D, om. [بك] | C السلام, Š Y, add. [اهلا] | Š Y add. [فقال] | Š Y [الجمع] [وطوبا] | Y, om. ف, Š [كلها] [فطوباك] | Š [الجمعه] [عظيمة] | Š [الجمعه] [موهبة] | AY عطيت [فقال] | DC, om. [له] 7 D ويفعل [ويعمل] | Š Y add. [تقوله] [تقول] | A يحفظ [يحفظ] | Š AD, خك [سيدي] | Y, dubit. Š, حصه [لمست] | Y add. [الصابغ] [يوحنا] | Y, om. ف هناك [صوت] | C وجا, Y, [جاء] [وجا] | C add. بحر, DŠ, add. نهر [في] 8 Y حصه, A, ايسوع [يسوع] [ترف] 9 Š add. [هو] هذا | C add. سمعته ante eum [يقول] | D, om. [من السما] | C add. حصه D, transp. [السما] post [كالحمامة] | DC transp. [سمعت] [وسمعت] | Y حصه [السماعه], Š [السماعه] [وكم] | C, om. [ترجع] 79,1... وكم | C, om. Š A, المنفيه [الخبيثة] 10 Y لاصه, AD, بالامه [الامة] | Y سها, Š, سها, AD, حرصت [حرصت] | A, om. وان [وتعترف] ante eum [الجمعه] | Y add. [الجمعه] [الجمعه] [ترجع] | D, om. [ان] | Y [الجمعه] [لكن] | C فلم يفعلوا | AD, om. [وما عادت] | Y [اصعه] [الجمعه], Š [اصه] [الجمعه] [به] | AD add. [الرشيع] | Š Y [هيرودس] | Š Y [اصه] [اصه] | D, add. تم, A, add. [ف] [اسلموني] | C ante تم انهم D لكرامة, A بكرامة [لاجل] | C, om. [زانية] 2... فقتلني | Y, om. C add. [اصه] et Š Y add. [اصه] et

cieux⁹⁶, dans lequel se trouvent les purs et les élus ». Il me laissa devant la porte, sans me faire entrer. J'y entendis des voix tendres et envoûtantes qui saisissent la raison du sage. Je sentis des odeurs qui n'ont d'équivalents ni au ciel, ni au paradis. Je demeurai alors stupéfait. Je dis : « Pour qui est ceci ? ».

5 Il répondit : « Pour les disciples et les prophètes ; si cela n'avait pas été le cas, tu y serais entré, afin que tu le voies, mais seul un prophète et un disciple peuvent y entrer ». Je l'interrogeai sur sa beauté et il dit : « Il est mille fois plus beau que ce que tu as vu ».

16c La rencontre avec Jean-Baptiste Un jeune homme en sortit et vint à
10 ma rencontre. Il avait une barbe immense et ses cheveux étaient aussi lumineux que le soleil. Il dit : « Bienvenue à toi, Grégoire ! Un don immense t'a été fait. Bienheureux sois-tu et bienheureux soit celui qui retient ce que tu lui dis et le met en application ». Je lui dis : « Qui es-tu, maître ? ». Il
15 répondit : « Je suis Jean, qui toucha de sa main la tête du Seigneur, mon Seigneur Jésus-Christ, dans le Jourdain. Une voix venue du ciel retentit et dit "Celui-ci est mon fils bien-aimé par qui je me réjouis⁹⁷" et je vis l'Esprit Saint planer⁹⁸ sur lui telle une colombe⁹⁹. Mon oreille l'a entendu, mon œil l'a vu ; j'en ai témoigné et combien ai-je exhorté la nation malicieuse et vile de revenir et de le reconnaître ! Elle n'est pas revenue mais elle m'a livré à

⁹⁶ Notons, à titre indicatif, que, comme dans le cas présent, le mot *malakūt* peut prendre un accord au féminin alors qu'il est considéré comme un mot masculin par la tradition arabe classique. Il est parfois mis au masculin dans notre texte. La tendance à le traiter comme un féminin est plus remarquable dans les témoins copiés en milieu syro-arabe. On peut supposer qu'il s'agit ici d'une réminiscence du syriaque *malkūtā*, mot féminin.

⁹⁷ Cf. Mt 3, 17 ; Lc 3, 22 ; Mc 1, 11. La deuxième personne du singulier est utilisée dans ces passages.

⁹⁸ Le verbe utilisé est le même que dans Gn 1, 2 : « L'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux ».

⁹⁹ Cf. Mt 3, 16 ; Lc 3, 22 ; Mc 1, 10. Pour la formulation de ce passage dans les traductions arabes anciennes, voir ms. Sināï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 74, f. 5^r.

زانية كانت في مجلسه. فوهب الله لي هذا المكان اتنعم فيه مع اخوتي الانبيا والتلاميذ. يا
غريغوريوس انصح الان بني المعمودية ليدعوا طرايق الشر ولا يجرموا انفسهم من هذه المواضع
الشريفة". ثم مضى.

16d وخرج الي شيخ حسن المنظر يتللا وجهه كالبرق المسرع. فقال لي : "السلام عليك يا
غريغوريوس". فرددت عليه السلام وقلت له : "من انت يا سيدي ؟". فقال : "انا موسى
المبعوث الى الامة الضالة القاسية الخبيثة ولقد تعبت معها فما نفعني ولقد اجتهدت وما قدرت ان
اردهم عن خبث نياتهم حتى حل بهم الرجز والسخط لسوا افعالهم. ونفيوا من ميراثهم واخذت الامم
الغريبة المكافاة من الله". وكان يكلمني ولهيب النار يخرج من فمه. ثم مضى.

16e وخرج الي شيخان حسان المنظر يلمعان كالقمرين. وقالوا : "اهلا بك يا غريغوريوس وبكل
من تبعنا وقبل كلامنا ! طوباك وطوبى للمحسنين !". فقلت : "من اتما يا ساداتي ؟". فقالوا :

Trad. text. : A D Š Y C

فنزح راسي [مجلسه] | add. C | رايته [كانت] | om. ŠY | [مجلسه... كانت] | Y | احدهم [كانت] | om. ŠY | [مجلسه... كانت] | add. C |
add. D, [العظيم] | المكان | om. ŠY | [الي] | om. ŠY | [مجلسه... كانت] | add. ŠY | [فوهب] | add. C |
[والتلاميذ] | add. ŠY | [رحمه] | et om. Š | [مع] | A | [فيه] | om. Š | [انتعم] | add. ŠY | [اصحابهم] |
ante eum | Š, [اهلا] | [بني] | C | [يا] | et ante | om. ŠY | [الان] | 2 | D | [فيا] | [يا] | Y | [الاحبار] | [ام] | [ح] |
[كلمها] | [الشر] | D | [طريق] | [طرايق] | add. ŠY | [هم] | et ante eum | [ليدعوا] | Y | [هم] | [ام] | [ح] |
[الشريفة] | 3 | add. ŠY | [هم] | [الان] | AC, ante eum | [هذه] | om. AC, ante eum | [يجرموا] | Y | [لا] | [ولا] | add. ŠY |
[الي] | Y | [اهلا] | add. Š | [هم] | [واخرج] | ante 4 | C | [ومضى] | ŠY | [هم] | [ثم مضى] | A | [رايت] | [الذي] |
ŠY | [وجهه] | post | [يتللا] | add. ŠY | [هم] | [المنظر] | Y | [مص] | [شيخ] | Y | [كس] |
AC, [اخى] | [يا] | DC | [معك] | [عليك] | AŠ | [الي] | C | [المشرق] | add. ŠY, ante eum | [هم] | [المسرع] |
[فقال] | AYC | [له] | om. D | [السلام] | Y | [فرددت] | om. AD | [غريغوريوس] | 5 | om. D |
Y | [مبعوث] | C | [الامة] | add. D, dubit. Y, [هم] | [الله] | [من] | [المبعوث] | 6 | om. Y |
AC, [معها] | ŠY | [هم] | [تعبت] | ŠY | [هم] | [المنافقه] | [الخبيثة] | Š | [الظاله] | [الضالة] |
Y, [اهلا] | [اجتهدت] | ŠY | [هم] | D, [وقد] | [تولقد] | وما | [فما] | C | [هم] | [شي] | ŠY | [فما] | [نفعني] | D | [معهم] |
lac. A, [خبث] | 7 | DC | [ان] | C | [قدرة] | D, [اقدر] | A, [بلعت] | [قدرت] | D | [فلم] | AC, [فما] | [وما] | C | [فيهم] |
add. Y, et [اصحابهم] | ŠY | [هم] | [انياتهم] | om. ŠY | [هم] | [عبتهم] | D, om. ŠY | [ونياتهم] |
Š, [هم] | [اهلا] | add. ŠY | [ميراثهم] | D, [نيراثهم] | [ميراثهم] | C | [فيقتوا] | D, [ونفيوا] | [ونفيوا] | Y | [هم] | [هم] | [هم] | [هم] |
D, [هم] | [ميراثهم] | A, [مكافاه] | [المكافاة] | 8 | AC | [الامه] | [الامم] | Y | [هم] | [هم] | [هم] | [هم] |
Š | [لهيب] | ante | [يخرج] | D | [نار] | A, [النور] | [النار] | add. ŠY | [هم] | [الله] | ŠY | [هم] | [هم] | [هم] |
[يلمعان] | D | [المنظر] | om. AŠC | [هم] | [حسان] | ŠY | [هم] | [شيخان] | Y | [هم] | [الي] | 9 | C | [ثم] |
[هم] | [اهلا] | ŠY | [هم] | D, [فقالوا] | [وقالا] | ŠC | [كالقمر] | D, [كالقمران] | add. A, [المجمعان] | [كالقمرين] | Y | [هم] |
...2 | [وبكل] | A | [طوباك] | post | [يا] | [غريغوريوس] | C | [ك] | Y, [transp.] | [غريغوريوس] | post | [بك] | ŠY | [هم] |
Š | [هم] | [وقبل] | ŠY | [هم] | [تبعنا] | 10 | A | [هم] | [نعيم] | [معين] | et ante eum | [وبكل] | DC | [طوباك] |
om. D, Š, [هم] | [هم] | add. D, [الي] | [انفسهم] | add. A, [لأنفسهم] | [للمحسنين] | C | [om.] | [طوباك] | ŠY | [هم] | [طوباك] |
Y | [فقالوا] | [وقالا] | Š | [هم] | [ساداتي] | Y, [هم] | DŠ, [انتم] | [انتما] | A | [هم] | [فقلت]

Hérode le scélérat et il m'a tué à cause d'une femme adultère qui était dans son assemblée. Mais Dieu me donna cet endroit dans lequel je suis dans la félicité avec mes frères les prophètes et les disciples. Grégoire, dispense tes conseils aux enfants du baptême pour qu'ils abandonnent les voies du mal et qu'ils ne se privent pas de ces nobles lieux ! ». Puis il s'en alla.

5

16d La rencontre avec Moïse Un vieillard à la belle apparence dont le visage étincelait comme l'éclair fulgurant sortit à ma rencontre. Il me dit : « La paix soit sur toi, Grégoire ! ». Je lui rendis son salut et lui dis : « Qui es-tu, maître ? ». Il répondit : « Je suis Moïse¹⁰⁰, l'envoyé à la nation égarée, cruelle et vile. J'ai tout essayé avec elle, mais sans succès. J'ai déployé beaucoup d'efforts mais je n'ai pu les faire revenir de la malice de leurs intentions, jusqu'à ce que la punition et la colère leur tombent dessus à cause de leurs mauvaises actions. Ils ont été déshérités et les nations étrangères ont reçu la rétribution de Dieu ». Pendant qu'il me parlait, des flammes sortaient de sa bouche. Puis il s'en alla.

10

15

16e La rencontre avec Pierre et Paul Deux vieux hommes de belle apparence, qui rayonnaient comme deux lunes, vinrent à ma rencontre. Ils me dirent : « Bienvenue à toi, Grégoire, ainsi qu'à tous ceux qui nous suivent et reçoivent nos paroles ! Bienheureux sois-tu et bienheureux ceux qui font le bien ! ». Je dis : « Qui êtes-vous, mes maîtres ? ». Ils me

20

¹⁰⁰ Dans l'*ApPaul*, Paul rencontre aussi Moïse qui lui adresse aussi son affliction de n'avoir pu sauver son peuple de l'égarement. Il dialogue ensuite avec les autres prophètes, totalement absent de notre révélation, voir *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §§25, 27, 47b-51.

répondirent : « Nous sommes Pierre et Paul ». Je tombai alors à leurs pieds et implorai leur bénédiction. Ils soupirèrent et dirent : « Nous souhaitons que pas un chrétien ne commette une faute sur terre ». Puis Paul dit : « Grégoire, je ne suis pas surpris par les sots parmi le peuple mais par les gens
5 intelligents et par les savants. Comment le monde a-t-il pu aveugler leur cœur et leur esprit au point qu'ils choisissent ce qui ne dure pas, ce qui ne reste pas et ce qui n'est pas stable, malgré les angoisses des peines et l'immensité des malheurs ? Ils ne réfléchissent pas. J'ai déployé beaucoup d'efforts et j'ai expliqué toute chose dans les discours et les sermons mais je
10 vois que peu d'entre eux seront sauvés. Bienheureux sois-tu, Grégoire, car beaucoup tireront bénéfice de ta parole ». Je dis à l'ange : « Quelle est l'étendue du Royaume ? ». Il me répondit : « Trois fois l'étendue de la terre ».

17a Les lieux destinés aux petits enfants Description de l'Éden, préparé
15 pour les petits enfants baptisés et les bambins, ainsi que des demeures des pères Abraham, Isaac et Jacob. L'ange me prit ensuite et me fit entrer dans un lieu fait de rayons resplendissants qui ravissaient la vue. Quant à ce jardin, son étendue était incalculable. Je demandai à l'ange : « Quelle est l'étendue de ce lieu ? ». Il répondit : « Comme un *climat* de la terre et

من اقاليم الدنيا". واذا انهار وعيون نور متصل مضي له ولمعان لا يدرك. وعليها اشجار وانهار تنير باسراق روح القدس وهي تخطف العقول من جبالها الواسع. وفيه نسيم روحاني بروائح عجيبة فايقة تفوق على كل رايحة طيبة. وبين الاشجار ملايكة كصور الطواويس والنسور والحمام يتجاوبون بالتسبحة التي تسر بها القلوب وتجد لها لذة لا توصف ومجالسه من انوار مختلفة من اصفر ومورد واخضر وازرق ومن كل لون يخالف الاخر من انواع النور.

5

17b فذهلت وسبحت لله الباربي القادر. ثم قلت للملاك: "ما اسم هذا الموضع؟". فقال: "هذا عدن وهو معد لكل طفل من اولاد المومنين النصارى اذا مات من صغره وكل صبي فارق الدنيا قبل ادراكه ولم تكتب عليه خطية. فهم في حضن الابهات ابراهيم واسحاق ويعقوب".

17c فلم البث حتى خرج الي ثلاثة مشايخ يشرقون كالشمس في وقت صفايها. ومعهم الوف صبيان وهم ينيرون نورا عظيما عجيبا. عليهم حلل روحانية مختلفة الالوان والاشكال كالزهر المشرق

10

Trad. text. : D Š Y C 9 ab فلم denuo inc. A

add. D, و [متصل ante ŠY | om. ŠY | نور | Y | و [وعيون | ŠY | add. ŠY | الدنيا | Š | اماسر | اقاليم 1
[لا يدرك | C لمعات, Y, و حصصهم, Š, om. Š, و [ولمعان | ŠY | كسه | له | ŠY | om. ŠY | مضي | ŠY | مد رده
Y | مع انه, om. D, و [وانهار | Š | اهي, add. DC, مشنكه وحدائق [اشجار | ŠY | حه | وعلها | Š | om.
ŠY | مصلاها | جمالها | C | في | من | DC | om. DC | و [و هي | D | om. D | روح | Y | حه | [باشراق 2 | Y | انه | [تنير
| على | Y | هم, D, يفوق [تفوق 3 | ŠY | حاسه | بروايح | C, و, D, وهو [وفيه | Y | كصم, Š, كهم | الواسع
ante ŠY | add. ŠY | و [بين | Š | om. Š | طيبة | Y | add. Y | حبه, add. Š, et | همد | رايحة | Y | om.
Y | و [النسور | C | transp. C | و [النسور | Y, post | كهم | الطواويس | C | مثل, Y, add. Y, و [كصور
بالتسبيح | بالتسبحة 4 | C | تتجاوب, D, يتجاوبوا | يتجاوبون | ŠY | add. ŠY | همد, et ante eum | طاحطهم | والحمام
[وتجد | Y | انه, DC, تفرح [تسر | DC | om. DC | التي | C | بالتصفير والتسبيح وحنين, D, والتصفير وحنين برجع
ŠY | و [ومورد | C | الوان | انوار | D | om. D | [من 8... انوار | C | يوصف | توصف | D | لدات | لذة | Y | و [و
[النور | C | يخالفه بما | يخالف الاخر | C | منقوش علي كل, Š, صم | و [من كل | ŠY | add. ŠY | و [ازرق 5
ŠY | كطاحم | الباربي 6 | C | add. D et | الزاهره | add. DC post eum | والنقوش الغريبه | D | om. D et
ووددت اني مقيم في هذا المواضع, add. D, و [اردت اكون في ذلك الموضع | DC et | فقلت | ثم قلت | D | om. D | [القدار
ŠY | لاه | و [هو | YC | om. YC | هذا 7 | Š | كهم, add. D, و [لمن هو معد | الموضع | Š | و [هذا | C | add.
[خطية | ŠY | om. ŠY | عليه... ولم | ŠY | و [ادراكه 8 | ŠY | add. ŠY | و [فارق | ante ŠY | Š | حمد, D, مسكن | معد
الي يسيرا, D, استقر | البث | ŠY | و [الي... فلم 9 | DC | اسحق | واسحاق | Š | حه, D, وهم | فهم | ŠY | كهم
transp. C | ante ثلاثة | [مشايخ | Y | حه, Š, حه, D, تلت A ثلاث, C, تلته | ثلاثة | C | add. C
DY, صفاتها | صفايها | D, om. C | D, غايه | وقت | C | om. C | في | Y | حهم, Š, حهم | [يشرقون
| و [هم | ŠY | مع | حرم, add. D, عدد لهم يحصا لا ما | صبيان 10 | D | iter. D | الوف | C | om. C | Š, حه, A, ضياها
[عجيبا | ŠY | كهم | عظيما | ŠY | طاحم, | نورا | C | om. C | Y, حهم, Š, حهم | [ينيرون | AC | om.
add. C | الغصن et كزهر, add. D, العاص, add. A, الغض | كالزهر | Š | add. Š | و [عليهم | ŠY | om.

plus »¹⁰¹. Il y avait des rivières et des sources de lumière continue brillante et un scintillement difficile à fixer. Au-dessus, il y avait des arbres et des rivières qui luisaient de l'éclat de l'Esprit Saint et dont la grande beauté saisissait les esprits¹⁰². Il y avait une brise spirituelle avec des odeurs
5 merveilleuses et extraordinaires, qui surpassaient toutes les bonnes odeurs. Entre les arbres, il y avait des anges qui avaient la forme de paons, d'aigles et de colombes, dont les louanges se répondaient, ravissant les cœurs et leur procurant un plaisir indescriptible¹⁰³. Ses salles de réception étaient faites de toutes sortes de lumières, la jaune, la rose, la verte ou la bleue, et de toutes
10 les couleurs qui contrastaient les unes avec les autres.

17b L'Éden J'étais ébahi et je louai Dieu, le Créateur et le Puissant. Je demandai à l'ange : « Quel est le nom de ce lieu ? ». Il répondit : « Ceci est l'Éden et il est préparé pour tous les enfants des croyants chrétiens et pour tous les petits garçons qui quittent le bas-monde avant l'âge de raison et sans
15 que l'on ait consigné une faute de leur part¹⁰⁴. Ils sont dans le sein des pères, Abraham, Isaac et Jacob¹⁰⁵ ».

17c Abraham, Isaac et Jacob Il se passa très peu de temps avant que trois vieux hommes, qui resplendissaient tel le soleil au moment de sa plus grande clarté, ne sortent à ma rencontre. Il y avait avec eux des milliers d'enfants
20 qui luisaient d'une lumière intense et merveilleuse. Ils portaient des manteaux spirituels de différentes couleurs et de différentes formes, comme

¹⁰¹ Le terme d'*iqḷīm* est difficile à traduire. Il correspond dans la pensée médiévale à un découpage en sept bandes horizontales du monde, cf. les précisions données par André Miquel dans « *Iḳḷīm* », *EP*. Ce genre de réflexions cosmographiques se trouve aussi dans la théologie syriaque. Barhebraeus dit par exemple : « Éden est le quart de (cette) terre où les sept climats sont répartis », *Le Candélabre du Sanctuaire. Deuxième base : Du Paradis*, éd. et trad. fr. Séd, p. 426-427.

¹⁰² L'adjectif *wāsi* ' est plutôt inattendu ici.

¹⁰³ Bien que les oiseaux soient étroitement associés au paradis (la colombe au Saint-Esprit, les paons à l'éternité, etc.), il est plus rare de lire que les anges ont la forme d'oiseaux. Cette idée est néanmoins attestée sous la plume al-Ġāḥiẓ : celui-ci rapporte un vers du poète Umayya ibn Abī l-Ṣalt, contemporain du prophète, dans lequel les anges ont la forme d'oiseaux. Ce vers aurait été approuvé par le prophète lui-même, voir *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. Hārūn, vol. VI, p. 68. Quelques réflexions sur l'influence mutuelle de la représentation des anges et des oiseaux dans l'iconographie byzantine se trouvent dans G. Peers, *Subtle bodies: Representing Angels in Byzantium*, p. 28.

¹⁰⁴ Dès le début du texte il a été question du rôle des anges dans le jugement des âmes. Ces derniers notent toutes les bonnes et les mauvaises actions des humains.

¹⁰⁵ La référence scripturaire ne parle que du sein d'Abraham et ne mentionne pas les deux autres, cf. Lc 16, 22. Les trois patriarches sont mentionnés en d'autres endroits du NT.

وهم يفرحون ويلعبون. فسلموا الثلاثة علي وقالوا: "اهلا بك يا غريغوريوس". فرددت عليهم السلام وسالتهم عن اسمائهم. فقال الكبير منهم: "ما تعرفني؟ انا ابراهيم. ما كنت اولا سايحا ولكني كنت وديعا رحوما كريما حتى اني ما جازيت احدا بالقبيح ولا رايت محتاجا الا واسيته. وكان مالي يزيد ويثمن. ثم ان الرب جربني بابني في امانتي واوما الى اسحاق وامرني بذبحه. فقدمته لافعل ما امرني به. فبعظم رحمته، فداه بكبش وخرجت من الدنيا واقمت، بتفضل الرب، انا واولادي في هذا المكان. واقامني الله على رعاية هولاي الاطفال المومنين". فخطر بقلبي انه مودبهم. فضحك وقال: "يا غريغوريوس، هولاي اولاد روح القدس وهم اهل عقل وحكمة اكثر من فضلا اهل العالم في هذا الموضع". فسبحت الله. ثم انصرفوا.

5

Trad. text. : A D Š Y C

حبب وحبب [فسلموا ante D | om. D | علي...فسلموا | Š موصلا D ويسرون [ويلعبون | Y موصلا [يفرحون 1
add. ŠY موصلا AD السلام [اهلا | D فقالا لي [وقالوا | ŠY add. موصلا et الثلاثة | ŠY add. Y
om. Y [عن | C وقلت من انتم [اسمائهم...وسالتهم 2 AY فرديت [فرددت | C لك | Y om. D عليك [بك
[ما تعرفني | AD om. AD [منهم | C الواحد | D ابراهيم [الكبير | A, om. Y add. فضحك ابراهيم [اسمائهم
نبيا [سايحا | ŠY om. [وديعا...8 سايحا | DC om. [اولا | ŠY add. [كعبه [ابراهيم | ŠY om.
قط [قط add. A, post eum AC بقبيح [بالقبيح | DYC احد [احدا | D اني [اني 3 C ولا سليحا
correxī [وينمو 4 C وواسيته | Š موصلا D واوسيته | A واعطيته [واسيته | Y om. [الا...ولا | C
et نيبي ومانتي [في امانتي | A في ابني هذا [بابني | A جرب [جربني | Š و [الرب | ŠYC ينمي AD ينمو
ف [قدمته | C ان ادبح ولدي هذا [بذبحه | A add. بيده [واوما | D اسحق [اسحق | A, post ante ابني
ŠY, add. ام امه [قبعظم | A | om. A [به | C اومرت | A الرب امر [امرني 5 C كفعل [لافعل | C
حصه حصه [كعب ام et ante eum om. و [وخرجت | D بخروف [بكبش | ŠY موصلا [فداه | C فعضم
[واسلا [واولادي ante D | A, om. D | انا وانا [انا | ŠY موصلا [الرب | ŠY موصلا [بتفضل | ŠY add.
[الله | ŠY موصلا AD واتمني [واقامني 6 ŠY add. موصلا D, om. [المكان 11...في | ŠY add.
[مودبهم | ŠY ف مودب [بقلبي | Š موصلا D رعيت [رعاية | Y add. موصلا Š موصلا [فضحك
ŠY, om. C [الله موصلا [اولاد | C om. [هولاي 7 A فضحكت [فضحك | ŠY موصلا [مؤادبوا
add. موصلا [من | ŠYC واكبر [اكتر | C واحكم | Y موصلا Š موصلا D وكلمه [وحكمة | C ممثلي [من [روح
[كعبه [الموضع | A add. هذا [العالم 8 ante Š, transp. من [منه | D قضات [فضلا | ŠY
[ثم | DŠY add. تعالي [الله | C واني سبحت | ŠY موصلا A ويسبحون الله ويمجدوه [فسبحت | ŠY add.
add. بسلام | ŠY add. موصلا DC و

des fleurs brillantes, et ils se réjouissaient et jouaient. Les trois vieux hommes me saluèrent et me dirent : « Bienvenue à toi, Grégoire ! ». Je leur rendis leur salut et leur demandai leur nom. Le plus âgé d'entre eux me dit : « Ne me reconnais-tu pas ? Je suis Abraham. Au début je n'étais pas un
5 ermite mais j'étais paisible, miséricordieux et généreux. Ainsi, je n'ai jamais rétribué personne par quelque chose de détestable et que je n'ai pas vu quelqu'un de nécessiteux sans le consoler, tandis que mon argent croissait et se développait. Dieu mit ensuite ma foi à l'épreuve à travers mon fils : Il fit un signe vers Isaac et m'ordonna de l'égorger. Je le présentai [en sacrifice]
10 pour faire ce que Dieu m'avait ordonné. Dans l'immensité de Sa miséricorde, il sacrifia à sa place un bélier. Lorsque je sortis du bas-monde, nous fûmes installés, mes enfants et moi, en ce lieu, par la grâce de Dieu. Il me nomma à la garde de ces bambins croyants¹⁰⁶ ». L'idée qu'il était leur éducateur (*mu'addibuhum*)¹⁰⁷ me traversa alors l'esprit. Il rit¹⁰⁸ et dit :
15 « Grégoire, ce sont les enfants de l'Esprit Saint, et, en ce lieu, ils sont dotés de plus de raison et de sagesse que les hommes de mérite du monde ». Je rendis louange à Dieu puis ils s'éloignèrent de moi.

¹⁰⁶ La croyance au refuge dans le sein d'Abraham est répandue chez les orientaux, byzantins comme syriens, pour les croyances byzantines voir J. Baun, *Tales from another Byzantium*, p. 201-3. Cependant, dans un texte plus ancien tel que l'*ApPaul*, les trois patriarches sont seulement représentés avec les justes et non avec les enfants, voir *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §§47a-47b. Dans l'*Apocalypse syriaque de la Vierge*, ils sont simplement dans la Jérusalem céleste avec David pour accueillir la Vierge, trad. fr. Naffah, p. 108. Dans la *Vision de Cosmas*, c'est Abraham seul représenté avec des enfants « dans une vallée verte et charmante », éd. Angelidi, p. 85 ; trad. fr. *eadem*, p. 95. Quant à la représentation iconographique des trois patriarches avec les enfants, cf. chap. XI, §1.3.

¹⁰⁷ Les manuscrits de la branche γ donnent مواظب dont le ظ peut refléter ظ, ط, ض . Je choisis de l'interpréter comme مواظب , qui pourrait être une mauvaise lecture de اوطاب « outres à lait », voir Kazimirski, p. 1561. Cette racine, qui sert aussi à désigner les femmes plantureuses, pourrait correspondre au contexte et expliquer le jeu de mots de Grégoire qui génère le rire d'Abraham. Un texte tardo-antique comme le *Testament d'Abraham*, très populaire à Byzance à l'époque médiévale, présente Abraham comme un personnage amusant et il n'est pas impossible que l'*ApGreg* reflète un tel ethos.

¹⁰⁸ Dans **A**, c'est Grégoire qui rit et on peut se demander comment Abraham pourrait rire à une idée qui passe par la tête de Grégoire. Néanmoins, j'adopte la leçon des autres témoins, qui sont unanimes en dehors de **A**.

18a صفة مواضع العميان والمجذمين والمقعدين. ثم ان الملاك مضى بي الى موضع من نور مشرق، من انوار تلتهب، اوسع من ذلك المكان، مفروش بالبا باسوار عالية من لميع ازهار مشرقة الضيا، منقوشة بانواع الضو الزاهر، متمنطقة ببدايع الوان المحاسن. يهب فيها روايح النعيم الملكوتية. عليها ستور من نور مصورة من جواهر مختلفة، مكللة بكواكب من شعاع يتقد. يجري فيها امياه من بروق تتراجع. فيها كل رائحة عطرية سماويه، باشجار واثمار قدسية تميل اغصانها بعض على بعض، وشجرها وثمرها السرور، واصولها في تربة عنبر علوي ومسك سماوي. وفيها تساييح متجاوبة كالنايات مع الاوتار بل اشد حسنا دفعات كثيرة. وبينها انهر لطاف من ضيا شعاع النجوم، محفوفة برياحين نور القدس، مفصلة بازهار الضو المنيرة، ينزل عليها من السما الرابعة ندا احلى واذكى من كل حلاوة واعذب من كل عذب لذيد. تطير الملائكة الحسان المنظر المشرقون كالشمس من تلك الاشجار فتجاوبها بانواع التساييح. فذهل عقلي ولم اطق الصبر وصحت بالتساييح وعجبت جدا وسجدت.

Trad. text. : A D Š Y C

1 om. AC, [والمقعدين] | add. ŠY, om. C | [والمجذمين] | transp. A | [العميان] post
 add. Š, lac. et [مع] | [الضياء] | add. D, [والمخلعين] | add. A, [والمريض والزمن]
 من | ŠY | [موضع] | om. Y | [الملاك] | C | [واهل البلايا والذنيانية] | add. Y, [مع] | [الضياء]
 om. Š | [من ذلك] | Š, om. Y | [اوسع] | om. A | [تلتهب... من] | AD | [يشرق] | [مشرق] | om. D | [نور]
 [عالية] | add. A | [و] | AD et ante eum | [بقصور] | [باسوار] | ŠY | [مفروش] | ŠY | [المكان]
 C | [متنطقة] | ŠY, [منقوشة] | 3 | om. D | [الضيا] | ŠY | [معملا] | [مشرقة] | ŠY | [لميع] | ŠY | [حده]
 A | [مزينه] | [متمنطقة] | ŠY | [مع] | [حده] | [المحاسن... متمنطقة] | D | [ازهار] | [الزاهر] | ŠY | [الضو]
 A | [فيه] | [فيها] | Š, [اهد] | om. D, [يهب] | add. AD | [اللاهوتيه] | [المحاسن] | om. D | [الوان] | D | [بانواع] | [ببدايع]
 add. AD, [يلمع] | [نور] | C | [صور] | ŠY, [عصه] et [ستور] | 4 | D | [للكوت] | [الملكوتية] | A | [رياح] | [روايح]
 [من] | C | [ممتليه] | [من نور] | D, [بصور] et DŠY | [مصور] | add. A, [بمثليه] | [ببندل] | [مصورة] | C | [ملونه]
 om. D, ante eum | [مكللة] | om. D, [مختلفة] | C | [جوه] | add. D, [السما] | [جواهر] | ŠY | [مع] | [عصه]
 [السرور] | 8 | ... | [يجري] | ŠY | [شعاع] | D | [وعليها] | et ante eum | om. et | [بكواكب] | C | [من السما]
 مجموع | [تتراجع] | C | [كالبروق] | [بروق] | 5 | D | [انواع] | [امياه] | C | [منها] | [فيها] | ŠY | [عصه] | [لهد] | [عصه] | om. et
 correx | [واثمار] | A, om. D | [عطر] | [عطرية] | C | [روايح] | A, [ريح] | [ارايحة] | C | [مجموعها] | add. A, [بعض... بعض]
 om AD | [بعض] | D | [في] | [تميل] | D | [قدوسيه] | [قدسية] | D | [وازهار] | A, [واوراقها] | C, [واثمارها]
 [ومسك] | C | [بديته] | [تربة] | D | [كثيرة] | 9 | ... | [واصولها] | C | [شجرها] | [وشجرها] | D | [زهور] | [وشجرها] | [وثمرها] | 6
 الاشجار | [تساييح] | C | [منها] | ŠY, [عصه] | [عصه] | [وفيها] | Š | [كثيرة] | 9 | ... | [وفيها] | C | [ممسك] | [بمسك]
 [كثيرة] | C | [و] | [بل] | om. Y | [كثيرة] | ... | [بل] | Y | [اللاوتار] | om. Y | [مع] | 7 | add. C | [شجيه] | add. A, [بديته]
 om. ŠY | [ينزل] | ... | [برياحين] | 8 | ŠY | [كثيرة] | [النجوم] | A | [شعاع] | dubit. D | [منيا] | A, [مياه] | [ضيا] | om. A | [علي]
 علي | [حصا] | [المنيرة] | D | [الاضو] | A, [الاضو] | [الضو] | A | [باثمار] | [بازهار] | D | [منصوبه] | [مفصلة] | C | [العرش] | [القدس]
 [اهد] | et [عصه] | D, [عليه] | A, [عليهم] | [عليها] | C | [عليها] | [حصنا] | [من جواهر] | [الاعلا] | add. A, [من جواهر] | [العلي]
 [واعذب] | C | [حلو] | A, [حلاوة] | 9 | ŠY | [تطير] | 11 | ... | ندا | C | [الرفيعه] | om. D, [الرابعة] | ŠY | [المنظر]
 | Y | [سعب] | Š, [سعب] | om. A, [الحسان] | ŠY | [مطايحه] | [الملائكة] | D | [تطت] | [تطير] | A | [عذب]
 [مع] | [عصه] | [عصه] | [طسبع] | et | om. et | [بانواع] | ... | من | 10 | ŠY | [مع] | A, [المشرقين] | [المشرقون] | ŠY | [عصه]
 DC, [اطيق] | [اطق] | AC | [العقول] | [عقلي] | Š | [مع] | [عصه] | AC, [فتدهل] | [فذهل] | C | [فتجاوب] | [فتجاوبها] | ŠY | [احاد]
 [احاد] | [عصه] | ŠY et | add. ŠY | [عصه] | [عصه] | ŠY | [الصبير] | ŠY | [اهد] | add. ŠY | [عصه] | [عصه] | ŠY | [عصه] | add. Y
 add. Š | [احاد] | [عصه] | [عصه] | [عصه] | add. AD, [علي] | [الارض] | [وسجدت] | 11 | Š

18a Les lieux destinés aux infirmes et aux fous Description des lieux des aveugles, des lépreux et des grabataires. L'ange alla ensuite avec moi dans un lieu de lumière brillante, fait de lumières qui flamboyaient¹⁰⁹, plus large que l'endroit précédent, tapissé de splendeur, avec des murailles élevées, fait
5 du scintillement de fleurs brillantes de lumière, brodés de différents genres de lumière éclatante de blancheur, ceintes par de merveilleuses vertus de toutes sortes. Les senteurs célestes (lit. royales) de la félicité y soufflaient. Sur [les murailles], il y avait des voiles de lumière, ornés de différentes pierres précieuses, couronnées d'astres de rayons brûlants. Il y coulait des
10 eaux faites d'éclairs qui refluaient ensemble. Elle embaumait de toutes les odeurs célestes, avec des arbres et des fruits sacrés qui faisaient pencher leurs branches les unes sur les autres ; leurs arbres et leurs fruits étaient l'allégresse ; leurs racines étaient plantées dans un sol d'ambre fine et de musc céleste¹¹⁰. Il y avait des louanges qui se répondaient, comme se
15 répondent les flûtes et les instruments à cordes, mais bien plus agréablement. Entre [les murailles], il y avait de charmantes rivières, faites de la lumière des rayons des étoiles, entourées par des plantes odoriférantes de la lumière de sainteté, séparées par des fleurs de lumière luisante, tandis qu'une rosée plus douce et plus fine que toute douceur, plus agréable que tout goût
20 agréable et délicieux, descendait sur elles du quatrième ciel¹¹¹. Les anges à la belle apparence, brillants comme le soleil, volaient à partir de ces arbres, et leur répondaient avec différents genres de louanges. J'étais ébahi et je ne pus me contenir et je criai des louanges, m'émerveillai grandement et me prosternai.

¹⁰⁹ Les témoins s'accordent sur ce passage pourtant assez redondant.

¹¹⁰ La mention de l'ambre et du musc rappelle la littérature arabo-islamique, notamment le hadith, voir chap. XI, §2.3.

¹¹¹ Il n'y a donc pas « trois ciels » : Grégoire *accède* à trois ciels, mais il semble qu'il y en ait au moins un de plus, sans en préciser le nombre exact.

18b Je vis dans ce lieu des gens de plus belle apparence que les astres splendides et les lunes pleines et ascendantes, vêtus de manteaux élégants et portant des couronnes de lumière qui scintillaient et flamboyaient. Ils se réjouissaient et louaient Dieu dans la gaieté et une grande allégresse et ils
5 jouissaient de leur félicité et s'en délectaient. Je dis : « Qui êtes-vous, peuple béni ? Car on vous a donné plus qu'aux autres ! ». Ils répondirent : « Nous avons cru au Christ alors que nous étions des lépreux, des aveugles, des grabataires, des faibles d'esprit (*muḥalla 'īn*) et des fous. Après avoir vécu pendant une courte période dans la souffrance, nous sommes parvenus en ce
10 lieu. Nous n'en sortons pas et nous ne déclinons pas, demeurant dans la félicité, pour toujours et pour les siècles des siècles ».

19 Les lieux destinés au châtement Description des lieux destinés au châtement. Nous demandons au Seigneur le Christ de nous sauver du châtement, ainsi que tous les baptisés, de les guider vers les actes de vertu et
15 de piété, et de nous faire grâce de sa miséricorde et de sa générosité, amen. L'ange me dit : « Tu as vu ce qu'il avait été ordonné que tu vois parmi les

من انواع الخير المعد لمن اعتمد وامن بالثالوث المقدس ما كان قد رسم ان تراه. ولا اقدر اتعدى
سواه ولكن الحقني لاريك مواضع العذاب المعدة للمومنين والخطاة والكفار والحنفا وغيرهم من
الظالمين".

20 صفة مواضع من يخرج من دين المسيح. فلم اعلم بنفسني حتى صرت على جبل. فمسح عيني
5 وقال: "انظر عن يمينك!". فنظرت واذا بوادي عظيم عميق وحش يجري فيه نهر من كبريت
وقطران وورصاص ويطلع له طشيش شرار نار، مثل الما اذا صب على زيت في المقلاة. وله رواج
لا يمكن ان يكون انتن منها وهو يجري كجري الما في مرازيب الطواحين. وهو عظيم. وفيه اناس
مكبوبين على وجوههم. ولا يبان منهم الا من الركبة الى القدم وارجلهم تضطرب اضطرابا شديدا.
فبكيت وصحت وتداخني رعب شديد حتى سقطت على وجهي. فقلت له: "من هولاي المياشم
10؟". فقال: "هولاي الذين كانوا نصارى وخرجوا عن دين المسيح الى دين غيره. فحل بهم ما ترى
وهم مقيمين في هذا النهر الى الابد. واعلم يا غريغوريوس ان كل نصراني يترك دينه ويدخل في غيره
الى هذا الموضع يصير".

Trad. text. : A D Š Y C

«صالحا» add. D, والنعيم [الخير] | transp. Y | المعد om. D, ante انواع | Š. add. «صحت» [من] 1
D, بما [ما] | om. AD | المقدس | om. ŠY | و [وامن] | om. ŠY | اعتمد | om. ŠY | «صحة» [المعد] | ŠY | «صحة»
«صا» D, متواه | add. A, الى [سواه] 2 | D اوريك, A, ان تخطا بك [اتعدى] | ŠY | «صح» [ولا] | Y «صا» Š, «صحا»
[المعدة] | Y «صحا» Š, «صحا» [العذاب] | Y «صحة» [مواضع] | ŠY | «صحة» [لاريك] | ŠY, om. C | «صحا»
om. DC, ante العذاب | transp. D | والكفار | A, post للخطاة [والخطاة] | om. AD | للمومنين | ŠY | transp. DC, ante
[المسيح]... صفة 4 | add. A, om. DC | من العصاة [الظالمين] 5... من | add. C | لمن كفر بالمسيح [والكفار] | ante
[حتى] | add. D | الى دين غيره | add. A, الى غيره [المسيح] | D ومن [امن] | om. D | [صفة مواضع] | om. ŠY |
D ومسح | add. A, الملاك [فمسح] | C add. كبير | ŠY, add. «صحا» [جبل] | add. D | واقفا [صرت] | ŠY | «صحا»
om. D | ب [بوادي] | D ابصر [انظر] | C وان الملاك قال [وقال] 5 | om. C | عيني | ŠY, om. C | «صحا»
ŠY add. «صحا» [يجري] | ante Š | om. Š | وحش | DC غميق [عميق] | ŠY, om. D, «صحا» [عظيم]
ŠY om. ŠY | له | ŠY «صحا» «صحا» DC, و A, ثم يطلع | correxi [ويطلع] | ŠY, add. «صحا» [ورصاص] 6
كمنل [مثل] | Y «صحا» Š, «صحا» | add. A, ياكل [نار] | ŠY | «صحا» [شرار] | ŠY | «صحا» D, طشاش [طشيش]
om. A, [يمكن] 7 | Š «صحا» «صحا» [المقلا] | ŠY add. «صحا» [زيت] | Y «صحا» Š, «صحا» DC,
ŠY «صحا» D, كما يجري [كمجري] | add. D | خارج | AC, ante جاري [يجري] | om. A | ان | DC | بجوز
كما نيل مصر, add. A, كنيل مصر [عظيم] | D الطاحون [الطواحين] | A المراريزب [مراريزب] | C كمجاري
... ولا | C رويسهم | A روسهم [وجوههم] 8 | AD وادا فيه [وفيه] | C مهول | ŠY, add. «صحا» | add. D,
[تضطرب] | om. Y | «صحا» [وارجلهم] | ŠY «صحا» [القدم] | ŠY «صحا» «صحا» «صحا» [مصحفة] [الركبة]
شديد et post ورعب [رعب] | ŠY «صحا» «صحا» A, وقد ادخلني [وتداخني] | D وضجيت [وصحت] 9 | ŠY «صحا»
اني طلبت | D كدت ان اسقط | A كنت اسقط [سقطت] | C add. روع | add. D, فزع [شديد] | ante DC | transp. DC |
ŠY om. D, المواشم | A المياسيم [المياشم] | C الارض | ŠY, add. «صحا» [وجهي] | C اسقط
[غيره]... المسيح | ŠY «صحا» «صحا» D, النصرانيه [الدين] | Š «صحا» [عن] | D فخرجوا [وخرجوا] | Š add. «صحا» [هولاي] 10
«صحا» «صحا» D, تراهم فيه [ترى] | Y «صحا» | om. Š, «صحا» | Y «صحا» [فحل] | D غيرها [غيره] | ŠY om.
Š, «صحا» [النهر] | om. D | [وهم] 11 | C جرا وما | add. Y, ante eum «صحا» «صحا» Š, add. «صحا»
ويعدب بهذا العذاب الصعب, (K), in DŠY, om. [يصير] 4... واعلم | Š add. «صحا» [الابد] | C القعر | Y «صحا»
add. C

types de bienfaits destinés à celui qui a été baptisé et qui a cru en la sainte Trinité. Je ne peux pas aller plus loin que cela mais suis-moi, afin que je te montre les lieux destinés au châtement des croyants, des pécheurs, des mécréants, des musulmans (*ḥunafāʾ*)¹¹² et d'autres oppresseurs ».

5 **20 Les lieux destinés aux apostats** Description des lieux de ceux qui apostasiaient la religion du Christ. Je ne sentis plus rien jusqu'à ce que je fusse arrivé sur une montagne. L'ange m'essuya alors les yeux et me dit : « Regarde à ta droite ! ». Je regardai et il y avait une immense vallée, profonde et terrible, dans laquelle coulait une rivière de soufre, de poix et de
10 plomb, de laquelle montait une pluie d'étincelles de feu, comme lorsque l'eau est versée sur de l'huile bouillante dans une poêle. La rivière dégageait les odeurs les plus pestilentielles qui soient ; elle courait comme court l'eau dans les canaux des moulins et elle était immense. Il y avait là des gens renversés face contre terre. D'eux, seule apparaissait la partie allant du
15 genou au pied et leurs jambes étaient fortement ballotées. Je pleurai, criai et une telle terreur s'insinua en moi que je tombai face contre terre. Je demandai : « Qui sont ces gens infortunés (*mayāšīm*)¹¹³ ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui étaient chrétiens mais ont apostasié leur religion. Il leur arrive cet immense châtement et ils resteront dans cette rivière pour l'éternité.
20 Sache, Grégoire, que chaque chrétien qui quitte sa religion et en embrasse une autre finit en ce lieu ».

¹¹² Ce terme, calqué sur le syriaque *ḥanpē*, servait initialement à désigner les « païens » mais il en vient à renvoyer aux « musulmans » à la période islamique. Sur ce sujet, voir chap. XII, §2.1.

¹¹³ Il s'agit de la variante populaire du participe *maš'ūm*, cf. *Muḥīt al-muḥīt*, p. 447. Cette forme est peu courante dans la littérature arabe des premiers siècles.

21 Le châtimeut des mauvais souverains Description du châtimeut des souverains oppresseurs et de leurs agents. L'ange me dit alors : « Regarde à ta gauche ! ». Je regardai et il y avait une vallée, aussi grande que la première, dans laquelle courait une rivière de chaux (*kils*), de résine (*zift*) et de la vase noire à l'odeur fétide (*ham'a*), et dont les vagues étaient comme celles de la mer ; des feux brûlaient, faisant monter leurs étincelles vers le ciel. Il y avait là des gens renversés sur la tête, face contre terre. Ces vagues venaient, les déchiquetaient, laissant leurs os décharnés. Puis Dieu les recouvraient de chair et de peau et les vagues venaient à nouveau les en dépouiller, cependant qu'ils poussaient de grands cris. Dans cette rivière, il y avait deux [anges] noirs dont chacun mesurait près de cent coudées. Dans leurs mains, ils tenaient des louches de fer avec lesquelles ils puisaient dans cette rivière puis les versaient sur eux. Je soupirai et demandai : « Qui sont ceux-là ? ». Il répondit : « Ce sont les souverains oppresseurs du monde, ainsi que leurs agents et leurs partisans ».

22a Le châtimeut des mauvais riches Description du châtimeut des riches selon leur rang et en fonction de leurs fautes. Par la suite, l'ange me dit : « Regarde derrière toi ! ». Je regardai et je vis des ténèbres, comme une nuit très noire¹¹⁴. Il en sortait des pleurs amers et des grincements de dents¹¹⁵. L'ange dit : « Je vous le dis, vous les ténèbres : le Seigneur m'a

¹¹⁴ Ces ténèbres rappellent le nuage noir que voit Marie dans l'*Apocalypse de la Théotokos* (*ApThéo*) ou *Vision de la Vierge sur les châtimeuts des pécheurs*, composée en grec à Byzance aux alentours des IX^e/X^e siècles. Voir trad. angl. Baun, p. 392.

¹¹⁵ Cf. Mt 25, 30.

الظلمة لك اقول انا مامور من الله ان اورى عبده كل شي. فانكشفي ليرى وتعودين الى حالك!".
فانكشفت الظلمة. واذا ارض في سعة لا يعرف قدرها تشتعل كلها نار زفرة مظلمة ولها رواج
كرهة. وفيها اناس في صنوف العذاب الشديد.

22b ومنهم من يلهب لهيبا شديدا ولسانه مطروح على صدره من شدة الكرب.

5 **22c** ومنهم من هو في برد شديد يصير باسنانه ويجتمع بعضه في بعض وينتفض انتفاضا شديدا
ويبكي بكا مر.

22d ومنهم من يتمرغ في تلك النار ويتقلب فيها ويعج وعقارب من نار طول كل واحدة شبر
تلسعهم في ساير بدنه.

10 **22e** ومنهم من هو قائم على فرد رجل وهو يبكي ويصر باسنانه ويعرق عرقا عظيما وتجي الملايكة
بزنايل فيها دنانير ودرهم محمية مثل الجمر تتقد. فتغرزاها في ابدانهم من راسه الى رجليه.

Trad. text. : A D Š Y C

فيك [شي] | Š اء, [اورى] | ŠY كنى [الله] | C add. هو, ŠY لاء [انا] | ŠY حص [لك] | A للظلمه [الظلمة] 1
هالها DŠ et ante eum تعودى [وتعودين] | ŠY حسب, A ليروا [ليرى] | ŠY فاحب [فانكشفي] | AD add.
A, الدخان [ارض] | ŠY add. احب, [الظلمة] | ante Y فابص [فانكشفت] 2 Y ساحص [حالك] | ŠY add.
Y مان, ŠY مانها [قدرها] | Y add. حه [يعرف] | ŠY om. [في سعة] | Š et ante eum د add. ŠY et ante eum
add. A, ولها [زفرة] | A بالنار [نار] | ŠY add. نار transp. D, ante eum نار et post تشتعل [تشتعل]
Y, ولس, AD بروايح [روايح] | C و, AD, om. [ولها] | A add. وهي [مظلمة] | ante D | transp. D | مظلمه
[صنوف] | ŠY صح, D ب [في] | AS اناسا [اناس] | C add. جدا, ŠY صها, D كريهيه, A منتنه [كرهة] 3
D فيهم A فمن [ومنهم] 4 C add. من [العذاب] | ŠY add. هالحاصه مصاصه ص و الحب, A اصناف
[الكرب] | ŠY add. كجاده [شدة] | A يخرج [مطروح] | C om. [لهيبا شديدا] | C add. هو [امن] | C وفيهم
مصاصه كخطار صح ههالاه فصلا ههالاه اللجسا كجب حله صاهه صهله, كحصنههه هلا مسعنه, كحصاص, D المكروب
يبكي بكا مر ويكر [شديد] | D وفيهم [ومنهم] 5 ŠY add. ههمر ص صه هب ههه ههاله هوا كجاده كجاده كد الهب
هالههم et ههصابه [باسنانه] | ŠY لاره, ASY, transp. باسنانه post [يصر] | D و يكر | A add.
بعضهم الي [بعض... بعضه] | Y add. ههه et ante eum حصه, DŠ وتجمع, A ويجمع [ويجتمع] | ŠY add.
باسنانه [امر... ويبكي] 6 C انتفاظ, ŠY بهي [انتفاضا] | C ويتنفض, ŠY ادبه [وينتفض] | ŠY om. بعض
فصلا صح ههالاه فصلا ههالاه اللجسا كجب حله صهله حله, ص هبا كحب, ههمر صهله ههه كد [امر] | A transp.
Š add. [في] | A يتضرع [يتمرغ] | C add. هو [امن] | ŠY om. [يتمرغ... ومنهم] 7 ŠY add. الهب
AD et شي [شبر] | Y om. Š, حصه [واحدة] | C om. ŠY, om. هرس [ويبعج] | Š om. [فيها] | C ويتقلب [ويتقلب]
[وهو] | Š حصه [من هو] 9 ŠYC ابدانهم, D يديه [بدنه] | Y احصها, ŠC, om. تلسعهم 8 D add. كثير
ŠY حسب, AD عظيم [عظيما] | C عرقا [عرقا] | C ويغرق [ويعرق] | Y om. ب [باسنانه] | ADC om.
AC, فيغرزاها [فتغرزاها] | ŠY add. ههه et ante eum A, ante eum تتقد | D بتماتيل [بزنايل] 10 ŠY هاله [وتجي]
امهمهم, A قرنه [رجليه] | ŠY هههم, A قرنه [راسه] | D وفي [من] | D يديه, A بدنه [ابدانهم] | ŠY ههههه
فصلا صح ههالاه فصلا ههالاه اللجسا كجب ههله ههلههه لاله الههه ههاله ههاله حصه ههصاه كحصلا et
ŠY ههصلاههم

donné l'ordre de montrer toute chose à son serviteur. Dissipez-vous afin qu'il puisse voir, puis revenez à l'état qui est le vôtre ! ». Les ténèbres se dissipèrent et je vis une terre qui s'étendait sur une surface immensurable ; elle était toute entière embrasée d'un feu crépitant et ténébreux et elle
5 dégageait des odeurs détestables. Il y avait des gens en proie à différentes sortes de châtiments terribles.

22b Le châtimement du feu Parmi eux, il y en avait un qui brûlait d'un feu intense et dont la langue pendait sur la poitrine tant sa souffrance était grande.

10 **22c Le châtimement du froid** Parmi eux, il avait un qui avait très froid et claquait des dents tout en grelottant et pleurant amèrement.

22d Le châtimement des scorpions Parmi eux, il y en avait un qui se roulait et se retournait dans ce feu et criait tandis que des scorpions de feu, chacun de la longueur d'un empan, le piquaient partout sur le corps.

15 **22e Le châtimement des dinars et des drachmes** Parmi eux, il y en avait un qui se tenait sur une seule jambe et qui pleurait en grinçant des dents et en transpirant à grosses gouttes. Des anges venaient avec des paniers contenant des dinars et des drachmes brûlants comme la braise et flamboyants. Les anges les enfonçaient dans son corps, de la tête jusqu'aux pieds.

22f Le châtimeut des serpents Parmi eux, il y en avait un au visage noir dont les bras étaient tendus tandis que des serpents les mordaient jusqu'à en faire couler le sang et lui de hurler et de crier.

5 **22g Le châtimeut du feu (2)** Parmi eux, il y en avait un qui se tenait dans le feu jusqu'aux genoux¹¹⁶ et il criait en disant : « Malheur à moi ! Je ne me suis pas repenti et n'ai pas été sauvé mais j'ai hérité du châtimeut éternel ».

22h Le châtimeut des braises Parmi eux, il y en avait un à genoux qui hurlait tandis que des anges lui frappaient le visage avec des braises et lui pleurait en gémissant.

10 **22i Le châtimeut des serpents (2)** Parmi eux, il y en avait un renversé face contre terre et submergé par le feu tandis que des serpents à plusieurs têtes le mordaient.

15 **22j Le châtimeut des serpents aux têtes de chiens** Parmi eux, il y en avait un attaché entre le ciel et la terre, la tête en bas, pendant que des langues de feu le frappaient de tout part et elles émettaient des sons terribles comme le soufflet du forgeron. Des serpents de feu aux têtes de chiens le dévoraient et il poussait de grands cris.

20 **22k Le châtimeut des sabres** Parmi eux, il y en avait un que les anges frappaient de toute part au moyen de sabres de feu et des braises semblables à de gros nuages lui tombaient dessus du ciel.

¹¹⁶ Le niveau qu'atteint le feu (genoux, ventre, cou etc.) est un indicateur de la catégorie de pécheurs. Ce motif se trouve également dans l'*ApPaul* et dans d'autres apocalypses du même genre, voir *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §31c et sq. Voir aussi *ApThéo*, trad. angl. Baun, p. 393.

22l ومنهم من كان باركا على ركبتيه وهو ياخذ بيده جمر النار ويطرح على فمه، وجسمه مملوا نفاطات وقروح تسيل منها القيح والمدة والنار تاخذه من كل جانب وهو يستغيث.

22m فبكيت وسقطت على وجهي وقلت : "الويل لبني ادم!". فاقامني الملاك ثم قال لي : "سترى ما هو اعظم من هذا". فقلت : "من هولاي يا سيدي ؟". قال : "هولاي الاغنيا الذين في العالم". فقلت : "ما لي اراهم في صنوف العذاب ؟ واريده ان تصفهم لي نوعا نوعا".

5

22n فقال لي : "اما الذين يلتهبون السننهم على صدورهم فهم الاغنيا الذين ما كانوا يغيثون المكروب ولا يرحمون المضطر. فهم في الكرب الشديد الى الابد".

22o "واما الذين في البرد الشديد فهم الاغنيا الذين ما كانوا يكسون عريان ولا يدفوه في الشتا. فهم كما ترى بلا انقضا".

22p "واما الذين يتمرغون على الجمر وتلسعهم العقارب فهم الاغنيا الذين كانوا ينعمون اجسادهم باللذات وينعون الغربا والمساكين من ما لهم الذي اتكلوا عليه. فهم يتقلبون في العذاب كما ترى".

10

Trad. text. : A D Š Y C

D, الى²على | A ويطرحه | ويطرح | C نار | النار | A و | وهو | C ركبته | ركبتيه | DŠY بارك | باركا | 1 add. ŠYC, om. A, و فقط | وجسمه | C add. D, om. C, مداركا | مداركا | A, add. et نفسه | فمه | ŠY add. ص, مل, حصه | حصه | AD, ante eum om. | نفاطات | 2 C وكله | AŠY, om. | مملوا | ŠY add. | ص et ante eum | منها | ŠY حصه | dubit. D, يسبح | تسيل | ŠY, om. D, om. | و | وقروح | Y add. | مل, حصه | Š et منه | ŠY, om. C | المدة | و, Š, و, Y | و, transp. AD, ante eum | القيوح | القيوح | DY منه | add. Š, و | واز | حصه | حصه | حصه | حصه | جانب | D تلتهبه | A, تاكله | وجهي... وسقطت | C add. | فتتهدت | فبكيت | 3 ante D يستغيثون ويبيكي | يستغيث | Š | و هو | Y add. | هولاي | A | om. | يا سيدي | Y | om. | ما هو | 4 DC | om. | لي | A | add. | في نفسي | وقلت | om. A | من | ŠY | ارباب | صنوف | D | فاني | ما لي | Š | و | لي | 5 C | add. | الذين | ŠY | add. | حصه | يلتهبون | A | om. | ان | ŠY | om. | واريده... | واريده | C | add. | الشديد | العذاب | D, المضطهد | المضطر | 7 DC | يعينون | A, يغيثوا | يغيثون | ADC | كانوا لا | ما كانوا | ŠY | om. | ف, A, وهم | فهم | الشديد | ŠY | add. | ارباب | حصه | الكرب | ante C | و, هم | ŠY | حصه | فهم | ŠY | حصه | عريان | ADC | كانوا لا | ما كانوا | ŠY | om. | فهم | ŠY | om. | فورثوا | هذا | العذاب | ص | ارباب | اترى | 9 ŠY, om. | D, ولا | يرحمونه | ولا | يدفوه | Y | حصه | ارباب | ADC, ante eum | عريانا | يتمرغون | D | om. | الجمر... يتمرغون | ŠY | انتقضا | D, الي | الابد | A, add. | ولا | زوال | بلا | انقضا | ŠY | add. | DŠ | يتنعمون | ينعمون | D, و, AC, وتلسعه | وتلسعهم | A | add. | النار | الجمر | Š | حصه | AC, يتمرغوا | من | ŠY | add. | حصه | ارباب | والمساكين | ŠY | om. | الغربا | ŠY | add. | حصه | et حصه | بالذات | 11 | عليه | D | يتمنوا | اتمنوا | اتكلوا | YC | الذين | Š | حصه | الذي | C | امالهم | ŠY | حصه | حصه | مالهم | om. | AD | كما ترى | ŠY | add. | ارباب | العذاب | A | add. | هذا | في | ŠY | om. | DC, يتقلبوا | يتقلبون | ŠY | حصه | om. | A, كما | يتقلوا | في | النعيم | D, كما | تقبلوا | في | اللذات | om. A,

22l Le châtement des pustules Parmi eux, il y en avait un accroupi qui prenait des braises de la main et se les jetait sur la bouche ; son corps était couvert de pustules et d'ulcères dont coulaient du pus. Le feu le prenait par tous les côtés tandis que lui appelait à l'aide.

5 **22m Les riches du monde** Je me mis alors à pleurer et tombai face contre terre en disant : « Malheurs aux enfants d'Adam ! ». L'ange me releva et me dit : « Tu verras ce qui est encore plus terrible que cela ». Je demandai : « Qui sont ces gens, maître ? ». Il répondit « Ce sont les riches du monde ». Je lui dis alors : « Comment cela se fait-il que je les voie dans différents
10 types de châtements ? Je veux que tu me les décrives genre par genre ».

22n Les riches qui n'ont pas aidé les malheureux Il me dit : « Ceux qui brûlent et dont la langue [pend] sur leur poitrine sont les riches qui n'ont pas secouru l'affligé et n'ont pas pris en pitié l'opprimé. Pour cela, ils sont dans cette terrible affliction pour toujours ».

15 **22o Les riches qui n'ont pas vêtu les démunis** « Ceux qui sont dans un froid intense, ce sont les riches qui n'ont pas habillé ceux qui étaient nus et ne les ont pas réchauffés durant l'hiver. Ainsi, ils seront tels que tu les vois indéfiniment ».

22p Les riches qui ne donnaient pas de leur argent aux démunis
20 « Ceux qui se roulent dans les braises et sont piqués par des scorpions sont les riches qui gratifiaient leur corps de plaisirs et qui privaient les étrangers et les démunis de leur argent, sur lequel ils comptaient. Ils se tournent et se retournent dans ce châtement, tels que tu les vois ».

22q "واما الذين يغرزون الملايكة الدراهم والدنانير في ابدانهم فهم الاغنيا الذين دفنوا الاموال وكنزوها واتكلوا عليها ومنعوها من الفقرا والمحتاجين. فجعلها الله لهم عذابا لما فارقوا العالم الى الابد".

22r "واما الذين هم سود الوجوه وايديهم مبسوطات والحيات تنهشها فهم الاغنيا الذين كانوا يرحمون الضعفا بقلوبهم ولا يعطونهم بايديهم شيئا من مالهم، لان رحمة الغني ان لم يكن معها عطا حتى يواسي المساكين بماله فلا اجر له".

5

22s "واما الذي هو قائم على ركبتيه وسائر جسمه في العذاب فهم الاغنيا الذين كانوا يعملون الخير ولم يتموه. فهم كما ترى بلا انقضا".

22t "واما من هو جاث على ركبتيه والملايكة تضرب وجهه بجمر من نار فهم الاغنيا الذين كانوا يتصدقون ويهبون للسمعة والريا البطل الذي لا يرضي الله".

Trad. text. : A D Š Y C

[الاموال] ADC ايديهم [ابدانهم] | D transp. يغرزون [في ابدانهم] | C يغرزوهم, A يغرزوا [يغرزون] 1
كجاسر صلا et /a ŠY حدهم ص كجبات [العالم... فجعلها] | D منها [من] | D ومنعوا [ومنعوها] 2 ŠY حدهم
DŠ ويديهم, A ويداها [وايديهم] | V الوجه [الوجوه] | A اسود [اسود] | A هو [هم] 3 A عقابا [عذابا] | add. Y
add. بايديهم et يعطوهم [يعطونهم] | A add. لا [يرحمون] 4 om. Y ف [فهم] | DYC تنهشهم [تنهشها]
اعانتهم فما [مالهم] | C مما [من] | AY شي [شيئا] | C بيدهم, ŠY om. A, in μ (G) [لان] | AC, in μ (G) [له] 9... لان | C add. اغنياهم من et لهم, D add. رحمتهم
[رحمة] | D لا [لان] | om. D حتى 9... معها | DŠY يكون [يكون] | D ادا [ان] | om. Y [الغني] | Y ; مسكدهم
بشي لم يحسبها الله احسانا وانما تحسب الرحمة بلا فعل لمن لا يقدر علي شي يهبه للطالب والمسكين [له]... المساكين 5
صهلا حدهم صه كصهه صهه اللصا et حدهم [له] | Y صلا حدهم [بماله] | Š كصصص [المساكين] | D add.
AD, add. مخلص [جسمه] | Y ; صههه [ركبتيه] | Y مام [قائم] | Y هو | Y كجج [الذي] 6 add. Y
D, الخيرات, A اكثر الخير [الخير] 7 AD يفعلون [يعملون] | D في النار, AC, om. [العذاب في] | Y لصاصهه
ه اللصا كجج صاها صههه صههه صههه كجج صههه صههه et حدهم 4... فهم | DC ولا [ولم] | C كثرة الخير
DC يصدقون [يتصدقون] 9 om. D [من] | A om. و [والملايكة] 8 ŠY add. صههه كجج ه اللصهه
لا [البطل] | C add. والمجد, D والمرايا [الريا] | DC السمهه [للسمعة] | C ويهون, D ويتبعون [ويهبون]
add. C فهم في هذا العذاب الاليم, D التي لا ترضي, A لرضا [يرضي]... الذي | D البطله, A طالبا

22q Les riches qui thésaurisaient leur argent « Ceux dans le corps desquels les anges enfoncent les drachmes et les dinars sont les riches qui ont enterré leur argent pour le thésauriser. Ils ont entièrement compté sur lui et en ont privé les pauvres et les nécessiteux. Lorsqu'ils ont quitté le monde,
5 Dieu a fait des drachmes et des dinars un châtement qu'ils subiront pour toujours ».

22r Les riches qui ne ressentaient pas de miséricorde « Ceux qui ont le visage noir et les mains tendues tandis que des serpents les mordent, ce sont les riches dont les cœurs étaient pleins de miséricorde pour les pauvres mais
10 dont les mains ne leur donnaient rien des richesses qu'ils possédaient, car la miséricorde d'un riche ne lui apporte pas de récompense si elle n'est pas accompagnée d'un don pour soigner les pauvres grâce à son argent ».

22s Les riches qui ne faisaient pas le bien jusqu'au bout « Ceux qui sont à genoux et dont tout le corps est dans la tourmente sont des riches qui
15 faisaient le bien mais ne l'accomplissaient pas jusqu'au bout. Ils demeureront que tu les vois pour toujours ».

22t Les riches généreux en apparence « Ceux qui sont à genoux tandis que des anges leur frappent le visage avec des braises sont les riches qui faisaient des aumônes et des dons pour la montre et l'hypocrisie trompeuse
20 qui n'agrée pas à Dieu¹¹⁷ ».

¹¹⁷ Cette formule évoque l'expression arabe *فعل ذلك رياء وسمعة*, « Il a fait cela pour être vu et pour qu'on parle (bien) de lui », Kazimirski, p. 798.

22u "واما من كان مكبوب على وجهه والنار قد غمرته والحيات ذوات الروس تنهشه فهم الاغنيا الذين اكتسبوا المال من المظالم والحرام. فهم كما ترى".

22v "واما من هو معلق بين السما والارض على راسه والنار تضربه من كل جانب والحيات التي لها روس كالكلاب تنهشه فهم الاغنيا الذين كان غناهم من مال المساكين وظلم الايتام والارامل ووقوف الكنايس والديارات. فهم كما ترى الى الابد".

5

22w "واما من هو قايم والملايكة تضربه بسيوف من نار من كل جانب ويقع عليه جمر نار من السما كالسحب فهم الاغنيا الذين كانوا يدخلون في دماء الناس حتى يجمعوا مال الناس تحت ايديهم. فهم كما ترى الى الابد".

22x "واما من هو بارك على ركبتيه وباخذ الجمر بيديه ويلقيه الى فمه وجسمه مملوا قروح ونفطات والنار تاخذ بيديه فهم الاغنيا الذين اكتسبوا الغنى من الربا وقالة الاسلاف والتجارات في الماكولات ومسالتهن الى الله ان يفتقروا الناس حتى يرابوهم وتجوع اكبادهم حتى يبيعوا غلاتهم بالسعر المرتفع. فهم كما ترى الى الابد".

10

Trad. text. : A D Š Y C 9 post ركبتيه def. Š

الكلاب [الروس | om. Y | ذوات الروس | ŠY transp. وجهه post [مكبوب | Y حبب, Š حبب [من | 1 om. AD | ترى... فهم | D الاموال [المال | D يكتسبوا [اكتسبوا 2 ŠY ادمهم [تنهشه | D الروس, add. A, علي وجهه [جانب | Y om. Y | على راسه | C add. C | مكبوب [الارض | Y طابا, Š طاب, [هو | ŠY حبب [من | 3 DY كروس الكلاب, om. A, om. Y | ك [الكلاب | Y om. Y | روس | Y مدمم [لها 4 Y حدها, [التي | A add. A | الايتام والارامل | C وظلمهم [وظلم | C اموال [مال | AD | كان | Y transp. التي post ادمهم [تنهشه من, Š مدمم, add. A, ووقوف [ووقوف 5 ante C المساكين et ante البيتاما والارامل, add. Y, الكنايس [والديارات | Y حبب, add. D, والمساكين, add. A, الفقرا والمساكين [الكنايس | C ووقوف [نار | ŠY حبب [من | 6 Š حبب [ترى | Y حبب [فهم | Y حبب, add. Y, D, transp. D, [كالسحب 7 Y حبب, Š حبب, om. AD, [نار | DŠC عليهم | A, om. A | عليه | A om. A | ويقع | ŠY حبب, om. AD | الابد 3... الناس | AD الاموال [مال | DY يجمعون [يجمعوا | AD يدخلوا [يدخلون | ŠY om. A, فاه [فمه | Y حبب | الى | Y مدممهم [ويلقيه | Y طابيه, AC بيده [بيديه | D جمر [الجمر | ŠY حبب, add. A, D, ونفافيظ, A, ونفطا [ونفطات 10 C مملو [مملوا | Y om. Y | مملوا قروح | A add. A فقط [وجسمه om. D | الاغنيا | C بيده | A, om. A, بيديه | C يخذها [تاخذ | Y حبب حبب, om. A, [والنار تاخذ | Y حبب, D, الانصاف, om. A, [الاسلاف | ASY om. A, [وقلة | Y حبب, [الربا | Y الاصح, [الغنى | DY كسبوا [اكتسبوا [الماكولات | Y om. Y | في 11 Y حبب ante eum, A, والتجاير [والتجارات | λ in حبب, Y حبب, ADC مسلتهم [ومسالتهن | Y om. Y | المرتفع 7... ومسالتهن | Y حبب حبب, D, الموائل, A, الموائل A يبيعوا [يبيعوا | C يجوعوا [وتجوع | A add. A | بالغلا [يرابوهم | D om. D | احمى | A الله الى الله om. AD | الابد... فهم | D الغالي [المرتفع 12 C اغلالهم, D, om. D, غلاتهم

22u Les riches qui tenaient leur argent de l'injustice « Ceux qui sont renversés face contre terre, submergés par le feu tandis que des serpents à plusieurs têtes les mordent, ce sont les riches qui acquéraient leur argent de traitements injustes et de ce qui est illicite. Ils demeureront tels que tu les vois ».

5

22v Les riches qui tenaient leur richesse de la spoliation « Ceux qui sont attachés entre le ciel et la terre, sur la tête, pendant que le feu les frappe de toute part et que des serpents aux têtes de chiens les mordent, ce sont les riches qui tenaient leur richesse de l'argent des pauvres, de la spoliation des orphelins et des veuves, ainsi que des fondations pieuses des églises et des couvents. Ils demeureront tels que tu les vois pour toujours ».

10

22w Les riches qui nuisaient aux autres « Ceux que les anges frappent de toute part avec des sabres de feu tandis que des braises semblables aux nuages leur tombent dessus du ciel, ce sont les riches qui se mêlaient [du prix] du sang (*dimā'*) des gens¹¹⁸ afin de rassembler leur argent entre leurs mains. Ils demeureront tels que tu les vois pour toujours ».

15

22x Les riches qui pratiquaient l'usure « Ceux qui sont accroupis et qui prennent des braises dans leur main et les jettent dans leur bouche et dont le corps est plein d'ulcères et de pustules tandis que le feu dévore leur main, ce sont les riches qui acquéraient leur richesse grâce à l'usure, à leur répugnance à pratiquer le prêt sans intérêt et au commerce de nourriture. Leur requête auprès de Dieu était que les gens fussent pauvres afin de leur prêter avec intérêt et qu'ils fussent affamés afin de leur vendre leurs denrées à un prix élevé. Ils demeureront tels que tu les vois pour toujours ».

20

¹¹⁸ Ce passage est difficile à comprendre. «Le sang» peut désigner par métonymie le prix du sang dans le langage populaire, soit la somme dont il faut s'acquitter après un meurtre, pour dédommager la famille du défunt. Tous les témoins concordent et donnent *dimā'*, ce qui me laisse imaginer que les copistes comprenaient de quoi il était question dans ce passage mais il est tentant de corriger pour lire *dimma*. Cette lecture serait d'autant plus acceptable si on pense aux manipulations rapportées dans la *Chronique de Zuqin*: des créanciers malhonnêtes essayent d'obtenir des sermons et des garanties de la part de pauvres gens qui cherchent à rassembler de quoi payer la *ḡizya*, voir éd. Chabot, vol. II, p. 325-327; trad. angl. Harrak, p. 280-282.

22y "واما من هو قايم والنار تدخل من صدره الى قلبه والملايكة تخنقه فهم الاغنيا الذين كانوا يحتالون على الناس و يكابروهم و يقيمون لهم شهادات الزور حتى ياخذوا اموالهم واملأكم بالحيلة الخبيثة. فهم في شدة العذاب كما ترى الى الابد".

23 صفة عذاب المنجمين والرفاة ومن يقول بهم. ثم قال : "الحقني لاريك مواضع غير هذه".
 5 فالحنقه واذا بوادي عظيم وفيه نهر من نار ولها اصوات كاصوت الطواحين الدايرة. وفيها اقوام الى حلوقهم. وفي تلك النار تنانين عظام من نار وسباع من لهيب تتقد. وتاكل لحومهم وهم يستغيثون ويكفون. والى قرب ذلك الوادي جبل عظيم يطرح عليهم نهر من قير حار بروايح عظيمة كريمة جدا. فلما رايت ذلك العذاب الشديد رحمتهم. وقلت للملاك : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين كانوا يتكلمون على التنجيم والذين كانوا يسحرون ويرجعون في امورهم الى الشيطان والرفاة والمعزمين والمنجمين واصحاب الزجر والقال. فهم كما ترى الى الابد".
 10

Trad. text. : A D Y C

C ويكابروهم, Y, مصاح, يكابروهم | C يحتالون | يحتالون 2 om. A | كانوا | A تبعجه | تخنقه | CY في [من 1 A و | حتى | C الشهدا, D شهود | شهادات | om. A | لهم | Y هم مصعب, C يقوموا, D و يقيموا | و يقيمون | transp. A, om. C et ante امالكم | امالكم | A و امالهم | امالهم | ADY ياخذون | ياخذوا | ante A | اشد | شدة | om. C | العذاب... في | AD, om. Y | الخبيث | الخبيثة 3 Y حاده, AD بالحيل | بالحيلة | add. AD | السحرة | عذاب 4 add. Y | لا | الابد | om. AD | كما... | add. D | من | العذاب | لي الملاك | قال | A يقوم | يقول | C | add. C | والمعزمين, Y, اصعب | والرفاة | add. Y | add. Y | AC صوت | اصوات | C له, Y, حده, A لها | ولها | C واد, AD وادي | بوادي 5 Y, هذه | add. Y | C | لهيب | تتقد | add. C | مسمومه, Y, حهم | عظام | Y | تنانين 6 D وفيه | وفيها | Y | الدايرة | add. C | ولا يعانون | ويبكون 7 add. D | تزيد | وتصيح | et متفده, AC, add. AC, وتزير | وتجع | et dubit. A | منعده | تتقد | [نهر | C عليه | عليهم | add. Y | ante | يطرح | ذلك | Y | احج | ذلك | Y | حصد, D | قرن | قرب | Y | اوالى | عظيمة | DY وروايح | بروايح | Y | حار | om. C | حار... من | C الشديده | النار, D, نار, A انهارا | العذاب الشديد | om. ADC | ذلك | ADC فرايت | رايت 8 C متكره, Y, صه, A منكره | كريمة | om. C | add. Y | هولاي | add. Y, om. C | ante | عذابا شديدا | الشيطان | add. D | امالهم | امورهم | ante | AD | النجوم | التنجيم | A يتكلمون | يتكلمون | om. AD | كانوا 9 | المعزمين | ante 10 C والرقا, transp. Y, والمعزمين | DY et post والرقابين | والرفاة | AC الشياطين | ومن يقول بقولهم, D, om. Y, transp. D, ante الزجر | هم | القال | om. Y | والمعزمين | add. Y | add. C | مخلصين | في هذا العذاب الشديد | الابد... فهم | add. C

22y Les riches qui faisaient de faux témoignages Ceux dont le feu dévore de la poitrine jusqu'au cœur tandis que les anges les étranglent, ce sont les riches qui trompaient les gens, contestaient leurs droits et présentaient contre eux de faux témoignages afin de s'emparer de leur argent et de leurs biens par des manœuvres déloyales¹¹⁹. Ils demeureront dans une tourmente terrible tels que tu les vois pour toujours ».

23 Le châtement des astrologues et des ensorceleurs Description du châtement des astrologues, des ensorceleurs et de ceux qui professent leurs croyances. L'ange me dit alors : « Suis-moi, que je te montre d'autres lieux ». Je le suivis et il y avait une immense vallée dans laquelle se trouvait une rivière de feu qui faisait les mêmes sons que des moulins qui tournent. Des gens s'y trouvaient submergés jusqu'au cou. Dans le feu, il y avait d'énormes dragons de feu et des bêtes sauvages d'une flamme brûlante. Ils dévoraient leur chair et eux appelaient au secours et pleuraient. Près de cette vallée, il y avait une immense montagne qui jetait sur eux une rivière de goudron brûlant avec des odeurs pestilentielles. Lorsque je vis ce châtement, je les pris en pitié. Je demandai à l'ange : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui s'en remettaient à l'astrologie et ceux qui jetaient des sorts et se tournaient pour leurs affaires vers le Diable, ainsi que vers les ensorceleurs, les exorcistes, les astrologues et ceux qui tiraient des augures et faisaient des présages. Ils demeureront tels que tu les vois pour l'éternité ».

¹¹⁹ Les auteurs chrétiens, comme les auteurs musulmans, déplorent les faux témoignages, voir M. Tillier, *L'invention du cadî*, p. 569. Voir aussi *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. II, p. 324 ; trad. angl. Harrak, p. 280.

24a Le châtement des soldats et des prêtres juifs Description du châtement de Hanne, de Caïphe, des grands prêtres des juifs et d'Hérode le fourbe¹²⁰. L'ange me dit: « Suis-moi ! ». Je le suivis et il y avait une montagne de feu dont le sommet était dans le ciel. Elle brûlait toute entière
5 très ardemment. Il y avait des braises flamboyantes et des pierres qui produisaient du feu en s'entrechoquant¹²¹. Des anges à l'apparence effrayante, qui inspiraient la terreur, aux visages déformés, aux crocs saillants de la longueur d'une coudée, aux longues cornes et aux ailes comme des épines tranchantes, tiraient des gens avec des cordes de feu du
10 bas de la montagne jusqu'à sa cime, puis de sa cime jusqu'en bas, tel le vent violent, tandis que des flèches de feu, semblables à des astres en chute, les prenaient pour cible. Je demandai: « Qui sont ces gens ? ». Il répondit: « Les soldats des Juifs qui tuèrent les prophètes, ainsi que les grands prêtres et les prêtres qui ont livré le Christ pour qu'il soit tué ».

24b Hanne et Caïphe Je vis alors en ce lieu deux vieillards qui se tenaient debout et on leur donnait à boire du vinaigre brûlant comme le feu. Il y avait de la myrrhe et de l'aloès détestable que les anges versaient dans leur bouche tandis qu'ils les frappaient avec des lances de feu¹²². Je demandai: « Qui sont ces deux vieillards ? ». Il répondit: « Ce sont Hanne et Caïphe, les chefs
20 des grands prêtres qui ont tenu conseil et ont décidé de crucifier le Christ ».

¹²⁰ Les manuscrits de la branche γ ajoutent « et Judas Iscariote ».

¹²¹ La sixième forme n'est pas attestée dans les dictionnaires arabes les plus courants.

¹²² Ces châtements rappellent ceux infligés au Christ sur la croix, lorsqu'on approche de sa bouche une éponge emplie de vinaigre (Mc 15, 36; Mt 27, 48; Jn 19, 29) et lorsqu'on lui perce le flanc avec une lance (Jn 19, 33-35).

24c واذا شيخ قايم على راس ذلك الجبل والنار تأكله من كل جهة وملاك في يده سيف من نار يضرب رقبتة ويقطع راسه ثم يعود دائما الى الابد. فقلت : "من هذا البائس ؟". قال : "هذا هيرودس قاتل يوحنا المعمدان والصبيان في بيت لحم وهو في هذا العذاب الى الابد كما ترى".

25a صفة عذاب النامين والكذابين والسعاة والقوادين وصنوف الخطاة. ثم قال لي : "الحقني!". فلحقته ومضى بي الى موضع اخر. فمددت عيني واذا صخرة لا منتهى لها وهي كلها قطعة نار تلتهب مبسوطة بروايح لا يستطيع احد يشمها، وهي مظلمة كظلام الشمس بعد الغروب. واذا فيها اقوام بصنوف العذاب.

5

25b فمنهم من هو قايم فيها وهو يمضغ لسانه وحيات من نار تلسع ساقيه وتتهشها. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي هم النامين الكذابين".

Trad. text. : A D Y C

D ب [في] | Y حاد, D ناحيه [جهة] | C تلك, Y om. [ذلك] | D add. في راس [راس] | Y حمص [شيخ] 1
دايما et post مجده [يعود] | C ممد, Y مد [ويقطع] | Y ممد [يضرب] 2 om. Y [نار... سيف
transp. Y | ante دايما] add. Y, add. C بلا انقضا, Y add. [دايما] | AD om. [الى الابد] | AD om. [قلت] | Y add. [كظلام] | AD om. [من هذا البائس
D, الصابغ [المعمدان] | C om. [يوحنا] | Y كذب ممد [قاتل] | Y ممد, هيرودس 3 om. Y [البائس
حسه كده... وترى] om. et وهو | Y om. [افي] | Y رجل, C الاطفال, D, [والصبيان] | C om.
[والحيات] 4... صفة 4 AD om. [ترى... الى] | D add. الحقاني et AD add. العتيد [العذاب] | Y add.
D, الساعين, A السفها [والسعاة] | Y add. كصاح, Š, كصهاه [والكذابين] | Š transp. et post 125,7 mg.
Š, هابلا اللام [وصنوف الخطاة] | ŠY om. [القوادين] | C add. في الشر et transp. [القوادين] | ŠY, post
[لها] et ŠY ام محلا كظلام, D, وسرنا, A, وصرنا [ومضى] 5 ŠY om. [فلحقته] 2... ثم | Y هابلا كعب هاللام
[صخرة] | A فاذا [واذا] | ŠY om. [عيني] | ŠY صهنا, D فمدت [فمدت] | AD om. [بي] | Y add.
ŠY om. [مبسوطة] 6 AŠ تلهب [تلتهب] | D قطعت [قطعة] | ŠY هه [وهي] | Y ممد, DC شجره, A شجرا
C add. كلها [وهي] | C شمها, D يشمها [يشمها] | Y [احد] | Š ما [لا] | C add. كرهه جدا [بروايح
في الليالي السمر, Y كصهه, Š كصهه, A, [الغروب] | A, om. D, A, المسا [الشمس] | ŠY لجمه [كظلام
نسا ومن رجال من, A, add. من رجال ومن نساتهم et الاعذاب [العذاب] | AD في صنوف [بصنوف] 7 C add.
[تلسع] | D om. [فيها] | ŠY ممد, A, om. [فمنهم] 8 C add. من الرجال والنسا et mg. من العذاب, D add.
[وتنهشها] | C transp. et post تنهشها add. في ante eum, ŠY هاملهاه [ساقيه] | C تلسعه, AD ملتفه علي
add. D, والسعاة والقوادين, A, add. السفها [الكذابين] | Š om. [هولاي] 9 C وتنهشه ŠY ههه, D, تنهشه
add. C والسعاة في الشر والمستحسين والقوادين

24c Hérode Il y avait aussi un vieillard qui se tenait debout sur la cime de cette montagne tandis que le feu le dévorait de tous côtés et qu'un ange, un sabre de feu à la main, le frappait au cou et lui coupait la tête et elle revenait sans cesse ni fin. Je demandai : « Qui est ce misérable ? ». Il répondit « C'est Hérode, qui a tué Jean-Baptiste et les enfants de Bethléem. Il subit ce châtement pour toujours, tel que tu le vois ».

25a Les lieux destinés aux différentes catégories de pécheurs

Description du châtement des médisants, des menteurs, des calomniateurs, des proxénètes et des autres espèces de pécheurs. Puis, l'ange me dit : « Suis-moi ! ». Je le suivis et il m'amena dans un autre lieu. Je regardai au loin et il y avait un rocher¹²³ sans limite, qui était tout entier un morceau de feu flamboyant, qui se déployait avec des odeurs irrespirables ; il était obscur comme l'obscurité que laisse le soleil après son coucher. Il y avait des gens en proie à différents châtements.

25b Les médisants et les menteurs Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout et qui mâchaient leur langue tandis que des serpents de feu les piquaient et leur mordaient les jambes. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les médisants et les menteurs ».

¹²³ Certains témoins donnent « arbre » (*šağara*) mais cela semble peu probable. À titre de comparaison, la littérature arabe islamique décrit bien des « rochers » aux enfers mais pas des arbres enflammés, voir 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak (118-181/736/7-787), *Kitāb al-zuhd wa-l-raqā'iq*, éd. al-A'zamī, selon la recension transmise par Nu'aym ibn Ḥammād, n°301-302, p. 86 et n°335, p. 96. Le mot *ša'ūd* (Coran LXXIV, 17) est souvent interprété par la tradition exégétique comme un rocher dans la géhenne.

25c ومنهم من هو قائم فيها وملايكة قباح المنظر تضرب ايديهم بقضبان من نار وهي تسيل منها
الدماء. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الظالمين في الموازين والكيول".

25d ومنهم من يداه تقطع بسكاكين من يدي الملايكة والشياطين ومنهم من يقطعون راسه دائما
بلا انقضا ولا تغير. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي السارقون وقطاع الطرق".

25e ومنهم من هو مع ملايكة مرعبين وفي ايديهم سكاكين دقاق من نار يضربون بها في اعينهم
ويقطعون السنتهم دائما بلا انقضا. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يغمزون
في اقفية اخوتهم ويتهزون بهم ويتحدثون عنهم بالسوء".

25f ومنهم من هو قائم فيها ولسانه مطروح على صدره والحيات تلدغ لسانه وعقارب من نار
تعض شفثيه وهو لا يقدر يقول: "يا رب، ارحمني!". فقلت: "من هولاي؟". فقال "هولاي
الذين كانوا يشتمون ويفترون على الناس بلا خوف من الله".

Trad. text. : A D Y C 8 ab denuo inc. Š

[ايديهم | Y صهه, Š حرجه] تضرب | DC المناظر [المنظر | ŠY محسه [قباح | ŠY ف حنا; [فيها 1
om. ŠY | ante [الدماء...8 وهي | D بقبضان [بقضبان | ŠY حنا; [نار... بقضبان | Y حهه, Š حهه
add. D 2 [هولاي | add. A, om. et ante eum add. Y وحومهم add. A, om. ولحمهم يتناثر [وهي
Y بيه, DC يده, A يديه [يداه | add. Y [امن 3 C والاكيال, A والكيل [والكيول | A الموز [الموازين
transp. Y تقطع add. A, ante ثم تعود add. AD et من نار [بسكاكين | DC add. et يقطع [تقطع
[يقطعون | add. Y [من 3 AD, om. C كالشياطين [والشياطين | D ملايكة [الملايكة | D في [من 2
add. D تقتر ولا [بلا 4 Y صهه, D add. وتعود اليه ومنهم من يقطعوا DC et يقطع, A يقطعوا
[السارقون | om. D [هولاي | om. C, Š, om. D, add. وتعود اليه om. et تغير | DŠC ينقضي [انقضا
om. AD [هو مع | om. D [امن 5 ADC الطريق [الطرق | Y هملح [وقطاع | D السراق, A اللصوص
[اعينهم | Y ف [بها | Y صهه, [يضربون | C رهاف, AD رفاق [دقاق | Y صهه, Š صهه [مرعبين
add. Y [هولاي | AD ينقضي [انقضا | AD لا [بلا 6 Š add. ŠY et ante eum حهه
علي [اخوتهم | om. C, D الخفيه [اقفية | om. C [في 7 C add. في يعيونهم في عينه, Š حهه [يغمزون
C فيهم | om. D, om. C ويتحدثوا | om. D, om. C ويتهزوا, Y صهه, [ويتهزون | add. D
transp. D صدره [مطروح | ŠY ف حنا; [فيها 8 C بالاسا, Š حاح, D بالمسائل, A بالمساي [بالسو
add. D ظايره [نار | ŠY ف [لسانه add. ŠY ante حهه, Š حهه, D تمص [تلدغ | om. A ... تلدغ
[كانوا | om. AC [الذين 10 ŠY add. A, om. A, om. ŠY هولاي | ŠY حامله [شفثيه | ŠY احصه [تعض 9
حدهم [على الناس | Y صهه, Š صهه, [ويفرون | ŠY add. حنا, AC الشتامين [يشتمون | om. ADC
A [من | om. A add. Y صهه, Š حهه ف حنا, Š et add. ŠY et حهه

25c Les fraudeurs Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout tandis que des anges à l'apparence hideuse leur frappaient les mains avec des verges de feu et en faisaient couler le sang. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui fraudaient avec les poids et les mesures »¹²⁴.

5

25d Les voleurs Parmi eux, il y en avait dont les mains étaient coupées par des couteaux tenus par les anges et les démons. Parmi eux, il y en avait dont la tête était coupée indéfiniment¹²⁵. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les bandits et les voleurs de grand chemin ».

10

25e Les médisants Parmi eux, il y en avait qui étaient avec des anges effrayants qui avaient en main des couteaux de feu tranchants avec lesquels ils les frappaient aux yeux et leur coupaient la langue indéfiniment. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui calomniaient dans le dos de leurs frères, se moquaient d'eux et parlaient d'eux en mal ».

15

25f Ceux qui se moquaient des autres Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout, la langue pendue sur la poitrine tandis que des serpents la piquaient et que des scorpions de feu leur mordaient les lèvres et eux ne pouvaient pas dire : « Aie pitié de moi Seigneur ! »¹²⁶. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui insultaient et qui répandaient des mensonges sur le compte des gens sans craindre de Dieu ».

20

¹²⁴ Ceci n'est pas sans rappeler le précepte coranique *وأوفوا الكيل والميزان* « Et donnez la juste mesure et le bon poids, en toute justice » (Coran VI, 152).

¹²⁵ Le texte est elliptique : à la lumière des autres passages et de la rhétorique générale, on comprend que leur tête revenait sans arrêt sur leurs épaules, ce qui implique qu'elle était constamment coupée et recoupée.

¹²⁶ Une scène similaire se trouve dans *ApThéo*, trad. angl. Baun, p. 395.

25g وفيها اقوام قيام وملايكة يضربون وجوههم ويمرازب من نار ويلطمون رؤوسهم. فقلت : "من هولاي ؟" فقال : "هولاي المغنيين الذين كانوا يلهون الناس بتسايح الشيطان عن تسايح الله وذكره ويسوقونهم الى فعل الاثم".

25h وفيها كان اقوام قيام وحيات من نار بثلاث روس كروس الجرذان تنهشهم في كل موضع. ومنهم من هو قائم ودود اسود شعرانيات يأكل وجوههم مثل العلق والدماء يسيل من ساير اجسادهم. فقلت : "من هولاي ؟" فقال : "هولاي الذين كانوا يزينون وجوههم ويتنظفون ليعشقوهم الناس ويصيرون انفسهم اعوانا للشياطين وخداما لهم يطغون بحسنهم كل واحد".

5

25i ومنهم من كان قائما فيها وثعابين من نار زفرة وروس كروس السباع تاكل فروجهم وافخاذهم، واجسادهم كلها سود. وهم يبكون ويصرون باسنانهم مربوطين بعض الى بعض بسلاسل من نار

Trad. text. : A D Š Y C

1 et احلها; [من نار | C add. واحداقهم, D add. وحلوقهم | وجوههم | A تضرب | يضربون | D قوم | اقوام | ف [فقال | 2 C وجوههم, ŠY om. | رؤوسهم | ŠY مصلحهم | ويلطمون | ŠY add. سبب مصلحهم ante eum | الاثم...9 الناس | Y add. معيهم, et عيهم, ŠY يلهون | ŠY om. | كانوا | C add. لي, AY om. | الله | Y اصعب | تسايح | C الشياطين, Y om. | الشيطان | Y om. | بتسايح | AY om. | الناس | ŠY om. | وفيها | 4 AD الاثم | الاثم | C ويسوقوهم, D يسوقهم | ويسوقونهم | Y om. | الاثم... وذكره | 3 Y add. احلها, ŠY حسبه, A, om. D, الجرادين | الجرذان | C بروس | روس | C om. | بثلاث | DC قوم | اقوام | ŠY مصلحهم ante eum | ومنهم | 5 ŠY ليعشقوهم | موضع | ŠY مع | في | ŠY مصلحهم, D ينهشوهم | تنهشهم | C الجدادين | وجوههم | ADY تاكل | ياكل | ŠY مصلحهم | شعرانيات | A سود | اسود | AD om. | قائم... لمن | Y add. | هولاي | A اجساد | اجسادهم | 6 ŠY مصلحهم | ساير | A add. | ما | يسيل | ŠY ante eum | ويتنظفون | ويتنظفون | transp. C | ويتنظفون | ŠY om. | وجوههم | C | يزينون | ŠY مصلحهم, ante eum | ليعشقوهم | A, لتعشقهم | ليعشقوهم | 7 C وينظفوا, Y مصلحهم, D, dubit. | ويصنفونها, ŠY مصلحهم, A, وصيروا, D, وصيروا | correxī | وصيروا | Y add. مصلحهم ante eum | ŠY, post eum | الناس | يطغون | ŠY om. | واحد... وخداما | AD للشيطان | للشياطين | C انيه, Y مصلحهم, ŠY مصلحها | اعوانا | C ويصير | A, om. | فيها | ŠY مصلحهم, AD قياما | قائما | Y om. | كان | 8 C بحبهم | بحسنهم | C ويظفون | YC وتعبان, ŠY احطابا, D, منتفخه, A, مملوه كالحراب | وثعابين | Y مصلحهم | احطابا, ŠY مصلحهم | احطابا | C et ante eum | لها | D et ante eum | زفوره, A, زهره | زفرة | D om. | من نار | C add. | عظيم | et ante eum | تاكل | ŠY ante eum | كروس | C add. | وله | et ante eum | روس, ŠY مصلحهم | اوروس | A, وكلها | كلها | ŠY om. | واجسادهم | 9 Y مصلحهم, D, وفخاذهم | وافخاذهم | AD وجوههم | افروجههم | om. | مربوطين | ante eum | C, و, D, و | و | C om. | و | ŠY om. | سود | C om. | بسلاسل | ŠY add. | بعض | YC | بعض | ŠY add.

25g Les chanteurs En ce lieu, il y avait des groupes de personnes qui se tenaient debout tandis que des anges les frappaient au visage avec des battes de fer brûlantes de feu et les gifflaient. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les chanteurs qui détournaient les gens des chants de louange de Dieu au moyen des chants de louange du Diable et les amenaient à commettre le péché »¹²⁷.

25h Ceux qui prenaient soin de leur apparence En ce lieu, il y avait des groupes de personnes qui se tenaient debout tandis que des serpents à trois têtes, semblables à des têtes de rats, les mordaient de partout. Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout tandis que des vers noirs et velus leur mangeaient le visage comme des sangsues et du sang coulaient de tout leur corps. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui maquillaient leur visage et prenaient soin d’eux-mêmes afin que les gens s’éprennent d’eux. Ils se transformaient en agents et en serviteurs des démons et subjugaient toute personne par leur beauté ».

25i Les libertins et les fornicateurs Parmi eux, il y en avait debout dans ce lieu tandis que des serpents de feu crépitant avec des têtes semblables à celles des bêtes sauvages mangeaient leur parties génitales et leurs cuisses ; leur corps était tout noir. Ils pleuraient et grinçaient des dents, attachés les

¹²⁷ Notons que la condamnation du chant existe aussi dans la culture islamique.

والملايكة تضربهم بسياط من نار. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الفسقة والزنا الذين ما كان لهم غير لذة اجسادهم النجسة".

25j ومنهم اقوام يمضغون ايديهم ويلطمون وجوههم ومنهم من يتحسرون ويبيكون ويتهدون. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الصناع الذين كانوا يحزنون كل من يستعملهم ولا ينصحونه".

5

25k ومنهم اناس وقوف وهم سود الوجوه وايديهم مربوطة الى ارقابهم بحبال من نار وملايكة قبيحة المنظر تضرب ارقابهم بمرازب وتقلع اضراسهم بكلمات من نار. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي كل من اتمن فخان".

25l ومنهم من كان قائما وملاك يلقيه كتاب من نار تتوقد ثم يشق بطنه ويخرجه منه ولا يبطل. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين من شرهم ما كان يصومون الصوم المفترض عليهم ولا يصومون يوم الاحد والاعياد الى ان يقدس في الكنايس ويتقربون".

10

Trad. text. : A D Š Y C

ŠY كصملا [الفسقة | ŠY add. om. 2هولاي | A يضربوهم [تضربهم | om. DŠY | نار... والملايكة 1 C الا في, A, سوا [غير | C add. في خوف الله هم, D همهم [لهم 2 YC والذين [الذين | ŠY كصملا [والزنا ŠY add. مع مل, [ومنهم 3 Y, om. A, الدنسه [النجسة | A اجسادهم [اجسادهم | ŠYC, om. A, الذه [لذة A, و [ومنهم | Š add. صا [ويلطمون | C يعضون, ŠY معب, [يمضغون | C من هو قائم فيها, ŠY, om. اقوام A, Š, مسره, A, ويتحصرون, D, ويتحسرون [correxi [يتحسرون | ŠY add. طابا, A, om. [امن | D add. وبهم D, ويخونوا [يحزنون | Š كج, om. D, [الذين | Š om. 2هولاي 4 ŠY, om. [ويتهدون | YC, om. Š, مصصصصص, D, استعمالهم, A, add. عملا [يستعملهم | YC لكل, Š, om. [كل | C ياجرون انفسهم, Y, مصصص في اعمالهم et ينصحوا, A, ينصحوه [ينصحونه 5 D ولم [ولا | ŠY, om. [ينصحونه 9... ولا | Y مصصصصص... وملايكة | Y كصا, [نار | C ورايهم, D, رقابهم [ارقابهم | Y مصصصص [سود | om. ADY | om. [وهم | ŠY add. ŠY, add. مع نا, et مصصصا [بمرازب | C الوجوه, om. AD, [المنظر | AC قباح [قبيحة 7 om. D [نار 2 D هو [كان 9 D اوتمن [اتمن | A add. انسان [من 8 ŠY, om. [نار 4... فقلت | C add. وتضرب افواههم D, تشق [يشق | ŠY مصصص, D, يتوقد [تتوقد | C كتاب [كتاب | D تلقمه [يلقيه | D وملايكة, A, وملاكا [وملاك [ولا | C ويخرجه, A, وتخرجه [ويخرجه | ŠY, om. [يبطل... ويخرجه | ŠY مصصص [بطنه | ŠY مصصص [الصوم | Y مل, Š, صا [كان | C add. كان [الذين | ŠY add. om. 2هولاي 10 A تبطل [يبطل | AD لا om. A [يوم | D يصبرون [يصومون | Y add. مل, [ولا 11 ŠYC المفروض [المفترض | D add. المقدس AC, القداس [يقدم | C add. ينتهي, A, فراغ [ان | ŠY, om. و [والاعياد | ŠY add. لا [يامر [الاحد Š om. [رجل 7... ويتقربون | ŠY add. كصصص, كصصصص, [كصصصص, om. A, [في الكنايس | Y مصصص, om. Y, و, om. C, [ويتقربون

uns aux autres et les anges les frappaient avec des fouets de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Les libertins et les fornicateurs qui ne recherchaient rien d'autre que le plaisir de leur corps impur ».

5 **25j Les mauvais artisans** Parmi eux, il y avait des groupes de personnes qui se mordaient les mains et se giflaient le visage ; d'autres soupiraient de regret, pleuraient et gémissaient. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les artisans qui mécontentaient tous ceux qui les embauchaient et ne leur délivraient pas de conseils ».

10 **25k Ceux qui trahissaient la confiance des autres** Parmi eux, il y avait des gens debout, dont le visage était noir et dont les mains étaient attachées à leur nuque avec des cordes de feu tandis que des anges à l'apparence affreuse leur frappaient la nuque avec des battes et arrachaient leurs dents avec des tenailles de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit :
15 « Ce sont tous ceux en qui on eut confiance et qui trahirent ».

25l Ceux qui ne jeûnaient pas Parmi eux, il y en avait un qui se tenait debout tandis qu'un ange lui faisait avaler des boulettes de feu brûlant puis lui ouvrait le ventre pour les en faire sortir, sans interruption. Je demandai :
20 « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui, à cause de leur vice, ne jeûnaient le jeûne obligatoire, ni le dimanche et les jours de fête jusqu'au moment de célébrer la messe dans les églises et de communier ».

25m Ceux qui négligeaient la prière Parmi eux, il y en avait qui se tenait debout sur une jambe, les bras étendus dans la position d'un crucifié, avec d'énormes pierres de feu sur la tête et sa langue produisait un bêlement (*yulablib*)¹²⁸. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont
5 ceux qui négligeaient les prières et se se préoccupaient des affaires du monde plutôt que de la louange de Dieu ».

25n Ceux qui s'enivraient Parmi eux, il y avait des groupes de personnes qui tanguaient comme des ivrognes alors qu'ils étaient assoiffés et tiraient la langue de soif. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont
10 ceux qui, au matin des jours de célébrations religieuses, mangeaient et buvaient avant de communier ; ce sont aussi ceux qui s'enivraient continuellement, car l'ivresse détourne de l'invocation de Dieu (*dikr Allah*) ».

25o Ceux qui péchaient les jours de fête Parmi eux, il y en avait un qui
15 avait la tête courbée et des braises tombaient sur lui du ciel, comme de la pluie, et son corps était en feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui commettaient des péchés les jours et les nuits de célébrations religieuses ».

¹²⁸ *Lablāb*, pl. *labālib*, renvoie aux bêlements des brebis.

25p ومنهم من كان يبكي ويلطم صدره ويصر باسنانه وينتف لحيته وشعر راسه. فقلت : "من هولاي ؟". قال : "هولاي الذين كانوا يتركون الاعياد والكنائس في الجمعة التي صلب فيها المسيح وهو يوم حزن النصارى ويوم الاحد الذي هو فرحهم لان فيه قام الرب من القبر وكانوا يتشاغلون بامور الدنيا".

25q ومنهم من هو قائم فيها وملايكة قباح يدخلون في افواههم سفافيد من نار فيخرجون قلوبهم ويسقونهم قطران من نار. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين يتماجنون بقربان المسيح المقدس واذا اكلوا وشربوا يمضون الى البيعة وياخذون القربان".

25r ومنهم من كان قائم وملايكة برماح من نار يدخلونها في قلوبهم وملايكة يلطمون وجوههم باجنحتهم ولا يدعونهم ان يقولوا "يا رب ارحمنا!". فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي

Trad. text. : A D Š Y C

Š, ٥٠٦; [ويصر | C add. بيده add. D, بشده | صدره | Y add. حد ŠY et add. D, وجهه | ويلطم | 1 AŠY add. هم [2هولاي 2 | om. D | راسه | om. D, بيده | C add. om. D, [لحيته | Y مصلبه | وينتف | Y om. ٥٠٦; add. Y [الجمعة | ŠY et post الجمعة | الاعياد | MG يتركون | ADC يدعون | يتركون | الالب | ŠY | نامر add. D, يوم | om. et | في | A add. في AŠY et ante eum | om. و | والكنائس | DYC transp. صلب | فيها | ŠY | add. لل | هم | كصعبه | AŠY et ante eum | الذي | التي | Š | add. ŠY طار | حزن | C | transp. صلب | ŠY, ante eum | كصعبه | A, ante eum | المخلص | المسيح | 3 | فيه | A | om. A | لان... هو | C | om. C | الذي | Y | om. Y, و | DC, om. A, وايضا يوم | ويوم | A | النصاره | النصارى | صلبا معه | A, om. A | الرب | C | om. C | فيها | 121,1... الرب | C | add. فيها | قام | transp. A | post | صلبا معه | ŠY | add. A, عن الصلوات | يتشاغلون | 4 | om. DY | وكانوا | A | بين الاموات | القبر | ŠY | كصعبه | قيام | et D قوم | A, اقواما | قائم | AD | om. AD | هو | 5 | Š | قد | بعد | بامور | Š | add. كراه | AŠY et ante eum | كصعبه | ŠY | كصعبه | افواههم | ŠY | بامور | يدخلون | ŠY | كصعبه | et مصسه | قباح | ŠY | قد | كصعبه | فيها | AD | add. اويسقونهم | 6 | Y | add. مع | et | فصعبه | Š, فصعبه | D, om. ف | A, ويخرجون | فيخرجون | ŠY | كصعبه | قطران | C | add. فيسقوهم في النار المحترقه في بركة قطران من نار ملتهبة جدا | ADC, ante eum | ويسقوهم | الذين | ŠY | add. هم | 2هولاي | D | transp. قطران | A, ante eum | النار | انار | AD | om. AD | 1من | D | وقطران | الذي | DY et | القربان | بقربان | C | كانوا | يستحقرون | Š, كصعبه | D, يمجنون | A, كانوا | يشكوا | يتماجنون | D | om. D | كصعبه | اكلوا وشربوا | Y | كصعبه | واذا | DŠY | om. المقدس | ŠY | كصعبه | المسيح | 7 | add. D | هو جسد الرب | البيعة | C | مضوا | ŠY, ante eum | صاروا | يمضون | Y | transp. القربان | et post | كصعبه | ولا يخافوا من | ŠY, ante eum | كصعبه | AD, ante eum | القربان | C | ياخذوا | D, فاخذوه | A, om. A | وياخذون | C | الكنيسة | يدخلونها | D | om. D | انار | AD | om. AD | 2من | Y | transp. تدخلها | om. et post | و | اولملايكة | 8 | add. C | الرب | ŠY | om. 2ملايكة | Š | add. طاب | ŠY et ante eum | بامور | D, يدخلها | A, تدخلها | C | يدخلوها | correxi | et ante eum | كصعبه | D, يدعهم | يدعونهم | AC, | om. D | باجنحتهم | 9 | add. D | في | ADC et | تلطم | يلطمون | ŠY | add. هم | om. D, 2هولاي | AC | يقولون | يقولوا | Y | add. eum

25p Ceux qui délaissaient les églises le vendredi et le dimanche Parmi eux, il y en avait qui pleuraient et se frappaient la poitrine et grinçaient des dents en arrachant les poils de leur barbe et de leurs cheveux. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui délaissaient les fêtes et les églises le vendredi – alors que le vendredi est le jour où notre Seigneur Jésus-Christ fut crucifié et qu’il est le jour de la tristesse des chrétiens – et le dimanche qui est leur [jour de] joie car c’est le dimanche que le Seigneur se leva de la tombe, mais eux se préoccupaient des affaires du bas-monde ».

5
10 **25q Ceux qui se moquaient de l’eucharistie** Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout en ce lieu, tandis que des anges hideux faisaient entrer dans leur bouche des broches de feu puis en extirpaient leur cœur et ils leur donnaient à boire de la poix de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui se moquaient de l’offrande [eucharistique] consacrée du Christ : lorsqu’ils avaient bu et mangé, ils allaient dans les églises recevoir l’offrande [eucharistique] ».

15
20 **25r Les rancuniers** Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout tandis que des anges enfonçaient des lances de feu dans leur cœur tandis que d’autres giflaient leur visage de leurs ailes et ne les laissaient pas dire : « Seigneur, aie pitié de nous ! ». Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui concevaient de la haine, la gardaient dans leur

الذين كانوا يحقدون على الشر ويمسكونه في قلوبهم ويكافون عليه ولا يقبلون عذر الماسي اليهم ولا يرحمونه".

25s ومنهم من كان قائم فيها وفي ايديهم سكاكين من نار يضربون بها قلوبهم ووجوههم وهم يكونون ويصروا باسنانهم ويقولون "الويل لنا". فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يغيضون اخوتهم من المعمودية ويمقتونهم بغير سبب فهم نادمون".

5

25t ومنهم من كان قائما ودود من نار تأكله من راسه الى قدميه وملايكة يرشون عليه كبريت ونفط مثل النار الملتببة. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كان يمكنهم احوال الدنيا وما كانوا يعملون قربانا لنياح انفسهم ولا لامواتهم ولا يوقدون في الكنيسة قنديلا ولا شمعة ولا يقدمون بخور ولا يهبون الكاهن الذي يخدمهم من ما لهم شيئا".

25u ومنهم من كان قائم وتنين اسود عظيم قائم بين يديه له يدين كيدين الاسد وهو يخرق بها اشداقه ويلطم وجهه ويعض لسانه. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا لا

10

Trad. text. : A D Š Y C

[يحقدون | D الحقودين الذين كانوا يخدمون الشر... يحقدون | om. AD | كانوا | om. D | الذين | 1
بمثله | عليه | ŠY | مصافها | ويكافون | ŠY | مصمص, A, ويمسكوه | ويمسكونه | A | رفقاتهم | الشر | C | يحقدون
D | يرحموم, AY | يرحمونه | 2 | Y | كحصص, DC, المسي | الماسي | Š | مححدا | يقبلون | add. AD |
Š, | ايديهم | ŠY | فحججها | فيها | AD | قوما قيام | قائم | C | هو, om. AD, | كان | om. AD | امن | 3
[كانوا | 4 | om. A | وهم | om. C | ويصروا | 9... بها | ŠY | ante eum | يضربون | ante | C | يديهم, Y |
نادمون... ويمقتونهم | Š | حصص, ante eum | D, add. | والامانه بالمسيح | المعمودية | Š | امن | 5 | om. C
ŠY, | كله | اتكله | om. Y | امن | 6 | C | نادمين | نادمون | DC | ويمقتومهم | ويمقتونهم | ŠY | om.
حصص, et | ŠY | امباصه, D, قدمه | قدميه | Y | مع | الى | C | فوقه, Y, | حصصه, Š, | امباصه | راسه | C | ياكله
[مثل | ŠY | امباصه, | ونفط | 7 | D | الزفت | كبريت | ASY | عليهم | عليه | C | يرشوا, AD, | ترش | يرشون | add. Y |
A | امور | احوال | A et | من | A | ممكنين | يمكنهم | add. Y | om. | هولاي | Y | مع, A | اشد من
ŠY | انفسهم | ŠY | om. | لنياح | Y | حصص, Š, | امباصه | قربانا | D | يعملوا | يعملون | Š | ح, | كانوا | 8
C | يقيدون, Y | حصص, Š, | حصصه, D, | يوقدوا | يوقدون | ŠY | حصصه, om. D, | ل | لامواتهم | om. D | لولا
Š | om. | بخور | 4... لولا | Y | حصص, om. D, | شمعة | ŠY | امباصه | قنديلا | C | كنيسة, AD, | بيوت الله | الكنيسة
Š, | امباصه, om. DY, | يهبون | Š | بخور | om. Y | امباصه | ŠY | om. | يقدمون | 9 | om. D | لولا
مع, D, | يفتقدون الكهنه ويرونه الموكل في هياكل الله بذكر الاحيا والاموات | om. et | تشيا... الكاهن | C | يهبون
A | يخدمهما | يخدمهم | om. | حصصه | مع, Y | مع | حصصه | امباصه | حصصه | امباصه | حصصه | امباصه
ante | C | يمزق | يخرق | ŠY | om. | اشداقه | 6... قائم | transp. DC | D et post | سود | اسود | 10
Y | om. | ف | فقال | add. AD | من اصله | لسانه | Y | حصصه, D, | ويقطع | ويعض | ŠY | add. | امباصه | ويلطم
om. | لا | DŠY | om. | add. ŠY | om. | هولاي | 2

cœur et rétribuaient [les autres] de ce mal [qu'ils avaient subi]; ils n'acceptaient pas les excuses de celui qui leur avait fait du tort et ne le prenaient pas en miséricorde ».

5 **25s Les haineux** Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout et avaient en main des couteaux de feu avec lesquels ils frappaient leur cœur et leur visage en pleurant, en grinçant des dents et en disant : « Malheur à nous ! ». Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui détestaient leurs frères dans le baptême et les haïssaient sans raison et qui le regrettent ».

10 **25t Ceux qui ne faisaient pas d'offrandes pour leur âme ni pour leurs morts** Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout tandis que des vers de feu les mangeaient de la tête aux pieds et que des anges les aspergeaient de soufre et de naphte tel un feu flamboyant. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui, bien qu'ils en eussent les moyens,
15 ne faisaient d'offrande pour le repos de leur âme ni pour celle de leurs morts, qui n'allumaient dans les églises ni lampes ni bougies, qui ne présentaient pas d'encens ni ne donnaient de leur argent au prêtre qui les servait »¹²⁹.

25u Ceux qui bavardaient à l'église Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout tandis qu'un immense dragon noir se tenait devant eux : il
20 avait deux pattes comme celles du lion, avec lesquelles il déchirait ses mâchoires (?) et eux se giflaient le visage et se mordaient la langue. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui ne

¹²⁹ Ce passage offre un bel aperçu de ce qui était attendu de la part des fidèles lorsque ces derniers souhaitaient que l'on commémore leurs défunts. Des pratiques similaires sont observables à Byzance, voir Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, p. 94-97. Sur l'usage des lampes et des bougies, voir Baun, *Tales from another Byzantium*, p. 380-381. Ces dernières font partie d'une forme de « l'économie funéraire », voir chap. XIV, §5.2.

يفهمون ما يقال في البيعة ولا يسمعون الصلاة لكن كانوا يتحدثون بامور الدنيا وما كانوا يهتمون
باخذ القربان بل همتهم كانت بالحديث الباطل".

25v ومنهم من كان قائما بين السما والارض يلحقه وهج النار وهو نادم متأسف على ما فاته من
عمل الخير. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا اخر من يدخل الكنيسة لآخذ
القربان واول من يخرج منها".

5

25w ومنهم من كان يقوم في النار ويقع ويتقلب وشياطين من نار تبصق عليه. فقلت: "من
هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يعيشون بالخبث والخذاعة والحيلة ولم يكونوا يتكلموا على
الله ولا يقصدون المعاش من جهة الله".

25x وفيها اقوام والملايكة القباح يتعادون اليهم كالبرق وفي ايديهم ثياب من قطران تنقد بالنار
ويطرحونها عليهم متداركا لا ينقضي وهم يعجون عجيجا عظيما وشياطين سود حوالهم ومعهم نفاطات

10

Trad. text. : A D Š Y C

om. D [في] om. DŠY | يقال | om. ŠY | D, بما [ما] | ŠY | add. D, ولا يعملون [يفهمون] 1
ŠY | add. A, om. D, add. C الكنيسة, add. Y, add. C الكنيسة, add. Š, add. C الكنيسة, add. A, om. D, add. C الكنيسة [البيعة
om. A, et ante eum | الصلاة] | om. D | add. D | ما يقال في الكنيسة المقدسة et سمعوا, add. A, ما يقال فيها [يسمعون
C يتحدثون] يتحدثون | Y | ما, | om. A, | كانوا | C ولكن, Š, لا, D, ولكنهم [لكن] | D | add. D | ولا كانت قلوبهم في
ولا, D, يوتهم, A, يوتهم [يهتمون] | om. ADC | كانوا | A | وبما [وما] | ŠY | add. DC, باحوال [بامور
كلها, add. D, بقلوب بهجه [القربان] | D | لم ياخذون, AC, ياخذون [باخذ] 2 | add. C | يصنعون بما يقال
وهم, A, om. D, ويتحدثون [بالحديث] | om. ADC | كانت... بل | add. C | بغير استحقاق et القرايين, ŠY, add.
ADŠY | قائم [قايما] 3 | add. C | بالسبح | add. A, om. D, ante eum | السبح et بالباطل [الباطل] | C | يتحدثون
[وهو] | add. C | فيه نطق, AS, فقط [النار] | C | تلحقه, Y, add. ŠY, | add. A, ante eum | يلحقه [يلحقه
om. Y | فقال] | om. Š | عمل 4 | add. Y | اصغر حد ما [ما] | om. AD | [الخير] 2... على | Š | om.
ŠY | add. A, | لا, | add. A, ولا ياخذ [لاخذ] | ŠY | add. ŠY | حبها حب, حبها حب, حبها حب, A, البيعة [الكنيسة
[ويقلب] | A | يغرق [يقوم] 6 | om. C | منها | om. ŠY | منها... واول | ŠY | add. ŠY | القربان] 5 | Y
[عليه] | YC | تبرق, Š, حرم, D, يبصق [تبصق] | om. AD | [من نار] | AD | الشياطين [وشياطين] | Š | سمح
والمكر [بالخبث] | DŠ | عاشوا, A, عاشوا [يعيشون] | C | [الذين] | ŠY | add. ŠY | هولاي] 7 | ŠY | حرم
ŠY | add. DC, | الموتى [والحيلة] | A | والخديعة [والخذاعة] | ŠY | add. A, om. ŠY | [المعاش] Š | هم, A, AD, ويقصدون [يقصدون] | om. AD | [ولا] | ŠY | add. ŠY | [الله] 8 | ŠY | om. ŠY | يكونوا
هم, و, A, ومنهما [وفيها] 9 | add. Y | احد, AD, جهته [جهة الله] | C | add. C | التي et المعاش, ŠY | ضم
ŠY | محسه [القبح] | ŠY | ملايكة [والملايكة] | AD | قوم [اقوام] | Y | هم, A, | حبها حب, Š, | حبها حب
om. D | [من] Š | هم [ايديهم] | ŠY | طاحدهم [كالبرق] | om. A | [اليهم] | C | يتعادون, D, يتعادون [يتعادون
om. et | D, تطرحها [ويطرحونها] 10 | add. C | الملتهيه, ŠY | طاحدها [بالنار] | C | يتوقد, Š, | هم, A, فتوقد [تنقد
حج, Š, حيا, D, شيا [عجيجا] | D | مداركا [متداركا] | om. ŠY | [ينقضي]... متداركا | Š | add. ante eum | هم, Y, et
Y, | هم, D, نفاطات [نفاطات] | ŠY | محسهم [حوالهم] | DC, om. ŠY | سودان [سود] | Y | add. et
C سيات

comprenaient pas ce qui se disait dans l'église et n'écoutaient pas la prière mais discutaient des affaires de ce monde sans se préoccuper de la réception de l'eucharistie, plutôt pensaient-ils surtout à leurs vaines discussions ».

5 **25v Les premiers et les derniers à sortir de l'église** Parmi eux, il y en avait qui se tenaient entre la terre et le ciel tandis que l'ardeur du feu les atteignait. Ils étaient pleins du regret et du remords de toutes les bonnes actions qu'ils n'ont pas accomplies. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui étaient les derniers à entrer dans l'église pour recevoir l'eucharistie et les premiers à en sortir ».

10 **25w Les rusés** Parmi eux, il y en avait qui se tenaient dans le feu, puis tombaient et se retournaient tandis que des démons de feu leur crachaient dessus. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui vivaient dans la vilénie, la tromperie et la ruse, ne s'en remettaient pas à Dieu et ne recherchaient pas la vie tournée vers Dieu ».

15 **25x Les profanateurs de tombes** Il y avait en ce lieu des groupes de personnes vers lesquels couraient les anges hideux, tel l'éclair. Entre leurs mains, il y avait des vêtements de goudrons qui brûlaient. Ils les lançaient sur eux et recommençaient sans interruption et eux criaient très fort. Des démons noirs étaient autour d'eux et avaient du naphte qu'ils leur jetaient

من نار يرشقونهم بها وعصي من نار يضربونهم بها من كل جهة. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي نباشين القبور".

25y وفيها اناس يعضون السنتم وسهام من نار ترشقهم في وجوههم وحيات من نار بسبع رروس تاكل قلوبهم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يهتمون البري ولا يكشفون عن حاله".

5

25z وفيها اقوام باركين على ركبهم وايديهم موضوعات على سندان من حديد يتقد والملايكة تضربهم من مرافقهم الى اطراف اصابعهم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يعملون الدراهم الزغل".

25aa وفيها اقوام عميان يلطمون وجوههم والدود يدخل في افواههم وياكل السنتم والحيات تدخل في اذانهم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين ما كان لهم هم في قراءة الكتب الروحانية ولا يسالون عن شرح ما قال المسيح في الانجيل المقدس واذا سمعوا الكلام الروحاني تهزوا به وهم ابدا يكذبون كل عظة ووصية. ولا يتعلمون ما يصلون به. واذا قاموا في الصلاة

10

Trad. text. : A D Š Y C 7 post تضربهم def. Š

A بالسن [وعصي | D ترشقهم AC يرشقونهم [يرشقونهم | C add. و منها om. AD, ante eum [امن نار 1
[جهة... فمن | C يضربونهم Š, م, AC om. AD, [يضربونهم | AC om. [من | C وبالسنه D, بالسنه
[نباشين | Š Y add. طابا كحب م [هولاي 2 om. Y ف [قلت | Y add. et ante eum Š Y م
[وسهام | Y انا, Š, باسا D, قوم [اناس | Š Y م [وفيها 3 add. Y et الاحد, م, [القبور | Š Y م
Š, اخص [بسبع | D add. لها AD et كل حيه [نار | A om. A [في | A ترشق [ترشقهم | A سهام
Š طاب, A, om. [كانوا | Y add. م [هولاي | Š م [تاكل | Š م, AY, روس [روس 4 C بتسعه
A, قوما [اقوام | Š Y م [وفيها 6 Y م [يكتشفوا [يكشفون 5 Š Y م [ولا | C يتهموا [يتهمون
[سندان من | D في [على | C موضوعه [موضوعات | DC ويديهم [وايديهم | Š م [ركبهم | D قوم
بمرازب, A يضربونهم [تضربهم 7 Š Y om. [يتقد | AY om. [من | C سدان, D, سندان, A سندان
[اطراف | C مرافقتهم [مرافقهم | Š م [امن | Y م [اصابعهم... امن | C add.
om. Y [الذين | Y add. م [هولاي | Y add. ل, م, et om. A, اعصابهم [اصابعهم | Y م
[اقوام | Y م [وفيها 9 add. ADC والدراهم الرديه [الزغل | ADC om. [الدراهم | Y م, يعملون 8
[السنتم | D افمامهم [افواههم | A om. [في 8... افواههم | Y م [يلطمون | Y حصا [عميان | D قوم
لهم C et post عقل Y م, D, حيلة [هم | Y add. م [هولاي 10 Y مسلا [والحيات | Y م
[الروحانية 11 DC كتاب [الكتب | Y om. DC قررات, A قررات [قراءة | DC transp. DC
D, ما شرحة, A ما شرحة [قال... شرح | Y add. AC يسالون [يسالون | Y add. م [ولا | DC روحاني
[واذا | Y م [المقدس | Y م [الانجيل | C add. الرب, D, om. Y, add. [هنا [المسيح | C ما شرح
[ابه | Y م, D, يتهموا [تهزوا 12 Y م, D, المقدس [الروحاني | Y م, م, [الكلام | DY م وكانوا اذا
et م [ووصية | C موعظه, Y م, عظة | C لكل, Y م, [كل | Y, om. C, [بعد [ابدا | D om.
ولا يصدقون شيا منهم [به | Y م, لا م, [ما | Y م, [يتعلمون | C add. ورويا, Y transp. كل عظة ante
Y م, [قاموا | D om. [واذا 11... قاموا | Y م, [ما [واذا | C add.

dessus et ils les frappaient de tout côté au moyen de bâtons de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui profanaient les tombes »¹³⁰.

5 **25y Ceux qui accusaient à tort l'innocent** Il y avait en ce lieu des gens qui mâchaient leur langue. Des flèches de feu leur étaient lancées contre le visage et des serpents de feu à sept têtes mangeaient leur cœur. Je demandai : « Qui sont ces gens ? » et il répondit : « Ce sont ceux qui accusaient l'innocent au lieu de l'innocenter ».

10 **25z Les faux-monnayeurs** Il y avait en ce lieu des gens agenouillés dont les mains étaient posées sur des enclumes de fer brûlant tandis que les anges les frappaient des coudes jusqu'au bout des doigts. Je demandai : « Qui sont ces gens ? » et il répondit : « Ce sont ceux qui faisaient de faux dirhams (*al-darāhim al-zağal*) »¹³¹.

15 **25aa Ceux qui ne lisaient pas les livres et ne connaissaient pas la prière** Il y avait en ce lieu des aveugles qui se giflaient le visage tandis que des vers entraient dans leur bouche et mangeaient leur langue et que des serpents entraient dans leurs oreilles. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui ne se souciaient pas de la lecture des livres spirituels et ne posaient pas de questions sur le sens de ce que dit le Christ
20 dans le saint Évangile. S'ils entendaient la parole spirituelle, ils s'en moquaient et démentaient chaque recommandation et chaque commandement. Ils n'apprenaient pas ce que l'on dit pour prier. S'ils

¹³⁰ Suivant la logique des apocalypses personnelles, les châtements reflètent les péchés. L'usage des vêtements (*tiyāb*) pour punir les profanateurs indique qu'ils étaient particulièrement convoités. Plusieurs témoins de la branche γ ajoutent d'ailleurs : *وكانوا يأخذون أكفانهم*, « et ils prenaient leur linceul (*akfān*) ». La *Chronique de Zuqnin* (VIII^e s.) rapporte plusieurs cas de profanation par des voleurs, entre les années 740 et 770. Dans les deux premiers, il est question d'objets, comme des bracelets, mais pas de vêtements. Dans le dernier exemple, les brigands volent les vêtements et les manteaux enfouis avec le cadavre, au moins que des gardiens sont chargés de garder les cimetières, voir éd. Chabot, vol. II, p. 275, 321-322, 364-366 ; trad. angl. Harrak, p. 242, 277-278, 309-310.

¹³¹ Frapper de la fausse monnaie était une pratique courante durant les premiers siècles de l'Islam, comme plus ou moins partout ailleurs.

فَعَقُولُهُمْ هَاهُنَا وَهَاهُنَا وَإِذَا وَقَفُوا فِي بَيْوتِهِمْ فِي الصَّلَاةِ لَمْ يَعْلَمُوا مَا يَقُولُونَ وَإِنْ صَلَاتُهُمْ اقْصَرَ مَا يَكُونُ وَهِيَ خَمْسُ كَلِمَاتٍ وَلَا يَدْرُونَ مَا هِيَ. وَإِذَا صَامُوا فَان صَوْمُهُمْ حَيَا مِنْ النَّاسِ".

25ab وفيها اقوام قيام على اربعة في صورة البهايم وقد شوه الله خلقتهم وحيات في صورة الكلاب تاكل فروجهم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يضاجعون البهايم".

25ac 5 ومنهم من هو قايم وافاعي من نار معلقة من اطراف اصابع يديه الى كفيه وهو يصيح ويعج عجيجا عظيما ويصر بسنانه. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يعتنون بنسخ دفاتر السحر ويعملون الملاهي الشيطانية".

25ad 10 وفيها قوم يجثون على وجوههم منهم وبهم والسما تمطر عليهم حجارة من نار تتقد ولهم عجيج وحش جدا. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين يحتالون في تضيق ارزاق الناس وقطع معاشهم بالخبث وقلة الخوف من الله".

Trad. text. : A D Y C

[2في] A | اوقفو [وقفوا] D | ادا [واذا] Y | هاهنا وهاهنا | add. Y | ااص, بلاهم et om. [فَعَقُولُهُمْ] 1
A, فانما [وان] C | يدرون فما [يعلموا] لم | om. AD | يقولون... لم | C | ليصلوا, D, وصلوا [الصلاة] | om. DC |
om. ADC | 2ما | C | اقتصاذ, D, اقصار, A, قضا [اقصر] | C | صلاوتهم, om. D, [صلاتهم] | Y | ص, om. D, |
[صاموا... ولا] | C | خمس, D, add. D, [اربع] [خمس] | ante ADC | om. ADC | [وهي] | D | يقولوا, AC, om. AC, | يكون 2
هو et om. et [صومهم] | Y | add. ص, om. et, D, انما, A, فانما [فان] | C | وان, Y, om. Y, | [واذا] | Y | om. Y |
DC صور [صورة] | Y | اصصص, A, [اربع] [اربعه] | DC | قوم [اقوام] | Y | صصص, [وفيها] 3 | [حيا] | AD | add.
[فروجهم... وحيات] | C | في حلوقهم [خلقتهم] | Y | صص, [شوه] | C | om. C | [الله... وقد] | C | add. C | وسلاسل [البهايم
ص 2] هولاي | Y | om. Y | ف [فقال] | A | add. A | وجوهم و [فروجهم] ante AC 4 | add. AC | من نار [الكلاب] | D | om. D |
[من هو] 5 | Y | add. صصص صص مع صاء | om. et add. | يضاجعون البهايم | D | om. D | [كانوا] | Y | add. Y |
C, [اصابعهم] [اصابع] | Y | [اطراف] | C | بهم [معلقة] | Y | صصص صص, add. D, [فيها] [قايم] | Y | om. Y |
C | يصيحون, Y | يصيح | YC | وهم [وهو] | C | اكتافهم, Y, صصصص, A, كتفيه [كفيه] | Y | [اصصص
D, يعنون [يعتنون] | A | om. A | [كانوا] | C | وصرور Y صصص, [ويصر] | Y | صصص [عجيجا] | C | ويعجون [ويعج] 6
[ويعملون] | Y | صصص, D, والسحر [السحر] | Y | صصص, [دفاتر] | Y | om. Y, A, تساييح [بنسخ] 7 | Y | صص
et post eum et في ante eum add. Y, ante eum صصص et ante eum صصصص [الملاهي] | C | add. C | بها, DY | يعملون
[وفيها] 8 | Y | add. صصصص صصصصص صصصصص صصصصص [الشيطانية] | C | add. C | والمضاحك
[على وجوهم] | C | add. C | بركهم ويضربون, Y, add. صصصص, A, يحيون [يجثون] | Y | صصصص [قوم] | Y | صصصص
[وحش] 9 | AC | om. AC | و [ولهم] | AD | om. AD | [نار] | ADY | om. ADY | [من] | AY | بهم [وبهم] | Y | transp. Y |
تضييعها [تضييق] | C | Y, om. C | [في] | DC | المحتالين [يحتالون] | DC | om. DC | [الذين] | Y | om. Y | [جدا] | Y | صصص
add. DC | مواد [وقطع] | A | om. A | [بالخبث... وقطع] 10 | C | لتضييف, A, om. Y, transp. A, et post
[خوف] [الخوف] | C | وقلته, A, بقله [وقلة] | D | بالشد, A, om. A, [بالخبث] | C | معاشهم, Y, صصصصص [معاشهم
add. Y | الله

entreprenaient de prier, leur esprit était ailleurs¹³². S'ils se tenaient en prière dans leur maison, ils ne savaient pas quoi dire et leur prière était la plus courte qui soit, à peine cinq mots, et encore ne savaient-ils pas quels ils étaient. S'ils jeûnaient, c'était par honte des gens ».

5 **25ab Ceux qui couchaient avec les bestiaux** Il y avait en ce lieu des gens à quatre pattes, sous la forme de bestiaux, car Dieu avait déformé leur apparence et des serpents sous la forme de chiens mangeaient leurs parties génitales. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui forniquaient avec les bestiaux ».

10 **25ac Ceux qui copiaient des livrets de magie** Parmi eux, il y en avait qui se tenaient debout et des vipères de feu étaient accrochées du bout de leurs doigts jusqu'à leur paume et eux s'agitaient et grinçaient des dents. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui prenaient soin de copier les livrets de magie et confectionnaient des jeux diaboliques ».

15 **25ad Les malfaisants** Il y avait en ce lieu des gens qui s'accroupissaient d'eux-mêmes¹³³ face contre terre tandis que le ciel pleuvait sur eux des pierres de feu brûlant et qu'ils poussaient un cri terrible. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ceux qui faisaient en sorte à diminuer les moyens de subsistance des gens et à les maintenir dans la gêne, en raison de
20 leur bassesse et du peu de crainte que leur inspire Dieu ».

¹³³ Ce passage est difficile à établir. C rajoute quelques mots pour donner un sens plus évident mais ces corrections n'apparaissent dans aucun autre témoin.

25ae ومنهم قوم والملائكة تسمر قلوبهم بمسامير من نار وتكوي السننهم بمكاوي من نار. فقلت :
 "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين كانوا يلقبون الناس باللقاب الوحشة ويلصقون بهم
 العيوب والقيبح".

25af ومنهم قوم سيكون دائما ويخدشون وجوههم باظفارهم ويشهقون. فقلت : "من هولاي ؟".
 فقال : "هولاي الذين كانوا يضحكون شديدا بلا خوف من الله حتى يغشى عليهم من الضحك".

25ag ومنهم قوم في ابيار الى حلوقهم والشياطين تاخذ منها باسطال من نار وتصب عليهم. فقلت
 : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي اصحاب الكبريا والتباهي والافتخار بمحسنهم".

25ah ومنهم قوم مكتوفين بحبال من نار وملائكة قباح تشق اققيتهم وتخرج السننهم وتضرب
 رروسهم بمرازب من نار ضربا عظيما وهم ييكون ويشهقون. فقلت : "من هولاي ؟". فقال :
 "هولاي النصارى الذين كانوا اذا حردوا جدفوا على الله بالكلام القبيح. واعلم، يا غريغوريوس، ان
 هذه اعظم الخطايا ولا يشابهها خطية ولولا طول روح الله وسعة حلمه لاهلك من يفعل ذلك
 لساعته".

Trad. text. : A D Y C 9 ab denuo inc. Š

AD فيهم [قلوبهم | C بسمروا، Y مصعد،] [تسمر | Y مهلبصه [والملائكة | Y add. مام et اءامر [قوم 1
 2]نار... وتكوي | add. A, om. D | من روسهم الي اقدامهم [امن نار | C بالمسامير، AD مسامير [بمسامير
 عد [الناس | ante Y مصعد،] [يلقبون | Y om. 2]هولاي | Y om. Y | ف [فقال 2 | A مكوى [بمكاوي | om. YC |
 A، العيب [العيوب 3 | DC فيهم [بهم | D ويلزقون، A ولصقوا [ويلصقون | Y om. Y | بهم... باللقاب | add. Y |
 مصعد،] [ويخدشون | ante Y add. طامدا [يبيكون | Y om. Y | قوم 4 | DC والقبيحه [والقيبح | C المعايب
 [هولاي | Y om. Y | ف [فقال 5 | Y مصعد،] [ويشهقون | Y طاهاص، D باضافيرهم [باظفارهم | Y dubit. Y |
 AD et جباب [ابيار | C add. قيام، Y اءامر [قوم 6 | Y صد [شديدا | AC add. ضحكا [يضحكون | Y om. Y |
 D، بالاصطال [باسطال | Y مهلب،] [والشياطين | C add. قدره et اجياب | D، من نتن | add. A، عدده
 AD، التكير [الكبريا | Y add. 2]هولاي | Y om. Y | ف [فقال 7 | Y مصعد،] [وتقلب [وتصب | Y حلاص،] [و
 [قوم 8 | Y om. Y | [بمحسنهم | D والته، Y، om. AC، Y مصعد،] [correxi [والتباهي | in μ (MG) الكبريا، C، الكبر
 [وتخرج | Y | اءامرهم [اققيتهم | Y الهت [تشق | Y مصعد،] [قباح | D مكتفين [مكتوفين | YC اقوام
 شديدا به صوت [ضربا | AD om. AD | من نار | Y مصعد،] [بمرازب | AY روسهم [روسهم 9 | C add. منها
 [ويشهقون | Y om. Y | [يبيكون | Š add. اءامرهم [eum | D، ante eum | D، add. صوت له، A، add.
 [اذا | AC om. AC | [كانوا | A الذي [الذين | ŠY om. ŠY | [النصارى 10 | C dubit. ينتحون، ŠY مصعد،
 [الله | ŠY add. A، ante eum | A، جدف [جدفوا | ŠY add. اءامرهم et مصعد،] [حردوا | D، om. A |
 [اعظم | A هذا [هذه | ŠY om. ŠY | [خطية... هذه 11 | Š om. ŠY | [بالكلام القبيح | ŠY add. احد.
 C يشبهها، D يضاهاها [يشابهها | DC om. DC | و [ولا | D الخطيه، A، add. كلها [الخطايا | D، om. A، add. من
 add. A، om. add. حكمه et حاله [حلمه | Š، om. Y | [وسعة | Y add. [طول | ante ŠY | om. A، om. و [ولولا
 Š. om. Y | [لاهلک | C حكمه، Y، add. احد. et سحر، D، add. خلقه تبارك اسمه وتقدس اسموه et
 Y مصعد، Š، ف مصعد، AD، ساعته من [لساعته 12 | D هذا [ذلك | Š مصعد،] [يفعل | Y مصعد، Š، om. [من

25ae Ceux qui donnaient de méchants surnoms Parmi eux, il y avait des gens dont les anges clouaient le cœur au moyen de clous de feu et à qui ils cautérisaient la langue avec un cautère de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui donnaient aux gens de méchants sobriquets et leur attribuaient les défauts les plus condamnables ».

25af Ceux qui riaient excessivement Parmi eux, il y avait des gens qui pleuraient continuellement et qui griffaient leur visage avec leurs ongles en sanglotant. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui, sans craindre Dieu, riaient tant qu'ils finissaient par s'évanouir ».

25ag Les orgueilleux Parmi eux, il y avait des gens qui étaient dans des puits jusqu'au cou et les démons y puisaient avec des seaux de feu et les versaient sur eux¹³⁴. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui faisaient preuve d'orgueil et d'arrogance et vantaient leur beauté ».

25ah Ceux qui blasphémaient Parmi eux, il y avait des gens qui avaient les mains liées dans le dos avec des cordes de feu tandis que des anges hideux leur fendaient la nuque et en faisaient sortir leur langue et leur assenaient des coups très violents sur la tête avec des battes de feu et eux pleuraient et sanglotaient. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les chrétiens qui blasphémaient avec des propos indécents quand ils se mettaient en colère. Sache, Grégoire, que c'est là le péché le plus grave auquel nul autre péché n'est comparable et n'eût été la patience de Dieu et l'étendue de Sa magnanimité, il aurait fait périr sur-le-champ celui qui agissait de la sorte ».

¹³⁴ Dans la *Chronique de Zuqnin*, l'une des tortures infligées par les agents du gouverneur à la population d'Édesse consiste à les immerger dans des bains d'eau « aussi chaude que du feu », voir éd. Chabot, vol. II, p. 316 ; trad. angl. Harrak, p. 273.

25ai ومنهم قوم يصيحون من الجوع والعطش ويضطربون اضطرابا شديدا. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين كانوا اذا قدم لهم الطعام ازدروا به ودفعوه".

25aj ومنهم قوم وبهايم من نار في كل صورة وحشة تهش لحومهم وهم يعجون. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين كانوا يسرقون علف البهايم ويجوعون كبادهم وهي لا تقدر على الشكوى".

5

25ak ومنهم قوم في ارقابهم دفاتر معلقة والملايكة تضرب رؤوسهم بعصى من نار. فقلت : "من هولاي ؟" فقال : "هولاي العلماء الذين كانوا ييخلون بعلمهم على غيرهم".

25al ومنهم قوم والملايكة القباح بايديهم مباح من حديد تشق بها قلوبهم وتمزق جلودهم ويأتون باقداح مملوءة شي اسود كرية الراجحة مثل النار فيسقونهم اياه دائما. فقلت : "من هولاي ؟". فقال :

Trad. text. : A D Š Y C

C بالجوع [الجوع | om. ADC | 1من | C يصفحون, ŠY add. مهيجه, | يصيحون | Y اهدام [قوم 1
[الطعام | C عليهم, A اليهم | لهم | ŠY مبعدا [قدم | Y ante كانوا اذا | ŠY add. 2هولاي 2
مصبه, حده et مسويه, [ودفعوه | om. DŠ | به | ŠY مده, D ازدرونه [ازدروا | AC add. الذكي
[قوم | D وفيها [ومنهم 3 | C om. من قدامهم ولم يشكروا الله علي نعمته عليهم, Y add. صبوه, حده et Š
AD, [ومحشة | ŠY add. مدهم et ante eum وابهيم | C add. قيام فيها, Y, add. مام et اهدام
Y add. 2هولاي 4 | C add. يقولون يا رب ارحمنا, ŠY add. مدهم, [يعجون | ŠY add. حاجه كدهم
ŠY add. A, om. ŠY اكداهم [كبادهم | ŠY مدهم, ADC يجوعوا [correxi و [يجوعون | Š مدهم [يسرقون
[لا | C اد هي, D وفي A وهم [وهي
[ومنهم 6 | A قدرون [تقدر | Y [لا | كده اكداهم, Š مدهم, Š مدهم
D add. تلتهب بالنار وتحرقتهم, A, add. تلهب نار وتحرقتهم [معلقة | Y و [دفاتر | ASY اقوام [قوم | D و
Y om. ف [فقال 7 | C add. وجوههم و ASYC et ante eum روسهم [رووسهم | ŠYC وملايكة [والملايكة
ŠY حدهم [بعلمهم | Y حدهم, Š حدهم [ييخلون | Š مل, [كانوا | Š | om. [الذين | ŠY om. العلماء
فيها, Š, add. مام, Y, add. مام et AY اقوام [قوم | AD فيها [ومنهم 8 | ŠY كدهم [غيرهم
D, مقاصع [مباحص | Š مدهم [بايديهم | ŠY مدهم كدهم [القباح | ŠY مدهم [والملايكة | C add.
Š, ماسم, D, ويمزقوها [وتمزق | Š حدهم [قلوبهم | C وتشق, D, ويشقوا [تشق | ŠY om. [من | C مقاصل
ŠY حده, A, كريةه [كرية | Y مدهم, D, ممثليه [مملوءة 9 | Š مام [ويأتون | D om. [جلودهم | Y مام
et فيسقوهم, D, ويسقوهم [فيسقونهم | C om. [النار | C om. A, يشبه [مثل | Y كدهم [الراجحة
Y om. ف [فقال | Y مدهم [من هولاي | C om. D, مداركا, A, متداركا [دايما | C اياهم [اياه | C add.

25ai Ceux qui dédaignaient la nourriture Parmi eux, il y avait des gens qui criaient de faim et de soif et qui étaient dans une forte agitation. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui dédaignaient et repoussaient la nourriture quand on la leur offrait ».

5 **25aj Les voleurs de fourrage** Parmi eux, il y avait des gens dont des bestiaux de feu, aux formes très laides, mordaient la chair et eux hurlaient. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui volaient le fourrage des bestiaux et les affamaient alors qu'ils ne pouvaient pas se plaindre ».

10 **25ak Les savants avars de leur science** Parmi eux, il y avait des gens qui avaient des cahiers attachés à leur cou tandis que des anges les frappaient à la tête au moyen de bâtons de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les savants qui étaient avars de leur science envers les autres ».

15 **25al Les médecins incompetents** Parmi eux, il y avait des gens auxquels les anges hideux fendaient le cœur, au moyen de lancettes de fer¹³⁵ qu'ils avaient en main, et leur déchiraient la peau. Ils apportaient des coupes remplies de quelque chose de noir à l'odeur détestable, comme du feu, et ils le leur versaient continuellement. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il

¹³⁵ Le terme *mibḍa'*, pl. *mabāḍi'* renvoie à de petits couteaux utilisée par les médecins.

répondit : « Ce sont les médecins qui manquaient de connaissance et qui essayaient les médicaments sur les malades, si bien qu'ils les tuaient après avoir brutalisé leurs corps en perçant les ulcères puis en les cautérisant¹³⁶ ».

5 **25am Les joueurs** Il y avait en ce lieu des gens dont les anges coupaient les doigts un à un au moyen des couteaux qu'ils avaient en main. Ils coupaient aussi leurs paumes puis ils mettaient leur poignet dans le feu et eux appelaient au secours. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui jouaient de l'argent ».

10 **25an Les vieillards qui séduisaient les jeunes garçons** Il y avait en ce lieu des vieillards dont les anges arrachaient les poils de la barbe, frottaient les oreilles et giflaient le visage avec un bâton de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui s'immiscaient dans les revenus des jeunes garçons, les poussant à la perversion et aux actions honteuses ».

15 **25ao Les semeurs de trouble** Il y avait en ce lieu des gens dont les anges perçaient les bouches au moyen de couteaux qu'ils avaient en main et ils leur fendaient la langue. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui faisaient preuve d'arrogance envers les prêtres et semaient le désordre parmi les gens du peuple dans les saintes églises ».

¹³⁶ Ces termes relèvent du vocabulaire de pratiques médicales très courantes qui ne sont pas particulièrement décriés par les auteurs médiévaux.

25ap ومنهم اقوام وجباة ناس كثير يتعادون اليهم بعصي من نار ويضربونهم بها ضربا شديدا ثم يمضون اولايك ويجون غيرهم يضربونهم ايضا مثل الاولين ضربا. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الدين كانوا يصنعون الادوية والاشربة الردية التي لا توافق اصحاب الامراض ويبيعونها لهم".

5 25aq وفيهم قوم والملايكة تضرب حلوقهم بمرازب من نار وروسهم ووجوههم واشفاههم سود ودمايهم تسيل. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين كانوا يطلقون نسايم الحلال بغير سبب يوجب الطلاق".

25ar ومنهم اناس مطروحين على ظهورهم وصبيان يدوسون وجوههم بارجلهم ويخنقونهم ويضربونهم بالحرايب. فقلت : "من هولاي ؟". فقال : "هولاي الذين كانوا يجحدون اولادهم ويخرجونهم من بيوتهم بغير رحمة. وهولاي اولادهم يعذبونهم". 10

Trad. text. : A D Š Y C

كثير | ŠY add. مطامحه om. et جماعة... وكثيرة | Y add. كحبات, Š add. كحبات, DC قوم [اقوام 1 شديدا | C om. | بها | Y حمهم, D add. الملايكة | اليهم | D يتعايدون, A يتبادرون | يتعادون | A كثيرين add. D, الاولون, A هوليك | اولايك | in μ(G) om. C, | يمضون 2 | ŠC, D, om. | و | D, om. | ثم | mg. D, om. C | يضربونهم | A, om. C | اقوام | غيرهم | Y ملاه, Š, مله, D, ويجوا | ويجون | ŠYC, om. اوليك, A, add. ويفعلون بهم ما فعل | et | مثل | ŠY om. | تسيل... 6 | مثل | A om. | ايضا | ŠY om. | فقال | C add. دايم, A, add. شديدا دايم et ضربا | ضربا | A transp. | يضربونهم | الاولين | D add. | لي | DC et ante eum | والاشربة | A transp. | الاشربة | post | الادوية | C يعملون | يصنعون | 3 | C add. لي فقلت من | et om. | لهم 4 | AD ويتبعونها | ويبيعونها | AD توافق | توافق | AD الذي | التي | C add. يصنعون وهولاء الدين ترا يضربوهم فهم, A, add. هولاي فقال هولاي الدين يضربونهم هم المقتولين علي يديهم بادويتهم الرديه C ودماهم | ودمايهم 6 | D add. هم | سود | ante | AD واجسادهم | واشفاههم 5 | D add. الدين قتلوهم بادويتهم DŠYC نسايم | نسايمهم | ŠY add. هم | هولاي | C add. لي, Y مله | فقال | A add. | وهم بشده | هولاي Š, حمهم | يدوسون | Š, حمهم, D, ناس | اناس 8 | C add. وتبعون النواميس الرسولية | الطلاق | ŠY | ما | سبب 7 | بالحرايب | DC | يضربون | ويضربونهم 9 | C add. بطونهم | يحرقون | A, om. | ويخنقونهم | Y om. | بارجلهم حمهم, ŠC, om. | كانوا | A الذي | الذين | ŠY add. هم | هولاي | DC add. | قلوبهم, A, add. علي قلوبهم ŠC, واخرجوهم | ويخرجونهم 10 | C جحدون, Y حمهم, Š, حمهم, | يجحدون | Y in rasura. | AD, in χ om. | يعذبونهم... وهولاي | Y طا | بغير | Y حمهم, Š, حمهم, A, منازلهم | بيوتهم | Y حمهم, C ante | المجودين, ŠY add. | هولاي | Y et هولاي | اولادهم | C add. | الدين تري هم | هولاي | (K) C | يضربونهم, Y add. | يعذبونهم

25ap Les vendeurs de faux remèdes Parmi eux, il y avait des gens vers qui courait un groupe qui comptaient de nombreuses personnes portant des bâtons de feu. Puis, après les avoir violemment frappés, ils s'en allaient et d'autres leur succédaient qui les frappaient à leur tour comme ceux qui les précédaient. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui concoctaient des remèdes et des boissons corrompues qui ne convenaient pas aux malades et qui les leur vendaient ».

25aq Ceux qui répudiaient leur femme légitime Il y avait en ce lieu des gens que les anges frappaient au cou avec des battes de feu. Leurs têtes, leur visage et leurs lèvres étaient noirs et leur sang coulait. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui répudiaient leur femme légitime sans qu'une cause ne rende le divorce nécessaire »¹³⁷.

25ar Ceux qui reniaient leurs enfants Parmi eux, il y avait des gens jetés sur le dos pendant que des enfants leur piétinaient le visage et le ventre, les étranglaient et les frappaient avec des lances. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui reniaient leurs enfants et qui les expulsaient de leur maison, sans miséricorde. Ceux-là sont leurs enfants qui les châtient ».

¹³⁷ Sur la morale chrétienne vis-à-vis du mariage dans la littérature de cette période, voir chap. XII, §3.3.

25as Ceux qui adoptaient les coutumes islamiques Il y avait des gens dont les anges hideux coupaient le sexe au moyen de cisailles¹³⁸ de feu et celui-ci revenait continuellement [à sa place]; eux criaient très fort et pleuraient amèrement. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit :
5 « Ce sont ceux qui abandonnaient le mariage légitime pour prendre des esclaves concubines selon les coutumes (*sunan*) des nations viles ».

25at Ceux qui passaient du repentir au péché Il y avait en ce lieu des gens que les anges jetaient face contre terre et qu'ils frappaient de la tête aux pieds au moyen de fouets de feu ; une autre fois, ils les redressaient sur
10 leurs jambes et les frappaient de la poitrine jusqu'à la tête. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ceux qui se repentaient mais retournaient à la faute et ne demeuraient pas dans le repentir ».

25au Ceux qui maltrahaient les faibles Parmi eux, il y avait des gens humiliés, désespérés, la tête inclinée tandis que les anges les giflaient très
15 fort. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui prenaient avantage sur le faible et le traitaient injustement ».

¹³⁸ Cet outil (*miqrād* pl. *maqārīd*) est attesté comme instrument de torture dans la littérature islamique, voir Lange, *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*, p. 75-76.

25av ومنهم قوم مطروحين على وجوههم وبطونهم وبهايم من نار صنوف مختلفة تدوسهم بارجلهم وتحسف ظهورهم وتشق بطونهم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يقتلون البهايم التي لا ينبغي لها ان تقتل".

25aw وفيها اقوام مكتوفين بجبال من نار وشياطين مثل الوحوش وفي ايديهم مكاس من حديد يدخلون تلك المكاس في اسطال فيها قيح ويضربون بها وجوههم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يهينون ابايهم وامهاتهم واخوتهم واهلهم ولا يوجبون حق القرابة".

5

25ax ومنهم اقوام احدث في ارقابهم اغلال وسواجير وحيات تعض اشفافهم وايديهم. فقلت: "من هولاي؟". قال: "هولاي الذين كانوا يستطيلون على المشايخ ولا يعرفون حقوقهم ووقار الشبية".

Trad. text. : A D Š Y C

وتجي [وبهايم] ante DC ظهورهم, A, om. [وبطونهم] AC add. فيها et اقواما [قوم] | D وفيها [ومنهم] 1 add. Y [بطونهم] 2 ŠY om. [بارجلهم] | Y [تدوسهم] | ŠY, A, بصنوف [صنوف] | C add. D لها [ينبغي] | AD الذي [التي] | ŠY om. [تقتل... التي] 3 A om. [كانوا] | ŠY add. [هولاي] 4 و [وفي] | C الحنوش, AD الحمير [الوحوش] | AC كمثل [مثل] | A بحبل [بجبال] | ŠY [وفيها] 4 [ايديهم] | Y et ante eum [يدخلون] 5 ŠY مكاسر [مكاس] | DŠY ايديهم, A, om. [ايديهم] | AC om. [ايديهم] | A, add. ومده [قيح] | Y add. [نسه] | ŠY add. [قيح] | Y [نسل] [فيها] | Y [نسل] [اسطال] | D om. [تلك] | ŠY add. [بها] | ŠY om. و Y [مضربون] [ويضربون] | C add. وظمت [يدخلون] المكاس, ŠY add. [ابايم] | D يهينوا [يهينون] | A om. [الذين] | ŠY add. [هولاي] 6 Y add. حد [وجوههم] | D om. ...واخوتهم | Y add. [اهلهم] | ŠY add. [اهلهم] | A, om. D, [ابتهتهم] [وامهاتهم] | D والنيهم, A امهاتهم الله الواجبه et حقوق [حق] | C يوذون, A, يوجبوا [يوجبون] | C واهلهم, A, واهاليهم [واهلهم] | ŠY om. [القرابة] C زناجيل [وسواجير] | ŠY transp. سواجير et post [اغلال] | C قوم [اقوام] 7 C add. التي عليهم om. Y et [هولاي] 8 ŠY [ايديهم] | ŠY [شفاههم], D شفاههم, A شفاههم [اشفافهم] | ŠY [تعض] | A om. [يعرفون] | C يستطيلون, Y add. [حاصههم], A يتسلطون [يستطيلون] | Y [كانوا] | ŠY add. ŠY [حاصههم], A ذو الشيب [الشبية] 9 om. D, و A, يوقرون [ووقار] | AD om. [حقوقهم]

25av Ceux qui tuaient des bêtes Parmi eux, il y avait des gens jetés sur le visage et le ventre que des bêtes de feu de différentes sortes piétinaient, leur lacérant le dos et leur fendant le ventre. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui tuaient les bêtes qu'il ne fallait pas tuer ».

5

25aw Ceux qui ne respectaient pas les liens familiaux En ce lieu, il y avait des gens dont les mains étaient liées dans le dos par des cordes de feu. Des démons qui étaient comme des bêtes sauvages avaient en main des balais de fer qu'ils trempaient dans des seaux où se trouvaient du pus et ils leur frappaient le visage avec. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui traitaient avec dédain leur père, leur mère, leurs frères et leur famille, et sans aucun respect pour les liens de parenté ».

10

25ax Ceux qui ne respectaient pas les vieillards Parmi eux, il y avait des jeunes gens qui avaient des chaînes et des colliers de fer au cou tandis que des serpents leur mordaient les lèvres et les mains. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui faisaient preuve d'arrogance envers les vieillards ignorant tout ce à quoi ils ont droit et le respect que l'on doit à la vieillesse ».

15

25ay ومنهم اقوام قيام فيها الى اوساطهم. ويقولون: "قد خلصنا". ويخرجون الى كعابهم ثم يرجعون الى اوساطهم دائما فيكون ويصرون باسنانهم. فقلت "من هولاي؟". فقال "هولاي الذين كانوا يندرون لله بندور ولا يقومون بها".

25az وفيها اقوام قيام والملايكة تجرهم على وجوههم بحبال من نار وتضربهم بعصي من نار. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يعنفوا كل من كان لهم عليه رياسه ويعذبونه ويضربونه والذين كانوا يكدون عبيدهم ويتعبونهم من قلة الرحمة فهم لا يرحمون".

5

25ba وفيها اناس قيام على اربعتهم ودود سود طوال تاكل وجوههم وحيات من نار تاكل اخذهم وفروجهم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يغيرون خلقهم ويتشبهون بالنسا وصاروا عثرة للرجال".

Trad. text. : A D Š Y C

هــ حدق الاهمللا طابا معاه، نسم، مع et ههالهم [اوساطهم | ŠY صـ احـ حنا، DC, om. DC] قوم [اقوام 1
 [2] الى | add. AD ويتبون منها [ويقولون | ante Y | add. Y هـ حدق الاهمللا طابا حبات حنا، Š. add. حـ حـهم
 سـ احـ احنا، صـ معا هم et Š. add. سـ احـ احنا، حـ حـهم et ŠY om. D, om. ŠY | كعابهم [كعابهم | ŠY om.
 ... دايمـا | om. Y [2] هولاي... دايمـا | Š. om. [الى اوساطهم | ŠY معاه، [يرجعون 2 | Š هـ [ثم | Y
 هم كـ حـ طابا سـ احـ حـ طابا نـ حـ حـ احـ احـهم [بها... الذين 3 | A om. [فقال 5... فقال | Š om. [باسنانهم
 [تجرهم | om. D [قيام | D قوم [اقوام 4 | C به [بها | C ندرا [بنور | ŠY add. حـ حـهم كـ حـ حـهم
 D, [يعتقوا [يعنفوا 5 | C يضربوهم [وتضربهم | om. D [2] نار... وتضربهم | Y مع سـ احـ [بحبال | D بـ جـروهم
 حـ مع صـ [رياسه... كل | om. D [يكدون 6... كل | ŠY حـ حـهم، C, add. علي et يعييون
 العبيد اذا ملكوهم [عبيدهم | A dubit. يسيكدون [يكدون 6 | ŠY om. [ويتعبونهم 6... ويعذبونه | ŠY صـ احـ هم
 D, قـ لـ يـ لـ يـ وكنوا | A, add. يكون وهذا [من قلة | ante D | يعبتوا بهم، A يعنفوهم [ويتعبونهم | D add. يعذبونهم et
 ŠY om. [يرحمون... فهم | C add. ولا رافه، ŠY معاههم، D, add. لهم [الرحمة | C بلا، ŠY حـ حـهم
 C اربعه، D ايديهم ورجليهم، A اربع [اربعتهم | D قوم [قيام | D قوم [اناس | ŠY هـ احـ حنا، [وفيها 7
 [يغيرون | om. A | كانوا | ŠY add. هم [2] هولاي 8 | Y هـ احـ هم [افخذهم | YC اسود [سود | Y هـ احـ هم [ودود
 [بالنسا | Š معاههم، AC يتشبهوا [ويتشبهون | ŠY صـ احـ هم، D خلقهم [خلقتهم | Y حـ حـهم، Š حـ حـهم، A غيروا
 C للشباب، ŠY add. لها، D للشباب، A للناس [للرجال | C فصاروا [وصاروا 9 | Š add. لها

25ay Ceux qui ne respectaient pas leurs vœux Parmi eux, il y avait des gens qui étaient plongés dans la rivière jusqu'à mi-corps. Ils disaient : « Nous avons été sauvés ! ». Ils en sortaient jusqu'aux chevilles, puis, continuellement, ils y retournaient jusqu'à mi-corps, en pleurant et en grinçant des dents. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui faisaient des vœux (*nudūr*) mais qui les rompaient¹³⁹ ».

25az Ceux qui étaient violents envers leurs esclaves Il y avait en ce lieu des gens debout que les anges trainaient face contre terre au moyen de cordes de feu et les frappaient avec des bâtons de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui étaient violents envers tous ceux qu'ils commandaient et les tourmentaient et les frappaient. Ce sont aussi ceux qui imposaient un travail pénible à leurs esclaves et les épuisaient, du fait de leur peu de miséricorde aussi ne sont-ils pas pris en miséricorde ».

25ba Les travestis Il y avait en ce lieu des gens qui se tenaient à quatre pattes tandis que de longs vers noirs mangeaient leur visage et que des serpents de feu mangeaient leurs cuisses et leurs parties génitales. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui changeaient leur apparence et imitaient les femmes et sont devenus une cause de perdition pour les hommes ».

¹³⁹ Il est question ici des vœux faits dans des circonstances précises, par des religieux ou par des laïcs.

25bb وفيها نسا معلقات بشعورهن ملتصقات بعضهم الى بعض وهن يلطنن ويبيكين وينحن على انفسهن. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي النواحات اللواتي كن ينسين الحزاني الصبر على المصيبة ورد الامور الى الله والاحتساب عنده. فكن ييكن بكا شيطانيا يغضب الله بتصنعهن النوح والتعديد".

25bc وفيها اقوام يضربون صدورهم ووجوههم ويبيكون ويعجون ويصيحون ويقولون "ويلنا وما نحن فيه من الندم! وما حرمانه بقلة عقولنا اذ كنا نعلم ان هذا يكون! فاليوم لا راح لنا!". فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الكهنة الذين غرهم الشيطان وتعرؤا من الكهنوت وعادوا الى العالم والرهبان الذين وهبوا انفسهم لله ثم عادوا ونزعوا الموهبة الروحانية التي اعطوها من الله".

Trad. text. : A D Š Y C

A تحت الى | C dubit. ملتقن, Y محلهما, D مكتوفين, A, om. ملتصقات | DŠYC بشعورهم [بشعورهن 1 om. D, يلطنن | AŠY, om. C | وهم [وهن | D add. جدا | بعض | بعض | C dubit. جدا, D, om. D, وينحون, D, transp. ويبيكين | ante وينحن | ŠYC ويبيكون, D, ويبيكين | ŠYC يلطمون AC, الدين [اللواتي | D om. النواحات | Y add. هم | حصلا, Š, add. ه, [2هولاي | DŠYC انفسهم | انفسهن 2 حد, Y سمه, Š, سمه, D, add. ينحن ويندين النسا | et ينسين | Y ط, AD, om. كن | Y | D, الذي A add. ويمنعوهم من [الصبر | ante C | om. الحزاني | ŠY | om. والتعديد 4... الحزاني | ŠY add. حصلا A om. A | om. D | [والاحتساب عنده | A add. جل اسمه [الله | D الامر [الامور | A الرجوع | ورد 3 ليس et بما يقضين | يغضب | C شيطاني [شيطانيا | D بكاء | بكا | C add. للناس, D بيكيهن, A, ويبيكين | يبيكين فهم [والتعديد | D للنوح [النوح 4 C بتصنيفهم, A, بتصنيفهن, D تضننهم | بتصنعهن | C add. عليهم ante ŠY | add. حد, et بهم, يضربون | DC قوم [اقوام | ŠY | حصلا | وفيها 5 C add. كما ترا | ويلنا | A om. [ويقولون | C add. ويتخسطون | ويبيكون | ante ŠY | add. هههم | [ووجوههم , حرمانا [حرمانه | ŠY | om. [وما | ŠY | add. حد, ما | اما et | حصلا | ŠY | om. DC احترامه DC, سيكون | يكون | ŠY | add. الامه | هم | هذا | AD | قد | اذ | Š | اسمها, C, add. من نفوسنا et DC احترامه [2هولاي 7 ŠY | om. لنا | Y | سمه | اراح | Y | حد, Š, ام | لا | Y | سمها, Š, om. [فاليوم | ŠY | add. ه, C واتعدوا, Y, D, واتعدوا, A, ونزعوا [وتعدوا | C اغرهم, ŠY, الهههم | اغرهم | ŠY | add. هم | ثم | Š | add. احاد | الله | Y | om. انفسهم | ŠY | add. الهه | والرهبان 8 D الكهنة, mg. A, [الكهنوت حصهه [الموهبة | | Y, in | om. Y, Š, ماحصلا, DC, من واتعدوا [ونزعوا | AY | om. عادوا | Y | om. اعطوها | AD الذي [التي | ŠY | add. حصلا | حصلا | الهه | الهه | الهه | التي | ŠY | add. اعطوها, AC, اعطوها | D

25bb Les pleureuses Il y avait en ce lieu des femmes attachées par leurs cheveux, collées les unes aux autres. Elles [se] giflaient et pleuraient en se lamentant sur leur sort. Je demandai : « Qui sont ces femmes ? ». Il répondit : « Ce sont les pleureuses qui [s'évertuaient] à faire oublier aux affligés qu'il leur fallait endurer les malheurs, s'en remettre à Dieu et attendre de lui la récompense. Elles pleuraient d'une manière diabolique qui énervait Dieu en ce qu'elles simulaient les lamentations et l'énumération des qualités du défunt ».

25bc Les prêtres et les moines qui retournaient dans le monde Il y avait en ce lieu des gens qui se frappaient la poitrine et le visage ; ils pleuraient, s'agitaient et hurlaient en disant : « Malheur à nous, de quel regret sommes-nous pris ! De quoi sommes-nous privés à cause de notre peu de raison, puisque nous savions que cela adviendrait ; aujourd'hui, personne n'aura pour nous de miséricorde ». Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les prêtres que le Diable a dupés : ils ont quitté le sacerdoce et sont retournés dans le monde¹⁴⁰. Ce sont aussi les moines qui avaient fait don de leur vie à Dieu mais ont délaissé le don spirituel qu'ils avaient reçu de Dieu¹⁴¹ ».

¹⁴⁰ Sur ce passage et des reproches similaires dans la littérature syriaque et arabe contemporaine, voir chap. XII, §§3.1 et 4.1.

¹⁴¹ Le vocabulaire utilisé ici est celui du vêtement, montrant ainsi qu'en renonçant à leur vocation, c'est un habit qu'ont abandonné les damnés. Les manuscrits de la famille Θ ajoutent : « et l'habit des anges purs », faisant ainsi référence à la comparaison, courante dans la littérature tardo-antique, qui veut que les moines revêtent « l'habit angélique ».

25bd Les mauvais copistes Il y avait en ce lieu des gens et les anges enfonçaient dans leurs mains et leur langue des aiguilles de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui, copiant un livre spirituel, ajoutaient ou retranchaient quelque chose en fonction de leurs envies et ils en altéraient et en modifiaient le sens¹⁴² ».

25be Ceux qui se remariaient En ce lieu, il y avait des hommes et des femmes suspendus, les mains liés dans le dos et qui pleuraient tandis que les anges les frappaient avec des bâtons de feu. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui n'enduraient pas le veuvage : si leur premier conjoint mourrait, ils se remariaient et rejetaient leurs enfants et n'avaient aucune pitié pour eux¹⁴³. Ainsi, ils sont tels que tu les vois ».

25bf Ceux qui commettaient des fautes dans les demeures sacrées Il y avait des gens qui se tenaient en ce lieu. Des scorpions de feu leur grimpaient dessus des pieds à la tête et les mangeaient, et eux criaient très fort. J'eus pitié et demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui commettaient des fautes dans les demeures sacrées ».

25bg Ceux qui péchaient à Jérusalem Il y avait en ce lieu des gens liés et enchaînés, leur visage était noir ; ils soupiraient de regret, ils pleuraient et grinçaient des dents. Je demandai « Qui sont ces gens ? ». Il répondit « Ce sont ceux qui, quand ils visitaient la sainte Jérusalem¹⁴⁴, ils y péchaient et y fautaient. Leur crime était plus important que la récompense qu'ils méritaient et ils sont parvenus à ce que tu vois¹⁴⁵ ».

¹⁴² Certains manuscrits n'ont plus « copier » mais « trouver » (لقوا), ce qui a pour effet de ne plus faire de cette section une attaque directe contre les scribes.

¹⁴³ Sur le mariage et le veuvage en contexte chrétien dans la zone syro-irakienne, voir L. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*.

¹⁴⁴ Y donne *Bayt al-maqdis*, arabisation de l'hébreu et expression la plus courante dans la littérature arabo-islamique.

¹⁴⁵ Le fait que les péchés commis à Jérusalem soient plus graves que les autres était une croyance répandue à l'époque médiévale et pas uniquement chez les chrétiens, voir à ce propos chap. XII, §3.2.

25bh Les voleurs de l'huile des lampes Il y avait en ce lieu des gens qui se frappaient les mains avec des bâtons de feu en hurlant et en disant : « Nous étions faibles, ayez donc pitié de nous ! ». Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui servaient dans les églises mais
5 volaient l'huile des lampes¹⁴⁶ et manquaient à leur service ».

25bi Les fouineurs Il y avait en ce lieu des gens dans les oreilles desquels des vers de la taille d'une coudée, noirs et poilus, pénétraient tandis qu'eux criaient et qu'ils avaient les mains liées dans la nuque. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui écoutaient ce qui ne les regardait pas et qui cherchaient à découvrir des choses qui ne leur étaient
10 d'aucun bénéfice ».

25bj Ceux qui n'accomplissaient pas le bien jusqu'au bout Il y avait en ce lieu des gens que la chaleur de la rivière n'atteignait que faiblement ; ils pleuraient amèrement, se mordaient les mains, se giflaient le visage et se
15 tapaient la poitrine avec un immense regret en sanglotant. Je demandai : « Qui sont ces gens ? Je vois qu'ils subissent un châtement modéré alors qu'ils pleurent, crient très fort et sont pris par un grand regret ». Il répondit : « Ce sont ceux qui, s'ils étaient bienfaisants envers le nécessiteux, faisaient l'aumône et effectuaient de bonnes actions, ils étaient néanmoins irrités et
20 las. Ils regrettent à présent de n'avoir pas parachevé le bien qu'ils faisaient et qu'ils amorçaient de bon cœur ».

¹⁴⁶ L'huile des lampes n'était pas forcément coûteuse car celle qui était utilisée dans les églises était le plus souvent l'huile la moins onéreuse disponible. Comme elle était aussi utilisée pour obtenir la bénédiction (*baraka*), il est possible que les voleurs ne cherchaient pas à faire de bénéfices mais à prendre avec eux une huile considérée comme miraculeuse. Pour n'en donner qu'un exemple, tiré d'une source inédite, on trouve dans le ms. Patr. copte, Simaika 645 (G), ff. 17^r-45^r, un récit de la construction de l'église Sainte-Barbara au Caire. Il y est question de musulmans qui viennent chercher la bénédiction de l'huile des lampes (*zayt al-qanādīl*), voir le manuscrit cité, au f. 44^v.

26 صفة عذاب القتلة والنسا اللواتي كن يتعالجن الادوية لاسقاط اولادهن. ثم اخذني بيدي فطار بي واذا انا قايم على تل محيط به نهر كبير واسع جدا ودايره كالحلقة حول ذلك التل. وفيه قيح وصيد مفرط منتن جدا لا يستطيع احد يدنوا منه. فزجر الملاك تلك الراجحة فسكنت. ودنونا منه. فاذا فيه اناس الى صدورهم والسما تمطر عليهم ريح منتن من نار تتغرز في رؤوسهم ووجوههم وصدورهم وذلك الجبل يصب عليهم انهار من دم احمر وهو يفور مثل النار ويلتهب وهم يميرون مع جري الما في النهر ولا يستقرون ولهم عجبنا منكر. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي سفاكين الدما وهذه الخطية اعظم الخطايا وعقابها اشد العقاب. ولا رحمة تلحق صاحبها. وهولاي النسا الشاربات الادوية لاسقاط الاجنة من بطونهن لان من يقتل من قد صوره الله وخلقه انسانا وان كان طفلا فهو كمن قتل انسانا كاملا".

5

Trad. text. : A D Š Y C

add. A, add. الدي [اللواتي] | add. Y | add. D, add. الزواني [والنسا] | ŠY | كحب مصدح, كناه [القتلة] 1
 A, om. ŠC, بالادويه [الادوية] | ŠY | يشربون [يتعالجن] | om. DY | كمن | C | om. DY, الدين
 مع. et add. Š, الله, D, اولادهم [اولادهن] | Y | سد مهنس, A, لكي يسقطون [لاسقاط] | Y | كجا
 [فطار] | om. Y | om. ŠY | add. كطلم, et ADY اخذ [اخذني] | AD | و [ثم] | C | الاولاد, Y, حهم
 فلم اشعر الا [انا] | A | om. على... انا | D | الي موضع. om. et [واذا] 2 | ŠY | فصلها, D, فسار, A, فسار
 [واسع] | ŠY | om. كبير | Š | om. نهر | Š | om. [به] | ŠY | سس, A, يحب [محيط] | Y | om. [قاليم] | D | وانا
 [كالحلقة] | C | دايرته, add. AD, وهو | et ante eum DŠ | داير, A, دار [ودايره] | D | om. [جدا] | ŠY | هم
 ما, transp. D, om. et [صيد] post [قيح] | ŠY | om. [وفيه] | A | om. [التل] | ŠY | [حول] | AD | om.
 C | om. [لا] | A | om. [احد... لا] | ŠY | م, AD, اللتن [منتن] | Y | dubit. [وصيد] 3 | ŠY | add. حهم
 add. القرب | Y, ante eum | منه | D | add. ان | ante eum | يدنوا | DC | احدا | احد | C | تستطيع [يستطيع
 [ودنونا] | A | dubit. [فسكنت] | AD | الروايح [الراجحة] | D | ذلك, A, om. [تلك] | A | om. [فاذا] 4... فزجر | C |
 [عليهم] | C | تقطر [تمطر] | ŠY | فصلها [فيه] | ŠY | ها, [فاذا] | ŠY | منه | منه | 4 | Y | فصلها, Š, فصلها, A, دنينا
 AD, om. [منتن] | C | ريح, Y, نس, Š, ناسه, D, روايح, A, dubit. الشنبه [ريح] | A | add. وعلي رؤوسهم
 صدورهم post [رؤوسهم] | C | فتدخل, D, فتغرس, A, وتغرس [تتغرز] | ŠY | ها, D, ونبل [نار] | ŠY | منه
 D | صدرهم. ŠY | فصلها, [وصدورهم] 5 | Y, om. C | فصلها, Š, فصلها, [ووجوههم] | C | transp.
 A, add. ذهل [احمر] | ŠY | om. [من] | ŠY | ها, D, [انهار] | Y | om. [عليهم] | ŠY | [الجبل]
 [ويلتهب] | A, Š, om. DC | add. حار [النار] | A, om. DC | A, شبه [مثل] | ADŠ | om. [وهو] | C | كره, Š, مع
 Y | مجبه, D, يسرون, A, بجروا [يمرون] | C | om. [ولهم] 6... وهم | C | add. له | et يلهب, Š, احده, A, تلتهب
 [ولا] | ŠY | add. كج, ante eum | A, Š, om. [الما في] | Y | ك, Š, dubit. [جري] 6 | ŠY | فصلها [مع
 ŠYC | add. هم [هولاي] | C | منكره, D, كثير [منكرا] | Y | add. حهم et ŠY | كج | عجبنا | Š | om.
 [الخطايا] | D | om. [اعظم] | AD | add. يا غريغوريوس [الخطية] | ŠY | فصلها, [ووجوههم] | C | add. [سفاكين] 7
 من جميع [العقاب] | Y | فصلها, D, وعدابها [وعقابها] | C | add. وفي تناسب الخطايا الفسق والزنا, D, om.
 C | DŠY, om. C | بلحق [تلحق] | D | transp. D | صاحبها post [رحمة] | AD | لا [ولا] | C | عقاب, D, العذاب
 [النسا] 8 | A, ŠY | om. [وهولاي] | C | لاهلها, Y, add. اللاب | et ح, D, اصحابها, A, اهلها [اصحابها]
 AD, اولادهن [الاجنة] | Š | om. [لاسقاط] | Š | كج, A, مع, A, اللواتي الذي استعملن [الشاربات] | Y | فصلها,
 Y | فصلها, Š, فصلها, AD, تقتل [يقتل] | Š | فصلها [من] | DYŠC | بطونهم [بطونهن] | Y | فصلها, [وخلقه] 9...
 [وخلقه] | Š | om. [كاملا] 9... وخلقته | ŠY | add. احاد, الله | C | ما [من] | Š | فصلها ط, حبه [صوره]... فمن
 [كمن] | Y | فصلها, كج, فصلها, [كمن قتل] | D | om. D | كان | D | وهو [وان] | Y | فصلها, [انسانا] 9 | Y | حبه
 DY | كامل انسان [انسانا كاملا] | D | كمثل من

26 Le châtimeut des meurtriers Description du châtimeut des meurtriers et des femmes qui prenaient des remèdes pour avorter de leurs enfants. L'ange me prit par la main et vola avec moi. Je me trouvai alors debout sur une colline qu'encerclait un très large fleuve, tournant comme un anneau
5 autour d'elle. Au-dedans il y avait du pus extrêmement répugnant et personne ne pouvait s'en approcher. L'ange repoussa cette odeur et elle s'apaisa. Nous nous approchâmes alors [du fleuve], où il y avait des gens immergés jusqu'à la poitrine. Un vent pestilentiel et du feu leur tombait
10 dessus, s'enfonçant dans leur tête, leur visage et leur poitrine. Cette colline faisait couler sur eux un fleuve de sang rouge, qui courait comme le feu et qui flamboyait, tandis qu'eux étaient transportés par le courant du fleuve et ne pouvaient s'arrêter, tout en poussant des hurlements insupportables. Je
15 demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui ont fait couler le sang, et ceci est la plus grande faute, et sa punition est la plus sévère. Nulle miséricorde ne touchera celui qui la commet. Ce sont également les femmes qui ont bu des médicaments pour avorter, car celui qui tue celui que Dieu a façonné et a fait homme, même si c'est un petit enfant, c'est comme s'il a tué un homme déjà accompli ».

27 صفة عذاب الجنة الذين يخنقون الناس. ثم مضى بي الى ظلمة لا تحد وفيها نار تنقد وفيها دشاحات من حديد واناس معلقين في تلك الدشاحات بجلوقهم وايديهم تضرب وعيونهم ناظرة وانفاسهم لا تخرج وعرقهم يجري وهم في شقا عظيم. فرحمتهم أكثر مما رحمت غيرهم. فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي الذين كانوا يخنقون الناس ويعذبونهم مثل هذا العذاب".

28 صفة الشرط وتباعهم واعوانهم. ثم مضى بي الملاك الى ظلمة اشد من تلك الظلمة. فقلت: "ما هي هذه الظلمة؟". فزجرها فانكشفت. فاذا اقوام مطروحين على وجوههم في ارض من نار مظلمة وحشة حارة جدا مربوطين بحبال من نار وشياطين كالنار المتقدة بوجوه طوال سود وعيونهم مشوهة وانياب ظاهرة واشداق واسعة في ايديهم اسطال من نار يصوبونها عليهم. ويضربون بسياط من نار ساير ابدانهم وهم يتمرغون على وجوههم ويعجون ويصيحون ويقولون: "ارحمنا!". والشياطين يقولون لهم: "يا ملاعين ما رحمت ولا نحن نرحمكم ولا الخالق يرحمكم وعذابنا وعذابكم جميعا موبدا لا يفنى!". فقلت: "من هولاي؟". فقال: "هولاي هم اصحاب الشرط وتباعهم وخدامهم".

Trad. text. : A D Š Y C

D الخانقين وغيرهم, A الخنقا [يخنقون | om. AD | الذين | ŠY | om. AD, C النجاه | correxī | الجنة] 1
D, الظلمة [ظلمة | Š | add. C] Y حبها محللحدهم, Y حبها محللحدهم كخصالهم كحدهم. om. ADY et add. | om. الناس
ŠY, add. C | ante تنقد | ŠY | له اذبا [نار | ŠY | فيها [لوفيهما | Š | Y, C | تحدد | C موضع
[تضرب | Š | وايديهم | C السلاسل, A الدشاحات [الدشاحات | C سلاسل, A دشحات [دشاحات 2 | C توقد
C ناظرة, Š, A, D خارجه, A بارده [ناظرة | C واعينهم [وعيونهم | Y, add. A, لا تضطرب
[مما | Y | add. لا عرف [عظيم | ŠY | جاد [شقا | AD تجري [يجري | Š | A, ADY انفسهم [وانفاسهم 3
A, om. D | الذين | Š | add. om. [هولاي | Y | ما | فقال 4 | Š | om. [رحمت | Y | ما, Š | مع
حبها محللحدهم [العذاب | D بهذا [هذا | A, om. D | بمثل [مثل | DŠ | ويعذبوهم, A, وعذبوهم [ويعذبونهم
خذ [ثم | C | om. [واعوانهم | DŠY | وتباعهم [وتباعهم 5 | C | add. Y, غيره, add. Y, حبها محللحدهم, Š, add.
ADŠ | om. [الظلمة... 6 | فقلت | Y | add. A, القسما [الظلمة | C | ومضي [مضى | C | add. C | بيدي
Š, add. C | فانكشفت | C فحرز, ŠY | فزجرها | C | add. C | وحدها [الظلمة 6
[حارة | Y | add. C | وحشة 7 | om. A | من | Y | حد, om. D | [في | DC قوم [اقوام | C | وانكشفت
[طوال | AŠC المتوقده [المتقدة | C مرتبطين, ŠY | add. C | ante مربوطين | om. DC |
[وعيونهم 8 | C سودا, A سودان [سود | ŠY | add. C | وعره, add. A, وحشه
Y, A, add. C | [واشداق | Y | ما, Š, om. A, [وانياب | Y | معله, Š, معله, A, مشقوقه [مشوهة | AD | عيون
C يقبلون, Š, معله, D, ويقبلون, om. A, [يصبونها | A | سياط [اسطال | C | ايديهم | C | واحداق
C | transp. D, post | بها, ŠY | معله, D, post | نار | transp. D, [ويضربون | om. A | [عليهم
ŠY | transp. post | يصيحون [ويصيحون | ŠY | ساير | ante | على وجوههم | D | وسياط, A | بها [بسياط 9
[لهم | A | يقول [يقولون | C | add. C | وتلك [والشياطين | ante 10 | C | ارحمونا [ارحمنا | ŠY | add. C | و [يقولون
ŠY | صاحب [الخالق | C | رحمتهم, ŠY | add. C | ارحمتم | Y | add. D, | كما ما | ما | Š | add. C |
لا هذا [لا يفنى | ŠY | add. C | موبدا 11 | AD | om. [وعذابكم | C | om. ADŠ | ارحمنا [يرحمكم
C | وتباعهم [وتباعهم | Y | كمنه [الشرط | ŠY | om. AC | هم | C | ŠY, om. C |
Y | add. C | om. et | add. C | om. et | add. C | وخدامهم 12

27 Le châtement des é strangleurs Description du châtement des criminels qui étranglaient les gens. Par la suite, il m’amena dans des ténèbres sans limite dans lesquelles il y avait un feu brûlant. Il y avait des carcans de fer (*dušāḥāt*)¹⁴⁷ et des gens avaient le cou accroché à ces carcans. Leurs mains
5 étaient battues, leurs yeux étaient exorbités¹⁴⁸, ils ne pouvaient respirer et leur sueur dégoulinait ; ils souffraient terriblement. Je pris pitié d’eux plus que je n’avais eu pitié des autres. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui étranglaient les gens et leur infligeaient des châtements semblables à celui qu’ils subissent ».

28 Le châtement des policiers Description du châtement des policiers, de leurs partisans et de leurs agents. Par la suite, l’ange m’amena dans des ténèbres qui étaient plus sombres que les précédentes. Je demandai : « Quelles sont ces ténèbres ? ». Il les chassa et les dissipa. Il y avait des gens jetés face contre une terre, sur un sol de feu ténébreux, aride et très chaud, et
15 attachés au moyen de cordes feu ; des démons comme des feux brûlants, avec des visages longs et noirs, des yeux difformes, des crocs apparents et de larges bouches avaient en mains des seaux de feu dont ils leur versaient le contenu. Ils les frappaient avec des fouets de feu sur le reste de leur corps, tandis qu’eux se roulaient la face dans la poussière, criaient et hurlaient en
20 disant : « Aie pitié de nous ! ». Les démons leur disaient : « Maudits, vous étiez sans pitié et nous non plus nous ne vous prenons pas en pitié, pas plus que le Créateur. Notre châtement et votre châtement sont tous deux éternels ! ». Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les chefs de police, leurs partisans et leurs serviteurs ».

¹⁴⁷ Sur ce terme d’origine persane assez peu attesté dans la littérature arabe à l’époque islamique, voir chap. X, §3.2. Pour une interprétation de cette section et de la suivante, voir chap. XII, §4.3.

¹⁴⁸ Les témoins divergent beaucoup sur ce mot. Je le traduis en fonction du contexte, où on attendrait quelque chose comme *ḡāḥiẓa*.

29a صفة عذاب الرهبان المفسدين الخطاة. ثم قال لي: "الحقني لاريك اعظم من هذا العذاب".
 فاخذ بيدي وصار بي الى هوية عظيمة لا يدرك قعرها. وقال: "انظر!". فنظرت فرايت اسفلها
 مظلم جدا ولم يبين منها. فقلت له: "اني لا انظرها". فقال لي: "ما لك سبيل الى القرب منها ولا
 من اسفلها لانه منتن جدا". ثم قال لي: "اسجد!". فسجدت وسجد هو ايضا معي. واذا صوت
 من السما يقول: "ايها الروايح المملية من الرجز اسكني! ايها الظلمة الممتلية من السخط
 انكشفي ليرى العبد الصالح وتعودين كما كنت". فانكشفت تلك الظلمة وسكنت تلك الروايح
 الكرهة.

5

29b ثم هبط بي فرايت رجالا ونسا ينتفضون في برد عظيم وهو اعظم من كل ثلج وجليد في
 العالم واسنانهم تتقعقع شيئا عظيم وهم لا يستطيعون الكلام من شدة البرد والعذاب. واذا وجوههم
 كايية حزينة ودموعهم جارية ونفوسهم خايفة. فحزنت عليهم جدا وبكيت. فقال لي الملاك: "اعلم ان
 الذي ينالهم من شدة الروايح الكريهة والظلمة اعظم من البرد". فقلت: "من هولاي؟". فقال:
 "هولاي هم الرهبان ولم يقوموا بالرهينة كما ينبغي. فلذلك حل بهم ما ترى. لكنهم بصلوات
 القديسين على قبورهم وبما قدموه من يسير الخير، لهم نياح ليلة الجمعة ويوم الاحد وليلة الاثنين".

10

Trad. text. : A D Š Y C

ان om. D, mg. | ثم | Y add. A, add. A, post الخطاة | Š transp. A, om. [المفسدين] 1
 بي [بيدي] | ŠY | ام حيا ص [بي... فاخذ] 2 | D لاوريك [لاريك] | A اتبعني [الحقني] | A add. A | الملاك لي
 [اسفلها] | A om. | [فنظرت] | Y, لهدهه لا حدهه, Š, حدهه [قعرها] | C هاوية [هوية] | C وسار [وصار
 C فيها, Y صها صها, Š, add. لا ص [هوها لاهه سمعه صها] [امنها] | ŠY | AD, اتبين [يبين] 3 | ŠY | اسهاسهه
 A om. | [منها ولا] | Y ح, [لك] | om. DŠ | C انظر شي [انظرها] | C ما [لا] | D om. | [2]منها... فقلت
 [الروايح] 5 | A om. | [معي] | D فقال [قال] | AC لا [لانه] | Š om. | [جدا... لانه] | ŠY | [هوها] [اسفلها] 4
 [اسكني] | Y add. [الصحة] [الصحة] [الصحة] [الصحة] | Š, add. [الصحة] [الصحة] [الصحة] | DC, om.
 D, المظلمه, A, المشبعه [الممتلية] | C السجونه, D, السجونه [الظلمة] | ŠY add. | [2]ايتهها | YC |
 صدهه | [وتعودين] | AC | add. ما فيك [الصالح] | ŠY | [ليرى] | D انكشفي [انكشفي] 6 | C om.
 ŠY | add. صبه, [فانكشفت] | ante ŠY | AD, كنتي [كنت] | ŠY | حها [كما] | ŠY | add. [انها
 Y | [اصلا] [ونسا] | C trans. [نسا] [رجالا] | ŠY | add. [خطاها] | D, add. انه [ثم] 8 | ŠY | [انها] [الكرهه] 7
 Y | [اعظم] | D om. | [واسنانهم] 9... وهو | Y | [صهه] [صهه] | Š, [صهه] [صهه] | A, [ينتفضون] [ينتفضون]
 [صهه] [صهه] [صهه] [صهه] [البرد]... وهم | Y om. | dubit. A, om. Y | [شيئا] | C om. | [شيئا عظيم] | A om. | [واسنانهم] 9
 [واذا] | D | [تلك] [شدة] | C trans. | [وهم] [البرد]... من | ŠY | transp. [برد عظيم] et post [صهه] [صهه]
 [جدا] | Y om. | [عليهم] | ADC | [ونفوس] [ونفوسهم] | ADC | [دموع] [دموعهم] | D | [كثيره] [كايية] 10 | Y |
 [انهم] [احص] [صهه] [صهه] | ما [ينالهم] 11... اعلم | Y | [صا] [صا] | Š, add. [صا] [صا] | D | [بكيت] [بكيت] |
 [اوليلة] [الاثنين] 13 | ŠY | [الكرهية] | Y add. | Š, add. | [الروايح] 11 | ŠY | [صهه] [صهه] |
 om. ŠY

29a L'abîme Description du châtement des moines corrompus et pécheurs. Il me dit ensuite : « Viens, afin que je te montre ce qui est plus grand que ce châtement ». Il me prit par la main et m'amena à un abîme immense dont on ne pouvait apercevoir le fond. Il me dit : « Regarde ! ». Je regardai et je vis que ses profondeurs étaient très sombres et qu'on ne pouvait rien en discerner. Je lui dis : « Moi, je n'en perçois rien ». Il répondit : « Il te sera impossible de t'en approcher, ainsi que de ses profondeurs, car elles sont fétides ». Il me dit ensuite : « Prosterne-toi ». Je me prosternai et il se prosterna avec moi. Puis une voix du ciel venue dit : « Vous, les vents pleins de courroux, apaisez-vous ! Vous, les ténèbres pleines de colère, dissipez-vous, afin que le serviteur juste puisse voir, puis vous retournerez comme vous étiez »¹⁴⁹. Les ténèbres se dissipèrent et les vents détestables s'apaisèrent.

29b Le châtement des moines et le repos qui leur est accordé Il me fit ensuite descendre et je vis des hommes et des femmes qui grelotaient dans un froid intense, plus intense que celui de la neige et du givre qui sont dans le monde. Leurs dents s'entrechoquaient très fort et ils ne pouvaient parler tant ils avaient froid et que leur souffrance était grande. Leurs visages étaient tristes et consternés, leurs larmes coulaient et leurs âmes étaient pleines de frayeur. Je m'affligeai beaucoup de leur sort et pleurai. L'ange me dit alors : « Sache que ce que les odeurs pestilentielles et les ténèbres leur font endurer est bien plus insupportable que le froid ». Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les moines qui n'ont pas mené la vie monacale comme il le fallait. Pour cela, il leur arrive ce que tu vois. Cependant, grâce aux prières des saints [effectuées] sur leurs tombes et grâce aux quelques bonnes actions qu'ils ont accomplies, ils ont droit à un répit [à leur peine] la nuit du vendredi, le dimanche et la nuit du lundi »¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Dans l'*ApThéo*, c'est la Vierge qui, contre l'avis de l'archange Michaël, ordonne aux ténèbres de se disperser, voir trad. angl. Baun, p. 392.

¹⁵⁰ Le sabbat et le dimanche peuvent passer pour des jours tout désignés pour le repos des suppliciés, la nuit du lundi est plus inattendue.

استرعاهم على شعوبه : اتم هم نور العالم اتم ملح الارض فاذا افسد الملح لا يصلح لشي الا ان يلقي خارجا ويتوطاه الناس". ثم اطبق الكتاب وقال لي : "السلام معك" وارتفع.

30c فرايتهم وقد تقدمت الشياطين اليهم ييزقون في وجوههم. فقلت للملاك : "يا سيدي من هولاي ؟". فقال : "هولاي هم البطاركة والمطارنة والاساقفة الذين لم يكونوا يقومون بالامور كما تقدم اليهم ولم يقضوا في الاحكام بالحق. وغلب عليهم حب الدنيا وقبلوا الرشوة ودخلوا في صنوف الخطايا. ولم يكونوا يرحمون اليتاما والارامل ولا يتصدقون على المساكين فخل بهم كما ترى الى الابد".

5

31 صفة عذاب القسوس الشمامسة الذين لم يخدموا الله كما ينبغي. ثم انه مضى بي الى موضع فيه نهر نار احمر يلتهب وحش المنظر. واذا فيه اقوام الى اوساطهم منكسين. ثم يهيج ذلك النهر دخان

Trad. text. : A D Š Y C

هم | Y هانم | انتم | ŠY محده | شعوبه | lac. A | على | ŠY اصه، جامص، A استرعاه | استرعاهم | 1
 Š، حابوا | لا | C فسذ، Y اصص، Š، اصص | افسد | Y هانم، DC om. | [2] انتم | DC om. | انور العالم | ŠY om.
 ان | ŠY حص | الا | Y om. | Š، add. | هلا بهه | et الاعلا، A لشيا | لشي | Y ارجس | يصلح | Y حصابوا
 D، ويطوه | ويتوطاه | DC برا | خارجا | C يرمي، D يرما، A تطرح، ŠY احما | correxi | يلقي | 2 DŠYC om.
 لك | السلام | AD om. | الي | ŠY لحم | اطبق | A add. | بارجلهم | الناس | C ويطوا، ŠY add. | مع et هالها
 A، add. | حين ارتفع et فرايتهم | فرايتهم | 3 ŠY ام | ارتفع | ŠY حب، A ومعك | معك | A add.
 Š، حابوا | تقدمت | ŠY ام، D قد | وقد | (Y بهه) ŠY add. | ساد ح نالنه | et حصه | بهه، D فرايت
 اللعاص، D، transp. | وقد تقدمت | A، ante | كريهين | الخلق | et شياطين | الشياطين | C تقدمهم، Y حابوا
 رهين | تبصق | ييزقون | C | واثرا | واثرا | DC et ante eum | وهم، A، om. | اليهم | ŠY add.
 هم | Š | فقال | 4 ŠY om. | يا سيدي | A | للملاك | C | شرار من نار منتن | D، add. | الخلق
 D، ما | لم | ADŠ الذي | الذين | Š | ححها، D، om. | والمطارنة | Y ححها، A | البطاركة | AD om.
 et جامص، D، بالامر، A، om. | بالامور | Y صمصه، Š، صمصه | يقومون | C يكونون، D كانوا | يكونوا | C om.
 يقضوا | DY ولا | ولم | D | ومشوا في طريق معوجه | اليهم | A | يقدم | تقدم | 5 ŠY add. | حصه
 | الدنيا... | وغلب | A | بالحق | ŠY om. | في الاحكام | C يقضون، Y صمصه، Š، صمصه، A يصنفون
 ŠY اربوا | صنوف | A الرشا | الرشوة | Š | ححها | وقبلوا | D | علي حب الاخره | الدنيا | ŠY om.
 ولا الارامل | والارامل | ŠY اللانم | اليتاما | ŠY صمصه، D، يكرمون | يرحمون | يكونوا | ŠY هلا | ولم | 6
 الفقرا ولا المساكين ولا يابون | المساكين | Y ا، بهه، Š، ا، بهه | يتصدقون | D | الابد | 7... ولا | C add.
 الابد | 7... الى | Š | ا، بهه | ترى | A | ما | كما | A | supra lineam | بهم | ŠY حص | فصل | C | الغربا
 ŠY om. | انه | ŠY add. | احاد | الله | AYC يخدمون | يخدموا | ŠY حمصا | القسوس | 8 AC من العذاب
 add. | من | ان | Š | lac. | D، om. | نهر | 9 om. | A | فيه | A | موضع | ŠY add. | حطاب | بي
 بهه | ante eum | et ante eum | Š، add. | بهه | بلهب | يلتهب | A | حجر | احمر | C | نار | Š، lac.
 Š، صمصه، A، منكبين | منكسين | A اقواما | اقوام | ŠY add. | بهه | وحش | ante eum | Y add.
 ŠY add. | دخان | om. et | ŠY add. | حمصه | النهر | A | om. | بهه | Y صمصه

crépitante qui les recouvrait encore et encore, puis se dissipait. Lorsqu'elle se dissipait, le ciel faisait pleuvoir sur eux de la cendre et des étincelles. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont les prêtres et les diacres qui n'ont pas mené le service de Dieu comme il se doit. Ils salissaient le sacerdoce et le don qui leur a été fait par les péchés et la souillure. Ils ne prenaient pas le démuné en pitié, ils ne faisaient pas leurs prières et ils ne préservaient pas leur corps du péché. Pour cela, il leur arrive ce que tu vois et ce pour toujours ».

32 Le châtement des hypocrites Description du châtement des hypocrites qui pensaient qu'ils étaient des gens de bien alors qu'ils étaient des pécheurs. Il m'amena ensuite sur une terre vaste, ni illuminée, ni ténébreuse. Il y avait en ce lieu des gens suspendus par la peau de leur tête, attachés avec des chaînes ; le ciel les lapidait au moyen de flèches de feu et eux appelaient au secours. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui commettaient différentes sortes de fautes alors que les gens pensaient qu'ils étaient justes et pieux ».

33 Le châtement de ceux qui changeaient de religion Description du châtement de ceux qui allaient d'une religion (*dīn*) à une autre¹⁶¹. L'ange m'amena alors dans une vallée. Il y avait des gens jetés les uns sur les autres, face contre terre, et il pleuvait sur eux du givre, de la neige et de la grêle, au

¹⁶⁰ Cette expression est un peu étrange en arabe.¹⁶¹ Le terme *dīn* peut aussi bien désigner la religion que la confession. Comme le cas des apostats a ouvert le bal des châtements, il doit ici s'agir de ceux qui changeaient de confession. Le même raisonnement se trouve dans I. Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory ».

point qu'ils disparaissaient dessous et que leurs chairs étaient écorchées. Cette pluie s'éloignait ensuite d'eux et un fleuve de feu déferlait sur eux et [les] frappait tant que leurs os brûlaient. Il s'éloignait ensuite d'eux tandis que du naphte et du soufre déferlaient sur eux. Et cela recommençait sans
5 cesse, aussi ne demeuraient-ils jamais dans un même état. Je demandai : « Qui sont ces gens ? ». Il répondit : « Ce sont ceux qui allaient d'une religion à une autre sans jamais demeurer dans un même état. Ils sont tels que tu les vois ».

34 Le châtement des opposants au christianisme Description du
10 châtement de ceux qui s'opposaient à la religion (*dīn*) de Jésus-Christ, parmi les juifs et les autres nations. Il me dit ensuite : « Suis-moi, afin que je te montre le châtement immense et terrible ». Je le suivis et il me fit descendre vers des ténèbres profondes dont je ne savais pas ce qu'elles étaient. Il s'y tint un long temps puis il me posa dans ces ténèbres. Je demandai : « Que
15 sont ces ténèbres ? ». Il répondit : « Ces lieux sont habités par ceux qui s'étaient opposés à la religion du Christ parmi les juifs et les autres nations ».

35a Le châtement des nations égarées Il donna ensuite un ordre aux ténèbres et elles se dissipèrent. Je vis une chose terrible : il y avait des gens en son fond. Il s'y trouvait un feu flamboyant. Des vipères immenses déchietaient leurs chairs et des serpents entraient en eux par leur cœur et ressortaient par leur ventre, tandis que des vers et des bêtes rentraient par leurs narines et ressortaient par leurs oreilles. Il y avait des flèches de feu qui leur étaient lancées depuis le ciel et ils régnaient les odeurs les plus pestilentielles qui soient. Ils subissaient un châtement atroce. Des bêtes
20

sauvages immenses prenaient l'un d'entre eux, l'engloutissaient puis l'expulsaient de leur gueule en soufflant et le jetaient à une distance d'un mille. Ils étaient dans un feu brûlant et ils laissaient entendre des hurlements et des cris très bruyants. Je pleurai alors par pitié pour eux.

5 **35b Les ténèbres extérieures** Je demandai à l'ange : « Quel est le nom de ce lieu ? ». Il répondit : « Ce sont les ténèbres extérieures¹⁶². Sache, Grégoire, que du lieu où j'ai atterris avec toi à ce lieu-ci, le trajet est de sept ans¹⁶³ et que ce lieu est destiné au Diable (*Iblīs*), à ces armées et à chaque personne qui le suit parmi toutes les nations égarées »¹⁶⁴.

10 **35c La mesure du bas-monde** Nous prîmes notre envol et je me trouvai proche du ciel. Il me dit : « Regarde vers la terre ! ». Je regardai et je vis quelque chose de petit et d'obscur. Il me dit ensuite : « Compares-en la grandeur à celle du ciel ! ». Je comparai leur grandeur et il me demanda : « À quoi peux-tu comparer la terre ? ». Je répondis : « Je ne sais pas ». Il me dit :
15 « Elle est comme une petite barque dans les vagues déchaînées du grand océan¹⁶⁵ ». Alors, je louai Dieu.

36a La parénèse de l'ange Il me dit ensuite : « Tu as déjà vu tout ce que Dieu souhaitait te montrer. La durée [de ton voyage] a pris fin car tu as cheminé durant vingt et un jours. Va ! Tu seras un savant sur terre, et tous
20 ceux qui entendront tes recommandations et tes sermons en tireront une

¹⁶² Mt 8, 12 et 25, 30.

¹⁶³ Ce genre de calcul apparaît dans la littérature apocryphe tardo-antique ainsi que dans la littérature arabo-islamique, voir des exemples au chap. XI, §2.3.

¹⁶⁴ Voir Mt 25, 41, où il est question du feu éternel destiné au Diable et à ses anges. Le passage fait aussi écho à Ap 20, 10 : « mais Dieu fit tomber un feu du ciel qui les dévora. Et le Diable, leur séducteur, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre où sont la bête et le faux prophète (...) ».

¹⁶⁵ Quoique ce passage reste un peu obscur, on peut effectuer des rapprochements avec d'autres apocryphes. L'ange explique à Paul que l'Océan entoure toute la terre, *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §21b. Dans le *Livre des Rouleaux*, il est dit que les eaux ont été placées dans un vase, entouré par le monde, voir ms. Paris, ar. 76, f. 42^r : وجعلنا المياه في إناء محيطة بالعالم وهو صغير عند قدرتنا. Le ms. Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque Orientale 1335 (XIV^e s.) transmet le même texte en cet endroit voir f. 66^r.

bénédiction, et tu seras la demeure de l'Esprit Saint. Rentre et raconte ce que tu as vu de tes propres yeux, pour que les gens s'instruisent et qu'ils fassent leur examen de conscience avant la fin de leur vie ! Certes, il n'y a pas de repentir après la séparation de l'âme et du corps et après la mort, il n'est plus
5 temps d'agir ».

36b Les conditions du repentir « Sache que si l'homme a commis une faute, grande ou petite, s'il s'est repenti, s'il a purifié son intention et a demandé pardon, s'il aspire désormais aux bonnes actions et s'il implore Dieu de lui pardonner, alors Il lui offre la miséricorde, Il lui pardonne et rien
10 ne lui est rappelé des choses odieuses du passé, dès lors qu'il croit au Christ. Celui qui renie le Christ puis croit à nouveau en lui, Dieu efface chaque faute qu'il a commise, sauf s'il recommence à pécher. De même, s'il se fait moine et devient une personne bénie, Dieu efface toutes ses fautes antérieures, ne le châtie pas ni ne l'interroge sur ce qui est passé, sauf s'il recommence à
15 pécher. Les dernières souillures seront plus terribles que les premières. Sache que si l'homme aime Dieu de tout son cœur et accomplit des actions peu nombreuses qui agréent à Dieu, Il l'aide, le guide et lui accorde le salut ».

36c Le péché d'orgueil « Sache que rien n'éloigne plus de Dieu que l'orgueil¹⁶⁶, car notre Seigneur Jésus-Christ n'est descendu du trône de sa majesté que pour proscrire l'amour du bas-monde et pour que l'on cesse d'y puiser, parce que s'occuper des richesses¹⁶⁷ revient à suivre ce que le Malin perfide voudrait que fassent les fils d'Adam et que le seul moyen dont il dispose pour y parvenir est l'amour du monde et de ses richesses ».

36d La hiérarchie de l'innocence « Sache que les enfants sont plus dignes d'être pardonnés que les adolescents, que les jeunes gens sont plus dignes d'être pardonnés que les personnes d'âge mûr, que les personnes d'âge mûr sont plus dignes d'être pardonnés que les vieillards, que les pauvres sont plus dignes d'être pardonnés que les riches et que chaque pécheur est plus digne d'être pardonné que les chefs religieux. Et c'est à cette aune qu'est jugé et puni celui qui commet un péché, ainsi que tu l'as vu ».

36e L'éternité de la rétribution ou du châtement « Chaque personne qui a été condamnée au châtement ne verra jamais la miséricorde de Dieu. Celui qui a quitté le monde alors que Dieu a agréé son action parvient en ces lieux que tu as vus, ou en des lieux meilleurs que ceux-ci et plus jamais ne quitte la félicité céleste et [se prévalant de la confiance de Dieu] il se permet, devant Lui, de parler de la Vérité ».

¹⁶⁶ Cf. *ApPaul*, où l'ange explique à Paul que l'orgueil est « la racine de tous les maux », trad. fr. Kappler et Kappler, §24b.

¹⁶⁷ Je traduis à dessein *al-na`īm* par un autre terme que « félicité », traduction privilégiée dans le reste du texte lorsque le contexte est positif.

37 Le retour dans la grotte Je m'évanouis et lorsque je revins à moi je me tenais dans ma grotte, sur l'herbe sur laquelle je dormais. J'étais alors attristé et désespéré d'avoir quitté ces lieux saints et de ce que j'avais vu comme types de châtements destinés aux hommes. J'écrivis ces récits spirituels et je les envoyai en tout lieu, pour qu'ils soient une miséricorde et un bénéfice auprès de Dieu pour celui qui les applique avec une entière sincérité, afin de préparer son retour, et de sorte à sauver son âme du châtement et des sanctions éternels, à être digne de ces lieux saints ainsi que de la félicité divine et céleste et à pouvoir les remporter..

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**Les représentations de l'au-delà chez les chrétiens de
Syrie-Mésopotamie durant les premiers siècles de
l'Islam**
**À partir de l'édition critique de l'Apocalypse de Grégoire
d'Édesse**

Soutenue par

Alice Croq

Le 18 novembre 2021

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Études arabes, civilisations
islamique et orientales**

Composition du jury :

Herman TEULE Professeur honoraire, KU Leuven	<i>Président</i>
Herman TEULE Professeur honoraire, KU Leuven	<i>Rapporteur</i>
Mathieu TILLIER Professeur, Sorbonne Université	<i>Rapporteur</i>
André BINGGELI Chargé de recherche, IRHT	<i>Examineur</i>
Barbara ROGGEMA Docteur, Ruhr-Universität	<i>Examineur</i>
Alexander TREIGER Professeur, Dalhousie University	<i>Examineur</i>
Muriel DEBIÉ Directrice d'études, EPHE/PSL	<i>Directeur de thèse</i>



LES REPRESENTATIONS DE L'AU-DELA CHEZ LES
CHRETIENS DE SYRIE-MESOPOTAMIE DURANT LES
PREMIERS SIECLES DE L'ISLAM

À partir de l'édition critique de l'*Apocalypse de Grégoire
d'Édesse*

Volume II

L'œuvre et son contexte

Alice CROQ
Thèse de doctorat, dir. Muriel DEBIE
École pratique des hautes études – PSL

Sommaire

Sommaire.....	2
Préambule au second volume	6
PARTIE IV. LA GENÈSE DE L'ŒUVRE.....	7
X. Le milieu de rédaction	7
X.1. IDENTITE ET AUTORITE DU NARRATEUR	7
X.1.1. Qui est Grégoire ?.....	8
X.1.2. Hypothèse sur la vocation de l'auteur	11
X.1.3. L'autohagiographie et l'aura du monachisme édessénien.....	14
X.2. LE CADRE SPATIAL	17
X.2.1. La montagne d'Édesse, entre lieu-dit et <i>topos</i>	17
X.2.2. Le mécontentement de Syméon l'Alépin envers son monastère.....	20
X.2.3. Un espace du nord de la Syrie	24
X.3. LA DATATION	27
X.3.1. La fin du VII ^e siècle comme <i>terminus post quem</i>	28
X.3.2. La question de la version originale : les indices linguistiques	30
X.3.3. La fin du XI ^e siècle comme <i>terminus ante quem</i>	34
X.4. LA QUESTION DU MILIEU CONFESSIONNEL	37
X.4.1. Un auteur « melkite » ?	38
X.4.2. La complexité du paysage confessionnel et les limites de l'approche	42
X.4.3. Grec, syriaque et arabe ? Vers l'esquisse d'un profil culturel.....	46
XI. La place de l' <i>ApGreg</i> au sein de la littérature de l'Orient méditerranéen.....	51
XI.1. AUX SOURCES DE L' <i>APGREG</i>	51
XI.1.1. L'au-delà dans la littérature hagiographique et apocryphe tardo-antique	52
XI.1.2. Le rapport au genre des apocalypses et à l' <i>ApPaul</i>	58
XI.1.3. L'influence de l'environnement visuel.....	64

XI.2.	VISIONS ET VOYAGES DANS L'AU-DELA DANS L'ORIENT MEDITERRANEEN ENTRE LE VIII ^E ET LE XI ^E SIECLE	73
XI.2.1.	Les visions médio-byzantines.....	73
XI.2.2.	Une œuvre sans égale dans la littérature syriaque et arabe chrétienne ?.....	80
XI.2.3.	Visions et descriptions de l'au-delà dans la littérature islamique	86
XI.3.	UNE CREATION ORIGINALE : L'APGREG ET L'INTRODUCTION DU TABOU	95
XI.3.1.	Une flore et une faune insaisissable : réécriture d'un motif en vogue dans la littérature orientale.....	95
XI.3.2.	Un paradis sans boisson ni nourriture	99
XI.3.3.	Ce que l'on ne saurait voir au sein d'une vision	101
XII.	L'ApGreg et le monde d'ici-bas.....	105
XII.1.	LA FONCTION PASTORALE	105
XII.1.1.	Un texte « populaire » ? La question du public	106
XII.1.2.	La théodicée comme compensation	109
XII.1.3.	La dimension performative : une comparaison entre la <i>Chronique de Zuqnin</i> et l' <i>ApGreg</i>	111
XII.2.	LES CHRETIENS ET LES AUTRES	113
XII.2.1.	Les juifs, les <i>hunaḡā'</i> et les « nations »	113
XII.2.2.	Le blâme des apostats et l'éloge des martyrs	117
XII.2.3.	Le <i>ṡaylasān</i> de l'apôtre : distinction sociale et appartenance culturelle.....	121
XII.3.	LE RAPPEL DES PRATIQUES ET DE LA MORALE CHRETIENNES	123
XII.3.1.	La connaissance des textes et le respect des règles : lecture croisée de l' <i>ApGreg</i> et des <i>Questions-réponses de Basile et Grégoire</i>	124
XII.3.2.	Le respect des lieux sacrés	129
XII.3.3.	La morale chrétienne vis-à-vis du mariage et de la sexualité	130
XII.3.4.	L'image de l'Ascension de Jésus-Christ.....	133
XII.3.5.	Le Temple céleste à l'image d'une église chrétienne	136
XII.4.	LES ACTEURS DE LA SOCIETE	138
XII.4.1.	Le statut des moines et du clergé	138
XII.4.2.	Le rôle des souverains et des élites économiques	141
XII.4.3.	Les institutions répressives : la police et les « étrangleurs ».....	146
XII.4.4.	Protection et violence symbolique des saints cavaliers.....	150
PARTIE V.	LES ENJEUX DE L'AU-DELÀ DURANT UNE PÉRIODE DE FORMATION ...	156
XIII.	Le paradis et l'enfer en débat	160
XIII.1.	QUELS LIEUX, QUAND ET POUR QUI ?	160
XIII.1.1.	Des lieux protologiques et/ou eschatologiques ?.....	160

XIII.1.2.	Opinions divergentes quant au feu purificateur.....	166
XIII.1.3.	L'éternité de l'enfer et la question du salut.....	169
XIII.2.	LA <i>QIBLA</i> DES CHRETIENS : IMAGINAIRE ET PRATIQUES.....	175
XIII.2.1.	La localisation du paradis dans les textes et sur les cartes.....	175
XIII.2.2.	La direction de la prière.....	179
XIII.2.3.	L'orientation des sépultures : données archéologiques et textuelles.....	181
XIII.3.	UN PARADIS SENSUEL OU SPIRITUEL ?.....	185
XIII.3.1.	Accusations polémiques et <i>reductio ad Mahometum</i>	186
XIII.3.2.	La réfutation chrétienne de l'eschatologie islamique : les arguments scripturaires et traditionnels.....	193
XIII.3.3.	Les arguments « naturels » et le mu'tazilisme.....	197
XIII.3.4.	Les arguments psychologiques et le mouvement de traduction gréco-syro-arabe.....	199
XIV.	Le sort de l'âme après la mort entre croyances, doctrines et pratiques.....	208
XIV.1.	L'HYPNOSYCHIE AU SEIN DE L'ÉGLISE DE L'EST.....	210
XIV.1.1.	La doctrine de Timothée I ^{er} et sa politique interne et externe.....	211
XIV.1.2.	Après Timothée I ^{er} : contrôle patriarcal et survivance des conceptions mystiques.....	220
XIV.2.	LA CONSCIENCE DE L'ÂME SÉPARÉE DANS L'ÉGLISE SYRO-MIAPHYSITE.....	227
XIV.2.1.	Les florilèges gréco-syriaques sur le sort de l'âme (VI ^e -VII ^e s.).....	228
XIV.2.2.	Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Jean de Litharb et les tribus arabes chrétiennes (c. 680-740).....	236
XIV.2.3.	Affirmation de la doctrine et réfutation de l'hypnopsychie (fin VIII ^e -X ^e s.).....	244
XIV.3.	AUX NOMS DES PÈRES : LES TEXTES TRANSMIS EN MILIEU MELKITE.....	255
XIV.3.1.	Les visions et les textes hagiographiques.....	256
XIV.3.2.	Les homélies et les hymnes sur la mort et les défunts.....	258
XIV.3.3.	La littérature des questions-et-réponses.....	262
XIV.4.	LITURGIE ET CROYANCES ESCHATOLOGIQUES CHEZ LES MARONITES.....	271
XIV.4.1.	Un état des sources.....	271
XIV.4.2.	L'au-delà d'après le ms. BAV, Vat. syr. 59 (1265/6).....	274
XIV.5.	LES RITES FUNÉRAIRES : LE SALUT DES ÂMES ET LE SOIN DES MORTS.....	277
XIV.5.1.	Les vêtements de la dépouille entre idéologie et pratique.....	280
XIV.5.2.	Développement et promotion de la liturgie et de l'économie funéraires.....	286
XIV.5.3.	Aux sources de l'Histoire : la copie de manuscrits et les donations <i>pro anima</i>	296
Conclusion.....		301
Annexe 1.....		312

Annexe 2.....	362
Annexe 3.....	364
Annexe 4.....	366
Annexe 5.....	369
Liste des manuscrits cités	373
Bibliographie	379
Planches	447

Préambule au second volume

Le volume précédent offrait de considérer l'œuvre en diachronie, en suivant le fil de ses évolutions à partir de sa plus ancienne attestation, aux alentours du XIII^e siècle. L'étude de la tradition manuscrite en arabe, en guèze et en syriaque nous a permis de retracer l'histoire du texte et de sa réception jusqu'à la période moderne. L'*ApGreg* telle qu'elle se donne à lire dans les manuscrits a connu une série d'altérations, tantôt accidentelles, tantôt intentionnelles. D'autres acteurs que l'auteur ont pris une part active à l'élaboration du texte, y ajoutant ou y retranchant en fonction de leur arrière-plan culturel. Ayant identifié ces strates en procédant au classement des témoins, six ont été retenus pour l'édition. Le texte a été divisé en 37 paragraphes, auxquels on se référera régulièrement.

Au cours du second volume, on tentera de replacer l'*ApGreg* dans son contexte historique, socio-culturel et littéraire. L'entreprise n'est pas sans soulever un certain nombre de problèmes méthodologiques, en ce qu'elle implique de s'appuyer sur ce que nous croyons comprendre du texte et ce que nous pensons savoir du contexte. Pour ce faire, le contenu de l'*ApGreg* ainsi que le discours de son auteur doivent être comparés aux sources produites au sein des différents corpus qui ont été définis en introduction.

Les sources les plus souvent utilisées sont indiquées au moyen du nom courant de leur auteur (si celui-ci est connu) et de leur titre, suivi du nom de l'éditeur/traducteur ou de la cote du manuscrit si elles sont inédites ; les références complètes sont regroupées au sein de la liste des sources dans la bibliographie, où elles sont classées par ordre alphabétique. Les titres des œuvres sont donnés en latin lorsque c'est l'usage. Le lecteur ne s'étonnera pas de trouver des sources dont l'authenticité et l'antiquité sont douteuses (ex. une homélie attribuée à Éphrem). On se contentera de mentionner explicitement ce genre de cas sans pour autant chercher à régler les problèmes d'attribution. Seul nous importe ici de pouvoir établir qu'une œuvre était bien lue et copiée à la période qui nous intéresse.

PARTIE IV. LA GENÈSE DE L'ŒUVRE

X. LE MILIEU DE REDACTION

Les interrogations les plus simples relatives à la genèse de l'œuvre se révèlent en fait être les plus ardues : qui est le narrateur Grégoire ? Où et quand la vision a-t-elle été composée ? Quelle en était la langue originale ? Peut-on attribuer un milieu confessionnel à son auteur supposé ? En l'absence de documentation externe, seuls quelques indices internes permettent de répondre à ces questions. On verra que les indices en question sont parfois loin d'être évidents ou univoques, ce qui a pu induire en erreur ceux qui ont formulé des hypothèses sur l'origine de l'*ApGreg* par le passé. Les perspectives ouvertes par l'édition critique invitent à reprendre la discussion à ce sujet, afin d'examiner les interprétations de nos prédécesseurs et, lorsque nécessaire, d'en proposer de nouvelles.

X.1. IDENTITE ET AUTORITE DU NARRATEUR

À l'instar d'autres visions de l'au-delà comme l'*Apocalypse de Paul*, le narrateur de notre œuvre prétend en être aussi l'auteur. De l'affirmation « moi » au début du texte (§1) jusqu'aux dernières lignes où il dit avoir consigné et fait parvenir aux chrétiens ces récits spirituels (§37), le visionnaire Grégoire se présente comme la figure auctoriale. Le lecteur moderne doit-il prêter foi à cette affirmation ? Le Grégoire en question est-il identifiable à un auteur connu d'autres sources de la littérature chrétienne orientale ? Détournant un peu le problème de l'identité de l'auteur-narrateur, on se demandera également d'où ce dernier tire l'autorité nécessaire au récit d'une telle vision, qui ne saurait être accordée qu'à un être privilégié.

X.1.1. Qui est Grégoire ?

Une certaine confusion règne sur l'identité de notre narrateur. Georg Graf attribuait notre apocalypse à un « Pseudo-Grégoire », laissant ainsi entendre que l'auteur réel de l'œuvre avait emprunté l'identité d'un Grégoire. Ce grand savant affirmait que Grégoire n'était autre qu'un ermite, qui ne pouvait être identifié à Grégoire le Théologien comme le faisaient certains copistes (cf. vol. I). Il proposait de rapprocher notre narrateur de Grégoire le moine, aussi connu sous le nom de Grégoire de Chypre ou de Grégoire le solitaire (*iḥīdayā*)¹, mystique syro-oriental qui vécut entre la fin du VI^e et le début du VII^e siècle². Le même rapprochement a été effectué par Alphonse Mingana, dont la collection de manuscrits contient de nombreux témoins de l'*ApGreg*³.

L'identification, injustifiée à mon sens, tient à certains éléments de la bibliographie de Grégoire de Chypre. La *Chronique de Séert* rapporte que cet ermite mésopotamien reçut son instruction à Édesse (moderne Şanlıurfa), puis partit pour Chypre, pour finir ses jours sur le Mont Izla, près de Nisibe, qui constituait alors l'un des bastions du monachisme syro-oriental. Il aurait eu une vision de la résurrection des morts et aurait composé un livre sur la vie monastique, dont la seconde partie était constituée de « la vision qu'il avait vue » (*al-ru`yā allatī ra`āhā*)⁴. Le *Livre de la Chasteté* d'Isho`dnaḥ de Basra (IX^e s.) fait écho à ces assertions. On y lit que Grégoire « eut de grandes visions » (*wa-ḥzā ḥezwanē rawrbē*) et des révélations en tout genre (*wa-hwaw lwateh gelyanē d-kul gensā*)⁵. Il semble en effet qu'il les ait consignées par écrit, puisque 'Abdišō' bar Brīkā, polygraphe syro-oriental mort en 1318, attribue au

¹ GCAL I, 273-274 et 436 : « Ueber eine etwaige Verbindung dieses Gregor mit dem Vfr. der Apokalypse des Ps.-Gregorius siehe oben S. 273 f. ». L'attribution pseudépigraphique à Grégoire de Nazianze ou à Grégoire de Nysse se trouve dans plusieurs manuscrits mais n'est pas représentative de toute la tradition (cf. vol. I). Cette confusion se retrouve pourtant jusque dans la littérature secondaire récente, cf. J. Grand'Henry, « La version arabe de quelques apocryphes attribués à Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 96 (1983), p. 239-250.

² Sur Grégoire de Chypre, voir G.M. Kessel et K. Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 11), 2011, p. 97-98.

³ A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, Cambridge, W. Heffer & Sons (Woodbrooke Catalogues 1-3), 1933, 1936, 1939, vol. II, p. 24.

⁴ *Chronique de Séert*, éd. Scher et trad. fr. Dib, PO 5.2, p. 273-275. Sur ce texte issu d'un milieu syro-oriental et composé en arabe, probablement aux alentours du XI^e s., voir M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam. Avec des répertoires des textes historiographiques en annexe*, Leuven, Peeters (Late Antique History and Religion 12), 2015, n°A7, p. 634-636.

⁵ Isho`dnaḥ de Basra, *Livre de la Chasteté*, éd. Chabot, p. 6 ; trad. fr. *idem*, p. 232.

mystique Joseph Ḥazzayā (VIII^e s.) le commentaire de la vision de Grégoire⁶. Cette mention permettait à Joseph Simon Assemani d'identifier la vision en question avec l'*ApGreg*, qu'il cite d'après le ms. Vat. syr. 408⁷.

L'assimilation entre la vision du mystique syro-oriental et l'*ApGreg* ne va pourtant pas de soi. Quoique la formation à Édesse de Grégoire de Chypre évoque celle relatée par Grégoire-narrateur (§1), de nombreux éléments ayant trait à leur biographie et à leur production littéraire ne correspondent pas. D'abord, aucune des visions du mystique syro-oriental ne nous est parvenue, tout comme le commentaire de Joseph Ḥazzaya à son sujet est perdu. Si l'on compare les œuvres de Grégoire de Chypre qui nous sont parvenues au contenu de l'*ApGreg*, les dissemblances sont criantes : sans compter le fait que Grégoire de Chypre écrivait en syriaque et non en arabe, son style élevé, influencé par celui d'Évagre, est tout à fait différent de celui de l'auteur de l'*ApGreg*⁸. De même, leurs façons de parler du sort de l'âme après la mort divergent l'une de l'autre, l'*ApGreg* ne présentant aucune considération mystique ou même spirituelle sur la « vision de Dieu » (*te'ūrīya*, du grec θεωρία), si chère à Grégoire de Chypre. Il est alors difficile d'identifier notre narrateur à ce dernier.

Comme les sources externes ne nous offrent guère de plus amples informations, il n'est pas impossible que le Grégoire qui assume la première personne soit un auteur oublié par la postérité. Face au silence des sources, aucun argument historique n'empêche d'identifier le narrateur à l'auteur. Toutefois, deux arguments, d'ordre rhétorique, me portent à penser qu'il ne s'agit là que d'une invention. Le premier argument tient à la place du §1 dans l'économie de la narration tout entière. Si Grégoire était un ascète réel et connu, quelle nécessité y avait-il de confier au lecteur son autobiographie (§1) ? Ceci est d'autant plus inhabituel qu'un tel exercice est le plus souvent pris en charge par un disciple ou un témoin oculaire, qui assume la narration de la vie du saint homme. D'un point de vue fonctionnel, l'autobiographie vient combler un

⁶ Éd. et trad. lat. BO III, 103 : ܘܢܝܘܢܝܝܢ ܝܘܢܝܘܢ ܗܘܐ ܥܡ ܗܘܘܐ ܕܘܟܠܢ ܕܐܘܪܘܫܝܡܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܘܫܘܪܝܢ ܕܘܫܘܪܝܢ ; trad. angl. G.P. 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 Countries in 1850*, London, Joseph Masters, 1852, vol. II, p. 370. Sur Joseph Ḥazzaya, voir Kessel et Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, p. 157-164.

⁷ Cependant, Assemani présentait le Grégoire de notre texte comme Grégoire de Nazianze et disait que c'était à ce titre frauduleux que Joseph Ḥazzaya en avait fait le commentaire. Notons toutefois que rien dans le texte fourni par le ms. BAV, Vat. syr. 408 n'identifie le Grégoire-narrateur comme Grégoire de Nazianze.

⁸ Cf. I. Hausherr (éd.), *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur Visio Divina*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 110), 1937. J'ai également consulté les lettres inédites de Grégoire de Chypre contenues dans le ms. Cambridge, Cambridge University Library, add. 2019 (1452), ff. 170^v-176^r.

vide et meubler le silence autour d'un personnage qui n'a vraisemblablement pas d'existence en dehors du récit.

Outre la fonction du §1, le lecteur de littérature byzantine remarquerait que le nom propre Grégoire paraît un peu trop bien adapté aux circonstances, lorsque l'on sait qu'il signifie « éveillé » ou « vigilant » en grec (ἐγρήγορος). Les anges sont ainsi appelés « les Veilleurs » (ἐγρήγοροι) dans l'extrait du *Livre d'Hénoch* transmis dans la *Chronique* de George le Syncelle (m. ap. 810), qui fut d'abord moine en Palestine⁹. Pour un homme qui reçoit une vision, Grégoire est un nom bien choisi. Il fait office de ce qu'on a pu qualifier de « caractérisation axiologique du personnage »¹⁰.

L'importance de la « caractérisation » comme artifice littéraire apparaît également lorsque l'on se penche sur la littérature médio-byzantine. La *Vie de Basile le Jeune* est contée par le disciple de ce saint, dont le prénom est Grégoire. Il reçoit lui-même plusieurs visions¹¹. Dans l'*Apocalypse d'Anastasia* (X^e/XI^e s.), c'est le père spirituel du monastère, un certain Grégoire, qui la presse de révéler le contenu de sa vision¹². L'existence de ces deux Grégoire n'est attestée que dans les visions en question et n'est pas connue d'autres sources. On ne peut s'empêcher de noter qu'Anastasia, dérivé de ἀνάστασις « résurrection », est un prénom bien adéquat pour une femme qui serait morte trois jours et serait ensuite revenue à la vie. Le fait que notre narrateur s'appelle Grégoire peut être le fruit d'une coïncidence fortuite. Rien ne prouve d'ailleurs que son sens en langue grecque était encore compris dans le contexte où l'*ApGreg* a été écrite. Cependant, il est vraisemblable que sa charge sémiotique révèle les desseins d'un auteur qui cherchait à caractériser son protagoniste. Si le raisonnement est correct, ce prénom tout désigné doit être considéré comme un signe de la fiction à l'œuvre dans le récit.

On peut alors conclure que, à l'instar de ces homonymes byzantins, notre Grégoire-narrateur n'existe que dans l'*ApGreg*. Nous n'avons pas affaire ici à une autobiographie (narrateur =

⁹ M. Black et A.-M. Denis (éds), *Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Leiden, E.J. Brill (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3), 1970, p. 25.

¹⁰ O. Ducrot et J.-M. Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éd. du Seuil (Points. Série Essais), 1995, p. 757-758.

¹¹ D. Sullivan, A.-M.M. Talbot et S. McGrath (éds), *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Washington, Dumbarton Oaks (Dumbarton Oaks Studies 45), 2014, p. 15-19.

¹² Désormais *ApAn*, voir éd. Homburg, p. 3 ; trad. angl. Baun, §9, p. 402. Les numéros de paragraphe renvoient à recension dite de Paris et de Milan de l'*ApAn* qui se trouvent en annexe de l'ouvrage de J.R. Baun, *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 401-414. La récurrence du prénom Grégoire amenait déjà cette auteure à suspecter un lien d'intertextualité avec la *Vie de Basile le Jeune*, voir *ibid.*, p. 114.

auteur), mais à une fiction autobiographique (narrateur ≠ auteur). Grégoire n'est donc probablement qu'un personnage fictif et l'auteur de l'*ApGreg* un anonyme. La confrontation de plusieurs indices semés au fil du texte peut néanmoins révéler un pan de son identité.

X.1.2. Hypothèse sur la vocation de l'auteur

En parlant de « l'auteur », j'ai conscience de renvoyer à une notion que la critique littéraire considère comme problématique. La critique française des années 1960 s'est opposée à l'approche traditionnelle « l'auteur et son œuvre » qui a tant marqué les études littéraires en Occident¹³. Cet écueil ne nous concerne pas directement, dans la mesure où l'*ApGreg* est la seule trace laissée par un auteur dont on ignore tout. Ce que j'appellerai « auteur » dans cette étude renvoie donc à l'entité qui a mis par écrit le texte pour la première fois. Sous les couches de variantes, l'*ApGreg* présente une homogénéité suffisante pour que l'on puisse raisonnablement admettre qu'elle a été conçue d'un seul tenant. Le texte est le fruit d'une initiative et d'un ou de plusieurs initiateurs qui sont actifs dans un contexte précis et « historicisable ». L'auteur nous intéressera donc moins ici que le milieu de rédaction.

Plusieurs passages de l'*ApGreg* révèlent l'intérêt de l'auteur pour le monachisme. Bien que Grégoire ne se désigne pas lui-même comme un moine (*rāhib* en arabe), son mode d'existence le rattache au mouvement ascético-monastique, très populaire durant l'Antiquité tardive et le Moyen-Âge. Durant la scène du jugement des âmes au début de l'œuvre (§§4-5), la figure « d'un vieil homme qui était sur la montagne » (*šayḥ kāna fī l-ğabal*) est placée face à celle d'un roi inique. Cette opposition défend explicitement une échelle de valeurs où ce qui est compris comme le plus haut degré de sainteté domine le plus haut niveau du pouvoir séculier.

L'inscription sur la muraille de la Jérusalem céleste (§8b) adoube également ceux qui pratiquent les formes d'ascétismes et d'érémismes, aux côtés des martyrs et des dirigeants éclairés. Cependant, la Jérusalem céleste est occupée par ceux considérés comme saints et non par n'importe quel moine ou ascète (§§8c-e). On remarque l'absence de lieux spécifiquement dédiés aux moines pieux dans les cieux, alors qu'il existe une section sur les moines pécheurs dans la partie réservée aux châtiments (§29). À titre de comparaison, les prêtres et les diacres

¹³ On se rapportera par exemple à « Qu'est-ce que l'auteur ? », discours de Michel Foucault prononcé en 1969 devant la Société de philosophie et publié bien plus tard dans M. Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1994, texte n°69. Cette question a beaucoup intéressé Antoine Compagnon, qui y a consacré plusieurs de ses cours. Pour une synthèse du sujet, voir A. Compagnon, *Le démon de la théorie littérature et sens commun*, Paris, Éditions Points (Points 454), 2014, p. 51-110.

sont bien regroupés au sein d'une catégorie, aussi bien dans les cieux qu'en enfer (§§9 et 31). On ne saurait considérer ce déséquilibre comme révélateur d'une réticence à décrire les rétributions éternelles des moines. Au contraire, il peut être interprété comme un silence pudique de l'auteur, qui ne chercherait pas à vanter outre mesure les bienfaits qui attendent ceux qui revêtent l'habit monastique.

Des indices textuels révèlent pourtant la position privilégiée des moines au sein des rétribués. Le premier a trait au repos (*niyāh*) octroyé aux moines qui sèment la corruption. Ces derniers vivent dans l'abîme et subissent le supplice mais bénéficient de trois moments de répit : la nuit du vendredi, le dimanche et la nuit du lundi (§29b). Aucun autre supplicié n'est gratifié d'une telle miséricorde, et pour cause, le texte défend de bout en bout la dimension inaltérable de la rétribution de chaque âme après le jugement immédiat et individuel. Les moines constituent donc une exception. Enfin, le statut particulier de ceux qui adoptent la vie monastique se voit au cours de la parénèse de l'ange (§36b) : alors qu'il invite au repentir et en expose les conditions, l'ange rappelle que Dieu pardonne tous ses péchés à celui qui se fait moine (*tarahhaba*). L'*ApGreg* promet donc, dans sa conclusion, l'entrée dans les rangs des moines, qui forment une catégorie distincte dans l'au-delà.

Quoique restreints en nombre, ces exemples confèrent aux moines et aux ermites un rôle à part, qui les démarquent tant de la caste du pouvoir politique que de la hiérarchie ecclésiastique (§§21 et 30). On peut avancer avec prudence que l'auteur évoluait dans un milieu monastique de tendance ascétique. Ceci ne signifie pas que l'*ApGreg* doit être qualifiée de « littérature monastique ». Puisque l'auteur ressent le besoin de placer les moines au-dessus des autres êtres humains, membres du clergé y compris, c'est peut-être qu'il s'adresse aussi à un public extérieur, probablement constitué de laïcs. L'importance accordée aux péchés et aux comportements de ces derniers montre que le texte remplit une fonction pastorale et n'est pas spécialement *destiné* aux moines.

Il n'est pas exclu que l'auteur ait accédé à des fonctions plus élevées, les évêques ou les métropolitains étant recrutés dans les rangs des monastères et y résidant le plus souvent¹⁴. On s'attendrait néanmoins à ce que le texte contienne des références à un milieu confessionnel précis s'il était composé par un membre de la hiérarchie ecclésiastique. Or, les chrétiens ne sont désignés que de *naṣārā* ou de *Banū l-ma'mūdiyya* (lit. « Fils du baptême »), sans renvoi aux appartenances confessionnelles et ecclésiales. À ce stade de notre enquête, on doit laisser

¹⁴ Ce qui n'est théoriquement pas le cas des évêques en monde byzantin, qui résident au palais épiscopal et non dans un monastère.

ouverte la possibilité que l’auteur occupait un rang de la hiérarchie ecclésiastique, quoique cela semble peu probable. Cette éventualité n’altère pas la proposition initiale, à savoir que l’auteur avait embrassé la voie monastique.

L’importance accordée aux infirmes et aux fous (*mağānīn*)¹⁵ pourrait nous offrir un indicateur supplémentaire sur la nature des lieux où fut rédigée l’*ApGreg* (§18). La progression à travers les cieux induit une forme de hiérarchisation entre les catégories de rétribués. Or, le dernier lieu atteint par Grégoire avant la visite de l’enfer est celui destiné à tous ceux qui présentent une défaillance physique ou mentale. Les miracles de guérison effectués par Jésus-Christ selon le Nouveau Testament leur accordent *de facto* une place de choix mais l’auteur de l’*ApGreg* leur offre une position particulièrement élevée, qui n’a pas de parallèles, à ma connaissance, dans d’autres récits de révélation. Pourtant, les textes hagiographiques de l’Orient chrétien mettent volontiers en scène les soins et le secours dont ces malades pouvaient bénéficier auprès des saints et au sein des couvents. Ces lieux étaient parfois dotés de structures médicales pouvant accueillir des patients (*xenodocheion*)¹⁶. Un passage d’une lettre du catholicos Timothée I^{er} (m. 823) montre l’attention accordée à la guérison des malades mentaux au sein d’un hôpital (*xenodocheion, bīmāristān*) construit par les chrétiens syro-orientaux¹⁷. En outre, les auteurs musulmans mentionnent le monastère de Ḥazqil (Ézéchiél) en Irak comme un lieu où on prenait soin des aliénés¹⁸. L’intérêt de l’auteur pour le sort des malades de l’*ApGreg* transparaît d’autant plus qu’il s’en prend aux médecins incompetents, qui tuaient leurs patients en les épuisant à force d’incision (*al-baṭṭ*) et de cautérisation (*al-kayy*) (§25a). Ce souci, inhabituel dans les sources littéraires de ce genre, pourrait s’expliquer par la présence d’une structure de soins dans le milieu de rédaction, ce qui nous amènerait à rattacher l’auteur à un monastère d’une certaine taille et d’une certaine importance pour la population environnante.

¹⁵ Par « les fous », il faut certainement comprendre « les possédés » qui devaient faire l’objet d’un exorcisme. Un témoin de l’*ApGreg* (C) remplace *mağānīn* par *mu’tarīna min al-šayāṭīn* « habités par les démons ».

¹⁶ Voir M.W. Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 191-210. Sur la perception des personnes présentant un handicap à Byzance, voir S. Efthymiadis, « The Disabled in the Byzantine Empire », in *Disability in Antiquity*, éd. C. Laes, London / New York, Routledge (Rewriting Antiquity), 2017, p. 388-402.

¹⁷ Sur ce passage, voir l’analyse de V. Berti, *L’au-delà de l’âme et l’en-deçà du corps. Morceaux d’anthropologie chrétienne de la mort dans l’Église syro-orientale*, Fribourg, Suisse, Academic Press (Paradosis 57), 2015, p. 33-36. Notons que les malades mentaux étaient accueillis dans les hôpitaux islamiques.

¹⁸ Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Mas‘ūdī, *Les prairies d’or*, éd. et trad. fr. de Meynard, t. 7, p. 198. Sur le nom du monastère, voir J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne. Contribution à l’étude de l’histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l’Iraq*, Beyrouth, Imprimerie catholique (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de lettres orientales de Beyrouth 22, 34, 42), 1965, 1968, vol. III, p. 201-202. Pour plus de références aux sources islamiques, voir Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, p. 203-204, n. 123.

Si ces hypothèses sont correctes, on est en droit de s'interroger : admettant que l'auteur était un religieux qui écrivait pour être lu en dehors du monastère, quel(s) élément(s) confère(nt) à sa voix l'autorité de tenir un tel discours ?

X.1.3. L'autohagiographie et l'aura du monachisme édessénien

Si l'on prolonge la comparaison avec Grégoire, le disciple de Basile le Jeune et narrateur de sa *Vie*, on remarque que ce dernier prend soin d'identifier la source de ses propres visions : ce serait l'intercession de Basile lui-même qui l'en rendrait digne¹⁹. Notre Grégoire-narrateur de l'*ApGreg* ne dispose pas d'un même crédit, étant un personnage fictif (si l'on accepte mon hypothèse). Le §1 contient un type de discours qui vient donner foi au lecteur et amène à la conclusion de ce qu'on appelle communément le « pacte autobiographique ». Les termes restent vagues : Grégoire évoque son repentir, sa formation auprès de maîtres dans la région d'Édesse²⁰, ses lectures assidues, et finit par mentionner le plan divin sous-jacent à son voyage dans l'au-delà.

Sur le plan littéraire, les premiers mots du §1 reprennent les formules utilisées dans les colophons syro-arabes. Grégoire se présente comme le serviteur (*al-'abd*), le pécheur (*al-ḥāṭī*) plongé dans une mer de fautes (*fī baḥr al-dunūb*) dont il reconnaît la souillure (*al-muqīrr 'alā nafsī*). À titre d'exemple, le copiste Joseph ibn Sbāṭ laissait une note en garshuni en 1352 où il disait qu'il « sombrait dans la mer du péché » (*al-ḡāriq fī baḥr al-ḥaṭī'a*)²¹. Le style dans lequel est écrit le texte dénote bien une familiarité avec les pratiques des copistes mais également des auteurs de culture syriaque, qui avaient souvent recours au thème de la modestie dans les préfaces de leurs œuvres et pratiquaient volontiers l'autodénigrement²². Dans le cas de l'*ApGreg*, il est probable que le recours à cette convention était aussi un artifice visant à mimer la consignation directe et quasi documentaire d'un discours, comme dans le cas de l'écriture des colophons.

¹⁹ *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan et alii, p. 196-197.

²⁰ Édesse est considérée comme l'un des principaux centres de formation durant l'Antiquité tardive et la période médiévale, voir M. Debié, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », in *Le monachisme syriaque*, éd. F. Jullien, Paris, Geuthner (Études syriaques 7), 2010, p. 123-168.

²¹ SMMJ 250 (1352), f. 246^r: *سَمَّوْتُ فِي بَحْرِ الْخَطِيئَةِ (...)*. Sur l'histoire et l'usage du garshuni, voir vol. I. Pour ce type de formulations dans les colophons des manuscrits arabes chrétiens, voir G. Troupeau, « Les colophons des manuscrits arabes chrétiens », in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, éd. F. Déroche et F. Richard, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 227.

²² Voir E. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala / Stockholm, Almqvist & Wiksell (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia 11), 1988, p. 197-202.

En dehors de l'information spatiale, les détails de la biographie du narrateur restent maigres, alors que le discours hagiographique en exigerait d'ordinaire davantage²³. Néanmoins, l'auteur fournit les éléments essentiels pour justifier de la sainteté de son narrateur et du bien-fondé de sa vision en exploitant le thème du repentir et du retour à Dieu (§1a), si cher à la tradition ascétique chrétienne. C'est pourquoi cette section peut être qualifiée d'« autohagiographie », soit une autobiographie ponctuée de motifs hagiographiques. Ce néologisme s'est déjà vu accolé à plusieurs genres de textes produits à Byzance, notamment dans le cas d'une autobiographie faisant office de préface au *typikon* d'un monastère, le plus souvent de la main du fondateur²⁴.

Les textes autohagiographiques sont rares dans la littérature syriaque et arabe chrétienne et n'ont pas encore fait l'objet d'une étude. L'un des rares exemples en est la *Vie de Jean de Mardin* (m. 1165), dont Jack Tannous a noté l'originalité²⁵. Dans cette *Vie*, Jean relate à la première personne son activité de bâtisseur et de restaurateur dans la région de Mardin dont il fut le métropolitain²⁶. Le texte est préservé dans un manuscrit remontant au XIV^e siècle par un copiste qui l'aurait trouvé dans un évangélaire ayant appartenu à Jean²⁷. Il devait se présenter sous la forme d'une notice laissée là par l'auteur. L'autobiographie a également été transmise au sein du *Synodicon syro-miaphysite*, où elle fait office de préface aux canons édictés par Jean²⁸.

La *Vie de Jean de Mardin* et l'autohagiographie de Grégoire partagent peu de points communs, en dehors du recours à la première personne. Un élément cependant est digne d'être

²³ Voir les références dans M. Hinterberger, « Autobiography and Hagiography in Byzantium », *Symbolae Osloenses* 75, 1 (2000), p. 144, n. 110.

²⁴ Voir *ibid.*, p. 144-147.

²⁵ J. Tannous, « L'hagiographie syro-occidentale à la période islamique », in *L'hagiographie syriaque*, éd. A. Binggeli, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 9), 2012, p. 235-236. D'autres « testaments » de ce genre se retrouvent dans l'hagiographie syriaque, sans pour autant offrir de rétrospective sur le parcours du narrateur. Un exemple en est la *Vie de Théodote d'Amid*, où on peut lire un testament de Mar Théodote au monastère de Mar Abay, cf. la traduction (à paraître) de Jack Tannous, à partir de la version en garshuni du ms. Jérusalem, Monastère de Saint-Marc, HMML SMMJ 199B, ff. 561^r-562^r.

²⁶ BHO 516. éd. et trad. lat. dans BO II, p. 217-230. Sur cet acteur important de la Renaissance syriaque et un résumé de son activité, voir I.A. Barsoum, *History of the Za'faran Monastery*, trad. de M. Moosa, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Publications of the Archdiocese of the Syriac Orthodox Church in the Eastern United States 7), 2008, p. 25-34.

²⁷ Ms. BAV, Vat. syr. 96, ff. 33^r-42^r.

²⁸ Pour une édition et une traduction anglaise du *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Vööbus, vol. II, p. 201-210 ; trad. angl. *idem*, vol. II, p. 212-222. Jean de Mardin aurait vécu 77 ans, si l'on en croit le *Synodicon syro-miaphysite*, ce qui le fait naître en 1087/1088, soit à une période où la présence byzantine est forte dans la région. Il n'est pas impossible que le recours à ce genre littéraire, moins courant en langue syriaque, découle d'une influence byzantine.

remarqué : dès les premières lignes, Jean se présente comme originaire de la sainte montagne d'Édesse (*tūra qadīša d-Ūrhay*). Or, Grégoire prétend avoir parcouru les monastères et les lieux saints de cette ville (§1b) et s'être installé dans une grotte sur cette même montagne (§2a, *fī maḡāratī fī l-ḡabal bi-ard al-Ruhā*). C'est que la montagne d'Édesse est un des centres de la culture chrétienne en Syrie-Mésopotamie, comme on le verra plus en détail. La mention de ce toponyme est donc hautement signifiante car elle suffit à revêtir Grégoire d'une certaine aura.

Son mode de vie lui confère également une autorité suffisante pour prétendre avoir été le réceptacle d'une telle vision. Alors que le stylitisme est la forme d'ascèse la plus fameuse en Syrie, des textes en langue syriaque témoignent de l'importance de ceux appelés les « montagnards » (*tūraye*). Certains de ces ermites sont décrits comme vivant dans des grottes (*m'arre*), à l'instar de Grégoire²⁹. C'est le cas de Julien Saba (m. 367), qui s'établit non loin d'Édesse, à une vingtaine de kilomètres sur la route d'Amid et qui fut considéré comme l'un des pères du monachisme syrien³⁰. Quoique l'on puisse douter de l'attribution des textes mentionnant ces ermites édesséniens à des figures telles qu'Éphrem (m. 373) ou Isaac d'Antioche (v^e s.), ils représentent une certaine vision de l'anachorèse en Syrie à la fin de l'Antiquité tardive et montrent la place qu'y occupe la montagne d'Édesse comme « lieu de mémoire » ascétique³¹. Le narrateur Grégoire se réclame donc d'une catégorie d'ascètes particulièrement célébrée par la littérature ancienne.

Au terme de cette première étape, on a émis l'hypothèse que Grégoire serait un personnage fictif doté d'un nom « caractérisant », derrière lequel se cacherait un auteur anonyme. Ce dernier évoluait probablement dans un milieu monastique. Pour placer son narrateur dans la lignée des pères syriens de la tendance ascético-monastique de la région d'Édesse, il aurait réuni plusieurs motifs prestigieux de l'hagiographie. Grégoire se voit ainsi doté d'une forme de légitimité en tant que prétendu auteur. On ne dispose pas de commentaires de lecteurs pour prouver que ce sont bien ces éléments qui ont gagné leur confiance. Ce que je perçois comme

²⁹ Pour un aperçu de ce corpus, voir A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 184, 197, 500, Subs. 14, 17, 81), 1958, 1960, 1988, vol. II, p. 2-10. Sa datation est discutable et ne constitue pas, selon certains, une documentation sur les premiers ascètes du IV^e siècle mais une vision plus tardive de l'anachorèse, cf. S.H. Griffith, « Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism », in *Asceticism*, éd. V.L. Wimbush et R. Valantasis, New York / Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 221-222.

³⁰ Voir S.H. Griffith, « Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria », *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), p. 185-216. Pour ce qui est des sources grecques, on lit dans l'*Histoire des moines de Syrie* de Théodoret (m. c. 460) qu'il s'installa dans une « caverne » ou une « grotte » (τὸ ἄντρον). Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, éd. et trad. fr. Canivet et Leroy-Molinghen, p. 196-197.

³¹ Un bon exemple serait la *Lettre à ceux qui sont sur la montagne*, parfois attribuée à Éphrem, sur laquelle voir K. den Biesen, *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria, 2002, §159.

un artifice n'a d'ailleurs pas convaincu tous les copistes, puisque certains ont ressenti le besoin d'assimiler Grégoire à un Père de l'Église³². Il n'en demeure pas moins que ce court discours auto-hagiographique constitue à la fois l'introduction et le fondement de la vision qui occupe la plus grande partie du récit³³.

X.2. LE CADRE SPATIAL

Le tropisme de l'auteur envers cette zone géographique nous laisse supposer qu'il y était rattaché d'une manière ou d'une autre. En dehors d'Édesse, un seul autre toponyme est évoqué dans le texte : le monastère de Simon l'Alépin (§8f)³⁴. Afin de mieux délimiter les horizons de l'auteur et de son public, il ne s'agit pas seulement de situer ces lieux sur une carte ; on tâchera également d'étudier la manière dont ils sont représentés dans l'*ApGreg*, vis-à-vis d'autres sources littéraires et documentaires.

X.2.1. La montagne d'Édesse, entre lieu-dit et *topos*

Alors que la montagne d'Édesse est fréquemment citée dans les sources anciennes comme dans la littérature secondaire, sa localisation précise est rarement donnée explicitement. En recoupant les informations délivrées par les colophons et par l'archéologie, on peut établir qu'il s'agit de hautes collines qui s'élèvent au sud-ouest d'Édesse. Il ne s'agit pas d'une « montagne » dans le sens où on l'entendrait aujourd'hui, mais plutôt d'une élévation à quelques kilomètres de la ville³⁵. C'est là que se tiennent les ruines du monastère de Jacques-

³² Cf *supra*.

³³ En étudiant le rapport entre sainteté et vision, Andrei Timotin avait très justement constaté que « Relater une vision dans un contexte hagiographique signifie, de manière implicite, introduire un critère de la vision », A.i. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance : étude sur l'hagiographie méso-byzantine, IX-XI siècles*, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, diff. De Boccard (Dossiers byzantins 10), 2010, p. 53.

³⁴ La ville d'Alexandrie est mentionnée mais seulement lorsque le nom et la fonction de Jean l'Aumônier sont déclinés (§8e).

³⁵ L'association entre Édesse et la montagne non loin a suffisamment marqué la production littéraire pour qu'on la retrouve chez les géographes arabes. Ibn Ḥurradāḡbeh (c. 820-912) dit notamment dans son *al-Masālik wa-l-mamālik* qu'Édesse est « une ville romaine au pied d'une montagne » (*madīna rūmiyya fī safh ḡabal*), éd. de Goeje, p. 215 ; trad. fr. *idem*, p. 164.

des-tombeaux, qui connut une occupation continue à partir du VI^e siècle et jusqu'au XII^e siècle au moins³⁶.

Les sources syriaques érigent cet endroit en lieu commun de l'hagiographie miaphysite, telle qu'elle se développe à partir du VI^e siècle. Dans certains textes, il n'est question que des cellules ou des grottes des ascètes sur les collines autour de la ville ou d'une montagne aux alentours, sans pour autant évoquer le toponyme de « la montagne d'Édesse ». C'est le cas de l'*Histoire de l'évêque Paul de Qenṭos et du prêtre Jean d'Édesse*, rédigée avant la première moitié du VI^e siècle³⁷ ou de la *Vie de Maruta de Tagrit*, rédigée pendant ou après le VII^e siècle³⁸. En revanche, dans la *Vie syriaque d'Éphrem*, produite aux alentours de la même époque, la montagne d'Édesse est identifiée comme un lieu où se rend Éphrem³⁹. Les textes produits durant l'Antiquité tardive commencent donc à consacrer cet espace élevé aux portes de la ville sacrée d'Édesse comme un centre du mouvement ascético-monastique syrien.

À partir du VIII^e siècle, les chroniques syro-miaphysites relatent qu'une foule de religieux, moines, évêques ou patriarches, vécurent ou transitèrent par cette montagne⁴⁰. Du côté des manuscrits, il faut attendre la seconde moitié du IX^e siècle pour trouver les plus anciennes attestations d'une activité de production et de copie sur la montagne d'Édesse, qui culmine durant la période que l'on a pu appeler la « Renaissance syriaque ». Tous les manuscrits connus faisant allusion à ce lieu émanent de milieux miaphysites⁴¹.

Des sources en d'autres langues témoignent de l'intense activité qui y régnait : le chroniqueur arménien Matthieu d'Édesse (m. 1144) rapporte qu'en 973 l'empereur Jean I^{er}

³⁶ H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, Imprimerie nationale, 1907, p. 103-105. F.W. Deichmann et U. Pechlow, *Zwei spätantike Ruinenstätten in Nordmesopotamien*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse), 1977, p. 41-63, pl. 16-24. Notons que le monastère est déjà mentionné dans le ms. Londres, BL, add. 14 663 (VI^e/VII^e s.), f. 6^v : ܟܘܢܘܢܐ ܟܘܢܘܢܐ. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, London, Trustees of the British Museum, 1870-1872, p. 691-692.

³⁷ *Histoire de l'évêque Paul de Qenṭos et du prêtre Jean d'Édesse*, éd. et trad. angl. Arneson et alii, p. 36-37. Sur l'identification du lieu décrit par le texte et la « montagne d'Édesse », voir H. Arneson et alii (éds), *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Texts from Christian Late Antiquity 29), 2010, p. 3, n. 6.

³⁸ *Vie de Maruta de Tagrit*, éd. et trad. fr. Nau, p. 70. Voir aussi le passage relatif aux demeures sur les collines établies par l'apôtre Addaï dans l'homélie *Sur la chute des idoles* de Jacques de Saroug, cité dans J.B. Segal, *Edessa, 'The Blessed City'*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 171.

³⁹ *Vie syriaque d'Éphrem*, éd. Amar, p. 26-27 ; trad. angl. *idem*, p. 30-31.

⁴⁰ On n'en donnera ici que quelques exemples : *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. II, p. 218-219 ; *Chronique jusqu'en 813*, éd. Brooks, Guidi et Chabot, p. 243.

⁴¹ S.P. Brock, « Manuscripts Copied in Edessa », in *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, éd. P. Bruns et H.O. Luthe, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, p. 113 et sq.

Tzimiskès (r. 969-976) ne détruisit pas la montagne ni les environs d'Édesse à cause des 12 000 religieux qui y habitaient⁴². Les sources arabes chrétiennes et islamiques disent bien que la ville et ses alentours étaient peuplés d'églises, de monastères et d'ermitages mais je n'ai pu y trouver le toponyme qui nous intéresse⁴³. Les récits produits en milieu melkite évoquent en passant les ascètes de la région mais n'évoquent pas explicitement, à ma connaissance, la « montagne d'Édesse ». Le *Martyre de 'Abd al-Masīh*, texte arabe composé au IX^e siècle dans la zone palestino-sinaïtique, évoque aussi le passage à Édesse du néomartyr Qays al-Ġassānī/ 'Abd al-Masīh⁴⁴. Cette mention n'occupe aucune fonction dans l'économie du récit et revient simplement à ajouter cette ville sainte aux nombreux lieux visités par le saint. La *Vie de Théodore d'Édesse* évoque davantage les alentours de la ville : Théodose, le mentor de Théodore, est un stylite de la région d'Édesse dans la version grecque et un anachorète selon la version arabe⁴⁵. Le rôle de la ville d'Édesse dans la production littéraire melkite est donc essentiellement topique, tandis que sa montagne est omise. C'est ce silence (relatif) des sources melkites qui a poussé certains savants à supposer que tous les monastères de la région étaient occupés par des moines miaphysites⁴⁶.

Au rebours, il est vrai que les auteurs syro-miaphysites des XII^e/ XIII^e siècles semblent mettre une certaine énergie à marquer cet espace comme leur. Le patriarche Michel le Syrien (1126-1199) l'évoque à plusieurs reprises, comme lieu de formation ou de passage de différents chefs religieux de son Église⁴⁷. L'auteur de la *Chronique jusqu'en 1234* insère entre le règne de Théodose II (408-450) et celui de Marcien (450-457) de nombreux détails sur les monastères

⁴² Matthieu d'Édesse, *Chronique*, trad. angl. Dostourian, p. 28-29.

⁴³ Le géographe al-Iṣṭahṛī (m. ap. 951) dit qu'on trouvait à Édesse plus de 300 monastères et de nombreuses tours (*ṣawma'a*), voir son *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, p. 76. Les mêmes informations se trouvent chez Ibn al-Ḥawqal (m. 978), réf. dans J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2018, p. 218.

⁴⁴ *Martyre de 'Abd al-Masīh*, éd. et trad. angl. Griffith, p. 366 et 372 : *tumma intalaqa ilā al-Ruhā wa-raġa'a ilā al-Ṭūr*.

⁴⁵ BHG 1744 ; CMR II, 585-593. Cette *Vie* a été composée en grec, probablement vers le X^e siècle, pour être traduite peu de temps après en arabe. Elle est attribuée à un certain Basile, évêque de la ville d'Émèse dans le texte grec mais de la ville de Manbiğ dans la traduction arabe. *Vie de Théodore d'Édesse*, éd. Pomialovskiy, p. 52 ; pour la version arabe inédite, voir le ms. Sināi, Monastère Sainte-Catherine, ar. 538 (première partie datée de 1211), f. 138^v. Citation dans S.H. Griffith, « The *Life of Theodore of Edessa*: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times », in *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, éd. J. Patrich, Louvain, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 98), 2001, p. 150, n. 118. Pour une première comparaison entre la version grecque et la version arabe, voir M.N. Swanson, « The Christian al-Ma'mūn Tradition », in *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 1), 2003, 91-92.

⁴⁶ Segal, *Edessa, 'The Blessed City'*, p. 190-191, n. 196. Cette allégation sera discutée plus loin.

⁴⁷ Michel le Syrien, *Chronique*, éd. Chabot, p. 555 ; trad. fr. *idem*, vol. III, p. 130.

de la montagne d'Édesse, nous informant qu'ils abritaient à cette époque 90 000 moines⁴⁸. Elle paraît ainsi occupée par les miaphysites depuis des temps reculés. Cette insistance tend à transformer la montagne d'Édesse en un quasi-topos des sources littéraires miaphysites.

La construction d'un lieu idéalisé est perceptible dans une courte notice sur la vie du métropolitain Jean déjà mentionné, cette fois-ci écrite par un auteur anonyme. Ce que ce dernier trouve à vanter chez l'ecclésiastique en charge de la région de Mardin a directement trait à Édesse. Il s'attarde sur la cité d'origine de Jean en l'appelant « la mère de la nation syrienne » (*Ūrhay ḥsīmtā emmā d-ūmtā d-sūryayē*)⁴⁹. Il précise ensuite que tous les livres offerts par Jean au monastère de Mar Ḥanānyā⁵⁰ auraient été apportés de la montagne d'Édesse. Pourtant, cette action n'est pas attestée ailleurs et on peut se demander si l'auteur n'invente pas, dans le but d'offrir un ancrage prestigieux à la bibliothèque de Mar Ḥanānyā. Cette notice montre en tout cas que l'origine édessénienne d'une personne ou d'un ouvrage oscille entre détail historiographique et élément du discours hagiographique.

Pour ce qui est de notre apocalypse, on est tenté d'imaginer que le lieu dont se revendique le narrateur était également celui dans lequel évoluait l'auteur. Cependant, ayant constaté le prestige de la montagne d'Édesse tel qu'il est véhiculé par les sources littéraires syro-miaphysites, on peut imaginer pourquoi un auteur aurait choisi ce toponyme, quand bien même il ne l'aurait jamais visité. De plus, aucune source n'indique que ce lieu n'ait jamais été un centre important de production littéraire. On pourrait rétorquer que l'auteur pouvait faire partie de ces ascètes de la montagne d'Édesse peu connus qui, à l'instar de Jean Nāqar, nous ont laissé quelques écrits⁵¹. Cela me semble peu probable, dans la mesure où l'*ApGreg* n'est pas un texte ascétique et que nous ne connaissons pas d'autres textes produits en arabe sur la montagne d'Édesse. Enfin, l'auteur semble préoccupé par ce qu'il se passe au monastère de Syméon l'Alépin, à quelques 200 kilomètres d'Édesse.

X.2.2. Le mécontentement de Syméon l'Alépin envers son monastère

Dans la Jérusalem céleste, Grégoire rencontre une série de saints (§8d-f) : Étienne protomartyr (I^{er} s.), Georges (m. 303), Marc l'Ermitte (c. IV^e s.), Antoine (m. 356), Marie

⁴⁸ *Chronique jusqu'en 1234*, éd. Chabot, vol. I, p. 181-182 ; trad. lat. *idem*, p. 142-144.

⁴⁹ *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Chabot, vol. II, p. 210 ; trad. angl. *idem*, vol. II, p. 222.

⁵⁰ Ce monastère qui fut pendant des siècles le siège du patriarcat se trouve dans la région de Mardin et est mieux connu aujourd'hui sous le nom de Dayr al-Za'farān. G.A. Kiraz, « al-Za'farān, Dayr », GEDSH.

⁵¹ Voir H.G.B. Teule, « Jean Nāqar, auteur ascétique syro-occidental », *Parole de l'Orient* 23 (1998), p. 64-65.

l'Égyptienne (m. c. 421), le patriarche Jean l'Aumônier (m. 619) et Syméon l'Alépin (m. 459)⁵². Les cinq premiers, martyrs et ascètes, sont dans un état de béatitude inaltérable et leur échange avec Grégoire relève de la formalité littéraire. La rencontre avec Syméon l'Alépin est à part, d'abord parce qu'elle rompt une succession plus ou moins chronologique des saints, d'Étienne à Jean l'Aumônier, ensuite parce que Syméon est aussi le seul interlocuteur dont l'auteur s'intéresse à l'apparence physique, en indiquant qu'il a des poils clairsemés sur les joues (*ḥafīf al-`āriḍayn*). Cette mention est étrange, dans la mesure où Syméon est le plus souvent représenté avec une barbe abondante⁵³, mais elle montre que l'auteur avait à l'esprit une représentation de ce saint qui était probablement liée à son iconographie. Enfin, Syméon est le seul à se plaindre à Grégoire, se disant attristé du comportement de « ceux qui sont dans [s]on monastère » (*man kāna fī dayrī*) car ils ne préservent pas « le don » (*al-mawhiba*) que Dieu leur a fait. On reviendra à plusieurs reprises sur cette vague indication, qui renvoie à des événements qui, quoique tus, ont l'avantage pour nous de se dérouler sur terre et non dans le contexte extra-mondain de la vision. L'attention particulière portée à Syméon ancre l'auteur de l'*ApGreg* dans un cadre spatio-temporel qu'il nous revient de saisir.

Le Syméon l'Alépin des sources arabes est plus connu du nom de Syméon l'Ancien ou de Syméon le Stylite. Bien qu'il existe plusieurs monastères appelés Dayr Sim`ān⁵⁴, on peut supposer sans trop de risques qu'il s'agit ici d'une référence à la communauté monastique de Télanissos⁵⁵, en contre-bas de la fameuse colline où Syméon avait établi sa colonne. Ce site a été fouillé par des archéologues français dans les années qui ont précédé la guerre de 2011. Ils ont établi que ce haut lieu de pèlerinage fut particulièrement actif entre la fin du V^e siècle et les

⁵² On s'intéressera plus loin au rôle de ces saints et à la réception de leur vie dans le contexte de l'*ApGreg*.

⁵³ Voir V.H. Elbern, « Eine frühbyzantinische Reliefdarstellung des älteren Symeon Stylites », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 80 (1965), p. 297. Ce détail a été relevé dans V.-L. Menze, « The Transformation of a Saintly Paradigm: Simeon the Elder and the Legacy of Stylitism », in *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change*, éd. M. Blömer et alii, Turnhout, Brepols (Contextualizing the Sacred 4), 2015, p. 218.

⁵⁴ Sur les monastères appelés Dayr Sim`ān, voir J. Nasrallah, « Couvents de la Syrie du Nord portant le nom du Siméon », *Syria* 49 (1972), p. 127-159.

⁵⁵ Sur ce complexe, anciennement composé de plusieurs monastères, églises, auberges, etc., voir G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord le massif du Bélus à l'époque romaine*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (Bibliothèque archéologique et historique 50), 1953-1958, p. 205-222. On trouvera des renvois à la bibliographie récente dans E. Loosley et J. Tchalenko, *Notes on the Sanctuary of St. Symeon Stylites at Qal`at Sim`ān*, Leiden, Boston, Brill (Texts and studies in Eastern Christianity volume 12), 2019. Voir aussi K.-P. Todt et B.A. Vest, *Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)*, vol. 1, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 438), 2014, p. 1812-1818.

conquêtes arabes, qui amorcèrent sa « décadence précoce »⁵⁶. Toutefois, les inscriptions grecques, syriaques et arabes, accompagnées du témoignage des sources littéraires, attestent de l'occupation du site jusqu'au X^e siècle, celui-ci continuant à accueillir une communauté monastique jusqu'au XII^e siècle⁵⁷.

On étudiera plus loin les événements auxquels pourrait faire référence la tristesse de Syméon. Interrogeons-nous ici sur le rapport entre la mention du site et le milieu de rédaction de l'*ApGreg* : l'auteur connaissait-il les lieux, au point d'entretenir une rancune personnelle contre les habitants de Dayr Sim'ān ? Le raisonnement appliqué à Édesse peut être réitéré dans le cas du monastère Saint-Syméon : ce dernier était si fameux que l'auteur n'avait pas besoin d'y vivre ou de s'y rendre pour se plaindre de ses occupants. Que ce soit dans la littérature grecque ou syriaque⁵⁸, Syméon est représenté comme ne reculant pas devant le conflit, à commencer par la rupture avec le monastère de Tell 'Ada où il commença sa carrière ascétique⁵⁹. Dans les admonestations en langue syriaque qui lui sont attribuées et que certains ont tenues pour authentiques, Syméon n'hésite pas à vilipender ses interlocuteurs et à leur adresser des recommandations, aussi bien d'ordre moral qu'économique⁶⁰. Vérité historique ou fiction, l'éthos de Syméon dans la littérature montre sa propension à rabrouer ceux qui s'adressent à lui.

Les moines de Dayr Sim'ān sont tristement célèbres dans les sources tardo-antiques et médiévales. Par exemple, une homélie attribuée à Isaac d'Antioche mentionne leur mauvais comportement et les accuse de devenir des marchands⁶¹. Il s'agit d'une référence à l'activité florissante de ce lieu de pèlerinage qui était sûrement le plus important centre dans tout le nord de la Syrie. D'autres de leurs agissements peuvent avoir causé le mécontentement du saint tel

⁵⁶ J.-P. Sodini et J.-L. Biscop, « Qal'at Sem'an et Deir Sem'an: naissance et développement d'un lieu de pèlerinage durant l'antiquité tardive », in *Architecture paléochrétienne*, éd. J.-M. Spieser, Gollion, Infolio, 2011, p. 58-59.

⁵⁷ Sur l'occupation du site d'après l'épigraphie et les sources littéraires arabes, voir J. Nasrallah, « Le couvent de Saint Siméon l'Alépin. Témoignages littéraires et jalons sur l'histoire », *Parole de l'Orient* 1 (1970), p. 329-356.

⁵⁸ Sur les principales sources de la vie de Syméon, voir B. Flusin, « Syméon et les philologues ou la mort du stylite », in *Les saints et leur sanctuaire à Byzance : textes, images et monuments*, éd. C. Jolivet-Lévy et alii, Paris, Publications de la Sorbonne (Publications de la Sorbonne 11), 1993, p. 1-23.

⁵⁹ Sur ce monastère, voir J.A. Loopstra, « Tell 'Ada, Monastery of », GEDSH. Sur les différentes interprétations de cet épisode, voir D. Boero, « Symeon and the Making of the Stylite: The Construction of Sanctity in Late Antique Syria », University of Southern California, 2015, p. 308 et sq.

⁶⁰ Pour ces lettres et leur interprétation, voir Boero, « Symeon and the Making of the Stylite », p. 57 et sq.

⁶¹ Éd. P. Bedjan (éd.), *Homiliae S. Isaaci, Syri Antiocheni*, Paris / Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903, p. 41. Trad. angl. S.P. Brock, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20, 1 (1973), p. 17. Citation dans G. Fowden et E.K. Fowden, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads*, Athens / Paris, De Boccard (Μελετήματα 37), 2004, p. 154, n. 116.

qu'il est représenté dans l'*ApGreg*. Le massacre de moines chalcédoniens par des moines de Télianissos à Kafr Kermīm en 517 a notamment marqué les esprits des contemporains⁶².

Les chroniques syro-miaphysites consignent le récit d'un massacre de pèlerins au monastère de Syméon le Stylite⁶³ de la main des musulmans au moment des conquêtes. Cet épisode jette le doute chez les chrétiens qui se demandent – rapporte l'auteur du passage – comment un tel événement avait pu se produire alors qu'ils étaient dans un sanctuaire, en pleine commémoration. Au lieu d'incriminer les musulmans, l'auteur du passage rejette la faute sur les chrétiens. Il présente ce pillage comme une punition divine de leur façon impure de célébrer la mémoire du saint, par des jeux, des danses et de la débauche⁶⁴. Ce pan du tissu historiographique syriaque conservé dans les textes des XII^e/ XIII^e siècles provient probablement de la chronique du patriarche Denys de Tell-Mahre (r. 818-845), partiellement transmises par la tradition indirecte⁶⁵. Quoiqu'il en soit, le jugement d'un auteur de l'époque médiévale sur l'événement permet de montrer le genre de reproches que l'on pouvait adresser aux occupants des plus célèbres sanctuaires de la région, qu'ils soient laïcs ou hommes de religion.

En somme, les témoignages littéraires et archéologiques prouvent que le rayonnement du saint et de son sanctuaire dépassait largement la seule région d'Alep et revêtait un certain enjeu dans la région. La plainte de Syméon ne provient pas forcément d'une fréquentation directe des occupants du site mais peut découler d'une connaissance des textes qui en parlent. Elle

⁶² F.N. Alpi, « Sévère d'Antioche et le massacre de Kefr Kermin. 1, Les événements de 517 », *Tempora* 13-14 (2003-2004), p. 133-152.

⁶³ Michel le Syrien précise qu'il s'agit du monastère « dans la région d'Antioche » (cf. *infra*) ce qui laisse planer la confusion entre le monastère de Syméon l'Ancien et celui de Syméon le Jeune sur le Mont admirable. Néanmoins, le monastère de Syméon l'Ancien est considéré par les auteurs médiévaux comme se trouvant à la frontière de la région d'Antioche et de la région d'Alep, cf. Yaḥyā ibn Sa'īd, *Continuation de la Chronique d'Eutychès*, éd. et trad. fr. Kratchowski et Vasiliev, p. 416. En s'appuyant sur son œuvre ainsi que sur celle de Barhebraeus, Nasrallah place l'événement au monastère de Syméon l'Ancien sans plus de discussion, voir Nasrallah, « Le couvent de Saint Siméon l'Alépin », p. 331-332. Cette interprétation est adoptée dans certaines publications, voir par exemple L. Buchet *et alii*, « Massacre dans le monastère de Qal'at Sem'an, Syrie (extrémité ouest du martyrium, sondage BW5) », in *Vers une anthropologie des catastrophes: 9^e Journées anthropologiques de Valbonne (22-24 mai 2007)*, éd. L. Buchet *et alii*, Antibes, APDCA / Paris: INED, 2009, p. 319, n. 312.

⁶⁴ La plus ancienne mention se trouve dans la *Chronique* du patriarche Michel le Syrien, voir éd. Chabot, p. 415 ; trad. fr. *idem*, vol. II, p. 422. On trouve une version abrégée dans la *Chronique universelle* de Barhebraeus (m. 1286), éd. Bedjan, p. 101. Citations partielles dans Nasrallah, « Le couvent de Saint Siméon l'Alépin », p. 331-332. Quoique le début soit perdu du fait d'une lacune, signalons que la *Chronique jusqu'en 1234* contient aussi le passage et qu'elle rend mieux compte de la lecture étiologique de l'auteur, voir *Chronique jusqu'en 1234*, éd. Chabot, vol. II, p. 260 ; trad. fr. Abouna et Fiey, p. 195-196.

⁶⁵ Sur la chronique perdue de Denys de Tell-Mahre comme source de cette période, voir A. Hilken, *The Anonymous Syriac Chronicle of 1234 and its sources*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (Bibliothèque de Byzantion 18), 2018, p. 267-269. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 143-149.

montre néanmoins que le monastère de Syméon constituait un point de repère dans l'espace conçu par l'auteur, que cet espace soit littéraire, culturel ou strictement géographique.

X.2.3. Un espace du nord de la Syrie

Les mentions de toponymes, aussi rares soient-elles, nous éclairent sur la localisation de l'auteur, ainsi que sur son horizon culturel. En lisant ces indications à la lumière des sources tardo-antiques et médiévales, on peut émettre l'hypothèse que l'*ApGreg* a été composée dans un monastère de la Syrie septentrionale, quelque part entre Édesse et Alep. Plusieurs éléments laissent penser que l'auteur ne venait pas *nécessairement* de la montagne Édesse mais qu'il pouvait tout aussi bien opérer d'une autre localité au sein d'un espace plus large.

En effet, son intérêt manifeste pour Syméon l'Alépin et son monastère l'éloigne de la montagne d'Édesse dont il se revendique. Les sources littéraires du début de la période médiévale ne reflètent que trop les liens qui unissaient les importants centres chrétiens entre le Bilād al-Šām et la Mésopotamie. Les moines et les représentants de la hiérarchie ecclésiastique se déplacent fréquemment d'un monastère à un autre. Le grand polygraphe Jacques d'Édesse (c. 638-708) en est un bon exemple : né dans la province d'Antioche, il séjourna à Qennešrē, à Samosate, à Édesse, au monastère d'Eusebona puis de Tell 'Ada, à quelques 50 kilomètres d'Alep⁶⁶. Le fameux Théodore Abū Qurra (c. 755-830) serait né à Édesse, puis aurait séjourné en Palestine avant d'être évêque de Ḥarrān⁶⁷, à une journée de voyage d'Édesse, selon al-Iṣṭahri⁶⁸. À l'instar de son homonyme, Théodore d'Édesse aurait effectué un séjour dans les monastères palestiniens, où il fréquenta le néo-martyr Michel le Sabaïte⁶⁹. Selon la *Vie de Théodore*, Michel le Sabaïte n'était pas originaire de Tibériade comme dans la version géorgienne, mais aurait été un proche de Théodore, également originaire d'Édesse⁷⁰. Que ces

⁶⁶ Sur les principaux éléments biographiques de Jacques d'Édesse, voir A. Salvesen, « Ya'qub of Edessa », GEDSH.

⁶⁷ Pour une bio-bibliographie de Théodore Abū Qurra, voir S.H. Griffith, « Reflections on the biography of Theodore Abu Qurrah », *Parole de l'Orient* 18 (1993), p. 143-170. Pour une relecture critique de la biographie de Théodore et notamment sur ses liens avec le monastère de Saint-Sabas, voir l'étude critique de J.C. Lamoreaux, « The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited », *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), p. 25-40.

⁶⁸ Al-Iṣṭahri, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, p. 72.

⁶⁹ B.H. Roggema, « The Martyrdom of Michael of Mār Saba », *CMR* I, p. 911-915. L'original arabe est vraisemblablement perdu mais une version géorgienne a été préservée et éditée à partir du X^e siècle.

⁷⁰ *Vie de Théodore d'Édesse*, version grecque, éd. Pomialovskiy, p. 14 ; version arabe, ms. Sinaï, ar. 538, f. 124^v : وكان للبار تادرس قرابه بالجسد في مدينة الرها اسمه ميخائيل. Pour la version géorgienne, voir M.J. Blanchard, « The Georgian version of the *Martyrdom of Saint Michael*, monk of Mar Sabas Monastery », *Aram* 6 (1994), p. 152.

éléments biographiques soient avérés ou non n'est pas pertinent ici. Il nous importe plutôt de constater la place d'Édesse comme un « nœud » au sein des réseaux monastiques de différentes confessions, ne serait-ce que dans l'imaginaire que tissent les sources littéraires. Par ailleurs, les notes laissées par le moine-copiste tel que Ṣāliḥ ibn Sa'īd au début du XI^e siècle laissent entrevoir la mobilité de certains membres de l'Eglise melkite entre le Sinaï et la Syrie, jusqu'à la ville d'Édesse⁷¹.

Comme évoqué plus haut, l'auteur n'avait donc pas besoin de venir des environs directs d'Édesse pour ressentir le besoin d'y ancrer le début de son récit. Il existait peu de lieux dotés d'une telle aura dans la région, à l'exception du monastère de Syméon, que l'auteur ne portait manifestement pas dans son cœur. Cependant, l'espace entre Alep et Édesse, à la frontière entre ce que les géographes arabes divisaient en *arḍ al-Šām* et *arḍ al-Ġazīra*, ne manquait pas de monastères ni de centres importants du christianisme⁷². De nombreux auteurs chrétiens y étaient actifs durant les premiers siècles de l'Islam, aussi bien à Litharb, qu'à Qennešrē ou à Manbiğ, cette dernière se trouvant à deux jours d'Alep et à la même distance de Ḥarrān⁷³. On peut déduire de ces informations que se rendre d'Édesse à Alep devaient prendre plus ou moins cinq jours. Faute de pouvoir placer l'auteur de l'*ApGreg* avec plus de précision sur une carte, il paraît raisonnable de concevoir l'espace ainsi défini comme l'horizon culturel de l'auteur.

Certains rétorqueront certainement qu'il serait plus économique de considérer Édesse et ses alentours comme le milieu de production. Je crois que l'effet en serait plus pernicieux qu'autre chose. Cela reviendrait à accepter que le narrateur Grégoire soit aussi l'auteur du texte. Cela nous conduirait ensuite à placer l'auteur dans un contexte historique et culturel connu, et, indirectement, à lire l'*ApGreg* au regard de l'histoire d'Édesse. Enfin, chercher à identifier un lieu précis ne me semble pas ajouter quoique ce soit à la compréhension de l'œuvre.

Je m'explique sur ce dernier point. Grégoire s'installe dans un lieu central du christianisme syrien pour établir sa sainteté sur la « montagne sacrée », si l'on suit mon hypothèse. Cependant, il ne s'en revendique plus jamais dans le reste du texte. Lorsqu'il en vient à choisir des stars de l'ascétisme, l'auteur (quel qu'il soit) opte pour Antoine, Marc l'Ermitte et Marie la Pénitente, soit trois saints d'origine égyptienne. Le modèle du bon leader religieux est Jean

⁷¹ A. Treiger, « Ṣāliḥ ibn Sa'īd al-Masīḥī; Christodoulos (monastic name) », CMR V, p. 643-650. Je remercie l'auteur de m'avoir signalé ce cas particulièrement intéressant.

⁷² Sur la zone en question entre 451 à 969 avec une insistance sur la toponymie, voir Todt et Vest, *Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)*, p. 394-417.

⁷³ Al-Iṣṭaḥrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, p. 72 et 97.

l'Aumônier, originaire de Chypre et patriarche d'Alexandrie⁷⁴. On verra plus loin que la mémoire de ces saints et la lecture de leur *Vie* faisaient bien partie de la culture des chrétiens de Syrie durant la période médiévale mais ils n'entretiennent aucun lien avec Édesse et n'y étaient pas particulièrement célébrés. Le cas de Syméon est différent, puisque la *Chronique du Pseudo-Josué le Stylite* nous rapporte qu'un martyrium lui était déjà dédié aux portes de la ville, au tournant du v^e et du vi^e siècle⁷⁵. Il n'empêche que le passage de l'*ApGreg* ne fait pas référence à ce lieu de culte – pour peu qu'il existât encore à l'époque de sa rédaction – mais à son monastère, pourtant à un temps de trajet non négligeable d'Édesse. En d'autres termes, l'auteur lui-même n'a pas cherché à donner une couleur locale « édessénienne » à son œuvre.

Ceci ne veut pas dire que le milieu de rédaction n'entretenait aucun lien avec Édesse et sa région mais on a vu que les trajectoires des clercs et des moines les amenaient à des déplacements fréquents entre le Bilād al-Šām et la Ġazīra, pour parler en termes islamiques. Le fait de mentionner cette ville et le monastère de Syméon l'Alépin montre que son horizon dépasse une perspective purement locale mais se place à une échelle plus vaste.

De même, la dimension pastorale de l'œuvre montre que l'auteur évolue dans un milieu parfaitement familier de la vie sociale des chrétiens laïcs. L'auteur a pu être reclus ou ermite à un moment de son existence, mais il était au fait des exactions des policiers (§28) ou des problèmes soulevés par la polygamie (§25as) et l'héritage (§25ar), autant de considérations étrangères à sa condition. Pourtant, le comportement des laïcs constitue son souci principal. La rédaction de l'*ApGreg* se présente donc, entre autres choses, comme le fruit d'une réaction à des événements jugés alarmants. La vision de ce qu'il se passe au paradis et aux enfers ne peut se faire sans la connaissance de ce qu'il se joue sur terre. Ceci implique de vivre, au moins partiellement, *en société*.

En somme, on peut penser que l'auteur vivait dans une grotte ou un monastère de la montagne d'Édesse, du moment que l'on garde à l'esprit que son cadre spatial n'était pas restreint à ce milieu. Cette lecture ne correspond pas à mon interprétation du texte d'un point de vue littéraire mais elle ne me semble pas entraver sa compréhension. En ce qui concerne la présente étude, on s'en tiendra à l'idée que l'auteur était un religieux, probablement un moine, ayant vécu dans une (ou plusieurs) localité(s) du nord de la Syrie.

⁷⁴ Le choix des saints et leur présentation seront abordés plus loin au sein de ce chapitre.

⁷⁵ Ce texte syriaque produit au vi^e siècle nous est uniquement conservé par la *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. I, p. 257-258. Il existe plusieurs traductions, on pourra se reporter à celle de F.R. Trombley et J.W. Watt, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool, Liverpool University Press (Translated Texts for Historians 32), 2000, p. 30.

X.3. LA DATATION

Retrouver la date de composition, même approximative, de l'*ApGreg* est l'étape la plus délicate du présent travail de contextualisation. Georg Graf ne s'était pas avancé sur ce point, indiquant seulement qu'elle était postérieure au VII^e siècle. István Perczel, après sa découverte de la version syriaque, proposa de voir dans l'*ApGreg* un texte initialement composé en syriaque entre 650 et 750, avant les controverses iconoclastes⁷⁶. La version originale syriaque aurait ensuite été perdue et le texte n'aurait survécu qu'en arabe, jusqu'à être à nouveau traduit en syriaque en Inde, en 1689. Cette hypothèse, pour n'être pas invraisemblable, n'est pas fondée sur des arguments irréfutables et on peut avancer une vision alternative de la genèse de l'*ApGreg*.

La première attestation de l'*ApGreg* apparaît sous la plume du patriarche melkite d'Alexandrie, Marc III, dans une série de questions qu'il compose en grec lors d'un séjour à Constantinople en 1195⁷⁷. Le plus ancien témoin manuscrit est daté de 1352 (**J**), tandis que j'ai proposé de faire remonter deux manuscrits non datés aux alentours du XIII^e siècle (**W**) ou au début du XIV^e siècle (**V**), selon des critères paléographiques⁷⁸. Les témoins transmis par ces trois manuscrits appartiennent à trois familles différentes et occupent une position assez basse dans le stemma. Ces éléments, basées à la fois sur des indices internes et externes, montrent que l'*ApGreg* avait déjà connue une large circulation aux XII^e/XIII^e siècles.

Pour affiner davantage la datation, il faut s'en remettre aux critères internes, autrement plus difficiles à interpréter. À l'instar d'autres visions et de la littérature apocryphe en général, les apocalypses ne se laissent pas aisément dater. C'est d'ailleurs grâce à cette forme d'« intemporalité » qu'elles ont pu franchir les barrières confessionnelles et linguistiques et rester populaires au fil des siècles. Faute de pouvoir fournir une datation précise, on doit tâcher de définir une fourchette de temps suffisamment restreinte pour fonder l'étude littéraire et historique de l'œuvre.

⁷⁶ I. Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory Found in Two Indian Manuscripts », *Adamantius* 19 (2013), p. 349.

⁷⁷ Voir vol. I.

⁷⁸ On se rapportera à la description des plus anciens manuscrits dans le premier volume.

X.3.1. La fin du VII^e siècle comme *terminus post quem*

La rencontre avec Jean l'Aumônier, mort en 619, offre un *terminus post quem* à la rédaction de l'*ApGreg*. Il est aisé de repousser cette limite à quelques décennies plus tard. Le texte peut difficilement avoir été écrit avant les conquêtes arabes, dans la mesure où on peut y déceler plusieurs allusions à la présence musulmane. Ni l'islam, ni les musulmans ne sont mentionnés par leur nom mais il est bien question de la description des châtiments « des pécheurs, des mécréants et des *ḥunafā'* » (§19). Ce dernier terme peut être traduit par « musulman », quoiqu'il signifie aussi « païen ». Alors que *ḥunafā'* a un sens tout différent dans les textes islamiques (Abraham est appelé *ḥanīf* dans le Coran), son usage en milieu arabe chrétien est directement influencé par le cognat syriaque *ḥanpē*, qui est l'un des termes utilisés après le VII^e siècle pour désigner les musulmans⁷⁹. Or, l'*ApGreg* est parcourue dans toute la partie du texte relative aux enfers par la crainte de l'apostasie et de l'abandon des pratiques chrétiennes, inquiétude que l'on retrouve dans de très nombreux textes chrétiens produits après les conquêtes arabes (cf. *infra*). Enfin, une section est dédiée aux supplices des *šuraṭ*, que l'on traduit souvent par « policiers » et qui renvoie à une instance coercitive du pouvoir islamique (§28)⁸⁰. Tout porte donc à croire que l'*ApGreg* a été produite durant la période islamique et que *ḥunafā'* renvoie dans ce contexte aux « musulmans ».

Notre *terminus post quem* passe donc à la seconde moitié du VII^e siècle mais on peut le repousser davantage. Les détails relatifs à l'inscription de la Jérusalem céleste rappellent celle du Dôme du Rocher, non par leur contenu mais par leur code couleur. Le texte nous dit qu'elle est écrite « d'une lumière bleue sur une lumière jaune » (*min nūr azraq fī nūr ašfar*), ce que je comprends comme un texte en bleu sur un fond jaune (§8b). Le texte à l'intérieur du Dôme est en fait écrit en lettres dorées sur fond bleu mais je vois mal comment la combinaison entre Jérusalem/une inscription/le code couleur dans l'*ApGreg* pourrait ne pas être liée à cet imposant édifice, dont la construction en 692 semble avoir marqué les chrétiens. Si ce rapprochement est justifié, alors l'*ApGreg* ne peut avoir été rédigée avant le tournant du VIII^e siècle.

Il est enfin possible de convoquer des arguments d'ordres rhétorique et narratif, qui seront approfondis dans le chapitre suivant. Les chercheurs ont souligné l'importante production de

⁷⁹ Voir B.H. Roggema, « Muslims as Crypto-Idolaters – a Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East », in *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, éd. D. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 1), 2003, p. 13-14. Voir aussi F. de Blois, « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἕθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65:1 (2002), p. 1-30.

⁸⁰ Voir J.S. Nielsen et M. Marín, « *Šurṭa* », *EF*.

textes apocalyptiques au sein des populations de l'Orient méditerranéen durant les décennies qui suivirent les conquêtes arabes et, plus tard, le règne de 'Abd al-Malik, avec ce qu'il apportait comme réformes. Cette littérature est particulièrement florissante en syriaque⁸¹. On y dénombre plusieurs apocalypses « historiques » (type I)⁸², au point de mener certains savants à affirmer qu'aucune apocalypse « personnelle » (type II) avec voyage dans l'au-delà n'avait été produite dans cette langue⁸³. Ceci n'est pas tout à fait vrai, si l'on pense à l'*Apocalypse syriaque de la Vierge*, conservée dans des manuscrits du VI^e siècle⁸⁴. Il n'en demeure pas moins que nous ne conservons aucune trace d'une apocalypse personnelle autre que l'*ApGreg* dans la littérature syriaque et syro-arabe post-conquête. Le discours de l'*ApGreg* est davantage porté sur le comportement *présent* des chrétiens que sur un scénario apocalyptique passé ou à venir. On pourrait alors imaginer que l'urgence de la lecture de l'histoire à la lumière de schémas apocalyptiques était moins pressante à l'époque de la rédaction de notre texte. L'*ApGreg* serait conçue comme le fruit d'une mouvance littéraire plus tardive, ayant toujours l'eschatologie pour thème mais qui ne l'envisagerait plus comme un sujet imminent. Chronologiquement, cette hypothèse nous rapproche du X^e siècle, durant lequel les visions de l'au-delà et les apocalypses personnelles connurent un grand succès dans la littérature byzantine⁸⁵. Une datation après le VIII^e siècle semble donc plus cohérente vis-à-vis de l'histoire littéraire des chrétiens de l'Orient méditerranéen.

En tâchant de déterminer le *terminus post quem* de la rédaction de l'*ApGreg*, on a montré que cette dernière ne pouvait avoir eu lieu qu'à la période islamique. Des arguments s'appuyant sur l'histoire de l'art et l'histoire de la littérature invitent à placer l'œuvre au-delà du VIII^e siècle et à la rapprocher des tendances byzantines en termes de genre littéraire. Toutes ces remarques

⁸¹ Voir la liste des textes et la typologie (sujette à discussion) proposée dans W. Witakowski, « Syriac Apocalyptic Literature », in *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday*, éd. S. La Porta et K.B. Bardakjian, Leiden, Brill (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 25), 2014, p. 667-687. Voir aussi M. Debié, « Les apocalypses syriaques », in *Le Coran des historiens*, éd. G. Dye, Paris, Le Cerf, 2019, p. 541-586.

⁸² Pour une approche typologique du genre des apocalypses, voir J.J. Collins, « Introduction: Towards the Morphology of a Genre », *Semeia* 14 (1979), p. 14 et sq.

⁸³ Cf. F.J. Martinez, « The apocalyptic genre in Syriac: the world of Pseudo-Methodius », in *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10–12 September)*, éd. H.J.W. Drijvers *et alii*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 229), 1987, p. 339.

⁸⁴ L'*Apocalypse syriaque de la Vierge* circule au sein d'un ensemble de textes relatifs à la vie de la Vierge Marie, voir C. Naffah, « Les “histoires” syriaques de la Vierge : traditions apocryphes anciennes et récentes », *Apocrypha* 20 (2009), p. 143-159.

⁸⁵ A.P. Kazhdan, *A history of Byzantine literature (850-1000)*, Athènes, National Hellenic research foundation, Institute for Byzantine research (Research series 4), 2006, p. 185-209.

appellent à être corroborées par d'autres éléments et nécessitent de se pencher sur la question de la version originale de l'*ApGreg*.

X.3.2. La question de la version originale : les indices linguistiques

À ce stade, le problème de la langue originale se pose à nous. István Perczel supposait, à la suite de Georg Graf, que le texte était traduit du syriaque mais sans avancer de preuves tangibles⁸⁶ ; pour cause, car il me semble qu'il n'existe pas d'arguments permettant de soutenir une telle hypothèse. Ce débat est central pour la question de la datation de l'*ApGreg* car la littérature chrétienne en langue arabe ne se développe timidement qu'à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle⁸⁷. Prétendre que le texte est une composition arabe originale revient alors à dire que sa rédaction ne peut avoir eu lieu avant les années 750.

L'hypothèse d'une œuvre arabe originale

L'hypothèse défendue ici est celle d'une rédaction en langue arabe, au vu de l'absence d'arguments historiques ou linguistiques qui permettraient d'identifier un original syriaque. Les témoins manuscrits copiés en milieu syro-arabe montre bien une influence du syriaque sur l'orthographe de certains termes : on lira par exemple *يشوع* au lieu de *يسوع*, à l'instar de *عمد* en syriaque. Néanmoins, cet exemple relève de la variante. Elle s'explique aisément si l'on prend en compte la culture du copiste mais n'est pas révélatrice des caractéristiques linguistiques du texte original.

Au niveau de la syntaxe, on serait également en peine d'y déceler un substrat syriaque. Quand bien même on y arriverait, encore faudrait-il prouver qu'il s'agit bien d'une empreinte de la langue originale, et non d'une alternance codique (*code-switching*) de l'auteur. Il existe peu d'études permettant d'apprécier les mécanismes de traduction du syriaque à l'arabe dans les textes narratifs et ces dernières portent toujours sur une unique source. Prenons un texte traduit du syriaque et d'un genre littéraire similaire comme l'*Apocalypse syriaque de la Vierge*.

⁸⁶ GCAL I, p. 273. Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory », p. 337, 349, Grand'Henry, « La version arabe de quelques apocryphes attribués à Grégoire de Nazianze », p. 242.

⁸⁷ L'arabisation de la littérature chrétienne dans la région attend encore une étude systématique. Il est admis que le milieu du VIII^e siècle marque le début de ce phénomène, voir S.H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ, Princeton University Press (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), 2007, p. 48 et sq. À titre indicatif, la première traduction du syriaque datée et connue remonte à 772, cf. A. Treiger, « The Earliest Dated Christian Arabic Translation (772 AD): Ammonius' Report on the Martyrdom of the Monks of Sinai and Raithu », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 16 (2016), p. 29-38.

Une fois traduite, sa version arabe ne présente pas de traits linguistiques particuliers et s'apparente à n'importe quel texte en arabe moyen produit en milieu chrétien⁸⁸.

La question du lexique doit enfin être traitée avec prudence. Après le jugement de l'âme du mauvais roi, une voix demande aux anges de la placer avec les autres mauvais rois pour qu'elle reste dans الشناق (**al-šanāq*) au §5d. Ce terme est omis par la branche γ de la tradition textuelle et a été rendu avec des orthographes très diverses par les différents témoins de la branche α et de la famille μ mais on y reconnaît la racine شنق (*š-n-q*). Le contexte permet de comprendre qu'il s'agit d'un lieu de supplices⁸⁹. Aucun sens de la racine arabe ne confère une signification satisfaisante au passage, alors que la racine syriaque عجم correspond bien au champ sémantique attendu (ex. *šūnaqā* et *šenqē* « supplice », « tourment »). Il s'agit donc d'un calque du syriaque en arabe, suffisamment rare pour avoir posé problème aux copistes arabophones⁹⁰.

Cette seule occurrence n'est pas suffisante pour prétendre à une traduction du syriaque. D'abord, les calques du syriaque parsèment les textes en arabe moyen et ils sont tout aussi courants dans les textes traduits du syriaque que dans les textes composés en arabe⁹¹. Ensuite, parce qu'au regard du nombre important d'emprunts au syriaque en arabe, on devrait plutôt s'étonner de la très mince influence du syriaque sur la langue de l'*ApGreg*⁹². L'hypothèse la plus raisonnable et la plus économique revient à admettre que la langue originale de l'*ApGreg* est l'arabe. On peut imaginer sans peine qu'un auteur arabisé ressente le désir de rappeler l'importance du grec et du syriaque, ses langues de prestige, en les nommant parmi les langues parlées par les anges dans l'*ApGreg* (§13a).

D'un point de vue purement linguistique, l'arabe moyen utilisé dans le texte est plus sophistiqué que les premiers textes arabes chrétiens conservés dans des manuscrits anciens, où

⁸⁸ Voir les exemples donnés dans J.P. Monferrer-Sala, « Estrategias de traducción en un texto árabe cristiano con Vorlage siriaca ApVir(ar) 4-5 [= ApVir(sir) 5-6] », *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 12 (2008), p. 17-41.

⁸⁹ D'ailleurs certains copistes ont remplacé le terme par *Ġahīm*, l'enfer en arabe. Pour ces considérations philologiques, voir les notes du passage dans l'édition et la traduction.

⁹⁰ Il n'a pas non plus été relevé par Georg Graf dans l'aperçu qu'il donne du lexique propre aux textes arabes chrétiens, voir G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 2nd éd., Louvain, L. Durbecq (CSCO 147, Subs. 8), 1954.

⁹¹ Joshua Blau disait ainsi : « Because of these atomistic translations, features peculiar to Greek and Syriac occur rather frequently and sometimes they may even become productive, being used by authors of original works as well », *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 267, 276, 279; Subs. 27-29), 1966-1967, fasc. 1, §1.9, p. 54.

⁹² Cf. la liste non exhaustive fournie dans G.A. Kiraz, « Towards a Lexicon of Syriac Loanwords in Christian Arabic », in *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, éd. Ž. Paša, Roma, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 304), 2018, p. 383-394.

l'on ressent encore fortement la marque du grec ou du syriaque, comme l'a montré Joshua Blau. Les variantes entre les manuscrits montrent que les copistes ont pris une part importante à l'élaboration du texte, notamment du point de vue de la langue. Il est donc difficile de se faire une idée de l'état linguistique original de l'*ApGreg*. Néanmoins, certaines occurrences communes aux différentes familles nous permettent d'établir que le texte était écrit dans un arabe idiomatique. On trouve par exemple des tournures communes aux textes arabes produits en milieu musulman, telles que l'opposition entre « le bon et le méchant » (*al-ṣāliḥ wa-l-ṭāliḥ* (§3c) ; la description d'une très grande distance au moyen de la formule « comme entre l'Orient et l'Occident » (§2b, *kamā bayna l-Mašriq wa-l-Maḡrib*) ; l'expression métaphorique « les bonnes œuvres » (§11a, *abwāb al-birr*), que l'on trouve dans la littérature de hadith. Il faut également prendre en compte les *realia* : un « châte » d'origine persane (*ṭaylasān*) dont est vêtu l'apôtre Matthieu (§30b)⁹³ et des « carcans » (*duṣāḥāt*) utilisés comme instruments de torture (§27). Ces quelques exemples renvoient à des éléments de l'histoire intellectuelle et de la culture matérielle de la civilisation arabo-islamique. Ils nous invitent ainsi à privilégier l'hypothèse de la rédaction originale en langue arabe de l'*ApGreg*. De surcroît, le recours à un terme rare, *duṣāḥāt*, peut nous indiquer une datation postérieure à la fin du VIII^e siècle.

Duṣāḥāt : ce que nous apprend un emprunt au persan

Ce terme n'est presque jamais recensé dans les dictionnaires car il est peu attesté dans les textes arabes médiévaux. Reinhart Dozy en relève deux orthographes (*duṣāḥ* et *dūṣāḥ*) et en donne la définition suivante : « (pers.) qui a deux cornes ou deux rameaux, un instrument à deux branches, une fourche »⁹⁴. S'il en restitue bien le sens étymologique, il omet de mentionner son acception durant la période médiévale, à savoir celle d'un instrument de torture qui s'apparente au pilori⁹⁵. Dans les sources persanes, Christian Lange estime que la plus

⁹³ R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, Jean Muller, 1845, p. 278-280. Sur l'étymologie du terme et sur les différentes formes de ce vêtement, A. Arazi, « Noms de vêtements et vêtements d'après *Al-Aḥādīṭ al-ḥisān fī faḍl al-ṭaylasān* d'al-Suyūṭī », *Arabica* 23, 2 (1976), p. 121-155. Voir aussi Y. Stillman, *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times: a Short History*, Leiden, Boston, Köln, Brill (Themes in Islamic studies 2), 2000, p. 18.

⁹⁴ R.P.A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, E.J. Brill, 1881, vol. I, p. 442, 475. Je n'ai pas trouvé ce mot dans la référence donnée par Dozy au numéro du *Journal asiatique* de 1850.

⁹⁵ Explications et références aux sources persanes dans C. Lange, *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge studies in Islamic civilization), 2008, p. 75. Voir aussi F.J. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1892, p. 545.

ancienne occurrence se trouve dans l'œuvre de la poétesse Mahsatī (c. 1100-1150)⁹⁶. Dans son imposant dictionnaire de la langue arabe, Aḥmad Riḍā (1872-1953) nous apprend que le terme entre dans la langue arabe durant la période abbasside, malheureusement sans mentionner de sources⁹⁷. La première attestation que j'ai pu trouver en arabe, orthographiée دشاخات comme dans l'*ApGreg*, est utilisée dans le sens de « fourches » dans un traité anonyme relatif aux arts de la guerre portant la date de 1225, le *Kitāb al-ḥiyāl fī al-ḥurūb wa-faṭḥ al-Madā'in wa-ḥifẓ al-durūb*⁹⁸. Ce traité, parfois attribué à Muḥammad Ibn Manglī (XIV^e s.)⁹⁹, reprend ce qui est connu comme le traité B du *Kitāb al-furūsiyya wa-l-bayṭara* d'Ibn Aḥī Ḥizām, issu d'une famille du Khurasan, qui mourut vers la fin du IX^e siècle¹⁰⁰. Le traité B n'est conservé que dans six manuscrits mais influença profondément les auteurs postérieurs, notamment à l'époque mamelouke¹⁰¹. Ce mot persan avait donc déjà été introduit dans la langue arabe du IX^e siècle, par Ibn Aḥī Ḥizām ou par d'autres avant lui. Quelques siècles plus tard, 'Izz al-dīn Ibn Šaddād (m. 684/1285) l'utilise pour désigner explicitement un instrument de coercition : on épargne la vie de l'esclave turc (*mamlūk*) d'al-Malik al-Kāmil (m. 658/1260) mais on le livre au maître de Gandja (Azerbaïdjan actuel) en lui plaçant au préalable un *dūšāḥ* de bois au cou¹⁰². Ce dernier sens demeure néanmoins rare dans les textes arabes, ce qui explique son absence des dictionnaires.

Comment ce mot persan était-il connu du milieu de rédaction de l'*ApGreg* ? Son usage dans le nord de la Syrie avait peut-être été répandu par de nombreux migrants d'Irak et d'Iran qui

⁹⁶ Lange, *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*, p. 75, n. 118. Je reprends les dates données dans J.T.P. de Bruijn, « Mahsatī », *EP*.

⁹⁷ On y lit l'entrée suivante, que je traduis de l'arabe : « *Dūšāḥa* (persan) : signifie ce qui a deux cornes et est un instrument par lequel on torture. Ils en ont dérivé un verbe pour dire « quelqu'un a été *dūšāḥ*-iser », soit « il a été torturé au moyen de la *dūšāḥa* » (époque abbasside) », A.m. Riḍā, *Mu'ğam matn al-luġa: mawsū'a luġawiyya ḥadīṭa*, Beyrouth, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1958, vol. II, p. 473.

⁹⁸ J.T. Reinaud et I. Favé, *Du feu grégeois, des feux de guerre et des origines de la poudre à canon chez les Arabes, les Persans et les Chinois*, Paris, Imprimerie nationale, extrait du *Journal asiatique* 16 (1849), 1850, éd. p. 14 ; trad. p. 13. Dans leur traduction, ils rendent le mot par « ... », ignorant manifestement sa signification.

⁹⁹ Dans l'édition, le terme est orthographié دشاخانات (*dūšāḥānāt*), voir Ibn Manglī, *Kitāb al-ḥiyāl fī al-ḥurūb wa-faṭḥ al-Madā'in wa-ḥifẓ al-durūb*, éd. N.M. 'Abd al-'Azīz Aḥmad, Le Caire, Maṭba'at Dār al-Kutub, p. 132. Je remercie Abbès Zouache de m'avoir renvoyé à cet ouvrage.

¹⁰⁰ Sur ce traité, la biographie de son auteur et le lien avec *Kitāb al-ḥiyāl fī al-ḥurūb wa-faṭḥ al-Madā'in wa-ḥifẓ al-durūb*, voir S. al-Sarraf, « Mamlūk Furūsiyah Literature and Its Antecedents », *Mamlūk Studies Review* 8, 1 (2004), p. 148-151, 178-179, p. 192-193.

¹⁰¹ Voir la liste des manuscrits fournis dans *ibid.*, p. 193, n. 192. La consultation du ms. Le Caire, Dār al-kutub, funūn ḥarbiyya 3m (XV^e s. ?) ne m'a pas permis de vérifier si le terme *dūšāḥ* se trouvait bien dans le traité B, car la partie qui nous intéresse s'interrompt brutalement au f. 61^r.

¹⁰² *Al-A'lāq al-ḥaṭīra fī dīkr umarā' al-Šām wa-l-Ġazīra : wa-ġa'alū fī 'unqihī dūšāḥ ḥašab* « et ils placèrent sur son cou un carcan de bois ». Une recherche plus approfondie dans les traités de *furūsiyya*, encore largement inédits, révélerait peut-être que le terme était utilisé plus couramment qu'on ne le pense.

s'étaient rassemblés dans les zones frontalières où on s'affrontait avec les Byzantins. Après la révolution abbasside, des troupes du Khurasan, principalement constituées de locuteurs du persan, vinrent en partie remplacer les troupes syriennes le long des frontières avec Byzance¹⁰³. Il n'existe pas d'étude sur les emprunts au persan dans les textes arabes chrétiens pour vérifier cette hypothèse. Notons toutefois que l'on trouve le mot *sālār*, calque du persan qui signifie « chef, leader » dans la version arabe de la *Vie du patriarche Christophore* (m. 967), composée en grec par Ibrāhīm ibn Yuḥannā, qui la traduisit ensuite en arabe¹⁰⁴.

En utilisant ce terme, l'auteur de l'*ApGreg* souhaitait renvoyer à un instrument bien précis. Le fait qu'il ne soit pas attesté avant l'œuvre de Ibn Aḥī Ḥizām et qu'il n'ait connu qu'une diffusion restreinte dans la langue arabe nous laisse penser que l'œuvre a été rédigée pendant ou après l'essor culturel abbasside de la fin du VIII^e siècle. Cet indice linguistique est cohérent avec les arguments rhétoriques et littéraires avancés précédemment. Il nous incombe à présent de nous pencher sur le *terminus ante quem* du texte.

X.3.3. La fin du XI^e siècle comme *terminus ante quem*

Revenant à la plainte de Syméon sur son monastère, on peut supposer que cette référence n'avait pas lieu d'être si le monastère n'était plus en activité à l'époque de la rédaction. La *Chronique jusqu'en 1234* nous rapporte le dernier événement où des moines sont mentionnés, en 1149/1150¹⁰⁵. Les vestiges archéologiques ainsi que le silence des sources littéraires et de l'épigraphie montrent que le site n'est plus guère occupé après le XII^e siècle. Alors que les inscriptions fleurissent jusqu'au dernier quart du X^e siècle¹⁰⁶, celles des périodes suivantes sont rares et non datées, signe que l'activité s'y était amoindrie¹⁰⁷. Quant à l'édifice sur la colline de

¹⁰³ M. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, Connecticut, American Oriental Society (American Oriental Series 81), 1996, p. 142-147.

¹⁰⁴ *Vie de Christophore d'Antioche*, texte ar. ms. Sinaï, ar. 405, f. 127^r; trad. angl. J.C. Mugler, « A Martyr with Too Many Causes: Christopher of Antioch (d. 967) and Local Collective Memory », Ph.D. dissertation, Georgetown University, 2019, p. 323.

¹⁰⁵ Cité dans A.-M. Eddé, « Chrétiens d'Alep et de Syrie du Nord à l'époque des croisades : crises et mutations », in *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, éd. P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damas, Institut français du Proche-Orient (Publications de l'Institut français du Proche-Orient 221), 2006, p. 166. Voir les corrections de Joseph Nasrallah à Georges Tchalenko dans Nasrallah, « Le couvent de Saint Siméon l'Alépin ». Nasrallah 1970, p. 332, n. 3.

¹⁰⁶ Voir la liste des inscriptions grecques et syriaques compilée par F.R. Trombley, « Demographic and cultural transition in the territorium of Antioch, 6th-10th c. », *Topoi. Orient-Occident* Suppl. 5 (2004), p. 357-358.

¹⁰⁷ Pour les inscriptions syriaques, voir E. Littmann, *Syria. Publications of the Princeton University archeological expeditions to Syria 1904-5 and 1909. Division IV: Semitic inscriptions. Section B: Syriac Inscription*, Leiden,

Qal'at Sim'ān, il fut abandonné après 1084 qui marque la conquête seldjoukide de l'Antiochène¹⁰⁸. Sachant que la tradition manuscrite telle qu'on peut la reconstruire ne peut être postérieure au XIII^e siècle et que la présence des moines n'est plus attestée à cette période, on peut raisonnablement conclure que l'*ApGreg* n'a pas été composée après le XII^e siècle.

Tâchons d'identifier avec plus de précision le ou les événements qui préoccupent Syméon. On le peut si l'on admet que Dayr Sim'ān renvoie à tout le complexe, la citadelle de Qal'at Sim'ān y compris¹⁰⁹. Le X^e siècle est la période la plus mouvementée du site depuis sa fondation. Le patriarche melkite Christophore doit s'y réfugier entre 965 et 966 à cause de son soutien à l'émir Sayf al-Dawla lors de la révolte d'Antioche¹¹⁰. Des travaux de fortification du site eurent lieu sous son impulsion, probablement du fait de sa position stratégique. L'empereur byzantin Nicéphore Phocas aurait visité le site au même moment¹¹¹. Transformé en *kastron*, le sanctuaire de Syméon subit une attaque de l'émir d'Alep en 985, puis une autre en 1017 de l'armée égyptienne. Elles se soldèrent par des massacres, comme nous l'indiquent les sources littéraires et archéologiques¹¹². Le chroniqueur arabe chrétien Yaḥyā ibn Sa'īd rapporte que de nombreux moines furent tués durant la première attaque¹¹³. Ces événements marquent le début de la décadence du monastère¹¹⁴.

Je doute que la plainte de Syméon porte sur ces massacres. Lorsque l'auteur fait dire à Syméon qu'il est attristé « de temps en temps » (*fī ba'ḍ al-awqāt*) par les occupants de son monastère, la formulation est légère et le reproche est d'ordre moral. Le ton ne correspond pas à la teneur de l'événement. En revanche, on pourrait conjecturer que l'activité architecturale, militaire et politique du patriarche melkite, menée conjointement avec le pouvoir impérial byzantin, ait été digne d'attirer l'ire des moines de la région. C'est en effet un sanctuaire et un haut lieu de pèlerinage qui se voyait ainsi réinvesti. Ce serait alors l'entreprise de Christophore

E.J. Brill, 1934, p. 25-39. Pour les inscriptions arabes, voir E. Littmann, *Syria. Publications of the Princeton University archeological expeditions to Syria 1904-5 and 1909. Division IV: Semitic inscriptions. Section D. Arabic Inscriptions*, Leiden, E.J. Brill, 1949, p. 91-93. La plupart sont en écriture coufique, à part le n°133, qui est la plus tardive et qui est la seule à pouvoir être attribuée de manière certaine à un musulman.

¹⁰⁸ Cf. la chronologie du site dans Loosley et Tchalenko, *Notes on the Sanctuary of St. Symeon Stylites at Qal'at Sim'ān*, p. 48-49.

¹⁰⁹ Les auteurs médiévaux parlent en effet du « monastère de Syméon », sans plus distinction, cf. le passage de Yaḥyā ibn Sa'īd mentionné un peu plus haut.

¹¹⁰ Mugler, « A Martyr with Too Many Causes: Christopher of Antioch (d. 967) and Local Collective Memory ».

¹¹¹ Buchet *et alii*, « Massacre dans le monastère de Qal'at Sem'an », p. 321-322.

¹¹² *Ibid.*, p. 325.

¹¹³ Yaḥyā ibn Sa'īd, *Continuation de la Chronique d'Eutychès*, éd. et trad. fr. Kratchowski et Vasiliev, p. 416.

¹¹⁴ Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord le massif du Bélus à l'époque romaine*. I, 185, 206.

et de ses partisans qui aurait affecté Syméon. Ce serait cohérent avec la critique acerbe des mauvais patriarches (§30a-c) que l'on trouve dans l'*ApGreg*, sans contre-point positif au paradis. Christophore a beau avoir laissé un souvenir durable dans certains milieux melkites, il n'est pas dit qu'il ait été apprécié de toutes les communautés de la région. Ce scénario permettrait d'ancrer l'*ApGreg* dans un contexte historique connu mais l'absence d'arguments tangibles le relègue au rang de spéculation¹¹⁵.

Il reste plus prudent d'en déduire que l'*ApGreg* a été écrite soit avant les massacres du tournant des X^e/XI^e siècles, soit des décennies plus tard, à un moment où leur souvenir s'était estompé. Je pense que la rédaction a eu lieu *avant* ces sombres événements en m'appuyant à nouveau sur la rhétorique globale de l'œuvre. Plusieurs passages évoquent l'oppression, l'apostasie et les différentes manières par lesquelles les chrétiens trahissent leurs croyances et leurs pratiques. La description des prisonniers et l'éloge des martyrs sur l'inscription de la Jérusalem céleste témoignent des difficultés rencontrées par les chrétiens (oppression, apostasie), ne serait-ce qu'aux yeux de l'auteur. Ce genre de motifs montre qu'il était à l'œuvre au sein de l'Empire islamique et non dans des territoires administrés par un pouvoir chrétien. Pourtant, la zone géographique qui nous intéresse se christianise en partie durant les siècles suivants. Toute la Syrie n'est pas occupée par les Byzantins ni, plus tard, par les croisés, mais leur présence est importante à partir du milieu du X^e siècle. Édesse est occupée plusieurs fois par les Byzantins et devient un État latin en 1098¹¹⁶. Comme les thèmes de l'armée, du pouvoir militaire et de la croisade sont parfaitement absents de l'œuvre, il est peu probable que la rédaction ait eu lieu après la fin du XI^e siècle, période où le visage politique et religieux de la région connaît de profonds bouleversements¹¹⁷.

Dater l'*ApGreg* se révèle être un exercice périlleux. Les références au contexte social et historique sont rares et énoncées de manière quasi cryptique. En recoupant les bribes d'informations de différents ordres et en ayant recours à des arguments *a silentio*, on constate que plusieurs éléments pointent vers une rédaction au IX^e siècle ou durant la première moitié du

¹¹⁵ Le fait qu'un saint apparaisse aux moines du monastère placé sous son patronage pour les sermonner n'est pas rare. On en connaît un exemple très proche dans le temps et dans l'espace : une vision qui aurait eu lieu en 1033 relate en langue grecque l'apparition de Syméon Stylite le Jeune, qui critique l'attitude des moines voir B. Caseau et C. Messis, « Saint Syméon Stylite le Jeune et son héritage au XI^e-XII^e siècle », *Byzantina Symmeikta* 31 (2021), p. 241-280. Je remercie chaleureusement Alexander Treiger d'avoir attiré mon attention sur cette publication récente.

¹¹⁶ Segal, *Edessa, 'The Blessed City'*, p. 216 et sq.

¹¹⁷ Eddé, « Chrétiens d'Alep et de Syrie du Nord à l'époque des croisades ».

X^e siècle, sans que l'on puisse totalement exclure le laps de temps courant jusqu'à la fin du XI^e siècle. Dans l'état actuel de nos connaissances, il faut se contenter de cette fourchette de datation indicative, qui sera questionnée tout au long du volume. Quelle qu'elle soit, elle nous laisse penser que l'*ApGreg* a été composée durant une période où l'arabe n'était plus seulement une langue de traduction mais une langue de composition dans de nombreux milieux chrétiens. Reste à définir le milieu de l'auteur avec plus de précision.

X.4. LA QUESTION DU MILIEU CONFSSIONNEL

Aussi bien Georg Graf qu'István Perczel voyaient dans l'*ApGreg* un texte melkite, avançant des arguments que je commenterai dans un instant. Cette simple attribution est sujette à discussion, non parce qu'elle serait fautive mais plutôt parce qu'elle implique au préalable de définir ce que l'on entend par « melkite » pour une œuvre de ce genre. Comme je le déplorais dans l'introduction, on a pris l'habitude d'aborder l'histoire des chrétiens dans l'Empire islamique d'un point de vue presque exclusivement confessionnel, comme si toute la production littéraire avait maille à partir avec la théologie. Il ne s'agit pas de renier cette approche mais de montrer qu'elle n'est pas toujours pertinente et qu'elle peut même être biaisée. J'aimerais ainsi éviter l'écueil de classer l'*ApGreg* en fonction des sources que nous connaissons et qui ne peuvent nous présenter qu'une image partielle de ce qu'était son contexte de production, dans la mesure où elles ont toutes les chances de représenter une lecture « ecclésiastique » des événements. Nombreuses sont les vies de saints ou les chroniques commanditées, écrites ou réécrites par des chefs de la hiérarchie ecclésiastique, qui reflètent par définition un point de vue confessionnel. Il faut pourtant reconnaître que des textes d'un autre genre (apocryphes, collections de questions-et-réponses, histoires édifiantes) échappent largement à la classification « confessionnelle » alors qu'ils sont aussi produits par les chrétiens de Syrie-Mésopotamie.

De là, il est légitime de s'interroger sur l'influence de la confession d'un auteur sur le fond et la forme de son œuvre. Cette influence ne peut être obliérée : comme cela a été souligné récemment par Christian Sahner, les récits des néomartyrs produits en milieu chalcédonien n'ont pas d'équivalent dans l'Église syro-miaphysite ni dans l'Église de l'Est, alors même que

ce genre littéraire ne leur est pas inconnu¹¹⁸. Il ne faudrait pas non plus lui conférer un poids excessif : le processus d'écriture puise dans un répertoire de motifs et de thèmes littéraires qui ne dépend pas de l'appartenance à une Église particulière mais à une culture, elle-même déterminée par l'emplacement géographique, la langue, le milieu social et tant d'autres facteurs. En parlant du milieu confessionnel de l'auteur, il s'agira donc plutôt de peindre à grands traits son profil culturel.

X.4.1. Un auteur « melkite » ?

Constatant la présence du patriarche Jean l'Aumônier, Georg Graf présentait déjà l'*ApGreg* comme l'œuvre d'un auteur melkite¹¹⁹. István Perczel reprend cet élément et en ajoute plusieurs autres : l'iconophilie manifeste de l'auteur ; l'enseignement du texte sur le sort de l'âme, qui n'aurait de raison d'être que dans un milieu chalcédonien ; le lien avec Byzance, illustré, selon lui, par la mention du grec comme langue chantée par les anges au côté du syriaque. Il note également une sympathie pour l'Égypte, exprimée par le choix de saints égyptiens et par le parallèle qu'il dessine entre un passage de l'*ApGreg* et la *Vie bohairique de Pacôme*. Sans être infondés, ses arguments méritent d'être considérés sous un nouvel angle.

Considérons d'abord que la mémoire du patriarche Jean l'Aumônier n'était pas commémorée uniquement dans l'Église chalcédonienne. Actif à Alexandrie à la fin du VI^e et au début du VII^e siècle, c'est sa grande générosité, notamment au moment de l'invasion perse, qui lui valut son surnom de « l'Aumônier » (*al-Raḥūm*). Composée en grec puis traduite en syriaque et en arabe, sa *Vie* circula dans les milieux melkites mais également miaphysites, où elle connut un certain succès¹²⁰. On la retrouve dans un recueil hagiographique syro-miaphysite au X^e siècle¹²¹, puis dans l'un des calendriers des commémorations de cette Église¹²². Sa *Vie* a été largement utilisée dans la chronique du patriarche melkite d'Alexandrie, Sa'īd ibn Baṭrīq (877-

¹¹⁸ C.C. Sahner, *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2018, p. 225-239.

¹¹⁹ GCAL I, 273. Perczel, « The Revelation of the Seraphic Gregory », p. 350.

¹²⁰ BHG 886-889 ; BHO 511 ; SS 239. Édition et traduction italienne dans G. Venturini (éd.), *La versione siriana della Vita di Giovanni il Misericordioso di Leonzio di Neapolis*, Louvain, Peeters (CSCO 679-680 ; Syr. 263-264), 2020. Pour les nombreux manuscrits arabes, qui mériteraient une étude plus approfondie, voir la liste partielle fournie dans GCAL I, 409.

¹²¹ A. Binggeli, « Les collections de *Vies* de saints dans les manuscrits syriaques », in *L'hagiographie syriaque*, éd. *Idem*, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 9), 2012, p. 66.

¹²² Voir au 12 novembre dans P. Peeters, « Le martyrologe de Rabban Sliba », *Analecta Bollandiana* 27 (1908), p. 167.

940)¹²³. Il continue ainsi à être cité comme paradigme : par exemple, le patriarche Christophore d'Antioche est comparé à Jean l'Aumônier par son biographe¹²⁴. À l'inverse, son nom n'est mentionné dans aucune des chroniques syro-miaphysites de l'époque islamique, comme si aucune action ne lui était attribuée et que son souvenir avait été oblitéré. Il est donc probable que sa présence dans l'*ApGreg* renvoie à un milieu confessionnel melkite, sans pour autant en apporter la preuve certaine.

Pour ce qui est de la présence d'une image (*šūra*) de l'Ascension de Jésus-Christ dans l'*ApGreg*, celle-ci ne fait pas nécessairement de l'auteur un melkite. Il peut s'agir d'une icône mais le mot arabe laisse place à l'ambiguïté. Les images jouaient un rôle important dans l'Église melkite, où l'iconoclasme byzantin, d'une part, et l'aniconisme islamique, d'autre part, suscitèrent de vives réactions¹²⁵. On sait que des images étaient utilisées par des chrétiens d'autres dénominations dans la région et notamment par les syro-miaphysites¹²⁶. Il est aussi vrai que certains auteurs syro-orientaux avaient pu faire preuve de froideur envers la vénération des images mais cela n'empêchait pas cette dernière d'être pratiquée¹²⁷. En somme, les images, et plus spécifiquement les icônes du Christ, existaient dans toutes les confessions chrétiennes orientales et leur vénération n'était pas propre aux melkites.

La nature du texte et son (in)adéquation avec les enseignements de chaque Église orientale seront explorées tout au long du chap. V. On doit d'ores et déjà signaler que les représentations de l'au-delà véhiculées par l'*ApGreg* ne s'opposent pas aux croyances majeures des chalcédoniens ou des syro-miaphysites sur le sort de l'âme. Elles ne correspondent

¹²³ M. Breydy, *Études sur Sa'īd ibn Batrīq et ses sources*, Louvain, Peeters (CSCO 450, Subs. 69), 1983, p. 17-18.

¹²⁴ *Vie de Christophore d'Antioche*, ms. Sinaï, ar. 405, f. 119^v ; trad. angl. Mugler, « A Martyr with Too Many Causes: Christopher of Antioch (d. 967) and Local Collective Memory », p. 304.

¹²⁵ Voir S.H. Griffith, « Images, Islam and Christian Icons: A Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times », in *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque international, Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, éd. P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damascus, Institut Français de Damas (Publications de l'Institut français de Damas 137), 1992, p. 121-138. Voir aussi R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton, N.J., Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2), 1995, p. 180-219. J.S. Codoñer, « Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period », *Dumbarton Oaks Papers* 67 (2013), p. 135-187. Sur la signification de l'image de l'Ascension dans l'*ApGreg* au regard du contexte historique, cf. *infra*.

¹²⁶ I. Jurasz, « L'image de Dieu dans la tradition syriaque: monophysisme et iconoclasme », in *L'icône dans la pensée et dans l'art: Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, éd. K. Mitalaitė et A. Vasiliu, Turnhout, Brepols (Byzantios 10), 2017, p. 111-152.

¹²⁷ H.G.B. Teule, « The Veneration of Images in the Church of the East », in *Die Welt der Götterbilder*, éd. B. Groneberg et H. Spieckermann, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376), 2007, p. 324-346.

effectivement pas à l'hypnopsychie prônée par l'Église de l'Est, mais cette doctrine ne faisait pas non plus l'unanimité chez les syro-orientaux. Le contenu de l'*ApGreg* ne me semble donc pas discriminer les milieux non-chalcédoniens.

La mention de la langue grecque est un argument plus probant mais pas pour la raison invoquée par mes prédécesseurs. Le fait que les anges chantent en grec (*yūnānī*) et en syriaque (*suryānī*) ne suffit pas à imputer la composition de l'*ApGreg* à un auteur chalcédonien. Les syro-miaphysites se faisaient une haute idée de la langue grecque, langue des Évangiles et des Pères, malgré le rejet par quelques-uns de leurs coreligionnaires¹²⁸. Un manuscrit produit en milieu miaphysite en 1055 dans la région de Mélitène représente Marie avec un rouleau écrit pour moitié en grec et pour moitié en syriaque¹²⁹. Ce passage ne peut donc être convoqué pour établir la confession de l'auteur, dans la mesure où il aurait pu se lire sous la plume d'un auteur anti-chalcédonien¹³⁰.

L'inscription sur le mur de la Jérusalem céleste est un indice plus clair du milieu de rédaction. Son écriture est qualifiée de *rūmī* qui signifie « romain » et, par extension, « byzantin ». Il en vient même à signifier « melkite », comme c'est encore le cas aujourd'hui. Ce mot peut aussi désigner la langue grecque (*al-rūmiyya* en arabe classique)¹³¹. L'ambiguïté se trouve aussi dans la littérature syriaque, où un auteur peut utiliser indistinctement *yawnaye* et *r(h)ōmaye* pour désigner les Byzantins¹³². Comme la version syriaque indique que l'inscription est en écriture syriaque, István Perczel ne pouvait avoir connaissance de ces éléments¹³³. En effet, la leçon des témoins arabes de la sous-branche δ, dont dépend la version syriaque, lisent *suryānī* au lieu de *rūmī*. Si l'on adopte une approche stemmatique, *rūmī* est la

¹²⁸ Jacques d'Édesse quitta le couvent d'Eusebona parce que certains moines n'aimaient pas « les Grecs ». Jacques d'Édesse avait appris le grec et que cette connaissance lui permit, entre autres, de marquer profondément la littérature de son Église, voir A. Salvesen, « Jacob of Edessa's Life and Work: A Biographical Sketch », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), 2008, p. 1-10.

¹²⁹ Voir les inscriptions en grec dans le rouleau tenu par la Vierge dans le ms. Damas, patriarcat syro-orthodoxe, 12/8.

¹³⁰ Les manuscrits du groupe τ, tous produits en milieu syro-miaphysite, ajoutent que les anges chantent aussi en hébreu (*ibrānī*). Leur copiste n'était pas hébreu pour autant.

¹³¹ N.M. El-Cheikh, *Byzantium viewed by the Arabs*, Cambridge (Mass.), London, Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press (Harvard Middle Eastern monographs 36), 2004, p. 21-24.

¹³² Voir, par exemple, Barhebraeus, *Chronographie*, éd. Bedjan, p. 95-98 ; trad. angl. Budge, p. 90-92. Sur l'usage de ces termes, voir J. Tannous, « Romanness in the Syriac East », in *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*, éd. W. Pohl et alii, Berlin, Walter de Gruyter (Millennium-Studien / Millennium Studies 71), 2018, p. 471-477.

¹³³ Cf. vol. I. Georg Graf ne le pouvait pas plus, dans la mesure où aucun des manuscrits ayant préservé *rūmī* n'étaient connus de lui.

bonne leçon et *suryānī* une altération. L'usage de *rūmī* dénote une certaine attache au monde byzantin. Il est alors probable que l'auteur évoluait dans un milieu melkite. Gardons toutefois à l'esprit que ce passage est problématique d'un point de vue philologique.

Quant au lien avec l'Égypte que laisseraient entendre les saints rencontrés au paradis, il n'est pas certain qu'il aurait été conçu comme tel par un auteur écrivant à la période médiévale. Nous avons déjà évoqué Syméon et Jean l'Aumônier. Laissons aussi de côté Étienne et Georges, dont le rayonnement est indiscutable. Antoine est une figure emblématique du monachisme aussi bien en Égypte qu'en Syrie, où sa *Vie* a circulé rapidement, comme en témoigne la popularité de la version syriaque et la rapide traduction en arabe¹³⁴. Marc l'Ermitte dont la *Vie* est transmise par Sérapion (selon la formule de l'*ApGreg*) doit être identifié avec Marc de Tarmaqa, saint populaire chez les chrétiens de Syrie-Mésopotamie¹³⁵. Quant à Marie la Pénitente, sa *Vie*, attribuée au patriarche Sophrone de Jérusalem (m. 638), connut également une large réception dans tout l'Orient chrétien. Quoiqu'elle soit originaire d'Égypte, elle est plutôt considérée comme une sainte jordano-palestinienne. Elle est commémorée dans le nord de la Syrie et en Haute-Mésopotamie, où l'on connaît des copies de sa *Vie* en syriaque et en arabe à des périodes anciennes¹³⁶. En somme, les saints « égyptiens » sont des figures importantes de la piété syro-mésopotamienne depuis l'Antiquité tardive¹³⁷. Leur présence dans l'*ApGreg* ne nous donne pas

¹³⁴ BHG 140-141 ; BHO 68 ; GCAL I, 312, 459, 498. Pour la transmission en syriaque, voir R. Draguet (éd.), *La Vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 417-418, Syr. 183-184), 1980. La *Vie d'Antoine* en arabe est signalée dans le pinax du ms. Bryn Mawr, Bryn Mawr College, BV 69, f. 4^v [2^v], copié sur le Mont Sinaï (c. 900). Une édition et une traduction du pinax se trouve dans M. van Esbroeck, « Remembrement d'un manuscrit arabe de 950 », in *Actes du premier Congrès d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, éd. S.K. Samir, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 218), 1982, p. 140-142.

¹³⁵ BHG 1039-1041 ; BHO 606 ; SS 288 ; GCAL I, 536. Pour le texte syriaque, voir A.E. Look (éd.), *The History of Abba Marcus of Mount Tharmaka*, Oxford, Oxford University Press, 1929. Ce texte a bénéficié d'une rapide diffusion en arabe, à en juger par sa présence dans le ms. Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire, ar. 4225 (901), ff. 205^r-213^r. Le texte est transcrit dans la thèse de J. Mansour, « Homélies et légendes : un florilège arabe chrétien du X^{ème} siècle », thèse de doctorat, Université de Strasbourg II, 1972, p. 294-302. Pour une discussion sur l'histoire du texte grec et une édition, voir C. Angelidi, « Ὁ Βίος τοῦ Μάρκου τοῦ Ἀθηναίου (BHG 1039-1041) », *Symmeikta* 8 (1989), p. 33-69. L'éditrice propose de lier sa production à la période iconoclaste. Pour une datation antérieure, voir les arguments de B. Lourié, « S. Alypius Stylite, S. Marc de Tharmaka et l'origine des *Malkəʿ* éthiopiennes », *Scrinium* 1, 1 (2005), p. 150-152. Ce dernier a, en outre, émis l'hypothèse que le texte aurait d'abord été produit en syriaque. Je remercie André Binggeli de m'avoir signalé les problèmes liés à la tradition textuelle.

¹³⁶ BHG 1042 ; BHO 684 ; SS 295 ; GCAL I, 508. De nombreux manuscrits pourraient être ajoutés à la liste fournie par Georg Graf. Pour sa commémoration chez les syro-miaphysites, voir Peeters, « Le martyrologe de Rabban Sliba », p. 134.

¹³⁷ A. Harrak, « The Influence of Egyptian Monasticism on Mesopotamia », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7 (2015), p. 77-90. Plus encore, l'historiographie du monachisme syro-mésopotamien tendait, déjà au VI^e siècle, à se doter de racines égyptiennes. La *Chronique de Séert* rapporte que des moines messaliens

d'indices sur le milieu de composition de l'auteur mais nous met sur la piste de ses lectures, comme on le verra plus loin.

En reprenant la question de l'origine melkite de l'œuvre, on a pu constater que le seul argument de poids était inconnu jusqu'à maintenant. Prétendre que l'inscription de la Jérusalem céleste est en écriture *rūmī* renvoie probablement à un milieu melkite ou, du moins, attaché à la culture byzantine. Les autres arguments ne sont pas décisifs. Lorsque l'on se tourne vers les sources contemporaines de l'*ApGreg*, on remarque que la culture des membres des autres dénominations chrétiennes est souvent proche, voire similaire. Cela n'est pas surprenant car ils vivaient dans les mêmes lieux, parlaient les mêmes langues et avaient de nombreuses lectures communes. Qualifier l'*ApGreg* de « melkite » nous place ainsi face à une série de problèmes dans la définition de son milieu d'origine.

X.4.2. La complexité du paysage confessionnel et les limites de l'approche

La proximité des communautés touche souvent à la promiscuité et verse parfois dans la confusion. Ceci génère des problèmes d'attribution sans fin que les spécialistes de l'Orient chrétien s'échinent à résoudre. Le cas de l'*ApGreg* est éloquent car il est difficile de discerner si les rares lieux mentionnés étaient occupés par les membres d'une confession particulière. Si l'on en croit les sources, le complexe de Saint-Syméon pris dans son intégralité (la colline, le village et les monastères en contre-bas) était partagé. Jusqu'aux conquêtes au moins, le monastère à proprement parler (Télanissos) était aux mains de syro-miaphysites mais à partir du X^e siècle les melkites contrôlèrent Qal'at Sim'ān. Le monastère est attesté plus tardivement que la citadelle mais rien ne nous est dit sur la confession des moines qui y séjournaient. Dans l'*ApGreg*, *Dayr Sim'ān* renvoie vraisemblablement au complexe tout entier. Il est donc impossible de dire si les motifs du chagrin de Syméon proviennent de tensions interconfessionnelles, dans la mesure où l'on est incapable de désigner à *quelle* confession il s'adresse.

À quelle Église appartenaient les moines de la montagne d'Édesse ? On a vu plus haut que ce toponyme renvoyait à un espace sacré plus qu'à une zone géographique bien délimitée. Je n'ai trouvé de mention de cet espace que dans les sources syro-miaphysites, tandis que les sources melkites se contentent de mentionner des ascètes dans les environs d'Édesse. Ceci ne

d'Édesse prétendaient marcher dans les pas d'Antoine et de Macaire. *Chronique de Séert*, éd. Scher et trad. fr. Dib, PO 5.2, p. 279.

veut pas dire que tous les moines de la montagne d'Édesse étaient anti-chalcédoniens. Plusieurs monastères et de très nombreux ermitages sont attestés et on doit se demander quelle emprise la hiérarchie ecclésiastique pouvait avoir sur les ermites. Un certain Sargona de confession miaphysite aurait été « supérieur de la montagne » (*rīš tūrā*) aux alentours de 866 mais l'existence d'une telle fonction n'est pas documentée par ailleurs¹³⁸. Il est possible qu'on ait eu besoin d'établir un semblant d'organisation au cas où un ermite aurait fait figure d'électron libre. Cette dimension subversive est consignée dans les sources syriaques médiévales. Vers 830, la *Chronique jusqu'en 1234*, se basant sur Denys de Tell-Mahre, rapporte l'événement suivant¹³⁹ :

En ce temps, un moine de la montagne d'Édesse appelé Salomon annonçait et prédisait que la fin du monde arriverait l'année suivante, disant que l'Antéchrist était déjà venu et que c'était un tel, un Romain qui était dans le camp du roi des Romains, sans l'avoir jamais vu auparavant. (...) Nombreux furent ceux qui se passionnèrent pour Salomon.

Dans ce passage, le moine Salomon prend en charge une prédication qui n'est pas approuvée par son Église, quelle qu'elle soit. Il y avait donc une certaine agitation sur la montagne d'Édesse au IX^e siècle, période où l'*ApGreg* pourrait avoir été composée.

Que l'auteur de l'*ApGreg* ait séjourné sur la montagne d'Édesse ou qu'il s'en serve comme d'un topos ne change rien pour nous : le fait est qu'il renvoie à un *espace* et pas à une *confession*. Les destinataires du texte sont appelés les *Naṣārā* « chrétiens » ou *Banū l-ma'mūdiyya*, littéralement les « fils du baptême », comme cela a déjà été dit. Les querelles christologiques n'ont aucune place dans cette définition inclusive et ne sont pas évoquées dans le texte. Il est possible que l'allusion de Syméon à son monastère et la présence de Jean l'Aumônier aient été suffisantes pour que le lecteur saisisse la confession de l'auteur. Il est néanmoins certain qu'aucune attache confessionnelle n'est exprimée par l'auteur, qu'il s'agisse d'un choix délibéré de sa part ou non. L'anathème est jeté sur les apostats et ceux qui « passaient d'une

¹³⁸ Voir le ms. Londres, BL, add. 14,580 (866). Le colophon est édité dans Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 768-769. On trouvera une traduction dans Brock, « Manuscripts Copied in Edessa », p. 113-114.

¹³⁹ *Chronique jusqu'en 1234*, éd. Chabot, vol. II, p. 265 ; trad. fr. Abouna et Fiey, p. 199. Pour les correspondances du passage dans la Chronique de Michel le Syrien et l'attribution au patriarche Denys, voir P. van Nuffelen, M. Conterno et M. Mazzola, « List of fragments of Dionysius of Tel-Mahre », in *The Imam of the Christians: the world of Dionysius of Tel-mahre, c. 750-850*, éd. P. Wood, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2021, F19, p. 245.

religion (*dīn*) à une autre » (§33), sans que les notions d'orthodoxie ou d'hétérodoxie au sein du christianisme n'interviennent dans la narration.

Jeter l'anathème sur ceux qui migraient d'une dénomination à une autre au §33 fait écho à ce que Jack Tannous a appelé les *confessional code-switchers*. Il a montré que la « mobilité confessionnelle » était un facteur d'angoisse chez les auteurs chrétiens et plus particulièrement chez ceux pourvus d'une fonction ecclésiastique¹⁴⁰. L'histoire mouvementée de la région devait alimenter ce genre de migrations. Dans le *Kitāb al-Ta'rīḥ* ou *Chronique* d'Agapius de Manbiḡ (X^e s.), on lit qu'en 624 les melkites d'Édesse devinrent miaphysites¹⁴¹. Un siècle plus tard, en 726/7, Michel le Syrien rapporte que l'hérésie du diophysisme gagna Édesse et que c'est à ce moment-là que l'ajout du *trisagion* fut supprimé de la liturgie¹⁴². L'exemple de la ville bénie est parlant, d'abord parce que toutes les confessions chrétiennes de la région y étaient représentées et ensuite parce que ses églises et les reliques qu'elles contenaient changeaient régulièrement de main¹⁴³. Un peu plus tard, des clercs chalcédoniens de la région pouvaient encore prétendre passer au miaphysisme, preuve de la souplesse des frontières confessionnelles¹⁴⁴.

L'auteur de l'*ApGreg* ne faisait probablement pas partie de ces indécis dont il vilipende l'attitude mais il avait de farouches griefs qu'il adresse à la hiérarchie ecclésiastique. Les reproches sont exprimés à travers la courte exhortation de Jean l'Aumônier et dans la section dédiée aux supplices des mauvais patriarches, évêques et métropolitains. Le ton révolté de l'œuvre montre que l'auteur lui-même avait pris une distance plus critique avec son Église. Cet élément à lui seul nous invite à la prudence lorsqu'il s'agit d'attribuer une étiquette confessionnelle à l'œuvre et à son milieu de rédaction.

Les représentations du pouvoir temporel ne sont pas plus révélatrices d'une forme de sympathie envers tel ou tel empire. La condamnation des tyrans est marquée dès le début de l'œuvre mais les bons souverains sont aussi évoqués (§11a), sans idéologie particulière. D'entrée de jeu, le pouvoir politique est placé face à l'ascétisme. Ce sont les valeurs morales et

¹⁴⁰ Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 86-110.

¹⁴¹ Agapius de Manbiḡ, *Kitāb al-Ta'rīḥ*, éd. et trad. fr. Vasiliev, PO 8.3, p. 460.

¹⁴² Voir la communication non publiée de S.H. Griffith, « Melkites in the Umayyad Era: The Making of a Christian Identity in the World of Islam », in *Patterns of Communal Identity in the Late Antique and Early Islamic Near East: Proceedings of the Fourth Workshop of the Late Antiquity and Early Islam (London, The Wellcome Trust, 5–7 May 1994)*, 1994.

¹⁴³ Segal, *Edessa, 'The Blessed City'*, p. 207-213.

¹⁴⁴ Voir A. van Roey, « La lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran. Une apologie monophysite du VIII^e-IX^e siècle », *Le Muséon* 57 (1944), p. 1-52.

la générosité des souverains qui sont vantées par l'auteur, qui s'intéresse surtout à leur rôle de donateurs. De même, la section consacrée aux supplices des riches pécheurs est très longue, tandis que celle des mauvais souverains est courte. Par contraste, le rôle des élites économiques est davantage mis en exergue. Aucun espoir particulier de « délivrance » ne repose sur les souverains, à l'inverse de nombreuses apocalypses historiques écrites après les conquêtes du VII^e siècle¹⁴⁵. Si « melkite » renvoie à une forme d'attache à l'empire byzantin, ce sentiment n'apparaît pas dans le texte.

Il faut enfin noter que les chalcédoniens ne formaient pas une communauté homogène dans la région. Les monothélites représentaient un groupe démographique important, peut-être plus nombreux que les diothélites. Le monastère de Mar Maron, dans la région de Homs (sa localisation exacte est inconnue) semble avoir joué un rôle important dans la constitution de cette Église indépendante au tournant du VIII^e siècle, qui serait plus tard appelée « maronite ». L'histoire des monothélites est très fragmentaire jusqu'à la période des croisades mais les quelques sources qui nous sont parvenues témoignent de leur présence importante en Syrie¹⁴⁶.

Il me paraît difficile d'attribuer une confession à l'*ApGreg* à plus d'un titre : d'abord, du fait de la diversité confessionnelle de la Syrie ; ensuite, pour la simple et bonne raison que l'appartenance confessionnelle ne revêt pas d'enjeu dans le texte. Comme on l'a dit, l'auteur ne manque pas de critiquer l'attitude des plus hauts membres du clergé ainsi que des dirigeants politiques. J'ignore s'il est adéquat de qualifier notre auteur anonyme de « révolté » mais son mécontentement suffit à expliquer pourquoi il ne se revendiquait d'aucune faction chrétienne et préférerait s'adresser aux « fils du baptême ». Il ne faudrait pourtant pas identifier ce ton à une attitude de nature œcuménique, qui rejeterait, d'une manière ou d'une autre, le principe de la division confessionnelle¹⁴⁷. Mon hypothèse est plutôt que les querelles de clocher n'étaient un sujet ni désirable, ni nécessaire dans le message transmis par l'*ApGreg*.

¹⁴⁵ Voir F.J. Martinez, « The King of Rum and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt », in *Coptic studies : acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984*, éd. W. Godlewski, Varsovie, PWN-Editions scientifiques de Pologne, 1990, p. 247-259. Voir également Tannous, « Romanness in the Syriac East », p. 477-479.

¹⁴⁶ Le monothélisme est une doctrine christologique qui attribue une seule volonté au Christ. Elle fut promue par l'empereur Héraclius aux alentours de 630, certainement au cours d'une tentative de rapprochement avec les miaphysites. Il fut condamné comme hérésie au troisième concile de Constantinople (681). Sur le monothélisme en Syrie, voir J. Tannous, « In Search of Monotheletism », *Dumbarton Oaks Papers* 68 (2014), p. 29-67.

¹⁴⁷ Ce genre de considérations n'est pas attesté dans la région avant le XI^e siècle, voir l'exemple d'un auteur arabe chrétien dans G. Troupeau, « Le livre de l'unanimité de la foi de 'Alī ibn Dāwud al-Arfādī », *Melto* 5, 2 (1969), p. 197-219. Je remercie Herman Teule de m'avoir suggéré cette lecture.

X.4.3. Grec, syriaque et arabe ? Vers l'esquisse d'un profil culturel

Les langues revêtent un rôle crucial dans l'*ApGreg*. Alors qu'elle a très probablement été rédigée en arabe, les anges chantent pour les prisonniers en grec, en syriaque, et « en toutes les langues » (§13). Sans affirmer la prééminence de ces langues, l'auteur nous en dit long sur son système de références. Durant l'Antiquité tardive, les auteurs de la région discutent de la place du syriaque comme langue sacrée au côté de l'hébreu et/ou du grec¹⁴⁸. Ces textes témoignent de l'importance accordée à la langue et à l'écriture dans le processus de construction identitaire¹⁴⁹. Le débat se prolonge à l'époque islamique : pour certains, le syriaque est la langue du paradis, tandis que pour d'autres, c'est l'arabe¹⁵⁰. Le prophète de l'islam aurait déclaré que « la langue des habitants du paradis est l'arabe » (*lisān ahl al-ğanna 'arabī*)¹⁵¹. Mentionner le grec et le syriaque comme langues des anges peut dénoter une volonté de s'affirmer culturellement vis-à-vis de l'arabe ou, du moins, de rappeler le statut des langues liturgiques du christianisme syro-mésopotamien.

Toutefois, la mention du grec et du syriaque ne relève pas exclusivement d'une définition identitaire. Elle renvoie aussi à une réalité culturelle et, dans une moindre mesure, linguistique. La récompense eschatologique des prisonniers et des captifs est de pouvoir communiquer alors qu'ils ne parlent pas la même langue. On peut interpréter que le chant angélique est bilingue afin d'être compris de tous. Des personnes de milieux différents devaient effectivement se côtoyer en prison. Si le texte est bien rédigé aux alentours du IX^e/X^e siècle, alors ces deux langues étaient encore utilisées dans la littérature et la liturgie. Le grec continuait à être cultivé

¹⁴⁸ La littérature à ce sujet est abondante. Pour l'Antiquité tardive, voir M. Rubin, « The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity », *Journal of Jewish Studies* 49, 2 (1998). Y. Moss, « The Language of Paradise: Hebrew or Syriac? Linguistic Speculations and Linguistic Realities in Late Antiquity », in *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, éd. M. Bockmuehl et G.G. Stroumsa, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

¹⁴⁹ F. Briquel-Chatonnet, « La langue du Paradis, la langue comme patrie », in *Les auteurs syriaques et leur langue*, éd. M. Farina, Paris, Geuthner (Études syriaques 15), 2019, p. 9-25.

¹⁵⁰ Voir C.E. Wilde, « *Lingua sacra?* Some Reflections on Christian Discussions of *faḏā'il al-suryāniyya* and *i'jāz al-Qur'ān* », in *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, éd. J.P. Monferrer-Sala, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christianity Studies 1), 2007, p. 61-82. Voir aussi H.G.B. Teule, « The Theme of Language in Christian-Muslim Discussions in the 'Abbāsīd Period: Some Christian Views », in *The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas*, éd. D. Pratt et alii, Leiden / Boston, Brill (History of Christian-Muslim Relations 25), 2015, p. 85-94.

¹⁵¹ 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak (118-181/736/7-787), *Kitāb al-zuhd wa-l-raqā'iq*, éd. al-A'zamī, selon la recension transmise par Nu'aym ibn Ḥammād, n°245, p. 71.

dans les milieux savants de Syrie¹⁵². Il était encore parlé dans les zones limitrophes de l'Empire byzantin, comme dans la région d'al-'Awāṣim. On y faisait régulièrement des captifs qui devaient ensuite être rançonnés ou échangés contre des captifs musulmans. Il n'est pas exclu que le texte fasse référence à la coexistence de ces détenus issus de différents groupes ethnolinguistiques. Quant au syriaque, il demeure une langue littéraire, aussi bien dans les milieux syro-miaphysites que dans les milieux melkites, quoique ces derniers aient arrêté rapidement de produire de nouveaux textes en syriaque.

Les attestations de l'usage conjoint du grec et du syriaque ne sont pas rares. En 723, le colophon d'un manuscrit produit par des melkites mentionne la présence de deux chœurs dans la cathédrale d'Édesse, alors aux mains de cette communauté : l'un chantait en grec et l'autre en syriaque¹⁵³. Plus de 100 ans après, les melkites poursuivaient leur activité de traduction du grec vers le syriaque ainsi que la production de manuscrits syriaques¹⁵⁴. Dans les inscriptions de Syrie du Nord, le syriaque se maintient sur les mêmes sites que le grec jusqu'au X^e siècle¹⁵⁵. Ce phénomène ne doit pas nous faire croire au bilinguisme des chrétiens de la région. L'écrasante majorité de la population était monolingue et ceux qui étaient alphabétisés ne lisaient probablement qu'une seule écriture. Le clergé tâchait néanmoins de faire face au multilinguisme ambiant en multipliant les langues de communication.

Une interrogation reste en suspens : pourquoi utiliser d'abord *rūmī* pour parler de l'écriture de l'inscription de la Jérusalem céleste (§8), puis *yūnānī* pour désigner la langue (§13) ? Il est possible que ce doublon ne revête aucune signification particulière. On a vu plus haut que certains auteurs utilisaient alternativement les deux avec le même sens. On peut aussi supposer que *rūmī* était un terme plus indiqué lorsque l'on parlait de l'écriture grecque contemporaine, alors que *yūnānī* en venait à plus souvent désigner le grec ancien sous la plume des auteurs

¹⁵² Pour un utile aperçu du statut du grec dans la région à l'époque islamique, voir S.F. Johnson, « The Social Presence of Greek in Eastern Christianity, 200–1200 CE », in *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek*, éd. S.F. Johnson, Farnham, England, Ashgate (The Worlds of Eastern Christianity, 300–1500 6), 2014, p. 58-88.

¹⁵³ R.W. Thomson, « An Eighth-Century Melkite Colophon from Edessa », *Journal of Theological Studies* NS 13, 2 (1962), p. 249-258. Pour la liturgie, voir aussi J. Tannous, « Greek Kanons and the Syrian Orthodox Liturgy », in *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, éd. B. Bitton-Ashkelony et D. Krueger, London / New York, Routledge, 2017, p. 154-156.

¹⁵⁴ Voir A. van Roey, « Trois auteurs chalcédoniens syriens: Georges de Martyropolis, Constantin et Léon de Harran », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 3 (1972), p. 125-153.

¹⁵⁵ Voir les exemples compilés dans Trombly, « Demographic and cultural transition in the territorium of Antioch, 6th-10th c. », p. 357-358. En Haute-Mésopotamie, les inscriptions grecques tendent à lentement disparaître entre les conquêtes arabo-musulmanes et la reconquête byzantine.

arabophones¹⁵⁶. Comme l'inscription monumentale de l'*ApGreg* fait étrangement écho à celle du Dôme du Rocher, l'auteur cherchait peut-être à la doter d'une dimension impériale en qualifiant son écriture de « romaine », c'est-à-dire « byzantine ».

Au sein de la représentation de l'au-delà véhiculée par l'*ApGreg*, le grec et le syriaque font office de langues de prestige. Cet élément est un indicateur culturel qui nous invite à prendre en compte les sources grecques et syriaques dans la suite de l'étude, dans l'idée que l'auteur pouvait être familier de ces traditions littéraires et linguistiques. Étonnamment, la langue arabe n'est jamais mentionnée dans le texte, comme si cette dernière était cantonnée au rang de langue de communication mais ne pouvait accéder à celui du sacré.

Il n'empêche que de nombreux indices montrent que des œuvres composées ou traduites en arabe circulaient dans le milieu de composition. Lorsque Grégoire rencontre Antoine, celui-ci lui dit : « Je suis Antoine, celui que Dieu a appelé l'astre du désert sur terre » (*anā Anṭūnyūs alladī sammānī Allāh kawkab al-barriyya fī al-arḍ*). La *Vie d'Antoine* écrite par Athanase est un best-seller de la littérature chrétienne orientale. Pourtant, jamais Dieu n'y appelle Antoine « astre du désert ». Ce titre a été rendu célèbre par une adaptation arabe médiévale de la matière hagiographique liée à ce saint, aussi appelée *Vie d'Antoine* et attribuée à Sérapion de Thmuis¹⁵⁷. Elizabeth Agaiby a proposé de dater ce texte du XIII^e siècle mais sa démonstration est erronée, du fait de l'absence d'étude de la tradition textuelle¹⁵⁸. Le surnom d'« astre du désert » est connu d'Abū l-Makārim (ca. XII^e s.), l'auteur présumé de l'*Histoire des églises et des monastères d'Égypte*¹⁵⁹ et est également mentionné dans le synaxaire copto-arabe qui s'élabore

¹⁵⁶ Cette hypothèse pourrait être corroborée par les textes arabo-musulmans, voir N. Serikoff, « *Rūmī and yūnānī: Towards the Understanding of the Greek Language in the Medieval Muslim World* », in *East and West in the Crusader States : Context, contacts, confrontations : acta of the congress held at Hernen Castle in May 1993*, éd. K.N. Ciggaar et alii, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 75), 1996, p. 169-194.

¹⁵⁷ GCAL I, 459. Voir l'édition diplomatique d'un manuscrit du XVII^e siècle (antigraphe de 1296) dans E. Agaiby, *The Arabic Life of Antony Attributed to Serapion of Thmuis: Cultural Memory Reinterpreted*, Leiden, Brill (Texts and Studies in Eastern Christianity 14), 2019, éd. et trad. p. 142-143. Ce passage est la réécriture du §10.3 de l'édition du texte grec, voir Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, éd. et trad. fr. Bartelink, p. 164-165.

¹⁵⁸ Pour la liste des arguments favorisant cette datation, voir *ibid.*, p. 168-178. Malheureusement, l'éditrice n'a pas pris la peine de comparer les leçons fournies par le reste de la tradition manuscrite. La plupart des arguments pour une datation aussi tardive sont pris dans les dernières sections de l'œuvre, où Antoine effectue un séjour au pays des Francs. Or, certains manuscrits contenant le début du texte de la *Vie d'Antoine* attribuée à Sérapion n'ont pas cette digression. C'est le cas du ms. BAV, Borgia, ar. 98 (1469-1474), ff. 3^r-15^v, qui n'est pas listé par l'auteur. Ce dossier demande donc à être repris en prenant en compte l'ensemble de la tradition.

¹⁵⁹ B.T.A. Evetts et A.J. Butler (éds), *The churches & monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian*, Oxford, Clarendon Press, 1895, p. 360. Agaiby, *The Arabic Life of Antony Attributed to Serapion of Thmuis*, p. 104, n. 191.

entre le XII^e et le XIII^e siècle¹⁶⁰. On trouve le titre équivalent d'« astre du monde » (*kawkab al-dunyā*) dans un apophtegme connu uniquement en arabe¹⁶¹. Cet exemple nous montre que l'auteur connaissait un surnom d'Antoine tel qu'il a été développé au sein de la littérature arabe chrétienne naissante. Le syriaque et le grec peuvent bien être les langues des anges : elles ne sont pas nécessairement celles des lectures qui avaient cours dans le milieu de rédaction de l'*ApGreg*.

Au début de la période médiévale, les monastères de Syrie, de Mésopotamie, de Palestine et du Sinaï sont des lieux de copie et de traduction. Les textes de la littérature chrétienne orientale y circulent rapidement et dans plusieurs langues. L'arabe devient une langue liturgique et littéraire et on réalise des traductions du grec et du syriaque vers l'arabe¹⁶². On peut estimer qu'aux X^e/XI^e siècles, une partie importante de la littérature tardo-antique est disponible en traduction en arabe. Cette influence est palpable dans le texte, notamment dans le choix des saints rencontrés par Grégoire. Leur culte n'était pas passé d'actualité durant la période islamique mais il est étonnant que l'auteur ait choisi ces saints-là, pourtant bien éloignés de son contexte (à l'exception de Syméon). De même, le fait qu'il confère un statut spécial à des langues qu'il maîtrisait certainement moins que l'arabe place son récit dans un cadre culturel tardo-antique, sûrement plus rêvé que vécu, non que le grec et le syriaque n'aient plus été en usage ou que le culte des saints mentionnés n'ait plus été d'actualité au moment de la rédaction, mais il est néanmoins notable que ce système de références en apparence non-islamiques et non-arabes lui ait semblé plus à même de caractériser l'au-delà. Ceci ne veut pas dire que

¹⁶⁰ Voir sa commémoration, le 22 du mois de Toubeh, dans *Synaxaire copto-arabe*, éd. et trad. fr. Basset, PO XI, p. 661.

¹⁶¹ Il est conservé dans des manuscrits remontant au début du XIII^e siècle mais ayant vraisemblablement un original plus ancien, voir J.-M. Saugey, *Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata Patrum de 'Enānīšō' : Étude du ms. Paris arabe 253 et des témoins parallèles*, Louvain, Peeters (CSCO 495, Subs. 78), 1987, p. 163. Ce titre pourrait avoir une origine grecque. Georges, évêque de Naxia (fin VII^e s.) s'adresse déjà à Antoine dans son éloge (BHG 141g) en disant ὁ φωστήρ τῆς οἰκουμένης « ὁ astre qui respandis que la terre ». Pour le texte grec, voir P.G. Zerlentes, « Γεωργίου ἐπισκόπου Ναξίας λόγοι δύο », *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907), p. 512. Traduction française dans É. Poiriot, *Saint Antoine le Grand dans l'Orient chrétien : dossier littéraire, hagiographique, liturgique, iconographique en langue française*, Frankfurt am Main, Peter Lang (Patrologia: Beiträge zum Studium der Kirchenväter 30), 2014, p. 387. Une expression similaire se trouve dans le titre de la *Vie* grecque anonyme qui commence par Οὗτος ὁ μέγας διαπρύσιος τῆς οἰκουμένης φωστήρ (BHG 141a). Cette dernière n'est conservée que dans un manuscrit du XVII^e siècle mais témoigne de la persistance de ce titre dans la littérature grecque.

¹⁶² À ce sujet, voir T. Pataridze, « Christian Literature in Arabic in the Early Islamic Period (8th-10th c.): The Circulation of Texts and Ideas between the Greek, Syriac, Arabic, and Georgian Communities », *Le Muséon* 132, 1-2 (2019), p. 205. Voir également A. Treiger, « The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch », *Scrinium* 16, 1 (2020), p. 306-332.

l'auteur était hermétique à la culture « arabo-islamique » environnante, comme nous allons le voir au chapitre suivant.

Au terme de ce chapitre introductif, les contours du milieu de composition se dessinent avec plus de clarté. On a émis l'hypothèse que le narrateur-Grégoire n'est rien d'autre qu'un personnage fictif, portant un nom « caractérisant » et placé dans un lieu doté d'une aura particulière : la montagne d'Édesse. Ce lieu qui sert de décor de théâtre dans l'économie du récit ne saurait être assimilé au milieu de rédaction. L'importance donnée au monastère Saint-Syméon invite à placer l'œuvre dans un espace conçu plus largement, celui du nord de la Syrie. La mobilité des moines et des clercs au sein d'un réseau monastique dense montre la cohérence de ce cadre spatial. On a ensuite dissipé le spectre d'une version syriaque originale qui hantait la littérature secondaire. Il n'est pas impossible que l'*ApGreg* soit une traduction du syriaque, ou même du grec, mais aucun argument ne joue en faveur d'une telle hypothèse. La datation du texte est la question la plus délicate, comme souvent avec le genre des apocalypses. Je crois qu'offrir à tout prix une date précise se révélerait vite contre-productif et j'ai préféré proposer la fourchette des X^e/XI^e siècles, même si les IX^e et XII^e siècles ne peuvent être exclus. Enfin, la traditionnelle question de la confession de l'auteur a été déplacée vers la question de sa culture et de ses lectures. L'au-delà dépeint par l'*ApGreg* est un espace tardo-antique, tant par les langues qui y sont utilisées que par les saints qui y sont rencontrés. On doit alors différencier la culture du milieu de rédaction, telle qu'on peut la reconstruire, de la projection qu'implique une représentation de l'autre-monde. Cette manière de limiter les références au contexte islamique est révélatrice d'un certain discours et retiendra plus tard notre attention. Tâchons à présent de rendre à l'œuvre la place originale qu'elle occupe dans l'histoire de la littérature produite en Méditerranée orientale à l'époque médiévale.

XI. LA PLACE DE L'APGREG AU SEIN DE LA LITTÉRATURE DE L'ORIENT MEDITERRANEEN

Comme tout texte, l'*ApGreg* est le résultat d'un travail de tissage de fils anciens et de fils nouveaux, sur une trame préexistante. Démêler l'écheveau des éléments « stéréotypés » (ou *topoi*) et des éléments originaux permet de replacer le texte dans l'histoire de la littérature et de mieux saisir son sens¹⁶³. L'*ApGreg* s'apparente au groupe des « voyages dans l'au-delà » (*otherworldly journeys*), dont les folkloristes ont répertorié de nombreux exemples dans la littérature mondiale¹⁶⁴. Ces récits présentent une grande variété en même temps qu'ils entretiennent entre eux un air de famille, du fait d'une étonnante continuité dans leur structure narrative et leurs motifs. Il ne s'agit pas ici d'adopter l'angle de la littérature comparée mais plutôt de combiner les approches génétique et générique : on tâchera d'abord de définir les principaux corpus tardo-antiques qui ont pu exercer une influence sur la composition de l'*ApGreg*. On en comparera ensuite la structure et le contenu aux textes produits au début de la période médiévale, au sein d'un espace englobant la partie orientale de l'Empire byzantin ainsi que la Syrie et l'Irak mais aussi la Palestine et l'Égypte. Enfin, il s'agira de mettre en évidence les aspects les plus saillants de l'*ApGreg* en montrant comment son auteur a dévoyé des motifs en vogue dans la littérature contemporaine, tout en conférant à l'œuvre son caractère original et unique.

XI.1. AUX SOURCES DE L'APGREG

L'*ApGreg* ne fait pas partie de ces œuvres qui arborent une relation d'intertextualité explicite avec un hypertexte. On y repère des ressemblances avec une série de textes tardo-antiques, que ce soit dans les motifs, l'énonciation ou la structure narrative, sans pouvoir établir une filiation avec certitude. De plus, pour que ces textes puissent être considérés comme de

¹⁶³ Pour une réflexion similaire menée sur un corpus hagiographique, voir N. Delierneux, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée », *Byzantion* 70 (2000), p. 57.

¹⁶⁴ S. Thompson, *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths, fables, mediæval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, nouvelle éd., Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1955-1958, vol. III, F0-F199.

possibles sources d'inspiration de l'auteur, il faut pouvoir établir qu'ils étaient en circulation dans le nord de la Syrie durant la fourchette de temps où l'on place la rédaction de l'*ApGreg* (X^e/XI^e s.). Cet exercice où l'histoire de la transmission doit pondérer l'analyse littéraire peut se révéler périlleux et implique de procéder au cas par cas. On ne saurait dresser dans cette partie une liste exhaustive des parallèles entre l'*ApGreg* et les œuvres antérieures. Nombre d'entre eux seront évoqués au fur et à mesure de l'étude et on se contentera ici de montrer la diversité des influences perceptibles dans le récit, que ces dernières soient textuelles ou visuelles.

XI.1.1.L'au-delà dans la littérature hagiographique et apocryphe tardo-antique

D'innombrables éléments de l'*ApGreg* se trouvent déjà éparpillés dans la littérature tardo-antique telle qu'elle se développe en Méditerranée orientale. Le Nouveau Testament n'offrant que des indications succinctes sur le statut *post mortem*, la nécessité avait dû rapidement se faire sentir d'en dépeindre un tableau plus détaillé. La rencontre avec certains saints égyptiens avait révélé plus haut la familiarité de l'auteur de l'*ApGreg* avec les éminentes figures des textes hagiographiques produits durant l'Antiquité tardive. Ces textes regorgent de visions de l'au-delà et du jugement des âmes, au point de marquer durablement la tradition littéraire chrétienne¹⁶⁵. La littérature produite dans les milieux monastiques égyptiens naissants comprend de nombreux récits de vision. On trouve par exemple dans les apophtegmes des pères le récit d'une vierge anonyme qui raconte comment elle a vu le trône et l'assemblée des anges, ainsi que les rétributions des justes et les supplices des damnés¹⁶⁶. Des exemples similaires mettent en scène Pacôme ou Antoine, qui voient les anges s'élever dans les cieux avec les âmes des défunts¹⁶⁷. Dans l'*Histoire des moines d'Égypte*, rédigée autour de l'an 400, Macaire cherche le jardin paradisiaque de Jannès et Jambres dans le désert. Un ange finit par l'y porter. Il en ramène des fruits, qu'il montre aux moines afin de prouver la véracité de ses propos¹⁶⁸. Ce motif de la flore portée hors du paradis par un visiteur/visionnaire connaît une grande postérité

¹⁶⁵ Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, p. 41-52.

¹⁶⁶ *Les apophtegmes des pères (coll. syst.)*, éd. et trad. fr. Guy, vol. III, chap. XVIII, 49, p. 118-133. Les récits tardo-antiques sur le même sujet sont faciles à identifier grâce au répertoire de John Wortley, doté d'un index des thèmes et des motifs. J. Wortley, « The Repertoire of Byzantine "Spiritually Beneficial Tales" », *Scripta & e-Scripta* 8-9 (2010), p. 93-306.

¹⁶⁷ Pallade, *Histoire lausiaque*, éd. et trad. fr. Lucot, chap. XXI, p. 166-169.

¹⁶⁸ *Histoire des moines d'Égypte*, éd. Festugière, §§5-12, p. 125-126 ; trad. angl. Russell, p. 108-109. Sur ce passage, voir D.J. Kyrtatas, « Seeking Paradise in the Egyptian Desert », in *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, éd. A. Scafi, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Colloquia 27), 2016, p. 128-129.

au début de la période médiévale et est bien présent dans l'*ApGreg*, lorsqu'il est question pour Grégoire de se saisir de fleurs (§12b). Cet épisode de l'histoire de Macaire n'était pas inconnu des milieux monastiques syriaques puisqu'il est représenté sur une fresque du IX^e siècle, dans l'église de la Vierge au monastère des Syriens¹⁶⁹.

Enfin, c'est dans des milieux similaires que plusieurs apocalypses furent vraisemblablement composées, en copte ou en grec : l'*Apocalypse d'Élie*, l'*Apocalypse de Sophonie* et l'*Apocalypse de Paul* (désormais *ApPaul*). Selon les spécialistes, ce type de textes visait peut-être à établir l'autorité du monachisme pacômien, en conférant à ses acteurs la capacité de voir des choses surnaturelles¹⁷⁰. Le tropisme des auteurs égyptiens pour ces thématiques est notable : la version copte du *Martyre de Philothée d'Antioche* comprend le récit d'un voyage aux enfers qui est à peine évoqué dans la version géorgienne¹⁷¹. L'*Homélie sur la mort et le jugement* attribuée à Théophile d'Alexandrie décrit avec précision le rôle joué par les anges au moment de la sortie de l'âme du corps¹⁷². Quelle qu'ait été la fonction première de ces textes égyptiens relatifs aux fins dernières, nombre d'entre eux connurent une large réception dans le monde chrétien au sens large et notamment en traduction syriaque, comme c'est le cas des révélations de Macaire et de Marc de Tarmaqa sur le sort de l'âme après la mort¹⁷³.

¹⁶⁹ La fresque représente Macaire aux côtés d'un ange qui le tient par la main. Dans le coin inférieur droit, deux vieillards se tiennent au milieu de feuilles et de fruits. K.C. Innemée, G. Ochała et L. van Rompay, « A Memorial for Abbot Maqari of Deir al-Surian (Egypt): Wall Paintings and Inscriptions in the Church of the Virgin Discovered in 2014 », *Hugoye* 18, 1 (2015), p. 151-152 et fig. 152. Karel Innemée ne souligne pas la dimension paradisiaque de la représentation car il effectue un lien avec les §§13-14 de la notice sur Macaire dans l'*Histoire des moines d'Égypte*. Cet autre épisode est relatif à des grappes de raisin et n'a rien à voir avec la visite d'un lieu paradisiaque. Il me paraît plus probable que la fresque soit inspirée des §§5-12, dans la mesure où un ange figure sur la fresque, alors qu'aucun ange n'est mentionné aux §§13-14. Quelle que soit la justesse de mon interprétation, la présence de cette fresque et son lien évident avec l'histoire de Macaire dans l'*Histoire des moines d'Égypte* témoigne de sa popularité dans les milieux syriaques.

¹⁷⁰ Voir D.T.M. Frankfurter, « Early Christian Apocalypticism. Literature and Social World », in *Encyclopedia of Apocalypticism*, éd. B. McGinn et alii, New York / London, Continuum, 1998, p. 416-424. L'origine pacômienne de l'Apocalypse de Paul a été défendue par K.B. Copeland, « Mapping the "Apocalypse of Paul": Geography, genre and history », Ph.D. dissertation, Princeton University, 2001, p. 40-45. De nouveaux arguments en ce sens ont récemment été apportés par E. Fiori, « A Reactivation of the Apocalyptic Genre in Early Egyptian Monasticism: the *Apocalypse of Paul* », in *Wissen in Bewegung*, éd. E. Cancik-Kirschbaum et A. Traninger, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 307-322.

¹⁷¹ *Martyre de Philothée d'Antioche*, trad. Rogozhina, p. 335-338. Pour une étude du passage en question, avec les parallèles dans la littérature copte, voir A. Rogozhina, "And from his side came blood and milk" the martyrdom of St Philotheus of Antioch in coptic Egypt and beyond, New-Jersey, Gorgias Press (Gorgias eastern christian studies 52), 2019, p. 155-197.

¹⁷² On verra au chapitre XIV l'importance de l'*Homélie sur la mort et le jugement* de Théophile d'Alexandrie dans la tradition syriaque et arabe chrétienne.

¹⁷³ A. van Lantschoot, « Révélations de Macaire et de Marc de Tarmaqa sur le sort de l'âme après la mort », *Le Muséon* 63 (1950), p. 159-189.

l'Histoire de Zosime et des Réchabites, composée en grec, probablement durant la première moitié du IV^e siècle¹⁷⁹. À l'instar de *l'ApGreg*, ce récit se déroule à la première personne et est narré par un ermite vivant dans une grotte. On y trouve la description d'un lieu qui se rapproche du paradis et d'habitants qui s'apparentent aux anges, sans que l'eschatologie y occupe une place de premier plan¹⁸⁰. Des passages des §§3-4 de *l'ApGreg* font néanmoins fortement écho à une section de *l'Histoire de Zosime*, relative au rôle des anges dans la sortie de l'âme du corps. Le tableau suivant offre une comparaison entre les traductions de *l'ApGreg*, de la version grecque et de la version syriaque longue de *l'Histoire de Zosime*.

<i>HZ</i> , version grecque ¹⁸¹	<i>HZ</i> , version syriaque ¹⁸²	<i>ApGreg</i>
<p>For neither is our soul troubled by the angels to depart, for the angels rejoice when they receive our souls, and our souls also rejoice together with the angels when they see them.</p> <p>(§XIV, 2)</p>	<p>Et aucun parmi nous n'a l'âme dégoûtée ou découragée ou ne désire rester ici lorsque les saints anges de Dieu viennent pour l'enlever de son corps. Mais les âmes se réjouissent et exultent à cause des saints anges de Dieu qui viennent pour les enlever des corps. De même les saints anges se réjouissent et exultent avec nous lorsqu'ils sont envoyés réclamer nos âmes.</p> <p>(§XIV, 2)</p>	<p>La mort est un malheur aux yeux du bon comme du mauvais. Cependant, les actes de l'homme bon la lui rendent plus aisée et il ne ressent pas son amertume et il n'en ressent pas de peine. Il voit autour de lui les rangs des anges beaux, pleins de miséricorde, porteurs de couronnes lumineuses : ils s'emparent de son âme en disant des louanges, des alléluias et en lui dispensant des béatitudes.</p> <p>(§3c)</p>
<p>Then the soul comes out from the body, and goes to the angels; and seeing the unblemished soul coming out, the angels rejoice, and spreading out their robes (τὰς στολὰς αὐτῶν), they receive it.</p> <p>(§XIV, 4)</p>	<p>Aussitôt avec grande joie, allégresse et spontanéité, l'âme sort de son corps à la rencontre de l'ange. Tous les saints anges, lorsqu'ils voient l'âme pure, limpide, purifiée et non souillée qui sort du milieu de son corps, étendent pour elle leurs vêtements lumineux et spirituels (<i>esṭlayhūn nahīroto w-rūḥonoyoto</i>) l'accueillent</p>	<p>Je vis ensuite un vieil homme qui était sur la montagne. Il venait de mourir et son âme avait été saisie. Elle brillait comme le soleil et les anges la recevaient de l'un à l'autre, avec les linges (<i>manādīl</i>) levés, un par un, de la terre jusqu'au ciel (...).</p> <p>(§4a)</p>

¹⁷⁹ CAVT 166. Pour une discussion sur la datation, voir J.-C. Haelewyck, « Introduction », in *Histoire de Zosime sur la vie des bienheureux Réchabites : les versions orientales et leurs manuscrits*, éd. J.-C. Haelewyck, Louvain, Peeters (Corpus scriptorum christianorum orientalium 664), 2016.

¹⁸⁰ Notons cependant que le texte a pu être considéré comme un témoin du genre littéraires des apocalypses, voir Collins, « Towards the Morphology of a Genre », p. 84-95. A.Y. Collins, « The early Christian apocalypses », *Semeia* 14 (1979), p. 90-91.

¹⁸¹ Éd. et trad. angl. Charlesworth, p. 76-79.

¹⁸² Éd. et trad. fr. Haelewyck, p. 344-347.

	avec joie et la déclarent bienheureuse. (§XIV, 4)	
Then the angels bless it, saying “Blessed (are) you, O soul, for the will of God was fulfilled in you”. (§XIV, 5)	En lui parlant ainsi : « Bienheureuse es-tu, ô âme pure, sainte et bienheureuse, parce que tu as accompli toute la volonté de Dieu, ton Seigneur ! ». (§XIV, 5)	(...) en disant « Réjouis-toi, toi l’âme, car le peu misère que tu as choisi a pris fin pour que tu atteignes l’agrément de Dieu car tu as gagné la miséricorde, l’espoir et la félicité éternelle ». (§4a, suite)

La scénette décrite dans les trois textes véhicule la même représentation du sort de l’âme d’un bienheureux juste après sa mort. Bien que la formulation soit différente, certains motifs renforcent le parallélisme, comme la mention d’une pièce de tissu que les anges présentent à l’âme qui vient à leur rencontre. Notons toutefois que cet élément est aussi attesté dans l’iconographie byzantine, où des anges sont dépeints accueillant les âmes des défunts dans un linge¹⁸³. Il est donc possible que l’*Histoire de Zosime* (ou sa source) ait inspiré ce passage de l’*ApGreg*, mais le manque de correspondances textuelles plus marquées nous laisse au stade de l’hypothèse¹⁸⁴.

D’autres récits majeurs de la littérature apocryphe constituent indéniablement une source de l’*ApGreg*. Lors de la rencontre avec Marie, on nous dit qu’elle est entourée de vierges qui ont en main des encensoirs et des bougies (§7d). Leur présence renvoie à un épisode de la Dormition de la Vierge, véhiculé par nombre de textes tardo-antiques. Avant la Dormition, des vierges seraient venues trouver Marie avec des encensoirs et des bougies, encensoirs dont elle fait usage au moment de son trépas¹⁸⁵. Ce motif se trouve dans plusieurs traditions linguistiques de l’Orient chrétien et on en possède un témoignage unique dans l’iconographie orientale, à travers une fresque réalisée dans le premier quart du X^e siècle sur le mur du *khurus* de l’église de la

¹⁸³ M. Angheben, *D’un jugement à l’autre : la représentation du jugement immédiat dans les Jugements derniers français, 1100-1250*, Turnhout, Brepols (Culture et société médiévales 25), 2013, p. 116.

¹⁸⁴ Les auteurs syriaques tardo-antiques comme Éphrem, Narsai et Aphraate parlent aussi des vêtements de lumière dont sont revêtus les défunts, voir M.D. Guinan, « The Eschatology of James of Sarug », Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1972, p. 225. Voir aussi P. Gignoux, « Les doctrines eschatologiques de Narsai », *L’Orient syrien* 12, 1 (1967), p. 32-33. L’image du vêtement est donc répandue même si elle apparaît dans un contexte narratif différent chez ces auteurs.

¹⁸⁵ Pour le syriaque, voir *Dormition de la Vierge*, éd. Wright, ܡܘܠܝܢܐ - ܡܘܠܝܢܐ ; trad. angl. Wright, p. 135-136. Pour un aperçu des différentes traditions, voir S.J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Mary’s Dormition and Assumption*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), 2002.

Vierge au monastère des Syriens dans le Wadi Natroun¹⁸⁶. Il est intéressant de noter que les vierges ne sont pas représentées dans l'iconographie byzantine et qu'elles tendent à disparaître de certaines versions de la Dormition. Dans les sources littéraires comme dans les sources iconographiques, elles sont remplacées par les apôtres¹⁸⁷. On ne peut déterminer si cet élément de l'*ApGreg* provient de la lecture d'un texte ou de la contemplation d'une image mais il met en évidence l'influence de la littérature apocryphe sur le milieu de rédaction.

Mais comment s'assurer de la permanence des représentations de l'Antiquité tardive à la période islamique, durant laquelle l'*ApGreg* est composée ? La circulation de traductions du copte, du grec et du syriaque vers l'arabe atteste de leur transmission à travers les siècles. Le grand succès de la littérature égyptienne en Syrie-Mésopotamie a déjà été évoqué plus haut. Elle a perduré, si l'on en juge de l'importance des *Vies* de saints égyptiens dans les compilations hagiographiques syro-miaphysites effectuées du temps de Michel le Syrien¹⁸⁸. L'*Histoire de Zosime* fut beaucoup copiée en Syrie-Mésopotamie, que ce soit en syriaque ou en arabe¹⁸⁹. Les révélations de Macaire et de Marc de Tarmaqa, déjà disponibles en syriaque, ont ensuite été traduites en arabe¹⁹⁰. Un court passage de la *Vie de Marc de Tarmaqa* est relatif à une vision qu'il aurait eue des demeures des justes. La *Vie* en question est transmise par l'un des plus anciens manuscrits arabes chrétiens en notre possession, ce qui prouve que ce texte était déjà disponible en traduction au IX^e siècle¹⁹¹. L'*ApPaul* a rencontré une large réception en arabe, le

¹⁸⁶ Sur cette fresque et ses parallèles dans la tradition copte, voir K.C. Innemée et Y.N. Youssef, « Virgins with censers, a 10th Century Painting of the Dormition in Deir al-Surian », *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 46 (2007), p. 69-85.

¹⁸⁷ À ce sujet voir M. Evangelatou, « The Symbolism of the Censer in Byzantine Representations of the Dormition of the Virgin », in *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, éd. M. Vassilaki, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 117-131. Sur la possible intention délibérée de remplacer les femmes par les apôtres dans la tradition littéraire de la Dormition, voir S.J. Shoemaker, « Gender at the Virgin's Funeral: Men and Women as Witnesses to the Dormition », *Studia Patristica* 34 (2001), p. 552-558.

¹⁸⁸ Comme en témoigne les vies rassemblées au sein de la compilation hagiographique du ms. Damas, patriarcat syriaque orthodoxe, 12/17 (1184/5). Voir la description détaillée du contenu de Sebastian Brock dans F.Y. Dolabani *et alii*, « Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe à Homs (auj. à Damas) », *Parole de l'Orient* 19 (1994), p. 608-611.

¹⁸⁹ M. Makhoul, « La tradition arabe », in *Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites. Les versions orientales et leurs manuscrits*, éd. J.-C. Haelewyck, Louvain, Peeters (CSCO 664, Subs. 135), 2016, p. 59-92.

¹⁹⁰ van Lantschoot, « Révélations de Macaire et de Marc de Tarmaqa sur le sort de l'âme après la mort », p. 168, 185.

¹⁹¹ Je donne ici le texte dans la transcription de Jean Mansour du ms. Strasbourg, ar. 4225 : وقد رايت تلك الملكوت ماوا : نفس الاطهار ورايت النعيم المعد للابرار وقد رايت فردوس الله والشجرة التي اكل منها ادم وحواء ونظرت الى اخنوخ والياس في ارض الحياة وليس شي طلبت من الله الا اوراني اياه. Mansour, « Homélie et légendes : un florilège arabe chrétien du X^{ème} siècle », p. 298. On trouve une traduction française de ce passage dans É. Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte*

plus ancien manuscrit remontant au X^e siècle¹⁹². Sans multiplier les exemples, on constate que la continuité de la transmission de l'hagiographie et des apocryphes tardo-antiques est bien assurée dans les milieux chrétiens durant les premiers siècles de l'Islam. Ce corpus forme une toile de fond aux représentations de l'au-delà et offre un répertoire de motifs et de thèmes pour les textes postérieurs et cette influence est notable dans plusieurs passages de l'œuvre.

XI.1.2. Le rapport au genre des apocalypses et à l'*ApPaul*

Seul le genre des apocalypses personnelles a pu constituer le modèle d'une trame narrative aussi longue et cohérente que celle de l'*ApGreg*. En effet, les éléments eschatologiques éparpillés au sein des *Apophthegmes des pères* et de la littérature hagiographique au sens large ne présentent pas une structure semblable aux textes qui répondent à la définition suivante¹⁹³ :

Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.

John J. Collins, l'auteur de cette définition, dote également ce genre d'une typologie, où les apocalypses sont principalement classées en fonction de leur cadre narratif et de leur sujet. L'*ApGreg* appartient au type IIc, soit les textes comportant un voyage dans l'au-delà et portant sur le sort individuel des âmes, et pas sur la fin des temps¹⁹⁴. Comme mentionné plus haut, les milieux chrétiens d'Égypte des premiers siècles donnèrent naissance à de nombreuses apocalypses dites « personnelles », dont l'*ApPaul* n'est que l'exemple le plus célèbre. Les ressemblances entre ces textes sont parfois si marquées qu'il est difficile de savoir si ces

chrétienne, Paris, Ernest Leroux (Collection de contes et chansons populaires 13-14), 1888, vol. II, p. 64-65. Pour la version syriaque, voir J.V. Scheil, « La mort de Mar Marcos, ou dernière entrevue de Mar Marcos et de Mar Sérapion », *Zeitschrift für Assyriologie* 12 (1897), p. 167.

¹⁹² A. Bausi, « A first evaluation of the Arabic version of the *Apocalypse of Paul* », *Parole de l'Orient* 24 (1999), p. 131-164. La liste des manuscrits devrait être augmentée d'autres témoins, conservés dans des bibliothèques orientales auparavant mal connues (comme le ms. SMMJ 250), à présent consultables sur le site de HMML. L'édition d'une recension est parue dans P. La Spisa, « La recensione araba antica dell'Apocalisse di Paolo secondo il codice *Sinaitico Arabo 461* (IX sec.) », *Apocrypha* 31 (2020), p. 155-185.

¹⁹³ Collins, « Towards the Morphology of a Genre », p. 9. Voir aussi J.J. Collins, « The Genre Apocalypse Reconsidered », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20, 1 (2016), p. 21-40.

¹⁹⁴ Collins, « Towards the Morphology of a Genre », p. 15. Pour une discussion plus approfondie sur les textes de ce type, voir Collins, « The early Christian apocalypses ».

dernières sont dues à un lien génétique ou, plus largement, à une appartenance générique¹⁹⁵. Cette question peut être tranchée lorsque l'histoire des textes est connue ; malheureusement, les apocalypses ne sont que très rarement conservées dans leur intégralité et dans leur langue originale¹⁹⁶.

Il ne faudrait pas non plus sous-estimer le rôle de la transmission orale. En plus des éléments narratifs et thématiques récurrents déjà listés par John J. Collins¹⁹⁷, les apocalypses mettant en scène un voyage dans l'au-delà sont caractérisées par le recours à un « style formulaire »¹⁹⁸, qui structure la narration autour d'un dialogue stéréotypé entre l'ange qui guide la vision et le visionnaire (le visionnaire demande *x* et l'ange répond *y*)¹⁹⁹. Tout aussi stéréotypées sont les réactions du visionnaire, qui tantôt se réjouit, tantôt se lamente, de ce qu'il voit dans l'au-delà. Le style formulaire est aussi perceptible dans la similarité et la récurrence des exclamations poussées par les suppliciés, qui demandent pitié et expriment leurs regrets²⁰⁰. L'ensemble de ces formules font office de jalons dans la narration. Or, de nombreux spécialistes de la littérature ancienne ont souligné le lien entre oralité et style formulaire, ce dernier aidant la mémoire et l'improvisation, en facilitant la création sur une trame préexistante²⁰¹.

¹⁹⁵ La différenciation entre la filiation génétique et l'appartenance générique constitue un problème majeur dans l'histoire de la littérature. Il touche à la manière dont on définit le « genre » et aux intentions que l'on attribue aux auteurs médiévaux (ex. : étaient-ils conscients des règles d'un genre donné ?). Sur ces problématiques, voir J.-M. Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Éditions du Seuil (Poétique), 1989.

¹⁹⁶ Pour n'en donner qu'un exemple, la recension grecque « originale » de l'*ApPaul* est perdue mais a été transmise, en traduction, dans un manuscrit latin ancien.

¹⁹⁷ Collins, « Towards the Morphology of a Genre », p. 6-8.

¹⁹⁸ Paul Zumthor propose la définition suivante : « Le style formulaire enchâsse dans le discours, au fur et à mesure de son déroulement, et intègre en les y fonctionnalisant, des fragments rythmiques et linguistiques (les formules) empruntés à d'autres énoncés préexistants, en principe appartenant au même genre, et renvoyant l'auditeur à un univers sémantique qui lui est familier », voir P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil (Poétique 35), 1983, p. 116.

¹⁹⁹ Une partie de ces dialogues prennent la forme de ce que Martha Himmelfarb a appelé *demonstrative explanations*, soit le fait que l'ange explique le châtement d'un supplicé et la nature de son crime, voir M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 45 et sq.

²⁰⁰ On lit par exemple dans l'*ApPierre* : « Nous ne savons pas que nous devons venir dans une punition éternelle », trad. fr. Marrassini, §7,6. Dans l'*ApPaul*, certains pécheurs disent « Ayez pitié de moi ! », trad. fr. Kappler et Kappler, §35. Dans l'*ApGreg*, ils s'écrient « Malheur à nous ! De quel regret sommes-nous pris ! De quoi nous sommes-nous privés à cause de notre peu de raison, puisque nous savions que cela adviendrait » (§25bc).

²⁰¹ Ces recherches se sont principalement déroulées autour de l'oeuvre attribuée à Homère, dans laquelle on a cru reconnaître des structures et des formules sur lesquelles des aèdes successifs improvisaient, voir à ce sujet A.B. Lord, *The singer of tales*, Cambridge, Harvard University Press (Harvard studies in comparative literature 24), 1960. Cette thèse a été revue et améliorée au cours du XX^e siècle mais a beaucoup contribué à notre compréhension du « style oral ».

Les chemins de transmission oraux et écrits des apocalypses rendent donc difficile la tâche d'identifier les « sources » de l'*ApGreg*. Pour cause, dans son étude globale sur les voyages en enfer dans la littérature antique et médiévale, Martha Himmelfarb insistait sur le fait que l'auteur de l'*ApGreg* semblait avoir emprunté un peu à tous les textes du genre²⁰². L'édition critique de la version arabe permet néanmoins de reconsidérer la question des rapports d'intertextualité entre notre œuvre et ses antécédents tardo-antiques. Une comparaison entre l'*ApGreg* et l'*ApPaul* révèle des parallèles dans la structure narrative qui n'a pas d'équivalents dans le reste des apocalypses de type II²⁰³.

Tableau 1. Comparaison entre les structures narratives respectives de l'*ApPaul* et de l'*ApGreg*

<i>ApPaul</i>	<i>ApGreg</i>
I. Découverte de la révélation (§§1-2)	I. Circonstances de la révélation (§§1-2)
II. La Création accuse l'humanité (§§3-6)	-
III. Les anges (§§7-10)	II. Les anges (§3)
IV. La sortie de l'âme du corps et le jugement des âmes (§§11-18)	III. La sortie de l'âme du corps et le jugement des âmes (§§4-5)
V. Vision des cieux et des rétribués (§§19-30)	IV. Vision des cieux et des rétribués (§§6-18)
VI. Vision de l'enfer et des suppliciés (§§31-42b)	V. Vision de l'enfer et des suppliciés (§§19-34)
VII. L'intercession (§§42c-44)	-
VIII. Seconde vision du paradis (§§45-51)	VI. Vision du monde habité (§35)
-	VII. Parénèse et épilogue (§§36-37)

Le plan des deux œuvres révèle de nombreuses similitudes, que renforce l'usage de la première personne. La partie sur les anges est particulièrement intrigante : des idées très similaires à celles de l'*ApPaul* sont exprimées dans l'*ApGreg* mais au moyen d'une formulation différente, qui ne dénote pas une correspondance textuelle au sens strict. Le §5d de l'*ApGreg* illustre bien ce phénomène :

²⁰² « The *Apocalypse of Gorgorios* gives the impression of having been written by someone who was familiar with the contents of some or all of those texts [apocalypses], but who sat down to write his own work without any of them in front of him and perhaps even without having read any of them recently », Himmelfarb, *Tours of Hell*, p. 23.

²⁰³ Le découpage en paragraphes est celui de l'édition du texte latin et de sa traduction française. En dehors des parties VI et VII, le plan du texte divisé en parties (chiffres romains) reprend celui proposé par l'éditeur, voir éd. James, p. 526. La division du texte en paragraphes (chiffres arabes) suit celle du traducteur, voir trad. fr. Kappler et Kappler. Pour un plan alternatif des parties de l'*ApPaul*, voir Copeland, « Mapping the "Apocalypse of Paul": Geography, genre and history », p. 3.

<i>ApPaul</i>	<i>ApGreg</i>
<p>J’entendis une voix qui disait : « Que cette âme soit livrée aux mains de l’ange Tartarouchos, menée en bas, dans les enfers et conduite à la prison la plus basse ; qu’elle soit envoyée dans les tourments et qu’elle y soit abandonnée jusqu’au grand jour du jugement. » De nouveau, j’entendis mille et mille anges chanter des hymnes au Seigneur et proclamer : « Tu es juste, Seigneur, et justes sont tes jugements ».</p> <p style="text-align: right;"> (§18c)</p>	<p>Puis une voix se retentit : « Emmenez-la à l’assemblée des âmes des souverains désobéissants ! Elle sera maintenant dans le tourment jusqu’au jour de la rétribution ». Les anges crièrent alors : « Saint, saint, saint, Toi, ô Dieu, le miséricordieux pour qui suivent une voie droite et le destructeur des arrogants ! Tu es le Roi équitable et le Seigneur généreux ! ».</p> <p style="text-align: right;"> (§5d)</p>

Malgré la différence dans les termes utilisés, les mêmes idées sont présentes dans ce paragraphe et dans un ordre similaire : 1. une voix demande de transporter l’âme aux enfers ; 2. les anges louent la justice du seigneur. On peut trouver à d’autres endroits de l’*ApGreg* des passages qui rappellent l’*ApPaul*. L’ange dit à Grégoire « Regarde vers la terre ! » au §4a, tandis que Michel ordonne à plusieurs reprises à Paul « Regarde à nouveau vers la terre ! » (§§14a, 15a). Cette formule n’apparaît pas, à ma connaissance, dans les autres apocalypses. Plus loin, Grégoire voit la Vierge entourée de 40 anges (§7d), alors que Paul la voit accompagnée de 200 anges (§46a). Le nombre exact importe peu mais ce détail montre une considération commune, qui ne peut être fortuite. Marie s’adresse ensuite solennellement à Paul, comme elle s’adresse à Grégoire. Cependant, son discours diffère grandement et l’*ApGreg* ajoute de nombreux détails. La rencontre avec David est intégrée à ce passage dans l’*ApGreg*, alors que David apparaît déjà en amont dans l’*ApPaul* (§29c-d). De même, l’orgueil est décrit comme la racine de tous les maux au milieu de l’*ApPaul* (§24b) alors que ce péché est évoqué à la fin de l’*ApGreg* (§24b). On constate donc que plusieurs éléments de l’*ApPaul* se retrouvent formulés différemment dans l’*ApGreg*. Quant aux sections de l’*ApPaul* qui n’ont pas de correspondances dans l’*ApGreg*, elles sont si significatives (la demande d’intercession) qu’elles ont très bien pu être évacuées par notre auteur pour des raisons que l’on évoquera plus loin.

À l’issue de cette comparaison, il paraît probable qu’une version de l’*ApPaul* ait exercé une influence sur l’*ApGreg*. Gardons à l’esprit que l’hypothèse que l’auteur « connaisse » l’*ApPaul* ne veut pas dire qu’il l’ait *lu*, partiellement ou en entier ; il l’a peut-être *entendu*, ou quelqu’un le lui en a simplement *rapporté* le contenu. La seule version arabe éditée de l’*ApPaul*, traduite du grec, ne présente aucune affinité linguistique ou stylistique avec l’*ApGreg*, ce qui exclut un

lien d'intertextualité étroite entre ces deux apocalypses²⁰⁴. Postuler une connaissance indirecte (et pas la consultation directe) permettrait d'expliquer le grand parallélisme dans les idées et la structure mais pas dans les formules. L'auteur anonyme du *Muḥtaṣar al-aḥbār al-bī'iyā*, actif au début du XI^e siècle, offre un exemple éloquent de la perception de l'*ApPaul* chez les chrétiens de Mésopotamie. Il en dit ceci²⁰⁵ :

Il se trouvait un livre, lié à la révélation (*ḡalayān*)²⁰⁶ de Paul, qui contenait des choses qui se présentaient comme une révélation inspirée (*wahy*). Il relate la montée de Paul vers les cieux, sa vision de Notre Seigneur et ce que les circonstances de la résurrection impliquent comme rétributions et comme châtements. Les jacobites (*sic*) et les melkites acceptent ce livre. Les nestoriens le rejettent et disent qu'il est apocryphe. Pour cela, je ne l'ai pas cité parmi ces récits, afin de ne pas m'opposer aux nestoriens.

L'auteur ne dit pas s'il l'a lu mais il connaît les grandes lignes de l'œuvre et il témoigne de sa popularité dans d'autres milieux confessionnels. À la lumière de ce témoignage, il est envisageable que l'auteur de l'*ApGreg* ait eu vent de son contenu. Cet aspect mérite de plus amples recherches et nécessite une entreprise d'édition et de comparaison des versions de l'*ApPaul* qui dépasse le cadre de la présente étude. Il faut en tout cas reconnaître l'empreinte laissée par ce modèle tardo-antique sur l'œuvre médiévale, dont l'auteur réinvestit librement une structure narrative préexistante.

On doit avoir à l'esprit que de nombreuses sources de l'œuvre sont inconnues de nous, de sorte que plusieurs termes ou passages demeurent obscurs. Il en va ainsi du nom de l'ange Yūnānīl, qui conduit Grégoire au cours de son voyage dans l'au-delà. Les témoins manuscrits divergent beaucoup sur son orthographe, preuve que cette figure était mal connue des copistes²⁰⁷. Les anges dont le rôle est important dans les visions sont le plus souvent les archanges Michel, Gabriel, Raphaël ou Uriel, qui furent l'objet d'un culte dans les communautés chrétiennes. Grégoire qualifie Yūnānīl de *al-muqarrab min Allāh*, expression qui

²⁰⁴ Notons que la solution ne se trouve pas dans la version arabe de l'*ApPaul* (désormais *ApPaulAr*), car le texte suit fidèlement le grec et ne présente pas d'affinités avec le texte de l'*ApGreg*. Par exemple, l'acclamation « Tu es juste, Seigneur (...) » est rendu par *ṣadiq anta yā rabb*, voir *ApPaulAr*, éd. et trad. fr. La Spisa, §9 ; dans l'*ApGreg*, « Tu es le Roi équitable » donne *anta al-malik al-ādil*, §5d.

²⁰⁵ *Muḥtaṣar al-aḥbār al-bī'iyā*, éd. Haddad, p. 62. La seule référence à ce passage trop peu connu se trouve à ma connaissance dans H.G.B. Teule, « L'abrégé de la chronique ecclésiastique (*Muḥtaṣār al-aḥbār al-bī'iyā*) et la chronique de Séert : quelques sondages », in *L'historiographie syriaque*, éd. M. Debié, Paris, Geuthner (Études syriaques 6), 2009, p. 165.

²⁰⁶ خلیان dans l'édition.

²⁰⁷ Voir la note au §3a de la traduction.

désigne les chérubins (*al-muqarrabūn*) dans la littérature arabe chrétienne²⁰⁸, mais ce nom est peu attesté dans les textes anciens sous cette forme. Yūnānīl pourrait être l'adaptation arabe de noms d'anges mentionnés dans les invocations magiques tardo-antiques. La forme arabe pourrait également dériver d'Anānyāl (انانيال), un des anges mentionnés dans la version éthiopienne du livre d'Hénoch 1, ainsi que dans le texte arabe chrétien appelé l'*Hexaméron* du Pseudo-Épiphane²⁰⁹. Anaël, Ananël et Ananiël sont attestés dans le corpus des amulettes et des coupes mages judéo-araméennes²¹⁰. Du côté des sources coptes, un papyrus du X^e siècle donne Yonaël²¹¹ tandis que l'ange Anaël est invoqué à plusieurs reprises dans la *Prière copte de Grégoire*²¹², ainsi que dans d'autres prières remontant au IV^e siècle.

Des anges aux noms similaires sont connus chez les chrétiens de langue arabe, comme le *Livre des Rouleaux*²¹³. Il y est dit que l'un des deux anges qui conseillent à Joseph d'amener Jésus en Égypte et qui restent avec ce dernier jusqu'à l'Ascension s'appelle ⲁⲚⲁⲉⲗ, qu'Alphonse Mingana rend par Nuael, qu'il dit n'avoir jamais vu auparavant²¹⁴. Si l'on admet que ⲁ est une corruption de ce qui était ⲁ, alors le nom de cet ange si important selon le *Livre des Rouleaux* ressemblerait étrangement à celui de l'ange de l'*ApGreg*. Ces interrogations restent en suspens par manque de sources et d'études sur la tradition manuscrite du *Livre des Rouleaux* mais ce parallèle prouve que des figures importantes des apocalypses médiévales sont vite tombées dans l'oubli. Quoiqu'il en soit l'auteur n'a pas choisi un archange très connu de la tradition judéo-chrétienne, dans la lignée des apocalypses tardo-antiques, mais a préféré le nom d'un médiateur qui devait résonner avec plus de force à l'oreille de ses lecteurs et de ses auditeurs.

²⁰⁸ Voir une attestation chez l'auteur syro-oriental 'Ammār al-Baṣrī (m. c. 850) dans B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris, Cariscript, 1994, p. 244.

²⁰⁹ *Hénoch éthiopien 1*, éd. Knibb, p. 15 ; trad. angl. Knibb, p. 73. Pour l'*Hexaméron* du Pseudo-Épiphane, voir J.P. Monferrer-Sala, « The Creation of the Seven Archangels and their Hosts in a Coptic-Arabic *Hexaemeron* Attributed to Epiphanius of Cyprus », *Journal of Coptic Studies* 14 (2012), p. 66-67, 78.

²¹⁰ J. Naveh et S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, 3rd éd., Jerusalem, Magnes Press, 1998, p. 50-51. S. Shaked, J.N. Ford et S. Bhayro, *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls, Volume One*, Leiden, Brill (Magical and Religious Literature of Late Antiquity 1), 2013, p. 227, 230, 233, 236, 239. Je remercie Sergey Minov pour ces références bibliographiques.

²¹¹ M.W. Meyer et R. Smith (éds), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1994, p. 194-196.

²¹² F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925, t. II, p. 165, 172, 175, 177, 178.

²¹³ L'histoire du texte et les principaux problèmes qu'elle soulève seront abordés plus loin.

²¹⁴ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 353, 364. La graphie du nom de l'ange est donnée selon le ms. Birmingham, University Library, Mingana syr. 70, f. 156^v. Sur ce texte, voir au §2.2 de ce chapitre.

Pour conclure, la structure de l'*ApGreg* est profondément tributaire de celle de l'*ApPaul*, au point qu'un rapport d'intertextualité directe ou indirecte (à travers un intermédiaire) ne peut être exclu. Cependant, à l'intérieur des parties, les correspondances textuelles exactes avec les autres apocalypses qui nous sont parvenues sont rares. En outre, de nombreux éléments, tel que le nom de l'ange, reposent sur un système de références qui nous échappent largement et qui échappaient en partie aux copistes des manuscrits utilisés dans l'édition, qui vivaient entre le XIII^e et le XVIII^e siècle. Enfin, pour mieux comprendre les innovations de l'*ApGreg* vis-à-vis des apocalypses tarso-antiques, il faut également se tourner vers d'autres types de sources.

XI.1.3.L'influence de l'environnement visuel

À plusieurs reprises, l'auteur de l'*ApGreg* ne dépend pas uniquement de textes. Les images y jouent un rôle prépondérant, tant du point de vue du style de certains passages, que de leur contenu et de la composition qu'ils offrent dans leur ensemble.

Les développements parallèles des représentations du Jugement dernier

L'*ApGreg* s'apparente à une succession de « tableaux » : hormis le déplacement vertical induit par l'ascension progressive à travers les cieux, les sections divisées en *şifa* s'enchaînent sans que des indications topographiques nous permettent de les placer les unes par rapport aux autres. Ceci n'est pas sans rappeler les représentations picturales du Jugement dernier, telles qu'elles s'articulent lentement à partir du IX^e siècle²¹⁵. C'est durant cette période que des éléments iconographiques commencent à se rejoindre en ce qui deviendra la « formule classique » au début du XI^e siècle²¹⁶. Peu d'exemples si anciens ont été conservés chez les chrétiens du Dār al-Islām, en dehors de quelques icônes du Sinaï, dont la plus ancienne remonte au XI^e siècle²¹⁷ et des fresques du monastère de Mūsā al-Ḥabašī, qui datent du XII^e siècle. Ceci ne veut pas dire que ce programme iconographique était peu répandu et que ces images ne

²¹⁵ C. Jolivet-Lévy, « Premières images du Jugement dernier en Cappadoce byzantine (X^e s.) », in *Le jugement dernier : entre Orient et Occident*, éd. V. Pace, Paris, Les éditions du Cerf, 2007, p. 47-52. Voir aussi les réflexions sur les représentations disséminées du Jugement dernier dans un psautier byzantin illustré, le ms. Vatican, BAV, Vat. gr. 752 (1058/1059), dans M. Meyer, « Hiding in Plain Sight: The Second Coming and the Last Judgment in the Vatican Psalter, gr. 752 », *Cahiers archéologiques* 56 (2016), p. 71-86.

²¹⁶ M. Angheben, « Les Jugements derniers byzantins des X^e-XII^e siècles et l'iconographie du paradis d'attente », *Cahiers archéologiques* 50 (2002), p. 105-106. Du même auteur, voir aussi *D'un jugement à l'autre*, p. 127-138.

²¹⁷ Des images de cette icône fameuse sont consultables ici : <http://vrc.princeton.edu/sinai/items/show/7629>. Voir aussi les images dans Meyer, « Hiding in Plain Sight: The Second Coming and the Last Judgment in the Vatican Psalter, gr. 752 ».

faisaient pas grande impression sur ceux qui les regardaient. Côté byzantin, un continuateur de Théophane décrit une scène du Jugement dernier dans le palais du tsar Boris I^{er} de Bulgarie, qui embrassa le christianisme en 864²¹⁸. En 1047, le voyageur persan Nāṣir-i Khusraw dit, en parlant de l'église du Saint-Sépulcre :

On voit aussi dans cette église un tableau divisé en deux parties pour figurer l'enfer et le paradis. Sur une moitié, on a représenté les élus et le paradis, et sur l'autre les damnés, l'enfer et tout ce qui s'y rattache.²¹⁹

Il faut donc imaginer que l'environnement visuel suffisait à offrir une illustration des scènes que l'on trouve dans l'*ApGreg*. Les spécialistes des apocalypses médio-byzantines ont d'ailleurs montré que les évolutions iconographiques n'étaient pas sans lien avec ce mouvement littéraire²²⁰. À ceci près que l'*ApGreg* ne parle pas du Jugement dernier mais du jugement immédiat, mais les thèmes communs sont si nombreux qu'il est parfois mal aisé de les différencier.

L'image de l'Ascension

Quant à la description de l'image de l'Ascension du Christ, elle reprend en des termes littéraires une formule iconographique : le Christ est y représenté sur un fond de pierres précieuses violettes (*ḡawhar banafsaḡī*), coiffé d'une couronne surmontée de trois perles et entouré de quatre anges. Quoique les trois « perles » en question ne semblent pas figurer dans le « codex Rabboula »²²¹, ainsi que dans une icône du Sinaï, tous deux datables du VI^e siècle, on distingue bien trois double-traités parallèles dans le halo du Christ dans les icônes plus tardives (pl. XVII)²²². Une fresque de l'Ascension de l'église de la Vierge du monastère des

²¹⁸ Citation dans N. Teteriatnikov, « The Frescoes of the Chapel of St. Basil in Cappadocia : Their Date and Context Reconsidered », *Cahiers archéologiques* 40 (1992), p. 109.

²¹⁹ Nāṣir-i Khusraw, *Sefer nameh*, trad. fr. Schefer, p. 108.

²²⁰ Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, p. 286-287.

²²¹ Ms. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut.1, 56 (586), f. 13^v.

²²² Voir l'icône B.10, décrite dans K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The icons. I, From the sixth to the tenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1976, p. 31-32. Image consultable ici : <http://vrc.princeton.edu/sinai/items/show/6367>. Un autre exemple emblématique et ancien est celui de l'icône B.42, décrite dans *ibid.*, p. 69-71. Image consultable ici : <http://vrc.princeton.edu/sinai/items/show/7070>. Sa date et son lieu d'origine sont sujets à discussion. Il s'agit du panneau central d'un triptyque, le panneau latéral de droite mettant en scène Georges, celui de gauche Théodore. Kurt Weitzmann proposait une origine palestinienne et une datation autour des IX^e/X^e siècles, tandis que Lucy-Ann Hunt a défendu l'idée qu'il s'agissait d'une œuvre copte des XII^e/XIII^e siècles, voir L.A. Hunt, « Christian art in Greater Syria and Egypt: A Triptych of the Ascension with Military Saints Reattributed », *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean* 12 (2000), p. 1-36. Nada Hélou s'oppose de manière

Syriens, datant de la fin du XII^e ou du début du XIII^e siècle, présente les mêmes traits, au sein desquels sont insérées des formes rondes qui ressemblent très fortement à des perles²²³. On retrouve des halos similaires dans les scènes de l'Ascension des manuscrits syriaques produits à la même époque²²⁴. Il n'est donc pas improbable que ce détail offert par l'auteur de l'*ApGreg* ait une source iconographique et non littéraire.

Comme on le verra plus en détail plus loin, la scène de l'Ascension se voit attribuer une importance supplémentaire à Byzance dans le contexte des crises iconoclastes d'une part, et chez les chrétiens vivant en contexte islamique d'autre part. En monde byzantin, elle est étroitement liée au Jugement dernier, en ce qu'elle annonce implicitement la parousie²²⁵. Dans ce cas précis, l'auteur choisit de dépeindre un objet concret du culte chrétien, interpénétrant ainsi son environnement visuel et ses représentations de l'au-delà.

Les objets liturgiques et la croix gemmata

Au moyen d'un style descriptif qui évoque parfois l'*ekphrasis*, l'*ApGreg* renferme d'autres mentions d'objets liturgiques et d'éléments ornementaux et architecturaux. Au §7a sont évoqués des « représentations » (*tamāṭīl*) des archanges²²⁶, un crucifix (*ṣalbūt*), des colonnes

convaincante à l'hypothèse de Lucy-Anne Hunt et retourne à celle de Kurt Weitzmann, voir N. Hélou, « Destinée de l'art chrétien sous le califat omeyyade. Rupture ou continuité », in *Byzantium in early Islamic Syria : proceedings of a conference organized by the American University of Beirut and the University of Balamand , June 18-19, 2007*, éd. N.M. El-Cheikh et S. O'Sullivan, Lebanon, American University of Beirut / University of Balamand, 2011, p. 112-114.

²²³ J. Leroy, *Les Peintures des couvents du Ouadi Natroun*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 101), 1982, p. 116-117.

²²⁴ Voir par exemple les mss Londres, BL, add. 7169 (XII^e s.), f. 13^v et Londres, BL, add. 7170 (c. 1216/20), f. 188^r. La plupart des miniatures de l'Ascension des manuscrits syriaques sont consultables sur le site du patriarcat syriaque orthodoxe ici : <http://dss-syriacpatriarchate.org/%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%b3%d8%b1%d9%8a%d8%a7%d9%86%d9%8a/d8%a3%d9%8a%d9%82%d9%88-%d9%86%d8%a7%d8%aa-%d8%b3%d8%b1%d9%8a%d8%a7%d9%86%d9%8a%d8%a9/54-%d8%a7%d9%84%d8%b5%d8%b9%d9%88%d8%af/>. Je remercie chaleureusement François Miran pour les discussions stimulantes à ce sujet.

²²⁵ Ce lien est parfois rendu explicite lorsque l'image est accompagnée d'une citation de Ac 1, 10-11, comme à l'intérieur du dôme de l'église Sainte-Sophie à Salonique (IX^e s.). Voir N.P. Ševčenko, « Some images of the Second Coming and the fate of the soul in Middle Byzantine Art », in *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, éd. R.J. Daly, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), 2009, p. 254.

²²⁶ Le terme *timṭāl* pl. *tamāṭīl* qui signifie « statue » en arabe moderne peut aussi simplement renvoyer à une « image » ou à une « représentation ». Du fait que l'*ApGreg* utilise *ṣūra* pour image, il s'agit sûrement ici de statues, dont on trouve des vestiges archéologiques dans la région, voir M. Mundell Mango, « Monophysite Church Decoration », in *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, éd. A. Bryer et J. Herrin, Birmingham, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1977, p. 59-74.

(*a 'mida*) et des voûtes (*hanāyā*). Au paragraphe suivant, ce sont des croix faites de pierreries (*ṣulbān min ḡawāhir*), un autel (*maḍbaḥ*) et l'image (*ṣūra*) de l'Ascension. Plus loin encore, les anges qui entourent Marie tiennent des éventails liturgiques peints (*marāwiḥ... muṣawwarīn*)²²⁷. Cette liste non exhaustive de références au décor d'une église terrestre donne une impression de « réalisme ». Cependant, le texte stipule bien que tous ces éléments sont faits « de lumière » (*min nūr*) et de pierreries en tout genre, mettant ainsi l'accent sur la dimension infiniment plus précieuse des choses célestes. On est tenu de voir ici une « transposition » et non une description fidèle car on imagine mal qu'un mobilier aussi luxueux que des croix faites de pierreries ait été monnaie courante dans les églises syro-mésopotamiennes. Notons pourtant que les pierres précieuses sont souvent incorporées de manière imagée dans l'iconographie : les peintures ou les mosaïques de croix *gemmata* sont attestées sur les murs des églises dès le VI^e siècle et entretiennent un lien étroit avec la thématique du paradis²²⁸.

Une telle croix a été découverte sur les murs de l'église de la Vierge au monastère des Syriens. Elle remonte probablement à l'époque où les syriens commencèrent à s'installer, au tout début du IX^e siècle²²⁹. Une croix monumentale se trouve aussi dans l'église de la Nativité à Bethléem. Elle appartient à un vaste programme iconographique réalisé entre 1155 et 1169²³⁰, par deux artisans, Éphrem et Basile, dont le second était sûrement un autochtone, son nom étant inscrit en latin et en syriaque. La présence d'éléments iconographiques plus typiques du VII^e siècle et de tesselles antérieures aux IX^e/X^e siècles laisse penser que les artisans ont réutilisé des matériaux et un répertoire d'images plus anciens. La variété de la palette chromatique (surtout dans les teintes de vert, de bleu, et de jaune), alliée à des jeux de lumière, devait ravir le regard des visiteurs, en offrant un chatoiement de couleurs en fonction de l'éclairage et du point de vue²³¹. C'est vraisemblablement à ces effets de lumière que fait référence l'auteur de l'*ApGreg* en disant que « la croix ne demeurerait pas d'une seule couleur mais était parfois jaune,

²²⁷ Sur leur usage durant la messe, voir J. Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le "De Oblatione" de Jean de Dara. Étude d'archéologie et de liturgie*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 223), 1983, p. 67-69. Les éventails liturgiques semblent être progressivement tombés en désuétude à Byzance. Sur une scène de la Dormition sur le demi-dôme nord du monastère des Syriens, réalisée au XIII^e siècle, les anges portent ce genre d'éventails, voir Leroy, *Les Peintures des couvents du Ouadi Natroun*, p. 72-74, pl. 136-140.

²²⁸ M. Rosen-Ayalon, *The early Islamic monuments of al-Haram al-Sharif: an iconographic study*, Jerusalem, Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem (Qedem 28), 1989, p. 58-60.

²²⁹ K.C. Innemée, « A Newly Discovered Mural Painting in Deir al-Surian », *Eastern Christian Art* 1 (2004), p. 61-66.

²³⁰ Pour les débats sur la datation de ces mosaïques, voir M. Bacci, « Old Restorations and New Discoveries in the Nativity Church, Bethlehem », *Convivium* 2, 2 (2015), p. 52-55.

²³¹ *Ibid.*, p. 56.

parfois verte, parfois rouge, parfois noire » (§7b). L'insistance sur l'ornementation précieuse des objets liturgiques renvoie à leur essence « surnaturelle » mais se rapproche dans le même temps du genre « réaliste » de l'ekphrasis, en ce que les images du texte transcrivent les images des murs.

Le paradis : un jardin fantastique

Dans l'*ApGreg*, la description des cieux incorpore les pierres précieuses dans un paysage fantastique. La terre du paradis est faite d'argent, d'une blancheur égale à celle « du sabre fourbi sous le soleil ». Ses murailles et ses portes sont faites de gemmes tout genre. Les cailloux de ses rivières sont des gemmes, des rubis et des perles et, si le lecteur (« tu » dans le texte) les avait observées, il s'y serait vu comme dans un miroir poli (§6a). Plus loin sont décrits des arbres multicolores, aux troncs, aux branches, aux feuilles et aux fruits bleus, rouges, verts, jaunes, violets, roses ou blancs²³². Ces arbres se trouvent au bord d'une rivière « dont la lumière se fracassait telles des perles enfilées ou des étoiles filantes » (§12b). La réunion extraordinaire entre éléments floraux et minéraux est sans précédent dans les apocalypses tardo-antiques. L'*Apocalypse de Jean* popularise l'image des murailles faites de pierres précieuses mais n'offre rien de similaire, tandis que l'*ApPaul* ne présente aucune description aussi détaillée du décor. À nouveau, l'importance qui y est accordée dans l'*ApGreg* nous pousse à envisager l'influence d'images non pas littéraires mais iconographiques.

La croix *gemmata* de Bethléhem figure au milieu d'une ornementation végétale incrustée de pierreries. Cette mise en scène peu commune de la végétation a été mise en relation avec les mosaïques du Dôme du Rocher, ainsi qu'avec celles de la mosquée des Omeyyades à Damas. Oleg Grabar considérait que ce qu'il nommait *the jewel decoration* était une clé de l'interprétation de l'édifice. Il voyait dans les couronnes et l'abondance des bijoux une référence à l'art byzantin et sassanide, qui aurait pour vocation d'affirmer la domination du nouvel empire sur ses prédécesseurs²³³. Les études plus récentes tendent plutôt à concevoir le complexe architectural dans son ensemble comme une annonce du Jugement dernier et une

²³² Le goût pour l'évocation des teintes et des couleurs est d'autant plus remarquable que ce genre de détails ne figure pas dans les apocalypses tardo-antiques. À l'instar de l'*ApGreg*, les apocalypses médio-byzantines s'inspirent du genre de l'*ekphrasis* pour enrichir leur description de l'au-delà (cf. *infra*).

²³³ O. Grabar, *La formation de l'art islamique*, trad. de Y. Thoraval, Paris, Flammarion (Champs 645), 2008, p. 83-87. Alain George a montré que l'ensemble de la production artistique mêle les thèmes du paradis et de l'empire, voir « Paradise or Empire? On a Paradox of Umayyad Art », in *Power, Patronage, and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, éd. A. George et A. Marsham, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 39-67.

représentation du paradis où seul Muḥammad et ses dignes représentants peuvent conduire les croyants²³⁴.

On doit s'interroger sur le rôle que ce genre de scènes a pu avoir sur la dimension « picturale » de l'*ApGreg*. Son insistance sur la lumière, toujours exprimée avec des analogies quasi poétiques, me semble être un indice supplémentaire d'un genre s'apparentant à l'*ekphrasis*. Les descriptions ont beau être fantaisistes, les jardins représentés dans les édifices les plus marquants des débuts de l'art de l'Islam l'étaient tout autant. Les effets recherchés dans la conception de ces bâtiments procuraient peut-être au visiteur des sensations que l'*ApGreg* ne fait qu'adapter au langage littéraire. Quoiqu'il en soit, aucune source littéraire ne fournit un modèle aussi proche que les images véhiculées par l'iconographie du paradis. Notons que les artistes actifs à Byzance n'ont pas laissé de grandes représentations du paradis, contrairement à ceux actifs dans l'Empire islamique²³⁵. Tous ces éléments, ajoutés au code chromatique bleu/jaune de l'inscription de la Jérusalem céleste, nous poussent à voir dans l'art islamique de cette époque l'une des sources de la composition de l'*ApGreg*.

Abraham, Isaac et Jacob et les enfants dans le jardin d'Éden

On pourrait multiplier les exemples où des formules iconographiques sont plus proches de l'œuvre que d'autres sources littéraires. Grégoire voit le sein d'Abraham, d'Isaac et d'Jacob, où « jouent » (*yal'abūn*) de jeunes enfants dans le jardin d'Éden (§17). Abraham lui explique qu'il est en charge de garder (*ri'āya*) les enfants des croyants, ce qui le fait rire (*fa-daḥika*). Ce moment très dynamique de la narration, où figurent le rire et le jeu, se déroule au milieu d'une flore extraordinaire et d'une profusion de lumière, d'odeurs et de couleurs. C'est l'unique endroit du texte où les anges ont la forme de paons, d'aigles et de colombes.

Cette scénette n'entretient qu'un rapport lâche avec la tradition théologique et littéraire chrétienne orientale. Alors que seul « le sein d'Abraham » a une assise scripturaire (Lc 16, 19-

²³⁴ Voir Rosen-Ayalon, *The early Islamic monuments of al-Haram al-Sharīf: an iconographic study*, p. 60-69. L'hypothèse de cette auteure a été largement étayée et enrichie en recourant à d'autres sources par Mathieu Tillier, voir « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », in *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. Actes du XLVIIIe Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, éd. I. Augé, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, p. 341-365.

²³⁵ Henry Maguire a tâché de répondre à la question suivante : « Why did the Byzantine artists not depict the trees, the fruits, the birds, and the architecture of Heaven ? », voir H. Maguire, « The Heavenly City in Ekphrasis and in Art », in *Villes de toute beauté : l'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Actes du colloque international, Prague, 25-26 novembre 2011*, éd. P. Odorico et C. Messis, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Dossiers byzantins 12), 2012, p. 47-48.

31), le sein des trois patriarches est conçu depuis l'Antiquité tardive comme le lieu où se rendent les âmes des morts dans l'attente du Jugement, certainement à cause de la promesse du banquet eschatologique avec Abraham, Isaac et Jacob (Mt 8, 11). Quant à la présence des patriarches dans un jardin paradisiaque, elle est évoquée dans la littérature apocryphe²³⁶. Dans les textes littéraires byzantins plus tardifs, et notamment dans les apocalypses médio-byzantines, on trouve la croyance selon laquelle les enfants sont accueillis dans le sein d'Abraham mais sans mention d'Isaac ou de Jacob²³⁷. La formule unissant les trois patriarches, les âmes des jeunes enfants et le jardin est donc rare à Byzance.

Du côté des sources iconographiques, la plus ancienne attestation de ce thème est la fresque sur le mur Sud de l'église de la Vierge au monastère des Syriens. Son exécution remonte au premier quart du IX^e siècle, à une époque où les chrétiens syriaques originaires du nord de l'Irak y étaient particulièrement actifs²³⁸. Les patriarches donnent à manger des fruits à de petits personnages nus placés sur leurs genoux, tandis que d'autres les cueillent eux-mêmes, perchés dans les arbres en arrière-plan (pl. XVIII)²³⁹. Ce tableau est rendu unique par les regards et les gestes échangés par les petits personnages, qui représentent vraisemblablement de jeunes enfants²⁴⁰.

Il n'existe rien de comparable à Byzance à une période aussi ancienne. Au sein des plus anciennes représentations byzantines du Jugement dernier, Abraham est représenté dans la partie inférieure gauche de la composition, assis dans un jardin, avec Lazare dans son sein,

²³⁶ Voir *ApPierre*, §16,2-3 ; *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §47a-47b.

²³⁷ Voir A.-M.M. Talbot, « The Death and Commemoration of Byzantine Children », in *Becoming Byzantine : children and childhood in Byzantium*, éd. A. Papaconstantinou et A.-M.M. Talbot, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), 2009, p. 296-297. Pour les apocalypses médio-byzantines, où Abraham est représenté seul avec les enfants, voir Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 201-203. La *Vie de Basile le Jeune* est ambiguë (sur cette œuvre, cf. *infra*). La narratrice Théodore voit Abraham entouré d'enfants qui dansent dans une joie ineffable. Elle rapporte ensuite qu'Isaac, Jacob, ainsi que les douze patriarches sont aussi présents. La scène se rapproche plus de celle de l'*ApGreg*, sans dessiner le tableau des trois patriarches que l'on trouve dans l'iconographie. *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan et alii, §44, p. 256-257.

²³⁸ Innemée, Ochała et van Rompay, « A Memorial for Abbot Maqari of Deir al-Surian », p. 157. Voir aussi G.J.M. van Loon, « Abraham, Isaac and Jacob in Paradise in Coptic Wall Painting », *Visual Resources: An international Journal of Documentation* 19, 1 (2003), p. 67-79.

²³⁹ Leroy, *Les Peintures des couvents du Ouadi Natroun*, p. 73, pl. 141.

²⁴⁰ C'est l'interprétation de Gertrud van Loon : « with the souls of the blessed represented as children of small figures », « Abraham, Isaac and Jacob in Paradise in Coptic Wall Painting », p. 74. Au vu de la scénette dépeinte dans l'*ApGreg*, on serait plutôt tenté d'imaginer qu'il s'agit plus spécifiquement de l'âme des enfants confiés aux trois patriarches.

tandis que des personnages de petite taille tournent autour de lui²⁴¹. Les exemples où Abraham, Isaac et Jacob apparaissent ensemble sont restreints²⁴². Abraham, Isaac et Jacob figurent dans le tympan ouest de l'église des taxiarques à Kastoria (début X^e s.), dans laquelle une fresque représentant le Jugement dernier occupe tout le narthex²⁴³. Plus tard, une formule plus proche de celle du monastère des Syriens se trouve dans le Jugement dernier de Yılanlı Kilise en Cappadoce (seconde moitié du XI^e s.), où les trois patriarches portent dans le creux de leur vêtement les âmes des défunts, représentées par de grosses figures dénuées de corps²⁴⁴. Néanmoins, le décor végétal est absent de ces trois exemples de représentations des trois patriarches, probablement parce qu'elles sont incorporées à des compositions plus larges.

Les historiens de l'art ont attribué à cette formule une origine « orientale », ou même syro-mésopotamienne²⁴⁵, et c'est effectivement dans un contexte syro-égyptien miaphysite que l'on en trouve l'exemple le plus ancien. En outre, Nāṣir-i Khusraw nous rapporte que l'on pouvait voir dans l'église du Saint-Sépulcre, en plus de la scène du Jugement dernier déjà évoquée, « (...) les portraits des prophètes Abraham, Ismaël, Isaac et ceux de Jacob et de ses enfants – que la paix de Dieu repose sur eux ! »²⁴⁶. Dans l'église de la Résurrection à Abu Ghosh, les trois patriarches sont placés dans l'abside sud, au sein d'un jardin luxuriant, avec dans leur sein des figures statiques, dont on ne voit que le visage et le haut du torse (pl. XX). Deux anges se

²⁴¹ Ces petits personnages ont été interprétés comme des « âmes séparées » par les historiens de l'art et il est vrai que ces dernières sont le plus souvent représentées sous cet aspect, voir V. Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 49-53. Voir aussi Angheben, « Les Jugements derniers byzantins », p. 115-117. Cependant, comme on vient de le voir, les sources littéraires byzantines témoignent des croyances relatives au sein d'Abraham comme refuge pour les jeunes enfants.

²⁴² Pour une étude des représentations des trois patriarches dans l'art byzantin avant le X^e siècle, voir Teteriatnikov, « The Frescoes of the Chapel of St. Basil in Cappadocia : Their Date and Context Reconsidered », p. 109-113.

²⁴³ M. Panayotidi, « La peinture monumentale en Grèce de la fin de l'Iconoclasme jusqu'à l'avènement des Comnènes (843-1081) », *Cahiers archéologiques* 34 (1986), p. 81-82, fig. 89.

²⁴⁴ N. Thierry et M. Thierry, « L'église du Jugement Dernier à Ihlara (Yılanlı Kilise) », *Anatolia* 5 (1960), p. 165. C'est cette formule qui s'imposera à Byzance à partir du XII^e siècle, voir Angheben, « Les Jugements derniers byzantins », p. 116. En Syrie, une représentation assez similaire des trois patriarches, avec Marie, se trouve sur la fresque du Jugement dernier de Mār Mūsā al-Ḥabašī (fin XII^e s., pl. XIX), voir E.C. Dodd, *The frescoes of Mar Musa al-Habashi: a study in medieval painting in Syria*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and texts), 2001, p. 84-90.

²⁴⁵ Cette idée se trouve déjà dans les travaux de Guillaume de Jerphanion et est reprise jusqu'à aujourd'hui. Mat Immerzeel dit à ce propos : « « Whereas the original Byzantine and western variants depicts only Abraham, he is joined by Isaac and Jacob in the oriental tradition (...). From the early twelfth century, the Three Patriarchs were also introduced in western and Byzantine art », *Identity puzzles : medieval Christian art in Syria and Lebanon*, Leuven / Walpole, MA, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 184), 2009, p. 66. Notons toutefois qu'aucune attestation ancienne de ce thème n'a survécu en Syrie-Mésopotamie.

²⁴⁶ Nāṣir-i Khusraw, *Safar nameh*, trad. fr. Schefer, p. 108. Citation dans Dodd, *The frescoes of Mar Musa al-Habashi*, p. 85. La présence doit certainement être une petite liberté prise par l'auteur pour donner une vision un peu plus conforme à la doctrine islamique, où Ismaël a une place plus importante qu'Isaac.

dirigent vers eux, portant chacun un personnage de petite taille. Annemarie Carr Weyl proposait de reconnaître dans le réalisateur de cette fresque du début du XII^e siècle un artisan « local », qu'elle surnommait le « maître du paradis »²⁴⁷. Son hypothèse est renforcée par le fait que la représentation d'Abraham, d'Isaac et de Jacob à Abu Ghosh adopte une composition « orientale » de la scène. Toutefois, elle n'égale pas le dynamisme que l'artisan de la fresque du monastère des Syriens a insufflé à ses petits personnages²⁴⁸. Sans prétendre que l'auteur de l'*ApGreg* s'était rendu dans le désert de Scété, il paraît raisonnable de voir dans cette formule iconographique propre à la production artistique des chrétiens du Dār al-Islām la source de la scénette dépeinte dans notre texte.

En tâchant d'identifier les sources de l'*ApGreg*, on a constaté que ces dernières étaient de différentes natures. Du côté des sources littéraires, il est apparu que le texte retravaillait une structure narrative préexistante, celle des apocalypses personnelles, dont le paradigme est l'*ApPaul*. Quoiqu'on n'ait pu établir avec certitude que l'auteur avait une version de ce texte telle qu'on le connaît aujourd'hui, une relation d'intertextualité existe entre les deux œuvres. Au sein des unités narratives, l'*ApGreg* emprunte à un panel de textes plus larges, essentiellement hagiographiques et apocryphes, comme l'*Histoire de Zosime* et les récits relatifs à la Dormition de la Vierge. Enfin, on a démontré que l'environnement visuel a profondément contribué à forger les représentations de l'au-delà véhiculées par l'*ApGreg*.

²⁴⁷ A.W. Carr, « The mural paintings of Abu Ghosh and the patronage of Manuel Comnenus in the Holy Land », in *Crusader Art in the Twelfth Century*, éd. J. Folda, Oxford, British Archaeological Reports (BAR 152), 1982, p. 215-244. L'auteure reconnaît dans le programme iconographique particulier une volonté de se distinguer de celui des églises de la région. Gil Fishhof émet l'hypothèse que le décor est destiné aux chrétiens autochtones, voir « Les peintures de l'église de la Résurrection d'Abu Gosh et leurs différents destinataires », in *L'église d'Abu Gosh : 850 ans de regards sur les fresques d'une église franque en Terre sainte*, éd. J.-B. Delzant, Paris, Tohubohu éditions / Archimbaud éditeur, 2018, p. 145-147.

²⁴⁸ Une fresque similaire, réalisée en 1232/3, se trouve au monastère de Saint-Antoine de la mer Rouge, mais il est très probable que les artistes se soient inspirés de la fresque du monastère des Syriens. G.J.M. van Loon, *The gate of heaven. Wall paintings with Old Testament scenes in the altar room and the hūrūs of coptic churches*, Istanbul, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut (Uitgaven van het Nederlands historisch-archaeologisch instituut te Istanbul 85), 1999, p. 103-106.

XI.2. VISIONS ET VOYAGES DANS L'AU-DELA DANS L'ORIENT MEDITERRANEEN ENTRE LE VIII^e ET LE XI^e SIECLE

Le genre des apocalypses connaît un développement extraordinaire au début de la période médiévale dans plusieurs traditions linguistiques de l'Orient méditerranéen. Je tâcherai donc ici de montrer que l'*ApGreg* se rattache à un moment particulier de l'histoire de la production littéraire, tant dans l'empire byzantin qu'au sein de l'Empire islamique.

XI.2.1. Les visions médio-byzantines

La littérature byzantine du X^e siècle témoigne d'un intérêt accru pour les visions de l'au-delà²⁴⁹. On les retrouve insérées au sein de textes hagiographiques ou circulant sous la forme de récits indépendants. La plupart de ces textes entretiennent entre eux des rapports d'intertextualité. Une partie a très probablement été rédigée en milieu constantinopolitain. Les savants ont avancé plusieurs hypothèses pour expliquer la veine littéraire de ce genre. L'intérêt pour les apocalypses historiques a pu être lié au stress de l'approche de l'an 1000. La Renaissance macédonienne voit également un engouement pour la forme du compendium, reflétant la volonté de rassembler et de systématiser les savoirs²⁵⁰. Les visions des fins dernières auraient ainsi permis de regrouper et de transmettre certaines représentations de l'au-delà auprès d'un public aussi bien savant que populaire²⁵¹. Dans la mesure où ces textes reflètent des visées bien différentes, l'engouement pour l'au-delà dans la littérature byzantine à ce moment précis

²⁴⁹ On trouvera une étude complète de ce corpus dans Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, p. 283-342. On dispose également d'un inventaire de ces textes, voir A. Kraft, « An Inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources (c. 500 – 1500 AD): Naming and Dating, Editions and Manuscripts », *Millennium* 15 (2018), p. 69-143.

²⁵⁰ P. Magdalino, « The year 1000 in Byzantium », in *Byzantium in the Year 1000*, éd. P. Magdalino, Leiden, Brill (The Medieval Mediterranean 45), 2003, p. 233-270. Voir les remarques d'André Timon à ce propos A. Timotin, « Byzantine Visionary Accounts of the Other World: a Reconsideration », in *Byzantine Narrative: Papers in Honour of Roger Scott*, éd. J. Burke, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies (Byzantina Australiensia 16), 2006, p. 408-410. Voir enfin les propositions des éditeurs de la *Vie de Basile le Jeune*, dans *The Life of Saint Basil the Younger*, p. 48-53.

²⁵¹ E. Patlagean, « Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII^e au XV^e siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École française de Rome (Publications de l'École française de Rome 51), 1981, p. 201-221. L'ouvrage de Jane Baun fait hommage à l'article d'Evelyne Patlagean. Sur la convergence du discours des apocalypses avec celui du reste de la production littéraire à Byzance à la même période, voir Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 120-129.

reste mystérieux²⁵². Il est néanmoins certain que ces visions dépendent d'une même tendance littéraire et partagent plusieurs points communs sur le plan formel. Je me propose de présenter brièvement ce corpus, d'en discerner les thèmes et les motifs les plus saillants puis de les comparer à l'*ApGreg*.

Les apocalypses personnelles

Trois récits indépendants se rattachent à la famille des apocalypses personnelles : la *Vision de Cosmas*, l'*Apocalypse de la Théotokos* (désormais *ApThéo*) et l'*Apocalypse d'Anastasie* (*ApAn*).

La *Vision de Cosmas* a probablement été produite autour de 963²⁵³. Elle s'apparente à une apocalyphe paulinienne²⁵⁴ : le narrateur Cosmas voit d'abord les anges se battre pour son âme, puis il visite des lieux paradisiaques pour ensuite voir sept lacs remplis de personnes en train de gémir et de se lamenter. La description d'une ville et de sa muraille rappelle la Jérusalem céleste et semble dépendre de l'*Apocalypse de Jean* et de l'*ApPaul*. Christine Angelidi a suggéré que le palais céleste reflétait le palais du Kathisma et les habitudes de la cour impériale²⁵⁵. À en juger par le nombre de manuscrits, ce texte connut un succès important à Byzance.

L'*ApThéo*, aussi connue comme la *Vision de la Vierge sur les châtiments des pécheurs*, a été rédigée aux alentours des IX^e/X^e siècles²⁵⁶. Elle constitue une adaptation de la partie de l'*ApPaul* relative aux peines des suppliciés. Sa popularité en monde byzantin pourrait avoir éclipsé l'*ApPaul*, qui connut une moindre diffusion durant la période médiévale.

L'*ApAn* dépend elle aussi de l'*ApPaul* mais prend plus de liberté avec son modèle. Datable de la fin du X^e ou du début du XI^e siècle, il s'agit de l'un des rares textes byzantins ayant pour narrateur une nonne²⁵⁷. Elle contient un prologue, une vision du trône, des châtiments des pécheurs, du paradis, du tribunal tenu par les anges et, enfin, les lieux où les empereurs sont châtiés. L'*ApAn* et l'*ApThéo* présentent de nombreuses similitudes mais l'*ApAn*, certainement

²⁵² Sur la fonction de ces textes pris individuellement, voir Timotin, *loc.cit.*

²⁵³ BHG 2084, 2085. Kraft, « An Inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources », p. 100-102. Il existe deux recensions du texte : une courte, qui se trouve dans le Synaxaire de Constantinople (BHG 2084) et une longue, qui circule de manière indépendante dans les manuscrits (BHG 2085).

²⁵⁴ Andréi Timotin qualifie la *Vision de Cosmas* d'« histoire édifiante » mais cette appellation me semble abusive, cf. « Byzantine Visionary Accounts of the Other World: a Reconsideration », p. 411.

²⁵⁵ André Timotin développe davantage cet argument, voir *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, p. 297-301.

²⁵⁶ BHG 1050-1054m ; CANT 327. Kraft, « An Inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources », p. 93-94.

²⁵⁷ BHG 1868-1870b. *Ibid.*, p. 103-104.

composée un peu plus tard, n'en dépend pas directement²⁵⁸. Plus largement, l'*ApAn* entretient de nombreux liens avec les textes hagiographiques produits à Byzance au X^e siècle et notamment avec la célèbre *Vie de Basile le Jeune*²⁵⁹.

Les visions insérées dans des textes hagiographiques

Les apocalypses personnelles ne constituent pas les seuls récits de visions rédigés à la période médio-byzantine. On les retrouve aussi en tant qu'unités narratives insérées au sein de Vies. Ce phénomène est attesté dès la *Vie de Philarète le Miséricordieux*, rédigée par son petit-fils Nicétas autour de 822. Le narrateur rêve de Philarète, représenté comme un nouvel Abraham au milieu d'un jardin paradisiaque²⁶⁰.

Un siècle plus tard, des visions ponctuent volontiers les vies de saints, qui ont ceci de particulier que la plupart sont « fictifs », à l'instar d'Anastasie. Ces récits servent donc davantage à l'édification qu'à la promotion du culte d'un saint. Ils ont été qualifiés de « constantinopolitains » parce qu'ils accordent une certaine importance à la capitale et que l'intertextualité qui les lie indique une interpénétration des milieux de rédaction²⁶¹.

La *Vie de Basile le Jeune* constitue peut-être la plus belle illustration de l'engouement littéraire pour les visions. Ce texte très long a dû être rédigé autour de 960, soit plus ou moins au même moment que la *Vision de Cosmas*, avec laquelle il partage des motifs communs et un intérêt pour la catégorie sociale des eunuques²⁶². La *Vie de Basile le Jeune* contient plusieurs visions, qui occupent les parties II, IV et V²⁶³. La première est celle où Grégoire le narrateur interroge son hôtesse Théodora, qui lui relate son voyage à travers les douanes (τελωνεία) tenues par les démons, puis à travers les cieux. Alors que cette première apocalypse a trait aux

²⁵⁸ Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 97-98.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 112-117.

²⁶⁰ BHG 1511z-1512b. Pour le passage en question, voir *Vie de Philarète le Miséricordieux*, éd. et trad. angl. Rydén, p. 112-117.

²⁶¹ Kazhdan, *A history of Byzantine literature (850-1000)*, p. 185-209. S. Efthymiadis, « Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth– Tenth Centuries) », in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. 1: Periods and Places*, éd. S. Efthymiadis, Farnham, England, Ashgate, 2011, p. 125-128. L'église d'Anastasie à Constantinople est mentionnée dans tous ces textes et le culte de la sainte a pu influencer le rédacteur de l'*ApAn*. Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 115-117.

²⁶² BHG 263-264f. Kraft, « An Inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources », p. 95-97. Pour une synthèse des hypothèses relatives au commanditaire de cette œuvre, voir *The Life of Saint Basil the Younger*, p. 7-11. Pour le rapport à la *Vision de Cosmas*, voir les références dans Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, p. 325. Je privilégie l'édition de Sullivan *et alii*, dans la mesure où elle se base sur un manuscrit important et qu'elle offre une traduction en vis-à-vis.

²⁶³ *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan *et alii*, p. 190-277 (II) ; p. 363-699 (IV-V).

jugements des âmes directement après la mort, la seconde porte sur le Jugement dernier. Grégoire voit s’y dérouler un scénario qui rappelle beaucoup celui dépeint par l’*Apocalypse de Jean*. L’influence de l’*ApPaul* se fait aussi sentir au sein de plusieurs passages²⁶⁴.

La rédaction de la *Vie d’André Salos* est produite plus ou moins au même moment, vers le milieu du X^e siècle²⁶⁵. Le récit met en scène un personnage fictif qui réactive la figure de Syméon Salos. Il connut un succès immense malgré des anachronismes flagrants. André visite d’abord les cieux où il voit le paradis, puis son disciple Épiphané reçoit une vision du paradis et du trône, pour être finalement conduit aux enfers²⁶⁶. La *Vie d’André Salos* partage avec la *Vie de Basile le Jeune* un style riche et descriptif, qui verse parfois dans des comparaisons poétiques lorsqu’il s’agit de décrire l’au-delà, en alliant des éléments réalistes et surréalistes.

La *Vie de Niphon* n’a pas reçu l’attention qu’elle mérite²⁶⁷. Rédigée entre la fin du X^e et le début du XI^e siècle, son auteur était vraisemblablement influencé par la *Vie d’André Salos* et par la *Vie de Basile le Jeune*²⁶⁸. Cette *Vie* contient une longue vision du Jugement dernier, qui est suivie par une série de visions sur le rôle des anges dans le sort des individus directement après la mort²⁶⁹. Comme la partie sur le jugement immédiat n’a pas été traduite, elle a souvent été omise des études précédentes²⁷⁰. Elle offre pourtant un développement remarquablement long à un thème qui est traité plus brièvement par les autres œuvres, à l’exception de la vision de Théodora dans la *Vie de Basile le Jeune*.

Éléments paradisiaques dans d’autres textes hagiographiques

Le regain d’intérêt pour l’au-delà en tant que lieu permanent et actuel est aussi notable dans d’autres textes hagiographiques, quoique d’une manière plus discrète : la *Vie d’Irène de Chrysobalanton* fait partie de ces Vies de saints et de saintes du X^e siècle qui mettent en scène

²⁶⁴ Pour une liste des parallèles entre les deux œuvres, voir *Vie de Basile le Jeune*, éd. Angelidi, p. 110-11.

²⁶⁵ BHG 115z-117k. Kraft, « An Inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources », p. 97-100.

²⁶⁶ *Vie d’André Salos*, éd. et trad. angl. Rydén, p. 46-59, 124-132, 164-169. La partie que l’on appelle l’*Apocalypse d’André Salos* contient des prophéties et n’est pas pertinente pour nous. Sur la description de l’au-delà, voir Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, p. 308-318.

²⁶⁷ BHG 1371z. Kraft, « An Inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources », p. 102-103.

²⁶⁸ Sur la dépendance de la *Vie de Niphon* vis-à-vis de la *Vie d’André Salos*, voir L. Rydén (éd.), *The Life of St Andrew the Fool*, Uppsala, Textgruppen i Uppsala AB (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 4.1-2), 1995, vol. I, p. 190-191, 216-217.

²⁶⁹ Pour la partie sur le jugement dernier, voir *Vie de Niphon*, éd. Rystencko, §§82-95, p. 82-103 ; trad. angl. Marinis, p. 203-227.

²⁷⁰ V. Marinis, « The Vision of the Last Judgment in the *Vita* of Saint Niphon (BHG 1371z) », *Dumbarton Oaks Papers* 71 (2017), p. 201-202. Sur ce passage, voir *Vie de Niphon*, éd. Rystencko, §§101-108, p. 109-117.

des protagonistes fictifs. Le récit confère une fonction importante à trois pommes au sein de la narration. Un homme qui marche sur l'eau offre ces dernières à un marin à l'intention d'Irène, en affirmant qu'elles viennent du paradis. Cette assertion est vite confirmée par leurs propriétés miraculeuses et par leur divine odeur : une seule pomme permet à Irène de tenir 40 jours sans eau ni nourriture²⁷¹.

L'auteur de la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* a emprunté le motif des trois pommes provenant du jardin paradisiaque à l'*Histoire d'Euphrosynos le cuisinier*²⁷². Euphrosynos était un moine en charge de la cuisine d'un monastère palestinien mais ses qualités spirituelles n'étaient pas reconnues à leur juste valeur par les autres moines. Un prêtre demande à Dieu de lui faire voir le paradis. Il reçoit alors la vision d'un merveilleux jardin, dans lequel il rencontre Euphrosynos. Il lui demande trois pommes, qu'Euphrosynos lui donne²⁷³. Le prêtre les retrouve près de lui à son réveil. Les habitants du monastère comprennent alors qu'Euphrosynos avait su se ménager la grâce divine par sa piété. Le manque d'études consacrées à cette histoire laisse planer le doute sur son milieu et sa date de composition, si ce n'est qu'elle est antérieure au IX^e siècle. Euphrosynos est commémoré le 11 septembre dans le synaxaire constantinopolitain et est représenté avec des pommes sur les icônes, jusqu'à aujourd'hui. L'*Histoire d'Euphrosynos le cuisinier* connut une large réception à Byzance mais, malheureusement, sa datation et son milieu de composition demeurent incertains²⁷⁴. Elle circule dans les manuscrits au sein de collections d'histoires édifiantes ou aux côtés d'autres visions de l'au-delà, comme la *Vision de Macaire*, le *Testament d'Abraham* ou l'*ApThéo*²⁷⁵. Outre son influence sur la *Vie*

²⁷¹ *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, éd. Rosenqvist, chap. XVIII, p. 82-83 et chap. XXIII, p. 104-107.

²⁷² Il existe deux recensions de cette histoire. Pour la recension courte (BHG 628c), voir *Synaxaire de Constantinople*, éd. Delehaye, p. 34-36. Pour la recension longue (BHG 628-628b), voir *Histoire d'Euphrosynos le cuisinier*, éd. Clugnet, p. 42-45, ainsi que, à partir d'un manuscrit de Vienne, éd. von Karajan, p. 70-76 ; trad. all. von Karajan, p. 80-84. Il faut mentionner une traduction arabe, qui n'a pas été signalée dans la littérature secondaire (cf. *infra*).

²⁷³ Dans le résumé fourni par John Wortley, Euphrosyne ne donne qu'une seule pomme. Pourtant, les deux versions éditées portent leur nombre à trois et le synaxaire mentionne bien plusieurs pommes, cf. Wortley, « The Repertoire of Byzantine "Spiritually Beneficial Tales" », W036.

²⁷⁴ Les propositions de datation varient beaucoup dans la littérature secondaire. Pour une datation au V^e siècle, voir S.A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, trad. de S. Franklin, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Byzantium), 2006, p. 53-55. Daria Penskaya renvoie à une encyclopédie en langue russe qui propose une datation aux IX^e/X^e siècles, D. Penskaya, « Hagiography and Fairytale: Paradise and the Land of the Blessed in Byzantium », in *Byzantine Hagiography: Texts, Themes & Projects*, éd. A. Rigo et alii, Turnhout, Brepols (Byzantios 13), 2018, p. 142, n. 148.

²⁷⁵ Von Karajan a fait l'édition à partir du ms. Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, théol. gr. 333, produit aux alentours de 1300 (diktyon 72000), qui contient également des révélations comme le *Testament d'Abraham* (CPG 6593 ; CAVT 088 ; BHG 2001-2002), la *Vision de Macaire* (BHG 999w), et l'*ApThéo* déjà mentionnée. La *Vision de Macaire* et l'*Histoire d'Euphrosyne* se trouvent aussi dans le ms. Paris BnF, Coislin 283 (diktyon 49424), qui date du XI^e siècle.

d'Irène, son succès au X^e siècle est manifeste dans la *Vie de Blaise d'Amorium*, qui insère l'histoire au milieu de la narration d'une manière peu habile²⁷⁶. La *Vie de Blaise* s'apparente à un journal de voyage et fut probablement rédigée au monastère du Stoudios, entre 916 et 940²⁷⁷. La popularité du texte intégral et la transmission du motif particulier des trois pommes témoignent d'une volonté de démontrer « l'accessibilité » du paradis, au point que le visionnaire est capable d'en ramener des éléments merveilleux.

L'ApGreg et les visions médio-byzantines

Quelles sont les correspondances entre ce corpus et l'*ApGreg* ? Du point de vue de la structure narrative et de l'énonciation, la *Vision de Cosmas*, l'*ApThéo* et l'*ApAn* offrent des parallèles plus éloquents à l'*ApGreg* mais cela est dû à leur dépendance commune envers l'*ApPaul*. Par sa longueur, les « tableaux » qui la constituent et les motifs qui y sont développés, l'*ApGreg* présente de nombreux traits originaux vis-à-vis de ses consœurs byzantines. L'influence de l'*Apocalypse de Jean* ne se fait pas sentir sur la description de la Jérusalem céleste dans l'*ApGreg*, alors qu'elle inspire les visions en langue grecque²⁷⁸. Enfin, des motifs récurrents relatifs à la topographie de l'au-delà sont absents de l'*ApGreg* : c'est le cas, par exemple, du pont ou du passage très étroit que doivent emprunter les âmes pour accéder aux lieux célestes²⁷⁹.

On relève néanmoins un style littéraire proche, notamment dans les œuvres plus développées telles que la *Vie de Basile le Jeune* et la *Vie d'André Salos*. À l'instar de l'*ApGreg*, ces dernières présentent une surenchère par rapport aux visions de l'au-delà de l'Antiquité tardive. Les descriptions des cités et des jardins sont plus « picturales », au point qu'elles rappellent parfois le genre de l'ekphrasis²⁸⁰. Elles s'en démarquent pourtant, en donnant par exemple des

²⁷⁶ BHG 278. Voir aussi Kazhdan, *A history of Byzantine literature (850-1000)*, p. 222-225.

²⁷⁷ Voir H. Grégoire, « La *Vie de Saint Blaise d'Amorium* », *Byzantion* 5 (1930), p. 411-415.

²⁷⁸ Voir C. Angelidi, « Remarques sur la description de la Jérusalem céleste », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32, 3 (1982), p. 207-215.

²⁷⁹ Lennart Rydén relève de nombreux parallèles dans la littérature byzantine, dont la *Vie de Philarète le Miséricordieux*, la *Vision de Cosmas*, l'*ApAn*, la *Vie de Basile le Jeune*. Il note aussi que l'idée d'un pont dans l'au-delà existe aussi dans la littérature islamique. Voir *The Life of St Philaretos the Merciful Written by his Grandson Niketas*, Uppsala, Uppsala University Library (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 8), 2002, p. 43-45. Notons aussi que le pont Chinvat est aussi mentionné dans la littérature zoroastrienne en langue pehlevie.

²⁸⁰ À ce sujet, voir Maguire, « The Heavenly City in Ekphrasis and in Art », p. 37-48. Sur la description d'un palais dans une apocalypse et son lien la cour impériale, voir A. Timotin, « La vision du paradis d'André Salos. Héritages anciens et idéologie impériale byzantine », *Revue de l'histoire des religions* 3 (2011), p. 398-402. Les byzantinistes ont bien identifié le lien entre représentations palatiales et représentations eschatologiques

dimensions hyperboliques aux éléments du décor. Les auteurs s’y attardent sur les couleurs, qu’ils comparent volontiers à celles de la violette ou de la rose²⁸¹. L’attention est aussi portée sur l’architecture des édifices de l’au-delà : comme l’*ApGreg*, la *Vision de Cosmas* évoque des « chapiteaux » (ἀβακκες) et des « piliers » (καθέδραι)²⁸². L’auteur de la *Vie de Basile le Jeune* va jusqu’à mentionner les palais faits « de tessons multicolores » (ἐκ πολυχρόων ψηφίδων).

La dimension « iconique » de ces textes a déjà été soulignée : Jane Baun comparait l’*ApAn* aux fresques de l’église du grand pigeonier à Çavuşin en Cappadoce, faisant remarquer qu’elles offriraient à voir des tableaux semblables²⁸³. Le narrateur Cosmas dit reconnaître les apôtres André et Jean « en les comparant à leurs représentations sur les icônes »²⁸⁴. Aussi fantastiques soient ces descriptions et ces analogies, elles visent à faire entrer le spectacle du monde d’ici-bas (ses jardins, ses palais, ses villes) dans la représentation de l’au-delà. Ce rapprochement entre les deux mondes a certainement poussé l’auteur de la *Vie de Basile le Jeune* à préciser à plusieurs reprises qu’un élément est « noétique » (νοητός)²⁸⁵ ou « spirituel » (πνευματικός)²⁸⁶, ce qui correspond dans l’*ApGreg* à l’emploi des adjectifs ‘*aqlī* (§11a) et *rūhānī* (§12d).

En somme, la nature du lien qui rattache l’*ApGreg* à ce corpus constitue une question délicate. Il ne serait pas raisonnable d’attribuer à une coïncidence fortuite la composition de notre œuvre et l’engouement pour ce type de textes à Byzance, à un moment où l’influence de la culture byzantine s’accroît en Syrie. Le contenu et le style de l’*ApGreg* la rapprochent d’une tendance de l’histoire de la littérature byzantine mais n’impliquent pas une dépendance directe vis-à-vis de ce corpus. Ce que ces rapprochements nous montrent avant tout, c’est une forme de proximité culturelle et la sensibilité commune des auteurs à la thématique de l’au-delà, qui gagne en importance entre la fin du VII^e siècle et le X^e siècle.

dans la culture byzantine, la description de la Jérusalem céleste faisant de près écho à celle des palais impériaux. À ce sujet, voir notamment M.C. Carile, *The vision of the palace of the Byzantine emperors as a heavenly Jerusalem*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull’alto Medioevo (Studi e ricerche di archeologia e storia dell’arte 12), 2012.

²⁸¹ *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan *et alii*, p. 250-253 (II). Les branches des arbres du paradis sont de plusieurs couleurs dans la *Vie d’André Salos*, éd. Rydén, p. 124-125.

²⁸² Christine Angelidi remarque qu’il s’agit de termes rarement utilisés dans ce sens, voir Angelidi, « Remarques sur la description de la Jérusalem céleste », p. 209.

²⁸³ Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 164-167.

²⁸⁴ *Vision de Cosmas*, éd. et trad. fr. Angelidi, p. 84 et 94.

²⁸⁵ *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan *et alii*, p. 254-255 (II).

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 252-253 (II).

XI.2.2. Une œuvre sans égale dans la littérature syriaque et arabe chrétienne ?

L'extraordinaire intérêt des auteurs byzantins pour les visions de l'au-delà ne connaît pas d'équivalent chez les auteurs chrétiens évoluant dans un contexte islamique. L'*ApGreg* occupe une place particulière au sein des apocalypses produites et transmises dans les milieux chrétiens de Syrie-Mésopotamie, en langue syriaque et en langue arabe, en premier lieu parce qu'il s'agit de la seule apocalypse personnelle produite en arabe par des chrétiens durant la période médiévale, pour peu que mon hypothèse sur la langue d'origine soit correcte. De plus, elle est l'unique œuvre de ce genre à traiter du jugement immédiat et à adopter une structure narrative « paulinienne ».

La productivité des apocalypses historiques

Comme souvent dans la littérature arabe chrétienne, nombre de textes sont traduits du grec, du copte ou du syriaque²⁸⁷. Alors que les apocalypses continuent à être composées en syriaque en Syrie-Mésopotamie²⁸⁸, elles sont rapidement traduites puis produites en arabe dans les milieux chrétiens d'Égypte²⁸⁹. La grande majorité des apocalypses conservées sont « historiques » : elles traitent de la fin des temps et non du Jugement dernier, s'inspirant le plus souvent de *Daniel 4* ou de *l'Apocalypse de Jean*. De nombreux travaux ont montré que la prolifération de la littérature apocalyptique était liée à l'établissement d'un pouvoir politique islamique dont la fin du VII^e et le début du VIII^e siècle apportent des signes notables, dont le plus remarquable est sûrement la construction du Dôme du Rocher²⁹⁰. Ces thématiques ont rencontré un succès important durant les premiers siècles de l'Islam et le genre des apocalypses a été surtout consacré à une réflexion sur le sens de l'Histoire et sur la place des musulmans dans les schémas religieux et historiographiques. L'*ApGreg* répond aussi à des angoisses vis-à-vis du contexte social mais pas en ces termes et sans passer par ce système de références et en véhiculant des représentations bien différentes de l'au-delà. Du point de vue du discours, il me semble que l'*ApGreg* n'entretient pas d'affinités avec les apocalypses historiques.

²⁸⁷ GCAL I, « Jüngere Apokalyptische Literatur », 273-297.

²⁸⁸ Witakowski, « Syriac Apocalyptic Literature ».

²⁸⁹ J. van Lent, « Les apocalypses coptes de l'époque arabe : quelques réflexions », in *Études coptes. V, Sixième journée d'études, Limoges, 18-20 juin 1993 : et septième journée d'études, Neuchâtel, 18-20 mai 1995*, éd. M. Rassart-Debergh, Louvain, Peeters (Cahiers de la Bibliothèque copte 10), 1998. L'abandon du copte au profit de l'arabe est l'un des motifs de grief des textes apocalyptiques, voir J.R. Zaborowski, « From Coptic to Arabic in Medieval Egypt », *Medieval Encounters* 14, 1 (2008), p. 15-40.

²⁹⁰ G.J. Reinink, « Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem », *Христианский Восток* 2 [8] (2001), p. 227-241.

d'un texte copte qui paraphrase très lourdement l'*ApPaul*, au point qu'Enzo Lucchesi le considérait comme un témoin indirect de l'histoire du texte²⁹⁵. Il est aussi possible que des traductions d'œuvres médio-byzantines soient venues renouveler le corpus restreint des apocalypses personnelles en langue arabe. La traduction arabe de la *Vision de Cosmas* a été effectuée à une date inconnue²⁹⁶, tandis que l'*Histoire d'Euphrosynos le cuisinier* circulait en arabe à la fin du XII^e siècle²⁹⁷. Comme ces deux œuvres étaient parfois transmises dans les mêmes manuscrits à Byzance, il n'est pas impossible qu'elles soient passées ensemble en arabe²⁹⁸. Malheureusement, l'absence d'études sur la réception de la littérature médio-byzantine chez les chrétiens du Dār al-Islām nous empêche d'évaluer l'influence que ces textes purent avoir sur la littérature arabe chrétienne. Quoiqu'il en soit, l'*ApGreg* se présente comme la seule apocalypse personnelle produite en arabe durant la période médiévale.

Une œuvre monstrueuse : le Livre des Rouleaux

Il reste à mentionner une œuvre composite qui n'a pas fait l'objet d'autant d'attention qu'elle le mérite : le *Livre des Rouleaux*, parfois aussi appelé *Kitāb al-Mağāl*²⁹⁹, ou l'*Apocalypse arabe de Pierre*³⁰⁰. Il ne s'agit pas d'une « apocalypse », dans la mesure où l'œuvre n'offre pas

Orient und Okzident. Beiträge des Leucorea-Kolloquiums 2010, éd. J. Tubach et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Studies in Oriental Religions 63), 2012, p. 63-84. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas pris connaissance de l'origine copte du texte. Cette apocalypse (*Apocalypse du Pseudo-Athanase I*) ne doit pas être confondue avec une autre *Apocalypse du Pseudo-Athanase* dont le contenu est eschatologique (*Apocalypse du Pseudo-Athanase III*), cf. F.J. Martinez, « Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius », Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1985, p. 252-256.

²⁹⁵ E. Lucchesi, « Une (pseudo-)apocalypse d'Athanase en copte », *Analecta Bollandiana* 115 (1997), p. 242.

²⁹⁶ GCAL I, 276. La traduction est préservée dans le ms. Vatican, BAV, Sbath 133 (XVIII^e s.), ff. 85^r-86^v, 89^r. P. Sbath, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*, Le Caire, Imprimerie Al-Chark, 1938-1940, p. 178-179. La date donnée dans le catalogue (1774) et reprise sur le catalogue en ligne de la BAV n'est pas celle de la copie mais celle de l'achat.

²⁹⁷ Voir le ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 553 (1182), ff. 73^v-76^v. Ce texte n'est pas indiqué dans la description du manuscrit, cf. M. Kamil, *Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, p. 34.

²⁹⁸ L'*Histoire d'Euphrosyne* suit par exemple la *Vision de Cosmas* dans le ms. El Escorial, Real Biblioteca, fonds principal Ω. IV. 32 (Andrés 584), daté de 1034 (diktyon n°15132). Elle vient après la *Vie de Philarète le Miséricordieux* dans le ms. Paris, BnF, gr. 1510, un datable du 10^{ème} siècle (diktyon n°51128).

²⁹⁹ Sur la signification de ce mot et son origine, voir la discussion dans P. La Spisa, « À propos de l'*Apocalypse de Pierre arabe* ou *Livre des Révélations (Kitāb al-Mağāl)* », in *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini*, éd. A. Bausi et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014, p. 513. La Spisa p. 513.

³⁰⁰ GCAL I, 283-292. Voir aussi E. Grypeou, « Kitāb al-majāl », in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5 (1350–1500)*, éd. D.R. Thomas et A. Mallett, Leiden, Brill (History of Christian-Muslim Relations 20), 2013.

une narration cohérente d'un bout à l'autre mais se présente plutôt comme une compilation d'unités textuelles qui ont pour objet des révélations de différents ordres.

Le *Livre des Rouleaux* se rattache à la littérature pseudo-clémentine en ce que Clément prend à plusieurs reprises la parole et rapporte les échanges entre Pierre et Jésus-Christ. S'y trouvent mêlées des traditions bibliques et parabibliques³⁰¹, des sections apocalyptiques ayant pour principal sujet le règne des musulmans³⁰², des explications sur la nature des anges et les lieux de l'au-delà, une liste d'hérésies, une vision de Pierre, un discours sur les sept péchés capitaux, des séries de prescriptions et prophéties de nature eschatologique. En plus de l'influence du *Livre de Daniel* et de la littérature pseudo-clémentine, on y retrouve de vastes pans, plus ou moins retravaillés, de la *Caverne des trésors*³⁰³ et du *Testament d'Adam*³⁰⁴. Les rapports entre cette œuvre et l'*Apocalypse de Pierre*, conservée en éthiopien et partiellement en grec, n'ont pas encore été éclaircis³⁰⁵.

La difficulté majeure du *Livre des Rouleaux* provient du manque critique d'études sur l'histoire du texte. L'édition du début du texte, qui va jusqu'à la naissance du Christ, a été réalisée par Margaret Gibson à partir d'un manuscrit sinaïtique du X^e siècle³⁰⁶. La suite a été partiellement traduite et analysée par Alphonse Mingana et reproduite en fac-similé à partir d'un manuscrit garshuni du XVIII^e siècle³⁰⁷. Selon les études récentes, la tradition manuscrite compte plus d'une quarantaine de témoins, qui se répartissent en trois recensions et en deux groupes de textes résumés ou fragmentaires³⁰⁸. Dans sa version complète, l'œuvre court en moyenne sur une centaine de feuillets. Une partie des témoins provient d'un milieu syro-arabe,

³⁰¹ E. Grypeou, « The Re-Written Bible in Arabic: The Paradise Story and its Exegesis in the Arabic *Apocalypse of Peter* », in *The Bible in Arab Christianity*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 6), 2007, p. 113-129.

³⁰² B.H. Roggema, « Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter* – *The Book of the Rolls* », in *The Bible in Arab Christianity*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 6), 2007.

³⁰³ Voir S. Minov, *Memory and Identity in the Syriac Cave of Treasures. Rewriting the Bible in Sasanian Iran*, Leiden, Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture 26), 2021.

³⁰⁴ S.E. Robinson, *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions*, Chico, CA, Scholars Press (SBL Dissertation Series 52), 1982.

³⁰⁵ Comme la version éthiopienne a été faite sur un intermédiaire arabe, ceci implique un passage, même bref, de cet apocryphe dans les milieux arabes chrétiens. A. Bausi, « Towards a Re-Edition of the Ethiopic Dossier of the *Apocalypse of Peter* : A Few Remarks on the Ethiopic Manuscript Witnesses », *Apocrypha* 27 (2016), p. 192-196.

³⁰⁶ *Livre des Rouleaux* (1^{ère} partie), éd. et trad. angl. Gibson.

³⁰⁷ *Livre des Rouleaux* (2^{ème} partie), trad. angl. Mingana.

³⁰⁸ La Spisa, « À propos de l'*Apocalypse de Pierre arabe* ou *Livre des Révélations (Kitāb al-Mağāl)* », p. 519. Il faudrait ajouter à la liste tous les manuscrits des collections d'Irak, du Liban, de Turquie et de Syrie qui sont désormais accessibles via HMML.

comme l'indique l'usage du garshuni. Il est néanmoins difficile d'établir le contexte de production de l'œuvre à ce stade. Étant le fruit d'un travail d'écriture et de compilation d'œuvres antérieures, il faut attendre une étude détaillée pour se prononcer de manière définitive. On note néanmoins que l'origine syro-arabe est plus probable, du fait de calques du syriaque, de la provenance alépine de l'antigraphe du plus ancien manuscrit et du recours à la *Caverne des trésors*, qui est d'origine syriaque³⁰⁹. Quant à la datation, on peut dire que le texte avait plus ou moins atteint la forme qu'on lui connaît au début du XII^e siècle mais que les premières strates d'élaboration/de rédaction remontent au X^e siècle³¹⁰.

Le *Livre des Rouleaux* est donc à peu près contemporain de l'*ApGreg* et traite en maints endroits de thématiques similaires. Étant donnée son importance pour notre sujet, j'ai contrôlé tous les passages cités au cours de l'argumentation dans trois manuscrits : Paris, ar. 76 (1337, *Vorlage* de 1177) ; Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque orientale 1335 (XIV^e s.) et Birmingham, University Library, Mingana syr. 70 (XVIII^e s.)³¹¹. De nombreux passages du *Livre des Rouleaux* seront évoqués au fur et à mesure de cette étude. On se limitera pour le moment à étudier les parties qui contiennent des révélations sur l'au-delà.

Au sein de ce texte composite, Pierre est confié à deux anges pour voir ce qu'il arrivera à la fin du monde. Cette apocalypse à proprement parler est très fortement inspirée de l'*Apocalypse de Jean*, comme l'a noté Alphonse Mingana³¹². Par conséquent, le texte diffère totalement de celui de l'*ApGreg*. Avant cette vision, Jésus-Christ en personne délivre à Pierre de nombreux enseignements sur les lieux paradisiaques. Il s'agit d'abord d'une révélation sur la Jérusalem céleste et le trône placé au-dessus des eaux³¹³. S'ensuit un bref passage sur l'Éden et l'arbre de vie³¹⁴. Pierre finit par poser une série de questions à Jésus-Christ sur le paradis protologique

³⁰⁹ Roggema, « The Arabic *Apocalypse of Peter* », p. 136-137.

³¹⁰ Voir la discussion sur la datation dans Grypeou, « Kitāb al-majāll ».

³¹¹ Le manuscrit de Birmingham est celui utilisé par Alphonse Mingana, tandis que celui de Paris a été privilégié par Barbara Roggema. Pour une première comparaison des deux recensions, voir Roggema, « The Arabic *Apocalypse of Peter* », p. 136, n. 119. Le ms. USJ 1335 est un témoin de l'œuvre dont l'existence n'avait pas encore été signalée. Datable du XIV^e siècle sur des critères paléographiques, il est le plus ancien témoin de la recension qui présente une division en 90 chapitres. Voir, I.-A. Khalifé, « Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint Joseph. Seconde série (III) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 34 (1957), p. 177-179. Les images sont consultables en ligne : <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/129334>.

³¹² *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 142-152 ; ms. Paris, ar. 76, ff. 86^v-95^v ; ms. USJ 1335, chap. LXVIII, ff. 116^r-123^r.

³¹³ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 109-110 ; ms. Paris, ar. 76, ff. 42^r-43^r ; ms. USJ 1335, chap. XXVII, ff. 66^r-67^v.

³¹⁴ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 126-127 ; ms. Paris, ar. 76, f. 45^{rv} ; ms. USJ 1335, chap. XXXII, ff. 70^v-71^r.

dans lequel se trouvaient Adam et Ève, ainsi que sur les demeures des rétribués³¹⁵. Aucune vision n'accompagne ces propos mais les thèmes abordés et les réponses apportées à Pierre sont similaires à plusieurs passages de l'*ApGreg*. Néanmoins, la configuration narrative diverge grandement de celle de l'*ApGreg* et de nombreux motifs présents dans une œuvre ne le sont pas dans l'autre : c'est le cas des quatre rivières qui alimentent le paradis dans le *Livre des Rouleaux*, jamais évoquées dans l'*ApGreg*. Plus largement, l'autorité conférée à Pierre et la présence du Messie tout au long du texte tranche radicalement avec le narrateur de l'*ApGreg*, qui est un simple ermite, qui ne rencontre pas Jésus-Christ au cours de son séjour dans l'au-delà. Rien dans la rhétorique ou dans la structure n'indique donc un rapport de dépendance entre ces deux révélations.

On note cependant le recours à des expressions similaires. Les parfums célestes sont d'une meilleure odeur que « le musc et l'ambre » dans l'*ApGreg* (§2a), ainsi que dans le *Livre des Rouleaux*³¹⁶, là où les visions byzantines décrivent les senteurs merveilleuses en d'autres termes³¹⁷. De même, les grandes étendues sont hyperboliquement comparées à la distance « qui sépare l'orient de l'occident » (*bayna al-mašriq wa-l-mağrib*) dans l'*ApGreg* (§2b) et on lit dans le *Livre des Rouleaux* que « l'Éden est aussi élevée au-dessus de la terre que la distance qui sépare l'orient de l'occident » ('*Adan murtafi'a min hāđihi al-arđ ka-bu'd al-mašriq min al-mağrib*)³¹⁸. Le fait que ces expressions soient utilisées comme comparants montre que les auteurs dépendent d'un imaginaire commun. Cet imaginaire ne se reflète pas uniquement dans les textes arabes chrétiens. On en trouve de nombreux exemples dans la littérature arabo-islamique, et surtout dans les textes en lien avec l'eschatologie : dans le *Musnad* du célèbre savant de Bagdad, Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855), il est dit que la plus vile perle de la couronne que porte une vierge au paradis éclaire « la distance qui sépare l'orient et l'occident » (*mā bayna al-mašriq wa-l-mağrib*)³¹⁹. Comparer un parfum au musc et à l'ambre est aussi

³¹⁵ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 134-138 ; ms. Paris, ar. 76, ff. 49^r-50^v ; ms. USJ 1335, chap. XXXVIII-XXXIX, ff. 75^r-77^v. La comparaison entre les trois témoins montre qu'il manque une partie importante du texte dans le manuscrit utilisé par Alphonse Mingana.

³¹⁶ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 110 ; ms. Paris, ar. 76, f. 42^v ; ms. USJ 1335, chap. XXVII, f. 67^v.

³¹⁷ Une exception est la *Vie d'André Salos*, où André sent dans les cieux un parfum plus agréable que « la myrrhe et le musc », éd. et trad. angl. Rydén, p. 52-53.

³¹⁸ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 135 ; transcription basée sur le ms. Paris, ar. 76, f. 49^r. Une expression similaire se trouve dans la description de la « coudée » de l'Esprit, qui est comparée aux bras étendus du Christ sur la Croix, cette dernière étant équivalente à la distance entre l'Orient et l'Occident, voir *op.cit.*, trad. angl. Mingana, p. 127 ; ms. Paris, ar. 76, f. 45^v : كمثل مقدار من مشرق الدنيا الى مغربها.

³¹⁹ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, éd. al-Arnā'ūṭ, vol. XVIII, n°11 715, p. 244. De même, le poète et prosateur Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (m. 449/1057) écrit que chaque arbre du paradis offre de l'ombre « entre l'Orient et l'Occident » (*mā bayna al-Mašriq wa-l-Mağrib*), *Risālat al-Ġufrān*, éd. et trad. angl. van Gelder et Schoeler, p. 76-77.

courant, d'autant plus que ces deux fragrances sont étroitement associées au paradis dans la culture islamique³²⁰. Bien que l'*ApGreg* et le *Livre des Rouleaux* témoignent d'un souci de répondre à des questions relatives à l'au-delà et qu'elles utilisent un langage similaire, hérité de la tradition littéraire de l'Orient chrétien mais aussi de la littérature arabo-islamique, des liens plus étroits ne peuvent être mis en évidence.

XI.2.3. Visions et descriptions de l'au-delà dans la littérature islamique

À la différence de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'eschatologie est l'un des principaux thèmes du Coran, qui donne à lire de nombreuses descriptions de l'au-delà. La tradition islamique post-coranique ne s'est pas contentée de ces références scripturaires mais leur a offert de remarquables développements. La diversité des textes relatifs à l'autre-monde est telle durant les trois premiers siècles que je ne suis pas en mesure de donner ici un compte-rendu de l'ensemble des sources, ni même de convoquer l'intégralité d'une bibliographie très abondante sur le sujet³²¹. Je me contenterai de mettre en évidence les textes et les tendances qui seront mentionnés à d'autres endroits de la présente étude, en insistant sur l'aspect à la fois foisonnant et fragmentaire de cette tradition, où sont produits des récits visionnaires et, parallèlement, des descriptions détaillées du paradis et des enfers.

Les récits de l'Ascension de Muḥammad

Un hadith *qudsī* (que l'on traduit par « divin » car attribué à Dieu lui-même), très souvent mentionné dans les recueils, rapporte le propos suivant : « J'ai préparé pour mes serviteurs pieux ce qu'un œil n'a point vu, ce qu'une oreille n'a point entendu et ce qui n'a jamais effleuré le cœur d'un être humain »³²². L'indicibilité de l'au-delà est pourtant toute relative³²³. À l'instar des apocryphes juifs et chrétiens, les récits de l'ascension (*mi' rāġ*) du prophète³²⁴ offrent un

³²⁰ Voir A.H. King, *Scent from the Garden of Paradise: Musk and the Medieval Islamic World*, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 140), 2017, p. 352-365.

³²¹ Pour une synthèse, voir C. Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

³²² Sur ce que Christian Lange appelle « unfathomability tradition », *ibid.*, p. 2-3.

³²³ On pourrait dire le même paradoxe entre le propos de Paul dans 1 Co 2, 9 (« Mais, comme il est écrit, ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment ») et le contenu de l'*Apocalypse de Paul*. La similarité entre le passage de l'épître de Paul et du hadith ne peut être le fruit d'une coïncidence mais la comparaison dépasse le cadre de la présente étude.

³²⁴ Le terme peut désigner une « échelle », mais dans ce contexte est plus volontiers traduit par « ascension ». Pour un aperçu général des traditions importants du texte, voir B. Schrieke *et alii*, « Mi' rādīj », *EP*.

développement narratif et interprétatif à des éléments discrets de l'écriture sainte de référence, ici le Coran. Face à des versets coraniques faisant allusion à un « voyage de nuit » (*isrāʿ*) et à une « révélation » (*wahy*) dont l'interprétation n'a cessé de faire l'objet de spéculations depuis la période médiévale³²⁵, ils mettent explicitement en scène le prophète de l'islam guidé par l'ange Gabriel (Ġibrīl) au cours d'une ascension à travers les cieux, parfois couplée à un voyage vers Jérusalem sur le dos de Burāq. Les éléments narratifs varient beaucoup en fonction des versions mais un intérêt particulier est porté sur le châtement des suppliciés, l'adoubement de Muḥammad par les prophètes et la négociation des cinq prières quotidiennes.

Durant les premiers siècles de l'Islam, le *Miʿrāġ* fut rarement consigné comme un récit indépendant mais a plutôt été intégré à des œuvres plus vastes en tant que hadith. Le théologien imamite Hišām ibn Sālim al-Ġawāliqī (m. c. 183/799), aurait écrit le premier *Kitāb al-Miʿrāġ*, qui fut préservé dans les ouvrages des exégètes chiites³²⁶. Transmises dès le II^e/VIII^e siècle, différentes versions du *Miʿrāġ* ont été intégrées à des ouvrages fondateurs de la tradition islamique. C'est le cas de la *Sīrat Rasūl Allāh* d'Ibn Ishāq (m. 150/767), retravaillée par Ibn Hišām (m. 218/833), qui rapporte un hadith remontant à Abū Saʿīd al-Ḥudrī (m. 74/683)³²⁷. Les compilations de hadiths et les ouvrages exégétiques du III^e/IX^e siècle transmettent à leur tour le récit d'Abū Saʿīd al-Ḥudrī ou d'autres versions proches de celui-ci, attribuées à Abū Hurayra (I^{er}/VII^e s.) ou à d'autres transmetteurs³²⁸. Al-Ṭabarī, le grand polygraphe de Bagdad (m. 311/923), va jusqu'à juxtaposer deux récits dans son exégèse du Coran³²⁹. En dehors du

³²⁵ Coran XVII, 1 et LIII, 1-18. Pour les rapports entre le Coran et les récits de l'*Ascension* de Muḥammad, voir J. van Ess, « Vision and Ascension : *Sūrat al-Najm* and Its Relationship with Muhammad's *Miʿrāġ* », *Journal of Qurʾānic Studies* 1 (1999), p. 47-62.

³²⁶ À son sujet, voir Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 113, n. 104. Trad. angl. dans R. Buckley, *The night journey and ascension into Islam : the reception of religious narrative in Sunnī, Shīʿī and Western culture*, London, I.B. Tauris (Library of Middle East history), 2013, p. 6-18 (non vidi).

³²⁷ Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. al-Saqqā et alii, p. 44-50. La version d'Abū Saʿīd al-Ḥudrī est attestée chez d'autres auteurs anciens, voir ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī (m. 211/827), *Tafsīr*, éd. ʿAbduh, vol. II, n°1527, p. 282 et sq.

³²⁸ Pour les principaux transmetteurs et pour les occurrences de ces récits parmi les ouvrages les plus anciens, voir H. Busse, « Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), p. 4-5.

³²⁹ Abū Ġaʿfar Muhammad Ibn Ġarīr al-Ṭabarī donne les deux à la suite, voir *Ġāmiʿ al-bayān*, éd. al-Turkī, vol. XIV, p. 416 et sq. Pour un aperçu complet du matériau disponible chez al-Ṭabarī, voir F.S. Colby, *Narrating Muḥammad's night journey: tracing the development of the Ibn ʿAbbās ascension discourse*, Albany N.Y., SUNY Press, 2008, p. 79-92.

Mi' rāğ à proprement parler, d'autres récits relatant un voyage extra-terrestre du prophète sont également attestés dans les recueils de hadiths³³⁰.

À une époque haute, la recension la plus longue et la plus détaillée est certainement celle attribuée au célèbre Ibn 'Abbās (m. 68/687), figure controversée de la tradition islamique³³¹. Cette dernière fut sujette à discussion et fut parfois rejetée par les défenseurs de l'orthodoxie, ce qui ne l'empêcha pas de connaître un succès continu, jusqu'à nos jours³³². Frederick Colby la considère comme la « recension primitive » et a identifié sa trace dans des sources anciennes, sunnites comme proto-chiites. Les auteurs proto-chiites du tournant du III^e/IX^e siècle présentent des récits à peu près similaires, si ce n'est qu'ils attribuent un rôle prépondérant à 'Alī dans l'au-delà³³³. Les auteurs plus tardifs rapportent des versions encore plus longues, souvent sous la forme d'un ouvrage indépendant, signe que les récits de l'ascension du prophète n'étaient pas restreints au cercle des savants mais bénéficiaient d'une grande popularité³³⁴.

Comment aborder une tradition si abondante dans notre démarche de replacer l'*ApGreg* dans son environnement textuel ? Il faut commencer par n'exclure aucune version du *Mi' rāğ*, dans la mesure où il est difficile d'établir quelle(s) version(s) étai(en)t connue(s), à quel moment et par qui. On doit ensuite souligner que plusieurs unités narratives dépendent des visions et révélations judéo-chrétiennes. Les savants ont noté cette ressemblance mais on manque encore d'études approfondies sur le sujet³³⁵. Je pense avoir démontré ailleurs que la scène de jugement

³³⁰ Pour d'autres visions de l'au-delà attribuées au prophète transmises dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī et le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, voir S. Günther, « The Poetics of Islamic Eschatology: Narrative, Personification, and Colors in Muslim Discourse », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136), 2017, p. 189-191.

³³¹ Sur cette figure, voir C. Gilliot, « Portrait 'mythique' d'Ibn 'Abbās », *Arabica* 32, 2 (1985), p. 127-184.

³³² Le texte a été cité comme exemple de tradition inauthentique par Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 354/965) dans un ouvrage à présent perdu, mais a été conservé dans *al-La'ālī 'al-maṣnū'a fī l-aḥādīṭ al-mawḍū'a* de Ġalāl al-dīn al-Suyūfī (m. 911/1505), qui le mentionne pour les mêmes raisons, cf. éd. Ibn 'Uwayḍa, vol. I, p. 63-81. Pour l'histoire de la « recension primitive », voir Colby, *Narrating Muḥammad's night journey*, chap. II.

³³³ M.A. Amir-Moezzi, « L'ascension céleste du prophète Muḥammad : note bibliographique », in *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, éd. M.A. Amir-Moezzi et alii, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 142), 2010, p. 51-52.

³³⁴ Voir les exemples dans R. Tottoli, « Muslim Eschatology and the Ascension of the Prophet Muhammad: Describing Paradise in Miraj Traditions and Literature », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136), 2017, p. 875-883.

³³⁵ De nombreux savants ont noté la ressemblance mais il n'existe pas d'études systématiques. On peut toutefois trouver une réflexion stimulante dans B.E. McNelly, « The Mi'raj of Muḥammad in an Ascension Typology », <http://www.bhporter.com/Porter%20PDF%20Files/The%20Miraj%20of%20Muhammad%20in%20an%20Ascension%20Typology.pdf>. Josef Horovitz avait relevé quelques parallèles – superficiels, à mon sens – entre l'*Apocalypse de Gorgoryos* (la version guèze de l'*ApGreg*) et le *Mi' rāğ*, cf. J. Horovitz, « Muhammeds Himmelfahrt », *Der Islam* 9 (1919), p. 175, n. 173.

des âmes, où Muḥammad voit Adam se réjouir et se lamenter sur le sort des bons et des méchants, est très probablement empruntée au *Testament* d'Abraham, probablement produit en milieu juif, au I^{er} ou au II^e siècle de notre ère, mais qui connut un grand succès à Byzance et dans l'Orient chrétien³³⁶. Par ailleurs, certains hadiths décrivent Abraham au pied d'un arbre avec ses enfants, scène qui a des échos intéressants avec les apocalypses chrétiennes contemporaines ainsi qu'avec l'iconographie (cf. *supra*)³³⁷.

Malgré ses liens génétiques indéniables avec ce corpus, le *Mi' rāğ* sert à asseoir le statut de Muḥammad et non à offrir au lecteur une idée plus précise de l'au-delà. Les informations sur le paradis, les enfers et leurs habitants sont minces. Muhammad voit les châtiments des suppliciés, mais presque rien du paradis³³⁸. Roberto Tottoli remarquait que seulement quelques récits anciens du *Mi' rāğ* contenaient une description du paradis, qui se résumait à une phrase : « Je fus conduit au paradis. Il y avait là des coupoles de perles et sa terre était du musc »³³⁹. Les auteurs musulmans ne semblaient donc pas avoir partagé l'intérêt de l'*ApGreg* pour la topographie de l'autre-monde.

La version transmise sous le nom d'Ibn 'Abbās s'y apparente davantage, tant du point de vue de la langue que du contenu³⁴⁰. On y trouve une description des arbres du paradis, avec une insistance sur la diversité de leur palette chromatique, suivie par une description de palais, de leur mobilier et de leurs habitants les prophètes³⁴¹. Ce passage ne saurait cependant être tenu pour emblématique des récits de *Mi' rāğ*, dans la mesure où il reprend largement les termes d'un hadith prophétique qui se trouve dans les sections et les ouvrages dédiés aux caractéristiques

³³⁶ Cf. mes remarques dans « Note sur la réception du *Testament d'Abraham* dans la tradition arabo-islamique », *Der Islam* 97, 1 (2020), p. 43-63.

³³⁷ On trouve un tel hadith dans le *Ṣaḥīḥ* de l'imam al-Buḥārī, dont le titre est en réalité *al-Ğāmi' al-musnad al-ṣaḥīḥ al-muḥtaṣar min umūr Rasūl illāh wa-Sunanihi wa-ayyāmihi*, éd. Nasser, vol. II, n°1386, p. 100. Il s'agit du récit d'une vision nocturne qui s'apparente à une apocalypse personnelle.

³³⁸ R. Tottoli, « Tours of Hell and Punishments of Sinners in *Mi' rāğ* Narratives: Use and Meaning of Eschatology in Muhammad's Ascension », in *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, éd. C. Gruber et F. Colby, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2010, p. 11-26.

³³⁹ Ce hadith est cité selon l'autorité d'Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. 124/742), voir al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, éd. Nasser, vol. I, n°349, p. 78. Hadith cité dans Tottoli, « Muslim Eschatology and the Ascension of the Prophet Muhammad: Describing Paradise in Miraj Traditions and Literature », p. 861, n. 810.

³⁴⁰ Il lui dit par exemple une formule telle que *a'zam wa-a'ğab mimmā tarā yā Muḥammad*, dont on retrouve l'équivalent dans l'*ApGreg* (cf. §22m). Voir Al-Suyūṭī, *al-La'ālī' al-maṣnū'a*, éd. Ibn 'Uwayḍa, vol. I, p. 69-70.

³⁴¹ Al-Suyūṭī, *al-La'ālī' al-maṣnū'a*, éd. Ibn 'Uwayḍa, vol. I, p. 79-80.

du paradis et des enfers (*ṣifat al-ğanna wa-l-nār*) qui, eux, permettent au lecteur de se représenter l'au-delà en détail³⁴².

Les ṣifat al-ğanna et ṣifat al-nār : l'apparition d'un genre indépendant

La curiosité des auteurs musulmans vis-à-vis du paradis s'exprime mieux dans des textes qui ne relatent pas l'épisode de l'ascension du prophète. Leur intérêt est notable parmi les plus anciens recueils qui nous sont parvenus³⁴³. Vers le milieu du IX^e siècle, cet intérêt se formalise. Les hadiths remontant au Prophète, à une figure prestigieuse de l'Islam ou à Dieu lui-même, en viennent à être classés au sein de *bāb*-s, ou de *kitāb*-s, et reçoivent le titre *ṣifat al-ğanna* « description du jardin [paradisique] » et *ṣifat al-nār* « description du feu [de l'enfer] ». Tous les compilateurs ne rapportent pas des traditions aussi nombreuses que le traditionniste irakien Ibn Abī Šayba (m. 235/849) ou que le savant d'Asie centrale al-Tirmidī (m. 279/892), pour ne citer qu'eux, mais ces divisions dénotent une volonté de traiter séparément de ces sujets³⁴⁴.

On assiste au même moment à l'apparition de monographies sur le jardin paradisiaque³⁴⁵. Le premier du genre est perdu ; il est attribué par Ibn al-Nadīm dans son *Fihrist* à 'Alī ibn 'Ubayda al-Rayḥānī, mort vers 219/834, et qui fut le secrétaire d'al-Ma'mūn³⁴⁶. Le plus ancien ouvrage à nous être parvenu est le *Kitāb waṣf al-Firdaws* du savant andalou Ibn Ḥabīb (m. 238/853), qui est une compilation quasi exhaustive de hadiths sur le sujet³⁴⁷. Le traditionniste de Bagdad Ibn Abī l-dunyā (m. 281-894), qui produit de nombreux ouvrages destinés à la piété personnelle et au sort post mortem, composa également un *Kitāb ṣifat al-*

³⁴² Cf. Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī. Sans chercher à m'opposer à la thèse de Frederick Colby, il me paraît probable que ce passage constitue un ajout propre à la recension d'Ibn 'Abbās, ce qui en ferait plutôt une tradition secondaire et pas une « recension primitive ».

³⁴³ On trouve par exemple un hadith qui décrit le premier groupe de personnes (*zumra*) à entrer au paradis dans la *Ṣaḥīfa* attribuée à Hammām ibn Munabbih (m. 101/719), peut-être le plus ancien recueil de hadiths connus. Y est décrit leur apparence, les ustensiles qu'ils auront avec eux (vases, peignes, brûle-encens), ainsi que les deux belles épouses dont ils seront chacun doté, voir Hammām ibn Munabbih, *Ṣaḥīfa*, éd. Ḥamīdullah, n°85, p. 41.

³⁴⁴ Abū Bakr Ibn Abī Šayba, *Muṣannaḥ*, éd. al-Ğum'a et al-Laḥīdān, vol. XII, *Kitāb al-ğanna wa-l-nār*, p. 61-132. Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isā al-Tirmidī, *al-Ğāmi' al-kabīr*, éd. 'Awwād Ma'rūf, vol. IV, *Kitāb ṣifat al-ğanna*, n°2523-2572, p. 671-700 ; *Kitāb ṣifat ġahannam*, n°2573-2605, p. 701-717. Pour un tableau (incomplet) recensant les principaux ouvrages et sections d'ouvrages sur le sujet, voir N. Afif, « De la description du paradis dans les sources islamiques sunnites (du VII^e siècle au début de la période moderne) », Thèse de doctorat, Paris X Nanterre, 2018, p. 437-440.

³⁴⁵ Christian Lange propose de distinguer deux périodes : l'une allant des débuts jusqu'au IX^e siècle, l'autre du X^e au XII^e siècle. Je ne suis pas convaincue par ce découpage, car les premiers ouvrages indépendants de *Ṣifat al-ğanna* sont contemporains des recueils de hadiths.

³⁴⁶ Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 71-72.

³⁴⁷ Ibn Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-Firdaws*, éd. 'Abd al-Raḥmān ; trad. esp. Monferrer-Sala.

*ğanna*³⁴⁸, ainsi qu'un *Kitāb šifat al-nār*³⁴⁹. La tradition chiite attribue à Sa'īd ibn Ğanāḥ al-Kūfī (IX^e s.), un *Kitāb šifat al-ğanna wa-l-nār*, transmis par al-Šayḥ al-Mufīd (m. 413/1022), un éminent théologien duodécimain³⁵⁰. Ce récit est original parce qu'il offre une narration continue, qui commence au moment où les anges se saisissent de l'âme du défunt. Portant ce genre à son apogée, Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038) recueille une grande quantité de hadiths dans son *Kitāb šifat al-ğanna*, où ils sont classés par thème (les dimensions, les habitants, les arbres, etc.)³⁵¹. Je ne saurais évaluer ici la fiabilité des hadiths transmis par ces compilateurs mais on note que plusieurs récits remontent à des compagnons de Muḥammad et non à Muḥammad lui-même³⁵². Ils tendent également à rapporter des textes beaucoup plus longs que ce que l'on trouve, de manière résumée, dans les recueils de hadiths qui embrassent plusieurs sujets³⁵³.

Ces ouvrages se différencient des sections au sein des compilations de hadiths en ce qu'ils présentent une plus grande diversité de matériel et en ce que la dimension parénétiq ue semble l'emporter sur la quête de l'authenticité. On y ressent le besoin de répondre aux questions des lecteurs, notamment au sujet des houris (*al-ḥūr al-ʿīn*) destinées aux pieux musulmans, qui occupent une place très importante dans toute cette littérature. Ce nouveau genre d'ouvrages devait, entre autres, fournir une matière abondante pour alimenter les auteurs travaillant sur des thèmes proches, comme *al-ğihād* « la guerre sainte » ou *al-zuhd* « le renoncement »³⁵⁴. Le

³⁴⁸ Ibn Abī l-dunyā, *Šifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī. Sur cette œuvre, voir R. Weipert et S. Weninger, « Die erhaltenen Werke des Ibn Abī d-dunyā. Eine vorläufige Bestandsaufnahme », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146, 2 (1996), n°47, p. 448. Complément bibliographique dans R. Weipert, « Die erhaltenen Werke des Ibn Abī l-dunyā. Fortsetzung und Schluss », *Arabica* 56, 4/5 (2009), p. 462.

³⁴⁹ Ibn Abī l-dunyā, *Šifat al-nār*, éd. al-Mazyadī. Sur cette œuvre, Weipert et Weninger, « Die erhaltenen Werke des Ibn Abī d-dunyā. Eine vorläufige Bestandsaufnahme », p. 448, Weipert, « Die erhaltenen Werke des Ibn Abī l-dunyā. Fortsetzung und Schluss », p. 462.

³⁵⁰ Cité dans Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 198.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 83-84.

³⁵² Sur les sources et la méthode de ces auteurs, voir W. Ahmed, « The Characteristics of Paradise (*Šifat al-Janna*): A Genre of Eschatological Literature in Medieval Islam », in *Roads to Paradise: Eschatology and the role of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill, 2017, p. 817-849.

³⁵³ Voir par exemple Ibn Abī l-dunyā, *Šifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī, n°29, p. 229-232. On peut aussi comparer les deux hadiths sur le cheval chez al-Tirmidī, *al-Ğāmi' al-kabīr*, éd. 'Awwād Ma'rūf, vol. IV, *Kitāb šifat al-ğanna*, n°2543-2544, p. 681-682. Comparer avec les hadiths rapportés par Ibn Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-Firdaws*, éd. 'Abd al-Raḥmān, n°165-170, p. 53-55 ; trad. esp. Monferrer-Sala, p. 106-109.

³⁵⁴ Ce thème revêt une place prépondérante chez Hannād al-Sarī (m. 243/857) qui commence son ouvrage sur le renoncement avec des hadiths relatifs aux houris et aux femmes au paradis, voir *Kitāb al-Zuhd*, éd. al-Faryawā'ī, *Bāb šifat al-ḥūr al-ʿīn*, n°9-27, p. 52-59 ; *Bāb šifat nisā' al-ğanna*, n°28 38, p. 60-63. Sur l'au-delà dans les discours sur le *ğihād*, voir A.-M. Eddé, « "Le paradis à l'ombre des sabres" : discours sur le *ğihād* à l'époque de Saladin », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62 (2009), p. 334-339.

fondateur de l'école de philosophie de Bagdad, al-Ḥārīṭ ibn Asad al-Muḥāsibī (165-243/784-857), consacre un ouvrage à la description des châtiments et des délices de l'au-delà, où il décrit avec beaucoup de détails les houris et les plaisirs qu'en tire le croyant³⁵⁵.

Il est intéressant de souligner que le paradis reçoit globalement plus d'attention que l'enfer, ce qui a été interprété par Christian Lange, à la suite de Christopher Melchert, comme le signe d'un changement dans l'horizon d'attente des musulmans, qui passent de l'urgence eschatologique de la nouvelle religion à l'assurance causée par l'avènement de leur empire³⁵⁶. On peut aussi se demander s'il n'y a pas une complémentarité entre cette littérature et le large corpus de récits du *Mi'rāğ*, ce dernier apportant de nombreuses informations sur les enfers et les châtiments mais très peu sur le paradis et ses habitants, en dehors des prophètes.

Il existe beaucoup d'autres récits, de longueur variable et éparpillés dans la littérature, qui portent sur les interactions entre les vivants et les morts au moyen de révélations et de voyages dans l'au-delà, relatés par le biais d'un rêve ou d'une vision³⁵⁷. Ils visent à rappeler la fragilité des frontières entre ce monde et le nôtre. Le grand poète et prosateur al-Ma'arrī choisit le paradis et l'enfer comme décor de sa fameuse *Épître du Pardon*, preuve de la floraison de l'imaginaire autour de ces lieux en Islam médiéval³⁵⁸. Une anecdote, citée par Christian Lange dans l'introduction de son ouvrage, reflète bien ce phénomène. Un homme tombe dans un puits dans le Ḥarām al-Šarīf et se retrouve dans le jardin du paradis, où il cueille des feuilles qu'il rapporte avec lui³⁵⁹. Ce récit, sur lequel je reviendrai dans la partie suivante, souligne aussi la proximité entre le paradis et la ville de Jérusalem, thématique importante de la littérature médiévale, tant islamique que chrétienne.

L'ApGreg vis-à-vis des apocalypses islamiques : influence et concurrence

En effectuant une lecture attentive des sources qui viennent d'être mentionnées, il est évident que la tendance arabo-islamique à systématiser les représentations de l'au-delà au sein d'ouvrages a joué un rôle dans la composition de l'*ApGreg*. La division en *şifa*, évoquée dans

³⁵⁵ *Kitāb al-tawahhum*, éd. Arberry ; trad. fr. Roman.

³⁵⁶ Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 80. C. Melchert, « Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition », *Journal of the Royal Asiatic Society* III, 21, 3 (2011), p. 300.

³⁵⁷ Sur ce type de récits, voir J.I. Smith, « Concourse between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature », *History of Religions* 19:3 (1980), p. 224-236. D'utiles compléments sont apportés dans L. Kinberg, « Interaction between This World and the Afterworld in Early Islamic Tradition », *Oriens* 29-30 (1986), p. 285-308.

³⁵⁸ *Risālat al-Ġufrān*, éd. et trad. angl. van Gelder et Schoeler.

³⁵⁹ Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 1-2.

le premier volume, n'est pas attestée, à ma connaissance, dans la tradition arabe chrétienne en dehors de l'*ApGreg* (cf. vol. I, chap. III.1.4). Ceci ne peut être le fruit d'une coïncidence mais reflète l'influence de la culture environnante. Cette dernière ne se limite pas à la forme mais touche aussi aux thèmes. Notons d'abord que le style descriptif et hyperbolique, déjà identifié dans l'*ApGreg* mais aussi dans les apocalypses byzantines, se retrouve dans les hadiths, avec une emphase supplémentaire lorsque ces derniers se trouvent dans des ouvrages spécifiquement dédiés au paradis ou aux enfers. Les éléments de paysage et d'architecture sont rendus « surnaturels » en précisant les pierres précieuses dont ils sont composés. On y retrouve la même attention portée aux couleurs³⁶⁰ et les mêmes qualificatifs pour rappeler la dimension « céleste » du décor, comme « des minbars de lumière » (*manābir min nūr*)³⁶¹. D'autres passages permettent d'identifier des références culturelles communes, dont je ne citerai qu'une poignée :

- la terre du paradis est blanche selon un hadith (*ard al-ğanna baydā*), tandis que la terre est blanche et faite d'argent selon l'*ApGreg* (§6a)³⁶².
- les montures des élus sont ailées dans la tradition islamique, comme le sont celles des saints dans l'*ApGreg* (§8c)³⁶³.
- le sol (*turba*) de l'*ApGreg* est de musc et d'ambre (§18a) tandis qu'un hadith très répandu dit que sa boue est le musc et que son sol (*turāb*) est l'ambre³⁶⁴.
- les distances sont comptées en années de voyage dans toute la littérature islamique relative à l'au-delà. On apprend par exemple que « le jardin paradisiaque comporte cent degrés et il y a entre chaque degré un trajet (*masīra*) de 100 ans ». Dans l'*ApGreg*, il est question d'un trajet (*masīra*) de 7 ans entre deux lieux (§35b)³⁶⁵.

Il n'existe pas le même niveau d'intertextualité entre l'*ApGreg* et les récits du voyage nocturne et de l'ascension du Prophète, ces derniers différant beaucoup sur le contenu, bien

³⁶⁰ Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī, n°6, p. 223 : (...)
مبنى على جندل اللؤلؤ والياقوت طرائق حمر وطرائق :
خضر وطرائق صفر ليس منها طريقة تشاكل صاحبها

³⁶¹ Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī, n°8, p. 225.

³⁶² Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī, n°26, p. 229.

³⁶³ Les hadiths sur les ailes des chevaux sont très nombreux. Pour des exemples, cf. *supra*. Notons également que le prophète aurait effectué son voyage nocturne sur le dos de sa monture ailée, al-Burāq. Sur les montures dans les représentations islamiques du paradis, voir G. Canova, « Animals in Islamic Paradise and Hell », in *Proceedings of the Colloquium on Paradise and Hell in Islam, Keszthely, 7-14 July 2002*, éd. K. Dévényi et A. Fodor, Budapest, Csoma de Kőrös Society (The Arabist: Budapest Studies in Arabic 28-29), 2008, p. 59-62.

³⁶⁴ Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī, n°18, p. 227.

³⁶⁵ Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-ğanna*, éd. al-Mazyadī, n°16, p. 227 : الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين مسيرة مائة عام. Voir aussi al-Tirmidī, *al-Ġāmi' al-kabīr*, éd. 'Awwād Ma'rūf, vol. IV, n°2531, p. 675.

qu'on distingue des similitudes de forme (je-narrateur) et de fonction (asseoir l'autorité du narrateur). Il me paraît pourtant difficile d'imaginer que l'auteur était resté hermétique à une tradition si populaire. Plus qu'un rapport d'influence, je pense que l'*ApGreg* entretient avec le *Mi 'rāġ* un rapport de concurrence. Il en va de même du *Livre d'Ardā Virāz*, texte zoroastrien en pehlevi, qui reçut la forme qu'on lui connaît vers le IX^e siècle et qui rencontra un certain succès durant les siècles suivants³⁶⁶. Il donne à lire une vision du paradis et des enfers et des catégories des justes et des damnés selon une configuration narrative qui l'inscrit dans le genre des apocalypses. Il est très probable que cette œuvre ait été composée comme une « réaction » à l'islamisation, pour offrir un pendant zoroastrien à l'ascension du prophète Muḥammad³⁶⁷. Je ne crois pas que l'*ApGreg* ou que le *Livre d'Ardā Virāz* doivent beaucoup aux récits de *Mi 'rāġ* d'un point de vue littéraire ; il me semble en revanche évident que la popularité de ces derniers a remis à l'honneur les voyages dans l'au-delà comme véhicules d'un discours permettant d'affirmer la véracité des enseignements d'un groupe religieux. Comme le *Mi 'rāġ* est étroitement liée à la ville de Jérusalem³⁶⁸, on peut imaginer que le développement des lieux saints musulmans en ce lieu avait encouragé un auteur comme celui de l'*ApGreg* à concentrer son attention sur la Jérusalem qu'un chrétien pouvait encore revendiquer, à savoir la Jérusalem céleste.

À l'issue de cette partie, il apparaît que l'*ApGreg* se rattache par certains aspects formels à la tradition byzantine et, par des éléments de contenu, à la culture arabo-islamique. Ce corpus constitue donc le laboratoire dans lequel on peut évaluer les choix littéraires de l'auteur anonyme de l'*ApGreg*, au vu de ce que l'on a défini comme son « environnement textuel ». Plus que les parallèles, intéressons-nous à présent aux silences de l'*ApGreg*, car elle omet beaucoup plus de motifs récurrents à ces deux traditions qu'elle n'en utilise. Ces omissions sont éloquentes et marquent une distanciation – dont je montrerai qu'elle est *voulue* – avec la littérature contemporaine.

³⁶⁶ *Livre d'Ardā Virāz*, éd. et trad. fr. Gignoux.

³⁶⁷ C'est l'hypothèse de Ghazzal Dabiri, qui a comparé le *Livre d'Ardā Virāz* à la version du *Mi 'rāġ* transmise dans la *Sīra*. G. Dabiri, « Visions of Heaven and Hell from Late Antiquity in the Near East », *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 2 (2009), p. 177-190.

³⁶⁸ Busse, « Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension », p. 1-40.

XI.3. UNE CREATION ORIGINALE : L'APGREG ET L'INTRODUCTION DU TABOU

Fournir une liste exhaustive des motifs littéraires propres à l'*ApGreg* serait un exercice à la fois fastidieux et stérile, dans la mesure où notre connaissance très fragmentaire de la littérature de cette époque pourrait vite nous induire en erreur. Plusieurs points spécifiques seront abordés au sein des études thématiques des chapitres suivants mais j'aimerais insister brièvement ici sur un aspect particulièrement frappant de l'œuvre, à savoir son recours au tabou, en ce que ce dernier induit « un comportement particulier et restrictif dans des situations dangereuses »³⁶⁹. Bien qu'étant une révélation par le biais d'une vision, Grégoire ne peut pas tout *voir* dans l'au-delà. Plus encore, il est des choses qu'il ne peut *toucher*. Sans prétendre que l'étude de l'instigation de « limites » au sein d'un discours permette d'arriver à des résultats aussi conclusifs que des études anthropologiques menées sur le terrain, on peut essayer d'appliquer cette approche à un texte, au moyen des outils de l'analyse littéraire³⁷⁰. Suivant cette réflexion, je me propose de montrer le dévoiement de plusieurs *topoi* au sein de l'*ApGreg* et de me pencher sur leur « rôle structurant » dans la représentation symbolique de ce monde et de l'autre³⁷¹.

XI.3.1. Une flore et une faune insaisissable : réécriture d'un motif en vogue dans la littérature orientale

Dans les récits de voyage dans l'au-delà, il arrive que le protagoniste rapporte avec lui quelque chose du jardin paradisiaque³⁷². On a mentionné plus haut l'exemple de Macaire dans l'*Histoire des moines d'Égypte*, qui rapporte des fruits du jardin de Jannès et Jambres, afin que

³⁶⁹ C'est l'un des sens de « tabou » établis par Franz B. Steiner : *Taboo is concerned (...) with specific and restrictive behaviour in dangerous situations*, F.B. Steiner, *Taboo*, London, Cohen & West, 1956, p. 20.

³⁷⁰ Cette approche est centrale dans l'anthropologie historique et l'histoire culturelle. L'un des ouvrages les plus marquants est probablement celui de M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 2nd éd., London / New York, Routledge, 1984.

³⁷¹ L'adaptation d'un motif très répandu au sein d'une tradition littéraire déterminée est depuis longtemps reconnue comme l'une des marques les plus visibles de la spécificité culturelle de ladite tradition. Cette approche est ainsi résumée par Jean-Marie Schaeffer : « L'étude des *topoi* s'intéresse surtout au rôle structurant des motifs dans le symbolisme culturel d'une civilisation donnée », « Motif, thème, fonction », in *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. O. Ducrot et J.-M. Schaeffer, Paris, éd. du Seuil (Points. Série Essais), 1995, p. 643.

³⁷² Daria Penskaya a bien identifié ce motif en adoptant une approche folkloriste des visions d'époque byzantine, voir Penskaya, « Hagiography and Fairytales: Paradise and the Land of the Blessed in Byzantium », p. 150-151.

les autres moines croient en son existence³⁷³. Étonnamment, l'*ApGreg* met en scène l'impossibilité pour Grégoire de se saisir de ce que contiennent les demeures et les jardins célestes. Il tend d'abord la main vers des fleurs « pour en prendre » (*li-āḥuḍa minhu šay'an*) mais ces dernières ne bougent pas. L'ange lui explique que seuls ceux qui ont quitté ce monde peuvent s'en emparer (§12b). Par la suite, Grégoire s'approche d'une source remplie de poissons fantastiques « pour s'en saisir » (*li-amsika minhu šay'an*). Cette fois-ci, l'ange l'en empêche car, si Grégoire plongeait la main dans l'eau, il illuminerait le monde tel le soleil et la nuit ne pourrait plus s'installer (§15c).

Dans ces deux passages, l'auteur de l'*ApGreg* va contre une tradition littéraire en réécrivant un motif qu'il devait connaître, sous une forme ou sous une autre. J'ai relevé dans la liste ci-après les exemples les plus emblématiques de ce motif dans la littérature de l'Orient méditerranéen à l'époque médiévale.

L'Histoire d'Euphrosynos le cuisinier

Déjà mentionné plus haut, ce texte fut produit en grec entre la fin de l'Antiquité tardive et le début de la période médiévale (cf. *supra*). Le visionnaire demande à Euphrosynos s'il peut rapporter quelque chose du paradis, et le cuisinier se charge de lui cueillir trois pommes. Leur apparence et l'odeur céleste qui s'en dégage constituent la preuve que la vision a bien eu lieu.

La Vision d'un moine du monastère d'Anba Bishoi, racontée par l'évêque Théodore

Une trame narrative très similaire se trouve dans le trente-septième récit d'une collection de 40 récits (*ḥabar*) qui mériterait une étude approfondie³⁷⁴. L'histoire en question n'a pas de titre mais relate la vision d'un moine du monastère d'Anba Bishoi dans le Wadi Natroun, telle que narrée par Théodore, l'évêque de دنطوا (?). Le moine anonyme raconte avoir rencontré dans un jardin paradisiaque le portier du monastère نكروا (?), qui aurait cueilli pour lui trois graines de grenade. Cette histoire entretient un rapport d'intertextualité évident avec l'*Histoire d'Euphrosynos* mais, ni l'une ni l'autre n'étant datée, il est difficile de s'avancer sur sa nature.

³⁷³ Pour d'autres exemples, voir Wortley, « The Repertoire of Byzantine "Spiritually Beneficial Tales" », W045, W158, W168 et W190.

³⁷⁴ GCAL I, 385. C'est résumé de la collection qui a attiré mon attention sur ce texte, qui n'a pas fait l'objet d'une étude à ma connaissance. Voir W.E. Crum, « A Nubian Prince in an Egyptian Monastery », in *Studies presented to F. Ll. Griffith*, London, Oxford University Press, 1932, p. 139. Il n'existe pas d'étude ou d'édition de ce texte à ma connaissance. Je me base ici sur le ms. Paris, BnF, ar. 278 (1294), où le récit n°37 occupe les ff. 139^v-142^r.

L'histoire des deux feuilles dans *Kitāb Futūḥ al-Šām* d'al-Azdī (fin VIII^e/IX^e s.)

L'épisode du propriétaire des deux feuilles (*Qiṣṣat ṣāhib al-waraqatayn*) rapportées du paradis explore le même motif. Christian Lange cite la version transmise par al-Wāsiṭī (m. c. 360/970) dans ses *Faḍā'il al-Bayt al-Muqaddas*³⁷⁵ mais n'évoque pas celle, plus ancienne, transmise dans le *Kitāb Futūḥ al-Šām* d'al-Azdī, auteur qui dut vivre entre 170-210/786-825³⁷⁶. Muḥaymis, un cavalier de la tribu de Numayr, tombe dans un puits et accède à un jardin paradisiaque. Il y cueille deux feuilles avant de revenir parmi les siens. Ces feuilles ont une apparence extraordinaire et dégagent un parfum merveilleux. Al-Azdī conclut en disant que les gens du Bilād al-Šām prétendent que ces feuilles avaient été placées par les califes dans le coffre (*ḥizāna*)³⁷⁷.

Une anecdote du *Kitāb al-diyārāt* d'Abū l-Farağ al-Iṣfahānī (m. 356/967)

Abū l-Farağ al-Iṣfahānī est l'auteur d'un *Livre des monastères* (*Kitāb al-diyārāt*) qui a été partiellement conservé grâce aux citations des auteurs postérieurs. Une histoire rapportée par un moine d'Amorium converti à l'islam rapporte l'amour d'un musulman pour une chrétienne³⁷⁸. Ce dernier finit par en mourir. La femme chrétienne visite en songe le paradis et se voit défendue d'y entrer car elle fait partie des infidèles. Elle se convertit et peut pénétrer en ces lieux avec son amant, qui lui offre deux pommes, lui enjoignant d'en manger une et de garder l'autre pour que les moines la voient. Les moines, dont le narrateur, mangent de cette pomme et disent n'avoir jamais rien goûté ou senti de semblable. Le traducteur David Cook a relevé les différents passages du récit qui dénotent une connaissance indirecte de l'histoire des 42 martyrs d'Amorium, qui auraient été exécutés en 845³⁷⁹. Le lien avec cette ville est d'autant plus troublant que l'histoire d'Euphrosynos et de ses pommes est intégrée à la *Vie de Blaise d'Amorium*. Est-il possible qu'une confusion dans les sources arabes ait lié ces deux récits indépendants (les martyrs et un passage de la *Vie de Blaise*) ? Ceci n'est pas impossible : j'ai

³⁷⁵ Cette histoire est aussi reprise dans des ouvrages plus tardifs, voir la liste des témoins dans Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 1, n. 1.

³⁷⁶ H. Hassanein et J.J. Scheiner, *The early Muslim conquest of Syria : an English translation of al-Azdī's Futūḥ al-Shām*, 1st éd., London, Routledge (Culture and civilization in the Middle East), 2019, p. 8.

³⁷⁷ Al-Azdī, *Kitāb Futūḥ al-Šām*, éd. Lees, p. 222-223 ; trad. angl. Hassanein et Scheiner, p. 253-257.

³⁷⁸ *Kitāb al-diyārāt*, éd. al-'Aṭiya, p. 48-52. L'ouvrage intégral est perdu. L'édition d'al-'Aṭiya est une collection de citations perdues, principalement à partir de *Mu'ğam al-buldān* de Yāqūt al-Ḥamawī (574-626/1179-1229). Pour une traduction anglaise de cette histoire, voir D. Cook, « A Monk's Conversion to Islam. Abū al-Faraj al-Iṣfahānī (d. 356/967) », in *Conversion to Islam in the premodern age a sourcebook*, éd. N. Hurvitz et alii, Oakland, California, University of California Press, 2020, p. 152-155.

³⁷⁹ CMR I, 636-641. A.P. Kazhdan et N.P. Ševčenko, « Forty-Two Martyrs of Amorion », in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. A.P. Kazhdan, New York / Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 800-801. De fait, « quarante moines » sont mentionnés dans le texte.

montré ailleurs qu'Abū l-Farağ al-Iṣfahānī connaissait des récits étonnamment proches des sources chrétiennes et on peut soupçonner ici que cette histoire est une réécriture musulmane d'une trame narrative transmise par les vies byzantines³⁸⁰.

Vie d'Irène de Chrysobalanton

Ce texte confère à ce motif une fonction importante dans la narration, quoiqu'il ne contienne pas de vision à proprement parler. Un homme en mer voit quelqu'un marcher sur l'eau, qui lui donne trois pommes, à remettre à Irène, lui disant qu'elles viennent du paradis³⁸¹. Plus tard, la sainte se contente d'une pomme pour jeûner 40 jours, sans eau ni nourriture. À la fin de sa vie, la sainte ne se nourrit plus que de ces pommes, qui ont un effet surnaturel et qui remplissent tout le couvent avec leur odeur incomparable³⁸².

Vie de Paul le moine obéissant (BHG 2363)

Un dernier exemple permet d'apprécier la popularité du thème dans la littérature byzantine. L'histoire de Paul est rapportée par une recension du Synaxaire et a été composée à une date inconnue, probablement avant la fin du X^e siècle. Alors que les moines de son monastère demandent à connaître son degré de piété, ils ont une vision de lui au paradis. Paul leur enjoint d'y prendre ce qu'ils désirent. Ces derniers s'exécutent et cueillent une fleur, des rameaux, des branches ou des brins d'herbe. Tous, cependant, n'arrivent pas à ramener avec eux ce dont ils s'étaient saisis³⁸³. Ce récit illustre deux tendances : la nécessité de broder sur le motif de la cueillette au paradis mais aussi de montrer que ce qui s'y trouve ne peut être rapporté par n'importe qui.

Chacun de ces récits arbore sa part d'originalité mais tous partagent un socle commun, certains dépendant directement de l'*Histoire d'Euphrosynos* ou d'une source commune très semblable. Étant donnée la circulation du motif tant en grec qu'en arabe, sous la plume d'auteurs byzantins, coptes, syriens ou irakiens entre l'Antiquité tardive et le XI^e siècle, on peut raisonnablement supposer que l'auteur de l'*ApGreg* en avait connaissance. Il choisit cependant

³⁸⁰ De tous les récits relatifs au roi arabe al-Nu'mān ibn al-Mundir (fin VI^e s.) dans la littérature arabo-islamique, Abū l-Farağ al-Iṣfahānī est le seul auteur à rapporter un ḥabar qui coïncide avec les sources chrétiennes. Voir à ce sujet A. Croq et S. Brelaud, « La mémoire d'al-Ḥīra : la notice de 'Adī b. Zayd dans K. al-Aḡānī au regard des sources tardo-antiques et médiévales », *Arabica* (à paraître).

³⁸¹ *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, éd. et trad. angl. Rosenqvist, chap. XVIII, p. 82-83.

³⁸² *Ibid.*, chap. XXIV, p. 104-107.

³⁸³ *Synaxaire de Constantinople*, éd. Delehaye, p. 285-288.

d'en renverser le sens, refusant explicitement à Grégoire la possibilité de se saisir d'une fleur de l'au-delà. Le même phénomène est perceptible avec l'épisode du poisson que l'ange interdit à Grégoire de toucher. Dans *Risālat al-Ġufrān*, il est dit que le croyant peut se saisir des poissons qui se trouvent dans les rivières de vin du paradis³⁸⁴. En revisitant ces deux motifs, l'auteur introduit un tabou pour le visionnaire et prend ses distances vis-à-vis du répertoire narratif contemporain. L'interdiction de « toucher » à ce qui se trouve dans l'au-delà est ancienne : Perséphone doit séjourner aux Enfers parce qu'elle a consommé quelques graines de grenade³⁸⁵. La menace de devenir si brillant que la nuit ne puisse plus s'installer rappelle le mythe d'Icare, qui manque de détruire la terre à cause de la course effrénée de son char³⁸⁶.

Dans l'*ApGreg* comme dans les récits mythologiques, le tabou découle d'une dimension éthique et ne se justifie pas au moyen d'arguments théologiques. La notion « d'impureté », inhérente au concept de tabou, est implicite : la prohibition formulée par l'ange indique que l'humanité de Grégoire ne peut supporter la sacralité de la fleur et du poisson, due à leur propriété extraordinaire. Le visionnaire est donc autant frappé de tabou en étant « impur » que l'au-delà n'est tabou en étant « sacré »³⁸⁷. L'auteur souligne ainsi la distance ontologique entre Grégoire et les lieux qu'il visite et auxquels il reste fondamentalement étranger.

XI.3.2. Un paradis sans boisson ni nourriture

Une logique prohibitive semblable se dégage de l'absence d'un lieu commun de la littérature de révélation : le banquet céleste. Dans l'*ApGreg*, plusieurs catégories de justes se tiennent dans des assemblées au sein de palais, assis sur des trônes. Ces scènes ont lieu au deuxième ciel et le vocabulaire utilisé contient moins d'évocations des réalités terrestres que dans la description du paradis et du temple. Les palais en question sont « faits de lumière et d'éclairs et de pièces de lumière, ornées par la glorification, cultivées par la splendeur, meublées

³⁸⁴ Al-Ma'arrī, *Risālat al-Ġufrān*, éd. et trad. angl. van Gelder et Schoeler, p. 96-97 : *fa-idā madda al-mu'min ilā wāḥida min dālīka al-samak šariba min fihā 'aqban*.

³⁸⁵ Ce mythe persiste sous d'autres formes dans la littérature arabe, où des visiteurs se voient bannis du paradis pour avoir brisé un interdit, cf. H.M. El-Shamy, *Folk traditions of the Arab world : a guide to motif classification*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, C955.

³⁸⁶ La croyance que ce qui vient du paradis est une source de lumière se trouve également dans l'histoire rapportée par Abū l-Faraġ : la pomme que la femme chrétienne trouve à son réveil « brilla dans les ténèbres de la nuit comme si elle était un astre éclatant » (*fa-ašraqat fī l-zulmat al-layl ka-annahā kawkab durrī*), *Kitāb al-diyārāt*, éd. 'Aṭiya, p. 51.

³⁸⁷ Sur les rapports entre sacré, prohibition et impureté, voir Steiner, *Taboo*, p. 34-36.

par des types de l'honneur céleste » (§10a). L'auteur tente donc d'abstraire sa représentation des demeures célestes de références trop « matérielles ».

Dans les textes précédemment mentionnés, les réjouissances des rétribués prennent la forme de véritables festins, où des mets et de la boisson sont consommés. Du côté des sources chrétiennes, le festin eschatologique est brièvement évoqué (Mt 8, 11) mais c'est seulement dans la littérature de révélation que l'on en trouve les descriptions les plus détaillées. Dans la *Vie de Philarète le Miséricordieux*, des hommes, des femmes et des enfants mangent les fruits au paradis³⁸⁸. L'*ApAn* et la *Vision de Cosmas* mentionnent aussi les tables de banquet préparées pour les justes³⁸⁹. Dans la *Vie de Basile le Jeune*, il est question d'un merveilleux banquet, où de jeunes pages servent le vin, ce qui rappelle certains versets coraniques³⁹⁰. Pourtant, l'auteur de la *Vie de Basile* prend la peine de préciser que la nourriture et le vin sont immatériels et célestes, comme le sont les rayons du soleil³⁹¹. Le narrateur Grégoire, disciple de Basile, ne parvient pas à toucher son propre corps, indiquant ainsi au lecteur qu'il est dans un état immatériel³⁹². Enfin, il rappelle que les rétribués ne ressentent pas de désir sexuel³⁹³. Ces précautions font référence à des points centraux de la polémique chrétienne contre l'islam, à savoir l'accusation de prôner un au-delà trop « charnel », où la nourriture, la boisson et l'activité sexuelle constituent une forme de rétribution³⁹⁴. Le Coran évoque en effet des banquets eschatologiques auprès de « jeunes hommes » (*wildān*) et de houris (Coran LVI). Comme mentionné plus haut, les hadiths transmis dans les ouvrages de *ṣifat al-ğanna* explorent davantage ce sujet. Les visions de l'au-delà produites par des chrétiens à la période islamique tâchent donc le plus souvent de cultiver ce lieu commun tout en le faisant coïncider avec la théologie chrétienne. Ceci aboutit parfois à des discours, en apparence incohérents, qui tendent à diminuer la dimension « matérielle » du paradis, tout en cultivant le thème littéraire du banquet céleste.

³⁸⁸ *Vie de Philarète le Miséricordieux*, éd. et trad. angl. Rydén, p. 114-115.

³⁸⁹ *Vision de Cosmas*, éd. et trad. fr. Angelidi, p. 86-87, 96-97. Pour l'*ApAn*, voir Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 381-382.

³⁹⁰ *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan *et alii*, p. 262-265 (II). Ce parallèle n'est pas relevé par les éditeurs.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 256-257 (II).

³⁹² *Ibid.*, p. 270-273 (II).

³⁹³ *Ibid.*, p. 512-515 (V).

³⁹⁴ Ce sujet sera abordé plus en avant au chapitre XIII. Les grandes lignes de la polémique sont exposées dans B.H. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 9), 2009, p. 121-128.

D'autres textes, comme le *Livre des Rouleaux*, stipulent clairement que la faim, la soif et les vêtements n'ont pas lieu d'être au paradis :

It has neither food nor drink, because its breeze satisfies the souls. The dwellers therein have no sinful thought nor do they delight in sin. There is in it no hunger and no thirst, and its inmates are in no need of garments since there is no shame of nudity³⁹⁵.

L'auteur de l'*ApGreg* ne cherche pas à véhiculer d'enseignements explicites mais son silence quant au banquet céleste est éloquent. À l'instar de l'auteur de cette section du *Livre des Rouleaux*, il dépeint un au-delà qui se démarque de toute une tradition littéraire. Pourtant, ni l'un ni l'autre ne devaient ignorer les passages scripturaires, ni la persistance du thème du festin eschatologique dans la production littéraire de leur époque. Comme dans les exemples des fleurs et des poissons insaisissables, cette omission de l'*ApGreg* revient en fait à ajouter un tabou et un interdit. Contrairement au reste de ces textes, son auteur ne cherche pas à renforcer la proximité de l'autre monde et du nôtre (par exemple, en en faisant passer un objet de l'un à l'autre), mais plutôt à en souligner la sacralité.

XI.3.3. Ce que l'on ne saurait voir au sein d'une vision

En comparant l'*ApGreg* aux apocalypses tardo-antiques et médiévales, on relève d'autres cas de « limitations » de l'action de Grégoire au cours de son voyage, là où d'autres visionnaires disposaient d'un accès plus large. Grégoire voit le Royaume des cieux, qui est un palais splendide, dans lequel résident les apôtres et les prophètes. L'ange l'amène jusqu'à la porte mais il ne peut y entrer (§16b). Grégoire ne rencontre que Jean-Baptiste, Moïse, Pierre et Paul, lorsque ceux-ci sortent du palais. Comparé aux visionnaires des apocalypses tardo-antiques et médiévales, Grégoire ne rencontre qu'un nombre très restreint de figures vétéro-testamentaires. Alors que Paul, Marie et Muḥammad voient de très nombreux prophètes au cours de leur ascension respective (une quarantaine dans l'*ApPaul*), seuls Moïse et les trois patriarches sont mentionnés dans l'*ApGreg*³⁹⁶. Leur demeure lui reste interdite, ainsi que le reste des cieux : il voit les lumières du quatrième ciel (§18a) mais il ne poursuit pas son ascension au-delà³⁹⁷. Dans

³⁹⁵ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 137 ; ms. Paris, ar. 76, f. 50^r.

³⁹⁶ Voir par exemple *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §44-49.

³⁹⁷ Les apocalypses précisent souvent le nombre de cieux, qui varie le plus souvent entre trois et sept. Sur l'origine des « sept cieux » dans la tradition apocalyptique, voir A.Y. Collins, « The Seven Heavens in Jewish and

la mesure où la *Chronique jusqu'en 1234* nous rapporte que Jésus-Christ avait été placé au quatrième ciel, selon les musulmans, il n'est pas impossible que cette croyance ait été courante à l'époque de la rédaction de notre texte³⁹⁸. Ceci expliquerait pourquoi Grégoire ne rencontre pas Dieu en personne.

L'absence de Dieu est en effet frappante. La présence divine se limite à la voix du Seigneur (*ṣawt al-Rabb*) dans l'*ApGreg*, alors que la plupart des visionnaires « voient » Dieu, d'une manière ou d'une autre, dans les apocalypses³⁹⁹. Tous les visionnaires n'ont pas la chance d'échanger avec Jésus-Christ comme le font Marie et Paul : la vision peut être très brève, comme dans la *Vie d'André Salos*, ou elliptique, comme dans le cas d'Anastasia, qui ne voit que « le trône de Dieu »⁴⁰⁰. L'*ApGreg* instaure une distance supplémentaire vis-à-vis du divin et ceci a pour effet de renforcer le rôle médiateur de l'icône de Jésus-Christ.

La distance induit une absence de communication entre Grégoire et les instances divines. La demande d'intercession n'apparaît pas dans l'*ApGreg*, alors qu'il s'agit d'une scène très importante du genre des apocalypses, qui revêt souvent un contenu théologique central, comme l'a montré Richard Bauckham⁴⁰¹. Le visionnaire profite en effet de sa rencontre avec Dieu pour implorer le pardon pour les suppliciés, dont la vision des châtements lui inspire de la pitié. L'obtention du repos du dimanche pour les damnés est un moment crucial de l'*ApPaul*, de même que l'est la négociation des cinq prières quotidiennes dans les récits de *Mi 'rāḡ*. Dans l'*ApAn*, ce n'est pas Anastasia elle-même qui intercède mais Marie, ce qui montre la persistance

Christian Apocalypses », in *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, éd. J.J. Collins et M. Fishbane, Albany, New York, State University of New York Press, 1995, p. 59-93. L'*ApGreg* fait partie de ces rares apocalypses où le nombre des cieux n'est pas mentionné. C'est aussi le cas de *3 Baruch*, apocryphe grec tardo-antique, où l'archange Michel peut accéder au cinquième ciel et la porte se ferme derrière lui. *3 Baruch*, trad. angl. Kulik, p. 304-305.

³⁹⁸ *Chronique jusqu'en 1234*, éd. Chabot, p. 227. Ce segment de la chronique dépend de la chronique perdue de Denys de Tell-Mahre mais la comparaison avec d'autres citations indirectes révèlent que l'auteur de la *Chronique jusqu'en 1234* y ajoute plusieurs éléments d'ordre eschatologique, cf. B. Jacobs, « The Rise of Islam according to Dionysius of Tell-Mahrē: Tentative Reconstruction through Three Dependent Texts », *Le Muséon* 132, 3-4 (2020), p. 216.

³⁹⁹ C'est d'ailleurs un sujet de controverse chez les auteurs musulmans, voir J. van Ess, « Le *Mi 'rāḡ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », in *Le voyage initiatique en terre d'Islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, éd. M.A. Amir Moezzi, Louvain / Paris, Peeters (Bibliothèque de l'École des hautes études 103), 1996, p. 27-56. La *Vision de Cosmas* constitue une exception au sein des apocalypses byzantines.

⁴⁰⁰ *Vie d'André Salos*, éd. et trad. angl. Rydén, p. 56-57.

⁴⁰¹ R. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, Brill (Supplements to Novum Testamentum 93), 1998, p. 132-148. Le sujet de l'intercession est souvent central au sein des visions relayées par la littérature hagiographique, voir l'exemple déjà cité de la vision d'une vierge dans *Les apophtegmes des pères (coll. syst.)*, éd. et trad. fr. Guy, vol. III, chap. XVIII, §49, p. 118-133. Sur l'importance de ce thème dans les voyages aux enfers en copte, voir Rogozhina, "And from his side came blood and milk", p. 181-182.

de ce thème dans les textes médiévaux⁴⁰². Dans l'*ApGreg*, Marie défend l'humanité devant Dieu, mais aucune demande de miséricorde *pour les morts* ne figure dans le texte, ni de la part de Marie, ni de celle du narrateur.

L'idée du repos des damnés n'est pourtant pas absente de l'*ApGreg*. Il y est bien dit que les moines pécheurs bénéficient d'un repos certains jours de la semaine, preuve que l'auteur partageait ce type de croyances (§29b). Le fait que Grégoire ne « voit » ni Dieu, ni ne sollicite la miséricorde divine pour les pécheurs contribue à faire de l'au-delà dépeint par notre texte un lieu stable, où la situation des âmes des morts ne peut être altérée. Ce faisant, la « révélation » porte sur les êtres humains et pas sur des « mystères divins », comme l'indiquent les titres de certains manuscrits⁴⁰³. Le divin à proprement parler reste hors de la vue de Grégoire, en même temps que la faune et la flore des lieux paradisiaques demeurent hors de sa portée.

L'analyse littéraire révèle la profonde influence de l'héritage tardo-antique, tant sur la forme que sur le contenu de notre apocalypse. Il est très probable que l'*ApPaul* ait conféré à l'*ApGreg* sa structure globale et ses thèmes principaux. Sa relation à la littérature contemporaine, produite notamment en grec et en arabe aux VIII^e/X^e siècles, est plus complexe. Par l'attention qu'il porte aux matériaux précieux, aux descriptions de la nature et de l'architecture, la démarche de l'auteur de l'*ApGreg* s'inscrit pleinement dans le mouvement littéraire des visions de cette époque. Du point de vue du genre, son œuvre se rattache aux apocalypses produites durant la période médio-byzantine. Elle partage également avec elles une dimension « picturale », marquée par le répertoire iconographique. Plusieurs autres éléments, à commencer par le découpage du texte en *sifa*, montrent sa proximité avec la littérature arabo-islamique. La place de l'*ApGreg* à la croisée d'influences diverses illustre bien la « contiguïté », dont je parlais en introduction, entre les littératures byzantine, arabe chrétienne et arabo-islamique. Le statut de l'*ApGreg* est d'autant plus exceptionnel qu'il n'existe pas d'autres apocalypses personnelles arabes chrétiennes présentant le même degré d'originalité et de cohérence narrative.

En la replaçant au sein de l'histoire de la littérature de l'Orient méditerranéen, le trait le plus remarquable de l'œuvre réside probablement dans la distance prise vis-à-vis de motifs en vogue

⁴⁰² Pour l'*ApAn* et l'*ApThéo*, voir Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 276-273.

⁴⁰³ Le groupe τ donne le titre suivant : قصة القديس الفاضل اغريغوريوس وكيف انكشفت له السرائر الالهية الجنة وجهنم (transcription du garshuni, à partir du ms. S, daté de 1444), « Histoire du saint et vertueux Grégoire et de la manière dont lui furent révélés les mystères divins, le paradis et la Géhenne ».

à l'époque de sa composition. La cueillette au paradis de fruits qui permettront au visionnaire de démontrer la véracité de ses dires, le banquet céleste et la vision de Dieu sont autant d'éléments que l'auteur de l'*ApGreg* ne pouvait ignorer, étant donnée sa connaissance des textes contemporains, perceptible dans d'autres passages. Il s'en éloigne consciemment pour instaurer de nouveaux tabous dans l'expérience visionnaire. Ce procédé fait de l'au-delà un monde plus intouchable et immuable, où rien n'est amené à bouger, pas plus le paysage que les âmes, jusqu'à la fin des temps. Il fait aussi reculer le divin, rendu inaccessible, si ce n'est par la médiation de l'icône, mais on reviendra plus loin sur le sens de cette distanciation. Son implication directe pour le lecteur est que l'attention est avant tout portée sur les hommes, les justes comme les damnés, et sa manière de parler de leurs bonnes et de leurs mauvaises actions nous en apprend davantage sur sa vision de la société qui l'entoure que sur ses connaissances en matière de théologie.

XII. L'APGREG ET LE MONDE D'ICI-BAS

En décrivant les habitants et les demeures de l'au-delà, l'*ApGreg* se penche aussi sur les problématiques du monde d'ici-bas⁴⁰⁴. La division entre rétribués et suppliciés reflète les préoccupations de son auteur et le système de valeurs qu'il promeut. Ceci n'est pas propre à l'*ApGreg* mais aux représentations de l'au-delà en général, comme le disait si bien Évelyne Patlagean⁴⁰⁵ :

Les sociétés médiévales chrétiennes ont situé leurs systèmes de normes et de valeurs, leur hiérarchie des pouvoirs et des personnes, dans un ordre cosmique particulier. La représentation de l'*autre* monde revêt dès lors une fonction justificative importante.

Cette idée est d'autant plus importante lorsque l'on parle des chrétiens de Syrie-Mésopotamie, qui ne disposaient pas d'outils politiques pour véhiculer leurs idées. Dans leur cas, la régulation et la norme sont exprimées dans la littérature canonique, qui ne traitaient que ponctuellement des pratiques des laïcs. Il nous incombe donc à présent d'étudier le rapport entre le discours en œuvre dans l'*ApGreg* et son auditoire, en tâchant de nous interroger sur les fonctions qui lui étaient assignées dans son contexte historique de composition. Ce faisant, nous sommes invités à considérer l'*ApGreg* comme un témoin de la manière dont le membre d'une minorité politique se représentait les problèmes auxquels les chrétiens avaient à faire face, en y apportant des solutions « concrètes » (les bons comportements) et « abstraites » (les bonnes croyances).

XII.1. LA FONCTION PASTORALE

La fonction des apocalypses a été abondamment discutée par les chercheurs. David Hellholm proposait d'ajouter à la définition de John J. Collins, déjà évoquée, que les

⁴⁰⁴ Cf. le titre évocateur de l'ouvrage de B.O. Vuckovic, *Heavenly journeys, earthly concerns: the legacy of the Mi'raj in the formation of Islam*, New York / London, Routledge, 2005. Sur l'autre monde comme « hétérotopie » dans les apocalypses tardo-antiques, voir la lecture et les hypothèses très influencées par Michel Foucault de M. Henning, « Hell as 'Heterotopia': Edification and Interpretation from Enoch to the Apocalypses of Peter and Paul », in *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity*, éd. J. Frey et alii, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 419), 2019, p. 309-331.

⁴⁰⁵ Patlagean, « Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits », p. 201.

apocalypses sont « intended for a group in crisis with the purpose of exhortation and/or consolation by means of divine authority »⁴⁰⁶. Cette addition n'a pas toujours été adoptée, dans la mesure où il paraît difficile d'attribuer une fonction unique à des textes si différents. Adela Yarbro Collins proposait de la modifier, en rappelant que ce genre de texte cherche à influencer tant la compréhension que le comportement du destinataire⁴⁰⁷. Pour appuyer cette réflexion en ne citant qu'un exemple, les récits de *Mi'rāğ* ont vocation à asseoir l'autorité du prophète Muḥammad devant les musulmans et à convaincre les non-musulmans de la nécessité de la conversion⁴⁰⁸. Ils fournissent également une sorte de code moral, en dictant les bonnes et les mauvaises conduites⁴⁰⁹. Ils viennent enfin justifier certaines croyances : dans le testament qui lui est attribué, Ibn Ḥanbal dit que le paradis et l'enfer existent parce que le prophète les a *vus*, se référant ainsi à son ascension pour établir un élément de son credo⁴¹⁰. La diversité des usages du *Mi'rāğ* prouve qu'un texte aussi riche peut endosser plusieurs fonctions. En ce qui concerne l'*ApGreg*, tâchons en premier lieu de discerner l'un de ses aspects les plus prégnants, à savoir sa fonction pastorale.

XII.1.1. Un texte « populaire » ? La question du public

Avec un protagoniste comme l'ermite Grégoire d'Édesse, le genre des apocalypses personnelles effectue une sortie hors du « continent apocryphe »⁴¹¹. Grégoire n'est pas une figure néo-testamentaire, ni même un saint qui serait commémoré dans le calendrier, dont on aurait conté la vie et lu les œuvres. Il constitue plutôt un paradigme, celui de l'ermite chrétien, si souvent mentionné dans les sources orientales de l'époque médiévale, tant sous la plume des

⁴⁰⁶ D. Hellholm, « The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John », *Semeia* 36 (1986), p. 27.

⁴⁰⁷ A.Y. Collins, « Apocalypse Now: The State of Apocalyptic Studies Near the End of the First Decade of the Twenty-First Century », *The Harvard Theological Review* 104, 4 (2011), p. 450.

⁴⁰⁸ Certaines adaptations du *Mi'rāğ* traduisent ainsi la volonté de s'adresser à un public non-arabo-musulman, par exemple iranien de culture zoroastrienne, voir M.E. Subtelny, « The Islamic Ascension Narrative in the Context of Conversion in Medieval Iran. An Apocalypse at the Intersection of Orality and Textuality », in *Orality and Textuality in the Iranian World. Patterns of Interaction Across the Centuries*, éd. J. Rubanovich, Leiden, Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture 19), 2015, p. 93-129. Voir aussi les remarques de M. van Esbroeck, « La portée politico-religieuse des visions pour la conversion des peuples », *Revue de l'Institut catholique* 83 (1995), p. 87-104.

⁴⁰⁹ Sur ce qu'elle appelle « The Formation of Communal Morality », voir Vuckovic, *Heavenly journeys, earthly concerns*, p. 97-121.

⁴¹⁰ W.M. Watt, *Islamic creeds: a selection*, Edinburgh, Edinburgh University Press (Islamic surveys), 1994, p. 31.

⁴¹¹ J'emprunte cette expression à J.-C. Picard, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols (Essais sur les littératures apocryphes juive et chrétienne), 1999.

auteurs chrétiens que musulmans⁴¹². Ce type de personnages devait être familier et populaire aux yeux des destinataires. Ces derniers n'étaient pas uniquement des moines. L'auteur accorde une très grande importance aux laïcs (*al-ilmāniyyīn*), dont le sort occupe la plus grande partie du texte. Il en fait même une catégorie à part entière (§12) : pas complètement exempts de vices, les laïcs peuvent se frayer un chemin jusque dans les demeures célestes, pour peu qu'ils respectent quelques conditions. Le fait que le texte parle du peuple explique donc certainement sa popularité, dont témoigne sa réception au sein des communautés chrétiennes arabisées⁴¹³.

Populaire, l'*ApGreg* l'est donc à plus d'un titre. Ceci n'implique pas qu'elle soit écrite dans une variété linguistique « médiocre », ni qu'elle ait été lue ou cultivée par les basses couches de la société : dans la littérature médiévale, que ce soit en Orient ou en Occident, le sujet de l'au-delà est traité par des textes si populaires que les savants en prenaient compte dans leur réflexion⁴¹⁴. Le riche vocabulaire de l'auteur de l'*ApGreg*, son recours à la métaphore et sa manière de réinventer des lieux communs confèrent à son œuvre une certaine qualité littéraire et intellectuelle. En étudiant sa réception dans le volume I, on a vu qu'elle avait été lue et copiée par des membres importants de la hiérarchie ecclésiastique des Églises de rite syriaque⁴¹⁵. Elle n'est pourtant jamais citée dans leurs écrits : alors qu'elle semble connue de tous, personne ne se réclame du discours de l'*ApGreg*. C'est qu'elle nourrit la suspicion de la tradition savante. La question du patriarche melkite d'Alexandrie, Marc III (r. 1180-1209), sur la « véracité » des visions rapportées par Paul et Grégoire, se trouve dans un recueil de questions canoniques soumis à un synode à Constantinople⁴¹⁶. Le doute du patriarche melkite et la nécessité de s'enquérir du bienfondé de ces textes auprès des plus hautes autorités hiérarchiques montre que l'*ApGreg* pouvait difficilement faire autorité dans le cadre d'une réflexion théologique. Il en

⁴¹² Voir S.A. Mourad, « Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on Some Arabic *Apophthegmata Patrum* », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 6, 2 (2004), p. 81-98.

⁴¹³ Le fait que les manuscrits émanent de milieux ecclésiastiques ne signifie pas que le texte n'était pas lu par les laïcs. Le cas des amulettes et de certaines prières telle que celle de la *Prière de saint Cyprien*, est parlant à cet égard : alors que le texte était bien connu au sein des différentes couches de la population, seuls les exemplaires produits dans les monastères survivent, voir G.A. Peers et B. Roggema, *Orthodox magic in Trebizond and Beyond: a fourteenth-century Greco-Arabic Amulet Roll*, Seyssel, La Pomme d'Or, 2018. Je remercie Barbara Roggema de m'avoir signalé cet exemple.

⁴¹⁴ Je m'inspire des réflexions de Jacques Le Goff dans « Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen-âge », in *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1985, p. 103-119. Sur la popularité des textes eschatologiques dans la culture islamique, voir B. Shoshan, « High Culture and Popular Culture in Medieval Islam », *Studia Islamica* 73 (1991), p. 84-85. Pour Byzance, voir Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 120-129.

⁴¹⁵ À ce sujet, voir chap. VIII, §3.2.

⁴¹⁶ *Questions canoniques du patriarche Marc d'Alexandrie*, éd. Gédéon, p. 172. Sur ce témoignage unique de la réception de l'*ApGreg* en contexte melkite, voir chap. VIII, §3.3.

souligne en même temps la dimension « populaire », démontrant que son succès était comparable à celui de l'*ApPaul*. Un doute similaire est observable chez les théologiens musulmans : ces derniers se méfient de certaines visions, pourtant très fameuses, sans pour autant nier qu'elles puissent être une source de savoir⁴¹⁷.

La vocation de l'*ApGreg* de s'adresser au peuple est d'autant plus notable que sa lecture est liée au cycle liturgique du Carême. Dans le premier volume, j'ai montré qu'elle était transmise au sein de compilations contenant en grande partie des homélies pseudépigraphiques et des sermons liés à ce temps liturgique⁴¹⁸. Les révélations sur le sort de l'âme après la mort entretiennent une relation étroite avec la liturgie funéraire⁴¹⁹. Elles illustrent les différentes étapes par lesquelles passent les défunts et viennent ainsi soutenir les commémorations liturgiques, qui ont lieu les troisième, neuvième et quarantième jours après le décès⁴²⁰. Ce n'est donc pas un hasard si les parents de Philothée demeurent trois jours aux enfers dans le *Martyre de Philothée d'Antioche*, ni que l'ascension de Théodora dure 40 jours dans la *Vision de Basile le Jeune*⁴²¹. L'*ApAn* indique qu'Anastasia est partie durant trois jours, tandis que l'*ApPaul* stipule que les âmes jugées ont quitté leur corps depuis sept jours. Une fois de plus, l'*ApGreg* prend la liberté de réinventer un motif ancien, puisque la révélation de Grégoire dure 21 jours, nombre que je n'ai pu retrouver nulle part ailleurs. Trois semaines correspondent néanmoins à un cycle du calendrier liturgique, celui de la commémoration des morts. Ce cycle, appelé *ba'ūtā* ou « rogations » dans les églises de rite syriaque, commence la semaine du jeûne des Ninivites et finit avec le cycle du Carême à proprement parler, formant ainsi la période septuagésimale du « grand Carême »⁴²². Ce temps liturgique fait office de préparation à la pénitence ; les vendredis et les dimanches sont consacrés à la commémoration des prêtres défunts, des fidèles défunts puis des étrangers défunts⁴²³. Il est difficile d'envisager que les 21 jours que dure le

⁴¹⁷ J.P. Berkey, *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*, Seattle, University of Washington Press (Publications on the Near East), 2001, p. 81-86.

⁴¹⁸ Sur les thèmes abordés durant le Carême, voir Léontios de Néapolis, *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. et trad. fr. Festugière, p. 395 et 506 : « Car le bienheureux [Jean] discourait toujours aussi sur le ressouvenir de la mort ou du départ de l'âme, et surtout quand il y avait peste ou famine ou que revenaient les saints jours de jeûne ».

⁴¹⁹ Voir les citations de la liturgie funéraire dans la *Vision de Cosmas*, éd. et trad. fr. Angelidi, p. 85 et 95.

⁴²⁰ van Lantschoot, « Révélation de Macaire et de Marc de Tarmaqa sur le sort de l'âme après la mort », p. 161-166.

⁴²¹ *Martyre de Philothée d'Antioche*, trad. angl. Rogozhina, p. 336. *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan et alii, p. 258-259 (II).

⁴²² B. Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 136.

⁴²³ Voir J. Tomajean, « Les trois vendredis consécutifs pour la commémoration des défunts et le culte des morts dans la liturgie syrienne », *Parole de l'Orient* 2 (1971), p. 379-388.

voyage de Grégoire fasse référence à autre chose que cela. De plus, on trouve dans quelques manuscrits des souscriptions qui s'adressent aux « auditeurs » (*al-sāmi'ūn*) de l'*ApGreg*, preuve qu'elle a bien été, à quelques reprises au moins, lue à un auditoire.

Mon hypothèse est donc que l'*ApGreg* était initialement pensée dans le cadre d'un temps bien particulier, celui des défunts, dont elle devait révéler le sort aux fidèles. Elle avait vocation à être lue, comme lecture personnelle ou commune, dans des milieux monastiques, ecclésiastiques ou laïcs. Elle délivre un enseignement simple aux fidèles quant au sort de l'âme, enseignement approprié aux circonstances des prières et des aumônes faites à l'égard des défunts. Je ne veux pas dire par là que l'*ApGreg* n'avait été conçue *que* pour un cadre liturgique bien précis, mais plutôt qu'elle s'inscrit dans un cycle, celui du Carême et de la liturgie funéraire.

De plus, l'*ApGreg* s'adresse aussi bien aux clercs qu'aux *simple believers*, pour reprendre l'expression de Jack Tannous⁴²⁴. De manière générale, les thèmes abordés constituent des éléments typiques du discours des prêcheurs dans le monde islamique, toutes religions confondues. Ces textes mettent souvent en scène des acteurs de la société, soucieux d'influencer leurs comportements⁴²⁵. L'auteur de l'*ApGreg* manifeste son souci des méfaits du quotidien chez certaines catégories de pécheurs, comme celle de « ceux qui volaient le fourrage des bêtes » (§25aj). De fait, la section qui regroupe les pécheurs en tout genre (§25) est de loin la plus longue, alors que les péchés décrits sont souvent moins graves que ceux des autres sections et directement liés au milieu des laïcs. Ces éléments soulignent la dimension « populaire » de l'*ApGreg*, dans le sens d'un texte qui parle du peuple mais aussi, en partie, au peuple.

XII.1.2. La théodicée comme compensation

Arrêtons-nous ici sur le discours moralisant de l'*ApGreg*, qui me paraît constituer le socle rhétorique de l'idéal de justice véhiculé par le texte. Au sein du genre des apocalypses, Jane Baun préférerait opposer aux apocalypses « politiques » les apocalypses « morales » (ce que j'appelle les apocalypses « personnelles »), qui tendent à faire endosser aux individus la responsabilité de leur salut⁴²⁶. Décrire les bonnes actions des rétribués et les péchés des

⁴²⁴ Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*.

⁴²⁵ Berkey, *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*, p. 46-50, 68-69.

⁴²⁶ J.R. Baun, « The moral apocalypse in Byzantium », in *Apocalyptic time*, éd. A.I. Baumgarten, Leiden, Brill (Numen book series. Studies in the history of religions 86), 2000, p. 256-257.

suppliciés revient à dire « faites mais ne faites pas ». Le discours est d'autant plus convaincant que le jugement dépeint par l'*ApGreg* a lieu immédiatement après la mort. La théodicée succède à la justice humaine et vient offrir un équilibre là où un déséquilibre est ressenti. En exposant les châtiments des suppliciés, l'auteur pointe du doigt un problème, en même temps qu'il en expose la « solution », soit un dénouement supportable aux yeux d'un croyant⁴²⁷.

La justice de l'au-delà implique que le pécheur reçoive un châtiment à la mesure de son crime. Aux enfers, Grégoire voit deux modes de châtiments, bien identifiés par Martha Himmelfarb dans sa typologie des voyages aux enfers : ceux qui suivent la loi du talion (le fautif est puni par là où il a péché) et le supplice « environnemental », où la punition consiste à être placé dans un environnement hostile (un lac de feu, des bêtes sauvages, etc.)⁴²⁸. Il me semble que le premier mode est plutôt utilisé lorsque l'on parle d'un type de péchés précis, tandis que le second est destiné à un type d'individus (les moines, les prêtres juifs, etc.). Dans un certain nombre de textes, les punitions peuvent être inspirées de châtiments en vigueur dans le monde d'ici-bas, comme on le verra plus loin. Toutefois, il ne faudrait pas voir dans chaque crime mentionné dans l'*ApGreg* le renvoi à un contexte particulier. Une fois de plus, on doit distinguer les « lieux communs » des innovations car les apocalypses tendent à mettre en scène les mêmes pécheurs, et ce quelles que soient la langue et l'époque. Par exemple, il y est toujours question des châtiments des femmes, coupables d'adultère ou d'infanticide : il s'agit là d'un reproche « intemporel », qui ne renvoie à aucune circonstance précise mais relève de l'obsession manifeste des auteurs masculins sur ce sujet⁴²⁹. Dans la suite de l'exposé, on s'intéressera donc davantage aux catégories de pécheurs qui ne figurent que dans l'*ApGreg*, ou qui, du moins, ne sont pas des lieux communs de cette littérature.

Contrairement à ce que l'on avait pu observer pour la littérature islamique, qui tendait à privilégier le thème du paradis sur celui de l'enfer durant la période de formation, l'*ApGreg* accorde une grande importance à la mention des péchés et des peines. Le jugement céleste vient donc compenser la situation terrestre. La description de l'au-delà permet de prescrire mais aussi, dans une large mesure, de prohiber. Néanmoins, ce détour par l'imaginaire collectif est révélateur d'une incapacité à faire marcher la société dans le sens voulu. L'appartenance de l'auteur à une minorité politique nous fournit une explication : ne pouvant recourir à la

⁴²⁷ Je m'inspire ici de pages sur le discours des clercs dans l'Occident médiéval dans J. Baschet, *La civilisation féodale de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 4^e éd., Paris, Éditions Flammarion (Champs), 2018, p. 535 et sq.

⁴²⁸ Himmelfarb, *Tours of Hell*, chap. IV et V.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 96-103.

coercition dans le monde d'ici-bas, il inscrit son discours dans l'au-delà, soit le seul espace-temps où un pouvoir « chrétien » (la justice du Dieu des chrétiens) est encore à même de s'exprimer. Une vision de la justice divine devait offrir espoir et consolation aux fidèles, en même temps qu'elle devait les encourager à demeurer dans la religion qui leur garantirait le salut. Au début de la traversée des enfers, l'ange dit à Grégoire que les demeures célestes sont « pour qui a été baptisé et qui a cru en la sainte Trinité » (§19), soulignant ainsi la relation exclusive entre le peuple chrétien et un au-delà paradisiaque.

XII.1.3. La dimension performative : une comparaison entre la *Chronique de Zuqnin* et l'*ApGreg*

Plusieurs parties de l'*ApGreg* se rapprochent de la dimension « performative » du langage. Si l'on croit en son message, les méchants sont punis au moment où l'ange dit qu'ils sont punis, comme lorsque le juge déclare « Coupable ! » au tribunal⁴³⁰. L'*ApGreg* ne se contente donc pas de *décrire* : en distinguant les bons des mauvais comportements, elle invite à passer l'acte. L'invitation est d'autant plus pressante que les conséquences des péchés sont mises en scène de manière dramatique. Les tortures infligées aux suppliciés sont d'une violence inouïe et l'auteur ne nous épargne pas les détails de leurs cris de douleur. L'évocation de la rétribution ou du châtement eschatologique est un biais connu des orateurs, chrétiens comme musulmans, à l'époque médiévale⁴³¹. La menace devait revêtir un poids supplémentaire si elle était doublée d'une description apte à éveiller la peur et la répulsion de l'auditoire, comme le fait l'*ApGreg*. Sa popularité au sein des communautés chrétiennes du Moyen-Orient indique qu'on lui prêtait une certaine efficacité en la matière.

Parler de la « performativité » de l'*ApGreg* nous permet, en outre, de distinguer la fonction de son discours de celle d'autres textes abordant des sujets communs. La dernière partie de la

⁴³⁰ *Stricto sensu*, un énoncé performatif induit un acte ou même exécute un acte, voir J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil (L'ordre philosophique), 1970, p. 39-43. En appliquant « performatif » à un discours, je suis consciente de m'éloigner un peu de la définition de l'inventeur. Sur cette dimension dans les textes eschatologiques produits en milieu musulman, voir Lange, *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*, p. 168-169.

⁴³¹ Ceci est particulièrement vrai dans les ouvrages invitant au combat contre les infidèles (*ḡihād*) au tout début des croisades, cf. l'exemple étudié dans N. Christie, « Paradise and Hell in the *Kitāb al-Jihād* of 'Alī b. Tāhir al-Sulamī (d. 500/1106) », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136.1-2), 2017. Sur l'usage de l'eschatologie comme d'un moyen de pression sociale, voir M. Tillier, « The *Qāḍī* Before the Judge: The Social Use of Eschatology in Muslim Courts », in *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, éd. A. Mermelstein et S.E. Holtz, Leiden, Brill (Biblical Interpretation Series 132), 2014, p. 260-275.

Chronique de Zuqin évoque des crimes commis par certains individus que l'on retrouve dans l'*ApGreg*. Celle-ci est écrite en syriaque, dans le dernier quart du VIII^e siècle, par un auteur familier de la langue arabe et qui se présente comme contemporain des événements⁴³². Pour l'année 772-774, on y trouve une plainte vis-à-vis d'une série de mauvaises actions : ceux qui profanaient les tombes, ceux qui faisaient de faux témoignages, ceux qui pratiquaient l'usure, ceux qui étranglaient les autres avec des outils de torture, ceux qui faisaient partie de la police⁴³³. Sans multiplier les exemples, il est clair que les deux œuvres déplorent les mêmes phénomènes. Ces affinités thématiques pourraient nous laisser supposer qu'elles renvoient aux mêmes événements mais une datation aussi haute pour l'*ApGreg* me semble peu probable.

Il nous importe ici de souligner qu'elles arborent des stratégies rhétoriques bien distinctes. L'auteur de la *Chronique de Zuqin* cherche à transmettre « sa » réalité historique, dont il se présente comme témoin oculaire, en la couvrant de citations bibliques⁴³⁴. Il y ajoute de nombreuses justifications, tirées de l'Écriture, qui viennent expliquer la situation dans laquelle se trouvent les chrétiens. L'auteur de l'*ApGreg*, quant à lui, ne se contente pas de constater des méfaits : il offre à voir leurs conséquences et donne implicitement la solution pour les éviter. L'écart rhétorique qui sépare les deux œuvres est certainement lié au fait qu'elles étaient destinées à des publics distincts. La *Chronique de Zuqin* reflète l'érudition de son auteur en matière de connaissance des Écritures et de leur interprétation. Elle s'adresse à des personnes en quête d'une grille de lecture des événements et, a fortiori, au public des monastères⁴³⁵. Elle arbore ainsi un ton fataliste qui n'apparaît à aucun moment dans l'*ApGreg* : même quand Marie se plaint des chrétiens, Grégoire est chargé de les tirer de leurs errances, laissant ainsi la porte ouverte au salut par l'action.

⁴³² Sur l'identité de l'auteur de la *Chronique de Zuqin*, voir Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 11-14. Pour une hypothèse quant aux différentes phases de rédaction de cette dernière partie, voir P. Wood, « The Chroniclers of Zuqin and Their Times (c. 720-75) », *Parole de l'Orient* 36 (2011), p. 549-568.

⁴³³ *Chronique de Zuqin*, éd. Chabot, vol. II, p. 320-330 ; trad. angl. Harrak, p. 277-284.

⁴³⁴ Elle relève de ce que John Austin appelle des « énoncés constatifs » (*constative language*), soit un discours essentiellement descriptif, qui s'oppose aux « énoncés performatifs » (*performative language*), Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 139-149.

⁴³⁵ « Ces textes n'étaient pas destinés à une audience large ni à une lecture publique mais d'abord au monde des monastères pour lesquels elles furent composées », Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 127. Sur le monastère de Zuqin comme lieu d'érudition, voir *Ibid.*, p. 161.

XII.2. LES CHRETIENS ET LES AUTRES

En arborant un discours qui invite à l'acte, l'*ApGreg* reflète les inquiétudes de l'auteur vis-à-vis de phénomènes contemporains, face auxquels il tente de réagir. Le texte mentionne à plusieurs reprises ceux qui sont restés chrétiens en dépit de circonstances défavorables et ceux qui ont cessé de l'être. Quoique les musulmans ne soient jamais nommés, ni même aucun mot de la racine *s-l-m* renvoyant à leur religion, c'est bien la conversion des chrétiens à l'islam que craint l'auteur et qui le pousse à adopter une rhétorique défensive. Cette dernière consiste d'abord à convoquer des antagonistes, qui sont placés face aux chrétiens. Elle revient ensuite à décrier les apostats et à faire l'éloge de ceux qui souffrent le martyre. L'auteur rappelle également au fil du texte quelques pratiques essentielles et « discriminantes » de la religion chrétienne.

XII.2.1. Les juifs, les *ḥunafā'* et les « nations »

Un lecteur peu familier des textes syriaques et arabes chrétiens produits durant les premiers siècles de l'islam s'étonnerait de trouver plus de critiques des juifs (*yahūd*) et des païens (*ḥunafā'*) que des musulmans⁴³⁶. La polysémie n'est pas complètement anodine, dans la mesure où la polémique chrétienne contre l'islam tend à associer les musulmans au paganisme⁴³⁷. Comme mentionné plus haut, on trouve dans l'*ApGreg* une occurrence des *ḥunafā'* (§19) et celle-ci renvoie certainement aux musulmans. On doit cependant s'interroger : si l'une des fonctions du texte est de décourager l'apostasie, comme j'en fais l'hypothèse, pourquoi est-ce que l'islam n'est jamais désigné en tant que tel ? Pour pallier ce silence, comment sont appelés les antagonistes des chrétiens ? Deux termes sont utilisés : les « juifs » et les « nations » (*umam*). Au §24, Grégoire voit le châtement des juifs mais ces derniers sont des personnages néo-testamentaires, tels que Ananias et Caïphe. Au §34, les juifs qu'il rencontre ne sont pas des figures du passé mais les contemporains de l'auteur. Il s'agit de « ceux qui s'opposaient à la religion du Christ, parmi les juifs et les autres nations » (*man ḥālafa dīn al-masīḥ min al-yahūd wa-ḡayrihim min sālir al-umam*). Des travaux récents tendent à montrer

⁴³⁶ Par exemple, dans le *Dialogue entre l'émir musulman et un moine de Beth Halé*, produit en milieu syro-oriental vers le VIII^e siècle, le terme est utilisé pour renvoyer à un « monothéiste croyant », voir éd. et trad. angl. Taylor, p. 208, n. 87. R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, New Jersey, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), 1997, p. 145-146, 148-149.

⁴³⁷ Roggema, « Muslims as Crypto-Idolaters ».

que la controverse avec les juifs restait un sujet important aux yeux des auteurs chrétiens, car ces deux minorités demeuraient en compétition à la période islamique⁴³⁸. Ceci contribue à expliquer que seul ce groupe religieux est identifié⁴³⁹. De plus, la formule de l'*ApGreg* a une origine plus ancienne. Cette façon de parler des « juifs et des autres », sans prendre la peine de nommer ces « autres », se retrouvent dans plusieurs textes syriaques et arabes chrétiens. Dans *al-Ġāmi' wuḡūh al-īmān*, cette vaste compilation théologico-morale du IX^e siècle que l'on a pris l'habitude de nommer *Summa theologiae*, on trouve un canon interdisant aux croyants d'accepter les cadeaux des fêtes « des juifs ou d'autres opposants » (*al-yahūd aw ḡayrihim min al-muḥālifīn*)⁴⁴⁰. On retrouve ici l'usage de la racine *ḥ-l-f*, courant dans la littérature arabe chrétienne, pour renvoyer à toute forme d'altérité teintée d'opposition⁴⁴¹. Le terme *muḥālif* peut ainsi être également traduit par « hérétique ». Une collection de *testimonia* de l'Ancien Testament, vraisemblablement compilée à la période islamique, est composée « contre les juifs et le reste des non-croyants » (*lūqbal yahūdayē w-šerkā d-lā mhaymnē*)⁴⁴². Étant donné que ces deux exemples s'inscrivent dans le prolongement d'une littérature chrétienne antéislamique (droit canon, les ouvrages de type *adversus Iudaeos*), il est possible que la formulation « les juifs et les autres » ait une origine tardo-antique et qu'elle ait perduré à l'époque islamique.

⁴³⁸ Sur le genre *Adversus Iudaeos* en syriaque, voir A.H. Becker, « L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 181-208.

⁴³⁹ Les controverses avec les juifs se poursuivaient après les conquêtes, voir B.H. Roggema, « Polemics between Religious Minorities: Christian Adversus Iudaeos from the Early Abbasid Period », in *Minorities in Contact in the Medieval Mediterranean*, éd. C. Almagro Vidal et alii, Turnhout, Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 33), 2020, p. 119-142.

⁴⁴⁰ *Al-Ġāmi' wuḡūh al-īmān*, chap. XXV, ms. Sinaï, ar. 483 (1177), f. 144^f. Je donne ici le texte complet du canon n°32 du concile de Laodicée (appelé ici « septième ») : المجمع السابع قانون اثنين وثلاثين لا ينبغي للمؤمنين ان يقبلوا من هدايا : أعياد اليهود او غيرهم من المخالفين ولا يعيد معهم ولا ياكل من فطيرهم ولا يشترك بكفرهم. Sur ce texte, voir HMLEM II, 138-142 ; M.N. Swanson, « Al-Jāmi' wujūh al-īmān », CMR I, p. 791-798. Voir aussi S.H. Griffith, « The first Christian Summa theologiae in Arabic. Christian kalām in ninth-century Palestine », in *Conversion and continuity. Indigenous Christian communities in Islamic lands, eighth to eighteenth centuries*, éd. M. Gervers et R.J. Bikhazi, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 15-31.

⁴⁴¹ Les occurrences de cette racine ont été étudiées par Varsányi Orsolya à partir des écrits de trois théologiens arabes chrétiens : le melkite Théodore Abū Qurra, le syro-miaphysite Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta (m. ap. 830) et le syro-oriental 'Ammār al-Baṣrī, voir « Ninth-Century Arabic Christian Perceptions of 'Otherness' Under Muslim Rule », *The Arabist: Budapest Studies in Arabic* 39 (2018), p. 96-103.

⁴⁴² S. Minov, « An unpublished Syriac collection of the Old Testament testimonia against the Jews from the Early Islamic period », in *Florilegia Syriaca: Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World*, éd. E. Fiori, Leiden, Brill (Supplements to Vigiliae Christianae), forthcoming. Je remercie Sergey Minov de m'avoir donné des pistes de réflexion et de lecture sur la représentation des juifs dans la littérature syriaque.

Les musulmans ne sont pas pour autant identifiés aux juifs, comme cela peut être le cas dans d'autres textes produits à la même période⁴⁴³. Au sein de l'*ApGreg*, plusieurs indices montrent que les « nations » renvoient aux musulmans. Au §7f, Marie parle à Grégoire en ces termes :

Grégoire, qu'arrive-t-il aux chrétiens ? Ils ne connaissent pas leur religion et n'abandonnent pas leurs péchés pour hériter des nobles lieux pour l'éternité ! Grégoire, ils ont imité les nations perfides (*al-umam al-ḥabīta*) et ont adopté leurs manières de faire.

Ce passage illustre le souci causé par le recul du christianisme dans la région durant les premiers siècles de l'Islam, Ici, Marie ne parle pas d'apostasie mais d'un problème de comportement, lié à l'imitation de groupes non chrétiens. Sachant que les musulmans formaient la majorité politique et augmentaient démographiquement à l'époque de la rédaction de l'*ApGreg*, les coutumes des nations en question sont très vraisemblablement celles des musulmans. Le rapprochement est encore plus évident au §25as, où des hommes se voient couper le sexe continuellement, sur le modèle du supplice de Tantale : des anges leur coupent le sexe mais celui-ci revient à chaque fois⁴⁴⁴. Leur crime est d'avoir délaissé le mariage légal (*ḥalāl*) pour prendre des esclaves-concubines (*sarārī*), « selon les coutumes des nations impies » (*'alā sunan al-umam al-ḥabīta*). Un musulman peut en effet disposer de ses esclaves-concubines et le terme utilisé renvoie explicitement à cette pratique, sur laquelle je reviendrai⁴⁴⁵. Toutefois, il ne s'agit pas d'une équation parfaite (nations = musulmans). Au §35, l'ange apprend à Grégoire que les ténèbres extérieures sont destinées à Iblīs, ses armées, ainsi qu'à tous ceux qui le suivent au sein « des nations égarées » (*al-umam al-dālla*). Rien ne laisse supposer que les musulmans soient particulièrement visés dans cette partie et ce passage nous indique qu'ils étaient considérés comme appartenant à la très vaste catégorie des *umam* (musulmans < nations). Cette imprécision terminologique dénote sûrement une volonté de ne pas reconnaître les musulmans comme un groupe religieux spécifique (et dominant), en les assimilant à un ensemble plus vaste.

Il est intéressant de noter que l'*ApGreg* se limite au emploi de la terminologie néo-testamentaire. Avec une seule occurrence de *ḥunafā'* et quelques mentions des *umam*, le texte fait allusion aux musulmans d'une manière bien discrète et évasive. L'auteur ne cherche pas à

⁴⁴³ Roggema, « Polemics between Religious Minorities », p. 119-142.

⁴⁴⁴ C'est ce que Martha Himmelfarb appelle *tantalization*, voir Himmelfarb, *Tours of Hell*.

⁴⁴⁵ Le terme *surriyya*, pl. *sarārī* n'est pas coranique. Dans la loi islamique, il renvoie à une catégorie spécifique d'esclaves, dans la mesure où les *sarārī* sont achetées pour servir de concubines et non pour une quelconque tâche domestique, voir M.H. Katz, « Concubinage, in Islamic law », *EF*³.

rattacher les musulmans à des figures vétéro-testamentaires, en les appelant « Hagaréens », « fils d'Ismaël », etc. comme ont pu le faire les auteurs syriaques⁴⁴⁶ et les auteurs coptes⁴⁴⁷. Notons également que l'*ApGreg* n'offre aucune considération sur la situation ethnique ou linguistique des chrétiens. Le grec et le syriaque sont des langues « eschatologiques », qui appartiennent à l'autre monde, mais rien dans le texte n'invite les fidèles à les préserver. Ceci est vrai des textes syriaques et syro-arabes en général, où l'inquiétude de voir disparaître le syriaque ne se fait pas ressentir durant les tout premiers siècles de l'Islam. La différence est criante avec les textes copto-arabes, où la peur du déclin du copte est formulée explicitement⁴⁴⁸. Cependant, de nombreux auteurs de Syrie-Mésopotamie s'auto-définissent vis-à-vis des musulmans en des termes ethniques, opposant par exemple « les Syriaques » (*Sūryaye*) aux « Arabes » (*Tayāye*). L'auteur de l'*ApGreg* se contente d'un classement religieux, doté d'une poignée de catégories très larges : les chrétiens, sans distinction confessionnelle, parfois seulement appelés « les Fils du baptême », les juifs, les *ḥunafā'* et les nations. Son discours ne cherche pas à mieux identifier « les autres » mais simplement à les établir en tant qu'antagonistes aux chrétiens.

À l'instar de beaucoup d'autres œuvres produites à la même époque, l'*ApGreg* ne nomme pas les musulmans ou les désigne au moyen d'autres dénominateurs. Ce phénomène demeure un mystère : faut-il y voir une stratégie d'évitement, qui préserverait les auteurs (et les lecteurs) d'éventuelles représailles ? Il serait alors paradoxal de parler ouvertement des supplices subis par les policiers. Pourtant, les écrits en grec de Théodore Abū Qurra s'attaquent en des termes explicites aux musulmans, alors que ceux en arabe évitent de les mentionner nommément⁴⁴⁹. Cette omission peut aussi être une forme inconsciente d'omerta, un biais cognitif devenu la norme. Dans l'attente de plus amples recherches, il faut noter que ce procédé, conscient ou inconscient, permet aux auteurs chrétiens de ne pas donner trop de consistance aux « nouveaux » acteurs religieux et politiques qui hantent leur production littéraire.

⁴⁴⁶ Voir une synthèse de l'usage de ces termes dans M.P. Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2015, p. 57-63.

⁴⁴⁷ Voir C. Palombo, « The View from the Monasteries: Taxes, Muslims and Converts in the "Pseudepigrapha" from Middle Egypt », *Medieval Encounters* 25, 5 (2019), p. 317-318.

⁴⁴⁸ Voir A. Papaconstantinou, « 'They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in It': Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab Conquest », *Le Muséon* 120:3-4 (2007), p. 273-299.

⁴⁴⁹ J.C. Lamoreaux, « Theodore Abū Qurra », *CMR I*, p. 440-441.

XII.2.2. Le blâme des apostats et l'éloge des martyrs

L'apostasie occupe une place importante dans le texte, puisqu'il s'agit de la première catégorie de pécheurs rencontrée par Grégoire (§20). L'auteur passe par une périphrase, « celui qui sortait de la religion du Christ » (*man yahruġ min dīn al-Masīh*), qui rend certainement l'idée contenue par le verbe grec ἀποστατέω. Sa colère porte également contre « ceux qui passaient d'une religion à une autre » (§33). Ces deux phénomènes sont bien documentés par les sources chrétiennes et ont fait l'objet de plusieurs études ces dernières années : le premier est celui de la conversion des chrétiens à l'islam et l'autre de l'instabilité confessionnelle⁴⁵⁰. Il est difficile d'estimer à quel moment les chrétiens deviennent une minorité démographique au sein de l'Empire islamique. Les conversions forcées eurent lieu mais l'apostasie des chrétiens semble avoir été majoritairement causée par des motifs économiques et sociaux. Le statut de *ḍimmī* représentait un désavantage fiscal, dans la mesure où il impliquait de s'acquitter de la *ġizya*⁴⁵¹. Le lien entre taxation et conversion a été souligné à de nombreuses reprises par les chercheurs mais cette taxe ne semble pas avoir été systématiquement levée⁴⁵². Le facteur social pesait également dans la balance, dans la mesure où embrasser l'islam pouvait permettre d'échapper aux règles de sa communauté, en adoptant par exemple la polygamie, de passer du statut d'esclave à celui d'affranchi, ou encore de se doter de plus grandes chances d'ascension au sein de la société islamique⁴⁵³.

Une pression devait également être exercée sur les minoritaires, en fonction des lieux et des périodes. L'auteur anonyme de la *Chronique de Zuqnin* décrit, par exemple, des vagues de conversions au VIII^e siècle, liées aux mesures vexatoires et à des formes d'oppression envers les chrétiens⁴⁵⁴. Ce qui nous importe ici n'est pas d'établir si une telle oppression avait effectivement lieu mais plutôt de noter la récurrence de ce motif dans le discours des auteurs chrétiens de cette époque. Dans l'*ApGreg*, les mentions fréquentes des martyrs, des prisonniers et des captifs placent ces derniers en contre-exemples des apostats. La première catégorie de rétribués évoquée sur l'inscription de la Jérusalem céleste (§8b) est celle de « ceux qui se sont

⁴⁵⁰ Pour une synthèse récente, voir Sahner, *Christian Martyrs under Islam*, chap. I-II.

⁴⁵¹ A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Impr. catholique (Université Saint-Joseph (Beirut, Lebanon). Institut des lettres orientales. Recherches), 1958, pp. 264-343.

⁴⁵² Voir, par exemple, D.C. Dennett, *Conversion and the poll tax in early Islam*, Cambridge, Mass, Harvard University Press (Harvard historical monographs), 1950.

⁴⁵³ Voir U.I. Simonsohn, « Conversion, Exemption, and Manipulation: Social Benefits and Conversion to Islam in Late Antiquity and the Middle Ages », *Medieval Worlds* 6 (2017), p. 196-216.

⁴⁵⁴ *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, p. 384-385, trad. angl. Harrak, p. 323-324.

livrés au sabre par amour pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit » (*man sallama nafsahu li-l-sayf fī maḥabbat al-āb wa-l-ibn wa-rūḥ al-quḍus*). Vient plus loin une section entière (§13) dédiée à la description des lieux apprêtés pour « les captifs » (*al-usarā*), dont certains ont été réduits en esclavage (*ustu 'bidū*) et d'autres sont morts dans des prisons (*ḥubūs*) et des prisons sous la terre (*maṭāmīr*)⁴⁵⁵. Les captifs ont, entre autres, le mérite d'endurer ce supplice sans renier leur foi, comme l'exprime le passage suivant :

(...) à celui qui a enduré différents types de supplices et n'a pas quitté la religion du Christ, n'a pas été séduit par les désirs du bas-monde et n'a pas apostasié sa religion.

Les sources contemporaines de l'*ApGreg* nous parlent abondamment de captifs chrétiens aux mains des musulmans car il s'agissait d'un phénomène courant⁴⁵⁶. Notre texte se contente de mettre l'emphase sur le fait qu'ils n'ont pas renoncé à leur religion, malgré les circonstances, mais n'expose pas les motifs de leur emprisonnement. Il n'est pas exclu que leur simple appartenance à la religion chrétienne en soit la cause mais ce genre de cas ne semble pas avoir été légion⁴⁵⁷. Les chrétiens risquaient aussi une peine de prison s'ils ne s'acquittaient pas de la *ḡizya*, ce qui n'est pas étonnant dans la mesure où l'emprisonnement de personnes endettées – qu'elles soient musulmanes ou chrétiennes – est bien attesté dans les sources islamiques⁴⁵⁸. Au cours de rixes de pouvoir, il arrivait que les patriarches eux-mêmes soient emprisonnés. Les

⁴⁵⁵ *Maṭmūra*, pl. *maṭāmīr* renvoie souvent à un silo ou à une cave à grain mais peut aussi, dans de plus rares cas, désigner une prison dans le sol. C. Pellat, « *Maṭmūra* », *EP*. Charles Pellat dit que cela peut servir à désigner les prisons des chrétiens mais j'ignore d'où il tenait cette information. On trouve dans l'ouvrage de 'Umar b. Šabba (173-262/789-878) des vers de satire (*hiḡā*) qu'al-Ḥuṭay'a aurait adressé al-Zibriqān, qui en défère au calife qui le fait emprisonner dans une *maṭmūra* (*fa-ḥabasa-hu 'Umar [b. al-Ḥaṭṭāb] fī maṭmūra*). Néanmoins, les versions du *ḥabar* que l'on trouve dans d'autres ouvrages n'ont pas recours à ce terme mais à des synonymes (*qa'r*, *ḥufra*), voir Ibn Šabba, *Ta'rīḥ al-Madīna al-munawwara*, éd. Šaltūt, vol. II, p. 286. Cet épisode est discuté par Sean Anthony dans « The Domestic Origins of Imprisonment: An Inquiry into an Early Islamic Institution », *Journal of the American Oriental Society* 129, 4 (2009), p. 584-586.

⁴⁵⁶ Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 477-490.

⁴⁵⁷ Les cas sont néanmoins rares. Dans la *Vie* du néomartyr Antoine Rawḥ al-Qurašī, texte composé en arabe en milieu melkite aux alentours du IX^e siècle, il est question de deux prisons, dont l'une est appelée Muṭbaq. Antoine est un musulman converti au christianisme, ce qui pourrait expliquer une telle sévérité. Voir *Martyre d'Antoine Rawḥ al-Qurašī*, éd. et trad. fr. Dick, p. 124-125. Je signale l'étude complète de la tradition textuelle, accompagnée de réimpressions des éditions et de traductions en italien, de E. Braida et C. Pelissetti (éds), *Storia di Rawḥ al-Qurašī, un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*, Torino, Silvio Zamorani (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 5), 2001. Pour une analyse, voir Sahner, *Christian Martyrs under Islam*, p. 84-92. Sur les prisons, voir M. Tillier, « Prisons et autorités urbaines sous les Abbassides », *Arabica* 55, 3/4 (2008), p. 403-406.

⁴⁵⁸ I. Schneider, « *Sidjn* », *EP*. Pour un exemple pris dans la documentation papyrologique égyptienne, voir P. Sijpesteijn, « Policing, Punishing and Prisons in the Early Islamic Egyptian Countryside (640–850 CE) », in *Authority and Control in the Countryside: From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th–10th Century)*, éd. A. Delattre et alii, Leiden, Brill (Leiden Studies in Islam and Society 9), 2018, p. 559.

sources nous rapportent de fréquentes prises et échanges de captifs, notamment sur la frontière arabo-byzantine, au nord de la Syrie⁴⁵⁹.

Quelques éléments de cette section de l'*ApGreg* pourraient renvoyer à ce dernier contexte. Des chants en grec, en syriaque et en toutes les langues se font entendre dans les demeures dédiées aux captifs. En outre, le texte précise qu'il s'agit des captifs « de toute nation, serviteurs du Christ » (*min kull umma, 'ābidīn al-Masīh*)⁴⁶⁰. L'une de leurs rétributions est de pouvoir se comprendre les uns les autres, alors que « leur langue était différente » (*wa-luġatuhum muḥtalifa*). Ceci montre que l'auteur avait à l'esprit un contexte multilingue, où des captifs chrétiens « de toute nation », se rencontraient. L'intérêt de l'auteur de l'*ApGreg* s'explique à la lecture d'autres sources, qui nous montrent que la conversion des captifs et des esclaves venait considérablement renforcer les rangs des musulmans⁴⁶¹. En devenant musulmans, ces derniers obtenaient la liberté ou étaient affranchis, ce qui avait dû en convaincre beaucoup d'abjurer le christianisme⁴⁶². Le *Martyre de Romanos le Jeune*, rédigé en grec à la fin du VIII^e siècle et préservé en géorgien, offre des parallèles intéressants. Vers 780, Romanos est emprisonné, à Bagdad, avec d'autres captifs dont l'auteur décline la diversité des origines ethnolinguistiques (grecque, syriaque, géorgienne, arabe, franque)⁴⁶³. Plus tard, Romanos ramène au christianisme des grecs captifs qui s'étaient convertis à l'islam et c'est pour cet acte qu'il est exécuté⁴⁶⁴. L'apostasie des chrétiens emprisonnés constituait un souci des auteurs chrétiens, qui transparaît dans leur production littéraire⁴⁶⁵. On comprend alors pourquoi une section entière a été dédiée à ce sujet dans l'*ApGreg*, dans le souci pastoral de rassurer les chrétiens sur les délices qui les attendaient dans la vie future, pour peu qu'ils patientent jusque-là.

⁴⁵⁹ Ce sujet est fréquemment évoqué par Agapius dans son *Kitāb al-Ta'riḥ* et par Michel le Syrien. Selon ce dernier, ce serait à cause des prisonniers établis en Syrie par les arabo-musulmans que l'hérésie se répand. Sur les relations arabo-byzantines à la frontière, voir aussi A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle. Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*, Paris, Mouton (Civilisations et Sociétés 37), 1975, p. 470-472.

⁴⁶⁰ Notons qu'ici le terme *umma* est utilisé au singulier et ne renvoie donc pas « aux nations », c'est-à-dire les non-juifs.

⁴⁶¹ R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the medieval period : an essay in quantitative history*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, p. 41-42.

⁴⁶² Les conversions de force ne semblent pas avoir été nombreuses, voir à ce sujet Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2003, p. 118-120.

⁴⁶³ M. Nanobashvili, « Stephen Mansūr », CMR I, p. 388-393. *Martyre de Romanos le Jeune*, éd. et trad. angl. Shoemaker, p. 174-175.

⁴⁶⁴ *Martyre de Romanos le Jeune*, éd. et trad. angl. Shoemaker, p. 186-187.

⁴⁶⁵ À Byzance, Théophane le Confesseur (m. 817/8) rend hommage aux martyrs qui trouvèrent la mort en refusant d'embrasser l'islam, voir, *Chronographie*, éd. de Boor, p. 414 ; trad. angl. Mango et Scott, p. 573.

Comme dans un miroir, le supplice des apostats ouvre le bal des châtements et offre un contre-point à ceux qui se montrèrent constants dans leur foi. En effet, la conversion à l'islam n'est pas le seul phénomène décrié par l'auteur. Aux enfers, on l'a vu, une section est consacrée à ceux qui changeaient constamment de religion (§33). Le flottement entre le christianisme et l'islam a été bien étudié par Christian Sahner, qui le qualifie de *flip-flopping*⁴⁶⁶. Les va-et-vient n'étaient pas rares et les textes rapportent plusieurs exemples d'apostats qui revenaient ensuite au christianisme. Le terme *dīn* utilisé dans l'*ApGreg* renvoyait certainement au passage d'une religion à une autre mais il pouvait aussi inclure le *confessional code-switching* décrit par Jack Tannous, soit les cas où un individu changeait de confession au gré des circonstances⁴⁶⁷. Plus qu'une menace adressée aux apostats, l'auteur de l'*ApGreg* tente donc de décourager ceux qui faisaient preuve d'instabilité religieuse. En outre, le fait que cette catégorie d'individus se voit accorder une section distincte au sein du texte confirme l'importance de ce phénomène durant les premiers siècles de l'Islam.

Dans la parénèse de l'ange qui se trouve à la fin du texte, il est question des conditions du repentir et du pardon avant la mort (§36b). Il y est dit que toute personne ayant renié le Christ (*kāfir bi-l-Masīh*) peut se voir pardonner tous ses péchés pour peu qu'il prenne foi en lui. L'emploi de la racine *k-f-r* n'est pas dénué d'ambiguïté : s'agit-il de quelqu'un qui n'aurait jamais cru en Jésus-Christ ou qui l'aurait abjuré à un moment donné ? Le texte affirme en tout cas que la porte de la miséricorde reste ouverte. Je me demande s'il ne s'agit pas là d'une invitation à la repentance *in extremis*, à l'heure de la mort, ce qui aurait pour effet de garantir le retour au christianisme de néo-musulmans. Un tel acte permettrait à l'héritage de rester entre les mains de ses coreligionnaires, en même temps qu'il garantirait au défunt une sépulture chrétienne. Je ne connais pas d'études sur ce sujet dans les textes syriaques et arabes mais le thème de la repentance *in extremis* connut des traitements bien différents dans le christianisme, en fonction du contexte politique et sociale⁴⁶⁸. Laisser la porte ouverte à ceux qui auraient abjuré le christianisme et qui souhaiteraient y revenir est aussi le message implicite du *Martyre de 'Abd al-Masīh*. Le chrétien arabe de Nağrān, Qays al-Ġassānī, se convertit à l'islam, pour

⁴⁶⁶ Sahner, *Christian Martyrs under Islam*, p. 36.

⁴⁶⁷ Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 97. Ce terme a été repris pour parler des va-et-vient entre christianisme et islam dans A. Chrysostomides, « 'There Is No god but God': Islamisation and Religious Code Switching, Eighth to Tenth Centuries », in *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, éd. A.C.S. Peacock, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p. 123-125.

⁴⁶⁸ À titre comparatif, voir la discussion sur la décrétale du pape Innocent I^{er} (r. 401-417) dans É. Rebillard, *In hora mortis : évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*, Rome, École française de Rome (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome), 1994, p. 214-217.

revenir à sa foi première plusieurs années plus tard, en entendant la lecture de l'Évangile⁴⁶⁹. En somme, l'auteur de l'*ApGreg* ne se limite pas à condamner ceux qui quittent « la religion de Jésus-Christ » mais il invite aussi à l'embrasser, ou à la réembrasser, en affirmant que ceux « qui ont cru à la Sainte-Trinité » (*al-tālūt al-muqaddas*) ont accès aux demeures célestes (§19)⁴⁷⁰.

XII.2.3. Le *ṭaylasān* de l'apôtre : distinction sociale et appartenance culturelle

Durant la scène de lecture liturgique de son évangile face aux dignitaires ecclésiastiques en proie au châtement divin, Matthieu l'évangéliste est décrit comme un jeune homme (*šābb*), vêtu d'un vêtement d'origine persane appelé *ṭaylasān*, soit un châle couvrant le sommet de la tête et le haut des épaules et qui se portait sur le turban. Ce n'est pas le seul endroit où un détail vestimentaire est donné en relation avec un personnage important : on nous dit que les vêtements de Marie sont de couleur « bordeaux » (*ḥamriyya*). Dans le *Martyre de Rawḥ*, ce dernier a une vision de Marie et le narrateur de préciser « et ses vêtements étaient pourpres » (*wa-libāsuhā burfīr*)⁴⁷¹. La couleur de la robe de la Vierge fonctionne comme un moyen d'identification et, probablement, d'association, entre l'image littéraire et l'environnement pictural. Toutefois, le *ṭaylasān* dont est revêtu Matthieu se place au sein d'un réseau de significations plus denses et plus difficiles à interpréter.

Dans la partie orientale du monde islamique à la période médiévale, le *ṭaylasān* est considéré comme un élément de la tenue des cadis ou d'autres personnages importants⁴⁷². C'est probablement parce qu'il renvoie à la dignité d'une fonction que les chrétiens se voient interdits de s'en revêtir, à ce que rapportent certains auteurs musulmans. Sans que l'on puisse vraiment en tracer l'origine, les recherches récentes ont montré l'apparition au VIII^e siècle d'une série de restrictions liées à l'apparence des non-musulmans, que l'on en vient à appeler *ḡiyār* ou « signes

⁴⁶⁹ D.H. Vila, « The Martyrdom of 'Abd al-Masīḥ », CMR I, p. 684-687. *Martyre de 'Abd al-Masīḥ*, éd. et trad. angl. Griffith, p. 363-364 et 371. Sur cet aspect, voir M.N. Swanson, « The martyrdom of Abd al-Masih, superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassani) », in *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill, 2001, p. 124.

⁴⁷⁰ Il n'est pas exclu que des auteurs chrétiens aient cherché à toucher un public musulman mais cette possibilité est rarement envisagée par les chercheurs. Sur cet aspect, voir T. Sizgorich, « For Christian Eyes Only? The Intended Audience of the *Martyrdom of Antony Rawḥ* », *Islam and Christian-Muslim Relations* 20, 2 (2009), p. 119-135.

⁴⁷¹ *Martyre d'Antoine Rawḥ al-Qurašī*, éd. et trad. fr. Dick, p. 123 et 130.

⁴⁷² Stillman, *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times: a Short History*, p. 18, 39, pl. 16.

distinctifs »⁴⁷³. Dans son *Kitāb al-ḥarāğ* adressé au calife Hārūn al-Rašīd, Abū Yūsuf (m. 182/798) rappelle que l'habit (*libās*) des *ḍimmī*-s ne doit pas ressembler à celui des musulmans. Il préconise aussi l'interdiction du port du turban (*imāma*) mais le *ṭaylasān* n'est pas nommé⁴⁷⁴. Ceci ne veut pas dire que les chrétiens aient cessé de s'en revêtir. En 850, un édit du calife al-Mutawakkil aurait enjoint les « protégés » (*ahl al-ḍimma*) à porter des *ṭaylasān*-s de couleur miel (*ʿasaliyya*), pour les différencier des musulmans⁴⁷⁵. Plus d'un siècle plus tard, l'auteur et voyageur musulman Šams al-dīn al-Muqaddasī (m. c. 390/1000) déplorait que les chrétiens portassent ce vêtement à Chiraz⁴⁷⁶. On peut déduire de ces avis divergents que le port du *ṭaylasān* par les chrétiens était encore en vigueur, officiellement ou officieusement, au moment de la rédaction de l'*ApGreg*.

Il n'en demeure pas moins que le costume de Matthieu est surprenant. Était-ce pour conférer à l'apôtre l'aura d'une certaine fonction, telle que celle du cadī, dans l'esprit des destinataires ? Les chrétiens de Syrie-Mésopotamie n'ignoraient pas les connotations véhiculées par ce vêtement, puisqu'un enlumineur du XIII^e siècle en revêt le prêtre juif Caïphe⁴⁷⁷. Dans leur production artistique, on trouve des chrétiens portant des tenues islamiques en Syrie et en Cappadoce, dès le IX^e siècle, mais ces cas ne concernent jamais le Christ, la Vierge ou les apôtres. Il est donc peu probable que l'auteur ait vu une telle représentation figurée de Matthieu. Pourtant, il qualifie l'apôtre de « jeune homme », alors que ce dernier est le plus souvent représenté comme un vieillard dans les traditions iconographiques syriaque et byzantine. Ce qualificatif d'ordre pictural devrait donc provenir d'une source iconographique inconnue. Étant donnée la paucité des témoins de l'art chrétien des IX^e-X^e siècles, on ne peut totalement exclure que des représentations des apôtres vêtus de *ṭaylasān* existaient, avant de disparaître, peut-être du fait de la réaffirmation des interdits vestimentaires des chrétiens.

⁴⁷³ L'étude la plus poussée sur le *ḡiyār* demeure le chapitre qui lui est consacré dans M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2011, p. 88-98. Il est nécessaire de consulter les corrections et les remarques apportées par Luke Yarbrough dans « Origins of the *ḡiyār* », *Journal of the American Oriental Society* 134, 1 (2014), p. 113-121.

⁴⁷⁴ Abū Yusuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, éd. Šākīr, p. 122 ; trad. fr. Fagnan, p. 195-196.

⁴⁷⁵ Citation d'après al-Tabarī dans Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, p. 104.

⁴⁷⁶ Citation dans *ibid.*, p. 110.

⁴⁷⁷ Ms. BL, add. 7170 (1216-1220), f. 145^r. Analyse de ce motif et références bibliographiques dans B. Snelders, *Identity and Christian-Muslim interaction: medieval art of the Syrian Orthodox from the Mosul area*, Leuven / Walpole, MA, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 198), 2010, p. 183-186.

Une autre lecture de cette scène de l'*ApGreg* serait de voir dans le *ṭaylasān* un discriminant religieux. Il n'est pas impossible que les chrétiens aient été contraints d'arborer un *ṭaylasān* d'une couleur particulière dans le milieu de production de l'*ApGreg*. Le texte, qui ne manque pas de détails chromatiques, n'offre cependant aucune indication. Cette seconde hypothèse, quoiqu'elle me semble moins probante, ne peut être écartée. Je préfère rejoindre l'historien de l'art Bas Snelders en voyant dans le goût des chrétiens pour ce genre de vêtements la marque d'une distinction sociale et non religieuse⁴⁷⁸. Il est certain que l'auteur et son milieu n'étaient pas insensibles au prestige du *ṭaylasān*. Ceci démontre que la volonté de se distinguer des autres n'empêchaient pas les chrétiens de partager la culture des élites arabo-persanes et de respecter les mêmes codes sociaux et vestimentaires. Le discours de l'*ApGreg* différencie les chrétiens des autres en termes de croyances et de pratiques mais rien ne nous est dit sur leur *apparence*. La représentation de Matthieu nous démontre que les édits promouvant le port de signes distinctifs à partir du VIII^e siècle n'ôta pas au *ṭaylasān* sa signification symbolique chez les chrétiens ou, au moins, aux yeux de l'auteur. Au contraire, dans la société idéalement juste que projette l'*ApGreg*, l'apôtre revêt les attributs du cadi, illustrant ainsi la substitution de la justice divine et chrétienne à la justice humaine et islamique.

XII.3. LE RAPPEL DES PRATIQUES ET DE LA MORALE CHRETIENNES

Bien qu'elle différencie les chrétiens et leur sort après la mort des autres communautés religieuses, « les autres » ne constituent pas l'unique thématique de l'*ApGreg*. L'œuvre vise aussi à rappeler les bons et les mauvais comportements des chrétiens. Les auteurs des premiers siècles de l'Islam tentent de définir ce qui fait (ou ne fait pas) d'un homme un chrétien : Jacques d'Édesse (m. 708), l'un des plus brillants auteurs de l'Église syro-miaphysite, rédige un traité *Contre ceux qui transgressaient les canons ecclésiastiques*, où il entreprend de définir ce qu'est le christianisme orthodoxe⁴⁷⁹ ; la somme théologico-morale *al-Ġāmi' wuḡūh al-īmān* délivre au chapitre XIV les 16 raisons qui font que l'on cesse d'être chrétien⁴⁸⁰. Nous allons voir que

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁷⁹ *Contre ceux qui transgressaient les canons ecclésiastiques*, éd. et trad. angl. Penn. Sur l'identité chrétienne (orthodoxe) selon Jacques d'Édesse, voir Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 89-95.

⁴⁸⁰ Ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 483, ff. 49^r-60^r. Il s'agit principalement d'une liste de points doctrinaux à reconnaître.

d'autres textes, comme l'*ApGreg*, cherchent moins à offrir à leur auditoire une définition « théologique » qu'à leur rappeler les pratiques et la morale constitutives de l'identité chrétienne.

XII.3.1. La connaissance des textes et le respect des règles : lecture croisée de l'*ApGreg* et des *Questions-réponses de Basile et Grégoire*

À l'instar de l'*ApGreg*, les *Questions-réponses de Basile et Grégoire* (désormais *QRBG*), déjà mentionnées dans le premier volume, se concentrent sur les pratiques⁴⁸¹. Cette collection d'environ 150 questions et réponses porte sur des sujets divers, des comportements des laïcs à la liturgie en passant par l'exégèse biblique⁴⁸². Nous savons encore peu de choses de la date, de la langue et du milieu de rédaction de cette œuvre. Un manuscrit, copié en 833 pour un monastère syro-miaphysite de Callinicum/al-Raqqā, contient des questions et réponses de Basile et de Grégoire en langue syriaque⁴⁸³. L'une d'entre elles correspond à la n°117 des *QRBG*⁴⁸⁴. Un manuscrit non daté du X^e siècle contient une partie de la collection arabe, qui est transmise dans son intégrité dans le ms. Sinaï, ar. 481, daté de 1091⁴⁸⁵. Les *QRBG* sont donc antérieures au X^e siècle et constituent le fruit d'une compilation entre plusieurs sources, dont une partie ou la totalité était rédigée en langue syriaque. Cette dernière se voit octroyée un statut particulier à plusieurs reprises⁴⁸⁶. On trouve aussi des calques du grec et du syriaque, ainsi qu'une mention des escrocs de Jérusalem et du Sinaï dans certaines versions⁴⁸⁷. Georg Graf lui attribuait une origine melkite, ce qui est une hypothèse plausible, mais Barbara Roggema

⁴⁸¹ Le texte a été édité dans *Rasā'il dīniyya qadīma*, comme l'*ApGreg*. L'édition égyptienne a été faite sur un manuscrit inconnu et avec une méthode non scientifique. Des passages importants sont parfois manquants. Par conséquent, je renvoie aussi aux passages cités dans le plus ancien témoin daté, le ms. Sinaï, ar. 481 (1091), ff. 283^v-326^r. Les images du manuscrit sont disponibles au lien suivant : <https://www.loc.gov/item/00279391275-ms/>. Notons que la numérotation des questions dans le manuscrit sinaïtique ne coïncide pas toujours avec celle de l'édition.

⁴⁸² Voir B.H. Roggema, « Christian-Muslim-Jewish Relations in Patristic Literature: the Arabic Questions and Answers of Basil and Gregory », in *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, éd. D. Bertina et alii, Leiden, Brill (Arabic Christianity 1), 2019, p. 395-414.

⁴⁸³ Ms. Londres, BL, add. 12 171 (833), f. 65^r. La note mentionne le patriarche syro-miaphysite Denys de Tell-Mahre ainsi que l'évêque de Callinicum, voir Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 766-767.

⁴⁸⁴ Roggema, « The Arabic Questions and Answers of Basil and Gregory », p. 399. *QRBG*, voir *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°117, p. 144-145 ; ms. Sinaï, ar. 481, n°119, f. 319^v.

⁴⁸⁵ Kamil, *Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, p. 33.

⁴⁸⁶ Il est par exemple dit que Dieu parla à Adam en syriaque, voir *Rasā'il dīniyya*, n°63, p. 123 ; ms. Sinaï, ar. 481, n°64, f. 305^r.

⁴⁸⁷ *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°113, p. 142. Je n'ai pas trouvé cette question dans le manuscrit du Sinaï. Il s'agit peut-être d'une interpolation.

souligne à raison que la collection circule dans toutes les communautés chrétiennes arabisées. À l'instar de l'*ApGreg*, elle jouit d'une grande popularité trans-confessionnelle et ces deux œuvres sont parfois transmises dans les mêmes manuscrits. Elles offrent un exemple éloquent de la circulation de normes et de représentations communes à de nombreux chrétiens en terre d'Islam. Elles témoignent également de l'importance de la forme des questions-réponses pour l'éducation des laïcs et des clercs⁴⁸⁸.

Comme le fait remarquer Barbara Roggema, le contenu de la collection des *QRBG* porte davantage sur l'orthopraxie que sur l'orthodoxie, le point sensible des doctrines christologiques étant laissé de côté. Les rapports sociaux avec les juifs et les musulmans (hospitalité, festivité, voisinage) sont abordés à plusieurs reprises⁴⁸⁹. On y trouve également des prescriptions qui dénotent une volonté de différencier les pratiques chrétiennes de celles des autres communautés⁴⁹⁰. À ce titre, les réponses données à certaines questions méritent des *QRBG* d'être comparées au discours de l'*ApGreg*.

Grégoire rencontre à plusieurs reprises les suppliciés qui ne respectaient pas certains aspects du culte chrétien. Il voit le châtement de ceux qui ne jeûnaient pas le jeûne obligatoire (le Carême ?), pas plus qu'ils ne jeûnaient avant la messe les dimanches et les jours de fête (§25l). Les mêmes critiques se répètent un peu plus loin, lorsqu'il est question de ceux qui s'enivraient les jours de fête dès le matin (§25n) et de ceux qui se moquaient de l'eucharistie en communiant alors qu'ils avaient déjà bu et mangé (§25q). Ces péchés, bénins comparés à d'autres (ex. l'infanticide), sont punis très sévèrement, preuve que le jeûne eucharistique n'était pas systématiquement suivi mais qu'il était considéré comme important. L'auteur de l'*ApGreg* s'en prend également à ceux qui négligeaient la prière (§25m), à ceux qui commettaient des péchés les jours de fêtes (§25o) et à ceux qui étaient les premiers et les derniers à sortir de l'église (§25v). Le texte accorde un développement plus long au blasphème, qui est la faute la plus

⁴⁸⁸ L'*Entretien de Moïse avec Dieu sur le mont Sināi* revêt une forme similaire et remplit certainement des fonctions proches de celles des *QRBG* et de l'*ApGreg*. On retrouve d'ailleurs ces textes transmis dans les mêmes manuscrits à partir du XV^e siècle. Il connut un certain succès dans la littérature syriaque et arabe chrétienne mais il n'est pas possible de dire si ce succès fut tardif (car secondaire vis-à-vis de la tradition islamique) ou s'il avait déjà cours durant la période qui nous intéresse. Sur l'histoire de cet apocryphe et un aperçu de la bibliographie existante, voir B. Roggema, « The *Intimate Conversations of God with Moses on Mount Sinai (Munājāt Mūsā)*. An apocryphon from Islam to Christianity to Judaism », in *Dialogues and Disputes in Biblical Disguise from Late Antiquity to the Middle Ages*, éd. P. Toth, London / New York, Routledge, forthcoming, p. 190-213.

⁴⁸⁹ Notons que les musulmans sont également appelés *ḥunafā'* dans les *QRBG*, voir *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°96, p. 135 ; ms. Sināi, ar. 481, n°97, f. 313^v.

⁴⁹⁰ On y lit, par exemple, une question-réponse sur les rites funéraires musulmans que les chrétiens ne doivent pas imiter, voir *QRBG, Rasā'il dīniyya qadīma*, n°102, p. 138 ; ms. Sināi, ar. 481, n°103, f. 315^v. Cette question est éditée dans le dernier chapitre de ce volume.

grave selon l'auteur (§25ah), ainsi qu'au manque de lecture des livres spirituels et à la mauvaise connaissance des textes sacrés et des prières (§25aa). Tous ces péchés constituent un manquement à des règles chrétiennes anciennes et on comprend qu'elles doivent faire l'objet d'un rappel au sein d'un discours pastoral. On trouve des reproches similaires dans les *QRBG*, que ce soit sur le jeûne eucharistique ou sur l'obligation de lire l'Évangile plusieurs fois par semaine⁴⁹¹.

On peut toutefois s'étonner du peu de détails fournis par l'*ApGreg* sur l'accomplissement et le respect des rites. Le baptême, le mariage et les autres sacrements ne sont pas évoqués et tous les reproches que l'on vient de lister sont très généraux. La seule mention précise est relative à la commémoration des morts : ceux qui n'offraient pas de bougies ou d'encens pour le salut des âmes sont dévorés par les vers (§25t). C'est le seul passage l'*ApGreg* où il est question d'argent donné directement par les fidèles au prêtre (*kāhin*) qui les est. On sait que les prêtres étaient payés en argent et en nature pour les services funéraires, ce qui est rappelé de manière ironique dans le *Banquet des prêtres*, une *maqāma* chrétienne du XI^e siècle⁴⁹². On verra plus loin que les rites funéraires étaient devenus un sujet de préoccupation particulièrement important durant les premiers siècles de l'Islam, d'où la nécessité de condamner fermement ceux qui ne les pratiquaient pas.

Enfin, un châtement est réservé à ceux qui délaissaient les églises et les fêtes le vendredi et le dimanche (§25p). La vénération de ces jours est justifiée en rappelant que le vendredi symbolise la tristesse des chrétiens à cause de la crucifixion, tandis que le dimanche incarne leur joie, du fait de la résurrection. Le discours de l'*ApGreg* cherche à confirmer les chrétiens dans cette pratique. Les textes appelant au respect du dimanche sont très répandus dans les manuscrits arabes chrétiens. L'*ApGreg* est souvent transmises avec la *Lettre sur le Dimanche*⁴⁹³, deux homélies attribuées à Basile de Césarée sur le vendredi et le dimanche⁴⁹⁴, ainsi qu'une homélie sur le même sujet attribuée à Jean Chrysostome⁴⁹⁵. Le fait de ne pas

⁴⁹¹ Voir respectivement *QRBG*, *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°73 et 126, p. 128 et 148 ; ms. Sinaï, ar. 481, n°74, f. 308^v et n°127, ff. 320^v-321^r.

⁴⁹² Ceci est l'un des thèmes majeurs de la critique sous-jacente des prêtres trop avides, voir *Le banquet des prêtres*, éd. Khalifé et trad. fr. Dagher et Troupeau. Je remercie David Taylor de m'avoir attiré mon attention sur ce texte.

⁴⁹³ CANT 311 ; GCAL I, 295-297.

⁴⁹⁴ Voir M. van Esbroeck, « Deux homélies pseudo-basiliennes sur le Dimanche et le Vendredi », *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), p. 49-71.

⁴⁹⁵ GCAL I, 350. Plus de détails dans H. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe : Histoire de la traduction et réception (suite) », *Chronos* (à paraître), n°185. Ce texte ressemble à la première *Homélie sur le vendredi et le dimanche*

observer le dimanche, condamné dans tout le monde chrétien, devient sujet à des sanctions sévères en contexte islamique. En 785, le canon 20 du synode tenu par Mar Giwargis, le patriarche de l'Église syro-miaphysite, jette l'anathème sur les chrétiens qui ne suivent pas cette règle⁴⁹⁶. La seconde *Homélie sur le vendredi et le dimanche* formule une idée similaire⁴⁹⁷ :

Malheur à qui n'est pas présent à l'église le Dimanche et le Vendredi et les jours connus pour la prière et le sacrifice, car celui-là n'est pas digne d'être appelé chrétien (...).

Contrairement aux traditions médio-byzantines qui mentionnent de pair le mercredi et le vendredi⁴⁹⁸, les textes homilétiques arabes contemporains semblent moins se préoccuper du premier et accorder une importance bien plus grande au second, pour des raisons qui nécessiteraient une recherche qui dépasse la présente étude.

Dans l'*ApGreg*, il est dit que ceux qui n'allaient pas à l'église le vendredi et le dimanche « se préoccupaient des affaires de ce monde » (*kānū yatašāgalūna bi-umūr al-dunyā*). Cette phrase peut signifier qu'ils travaillaient en ces jours-là⁴⁹⁹. Notre texte renvoie peut-être ici à une interdiction de travailler le vendredi et le dimanche pour se concentrer sur le culte. Une telle interdiction est attestée dans la littérature syriaque : l'*Histoire du Saint Vendredi*, éditée et commentée par Sergey Minov, invite à s'abstenir de travailler le vendredi ; dans une lettre adressée au stylite Jean de Litharb, Jacques d'Édesse formule sa réprobation envers cette pratique, répandue, selon lui, par certains membres du clergé⁵⁰⁰. S'éloigner de toutes activités profanes le vendredi pourrait être une façon de se tenir à l'écart des musulmans, pour qui le vendredi constitue la principale journée d'échanges et de convivialité au sein de la semaine⁵⁰¹. Quelle que soit l'interprétation qu'on veuille bien lui prêter, cette section de l'*ApGreg* condamne à un terrible châtement les chrétiens qui ne se rendaient pas dans les lieux de culte

du Pseudo-Basile étudiée par Michel van Esbroeck, tout en présentant de nombreuses variantes, voir Pseudo-Basile, *Homélie sur le saint dimanche et le vendredi béni (I)*, éd. et trad. fr. van Esbroeck, p. 56-64.

⁴⁹⁶ *Synodicon syro-miaphysites*, éd. Vööbus, vol. II, p. 5 ; trad. angl. *idem*, vol. II, p. 6.

⁴⁹⁷ Pseudo-Basile, *Homélie sur le vendredi et le dimanche (II)*, éd. et trad. fr. van Esbroeck, p. 67 et 71.

⁴⁹⁸ Dans l'*ApAn* (§12-18), Anastasie a une vision du Mercredi, du Vendredi et du Dimanche, personnifiés par des femmes. Voir Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 350-352.

⁴⁹⁹ La racine š-ğ-l renvoie au travail (*šugl, ištagal*) dans les dialectes arabes orientaux.

⁵⁰⁰ Sur cette question, voir le dossier réuni dans S. Minov, « Friday Veneration among Syriac Christians: the Witness of the *Story of the Holy Friday* », *Journal of the Royal Asiatic Society Series 3*, 30, 2 (2020), p. 195-222.

⁵⁰¹ C'est l'une des grilles de lecture avancées par Sergey Minov, voir *ibid.*, p. 221.

en ces jours, une telle menace laissant entendre que cette injonction n'était pas toujours appliquée.

XII.3.2. Le respect des lieux sacrés

Une série de supplices est aussi infligée à ceux qui ne respectaient pas les lieux sacrés en se comportant mal. Il est reproché aux chrétiens de bavarder à l'église et de se laisser distraire durant la prière (§25u). Grégoire voit le châtement de ceux qui volaient l'huile des lampes dans les églises (§25bh), ainsi que de ceux qui y semaient la discorde en s'opposant avec arrogance aux prêtres (§25ao). L'attitude demandée aux destinataires de l'*ApGreg* est donc celle de fidèles obéissants dans les lieux de culte. D'après notre texte, les péchés perpétrés au sein des « demeures sacrées » (*al-buyūt al-muqaddasa*) sont plus graves que les péchés commis en d'autres lieux (§25bf)⁵⁰². L'irrespect des lieux sacrés n'est pas un souci propre à l'auteur de l'*ApGreg* car il se reflète dans d'autres œuvres recouvrant des fonctions pastorales similaires. Pour n'en donner qu'un exemple, l'auteur anonyme de l'*Exhortation aux moines et au clergé du Pseudo-Athanase*, appelée de manière trompeuse l'*Apocalypse du Pseudo-Athanase*, exprime de longues plaintes sur l'abandon des maisons de Dieu (*buyūt Allāh*) de la part des chrétiens⁵⁰³. Ce texte a été composé en copte et renvoie à un contexte égyptien, ce qui constitue un indice de la persistance de certains motifs au sein des discours adressés tant aux laïcs qu'aux serviteurs de l'Église.

Une indication relative à la sacralité de Jérusalem est plus surprenante. Il est dit dans l'*ApGreg* que ceux qui péchaient durant une visite à Jérusalem n'en tiraient aucun bénéfice car leur crime était plus grand que leur profit (§25bg). Je ne connais pas de « tarifications » particulières des péchés commis à Jérusalem dans la littérature syriaque et arabe chrétienne mais une idée semblable existe chez les théologiens juifs et musulmans. Certains récits évoquent le danger de pécher à La Mecque car les péchés y sont démultipliés, du fait de la sainteté du lieu⁵⁰⁴. Il y a là un écho à la littérature islamique. Dans les *Titres de gloire de Jérusalem (Faḏā'il al-Bayt al-Muqaddas)*, l'auteur musulman al-Wāsiṭī rapporte que les mauvaises actions y comptent pour double, au même titre que les bonnes⁵⁰⁵. De telles traditions existent aussi dans la littérature hébraïque, qui insiste naturellement sur le rôle de Jérusalem⁵⁰⁶.

⁵⁰² J'ignore s'il s'agit ici d'une périphrase pour désigner les églises ou si ce terme renvoie à un bâtiment/lieu spécifique.

⁵⁰³ *Apocalypse du Pseudo-Athanase III*, éd. Martinez, p. 381-384.

⁵⁰⁴ H. Lazarus-Yafeh, « Jerusalem and Mecca », in *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, éd. L.I. Levine, New York, Continuum, 1999, p. 289-290. Je remercie Sergey Minov de m'avoir signalé cette référence.

⁵⁰⁵ Al-Wāsiṭī, *Faḏā'il al-Bayt al-Muqaddas*, éd. Hasson, §31, p. 24 : *fa-inna al-sayyi'āt tuḏā'af fīhi kamā tuḏā'af al-ḥasanāt*.

⁵⁰⁶ Lazarus-Yafeh, « Jerusalem and Mecca », p. 298, n. 292.

Il est donc probable que cette mention de l'*ApGreg* constitue la manifestation de vieilles croyances liées à cette ville sainte, mieux attestées sous la plume des auteurs d'autres confessions.

XII.3.3. La morale chrétienne vis-à-vis du mariage et de la sexualité

Dans un passage de l'*ApGreg* déjà évoqué, Marie s'en prend aux chrétiens en disant qu'ils ne connaissent par leur religion (*dīn*), qu'ils imitent les nations (*tašabbahū bi-l-umam*) et qu'ils utilisent les façons de faire (*tarā'iq*) des nations. Il faut donc distinguer un autre problème lié à l'islam, qui ne touche pas directement à l'apostasie mais plutôt à l'assimilation par les chrétiens de la culture religieuse musulmane. Plusieurs œuvres chrétiennes contemporaines cherchent en effet à différencier les comportements des chrétiens de ceux des musulmans. Comme le disait Pierre Bourdieu, dans son célèbre ouvrage *La distinction*, « l'identité sociale s'affirme dans la différence »⁵⁰⁷. Ce propos s'applique à toutes les communautés religieuses cohabitant au sein du califat, à commencer par les musulmans eux-mêmes. Il est dit dans un *hadith* que « celui qui imite un peuple en fait partie » (*man tašabbaha bi-qawm fa-huwa minhum*)⁵⁰⁸. La religion musulmane, surtout en ces débuts, tente de se démarquer du judaïsme et du christianisme en adoptant des pratiques discriminantes, qui touchent à de nombreux aspects de la vie quotidienne, d'où l'importance du vendredi⁵⁰⁹. Le même phénomène est observable dans les écrits des clercs chrétiens. L'auteur d'un pseudépigraphe copto-arabe se plaint ainsi que les chrétiens « imitent les Hagaréens dans leurs œuvres » (*yatašabbahū bi-l-Hağara fī a'mālihīm*)⁵¹⁰. La question de la conversion et de l'apostasie, au sens strict, ne peut être dissociée du problème de l'imitation par les chrétiens des coutumes des musulmans.

⁵⁰⁷ P. Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de minuit (Le sens commun), 1979, p. 191.

⁵⁰⁸ Sur le sujet de l'assimilation, à partir de ce hadith, voir l'étude de M.J. Kister, « "Do Not Assimilate Yourselves ...": *Lā tashabbahū ...* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), p. 321-353. Sur ce que Jack Tannous appelle « l'angoisse de l'influence », voir *The Making of the Medieval Middle East*, p. 405-411.

⁵⁰⁹ C'est le cas, par exemple, des pratiques funéraires, sur lesquelles on consultera L. Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 2007.

⁵¹⁰ *Apocalypse de Samuel de Qalamūn*, éd. et trad. fr. Ziadeh, p. 380 et 394. Je ne lis pas *Hiğra* « l'hégire », comme Jean Ziadeh, mais *Hağara* « les Hagaréens », suivant la lecture adoptée par l'ensemble de la critique postérieure, voir S.K. Samir, « L'*Apocalypse de Samuel de Qalamūn* et la domination des Hagaréens », in *"Guerra santa" e conquista islamica nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, éd. M. di Branco et K. Wolf, Rome, Viella, 2014, p. 17-64.

La justice ecclésiastique connaît un développement important durant les débuts de l’Islam et on note un intérêt particulier pour les questions du mariage, de l’héritage et de la sexualité⁵¹¹. La morale sexuelle est un sujet récurrent de la polémique chrétienne contre l’islam. Les chrétiens reprochant aux musulmans d’être conduits par leur désir en épousant plusieurs femmes dans ce monde et en espérant en posséder davantage dans l’au-delà. Pourtant, la flexibilité matrimoniale permise par l’islam attirait les chrétiens désireux de divorcer ou de s’affranchir de la contrainte de la monogamie. Les clercs eurent beau essayer de condamner cette pratique avec vigueur, plusieurs cas de polygamie sont attestés chez les chrétiens. Comme énoncé plus haut, le thème est abordé dans l’*ApGreg*, lorsque Grégoire contemple le châtiment de ceux qui prenaient des « concubines » (*sarārī*), selon les coutumes des nations (§25as). Au regard du contexte, on comprend la nécessité pour son auteur de prohiber sévèrement ce qui est une déviance vis-à-vis des prescriptions de l’Évangile. En 817, un canon de l’église syro-miaphysite jette l’anathème sur celui qui vit avec une concubine ou une servante, en plus de sa femme, tandis que la même menace est exprimée dans le droit syro-oriental⁵¹². Le même souci se retrouve dans l’*Apocalypse de Samuel de Qalamūn*, où il est reproché aux chrétiens d’imiter les musulmans et de prendre des concubines⁵¹³. Une question des *QRBG* traite de ce sujet de manière éloquent⁵¹⁴ :

Saint Basile dit : « Est-il permis aux chrétiens d’épouser deux femmes et qu’ils vivent ensemble ? ».

Saint Grégoire répondit : « L’inimitié entre notre Seigneur Jésus-Christ et les Juifs venait de cette raison qu’il leur avait été permis de divorcer et de se marier à nouveau. Comme il ne leur autorisa pas cela, ils se dressèrent contre lui et lui dirent : « Moïse nous a autorisé à faire cela ». Il leur dit : « Moïse vous a donné à la

قال القديس باسيليوس : « هل يجوز للنصارى ان يتزوجوا امراتين ويكونا معا ؟ ».

أجاب القديس غريغوريوس : « انما كانت العداوة مع اليهود لسيدنا المسيح لهذا السبب ان يجيز لهم الطلاق والتزويج ايضا. فحيث لم يطلق لهم ذلك فقاوموه وقالوا له : "ان موسى اطلق لنا ذلك". قال لهم : "ان موسى هو اعطاكم على قساوة

⁵¹¹ Sur les évolutions à l’époque islamique et le renforcement des procédures dans les institutions chrétiennes, voir M. Tillier, *L’invention du cadī : la justice des musulmans, des Juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l’Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne (Bibliothèque historique des pays d’Islam 10), 2017, p. 468-476. Sur le rôle de la morale sexuelle dans l’élaboration de frontières religieuses, voir L.E. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2018.

⁵¹² *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Vööbus, vol. II, p. 30-31 ; trad. angl. *idem*, vol. II, p. 33. Sur la question de la polygamie et sur des exemples de transgression chez les fidèles de l’Église de l’Est, voir Weitz, *Between Christ and Caliph*, chap. VII, « The Many Wives of Ahona. Christian Polygamy in Islamic Society ».

⁵¹³ *Apocalypse de Samuel de Qalamūn*, éd. et trad. fr. Ziadeh, p. 380 et 394 : *wa-yattaḥidū la-hum al-sarārī miṭlahum*.

⁵¹⁴ Ms. Sināi, ar. 481, n°87, f. 311^v ; voir aussi *Rasā’il dīniyya qadīma*, n°86, p. 132-133. Comme le texte du manuscrit est bien souvent meilleur, les éditions de passages des *QRBG* sont fondées sur lui, accompagnées de renvois à l’édition égyptienne.

mesure de la cruauté de vos cœurs, car Dieu au début a créé l'être, mâle et femelle, comme un seul corps, car l'homme quitte son père et sa mère pour rester auprès de sa femme ». Mais la faute la plus immense est de prendre deux femmes, car c'est ce que font les *ḥunafā'*, esclaves du désir. Le chrétien n'est pas du tout autorisé à faire cela⁵¹⁵ ».

قلوبكم لان الله في البدي خلق الانسان ذكر وانثى جسدا واحدا لان الرجل يترك اباه وامه ويلزم مرتته⁵¹⁶. فاما اعظم الخطا ان ياخذ الانسان امراتين لان هذا يفعلوه الحنفا عبيد الشهوة وليس للنصراني سلطان ان يفعل ذلك البتة.»

La référence aux juifs au début du texte et aux *ḥunafā'* à la fin laisse deviner la stratégie déjà évoquée de distinguer les chrétiens des autres communautés religieuses, tout en délivrant les raisons de leur divergence : les juifs pratiquent la polygamie parce qu'ils sont cruels, les musulmans parce qu'ils dominés par leurs passions.

Dans un autre passage (§25aq), Grégoire voit aussi ceux qui « répudiaient » (*yutalliḡūna*) leur épouse « légitime » (*al-ḥalāl*), « sans qu'aucune cause ne rende le divorce nécessaire » (*bi-ḡayr sabab yūḡib al-ṭalāq*). La justice ecclésiastique acceptait le divorce dans quelques cas extrêmes (meurtre, apostasie, sorcellerie, fornication)⁵¹⁷. Notre texte fait donc référence aux divorces qui ont lieu en dehors de ce cadre, soit, vraisemblablement, selon les lois des musulmans. Une section de la description des cieux est dédiée aux délices des orphelins et des veuves (*al-arāmil*) qui croyaient en Jésus-Christ et qui avaient enduré la solitude (§10b). En contre-point, Grégoire voit le supplice de ceux qui n'acceptaient pas le veuvage et se remariaient (§25be).

Ces passages révèlent l'importance accordée aux pratiques liées au mariage et à la sexualité par les auteurs chrétiens. Face à la loi islamique et devant la tentation que celle-ci devait représenter pour un grand nombre de fidèles, ils essayaient de distinguer les « bons » comportements, qui obéissent à la morale chrétienne, des « mauvais » comportements, qui étaient ceux des musulmans, ou éventuellement des juifs. Ces questions revêtaient un enjeu crucial dans le discours pastoral au sein de l'Empire islamique. Rien qu'au sein du droit canon, les principaux sujets d'innovations étaient ceux du mariage et du divorce, parce qu'ils permettaient de maintenir une sorte de cohérence communautaire entre les fidèles, qui pouvaient construire une définition identitaire autour de ces sujets. La justice ecclésiastique ne

⁵¹⁵ Je traduis cette phrase par « il n'est pas légal », voyant dans l'(étrange) usage de *sulṭān* un calque de la structure syntaxique syriaque *layt šūlṭanā l-... d-...*, littéralement « x n'a pas l'autorité/le pouvoir de faire y ».

⁵¹⁶ La graphie attendue serait امرأته.

⁵¹⁷ Lev Weitz a identifié les cas justifiant le divorce chez les auteurs syro-miaphysites et syro-orientaux, voir *Between Christ and Caliph*, p. 112-114.

disposait d'aucun organe coercitif pour dissuader ceux qui ne respectaient pas ses règles, en dehors de la pression sociale et de la menace de l'anathème. L'*ApGreg* comble ce vide en évoquant un supplice *post mortem*, plus terrible que n'importe quel châtement de l'ici-bas.

XII.3.4. L'image de l'Ascension de Jésus-Christ

Les rites sont peu évoqués dans l'*ApGreg* et, pourtant, la description du temple s'apparente à celle d'une église terrestre. On y trouve un objet important du culte chrétien : une image du Christ et, en l'occurrence, une représentation de l'Ascension. Quoique le terme *šūra* recoupe un réseau sémantique bien plus large que l'« icône », sa position au-dessus de l'autel (*madbah*) laisse penser qu'il s'agit d'une représentation liée à une forme de vénération. Rien n'est dit sur sa fonction mais sa présence n'est pas anodine, si on prend en compte la méfiance qui s'exprime au VIII^e/IX^e siècles vis-à-vis des images, tant dans l'Empire byzantin qu'au sein du califat. Alors que l'aniconisme est une posture esthétique, le plus souvent liée à la théologie, l'iconoclasme interdit les représentations figurées d'êtres vivants et prône éventuellement leur destruction. Un édit du calife Yazīd II (r. 720-724), probablement émis en 723, aurait appelé à la disparition des images dans les lieux de culte chrétien. Il s'inscrivait dans une vague de mesures relatives aux non-musulmans, preuve d'une tension croissante entre les groupes. Il n'est pourtant pas certain qu'il ait eu des implications majeures sur l'art iconique chrétien car des dégradations iconoclastes n'ont été constatées que dans la zone palestino-jordanienne⁵¹⁸. De fait, « l'iconoclasme » ne prit jamais dans l'Empire islamique l'ampleur qu'il eut dans l'empire byzantin de 726 à 843, avec un intervalle iconodoule entre 787 et 814. Les auteurs iconodoules plus tardifs ont cherché à lier l'édit de Yazīd à l'iconophobie de l'empereur Léon III mais il semble que la défiance envers les images ait été issue de développements internes au sein de ces deux puissances, et non le résultat d'une influence quelconque⁵¹⁹.

Si la description de l'image de Jésus-Christ dans l'*ApGreg* avait vocation à rappeler un aspect de la culture chrétienne, ce n'était pas tant pour s'opposer à la soi-disant « iconophobie » musulmane que pour contrer des tendances à l'aniconisme au sein des chrétiens. L'attitude face aux images et aux icônes des chrétiens de Syrie-Mésopotamie n'était pas homogène en fonction

⁵¹⁸ Pour une étude quasi exhaustive de ce dossier, voir C.C. Sahner, « The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723) », *Der Islam* 94:1 (2017), p. 5-56. Voir aussi M. Guidetti, *In the Shadow of the Church: The Building of Mosques in Early Medieval Syria*, Leiden, Brill (Arts and Archaeology of the Islamic World 8), 2017, p. 87-96.

⁵¹⁹ L. Brubaker et J.F. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 105-117.

des lieux et des groupes religieux. Plusieurs textes, en grec, en syriaque ou en arabe, attestent la présence d'images dans les églises de communautés de confession melkite, syro-miaphysite et syro-orientale, et même leur vénération⁵²⁰. Toutefois, Juan Signes Codoñer a tenté de démontrer que les melkites n'avaient pas défendu la vénération des icônes autant que l'on avait pu le croire, en se basant de prime abord sur les œuvres de Jean Damascène et de Théodore Abū Qurra. Selon lui, une pensée iconoclaste existait au sein de cette Église, au moins jusqu'à la reconquête byzantine, qui acheva d'imposer l'idéologie impériale⁵²¹. Dans ce contexte, l'*ApGreg* défend la place que les chrétiens doivent octroyer à l'image de Jésus-Christ, en la mettant sur l'autel, au centre de la liturgie, telle qu'elle se trouve dans le Temple sacré.

En outre, il me semble que le choix de la scène de l'Ascension est motivé par une forme de pensée iconodoule. Le témoin le plus fameux de la persistance de l'art figuratif chez les chrétiens du *Dār al-Islām* est peut-être le linteau de l'église copte d'al-Mu'allāqa, au Caire, où se côtoient la scène de l'entrée à Jérusalem et celle de l'Ascension, où le Christ est porté dans une mandorle par deux anges. Le linteau contient une inscription en grec, qui mentionne sa réalisation en 735, sous les auspices du patriarche copte Théodore⁵²². Glenn Peers en a brillamment souligné les implications théologiques et politiques, insistant notamment sur la portée eschatologique de l'Ascension en lien avec la Parousie, qui devait apporter de l'espoir aux chrétiens vivant sous domination musulmane⁵²³. Cette dimension est certainement présente dans l'*ApGreg* : Jésus-Christ est absent des lieux visités par Grégoire mais sa présence se limite à l'image et à une promesse implicite, celle de son retour. En outre, cette scène devient prisee dans l'art byzantin au lendemain de l'iconoclasme. André Grabar y distingue la marque d'un

⁵²⁰ Voir notamment S.H. Griffith, « Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times », in *Die Welt der Götterbilder*, éd. B. Groneberg et H. Spieckermann, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376), 2007, p. 347-380.

⁵²¹ Il modère ainsi les conclusions de Sidney Griffith, qui voulaient que le culte des images était globalement accepté dans les communautés chrétiennes orientales, voir Codoñer, « Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period », surtout p. 173-177.

⁵²² Sur le linteau, voir L.S.B. MacCull, « Redating the inscription of el-Moallaqa », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 64 (1986), p. 230-234, J.-M. Spieser, « À propos du linteau d'al-Moallaqa », in *Orbis romanus christianusque : ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium : travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, éd. J.-P. Caillet et alii, Paris, De Boccard (De l'archéologie à l'histoire), 1995, p. 311-320. Commentaire iconographique et planches dans J. Auber de Lapière et A. Jeudy, *Catalogue général du Musée copte du Caire. Objets en bois I*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Bibliothèque d'études coptes 26), 2018, p. 34-37.

⁵²³ Glenn Peers, « Vision and community among Christians and Muslims: the al-Mu'allāqa lintel and its eighth century context », *Arte medievale* 6, 1 (2007), p. 25-46.

certain goût pour les visions et les théophanies à Byzance à cette période⁵²⁴. Les représentations de la Théophanie et de l'Ascension comprennent de nombreuses similarités, au point que ces scènes se confondent et s'interchangent dans les absides des églises orientales⁵²⁵. Malheureusement, notre connaissance de l'iconographie des églises de Syrie-Mésopotamie avant le X^e siècle est très limitée, du fait des dégâts du temps et des destructions. Pour effectuer une comparaison avec la région limitrophe de la Cappadoce, une fresque représentant l'Ascension, datable des années 913-920, a été conservée dans l'église d'Ayvalı Kilise⁵²⁶. Les témoignages littéraires révèlent aussi l'importance de cette scène. Eustathe le moine (*Uṣṭāṭ al-rāhib*), auteur syro-miaphysite actif au IX^e siècle, nous a laissé un ouvrage dans lequel il défend face à un interlocuteur d'une autre religion (musulman ?) la vénération des images des saints, des apôtres et de Jésus-Christ⁵²⁷. Lorsqu'il en vient à l'image de Jésus-Christ, il dit ceci⁵²⁸ :

Quant à son image, ce sont des images faites sur bois (*'alā ḥaṣab*), comme ce que nous avons énoncé précédemment. Ces images sont, initialement, pour qui croit en lui et [sont celles] de sa naissance, de son cheminement, etc. jusqu'à son Ascension dans le ciel, les apôtres regardant vers lui. Nous prenons ainsi connaissance de sa seconde venue lors de la résurrection, de cette même façon⁵²⁹.

فاما صورته فانه صور على خشب ما تقدم من قولنا انفا انه صور في المبتي لمن امن به من مولده وطوافه وغير ذلك الى صعوده الى السما وينظرون⁵³⁰ الحواريون اليه ونحن فنعلم⁵³¹ مجيه الثاني في القيامة على ذلك الشبه.

⁵²⁴ A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin: dossier archéologique*, Paris, Collège de France, 1957, p. 255-256. L'auteur mentionne l'exemple de la mosaïque de l'Ascension du dôme de l'église Sainte-Sophie à Salonique (IX^e s.), voir *ibid.*, fig. 124.

⁵²⁵ Sur ces scènes, voir J.-M. Spieser, *Images du Christ : des catacombes aux lendemains de l'iconoclasme*, Genève, Librairie Droz (Titre courant), 2015, p. 383-395.

⁵²⁶ N. Thierry et M. Thierry, « Ayvalı kilise ou pigeonnier de Gülli Dere: église inédite de Cappadoce », *Cahiers archéologiques* 15 (1965), p. 115-116, 145-154.

⁵²⁷ Cet ouvrage est encore inédit et demeure presque inconnu des chercheurs. Je me base ici sur le ms. Alep, Fondation Georges et Mathilde Salem, ar. 209, *olim* Sbath 1011, HMML GAMS 1011, copié en 1301 au monastère de Šahrān, au Caire, mais un grand nombre de feuillets ont été remplacés à l'époque ottomane. Le second copiste a laissé de nombreuses fautes, peut-être du fait que la copie d'origine était difficilement lisible. Je propose donc d'autres lectures à quelques endroits (cf. *infra*). Le passage en question commence au f. 222^r (j'adopte la foliotation en chiffres arabo-indiens). Sur la réception de l'œuvre de cet auteur chez les chrétiens arabophones à la période médiévale, voir M.N. Swanson, « A Copto-Arab Debt to Syriac-Arabic Literature: Sāwīrus ibn al-Muqaffa' and Uṣṭāth al-Rāhib on Christ's human deeds », *Parole de l'Orient* 41 (2015), p. 473-495.

⁵²⁸ Ms. Fondation Georges et Mathilde Salem, ar. 209, ff. 226^v-227^r. Les images du manuscrit sont disponibles au lien suivant : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/501568>.

⁵²⁹ Il s'agit d'une référence à Ac 1, 10-11, dont il a été question plus haut. Ainsi, les icônes byzantines de l'Ascension sont clairement liées à la parousie, voir Ševčenko, « Some images of the Second Coming and the fate of the soul in Middle Byzantine Art », p. 254.

⁵³⁰ Je corrige من ينظر dans le manuscrit.

⁵³¹ Je corrige فعلم dans le manuscrit.

Dans ce passage, la scène de l'Ascension est la seule que commente l'auteur, en ajoutant que les apôtres « le regardent », ce qui fait référence à un motif iconographique courant, qui veut que les apôtres (et la Vierge) soient représentés dans la partie inférieure, les yeux levés vers le Christ dans sa mandorle. De plus, il affirme explicitement que c'est grâce à la vision de cette représentation que les chrétiens prennent connaissance de la Parousie.

En somme, plusieurs éléments ont pu motiver le choix de l'auteur de l'*ApGreg*. La présence d'une image de Jésus-Christ dans le Temple sacré devait servir à rappeler la nécessité de se doter de telles représentations dans les églises. L'Ascension rappelle aux chrétiens le retour de Jésus-Christ et la fin des temps. Cette dimension eschatologique était omniprésente dans l'art et la littérature de cette époque chez les chrétiens vivant dans l'Empire islamique. Elle permettait probablement de projeter dans un futur idéalisé la victoire des chrétiens dans un contexte où leur religion n'était pas celle du pouvoir politique qui les gouvernait.

XII.3.5. Le Temple céleste à l'image d'une église chrétienne

En décrivant le « sanctuaire » (*haykal*, §7a) comme une église, l'*ApGreg* recentre les chrétiens autour de leurs lieux saints. Dresser des correspondances typologiques entre ces demeures, terrestres et célestes, est un procédé courant chez les auteurs chrétiens tardo-antiques et notamment chez Éphrem⁵³². De nombreux auteurs comparent des éléments de l'architecture et du mobilier liturgique à des lieux de l'au-delà. L'hymne sur la cathédrale d'Édesse, composé vers le milieu du VI^e siècle, la désigne explicitement comme un sanctuaire (*hayklā*) reflétant le cosmos⁵³³. Du côté de Byzance, le patriarche Germain I^{er} de Constantinople (m. 730) rédige un commentaire *Sur la divine liturgie*, où il inscrit les instruments et les gestes liturgiques dans une symbolique eschatologique chrétienne⁵³⁴. Les auteurs syro-arabes présentent le même raisonnement : l'auteur miaphysite Yaḥyā ibn Ǧarīr (XI^e s.) dit, par exemple, que le bêma

⁵³² S. Minov, « Gazing at the Holy Mountain: Images of Paradise in Syriac Christian Tradition », in *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, éd. A. Scafi, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Colloquia 27), 2016, p. 138-141.

⁵³³ Sur ce texte, voir K.E. McVey, « The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol », *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), p. 91-121.

⁵³⁴ Germain de Constantinople, *Sur la divine liturgie*, éd. et trad. angl. Meyendorff. Sur l'exemple de l'ambon dans ce traité, voir J. Jarry, « L'ambon dans la liturgie primitive de l'Église », *Syria* 40, 1-2 (1963), p. 150. Jacques Jarry mentionne un traité de Sophrone de Jérusalem sur un sujet similaire (PG 87, col. 3981-4001) mais celui-ci doit être attribué à un auteur bien plus tardif, cf. R. Bornert, *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, Institut français d'études byzantines (Archives de l'Orient chrétien 9), 1966, p. 211.

symbolise Jérusalem, qui occupe le centre du monde⁵³⁵. Le *qestrūmā* (κατάστρομα) est un espace surélevé entre l'autel et la nef. Il s'agit d'un niveau intermédiaire au sein de l'espace, où s'installent les diacres et les lecteurs⁵³⁶. Comme le sanctuaire représente les cieux et le bēma Jérusalem, le *qestrūmā* est le symbole du paradis terrestre aux yeux du Pseudo-Georges d'Arbèles (IX^e s. ?), auteur anonyme du *Commentaire de la liturgie ecclésiastique*⁵³⁷. Dans son *De Oblatione*, le métropolitain miaphysite Jean de Dara (fl. c. 820-860) symbolise la classe intermédiaire des petits enfants, qui ne sont ni des saints ni des méchants mais qui finiront par entrer dans le royaume des cieux⁵³⁸. Il semble donc que l'interprétation symbolique et typologique de l'architecture de l'église et de la liturgie soit portée à son paroxysme par les auteurs syriaques du IX^e siècle.

L'*ApGreg* est produite dans la même région et plus ou moins au même moment et pourtant, son auteur donne une dimension toute différente à l'analogie église-paradis. Il renverse le rapport, en faisant non pas de l'église le reflet terrestre du paradis mais du paradis le reflet céleste de l'église. Ce mouvement avait déjà été esquissé par les auteurs syriaques tardo-antiques : dans la *Caverne des Trésors*, l'Éden est qualifié de « sainte Église »⁵³⁹. Cependant, je ne connais rien de comparable à la description du sanctuaire de l'*ApGreg*, où l'analogie est presque parfaite : David, Marie, les anges et les vierges célèbrent la messe, tandis que les offrandes faites sur terre montent jusqu'à l'autel céleste. L'idée que la liturgie soit célébrée simultanément est répandue chez les auteurs chrétiens mais il existe peu de textes prétendant à

⁵³⁵ Sur le symbolisme de l'église chez les auteurs syriaques, voir E. Loosley, *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- to-Sixth-Century Syrian Churches*, Leiden, Brill (Texts and Studies in Eastern Christianity 1), 2012, p. 88-90.

⁵³⁶ Voir l'exemple de l'église de Mar Cyriaque à Arnas (Haute-Mésopotamie), qui se voit dotée d'un *qestrūmā* en 760/1, dans A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur 'Abdin*, Cambridge, Cambridge University Press (University of Cambridge Oriental Publications 39), 1990, p. 209-210. Cependant, il ne s'agit pas de la clôture du chœur comme le pense Andrew Palmer (et Henri Pognon avant lui) mais bien d'un espace liturgique, cf. Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale*, p. 41-43. Voir aussi J. Lassus et G. Tchalenko, « Ambons syriens », *Cahiers archéologiques* 5 (1951), p. 91, J.-M. Fiey, *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beirut, Imprimerie catholique (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 12), 1959, p. 74-75, 97. N.A. Muhamad Amen, « Les églises et monastères du "Kurdistan irakien" à la veille et au lendemain de l'Islam », Thèse de doctorat, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 2001, p. 356, n. 830-831 et p. 362, n. 865. Des réflexions se trouvent peut-être dans P. Maniyattu, *Heaven on earth : the theology of liturgical spacetime in the east Syrian Qurbana, Rome, Mar Thoma Yogam (Qurbana), 1995, non vidi.*

⁵³⁷ Pseudo-Georges d'Arbèles, *Commentaire de la liturgie ecclésiastique*, éd. Connolly, vol. I, p. 120-121 ; trad. lat. *idem*, vol. I, p. 109-110 ; trad. angl. *idem* (édité par Matheus), p. 3.

⁵³⁸ Jean de Dara, *De Oblatione*, éd. Sader, p. 20 ; trad. fr. *idem*, p. 15.

⁵³⁹ Minov, « Gazing at the Holy Mountain: Images of Paradise in Syriac Christian Tradition », p. 138-139.

un parallélisme aussi étroit que celui dressé par l'*ApGreg*⁵⁴⁰. Les apocalypses médio-byzantines évoquées plus haut lient les demeures et les jardins célestes à la cour et aux palais impériaux. Au sein de cette littérature constantinopolitaine, la représentation de l'au-delà reflète l'idéologie impériale byzantine⁵⁴¹. S'adressant à des chrétiens vivant bien loin de cet empire chrétien, notre auteur met en avant l'identité des deux sanctuaires. Le syllogisme est simple : si le paradis ressemble à une église, alors être dans l'église revient à avoir un avant-goût du paradis. Cet argument, qui devait participer de la rhétorique globale du texte invitant ces destinataires à rester dans l'Église, témoigne de l'éloignement entre l'imaginaire des auteurs byzantins et celui de notre auteur. Cette transposition très originale offre un socle aux injonctions énoncées plus haut et recentre toute l'attention des chrétiens autour de l'église et de la liturgie.

XII.4. LES ACTEURS DE LA SOCIÉTÉ

L'*ApGreg* n'est pas un portrait mais une projection de la société dans laquelle vivent ses destinataires. Elle ne dépeint pas des individus mais des catégories de personnes (« les riches », « les veuves »), qui correspondent au reflet stéréotypé de groupes d'acteurs au sein de la société que connaît l'auteur. Ceci est également vrai pour les apocalypses byzantines, où, par exemple, les eunuques sont dépeints dans les demeures célestes, précisément parce qu'ils représentent une classe particulière de la cour impériale à Byzance. Il nous incombe donc de discerner les principaux acteurs mis en scène dans l'*ApGreg*, afin d'apprécier ce qu'elle nous apprend de leur rôle aux yeux de l'auteur. Ce faisant, on tâchera d'évaluer ce que le miroir déformant de l'œuvre reflète du contexte social et politique de la rédaction.

XII.4.1. Le statut des moines et du clergé

J'ai émis l'hypothèse que l'*ApGreg* a été produite dans un monastère du nord de la Syrie, qui faisait peut-être office de dispensaire pour les malades. Le fait que l'œuvre ait très probablement été composée par un religieux n'empêche pas qu'elle renferme des critiques acerbes envers les moines et le clergé. Ce trait n'est pas propre à l'*ApGreg* mais constitue un

⁵⁴⁰ Des parallèles intéressants, quoique plus tardifs, ont été relevés dans l'iconographie byzantine par V. Marinis, « On Earth as It Is in Heaven? Reinterpreting the Heavenly Liturgy in Byzantine Art », *Byzantinische Zeitschrift* 114, 1 (2021), p. 255-268.

⁵⁴¹ Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, p. 304-318.

lieu commun du genre des apocalypses. L'*ApPaul* consacre un passage aux châtements des religieux⁵⁴², tandis que les griefs adressés à ces derniers constituent le thème principal de l'*Apocalypse du Pseudo-Athanase*, d'époque islamique⁵⁴³. Au sein de l'*ApGreg*, des traitements différents leur sont réservés, à la mesure de leur rang et de leurs crimes.

Les moines occupent une place particulière dans l'*ApGreg*, comme on l'a mentionné plus haut, alors même que leurs demeures célestes ne sont pas décrites : à eux seuls un repos est octroyé grâce à l'intercession des saints et le fait de devenir moine efface tous les péchés. Les reproches de l'auteur à leur égard portent simplement sur l'abandon de leur vocation (§25bc) et sur leur incapacité à mener correctement leur vie monacale (§29b). Le fait d'ôter l'habit monastique, souvent qualifié « d'angélique » dans la littérature chrétienne orientale, est aussi condamné dans l'*ApPaul*⁵⁴⁴ et dans l'*Apocalypse du Pseudo-Athanase*⁵⁴⁵. En d'autres termes, les moines ne font pas l'objet d'accusations particulières et sont même plutôt épargnés, en comparaison à ce que l'on trouve dans d'autres apocalypses du même genre.

Quant aux prêtres et aux diacres, il s'agit de la première catégorie de rétribués rencontrée après la vision de la Jérusalem céleste (§9). Aux enfers, ils sont châtiés pour des fautes génériques, tels que d'avoir commis des péchés charnels et de n'avoir pas pris pitié des pauvres (§31). Les prêtres ayant quitté leur fonction pour retourner dans le monde sont punis à côté des moines (§25bc). Les sections relatives aux bonnes et aux mauvaises actions des prêtres et des moines et des diacres relèvent donc d'un souci généralisé, qui est révélateur de la raison d'être des apocalypses chrétiennes, qui opposent leur discours à des crises internes à l'Église. Ceci est aussi vrai de textes à vocation « normative », comme les *QRBG*, où figure une longue question-réponse sur les prêtres qui abandonnaient la prêtrise, qui se conclut sur la nécessité pour la communauté de les ostraciser⁵⁴⁶. On peut se demander si cette insistance n'est pas liée à l'incapacité du clergé des Églises chrétiennes du *Dār al-Islām* d'appliquer de réelles sentences afin de punir leurs brebis égarées, la seule sanction étant l'exclusion sociale.

La dimension topique s'efface lorsque l'on en vient aux châtements de ceux qui occupent de plus hautes fonctions ecclésiastiques (§30). Ils sont jugés par Matthieu l'évangéliste, dans sa tenue de cadî, qui leur reproche, entre autres, de n'avoir pas bien rendu la justice. Les membres

⁵⁴² *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §34-36.

⁵⁴³ *Apocalypse du Pseudo-Athanase III*, éd. Martinez, p. 285-411.

⁵⁴⁴ *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §40d-e.

⁵⁴⁵ *Apocalypse du Pseudo-Athanase III*, éd. Martinez, p. 340.

⁵⁴⁶ *QRBG*, *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°74, p. 128 ; ms. Sinaï, ar. 481, n°72, f. 308^{rv}.

du clergé faisaient office d'arbitres dans les tribunaux ecclésiastiques auxquels les chrétiens étaient soumis en théorie. En écho au texte de l'Évangile mentionné au début du texte (§5c), ils sont jugés de la manière dont ils ont jugé (Mt 7, 2). La scène de l'*ApGreg* concrétise les menaces eschatologiques adressées aux juges du bas-monde dans d'autres types de textes⁵⁴⁷. Elle doit être lue comme une exhortation morale destinée au clergé, que l'auteur essaye en maints endroits de « responsabiliser ». Jean l'Aumônier se plaint de ce que l'argent n'est pas distribué aux fidèles et recommande à Grégoire de prêcher la vérité en premier lieu aux « chefs des églises » (*ru'asā' al-biya*). Les « chefs de la religion » (*ru'asā' al-dīn*) sont à nouveau évoqués à la fin du texte (§36d), où ils sont présentés comme les pécheurs les moins excusables de tous. S'ils sont particulièrement châtiés en enfer, c'est qu'ils exerçaient davantage de responsabilités sur terre.

Il est frappant que l'auteur ne leur fasse aucune place dans les demeures célestes⁵⁴⁸, rompant avec la construction « en miroir » qui structure en partie le texte. On peut soupçonner une tension réelle entre le milieu de rédaction, probablement composé de moines, et les leaders ecclésiastiques. Les ermites, les moines et, dans une moindre mesure, les prêtres, reçoivent un portrait plus équilibré. Ceci n'implique pas un rejet de l'Église comme institution, idée qui ne figure nulle part dans le texte. Il s'agit peut-être de souligner l'importance des religieux plus directement confrontés à la population et de distinguer ces derniers des membres de la hiérarchie ecclésiastique dont l'action est jugée condamnable. Malheureusement, nous manquons ici de sources pour mieux comprendre les raisons de cette opposition. Les textes syriaques et arabes chrétiens qui nous sont parvenus ont été transmis par des manuscrits qui ont survécu aux aléas du temps, le plus souvent parce qu'ils étaient conservés dans des monastères liés au cercle du patriarche et de ses proches. On peut imaginer que les textes faisant état de leur scepticisme à l'encontre du haut clergé ne devaient pas aisément survivre aux longs siècles qui nous séparent de cette époque. Les échos des tensions et des oppositions au sein des Églises sont néanmoins conservés dans les sources agréées (voire produites) par les milieux

⁵⁴⁷ Sur ce type de menaces, formulées explicitement ou à mots couverts, dans les textes arabo-islamiques et leurs parallèles dans les textes syriaques, voir Tillier, « The *Qāḍī* Before the Judge: The Social Use of Eschatology in Muslim Courts », p. 263-264.

⁵⁴⁸ Les « chefs » ou « supérieurs » (*ru'asā'*) qui menaient leurs « ouailles » (*ra'āya*) avec justice sont mentionnés sur l'inscription de la Jérusalem céleste. Ce passage est ambigu car le terme *ra'āya* peut renvoyer aux « sujets » en général et pas aux fidèles d'une Église. Je penche plutôt pour lire ici une référence aux chefs politiques.

patriarcaux⁵⁴⁹. L'*ApGreg* a dû être sauvée parce qu'elle offrait un discours moralisant, impersonnel et intemporel et pas une critique envers des personnalités identifiables. Elle préserve ainsi le rare témoignage du mécontentement que pouvaient ressentir certains milieux chrétiens, au point de placer leurs espoirs dans les acteurs religieux et sociaux plus proches d'eux, au détriment des plus hauts détenteurs de l'autorité ecclésiastique.

XII.4.2. Le rôle des souverains et des élites économiques

L'*ApGreg* débute sur l'opposition entre deux paradigmes antagonistes : le bon ermite sur la montagne et le mauvais souverain (*malik*)⁵⁵⁰. Ceci semble augurer de la part de l'auteur d'un refus du pouvoir politique, dont le souverain est l'incarnation. Pourtant, la section qui leur est dédiée aux enfers (§21) ne décrit en rien leurs péchés et se contente d'évoquer brièvement les individus qui séjournent en ces lieux : « les souverains injustes du monde, leurs agents et leurs aides » (*mulūk al- 'ālam al-ḡālimīn wa-a'wānuhum wa-atbā'uhum*). En revanche, les châtiments des riches (*al-aḡniyā'*) sont décrits en détail, comme si cette catégorie intéressait davantage les destinataires (§22). En outre, les souverains et les riches partagent les mêmes demeures célestes (§11) mais une plus grande importance est accordée aux riches au sein de la section. Les bonnes actions qui sont attribuées à ces deux acteurs confondus n'ont rien à voir avec une quelconque action politique. Elles sont liées à des pratiques qui reposent principalement sur l'argent et non sur le pouvoir : l'aumône (*ṣadaqa*), la construction d'églises et le fait de les doter de fondations pieuses (*al-wuqūf*), la bienfaisance envers les veuves et les orphelins, la visite des malades et des prisonniers et le paiement de la rançon des captifs (*al-usarā'*) au moyen de leur argent (*bi-amwālihim*). Leurs mauvaises actions constituent le pendant négatif des bonnes : ne pas avoir donné de vêtements ou de la nourriture à ceux qui n'en ont pas, ne pas avoir visité les malades et les prisonniers, et d'autres reprochent qui reprennent des paraboles néo-testamentaires et plus particulièrement la parabole du Jugement dernier (Mt 25, 31-46).

⁵⁴⁹ C'est le cas de la chronique perdue du patriarche syro-miaphysite Denys de Tell-Mahre, qui a, entre autres, la fonction de légitimer le statut du patriarche vis-à-vis des mouvements d'opposition. Voir à ce sujet la conclusion d'une monographie récente de P. Wood, *The Imam of the Christians: the world of Dionysius of Tel-mahre, c. 750-850*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2021, p. 235-237.

⁵⁵⁰ Le terme *malik* est souvent utilisé dans la littérature arabe chrétienne pour désigner un calife. C'est le cas du *Martyre d'Antoine Rawḥ al-Quraṣī*, où Hārūn al-Raṣīd est qualifié de « souverain des arabes » (*malik al- 'Arab*), voir éd. et trad. fr. Dick, p. 119 et 127.

Un développement inhabituel est accordé à la description des demeures des souverains et des riches (§11b). Grégoire dit à l'ange qu'il pensait que les riches ne pouvaient arriver en ces lieux, faisant implicitement référence à la parole de Jésus-Christ « Comme il est difficile à ceux qui ont des richesses d'entrer dans le royaume de Dieu » (Mt 19, 23 ; Mc 10, 23 ; Lc 18, 24)⁵⁵¹. L'ange lui répond que très peu d'entre eux y arrivent, à moins de respecter toutes les conditions qu'il vient d'évoquer (*hādīhi al-šurūt kulluhā*). Ce passage embrasse une longue tradition exégétique, qui différencie entre les bonnes et les mauvaises richesses, et qui perdure jusque dans les commentaires des auteurs syriaques du IX^e siècle comme Išo'dad de Merv (IX^e s.) et Moïse bar Képha (m. 903)⁵⁵². Il vient ainsi offrir aux plus riches une planche de salut, en même temps qu'ils les invitent à faire preuve de générosité envers les chrétiens et leurs structures religieuses.

Toutefois, l'*ApGreg* ne manque pas de préciser que l'argent doit avoir une origine acceptable : les aumônes (*šadaqāt*) doivent venir de gains obtenus de manière licite (*min ḥalāl al-makāsib*) non pas des injustices ou d'un acte illicite (*al-mazālim wa-l-ḥarām*, §22u), de l'usure (*al-ribā*, §22x), de faux témoignages (*šahādat al-zūr*, §22y), de la spoliation des biens de la veuve et de l'orphelin ou des biens *waqf*-s des églises et des monastères (§22v). L'attention portée à ce type de crimes est courante dans les apocalypses : ce sont, par exemple, les principaux péchés mentionnés dans les plus anciennes versions du *Mi'rāğ* de Muhammad⁵⁵³.

L'emphase mise sur le sort des bons et des mauvais riches dans l'au-delà se comprend au sein du discours pastoral de l'œuvre, ces derniers étant des destinataires potentiels. Le thème de l'aumône est central durant le Carême et est souvent corrélé à celui de la rétribution *post mortem*, comme en témoignent plusieurs textes de la tradition arabe chrétienne. C'est le cas du *Livre des dix questions du disciple à son maître*, dédié aux « laïcs » (*li-l-ilmāniyyīn*)⁵⁵⁴, qui exploite Mt 25, 31-46 dans la question n°6 qui porte sur l'aumône. La même stratégie se trouve dans l'homélie *Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps* du Pseudo-Grégoire,

⁵⁵¹ L'Évangile de Matthieu donne « le Royaume des cieux ».

⁵⁵² Clément d'Alexandrie, *Quel riche sera sauvé ?*, SC 537. Išo'dad de Merv, *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*, éd. et trad. angl. Gibson, p. 76 et محمد-مجد. Le commentaire de Matthieu de Moïse bar Képha est inédit mais est repris par Denys bar Šalībī dans son *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*, éd. Sedlacek et Chabot, p. 417 ; trad. lat. Vaschalde, p. 309.

⁵⁵³ Vuckovic, *Heavenly journeys, earthly concerns*, p. 188-192.

⁵⁵⁴ Ce texte est encore inédit. Il fut produit aux alentours du XI^e siècle, vraisemblablement en milieu copte. Il est encore inédit, et la principale étude est celle de M.N. Swanson, « A Copto-Arabic catechism of the later Fatimid period : "Ten questions that one of the disciples asked of his master" », *Parole de l'Orient* 22 (1997), p. 473-501. Sur la question n°6, avec des extraits édités et traduits, voir *ibid.*, p. 495-497.

produite en milieu melkite avant le X^e siècle, les témoins manuscrits de cette dernière nous indiquant qu'il s'agissait d'une lecture du temps quadragésimal⁵⁵⁵. La dimension pastorale de l'*ApGreg* s'illustre donc dans sa vocation à dicter aux riches leur comportement.

En brochant sur l'Évangile, l'*ApGreg* reprend un discours bien connu de l'homilétique chrétienne. Néanmoins, dans la liste des « conditions » à remplir par les riches (§11a), quelques éléments ne relèvent pas du lieu commun : le fait de délivrer des captifs, de construire des églises et de les doter de biens *waqf*-s. Ces injonctions reflètent ce qui est perçu comme un besoin par le milieu de rédaction. De manière générale, les sources produites par les chrétiens durant les premiers siècles de l'Islam mettent volontiers en scène le rachat de prisonniers et de captifs, grâce à des personnages fortunés autochtones ou à l'action des empereurs byzantins, que les sources syro-miaphysites vont jusqu'à mentionner malgré leurs sentiments mitigés vis-à-vis de Byzance, preuve de l'importance que l'on accordait à tels actes⁵⁵⁶. Pour ce qui est de la fondation d'églises et de monastères, ces activités n'étaient pas encouragées par le pouvoir islamique, même si la législation à ce sujet semble avoir été fluctuante⁵⁵⁷. Les *Vies* rédigées au début de la période mettent en scène le rôle de saints hommes dans l'érection de nouveaux bâtiments, ce qui revient à encourager de telles initiatives auprès des destinataires. Les vestiges archéologiques corroborent l'activité de construction relatée par les textes, par exemple dans le Tur Abdin⁵⁵⁸.

Les conditions du recours au système du *waqf* par les *ḍimmī*-s ont été discutées par les juristes musulmans, qui ne leur ont pas toujours accordé le droit d'exercer ce type de donations en faveur d'une église ou d'un monastère. Pourtant, les documents et les sources littéraires montrent que ces pratiques perduraient⁵⁵⁹. Il arrivait même que des musulmans fassent don de

⁵⁵⁵ Pseudo-Grégoire de Nazianze, *Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps*, éd. et trad. fr. Tuerlinckx. Pour des réflexions sur l'histoire du texte, voir chap. XIV, §3.2.

⁵⁵⁶ Sur la question des captifs, cf. *supra*.

⁵⁵⁷ Pour une histoire abrégée des interdictions et autorisations successives vis-à-vis de la construction et de la restauration des églises, voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 174-203.

⁵⁵⁸ Voir E. Keser-Kayaalp, « Church Building in the Tur 'Abdin in the First Centuries of the Islamic Rule », in *Authority and Control in the Countryside: From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*, éd. A. Delattre et alii, Leiden, Brill (Leiden Studies in Islam and Society 9), 2019, p. 176-209.

⁵⁵⁹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 143. J. Pahlitzsch, « Christian *Waqf* in the Early and Classical Islamic Period (Seventh to Twelfth Centuries) », in *Les fondations pieuses Waqfs chez les Chrétiens et les Juifs du Moyen Âge à nos jours*, éd. S. Mohasseb Saliba, Paris, Geuthner, 2016, p. 33-56. Cependant, les fondations pieuses ne sont pas des inventions islamiques. Sur la continuité de ces pratiques chez les chrétiens, voir, du même auteur, « Christian Pious Foundations as an Element of Continuity between Late Antiquity and Islam », in *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, éd. M. Frenkel et Y. Lev, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients NF 22), 2009, p. 125-151.

leur argent aux églises en échange des services rendus par les moines, comme le rapporte le cadî irakien Abū ‘Alī al-Muḥassin al-Tanūhī (327-384/939-994)⁵⁶⁰.

Ces deux aspects des prescriptions délivrées par l’auteur expliquent mieux la présence du patriarche Jean l’Aumônier. Dans le contexte des invasions sassanides de la seconde décennie du VII^e siècle, sa *Vie* le dépeint comme restaurant des églises, accueillant des migrants, rachetant les prisonniers et exhortant les riches à se montrer généreux envers les pauvres⁵⁶¹. C’est, en outre, lui qui mobilise et envoie des fonds et de la main d’œuvre pour reconstruire les lieux-saints à Jérusalem. Il incarne dans le texte le paradigme du bon patriarche et de la bonne gestion des richesses⁵⁶². On peut interpréter le reproche à peine formulé qu’il adresse aux chefs des églises contemporains de notre auteur comme étant d’ordre économique.

Le mécontentement vis-à-vis du clergé se traduit par un report sur les élites économiques, qui sont énergiquement sommées de venir en aide aux chrétiens et à leurs lieux de culte. Des dissonances entre le discours de l’*ApGreg* et la littérature canonique contemporaine se font entendre. Par exemple, des canons largement transmis à la période médiévale attribuent aux périodeutes (*sa ‘ūrā*) la fonction de visiter les prisonniers⁵⁶³. C’est le cas du canon XLVII des canons pseudo-nicéens de Marutha⁵⁶⁴. Dans l’*ApGreg*, cette charge n’est pas confiée à des religieux mais aux riches laïcs. Quant à l’investissement dans l’immobilier et les institutions, le rôle des plus fortunés est bien documenté. Les monastères d’Édesse survivaient grâce aux donations des familles patriciennes de la ville, de même que l’on sait le rôle actif joué par ces dernières dans la vie de leur communauté⁵⁶⁵. Cependant, ces familles étaient étroitement liées

⁵⁶⁰ Al-Tanūhī, *Niṣwār al-Muḥāḍara*, éd. al-Šālḡī, vol. I, p. 56 ; trad. angl. Margoliouth, vol. I, p. 35.

⁵⁶¹ Léonce de Néapolis, *Vie de Jean l’Aumônier*, voir, par exemple, le chapitre XVIII, sur la reconstruction des églises à Jérusalem et le chapitre XIX, sur la manière dont Jean extorque aux riches leur argent.

⁵⁶² Le fameux Psautier de Théodore, réalisé en 1066, probablement au monastère du Stoudios, fait figurer Jean l’Aumônier dans les marges, à la hauteur du Psaume 21, voir ms. Londres, BL, add. 19 352, f. 23^v. Sur le recours à Jean l’Aumônier comme figure paradigmatique de la charité dans l’art et la littérature byzantine, voir J.C. Anderson, « On the Nature of the Theodore Psalter », *The Art Bulletin* 70, 4 (1988), p. 567.

⁵⁶³ L’existence de périodeutes est bien attestée à la période médiévale, tant dans les sources littéraires que dans la documentation épigraphique. Voir, par exemple, l’inscription B.1 du village de Ṣalaḥ (entre 751 et 753) où il est question de Siméon, périodeute du monastère, cité tout de suite après l’abbé, voir A. Palmer, « A Corpus of Inscriptions from Ṭūr ‘Abdīn and Environs », *Oriens Christianus* 71 (1987), p. 93-95.

⁵⁶⁴ *Canons du Pseudo-Marutha*, éd. Vööbus, p. 89-90 ; trad. angl. *idem*, p. 75-76. Sur la diffusion des canons pseudo-nicéens dans les manuscrits melkites, voir J.B. Darblade, *La collection canonique arabe des Melkites (XIII^e-XVII^e siècles) : introduction*, Harissa (Liban), Imprimerie de Saint-Paul (Codificazione canonica orientale), 1946, p. 82-84. Voir aussi H. Kaufhold, « Sources of Canon Law in the Eastern Churches », in *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, éd. W. Hartmann et K. Pennington, Washington, DC, Catholic University of America Press (History of Medieval Canon Law), 2012, p. 233.

⁵⁶⁵ Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 218.

aux plus hautes fonctions ecclésiastiques, au moins dans le cas des syro-miaphysites⁵⁶⁶. En milieu syro-oriental, les chefs de l'Église semblent prendre une part plus importante aux développements économiques des monastères, aux côtés des riches familles bien installées dans la société abbasside irakienne⁵⁶⁷. Les prescriptions et les critiques de l'*ApGreg* reflètent donc certainement une situation où les membres de la hiérarchie ecclésiastique ne sont pas à même de soutenir économiquement leurs fidèles, ce qui implique pour l'auteur de solliciter davantage les élites économiques.

Son intérêt pour les riches dépasse celui porté aux chefs politiques. Dans le passage relatif au jugement de l'âme d'un roi mauvais, la voix (de Dieu) lui reproche de n'avoir pas lu les textes sacrés, dont les Évangiles. Elle ajoute que, s'il avait mené sa vie « avec justice et équité » (*bi-l- 'adl wa-l-inṣāf*), il aurait été pris en miséricorde. On serait tenté d'imaginer qu'il s'agit d'un souverain non-chrétien, par conséquent musulman mais le texte reste trop évasif pour s'en assurer. Il pourrait aussi s'agir d'une représentation-type du souverain chrétien indigne de sa fonction, comme on en trouve dans la littérature byzantine⁵⁶⁸. Si on admet cette seconde interprétation, il faudrait imaginer que l'auteur était plus préoccupé par les méfaits des dirigeants byzantins que par les péchés des souverains musulmans. Ceci n'a rien d'impossible, quel que soit le milieu confessionnel de rédaction : les chroniques syro-miaphysites ne se désintéressent jamais de l'empire chrétien voisin, de même qu'elles informent leurs lecteurs des actes louables ou blâmables de ses empereurs⁵⁶⁹.

Si les souverains de l'*ApGreg* sont difficiles à identifier, c'est que l'auteur ne s'attarde pas trop à leur sujet. Les bons et les mauvais souverains (§§11 et 21) sont jugés en fonction de leurs actions et pas de leurs croyances. Il n'est pas question de croire en Jésus-Christ dans ces passages, comme cela est mentionné ailleurs, mais d'être juste et généreux, de faire la prière et de jeûner, pratiques communes aux chrétiens et aux musulmans. Mon interprétation est donc que les dirigeants de l'*ApGreg*, vertueux comme pécheurs, englobent les dirigeants des deux religions. À l'instar des empereurs chrétiens, les califes musulmans sont aussi bien critiqués

⁵⁶⁶ Sur le rôle de la famille des Gumoye au VIII^e siècle, voir M. Debié, « Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities », in *Christians and Others in the Umayyad State*, éd. A. Borrut et F.M. Donner, Chicago, Illinois, The Oriental Institute of the University of Chicago (Late Antique and Medieval Islamic Near East 1), 2016, p. 53-72.

⁵⁶⁷ C.J. Villagomez, « The Fields, Flocks, and Finances of Monks: Economic Life at Nestorian Monasteries, 500-850 », Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1998.

⁵⁶⁸ Voir, par exemple, le sort Jean Tzimiskès dans *ApAn*, éd. Homburg, p. 27-28 ; trad. angl. Baun, §42, p. 410-411.

⁵⁶⁹ Il s'agit plus largement d'une habitude de l'écriture annalistique, héritée d'Eusèbe de Césarée, que d'énumérer la succession des empires, Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 467-474.

que loués dans la littérature syriaque et arabe chrétienne⁵⁷⁰. En revanche, dans les apocalypses historiques, les califes sont le plus souvent assimilés à des créatures diaboliques, liées à la fin des temps et inspirées du *Livre de Daniel* et de l'*Apocalypse de Jean*, comme cela est le cas dans le *Livre des Rouleaux*⁵⁷¹. L'*ApGreg* se démarque nettement de cette tradition littéraire. Par conséquent, je crois qu'il ne faut pas lire la première scène comme un antagonisme entre l'ermite chrétien et le souverain musulman mais comme une opposition entre pouvoir politique et pouvoir spirituel. En somme, l'*ApGreg* reflète un certain détachement vis-à-vis des souverains, en qui les destinataires ne sont pas invités à placer leurs espoirs. Cette catégorie d'acteurs est supplantée par les élites économiques, qui sont investies d'un rôle plus important auprès des chrétiens. Pour ce qui est du salut et de l'accès aux demeures célestes décrites dans le texte, les destinataires sont invités à les rechercher auprès des ermites et dans les rangs des moines.

XII.4.3. Les institutions répressives : la police et les « étranglants »

Ma compréhension de l'*ApGreg* est qu'elle ne cherche pas à présenter une opposition systématique au pouvoir politique, que celui-ci soit chrétien ou musulman. À la différence de très nombreux textes produits par les chrétiens de Syrie-Mésopotamie, on n'y lit pas de critiques ouvertes du califat islamique en tant que gouvernement. Pourtant, au sein de deux sections (§§27-28), l'auteur décrit certaines formes d'oppression et de torture, liées aux institutions répressives « de proximité ». Comme la seconde section met en scène une catégorie professionnelle mieux connue, celle des policiers, je ne respecte pas l'ordre du texte en commençant par celle-ci.

Dans un lieu obscur, Grégoire voit le châtement des policiers (*šurāṭ*), de « leurs aides » (*atbā'uhum*) et de « leurs agents » (*a'wānuhum*), qui sont jetés face contre terre, ligotés, tandis que des anges les fouettent (§28). Les chefs de police (*ašḥāb al-šurṭa*) y sont également punis. La *šurṭa* est la seule institution islamique mentionnée dans l'*ApGreg*. Ceci tient au fait qu'il s'agissait d'une force de coercition œuvrant à l'échelle d'une ville, éventuellement de ses

⁵⁷⁰ Pour la figure d'un calife omeyyade, voir celle de 'Umar II dans A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809), Leiden, Brill (Islamic history and civilization 81), 2011, p. 299. Pour un calife abbasside, Swanson, « The Christian al-Ma'mūn Tradition ».

⁵⁷¹ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 262-264 ; ms. Paris, ar. 76, ff. 72^v-73^v. Sur la description des souverains musulmans, voir Roggema, « The Arabic *Apocalypse of Peter* », p. 138-140.

environs⁵⁷². Durant les débuts de l’Islam, elle occupait des fonctions militaires⁵⁷³. À partir du calife Mu‘āwīya (r. 41-60/661-680), elle commence à revêtir le rôle de garde civile, puis de police urbaine. Elle constitue le bras armé du cadī ou du gouverneur de province, recevant une place dans l’appareil administratif⁵⁷⁴. Les sources syriaques et chrétiennes nous parlent très peu de la police, qui n’avait de toute façon pas vocation à interagir avec les *ahl al-ḍimma* en particulier. Proche des lieux et de la période qui nous intéressent, la *Chronique de Zuqnin* met en scène l’action coercitive des policiers dans la ville d’Édesse. Le chroniqueur raconte comment, en 772-773, un certain Razīn s’appuie sur les policiers (syr. *šurṭe*) pour extorquer de l’argent à des innocents⁵⁷⁵ ou pour rassembler les habitants de la ville⁵⁷⁶. Si c’est à ce genre d’exactions que renvoie implicitement l’*ApGreg*, on comprend pourquoi les anges s’y montrent si véhéments envers les policiers, en leur disant :

Maudits (*yā malā’īn*), vous étiez sans pitié et nous non plus ne vous prenons pas en pitié, pas plus que le Créateur (*al-ḥāliq*). Notre châtement et votre châtement sont tous deux éternels !

C’est le seul endroit du texte où les anges expliquent la dureté du châtement qu’ils infligent aux suppliciés. Ces derniers ne sont pas chrétiens, puisque Dieu est ici appelé du terme neutre de « Créateur », ce sur quoi s’accordent tous les monothéistes. Je pense qu’il faut comprendre la mention de l’éternité du châtement comme une référence aux croyances communes des chrétiens et des musulmans. En effet, « votre châtement » ne peut renvoyer à celui qui est infligé par les policiers, qui n’est en rien éternel. Il vaut mieux y voir une référence au message du Coran, qui contient plusieurs versets évoquant l’éternité de la Géhenne, dans laquelle les suppliciés demeureront pour toujours (*ḥālīdīn fīhā abadan*)⁵⁷⁷. Il s’agirait donc de « répondre » à d’anciens tortionnaires, en leur infligeant une torture infinie. Il ne faudrait pas pour autant effectuer ici une lecture confessionnalisante : rien ne nous indique que les policiers s’en

⁵⁷² Pour une étude générale de la *šurṭa*, voir É. Tyan, *Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1938-1943, p. 573-616. Voir également A.M. Rashid, « The role of the Shurta in early Islam », Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1983.

⁵⁷³ F.M. Donner, « The Shurta in Early Umayyad Syria », in *Proceedings of the Third Symposium on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad Period*, éd. M.A. Bakhit et R. Schick, Amman, University of Jordan, 1989, p. 247-262.

⁵⁷⁴ P.M. Cobb, « The Empire in Syria (705-763) », in *The new Cambridge History of Islam. Volume 1: The formation of the Islamic world : sixth to eleventh centuries*, éd. C.F. Robinson, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 241.

⁵⁷⁵ *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. II, p. 310 ; trad. angl. Harrak, p. 269.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, éd. Chabot, p. 312 ; trad. angl. Harrak, p. 270.

⁵⁷⁷ Coran IV, 168 ; XXXIII, 64 ; LXXII, 23.

prenaient aux chrétiens plus qu'aux autres habitants placés sous leur contrôle. D'ailleurs, l'institution policière avait fort mauvaise réputation aux yeux de certains savants musulmans⁵⁷⁸. Si les policiers sont punis aux enfers, c'est parce qu'ils constituaient les principaux acteurs sociaux faisant usage de la violence dans le milieu de rédaction de notre œuvre.

À l'instar des autres apocalypses contenant une description des suppliciés, les châtiments décrits dans l'*ApGreg* sont le plus souvent adaptés aux crimes commis, selon le principe connu de la loi du talion. Par exemple, des anges frappent les mains des faux-monnayeurs, posées sur des enclumes (*sandānāt*) brûlantes. Si les policiers sont attachés par des cordes, c'est vraisemblablement parce qu'ils utilisaient ce moyen d'immobilisation envers ceux qu'ils arrêtaient. Les anges versent également sur eux des vases (*asṭāl*) contenant du feu et les frappent avec des fouets. On trouve dans la *Chronique de Zuqnin*, au sein d'une longue liste de tortures corporelles infligées par les agents du gouverneur, la mention de bains d'eau « aussi chaude que du feu »⁵⁷⁹. Ceci offre une explication au passage de l'*ApGreg* : si son milieu de rédaction savait (ou croyait) que les policiers utilisaient ce genre de châtiments, il est logique que les anges s'en servent contre eux à leur tour. Dans d'autres passages, des instruments de torture exploités par les autorités sont utilisés contre les pécheurs : ceux qui prenaient des esclaves concubines se voient couper le sexe au moyen d'une sorte de ciseaux (*miqrād*, pl. *maqārīd*) dont l'usage dans les prisons de Bagdad est attesté pour le X^e siècle⁵⁸⁰. Les châtiments coïncident donc, dans une certaine mesure, avec les pratiques sociales de la violence connues de l'auteur⁵⁸¹.

Le parallélisme crime/châtiment est explicité dans la section qui précède celle dédiée aux policiers et qui porte sur les « étranglants ». Ceux-ci sont accrochés par la gorge à des *duṣāḥāt* de fer, tandis que leurs mains sont battues. L'ange les présente comme ceux qui étranglaient les gens (*allaḍīna yaḥmuqūna al-nās*) et qui leur faisaient subir un châtement similaire

⁵⁷⁸ Voir l'exemple donné dans M. Tillier, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside 132 (750)-334 (945)*, Damas, Institut français du Proche-Orient (Publications de l'Institut français de Damas 235), 2009, p. 660-661. Ce rejet des institutions judiciaires et militaires relève, selon l'auteur, d'une opposition politique au califat abbasside.

⁵⁷⁹ *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. II, p. 316 ; trad. angl. Harrak, p. 273.

⁵⁸⁰ Lange, *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*, p. 75-76.

⁵⁸¹ Pour des parallèles dans la littérature islamique, voir *ibid.* Pour le lien entre la production littéraire et les mesures pénales à Byzance, É. Patlagean, « Byzance et le blason pénal du corps », in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École française de Rome 79), 1984, p. 417-418. Pour les apocalypses taro-antiques spécifiquement, voir Himmelfarb, *Tours of Hell*. On ne peut cependant voir à tous les coups le reflet de pratiques sociales dans les apocalypses et c'est pour cela que l'approche génétique des textes est si importante, parce qu'elle permet d'en discerner les stéréotypes « intemporels » (cf. *supra*).

(*yu'addibūnahum miṭl hādā al-'adāb*). Cette catégorie d'individus n'est pas nommée mais je pense que l'on peut y voir des bourreaux liés à l'institution policière, évoquée juste après dans le texte⁵⁸². Le terme *dušāḥ* est rare dans la littérature arabe médiévale mais il renvoie clairement à un instrument de torture entravant le cou⁵⁸³. Or, l'usage d'une sorte de carcan pour punir et humilier est bien attesté dans les sources chrétiennes et islamiques, comme l'a montré Chase Robinson⁵⁸⁴. Le terme utilisé dans la *Chronique de Zuqnin* est celui de *ṣapūpē*, carcan de fer placé sur les mains et/ou sur les pieds, parfois jusqu'à briser les jambes de la victime⁵⁸⁵. Cette action est attribuée aux policiers et aux agents du gouverneur par le chroniqueur anonyme. Dans le *Lexique* de l'auteur syro-oriental Bar Bahloul, actif en Irak au X^e siècle, les *ṣapūpē* sont décrits comme des carcans liant les mains à la nuque⁵⁸⁶, ce qui correspond à la forme de pilori du *dušāḥ*. La correspondance entre ce que l'*ApGreg* décrit en quelques mots et les descriptions de la *Chronique de Zuqnin* me paraît indiquer que nous avons affaire au même phénomène, à savoir un outil de répression utilisé contre les habitants de Syrie-Mésopotamie par des agents liés à l'administration islamique.

Au sein de ces deux sections, les bourreaux et les policiers sont pris pour cible et deviennent victimes des châtiments qu'ils infligeaient. Selon la *Chronique de Zuqnin*, les tortures infligées à la population, toutes confessions confondues, ont lieu pendant que Mūsā ibn Muṣ'ab était gouverneur de la Djézireh⁵⁸⁷. Ce personnage est présenté comme un homme détestant les chrétiens et est amèrement critiqué par le chroniqueur anonyme. Dans la *Chronique jusqu'en 1234*, rédigée en milieu édessénien, il est dit que Mūsā ibn Muṣ'ab avait inventé des tortures qui n'existaient pas auparavant dans le monde⁵⁸⁸. L'important n'est pas de savoir si de telles abominations avaient vraiment eu lieu mais plutôt de constater que les auteurs chrétiens de la

⁵⁸² Pour ce genre de fonction, voir Rashid, « The role of the Shurta in early Islam », p. 160-163.

⁵⁸³ Cf. chap. X, §3.2.

⁵⁸⁴ Voir C.F. Robinson, « Neck-Sealing in Early Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48, 3 (2005), p. 401-441.

⁵⁸⁵ *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. II, p. 279, 310, et 315 ; trad. angl. Harrak, p. 245, 269 et 272.

⁵⁸⁶ Bar Bahloul, *Lexique*, éd. Duval, col. 1675.

⁵⁸⁷ Sur ce personnage, voir I. Bcheiry, « The Arabization Process in Upper Mesopotamia in the Eighth Century A.D.: The Case of the *Mosulis* in the *Chronicle of Zūqnīn* », *Parole de l'Orient* 35 (2010), p. 455-475. Pour les sources islamiques, voir les précisions données dans C. Cahen, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers Abbāsides d'après Denys de Tell-Mahré », *Arabica* 1 (1954), p. 137-138, n. 137. Pour un aperçu de toutes les références historiographiques et leur comparaison, voir Hilken, *The Anonymous Syriac Chronicle of 1234 and its sources*, p. 278-279.

⁵⁸⁸ *Chronique jusqu'en 1234*, éd. Chabot, p. 340 ; trad. fr. Abouna et Fiey, p. 265.

région ressentait le besoin de consigner par écrit ce qu'ils considéraient comme des actes de violence inouïe de la part d'agents de l'État, à une échelle locale.

Il serait tentant d'imaginer que les parallèles entre la *Chronique de Zuqin* et l'*ApGreg* renvoient aux mêmes événements mais, comme je l'ai montré plus haut, l'*ApGreg* s'exprime en des termes trop elliptiques pour pouvoir soutenir une telle hypothèse, d'autant que : 1) ces exactions pouvaient encore être en vigueur un ou deux siècles plus tard ; 2) on pouvait avoir gardé mémoire de ces expériences traumatisantes. En outre, ces deux œuvres offrent à leurs destinataires des perspectives tout à fait différentes, puisque l'*ApGreg* transforme les bourreaux en victimes en même temps qu'elle expose leurs méfaits. En se penchant sur les textes eschatologiques en circulation à la période seldjoukide, Christian Lange a invité à leur reconnaître une fonction « structurante », puisqu'ils apportent aux lecteurs/auditeurs la compensation de la violence vécue, en reproduisant les châtiments corporels pratiqués par les institutions coercitives contre ces dernières⁵⁸⁹. La même logique me paraît à l'œuvre dans notre apocalypse arabe chrétienne.

XII.4.4. Protection et violence symbolique des saints cavaliers

Le châtiment infligé par les anges aux tortionnaires offre un rééquilibrage de la violence, à laquelle les chrétiens ne pouvaient probablement pas avoir recours. Dans l'imaginaire collectif qui se développe durant les premiers siècles de l'islam et qui se reflète dans certains milieux chrétiens, la violence n'est donc pas le monopole des instances étatiques. Un acteur « violent » (en puissance) est le saint cavalier, comme je tâcherai de le démontrer⁵⁹⁰. Dans l'*ApGreg*, Grégoire voit le spectacle de la cavalerie céleste : hommes et femmes, montés sur des montures ailées⁵⁹¹, couronnés, vêtus de tuniques (*ḥulal*) blanches et dotés de lances (*rimāḥ*). Pourtant, seul Georges est un saint militaire et est représenté à cheval dans l'iconographie chrétienne. Comment expliquer cette étrange association, qui fait de l'intégralité de l'assemblée des saints une armée symbolique ?

⁵⁸⁹ C'est ce que l'auteur qualifie de « structuralist functions of the *imaginaire* of hell », voir Lange, *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*, p. 150-151.

⁵⁹⁰ Il n'existe pas, à ma connaissance, de synthèse sur les représentations du saint cavalier. Sur les saints militaires dans l'Orient méditerranéen en général, voir C. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot, Ashgate, 2003.

⁵⁹¹ Les ailes des montures célestes sont mentionnées aussi bien dans des textes byzantins que dans des textes arabo-islamiques. Voir, par exemple, *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. *Sullivan et alii*, p. 382-383 (IV). Pour la représentation figurée d'un cheval ailé dans la culture islamique, voir une illustration dans Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 77.

Mon hypothèse est que la généralisation de la figure du saint cavalier dans l'*ApGreg* est liée à l'importance qui lui est accordée dans les représentations, littéraires et picturales, des chrétiens en terre d'islam. Les saints à cheval sont parfois représentés dans la nef, comme au monastère de Mar Musa al-Ḥabaṣī, où six d'entre eux galopent vers l'Est, en lien avec la grande fresque du Jugement dernier⁵⁹². Dans les églises d'Égypte, ils figurent le plus souvent sur le mur du *khurus*, à l'entrée du sanctuaire, comme c'est le cas dans l'église de la Vierge au monastère des Syriens, sur une fresque remontant au VIII^e siècle⁵⁹³. En Haute-Mésopotamie, on trouve deux saints cavaliers, probablement Behnam et Georges, sur le linteau de la Porte royale du monastère de Mar Behnam, réalisé aux alentours de 1233-1259⁵⁹⁴. En Cappadoce, Théodore et Georges gardent l'entrée de Yılanlı Kilise⁵⁹⁵. On pourrait multiplier les exemples mais il suffit de noter ici l'omniprésence des saints cavaliers dans le programme iconographique des églises en contexte islamique. Plus encore, certains saints n'ayant pas suivi de carrière militaire au cours de leur vie reçoivent des attributs similaires : Behnam, saint vénéré par les chrétiens de Mésopotamie, pratique la chasse mais ceci ne le prédispose à devenir un saint militaire. C'est pourtant ainsi qu'il est dépeint⁵⁹⁶. Ayant pu constater l'influence de l'environnement visuel sur l'auteur de l'*ApGreg*, on peut imaginer que cette tendance artistique l'ait poussé à inclure l'ensemble des saint(e)s dans cette assemblée en armes⁵⁹⁷. Ceci est d'autant plus probable que les églises qui viennent d'être citées donnent à voir des scènes de l'au-delà proches de celles décrites dans l'*ApGreg* (cf. *supra*)⁵⁹⁸.

⁵⁹² Dodd, *The frescoes of Mar Musa al-Habashi*, p. 84-89. Les sources iconographiques mentionnées ici sont toutes commentées dans la très belle étude de B. Snelders et A. Jeudy, « Guarding the Entrances: Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia », *Eastern Christian Art* 3 (2006), p. 103-140. Sur la représentation des saints cavaliers dans la production artistique à l'époque des croisades, voir M. Immerzeel, « Divine Cavalry. Mounted Saints in Middle Eastern Christian Art », in *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations III, Acta of the congress held at Hernen Castle in september 2000*, éd. K.N. Ciggaar et H.G.B. Teule, Leuven / Dudley, MA, Peeters, 2003, p. 265-286.

⁵⁹³ K.C. Innemée, L. van Rompay et E. Sobczynski, « Deir al-Surian (Egypt): Its wall-paintings, wall-texts and manuscripts », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, 2 (1999), p. 173 et 184, fig. 176.

⁵⁹⁴ Snelders, *Identity and Christian-Muslim interaction*, p. 301-305.

⁵⁹⁵ N. Thierry, « Aux limites du sacré et du magique. Un programme d'entrée d'une église de Cappadoce », *Res Orientales* 12 (1999), p. 234-235.

⁵⁹⁶ Ce problème a bien été constaté par les historiens de l'art, sans pour autant qu'ils puissent l'expliquer, voir Snelders et Jeudy, « Guarding the Entrances: Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia », p. 129.

⁵⁹⁷ Il est d'autant plus troublant que le terme *ṣuwwirū* « ils ont été façonnés/peints/représentés » est utilisé pour parler de l'apparence des saint(e)s à cheval dans l'*ApGreg*.

⁵⁹⁸ La présence d'anges soldats dans l'église d'Abu Gosh pourrait dépendre des mêmes représentations mentales, voir J.-B. Delzant (éd.), *L'église d'Abu Gosh : 850 ans de regards sur les fresques d'une église franque en Terre sainte*, Paris, Tohubohu éditions / Archimbaud éditeur, 2018, p. 114, fig. 115. Je remercie Camille Rouxpetel d'avoir attiré mon attention sur ce parallèle.

Quelle est la fonction de cette configuration atypique ? Si on se tourne du côté de Byzance, on constate que, pour des raisons sociales, politiques et idéologiques, liées à la fois aux conflits avec l'Empire islamique et au triomphe de l'orthodoxie, la divine cavalerie gagne en popularité aux IX^e/X^e siècles. Un culte collectif se développe, faisant des saints militaires une armée de patrons et d'intercesseurs sur le champ de bataille⁵⁹⁹. Des divergences entre la tradition byzantine et les traditions égyptiennes et syriennes se font jour : Heather Badamo rappelle que l'assemblée des saints militaires est le plus souvent représentée à pied à Byzance, alors que les chrétiens orientaux montrent une prédilection pour les saints à cheval⁶⁰⁰. De plus, le parallèle qui s'effectue en contexte byzantin entre l'armée terrestre et l'armée céleste n'est pas opérant chez les chrétiens de Syrie-Mésopotamie et d'Égypte. Ces derniers, en plus d'être désarmés, sont parfois interdits de monter à cheval, comme le stipule une clause du « pacte de 'Umar »⁶⁰¹. On ignore combien cet interdit était appliqué localement, mais Élie, polygraphe syro-oriental et métropolitain de Nisibe (m. 1046), rapporte qu'en 885, une émeute eut lieu contre les chrétiens à Bagdad, parce que ces derniers montaient à cheval⁶⁰². La systématisation de la représentation des saints à cheval, dans l'*ApGreg* comme dans le cas de Mar Behnam, pourrait refléter la frustration d'une population et expliquer son désir de projeter, sur les murs et dans l'au-delà, ses défenseurs armés.

En se basant sur des sources iconographiques, Bas Snelders et Adeline Jeudy ont noté le rôle de gardiens de l'accès au paradis des saints cavaliers dans les églises d'Égypte et de Syrie-Mésopotamie⁶⁰³. La dimension eschatologique me paraît d'autant plus remarquable que Mar Behnam est représenté en train de terrasser un démon, à l'instar des cavaliers dans le narthex du monastère de Saint-Antoine⁶⁰⁴. En plus de défendre l'église en tant que lieu, ceux-ci étaient

⁵⁹⁹ Voir M. White, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, chap. III, « The collective cult of the military saints ».

⁶⁰⁰ « Although representations of standing warrior saints are attested, the majority of icons, in contradistinction to the situation in Byzantium, show the military saints on horseback », H.A. Badamo, « Image and Community: Representations of Military Saints in the Medieval Eastern Mediterranean », Ph.D. dissertation, University of Michigan, 2011, p. 116-117.

⁶⁰¹ Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 60-63.

⁶⁰² Élie de Nisibe, *Chronographie*, éd. Brooks, vol. I, p. 188 ; trad. fr. Delaporte, 114-115. L'auteur se base sur al-Ṭabarī, bien que celui-ci ne donne pas la cause de l'émeute. Il est néanmoins parlant que l'auteur chrétien invoque ce motif. Cf. la discussion dans Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, p. 110, n. 179.

⁶⁰³ Snelders et Jeudy, « Guarding the Entrances: Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia », p. 110, 119, 123.

⁶⁰⁴ Les moines m'ont dit que ces cavaliers étaient ceux de l'*Apocalypse de Jean* lors d'un séjour dans ce monastère en 2020. Ceci n'équivaut pas à une étude menée par un historien de l'art en bonne et due forme mais témoigne de la fonction eschatologique des cavaliers dans l'esprit de ceux qui les voient au quotidien.

probablement conçus comme les combattants de la fin de temps, représentés typologiquement aux portes de l'autre monde, préfigurant les cavaliers de l'*Apocalypse de Jean*. Dans la mesure où l'Ascension renvoie à la Parousie, c'est également ainsi que l'on peut comprendre le triptyque du Mont Sinai, où Théodore et Georges encadrent cette scène (pl. XXI)⁶⁰⁵.

Les auteurs chrétiens se sont aussi évertués à rappeler la présence « effective » des saints cavaliers dans ce bas-monde, à travers leur représentation figurée. Leur image est investie d'un potentiel de violence dans la littérature, comme nous le donnent à lire plusieurs miracles⁶⁰⁶. Dans le *Martyre d'Antoine Rawḥ al-Qurašī*, on lit la description suivante⁶⁰⁷ :

Il y avait sur l'autel l'icône (*ṣūra*) du saint Mār Théodore, monté sur un cheval gris ; il tenait une lance à la main et sous sa monture grise gisait un énorme serpent dont il avait transpercé la tête avec la pointe de la lance.

Le recours à l'*ekphrasis* a pour effet de rendre plus « vivante » pour le lecteur l'image de Théodore, l'un des plus fameux saints cavaliers. L'image est bien « animée » dans le récit puisqu'elle est capable d'un acte violent contre celui qui s'en prend à elle⁶⁰⁸ :

Lorsque ce Quraīshite vit l'icône du martyr béni, il s'empara d'un arc qui était à sa portée, le banda, y disposa une flèche et le dirigea en direction de l'icône du saint. Quand il eut tiré, la flèche parvint à la distance d'une coudée ou moins de l'icône (*iqūna*) et rebroussa chemin, grâce à la force du martyr, jusqu'à la main de Rawḥ, le mécréant en question, et se planta dans la paume de sa main, si bien que la pointe sortit du dos de sa main.

Ce récit insiste sur la capacité du saint à intervenir en faisant usage de la force. Il fait ainsi pendant à la tradition iconographique, qui investit les saints cavaliers d'une double fonction, celle de défenseurs des lieux sacrés et celle de combattants du Christ à la fin des temps. En la replaçant au sein d'un réseau de textes et d'images, nous touchons à nouveau à la fonction structurante de l'*ApGreg* : en faisant de n'importe quel(le) saint(e) un cavalier en armes, elle

⁶⁰⁵ Voir les icônes B.42-44 dans Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The icons. 1, From the sixth to the tenth century*, p. 71-73. L'auteur ne s'intéresse pas à la signification des panneaux du triptyque pris ensemble. Image consultable ici : <http://vrc.princeton.edu/sinai/items/show/6420>.

⁶⁰⁶ À ce sujet, voir Badamo, « Image and Community: Representations of Military Saints in the Medieval Eastern Mediterranean », chap. V, « Miracles: Military Martyrs and Communal Boundaries ».

⁶⁰⁷ *Martyre d'Antoine Rawḥ al-Qurašī*, éd. et trad fr. Dick, p. 120 et 127-128.

⁶⁰⁸ *Martyre d'Antoine Rawḥ al-Qurašī*, éd. et trad fr. Dick, p. 120 et 128. Ce miracle, parfois attribué à l'icône de saint Georges, se retrouve, sous différentes formes, dans la tradition chrétienne, voir *Storia di Rawḥ al-Qurašī*, p. 49-55.

grossit les rangs d'une assemblée à la force symbolique, représentée sur les murs des églises, et dont elle atteste de la présence dans l'au-delà.

À l'issu de ce chapitre, on doit s'interroger sur la valeur de l'*ApGreg* pour l'historien, dans la mesure où, en décrivant l'au-delà, elle projette les acteurs et les pratiques de la société de l'ici-bas. Si on compare les éléments que l'on a pu dégager aux sources ou aux synthèses historiques disponibles sur la Syrie-Mésopotamie, on serait en peine d'ancrer le discours de l'*ApGreg* dans un moment bien déterminé⁶⁰⁹. Les spécialistes des apocalypses nous invitent pourtant à ne pas négliger leur intérêt pour l'histoire des communautés où elles furent transmises⁶¹⁰. Les actions des hommes décrites dans l'*ApGreg* offrent le reflet, certes déformé, de la société dans laquelle elle fut rédigée. On ne peut nier qu'elle nous oppose un silence frustrant, en ce qu'elle s'exprime de manière évasive, presque cryptée. Il est difficile d'imaginer que cette avarice de détails, notamment dans la façon de désigner les adversaires, est liée à une forme de peur car les auteurs chrétiens de cette époque présentent rarement une telle gêne. Il faut alors admettre que les termes utilisés dans le texte étaient suffisamment signifiants pour les destinataires ; or, on ne trouve aucun des mots-clés auxquels nous sommes habitués pour parler des chrétiens dans l'Empire islamique : *ḍimma*, *ḡizya*, *ḡiyār*, toutes ces idées sont absentes du texte. L'apôtre Matthieu arbore le *ṭaylasān* dont le port était soi-disant interdit aux chrétiens et aucune référence n'est faite aux taxes ou aux impôts, alors que l'argent et sa gestion sont un thème important de l'œuvre. Plus largement, en dehors de la *ḡizya*, les autres notions ne pénètrent que très lentement dans la littérature chrétienne. Est-ce parce qu'elles n'étaient pas encore intériorisées au moment de la rédaction de l'*ApGreg* ou, simplement, parce que ces dernières ne rentraient pas dans la vision de l'auteur ? L'*ApGreg* nous permet d'évaluer ce qui comptait aux yeux du milieu auquel était adressé son discours pastoral. L'apostasie représente un souci prégnant, qui se reflète tant dans la description des martyrs que dans la question du sort des captifs. Les pratiques et la morale chrétienne, notamment liées à la sexualité, sont ouvertement défendues. Parmi les acteurs de la société dépeints dans l'*ApGreg*, les élites économiques, les moines et le clergé mineur se voient accorder un rôle central, au détriment

⁶⁰⁹ Sur Édesse à la période qui nous intéresse, voir Segal, *Edessa, 'The Blessed City'*, p. 215-225. Sur l'histoire de la région, voir C.F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2000.

⁶¹⁰ « Il faut moins attendre des apocryphes des renseignements avérés sur les événements fondateurs du christianisme que des informations sur les communautés qui formèrent et transmirent ces traditions », Picard, *Le continent apocryphe*, p. 5-6.

des souverains et du haut clergé. Ceci reflète, selon moi, une perspective « locale » (corrélée à la fonction pastorale) qui ne cherche pas à conférer un sens au pouvoir politique et s'en désintéresse partiellement. Aucun *désaccord de principe* n'est exprimé envers les formes de gouvernance, comme on peut le lire dans d'autres textes chrétiens déjà évoqués. Les seules institutions islamiques critiquées sont celles qui avaient une relation directe et conflictuelle avec la population.

C'est son incapacité à transformer la société qui a dû pousser l'auteur à se projeter dans l'autre monde, où la liberté littéraire lui confère le monopole de la violence. L'*ApGreg* est fondamentalement une entreprise de rééquilibrage et c'est en cela qu'elle se distingue des apocalypses tardo-antiques. L'au-delà est totalement binaire, séparé entre les demeures célestes et les enfers, où on n'envisage plus un lieu de purification, comme le lac Achérousien dans l'*ApPaul*⁶¹¹. La justice divine prend immédiatement le relais de la justice humaine, pour dispenser récompenses et châtiments. La dimension dramatique, et donc « performative », du texte ne peut être négligée, en ce qu'il renferme une série de prescriptions et d'interdits. Il est tout à fait possible que la lecture ou l'écoute de l'*ApGreg* ait encouragé des indécis à ne pas quitter leur religion ou à modifier certains de leurs comportements. Ce que ce discours pastoral cherche à transmettre plus que tout, ce sans quoi il n'a pas de raison d'être, c'est la *croissance* en cet au-delà qui n'est pas seulement destiné aux chrétiens mais qui se veut le reflet de la culture des chrétiens.

⁶¹¹ *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §22d.

PARTIE V. LES ENJEUX DE L'AU-DELÀ DURANT UNE PÉRIODE DE FORMATION

Le laps de temps qui s'étend du tournant du II^e/VIII^e au milieu du IV^e/X^e siècle a été considéré comme la « période de formation » (*formative period*) de l'islam classique⁶¹². Les califes abbassides installent leurs capitales successives en Mésopotamie, qui se fait le théâtre d'une extraordinaire émulation intellectuelle. La nouvelle forme de prosélytisme prônée par les élites abbassides, largement persanes d'origine, oblige les groupes religieux, musulmans ou autres, à développer les genres de l'apologie et de la controverse. Les traductions du grec et du syriaque vers l'arabe donnent un nouvel essor à la médecine, aux sciences et à la philosophie, tandis que l'argumentation rationnelle discursive qu'est le *kalām* est adopté par de nombreux théologiens musulmans, juifs et chrétiens⁶¹³. Les chefs politiques jouent un rôle actif dans ce mouvement ainsi que dans l'élaboration ou la censure des dogmes⁶¹⁴. Malgré la place accordée

⁶¹² W.M. Watt, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973. Cet ouvrage nécessiterait certainement une mise à jour, surtout dans la lecture décadentiste qu'il propose de la fin de la période de formation. Il produit néanmoins une synthèse évocatrice de la définition des factions et des écoles religieuses islamiques.

⁶¹³ Voir L. Gardet, « 'Ilm al-kalām », *EP*. Les origines de cette pratique restent incertaines : l'origine « interne » aux groupes musulmans tend à être rejetée. L'hypothèse « arabe chrétienne » reste plausible : le *kalām* aurait été véhiculé par l'intermédiaire des tribus arabes, qui y avaient été initiées par les théologiens syro-miaphysites, voir J. Tannous, « Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes », in *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, éd. G.A. Kiraz, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 3), 2008, p. 671-716. Pour une synthèse récente, voir A. Treiger, « Origins of Kalām », in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, éd. S. Schmidtke, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 27-43.

⁶¹⁴ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London / New York, Routledge, 1998. Je ferai référence à la traduction française, *Pensée grecque, culture arabe : le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. de A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.

à « la raison » (*al-‘aql*) dans les sciences religieuses, il faut rappeler que « l’activité cognitive reste dominée par la catégorie du merveilleux »⁶¹⁵. Alors que le thème de l’au-delà a été peu mis en évidence dans les études récentes⁶¹⁶, les textes nous apprennent qu’il revêt de nombreux enjeux dans les débats interconfessionnels, dès lors que les musulmans se définissent comme « les gens du paradis » (*ahl al-ğanna*) et qu’ils tendent à en refuser l’accès aux autres communautés⁶¹⁷. Cependant, au fur et à mesure que des courants décrits a posteriori comme « dissidents » (kharijisme, mu‘tazilisme, etc.) gagnent en importance, les théologiens font face à des questions d’ordres cosmologique et sotériologique qui touchent à l’horizon eschatologique de tous les musulmans : le paradis et l’enfer sont-ils créés ? Seront-ils détruits à la fin des temps ? Où se trouvent-ils ? Qui y entrera et quand ? Faut-il se tourner vers le paradis pour prier ? Malgré la déférence des penseurs musulmans vis-à-vis du texte coranique, ces derniers se retrouvent dans la même situation que les penseurs chrétiens : les informations ambiguës et, parfois, contradictoires de l’Écriture, les invitent, ou les contraignent, à convoquer d’autres références⁶¹⁸. Des avis divergents s’affrontent sur ces points durant la période de formation, avant qu’un dogme ne s’impose au sein du groupe devenu dominant, dont les membres se revendiquent comme « sunnites » (*ahl al-sunna*)⁶¹⁹.

Les auteurs chrétiens ne sont ni étrangers ni insensibles à ces problématiques, en premier lieu parce que beaucoup d’entre eux prennent une part active au mouvement intellectuel

⁶¹⁵ C’est ce que souligne Mohamed Arkoun dans son compte-rendu de l’ouvrage de Montgomery Watt car ce dernier opposait la « rationalité » de cette époque à l’obscurantisme des siècles suivants, voir « M. Montgomery WATT, The formative period of islamic thought », *Arabica* 22, 1 (1975), p. 82-83.

⁶¹⁶ Certains thèmes, tel que celui de la Trinité, occupent une telle importance que l’eschatologie est souvent oubliée. À titre d’exemple, le thème de l’au-delà n’est pas abordé dans Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*.

⁶¹⁷ Cf. Coran III, 85 : « Et quiconque désire une religion autre que l’Islam ne sera point agréé et il sera, dans l’au-delà, parmi les perdants ». Ce verset est souvent convoqué dans les controverses islamo-chrétiennes, voir les exemples cités dans P. Khoury, *Matériaux pour servir à l’étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*, Würzburg, Echter Verlag (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, Zweite Abteilung: Religionswissenschaftliche Studien 11.1-2), 1991, p. 570 et sq. En outre, on lit dans la *Doctrina Iacobi Nuper Baptizati* (634 ?) que Muḥammad prétendait avoir « les clés du paradis ». Ce motif a une origine tardo-antique et révèle la croyance des musulmans de détenir le monopole du paradis. Voir *Doctrina Iacobi Nuper Baptizati*, éd. et trad. fr. Dagron et Déroche, p. 208-210. Voir aussi S.W. Anthony, « Muḥammad, the Keys to Paradise, and the *Doctrina Iacobi*: A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91, 2 (2014), p. 248-260.

⁶¹⁸ S. El-Saleh, *La vie future selon le Coran*, Paris, J. Vrin (Études musulmanes 13), 1971. L’auteur traite d’une large gamme de sources para-coraniques (*tafsīr*, hadith, littérature apocryphe) mais se concentre trop sur auteurs sunnites « orthodoxes », ce qui a pour conséquence de fausser le tableau, cf. G. Vajda, « S. El-Saleh. La vie future selon le Coran », *Revue de l’histoire des religions* 184, 1 (1973), p. 72-74.

⁶¹⁹ Pour un aperçu de l’histoire des principaux courants religieux de l’islam à cette période, voir D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine, *La civilisation de l’Islam classique*, Paris, Arthaud (Les grandes civilisations 8), 1968, p. 161-212.

ambient. Des laïcs et des clercs, parfois les patriarches en personne, siègent au sein de cercles d'érudits et offrent leurs services en haut lieu, au point d'attiser la jalousie des musulmans⁶²⁰. L'Église syro-orientale dispose d'un large réseau de fidèles, du Bilād al-Šām jusqu'en Chine, en passant par le sud de l'Inde, tandis que ses élites économiques et savantes sont fermement implantées au cœur de la vie politique. La présence des auteurs melkites et syro-miaphysites semble plus discrète, même si les leaders musulmans ont aussi recours aux services de grands savants de ces Églises⁶²¹. Le dynamisme insufflé par la stratégie culturelle du calife al-Ma'mūn (r. 813-833) et de son cercle est notable dans les sources chrétiennes. Les auteurs chrétiens qui nous intéressent étaient étroitement liés à ce milieu : c'est, par exemple, le cas du catholicos Timothée I^{er}, de Job d'Édesse et, probablement, de l'auteur un peu plus tardif 'Ammār al-Baṣrī, qui commence l'une de ses œuvres par une longue prière adressée au commandeur des croyants (*amīr al-mu'minīn*)⁶²². Un peu en amont, Théodore Abū Qurra effectue une traduction vers l'arabe, sur la commande de Ṭāhir ibn al-Ḥusayn (159-207/776-822), fameux général persan qui causa la défaite du calife al-Amīn, le frère rival d'al-Ma'mūn, durant la quatrième fitna⁶²³. Le patriarche Denys de Tell-Mahre et son frère Théodose, métropolitain d'Édesse, étaient les clients (*mawlā*, pl. *mawālī*) de son fils, Abdallāh ibn Ṭāhir⁶²⁴. Les liens entre al-Ma'mūn et les milieux savants chrétiens ont marqué la littérature chrétienne : ce calife y est souvent mis en scène et on trouve dans un manuscrit une série de prières et d'invocations qui lui sont adressées⁶²⁵.

Ces cercles devaient assurer la circulation des textes d'une communauté à l'autre. La lecture des textes chrétiens montre que leurs auteurs étaient au courant des développements intellectuels des autres groupes religieux, juifs, chrétiens et musulmans. Moïse bar Képha naît

⁶²⁰ Sur la position trop enviable des élites chrétiennes intellectuelles dans l'Irak abbasside, voir N.P. Gibson, « Closest in Friendship? Al-Jāhīz' Profile of Christians in Abbasid Society in "The Refutation of Christians" (Al-Radd 'alā al-Naṣārā) », Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 2015.

⁶²¹ Sur l'histoire des chrétiens à cette période, voir J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258)*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 420, Subs. 59), 1980. Il est possible que la situation socioéconomique des Églises melkite et syro-miaphysite ait été moins enviable, précisément parce que leurs membres n'étaient pas aussi bien intégrés à la classe politique et à la sphère savante musulman.

⁶²² 'Ammār al-Baṣrī, *Livre des questions et réponses*, éd. Hayek, p. 93-94.

⁶²³ Les Tahirides, grande famille aristocratique persane, jouèrent un rôle politique majeur aux côtés des califes abbassides pendant presque un demi-siècle (821-873). Ils exercèrent aussi une influence majeure sur le développement des sciences et des belles-lettres. C.E. Bosworth, « The Tahirids and Arabic Culture », *Journal of Semitic Studies* 14, 1 (1969), p. 45-79. Cet auteur n'étudie pas les liens de cette famille avec les dignitaires et savants chrétiens.

⁶²⁴ Debié, « Christians in the Service of the Caliph ».

⁶²⁵ Swanson, « The Christian al-Ma'mūn Tradition ».

en 833 à Balad, il devient évêque de Beth Raman en 863 et le reste jusqu'à sa mort en 903⁶²⁶. Barhebraeus rapporte qu'il fut le professeur de logique d'un certain Bar Naṣīḥa, évêque miaphysite de Mossoul, qui fut lui-même le professeur de 'Abdisho' I^{er}, catholicos syro-oriental⁶²⁷. Il est influencé par le *kalām* mu'tazilite et on retrouve certains de ses arguments chez le rabbin Saadia Gaon (m. 942)⁶²⁸. Une culture érudite était donc en partie commune aux différentes factions religieuses.

Le nombre de textes produits durant ces quelques siècles, en syriaque comme en arabe, prouve l'intense activité de réflexion des chrétiens sur une multitude de sujets et notamment sur l'au-delà. Les représentations du paradis et de l'enfer véhiculées par le Coran et la littérature islamique suscitent de vives réactions en milieu chrétien. Celles-ci peuvent être exprimées dans les textes de polémique et de controverse, ainsi que dans l'historiographie et la théologie. Les théologiens font rarement explicitement référence à l'islam mais les thématiques qu'ils abordent dénotent une volonté de se positionner vis-à-vis des croyances d'autres confessions.

J'aimerais montrer que l'au-delà devient à ce moment-là un thème majeur et un sujet de réflexion à part entière dans la région, ce qu'il n'était pas durant l'Antiquité tardive. Les auteurs chrétiens orientaux l'exploitent afin de construire une « identité chrétienne », qui serait pétrie de spiritualité, à laquelle ils opposent une vision essentialiste de la religion musulmane, qui serait tournée vers la sensualité et le matérialisme. Ce discours qui prend naissance dans la Syrie-Mésopotamie abbasside aura de profondes implications sur la perception de l'islam dans tout le pourtour méditerranéen et pour de longs siècles. En se plongeant dans le contexte intellectuel de ces controverses, on verra également comment l'*ApGreg* découle implicitement d'une telle construction et y participe.

⁶²⁶ Une courte biographie est transmise dans plusieurs manuscrits. Pour une traduction, voir J. Reller, *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung, nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 35), 1994, p. 23-26, 362-363.

⁶²⁷ Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, éd. Lamy (reproduite dans Wilmshurst) et trad. angl. Wilmshurst, p. 376-377 et 388-389. Cité dans Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, p. 157.

⁶²⁸ Voir U. Rudolph, « Christliche Biblexegese und mu'tazilitische Theologie: Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n.Chr.) », *Oriens* 34 (1994), p. 299-313. Sur les parallèles entre l'œuvre de Moïse bar Képha et celle de Saadia Gaon, voir Y. Moss, « Fish Eats Lion Eats Man: Saadia Gaon, Syriac Christianity, and the Resurrection of the Dead », *Jewish Quarterly Review* 106, 4 (2016), p. 494-520.

XIII. LE PARADIS ET L'ENFER EN DEBAT

XIII.1. QUELS LIEUX, QUAND ET POUR QUI ?

Au cours de cette étude, l'opposition paradis/enfer est d'ordre étique et non émique, puisqu'elle me permet de désigner deux lieux, l'un positif et l'autre négatif, ce qui correspondrait en anglais à *Heaven and Hell*. Ce que j'appelle « paradis » et « enfer » embrassent une variété de termes syriaques et arabes qui ne recouvrent pas les mêmes concepts, suivant l'approche ontologique, cosmologique et sotériologique d'un auteur et de la tradition dans laquelle il se place. En ce qui concerne les sources chrétiennes, nombre d'entre elles demeurent inédites. Je ne prétends donc pas exposer de manière exhaustive les positions des différents groupes religieux vivant en Syrie-Mésopotamie mais me propose plutôt de discerner les principaux points de divergence en partant du témoignage des textes produits en milieu chrétien.

XIII.1.1. Des lieux protologiques et/ou eschatologiques ?

Un problème primordial tient dans la distinction entre le paradis protologique, celui qui est évoqué dans la Genèse et d'où Adam est expulsé, et le paradis eschatologique, où les rétribués seront admis au jour du Jugement dernier. Pour ce qui est de l'enfer, la tradition chrétienne admet l'existence du Shéol, où serait descendu Jésus-Christ, et de la Géhenne, déjà mentionnée dans la Bible hébraïque. Toutefois, ces lieux sont-ils assimilables à ceux où brûleront les pécheurs à la fin des temps ? Alors que la tradition judéo-chrétienne place toutes les âmes au Shéol jusqu'à la résurrection, la dichotomie Géhenne/jardin d'Éden s'installe progressivement, tant dans le christianisme que dans le judaïsme rabbinique⁶²⁹. La tradition islamique fait face aux mêmes interrogations, dans la mesure où le Coran n'opère pas de telles distinctions entre paradis protologique, actuel et eschatologique⁶³⁰. Les termes *ġanna* et *firdaws*

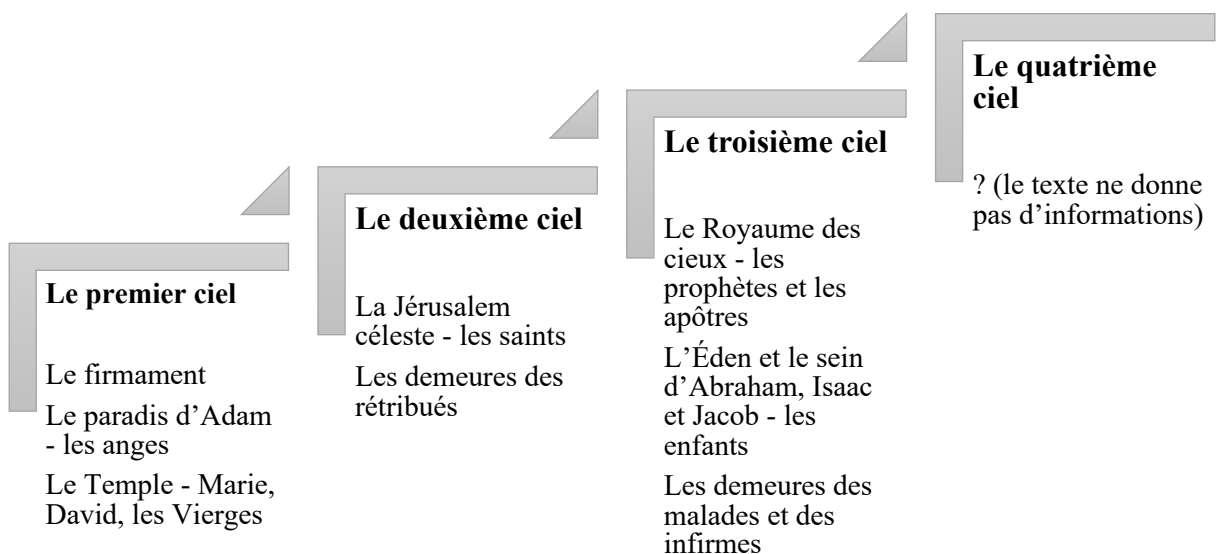
⁶²⁹ Pour une synthèse sur le sujet, qui inclut les opinions divergentes des savants juifs, voir J. Costa, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Leuven, Peeters (Collection de la *Revue des Études juives* 33), 2004, p. 359-408.

⁶³⁰ Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 68-69.

y semblent synonymes, tandis que l'enfer (*al-Nār*) peut être qualifié de sept noms différents, dont Géhenne (*Ĝahanamm*) n'est que le plus courant. Les Écritures saintes des trois monothéismes abrahamiques laissent donc un vide dans lequel les apocalypses viennent s'engouffrer. Comme ces dernières n'offrent pas un discours suffisamment systématique ou légitime, il revient le plus souvent aux théologiens de dresser le panorama complet de la topographie de l'au-delà.

L'*ApGreg* décrit la structure des trois premiers cieux en indiquant les lieux et les habitants qu'ils abritent. Elle différencie le paradis d'Adam (*firdaws*), la Jérusalem céleste et le Royaume des cieux. L'Éden n'est pas une partie du paradis mais se trouve dans l'espace aussi appelé le sein d'Abraham. La superficie de cet espace correspond, selon l'auteur de l'*ApGreg*, à un « climat » (*iqlīm*) du monde⁶³¹. Les demeures des pécheurs sont désignées au moyen de plusieurs vocables, liés à la topographie : le rocher (*al-ṣaḥra*), la vallée (*al-wādī*), l'abîme (*al-hāwiya*), le lac de feu (*al-buḥayra*), les ténèbres extérieures (*al-zulma al-barrāniyya*).

Tableau 2. La structure des cieux dans l'*ApGreg*



La structure des demeures célestes dans l'*ApGreg* ne recoupe pas systématiquement le discours des théologiens chrétiens, qui n'entrent pas autant dans le détail de la description. Les théologiens tentent plutôt d'évaluer le rôle accordé à chacun de ces lieux au commencement et

⁶³¹ Il faut souligner que les considérations cosmographiques de la littérature apocryphe ne sont pas déconnectées de celles de la théologie. Barhebraeus dit par exemple : « Éden est le quart de (cette) terre où les sept climats sont répartis », *Le Candélabre du Sanctuaire. Deuxième base : Du Paradis*, éd. et trad. fr Séd, p. 426-427.

à la fin des temps. Les auteurs syriaques se distinguent par leur intérêt pour l'au-delà. Comme d'autres théologiens chrétiens du pourtour méditerranéen, ils font face à un problème : une conception ancienne et largement admise veut que les âmes des saints aillent directement au paradis mais qu'en est-il de l'âme des « simples » justes⁶³² ?

Aphraate (fl. c. 340), surnommé « le sage Persan », dit que l'âme est ensevelie avec le corps au tombeau, inactive, comme dans un état de sommeil⁶³³. Éphrem de Nisibe (m. 373) est le premier auteur chrétien à consacrer une série d'hymnes au paradis, dans lesquelles il identifie le paradis protologique au paradis eschatologique. Selon lui, ce lieu reste vide jusqu'à la résurrection et les âmes de ceux qui attendent la résurrection sont placées dans ses alentours mais pas en son enceinte⁶³⁴. Pour ce qui est de la Géhenne, il la distingue du Shéol par endroits mais les confond en d'autres⁶³⁵. La même instabilité terminologique et conceptuelle se trouve chez Jacques de Saroug⁶³⁶. Le métropolitain syro-miaphysite Philoxène de Mabboug (m. 523) est plus tranché en qualifiant le paradis de lieu « intermédiaire » (*meṣ 'ayā*), qui n'est pas encore le Royaume des cieux, mais il ne s'attarde pas assez sur le sujet pour en apporter une vision systématique⁶³⁷.

La topographie de l'au-delà esquissée par les Pères de l'Antiquité tardive laisse son empreinte sur la pensée des auteurs syriaques postérieurs mais elle ne peut entièrement satisfaire aux besoins de la théologie telle qu'elle s'écrit à la période qui nous occupe. Les auteurs des premiers siècles de l'Islam discernent plus explicitement le paradis protologique, qui accueille les âmes des défunts dans l'état d'entre-deux, du Royaume des cieux, lieu de la rétribution eschatologique. C'est le cas de Moïse bar Képha, dans le premier livre de son long traité inédit *Sur le paradis*, où il dit que le paradis terrestre ne peut être confondu avec le

⁶³² Sur le cas des martyrs et des saints dans le christianisme et l'islam, voir T. Tesei, « The barzakh and the Intermediate State of the Dead in the Quran », in *Locating Hell in Islamic Traditions*, éd. C. Lange, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 119), 2016, p. 46-50.

⁶³³ Aphraate, *Démonstration 6*, éd. Parisot, p. 293 ; trad. fr. Pierre, p. 401. Il existe d'autres éditions et traductions, pour une synthèse récente de la bibliographie, voir J.E. Walters, « Sleep of the Soul and Resurrection of the Body: Aphrahat's Anthropology in Context », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 22, 2 (2019), p. 434, n. 432.

⁶³⁴ Éphrem, *Hymnes sur le Paradis*, Hymne VIII, éd. Beck, p. 35 ; trad. fr. Lavenant, p. 117. Voir les remarques dans S.P. Brock, *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1990, p. 49-57. J. Daniélou, « Terre et Paradis chez les Pères de l'Église », *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), p. 442-455.

⁶³⁵ T.N. Buchan, « "Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol": Christ's Descent to the Dead in the Theology of Saint Ephrem the Syrian », Ph.D. dissertation, Drew University, 2003, p. 318-342.

⁶³⁶ Guinan, « The Eschatology of James of Sarug ». Voir aussi M.-T. Elia, « Le mimro sur la foi de Jacques de Saroug. Traduction et commentaire », Thèse de doctorat, Centre Sèvres, 2019, p. 210-225.

⁶³⁷ La citation de Philoxène se trouve dans Barhebraeus, *Le Candélabre du Sanctuaire. Deuxième base : Du Paradis*, éd. et trad. fr Séd, p. 378-379.

Royaume céleste, qui ne recevra ses habitants qu'après la résurrection, tandis que le paradis sera vidé⁶³⁸. Le traité se compose de trois livres : le premier traite du paradis « corporel », le second du paradis « spirituel » et le troisième constitue une réponse à diverses opinions hérétiques. Il s'agit d'une œuvre de la maturité de Moïse bar Képha⁶³⁹, qui thésaurise la littérature tardo-antique et médiévale, en faisant une place d'honneur à certains auteurs, tel que Jacques d'Édesse⁶⁴⁰. Il connut une très large réception chez les auteurs syriaques et arabes plus tardifs, comme Barhebraeus⁶⁴¹. En 1569, il devint le premier témoin de la littérature syriaque traduit en latin⁶⁴². Par sa longueur, sa combinaison des approches littéralistes et allégoriques des Écritures⁶⁴³ et par sa réception, le *De Paradiso* est donc emblématique de la tradition syro-miaphysite sur le sujet de l'au-delà.

Une distinction similaire se trouve sous le calame d'auteurs syro-orientaux tel que le catholicos Timothée I^{er} : le paradis est le séjour des âmes justes et ne fait que préfigurer le Royaume des cieux. Quant aux âmes des méchants, elles sont placées dans des lieux « en-dehors » du paradis (*da-l-bar men pardaysa*)⁶⁴⁴. Timothée n'est pas le premier à exprimer cette idée dans son Église mais c'est à partir de son époque qu'elle est systématiquement adoptée par

⁶³⁸ Comme le traité est inédit, on renvoie au ms. New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, syr. 10 (1225), p. 1-249. Je remercie Yonatan Moss, qui m'a généreusement communiqué sa traduction de travail de l'intégralité du traité. Un traité au contenu très proche, quoique plus court, est attribué à Jean de Dara, voir la description du ms. Mardin, Église des quarante martyrs, HMML CFMM 356 (X^e s.) dans A. Shemunkasho, *John of Dara. On The Resurrection of Human Bodies*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Bibliotheca Nisibinensis 4), 2020, p. 45-49. Plusieurs œuvres très similaires sont attribuées à Moïses bar Képha et à Jean de Dara. Je ne peux entreprendre de résoudre ici ce « problème synoptique » mais Yonatan Moss et Flavia Ruani préparent un article à ce sujet.

⁶³⁹ Pour une chronologie des œuvres de cet auteur, voir Reller, *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung*, p. 80-87.

⁶⁴⁰ Voir par exemple le renvoi à une œuvre de Jacques d'Édesse dans *Sur le paradis*, ms. Yale, syr. 10, p. 207. Cette citation me semble correspondre à une scholie inédite, conservée dans la chaîne du moine Sévère, composée en 861 dans le monastère Sainte-Barbara sur la montagne d'Édesse. Voir L. van Rompay, « Severos, Commentary of the monk », GEDSH. Je remercie Sergey Minov de m'avoir communiqué son édition de la scholie.

⁶⁴¹ Sur l'influence de Moïse bar Képha sur les auteurs de cette période, voir les exemples donnés dans A.K. Juckel, « La réception des Pères grecs pendant la "Renaissance" syriaque: renaissance – inculturation – identité », in *Les Pères grecs en syriaque*, éd. A.B. Schmidt et D. Gonnet, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 4), 2007, 102-110.

⁶⁴² Sur l'auteur et le contexte de la traduction, voir F. Wim, « Andreas Masius (1514-1573): Humanist, exegete and Syriac scholar », *Journal of Eastern Christian Studies* 61, 3-4 (2009), p. 226-228. On a même pu suggérer qu'elle avait influencé John Milton (m. 1674) dans *Paradise Lost*, cf. G. McColley, « Milton and Moses Bar-Cepha », *Studies in Philology* 38, 2 (1941), p. 246-251.

⁶⁴³ Ceci n'est pas propre à Moïse bar Képha. Cette approche existe déjà chez les Pères de l'Église et notamment chez Origène. Au tout début de la période qui nous intéresse, Anastase le Sinaïte est par exemple très influencé par ce dernier, alors qu'il le condamne ouvertement. Sur les « deux paradis » (sensible et spirituel), voir son *Hexaméron*, éd. et trad. angl. Kuehn et Baggarly, p. 260-261.

⁶⁴⁴ *Lettre 2*, éd. Braun revue dans Bert et trad. fr Berti, p. 204-205.

les auteurs syro-orientaux. La description et la fonction du paradis « intermédiaire » constituent également le sujet d'un *memra* au sein d'une série de *memre* regroupés sous le titre d'*Hexaméron*, qui est attribué à Emmanuel bar Shahharé (m. 980), actif au monastère Supérieur près de Mossoul, haut-lieu de la culture scolastique syro-orientale de cette époque⁶⁴⁵.

Les auteurs syriaques parlent de Shéol, des « ténèbres »⁶⁴⁶ ou d'un « lieu extérieur/souterrain » pour ce qui est des lieux qui accueillent les âmes séparées des pécheurs⁶⁴⁷. Comme le formule déjà Jacques de Saroug, ces lieux ne sont pas assimilables à la Géhenne, qui a une fonction eschatologique. La Géhenne, selon le patriarche syro-miaphysite Cyriaque de Tagrit (m. 817), est le corrélat du Royaume des cieux⁶⁴⁸. Tout en adoptant l'approche typologique, Timothée I^{er} transmet la même répartition des demeures de rétribution et de châtiment (les ténèbres préfigurent la Géhenne)⁶⁴⁹. À l'époque qui nous intéresse, on peut donc dire que la tradition syriaque se fixe pour envisager deux paires (paradis/Royaume et ténèbres/Géhenne) qui existent simultanément mais qui ne revêtent pas la même fonction au même moment. Chez les syro-orientaux comme chez les syro-miaphysites, le terme « Shéol », si souvent mentionné par les auteurs tardo-antiques comme Éphrem ou Jacques de Saroug, tend à être délaissé dans la production théologique médiévale de langue, au profit de périphrases servant à désigner un lieu à la fois inférieur et extérieur au paradis⁶⁵⁰.

La dichotomie à quatre termes qui s'installe dans la théologie de langue syriaque est essentielle pour comprendre de nombreux problèmes qui seront traités dans les pages suivantes. Il s'agit en effet d'une différence majeure avec la tradition islamique, qui n'identifie pas un paradis protologique, dans la mesure où Adam est placé dans « le jardin » (*al-ğanna*), que les

⁶⁴⁵ E. ten Napel, « Concepts of Paradise in the Seventh Memra of the *Hexaemeron* by Emmanuel bar Shahhare », *Studia Patristica* 17, 3 (1982), p. 1383. Sur le Monastère supérieur, voir V. Berti, *Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (Cahiers de Studia Iranica 41, Chrétiens en terre d'Iran 3), 2009, p. 238-243.

⁶⁴⁶ Cf. l'expression utilisée par Jean de Litharb dans son traité *Sur l'âme*, sur lequel je reviendrai, ms. Harvard University, Houghton Library, syr. 47, f. 56^v : *ܟܘܠܝܢܝܢ ܕܡܝܢ ܟܘܠܝܢܝܢ ܕܡܝܢ ܗܘܐ*.

⁶⁴⁷ Guinan, « The Eschatology of James of Sarug ».

⁶⁴⁸ Cyriaque de Tagrit, *De la Providence*, éd. et trad. angl. Oez, traité XXI, p. 286-301.

⁶⁴⁹ *Lettre 2*, éd. Braun (reproduite dans Berti) et trad. fr. Berti, p. 204-205.

⁶⁵⁰ Notons, par exemple, que le Shéol n'est même pas évoqué par Timothée dans la *Lettre 2*, si ce n'est au sein de citations bibliques. Je ne connais pas d'écrits théologiques melkites contemporains portant sur ces sujets, ce qui pourrait indiquer que ces réflexions avaient une place particulièrement importante dans la culture savante des Églises non-chalcédoniennes. On verra au chapitre suivant que les auteurs melkites se gardent le plus souvent de traiter d'eschatologie.

exégètes musulmans identifient avec le paradis eschatologique⁶⁵¹. Les croyances en des états intermédiaires comme le sommeil de l'âme, le *barzah* et le « châtiment de la tombe » (*'adāb al-qabr*) rendent caduque l'idée d'un paradis et d'un enfer d'attente. Certains musulmans se posent alors la question de l'*actualité* du paradis et des enfers, comme le rappelle al-Muṭahhar ibn Ṭāhir al-Maqdisī, actif durant la seconde moitié du X^e siècle et source trop souvent négligée de la pensée mu'tazilite⁶⁵². Si on en croit les traités d'hérésiographie, principales sources de l'histoire intellectuelle de groupes qui tombèrent vite en défaveur, les jahmites, les qadarites et la plupart des mu'tazilites⁶⁵³ prétendent que le paradis et l'enfer seront créés à la fin des temps, ce à quoi s'opposent farouchement les leaders des écoles sunnites⁶⁵⁴. Que ces traités reflètent une vision caricaturale importe peu ici car ces simples mentions démontrent l'importance du sujet dans la construction de « l'orthodoxie ». En plaçant la création des demeures eschatologiques dans le futur, ces courants présentés comme « hétérodoxes » se rapprochaient de croyances chrétiennes relatives au sommeil de l'âme après la mort, comme on le verra plus loin. Cependant, leurs doctrines ne rencontrèrent pas un nombre suffisant de partisans pour s'imposer face à la popularité de certains hadiths et des récits de *Mi'rāğ*, dans lesquels l'au-delà coexiste avec le monde d'ici-bas.

⁶⁵¹ I. Zilio-Grandi, « Adam's Paradise in the Koran and the Muslim Exegetical Tradition », in *The Earthly Paradise: The Garden of Eden from Antiquity to Modernity*, éd. R.E. Psaki et C. Hindley, New York, Global Academic Publishing, 2002, p. 75-90.

⁶⁵² *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīḥ*, éd. et trad. fr. Huart, vol. II, p. ١٠٧ et 100. Sur l'importance de l'œuvre d'al-Maqdisī, voir T. Khalidi, « Mu'tazilite Historiography: Maqdisī's Kitāb Al-Bad' wa'l-Ta'rīkh », *Journal of Near Eastern Studies* 35, 1 (1976), p. 1-12. Je ne suis pas aussi certaine qu'al-Maqdisī puisse être associé à un cercle mutazilite mais il est manifeste qu'il était bien au courant de leurs idées. Par exemple, l'auteur décrète que Platon offre la meilleure opinion (*aṣwab al-wuğūh*) sur le sort de l'âme après la mort, alors qu'il vient d'énumérer les opinions des mu'tazilites à ce sujet, voir *op.cit.*, p. ١٢٩-١٣٠ et 120.

⁶⁵³ Ces courants et leurs dogmes nous sont principalement connus à partir de traités hérésiographiques. La plupart des études sont basées sur les textes suivants : *Maqālāt al-Islāmiyyīn* du théologien al-Aṣ'arī (m. 324/935) ; *Farq bayn al-firaq* d'Abū Manṣūr al-Bağdādī (m. 429/1037) ; *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal* du théologien aṣ'arite originaire de Nichapour, Abū l-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (m. 548/1153). Sur cette littérature, l'article de Henri Laoust continue d'offrir une synthèse précise, voir H. Laoust, « L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides », *Cahiers de civilisation médiévale* 38 (1967), p. 157-178.

⁶⁵⁴ Sur ces tensions, voir J. van Ess, « Das begrenzte Paradies », in *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, éd. P. Salmon, Leiden, E.J. Brill, 1974, p. 108-127. Voir également B. Abrahamov, « The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology », *Der Islam* 79 (2002), p. 91-93. Pour des références aux professions de foi sunnites s'opposant à cette idée, voir Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 168.

XIII.1.2. Opinions divergentes quant au feu purificateur

Des auteurs musulmans des débuts de l'islam comme Muqātil ibn Sulaymān (m. 150/767) et 'Abd al-Razzāq (m. 212/827) ont distingué la Géhenne des autres lieux de châtement au sein de la topographie de l'enfer⁶⁵⁵. Ceux qui y résident sont les *ḡahannamiyyūn*, selon un hadith rapporté par les compilateurs sunnites : « un groupe sortira du feu après avoir été touché de sa brûlure et ils entreront au paradis ; les gens du paradis les appellent les *ḡahannamiyyūn* »⁶⁵⁶. Les commentateurs identifient ce groupe avec les *muwaḥiddūn*, « ceux qui ne croient qu'en un seul Dieu », soit les musulmans qui auraient commis de graves péchés. La tradition reconnaît donc trois catégories dans l'au-delà : *ahl al-ḡanna*, *ahl al-nār* et les *ḡahannamiyyūn*, la dernière n'effectuant qu'un séjour temporaire dans la Géhenne. Comme le fait remarquer Feras Hamza, la conception de la Géhenne en tant que lieu distinct des enfers tend à se perdre dans la littérature plus tardive. Il est néanmoins révélateur que la sotériologie se soit d'abord appuyée sur un argument d'ordre topographique⁶⁵⁷. Cette croyance pourrait avoir une origine hébraïque, dans la mesure où elle est rapportée par des Amoraïm dans le Talmud de Babylone. Ces textes stipulent que la Géhenne est un lieu dont les pécheurs peuvent sortir, se rattachant ainsi à un courant eschatologique particulièrement indulgent au sein du judaïsme⁶⁵⁸.

L'idée d'un « troisième lieu », où certains pécheurs pourraient trouver le pardon après avoir enduré le châtement, n'est pas non plus étrangère à la littérature chrétienne tardo-antique. On ne peut se pencher ici sur la question très complexe de l'intercession et des bienfaits des actes des vivants pour les morts mais il est possible de montrer brièvement en quoi les auteurs chrétiens en terre d'Islam tendent à délaïsser cette option.

Dans l'*ApPaul*, le lac Achérousien sert à laver les pécheurs repentis avant leur entrée dans la cité du Christ⁶⁵⁹. Dans un passage célèbre de son *De anima et resurrectione*, Grégoire de Nysse (m. 395) évoque une purification par le feu, la comparant au processus d'extraction de l'or pur⁶⁶⁰. Cette idée existe déjà dans les écrits d'Origène et d'autres Pères, et se poursuit dans la littérature byzantine, quoiqu'elle n'ait jamais fait consensus chez les théologiens

⁶⁵⁵ Voir F. Hamza, « To Hell and back : a study of the concepts of Hell and intercession in early Islam », University of Oxford, 2002, p. 79-98.

⁶⁵⁶ Sur ce hadith, voir aussi G.H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden, Brill, 2007, p. 665-666.

⁶⁵⁷ Hamza, « To Hell and back », p. 88.

⁶⁵⁸ Les islamisants ne semblent pas avoir pris en compte ce parallèle. Sur la littérature hébraïque, voir Costa, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, p. 379-386.

⁶⁵⁹ *ApPaul*, trad. fr. Kappler et Kappler, §22d.

⁶⁶⁰ Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, éd. Spira, p. 71-72 ; trad. fr. Bouchet, p. 78-79.

byzantins⁶⁶¹. Dans un récit édifiant populaire, « l'entre-deux » n'est pas le lieu de la purification et du pardon. Il est destiné à ceux qui ne sont pas assez mauvais pour aller en enfer, ni assez bon pour aller au paradis, à l'image des enfants non-baptisés⁶⁶². Un espace intermédiaire est néanmoins envisagé par toutes ces traditions.

Chez les auteurs syriaques, la question évolue beaucoup entre l'Antiquité tardive et le début de la période médiévale. Ce sujet n'a pas fait l'objet, à ma connaissance, d'une étude systématique. Éphrem et Jacques de Saroug évoquent la possibilité d'une forme de purification pour les pécheurs⁶⁶³. Vers 542, le syro-miaphysite Daniel de Ṣalaḥ composa le premier *Commentaire sur les Psaumes* en langue syriaque. La croyance en l'existence d'une rivière de feu qui lave les péchés y est exposée en plusieurs endroits, comme l'a souligné David Taylor, qui propose d'y voir l'influence du mouvement de traduction du grec vers le syriaque au VI^e siècle⁶⁶⁴. À la différence de la tradition exégétique juive et islamique et du genre des apocalypses judéo-chrétiennes, dont l'*ApPaul* est le paradigme, les auteurs chrétiens envisagent un *processus* plus qu'un *lieu*.

Il me semble que cette option disparaît dans les écrits postérieurs des chrétiens vivant désormais en contexte islamique. L'*ApGreg*, on l'a dit, présente un système complètement binaire, qui ne laisse aucune place à une troisième voie pour les pécheurs. Je n'ai pas non plus trouvé trace de cette idée dans l'œuvre d'auteurs aussi importants que Timothée I^{er} ou Moïse bar Képha. Pourtant, ce dernier s'appuie largement sur Éphrem et Jacques de Saroug. Le traité *De anima et resurrectione* de Grégoire de Nysse n'était pas non plus inconnu à la période qui nous occupe, comme en témoignent les citations abondantes qu'en fait Jean de Dara, dans son propre traité *Sur l'âme*, encore inédit⁶⁶⁵. Comme on ne dispose pas de traduction complète en langue syriaque du *De anima* de Grégoire de Nysse, il était auparavant difficile d'évaluer si la partie concernant la métaphore de l'or purifié par le feu était connue des auteurs syriaques de

⁶⁶¹ Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 306-307.

⁶⁶² Voir L. Silvano, « *De Philentolo Fornicatore* or The Tale of the Soul Stuck betwixt Heaven and Hell: A Curious Story and a Theological Paradox », *Byzantion* 86 (2016), p. 367-418.

⁶⁶³ Brock, *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, p. 56-57. M.D. Guinan, « Where are the Dead? Purgatory and Immediate Retribution in James of Sarug », in *Symposium Syriacum, 1972*, éd. I. Ortiz de Urbina, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 197), 1974.

⁶⁶⁴ D.G.K. Taylor, "The Purgatorial River of Fire in Sixth-Century Syriac Theology," in *2nd Annual Bellet Lecture* (Catholic University of America, 2017). Je remercie David Taylor d'avoir partagé avec moi sa communication ainsi que divers documents sur le sujet.

⁶⁶⁵ M. Zonta, « Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul* and Its Sources: A New Contribution to the History of Syriac Psychology around 800 AD », in *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, éd. E. Coda et C. Martini Bonadeo, Paris, Vrin (Études musulmanes 44), 2014, p. 119-120.

la période islamique. L'édition récente du traité attribué à Jean de Dara *Sur la résurrection* révèle qu'elle l'était⁶⁶⁶. Elle se trouve sous une forme paraphrasée et traduite en syriaque à la toute fin du traité, comme une sorte d'appendice dénué de tout commentaire de la part de l'auteur⁶⁶⁷. Ceci prouve que l'idée d'une purification par le feu était connue par les auteurs des VIII^e/IX^e siècles mais qu'ils l'écartèrent consciemment de leur réflexion sur l'au-delà. Le sujet mériterait une étude plus approfondie, qui dépasse le cadre de notre enquête mais il faut noter que les lieux autres que le paradis ou l'enfer, ainsi que les possibilités d'aller de l'un à l'autre tendent à diminuer, ou même à disparaître, dans la littérature savante et populaire des chrétiens de Syrie-Mésopotamie.

Il n'est pas impossible que le contexte politico-religieux ait joué un rôle dans l'évolution de ces conceptions. La Djézireh est un foyer endémique du kharijisme, jusqu'au moins le IX^e siècle, et notamment dans la plaine de Ninive, l'un des bastions du christianisme syriaque⁶⁶⁸. Les croyances des kharijites sont difficiles à reconstituer car ceci implique de naviguer entre les traités d'hérésiographie, à commencer par l'ouvrage *Maqālāt al-islāmiyyīn*, rédigé en 291/903 par le théologien al-Aṣ'arī⁶⁶⁹. Sans imaginer que les informations rapportées par la tradition hérésiographique soient fiables, je pense qu'elles ont beaucoup à nous apprendre sur la façon dont les penseurs musulmans concevaient les points de rupture entre les groupes. En ce qui concerne les kharijites, il me semble cohérent avec leur politique qu'ils aient prétendu que seul un cercle restreint d'élus méritait d'entrer au paradis. Ils auraient considéré que la foi ne suffisait pas à être sauvé : pour eux, un pécheur musulman était destiné à l'enfer⁶⁷⁰. Le désir de mourir

⁶⁶⁶ L'attribution est incertaine, si j'en crois des spécialistes tels que Yonatan Moss et Flavia Ruani. Dans l'attente de la publication de leurs travaux, je cite le traité *Sur la résurrection*, ainsi que le traité *Sur l'âme*, comme si leur auteur était bien Jean de Dara. Dans la mesure où ils émanent de toute façon d'un milieu syro-miaphysite mésopotamien du IX^e siècle dont le discours fait autorité, les questions d'authenticité n'altèrent pas beaucoup mon propos.

⁶⁶⁷ Cet appendice constitue un résumé paraphrasé de plusieurs passages du *De anima* de Grégoire de Nysse. Jean de Dara, *Sur la résurrection*, éd. et trad. angl. Shemunkasho, p. 342-343 et 563-564. Malheureusement, l'éditeur n'a pas émis d'hypothèses quant à l'étrange fonction de cette dernière citation, sur laquelle finit brutalement le traité.

⁶⁶⁸ G. Levi Della Vida, « Khāridjites », *EP*. Sur le traitement du kharijisme dans l'historiographie, voir la thèse récemment publiée de H.-L. Hagemann, *The Kharijites in Early Islamic Historical Tradition: Heroes and Villains*, Edinburgh, Edinburgh University Press (Edinburgh Studies in Classical Islamic History and Culture), 2021. Sur la présence des kharijites en Haute-Mésopotamie du VII^e au X^e siècle, voir L.V. Vaglieri, « Le vicende del ḥārigismo in epoca abbaside », *Rivista Degli Studi Orientali* 24, 1 (1949), p. 39-41.

⁶⁶⁹ K. Lewinstein, « Studies in Islamic Heresiography: The Khawārij in Two Firq Tradition », *Studies in Islamic Heresiography*, Princeton University, 1989. Sur les précautions méthodologiques à prendre dans l'étude de ce mouvement, voir A. Gaiser, « Source-Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites », *History Compass* 7 (2009), p. 1376-1390.

⁶⁷⁰ Hamza, « To Hell and back », p. 60-66.

en martyr pour accéder directement au paradis est un thème récurrent dans ce qui nous reste de leurs œuvres poétiques⁶⁷¹. Si l'on en croit les hérésiographes, ils ne reconnaissaient pas l'état intermédiaire du « châtement de la tombe » (*'aḍāb al-qabr*), à l'instar des mu'tazilites⁶⁷².

Globalement, la croyance en une forme de « purification » *post mortem* ne semblait pas remporter un grand succès au sein des courants musulmans particulièrement actifs en Mésopotamie aux VIII^e/IX^e siècles⁶⁷³. De même, l'intercession (*ṣafā'a*) de Muḥammad était rejetée par les kharijites et mit du temps à être acceptée par les mu'tazilites⁶⁷⁴. Il est difficile d'apprécier l'influence que ces groupes pouvaient avoir sur les doctrines chrétiennes. On peut supposer que l'atmosphère générale de rivalité religieuse ne poussait pas les prédicateurs chrétiens à faire preuve d'une indulgence particulière en faisant reluire auprès de leurs ouailles la possibilité d'une amélioration du sort des pécheurs dans l'au-delà. L'horizon eschatologique tendait à être représenté comme strictement binaire, à l'image de celui décrit dans l'*ApGreg*.

XIII.1.3. L'éternité de l'enfer et la question du salut

Dans un contexte de tensions entre factions religieuses, la sotériologie revêt une fonction fondamentale. Les théologiens de cette époque hésitent entre l'absolue miséricorde et la justice de Dieu, en se demandant si l'enfer et le supplice des condamnés auront une fin. La question de l'apocatastase ou du « salut du monde » avait déjà été posée par les auteurs tardo-antiques, dont Origène est l'exemple le plus connu. La pensée de ce dernier marqua profondément le moine Étienne bar Soudaïli (VI^e s.), évoluant entre Édesse et la région de Jérusalem, auteur

⁶⁷¹ Sur ce thème chez les poètes kharijites jusqu'au IX^e siècle, voir M. Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III^e-IX^e siècle*, Tunis, Université de Tunis (Publications de l'Université de Tunis. Faculté des lettres et des sciences humaines : 6^e série, Philosophie-littérature 10), 1977, p. 251-261. Fred Donner remarque que leur poésie présentait peu de thèmes eschatologiques, peut-être, selon parce qu'ils prenaient en compte que la fin des temps était *en cours* et non à venir, cf. « Piety and Eschatology in Early Kharijite Poetry », in *Fī mihrāb al-ma'rifa: Festschrift for Ihsān 'Abbās*, éd. I. al-Sa'āfīn, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1997, p. 13-19.

⁶⁷² G. Archer, *A Place Between Two Places: The Qur'ānic Barzakh*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press (Islamic History and Thought 1), 2017, p. 375 et sq.

⁶⁷³ Le mutazilisme connut son heure de gloire au tournant du IX^e siècle, sous le califat d'al-Ma'mūn. La doctrine du Coran « créé » (*mahlūq*) fut proclamée et imposée aux théologiens musulmans, dont les doctrines faisaient l'objet d'un examen (*miḥna*). Refuser de reconnaître la création du Coran pouvait avoir de graves conséquences, comme l'emprisonnement. Cette période coïncide avec le moment où le mouvement de traduction bat son plein, voir J. van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, trad. de J. O'Kane et G. Goldbloom, Leiden, Brill (Handbook of Oriental Studies, Section I: The Near and Middle East 116.1-4), 2017-2018, vol. III.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, vol. IV, p. 608-609.

supposé du *Livre de Hiérothée*, rédigé en langue syriaque. Sa doctrine ne connut pas un grand succès chez les syro-miaphysites, qui s’y opposèrent rapidement⁶⁷⁵.

Un siècle plus tard, le mystique syro-oriental Isaac de Ninive s’appuie sur Théodore de Mopsueste (m. 428) pour défendre l’apocatastase⁶⁷⁶. Comme sur tant d’autres aspects, il sera largement suivi par ceux que l’on appelle les mystiques syro-orientaux, tel que Joseph Ḥazzāyā (VIII^e s.)⁶⁷⁷. Ces derniers auraient tellement dévié de la doctrine de leur Église que le catholicos Timothée I^{er} convoqua un synode qui jeta sur eux l’anathème. L’apocatastase n’est pas énumérée parmi les enseignements qui leur valurent d’être condamnés. À la fin du IX^e siècle, Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn al-Ṣalt nous indique que l’apocatastase était la raison pour laquelle l’œuvre d’Isaac de Ninive avait été contestée par certains de ses coreligionnaires, alors même qu’elle connut une très large réception en monde chrétien oriental⁶⁷⁸. Ḥanūn ibn al-Ṣalt est un proche de la cellule patriarcale et un fervent admirateur de la doctrine du Ninivite, ce qui atteste de son succès dans les cercles monastiques de l’Église de l’Est⁶⁷⁹. Le manque d’éditions et d’études sur ce sujet nous empêche pour le moment d’apprécier l’impact de l’apocatastase vue par les mystiques sur la production théologique syro-orientale⁶⁸⁰. Théodore bar Koni (fin du VIII^e s.) prône par exemple le salut universel des âmes mais prétend que le feu de l’enfer est infini, alors qu’Isaac affirme que la Géhenne n’a qu’une existence temporaire⁶⁸¹. De même Ibn

⁶⁷⁵ C’est le cas de Philoxène de Mabboug et du Pseudo-Denys l’Aréopagite, qui fut traduit en syriaque par Serge de Reshaina (m. 536), voir E. Fiori, « The Impossibility of the *Apokatastasis* in Dionysius the Areopagite », in *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum,” Kraków, Poland, 31 August – 4 September 2009*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Leuven, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 244), 2011, p. 836-842.

⁶⁷⁶ N. Kavvadas, « Theodore of Mopsuestia as a Source of Isaac of Nineveh’s Pneumatology », *Parole de l’Orient* 35 (2010), p. 393-405.

⁶⁷⁷ N. Kavvadas, « ‘We Do Not Turn Aside from the Way of the Interpreter:’ Joseph Ḥazzaya’s *Discourse on Divine Providence* and its Apologetic Intention », in *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, éd. M.E. Doerfler *et alii*, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 20), 2015, p. 174-176.

⁶⁷⁸ Sur la réception en monde chrétien oriental, voir S. Chialà, *Dall’asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze, Leo S. Olschki (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa: Studi 14), 2002. Sur l’opposition à la doctrine d’Isaac en milieu syro-oriental, voir *ibid.*, p. 59-63.

⁶⁷⁹ Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn al-Ṣalt, *Lettre I*, éd. et trad. fr. Spath, n°3 et 4, p. 17 et 77-78. Sur cet auteur, voir M.N. Swanson, « Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn al-Ṣalt », *CMR II*, p. 158-162.

⁶⁸⁰ *Kitāb al-Maḡdal*, composé entre la fin du X^e et le début du XI^e siècle, rassemble plusieurs interrogations sur la durée de l’enfer, voir la 5^{ème} partie, « Les Colonnes », chap. II « de la vérité de la Résurrection et du Jugement », ms. Paris, BnF, ar. 190 (XIII^e s.), p. 504-534. Pour un très bref aperçu de cette partie, voir Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 244-245. Sur la composition générale de l’œuvre et sur l’identité controversée de son auteur, voir *ibid.*, p. 98-107. M.N. Swanson, « Kitāb al-Majdal », *CMR II*, p. 627-632.

⁶⁸¹ Chialà, *Dall’asceti eremitica alla misericordia infinita*, p. 269-270. Théodore bar Koni, *Livre des Scholies (recension d’Urmiah)*, éd. Hespel, vol. II, p. 31-32, trad. fr. Hespel, vol. II, n°19, p. 26-28.

al-Ṣalt se contente de répondre aux questions relatives à la miséricorde divine selon Isaac, sans pour autant évoquer le problème de l'éternité des demeures eschatologiques.

La relative « indulgence » syro-orientale est aussi notable dans le *Dialogue entre l'émir musulman et le moine de Bet Ḥālē*. Le moine répond à son interlocuteur sur la question de savoir si les musulmans pourront entrer dans le Royaume. Ils ne le pourront pas, dit-il, faute d'avoir reçu le baptême, mais ils ne seront pas torturés pour toujours et seront tels des « mercenaires »⁶⁸². Barbara Roggema fait l'hypothèse que ce passage visait à souligner l'égarement des musulmans vis-à-vis de leur propre destinée, dans le contexte des controverses liées à la sotériologie qui agitaient l'Irak aux VIII^e/IX^e siècles⁶⁸³.

Effectivement, le sujet du sort des pécheurs en fonction de leur appartenance confessionnelle et de leurs actions reçoit une importance accrue. La doctrine de l'éternité de l'enfer ne s'impose pas dans tous les milieux et fait l'objet de vives discussions chez les théologiens, qu'ils soient juifs, musulmans ou chrétiens. La croyance en l'abolition du paradis et de l'enfer à la fin des temps est attestée chez des théologiens irakiens comme Ḡahm ibn Ṣafwān (m. 128/746) et quelques autres courants minoritaires des VIII^e/IX^e siècles⁶⁸⁴. Certains savants y voient l'influence indirecte de conceptions héritées de la littérature patristique⁶⁸⁵.

Ces débats ont lieu dans le cadre d'une réflexion sur le salut des musulmans, le sort des non-musulmans et le rôle de l'intercession de Muḥammad, certains affichant une certaine indulgence comme les murji'ites⁶⁸⁶, et d'autres se montrant plus intransigeants, comme les mu'tazilites, qui défendent pour la plupart l'éternité du châtement, sans quoi leur conception de la théodicée serait caduque⁶⁸⁷. L'anéantissement de l'enfer (*fanā' al-Nār*) est également prôné

⁶⁸² *Dialogue entre l'émir musulman et le moine de Beth Ḥālē*, éd. et trad. angl. Taylor, p. 240-241.

⁶⁸³ B.H. Roggema, « Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 273-275.

⁶⁸⁴ Abrahamov, « The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology », p. 95-102.

⁶⁸⁵ van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, vol. III, p. 284-285. Voir aussi M. Demichelis, « The apocatastasis will save us all. The transition towards a shared ethical approach from Christian patristic to early Islamic theology and philosophy », *Parole de l'Orient* 39 (2014), p. 385-422. Une telle influence doit encore être démontrée au moyen d'une comparaison rigoureuse entre les textes grecs et arabes.

⁶⁸⁶ Les murji'ites croyaient que la foi l'emportait sur le reste le jour du Jugement dernier alors que les kharijites prétendaient que les œuvres étaient aussi importantes que la foi, voir W. Madelung, « Murdji'a », *EP*.

⁶⁸⁷ Hamza, « To Hell and back ». A.N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, Les Lettres Orientales (Recherches 3), 1956, p. 310-317. Sur les *mutakallimūn* en général, voir L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, J. Vrin (Études musulmanes 9), 1967. Pour une synthèse de ces sujets dans la tradition islamique, voir van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, vol. IV, p. 613-618.

par certains courants de l'orthodoxie sunnite, dont l'un des défenseurs les plus célèbres est le penseur hanbalite Ibn Taymiyya (m. 729/1328). En somme, cette croyance était bien attestée dans plusieurs courants religieux de Syrie-Mésopotamie à l'époque qui nous préoccupe et il faudrait s'interroger davantage sur le rôle joué par les milieux monastiques syro-orientaux dans sa propagation.

Ceci explique la farouche opposition des auteurs syro-miaphysites à cette forme d'apocatastase qui impliquerait la disparition de l'enfer et la fin du châtement. Moïse bar Képha ne nie pas que la Parousie entraînera le renouvellement (*ḥūdaṭā*) du monde, comme le note Ilaria Ramelli, mais rien dans son œuvre ne montre qu'il promeuve la doctrine du salut universel⁶⁸⁸. En réalité, la tradition syro-occidentale marque une opposition nette dès la période tardo-antique, qui se systématisait durant la période de formation⁶⁸⁹. L'évêque Georges des Arabes (m. 724) évoque une sorte d'apocatastase pour les justes mais nie explicitement que les châtements des pécheurs puissent prendre fin⁶⁹⁰. Le traité *Sur la Providence* du patriarche Cyriaque de Tagrit dédie un court chapitre à l'éternité du Royaume et de la Géhenne⁶⁹¹. Quelques décennies plus tard, le traité *Sur la Résurrection*, attribué à Jean de Dara, cherche à démontrer que le châtement et la rétribution ne peuvent avoir de fin. Ses adversaires ne sont pas identifiés comme les mystiques syro-orientaux ou comme des musulmans mais l'argumentation est si étouffée que l'on peut soupçonner l'influence des *mutakallimūn*, même si cela reste à démontrer⁶⁹². L'importance du sujet de l'éternité de l'enfer chez les syro-miaphysites est soulignée par les chapitres qui y sont dédiés dans le neuvième discours du traité *Causa causarum*. Cet extraordinaire ouvrage a été rédigé en syriaque par un auteur anonyme qui fut évêque d'Édesse, probablement aux alentours du XI^e siècle. Les chapitres en question sont

⁶⁸⁸ Cf. I.L. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill (Supplements to Vigiliae Christianae 120), 2013, p. 773. Le traité *Sur la Résurrection* de Moïse bar Képha est encore inédit et mériterait une étude plus approfondie afin de confirmer mon intuition, qui se base sur le *De Paradiso* et le traité *Sur l'âme*, tous deux inédits.

⁶⁸⁹ A. Guillaumont, « La diffusion des opinions relatives à l'apocatastase chez Jacques de Saroug († 521) et Philoxène de Mabboug († 523) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 88 (1979-1980), p. 369-371.

⁶⁹⁰ Georges des Arabes complète le septième livre, « Sur l'homme », laissé inachevé par son prédécesseur. Jacques d'Édesse, *Hexaméron*, livre VII, éd. Çiçek, p. 262-272.

⁶⁹¹ Pour un commentaire du traité, voir M. Oez (éd.), *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christianity Studies 33), 2012, vol. I, p. 167-170.

⁶⁹² Jean de Dara, *Sur la Résurrection*, mimro IV, chap. XX et XXI. L'éditeur ne relève pas le lien avec les débats contemporains chez les théologiens musulmans. L'hypothèse de Philip Wood, selon laquelle Jean de Dara défendrait des idées proches de celle d'Étienne bar Soudaïli dans son traité *Sur les démons*, me semble injustifiée, cf. Wood, *The Imam of the Christians*, p. 148-149.

Ils [les musulmans] croyaient aussi que l'enfer prendrait fin. Chacun sera torturé à la mesure des péchés qu'il a commis puis, de là, se rendra au paradis.

Cet ajout témoigne de l'intérêt du chroniqueur pour l'eschatologie. Il atteste aussi du fait que cette croyance était devenue un élément polémique permettant de différencier les syro-miaphysites des musulmans⁶⁹⁶. L'un des traités du *Candélabre du Sanctuaire* de Barhebraeus est également consacré à répondre aux doctrines des autres communautés vis-à-vis de l'éternité de la Géhenne et du châtement, face à de nouveaux opposants, comme les Francs⁶⁹⁷.

Ce rapide examen permet de discerner une ligne de rupture au sein de la tradition syriaque, qui correspond à une opposition au sein de la tradition islamique. La sphère d'influence syro-miaphysite développe rapidement une argumentation qu'elle oppose aux tenants de l'apocatastase et de l'annihilation du châtement. Cette sphère n'est pas restreinte aux auteurs chrétiens : le *mutakallim* judéo-arabe David ibn Marwān al-Muqammiṣ (IX^e s.), originaire de Raqqa, se place dans la même lignée et utilise des termes similaires, lui aussi influencé par la tradition du *kalām*. Ce dernier étudia auprès du chrétien syro-miaphysite Nonnus de Nisibe et se convertit au christianisme, avant de retourner au judaïsme et de composer de nombreux traités de polémique anti-chrétienne⁶⁹⁸. Une étude plus poussée révélerait peut-être l'influence des théologiens syriaques miaphysites sur cet aspect de son œuvre. À l'autre bout du spectre, les mystiques syro-orientaux, notamment Isaac de Ninive, continuent d'être lus et la doctrine de l'apocatastase d'être propagée en milieu irakien et au-delà. Il n'est pas impossible que certains milieux musulmans de tendance sotériologique « indulgente » aient été en contact avec les moines des monastères irakiens⁶⁹⁹. Dans l'attente d'une enquête plus systématique, on peut d'ores et déjà noter que les problèmes liés à la sotériologie deviennent particulièrement clivants durant les premiers siècles de l'islam. Les auteurs syro-miaphysites du IX^e siècle se distinguent par leur volonté de traiter de manière systématique et exhaustive des questions soulevées par

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 217-218. Bert Jacobs rapproche cette mention de la croyance au *barzah* dans la tradition islamique mais il me semble qu'il s'agit plutôt d'une référence au débat sur l'éternité de l'enfer que je viens d'exposer, le *barzah* renvoyant simplement à un état d'entre-deux et pas aux fins dernières.

⁶⁹⁷ Barhebraeus, *Le Candélabre du Sanctuaire. Onzième base : Du Jugement*, éd. et trad. fr. Séd.

⁶⁹⁸ G. Vajda, « À propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane », *Studia Islamica* 11 (1959), p. 29-38. David ibn Marwān al-Muqammiṣ, *Vingt traités*, éd. et trad. angl. Stroumsa, p. 292-300.

⁶⁹⁹ Les contacts entre les mystiques chrétiens et certains groupes de musulmans demandent à être étudiés davantage. Pour un exposé préliminaire, voir R. Beulay, « Quelques axes de l'enseignement de Denys l'Aréopagite chez les mystiques syro-orientaux, et leur continuité possible en mystique musulmane », in *Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilad el-Shām à l'époque omeyyade. Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque IX*, éd. R.J. Mouawad, Antélias, Centre d'Études et de Recherches Orientales / Paris : L'Harmattan, 2005, p. 97-106.

l'eschatologie au sens large, quitte à taire certains enseignements des Pères, dont ils continuent à se revendiquer pour d'autres sujets.

XIII.2. LA *QIBLA* DES CHRÉTIENS : IMAGINAIRE ET PRATIQUES

En distinguant progressivement le paradis terrestre du Royaume, les chrétiens plaçaient ce dernier au-delà de ce que la raison peut saisir, tandis qu'ils livraient le paradis protologique aux spéculations des théologiens. On verra que la définition du paradis n'était pas un simple exercice polémique mais qu'elle visait aussi à alimenter la cosmographie et à justifier de pratiques centrales de la vie des chrétiens.

XIII.2.1. La localisation du paradis dans les textes et sur les cartes

L'*ApGreg* transmet plusieurs informations cosmologiques qui pourraient ne pas paraître toujours cohérentes aux yeux du lecteur moderne. Alors qu'il dit que le paradis d'Adam et le Temple sont « sur terre », Grégoire les visite *après* avoir débuté son ascension et être arrivé au premier ciel. Le paradis est décrit comme « créé auparavant, comme il est dit dans la Torah » (§6a, *al-mahlūq min qabl kamā qīla fī l-Tawrā*), dont le sens est difficile à interpréter si l'on ne prend pas en considération la tradition exégétique antérieure. C'est que le passage de la Bible hébraïque renvoyant à la localisation du paradis présente une ambiguïté : il y est dit que Dieu planta le paradis dans l'Éden *miqqedem*, qui peut s'interpréter comme « à l'Est » ou « depuis les temps anciens/le commencement » (Gn 2, 8). La Septante explicite ces termes en traduisant par κατὰ ἀνατολάς, « à l'Est ». La Peshitta se contente de calquer l'hébreu *miqqedem* en donnant *men qdīm*, semblant suivre des traditions juives targumiques qui préfèrent l'interprétation temporelle⁷⁰⁰. Certaines versions de l'hébreu l'omettent complètement⁷⁰¹. Les traductions arabes anciennes de la Peshitta calquent le syriaque en donnant *min qadīm* ou *mundu qadīm*⁷⁰². C'est une formule similaire (*min qabl*) que l'on retrouve dans l'*ApGreg*, quoique

⁷⁰⁰ Brock, *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, p. 50. Pour une édition et une traduction, voir *ibid.*, p. 9-10.

⁷⁰¹ La Syro-Hexaplaire contenait des citations de la tradition hébraïque. Ce verset de la Genèse n'a pas été conservé dans les manuscrits de la Syro-Hexaplaire mais nous est connu grâce au témoignage d'Išo'dad de Merv, qui parle de la version de « l'Hébreu », voir *Commentaire sur la Genèse*, éd. Vosté et van den Eynde, p. 56 ; trad. fr. van den Eynde, p. 61.

⁷⁰² La plus ancienne traduction arabe de la Genèse, datée de 939/40, donne *mundu qadīm*, voir ms. Sinai, Monastère Sainte-Catherine, ar. 2, f. 3^v.

l'ambiguïté tende à disparaître, au profit d'une interprétation temporelle et non spatiale. Le fait que l'auteur de l'*ApGreg* dépende de la lecture temporelle est à nouveau manifeste un peu plus loin, lorsqu'il est dit que le temple sacré se trouve au paradis « depuis les temps anciens » (*min qadīm al-dahr*, §6b).

Une particularité de la tradition syriaque et syro-arabe tient dans son hésitation sur ce passage du texte biblique. Éphrem décrit le paradis comme une montagne cosmique, sur terre mais surélevée, qui encerclerait la terre⁷⁰³. Dans son commentaire sur la genèse, Éphrem prend *men qdīm* comme un indicateur temporel, prétendant que le paradis a été créé le troisième jour⁷⁰⁴. Néanmoins, la Syro-Hexaplaire, utilisée par de nombreux exégètes des VIII^e/IX^e siècles, donne « à l'Est » (*b-madhā*)⁷⁰⁵. C'est cette dernière lecture (*bi-l-Mašriq*) que l'on retrouve dans le commentaire arabe du théologien, médecin et philosophe syro-oriental Ibn al-Ṭayyib (m. 1043)⁷⁰⁶. Un texte maronite sur la prière, conservé dans un manuscrit du IX^e siècle, apprend au lecteur que le paradis est à l'Est mais que « peu en sont instruits », preuve que l'information n'était pas si connue en milieu syriaque⁷⁰⁷.

Face à ce dilemme, la tradition exégétique plus tardive rapporte souvent les deux interprétations⁷⁰⁸. Certains auteurs confrontent la vision « éphremienne » du paradis circulaire à celle du paradis « oriental » en multipliant les figures cosmographiques, conservées dans les manuscrits⁷⁰⁹. Ceci est le cas des chapitres XII et XIII du premier livre du traité *Sur le paradis* de Moïse bar Képha, où l'on trouve plusieurs schémas. Quoique les chrétiens du Dār al-Islām ne présentent pas un goût aussi prononcé pour la cosmographie que les Occidentaux, leurs

⁷⁰³ Brock, *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*. Sur les origines et la propagation de telles conceptions durant la période tardo-antique, voir Minov, « Gazing at the Holy Mountain: Images of Paradise in Syriac Christian Tradition », p. 144-148.

⁷⁰⁴ Éphrem, *Commentaire sur la Genèse*, éd. Tonneau, p. 28 ; trad. lat. *idem*, p. 21.

⁷⁰⁵ C'est la version « du Grec » rapportée par Išo'dad de Merv, voir *Commentaire sur la Genèse*, éd. Vosté et van den Eynde, p. 56 ; trad. fr. van den Eynde, p. 60.

⁷⁰⁶ Ibn al-Ṭayyib, *Commentaire sur la Genèse*, éd. Sanders, p. 22 ; trad. fr. *idem*, p. 21.

⁷⁰⁷ Pour une édition et une traduction, voir S.P. Brock, « An Early Maronite Text on Prayer », *Parole de l'Orient* 13 (1986), p. 83 et 88.

⁷⁰⁸ *Commentaire sur Genèse-Exode 9,32*, éd. van Rompay, p. 25-26 ; trad. fr. *idem*, p. 34-36. Voir aussi l'auteur syro-oriental anonyme, actif aux alentours des VIII^e/IX^e siècles, dans *Commentaire anonyme sur la Genèse*, éd. et trad. angl. Levene, p. 63 et 75.

⁷⁰⁹ W. Witakowski, « Geographical Knowledge of the Syrians », in *The Professorship of Semitic Languages at Uppsala University 400 Years: Jubilee Volume from a Symposium Held at the University Hall, 21-23 September 2005*, éd. B. Isaksson *et alii*, Uppsala, Uppsala Universitet (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia 24), 2007, p. 238-239. Pour une liste des schémas de ce genre (qui omet le traité *Sur le paradis* de Moïse bar Képha), voir O. Defaux, « Les textes géographiques en langue syriaque », in *Les sciences en syriaque*, éd. É. Villey, Paris, Geuthner (Études syriaques 11), 2014, p. 140-141.

efforts pour ancrer le paradis dans l'espace terrestre et cosmique témoignent de son importance dans leur conception du monde, là où les auteurs musulmans ne semblent pas avoir ressenti le même besoin⁷¹⁰.

Du côté de la tradition melkite, le paradis est toujours « oriental », comme le glose la Septante⁷¹¹. Cette conception est également propagée par des textes très diffusés, comme les *QRBG*⁷¹² :

Grégoire dit : « Apprends-moi quel est la signification de la prosternation des chrétiens vers l'Est ».

Saint Basile répondit : « Ceci est par rapport à Adam, car, lorsqu'il fut expulsé du paradis, il habitait à l'ouest et il se prosternait vers le lieu dont il avait été expulsé et dans lequel Dieu lui avait parlé. Ainsi en était-il de Noé et de ses enfants jusqu'au déluge, puisqu'il ne cessait de prier vers l'Est ».

قال غريغوريوس : « اخبرني ما معنى سجود النصارى الى الشرق ».

أجاب القديس باسيليوس : « من اجل ادم لانه عند ما اخرج من الفردوس كان ساكنا غربية وكان يسجد الى الموضع الذي اخرج منه الذي كلمه الله فيه. وكذلك ايضا نوح واولاده حتى الطوفان لم يزل يصلي الى الشرق ».

En dehors du sujet de la prière que j'aborderai dans un instant, cette question montre que les auteurs pouvaient aussi s'appuyer sur des traditions parabibliques pour montrer que le paradis se trouve à l'Est, en l'occurrence un apocryphe comme la *Caverne des trésors*⁷¹³.

Les *Quaestiones ad Antiochum ducem* du Pseudo-Athanase d'Alexandrie (désormais *QAD*) traitent également de la localisation du paradis⁷¹⁴. Cette compilation qui réarrange et réécrit un matériau plus ancien fut réalisée après l'avènement de la dynastie omeyyade et avant les années 730, probablement dans un monastère palestinien. Elle fut très vite traduite en arabe et citée par

⁷¹⁰ A. Scafi, *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, London, British Library, 2006. Sur la tradition islamique, voir E. Savage-Smith, « In Medieval Islamic Cosmography, where is Paradise? », in *The cosmography of Paradise: the Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, éd. A. Scafi, London, The Warburg Institute (Warburg Institute colloquia 27), 2016, p. 227-244.

⁷¹¹ Ceci ne veut pas dire que la Peshitta ou que des traductions arabes de la Peshitta n'était pas en circulation dans les milieux melkites mais plutôt que ces derniers avaient un accès plus large à la littérature byzantine, dans laquelle l'usage de la Septante est courant.

⁷¹² Ms. Sinaï, ar. 481, n°152, f. 325^r. Voir aussi *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°144, p. 153-154.

⁷¹³ Dans cet apocryphe, Lamek bénit Noé et ses enfants et leur recommande de se tenir à l'Est du corps d'Adam, voir *Caverne des trésors*, éd. et trad. fr. Ri, chap. XVI, 15. Le passage ambigu des *QRBG* pourrait en être inspiré. Sur les métamorphoses de l'histoire de Noé dans la tradition syriaque, voir M. Debié, « Noé dans la tradition syriaque : une mer de symboles », *Revue de l'histoire des religions* 232, 4 (2015), p. 585-622.

⁷¹⁴ Sur la version grecque, voir C. Macé, « Les *Quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (*CPG* 2257). Un état de la question », in *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009*, éd. M.-P. Bussièrès, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 64), 2013, p. 121-150.

les premiers auteurs chrétiens arabophones. Barbara Roggema a mis en évidence l'existence de deux traductions. La première reprend l'ensemble des questions et a pour plus ancien témoin le ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 431 (X^e s.). La seconde effectue une sélection de 45 questions et est préservée dans le ms. Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire, ar. 4226 (885/6)⁷¹⁵. La question qui nous intéresse porte le n°47 dans le texte grec et a été préservée dans les deux traductions arabes⁷¹⁶. Il y est dit que le paradis n'est ni à Jérusalem ni dans le ciel mais à l'Orient et que cela est prouvé par les parfums qui se dégagent lorsque l'on se rapproche de l'Est. Ceux qui placent le paradis à Jérusalem sont appelés ailleurs « juifs » mais on peut imaginer qu'il s'agit de musulmans, dans la mesure où leurs croyances et pratiques sont condamnées à d'autres endroits du texte⁷¹⁷. Quoique la direction de la prière (*qibla*) ait été très rapidement réorientée vers La Mecque, nombre d'entre eux voient dans la ville de Jérusalem et, en particulier, dans *al-Harām al-šarīf*, un lieu qui marque l'entrée des cieux⁷¹⁸. Ces croyances, influencées par le judaïsme, devaient pousser les auteurs chrétiens à réaffirmer leurs conceptions cosmologiques. Le sujet est évoqué rapidement dans les *Questions* d'Anastase le Sinaïte (VII^e s., désormais *QAS*), dont dépend l'auteur-compileur des *QAD*. La place du paradis dans le cosmos est donc davantage valorisée dans la collection plus tardive des *QAD*, où elle est traitée comme une question à part entière⁷¹⁹.

Peut-être en réponse aux traditions islamiques, d'autres textes chrétiens proposent de localiser le paradis dans l'une des régions d'élection de nos auteurs : le *Livre des Rouleaux* indique par exemple que l'éden se trouve dans la région du Tigre⁷²⁰. Ces réflexions sur la spatialité du paradis ne sont pas purement théoriques mais comportent aussi des implications

⁷¹⁵ Sur la réception en arabe des *QAD*, voir B.H. Roggema, « The Integral Arabic Translation of Pseudo-Athanasius of Alexandria's *Quaestiones ad Antiochum ducem* », in *Patristic Literature in Arabic Translations*, éd. B. Roggema et A. Treiger, Leiden, Brill (Arabic Christianity 2), 2020, p. 15-52. Notons que le ms. Sinaï, ar. 481, contient les *QAD* mais aussi les *QRBG*, preuve que ces deux compilations circulaient dans les mêmes milieux à date ancienne.

⁷¹⁶ PG 28, 628BC, n°47. Pour la sélection des 45 questions, voir ms. Strasbourg, ar. 4226, n°31, f. 55^v.

⁷¹⁷ PG 28, 617D-620B, n°37 ; ms. Strasbourg, ar. 4226, n°25, ff. 52^v-53^r.

⁷¹⁸ Pour un aperçu des sources, voir Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 247-248.

⁷¹⁹ Anastase le Sinaïte, *QAS*, éd. Richard et Munitiz, n°81, p. 135 ; trad. angl. Munitiz, p. 198. Les parallèles entre les deux collections, *QAS* et *QAD*, ont été relevés par l'éditeur. Cependant, dans les *QAS*, le passage est inséré dans la réponse à la question sur la stérilité des femmes.

⁷²⁰ Il s'agit probablement de l'intervention d'un copiste ou d'un lecteur à un moment du processus de transmission car des manuscrits arabes plus anciens que celui utilisé par Alphonse Mingana ne comportent pas cette indication, cf. *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 127 et le passage correspondant dans le ms. Paris, ar. 76, f. 45^r.

sur les pratiques des chrétiens, notamment à un moment où elles sont définies par rapport à celles des musulmans⁷²¹.

XIII.2.2. La direction de la prière

Après avoir raconté les tortures infligées à la population d'Édesse par les agents à la solde de l'émir musulman, l'auteur anonyme de la *Chronique de Zuqnin* explique que la persécution ne concernait pas une communauté religieuse en particulier⁷²² :

La question ne portait pas sur la religion ou sur le fait de se prosterner vers l'Est ou vers l'Ouest. Des paroles comme « la prosternation vers le Sud » ou « la prosternation vers le Nord » n'étaient plus pertinentes.

Le premier marqueur religieux convoqué par l'anonyme porte sur la direction de la prière. Si la prière « vers le Sud » renvoie à une pratique islamique, chez les chrétiens, la direction de l'Est est corrélée à la localisation du paradis. Les écrits chrétiens tardo-antiques délaissent déjà la Jérusalem terrestre pour se tourner vers la Jérusalem céleste, afin de se démarquer des pratiques juives⁷²³. Alors que la tradition syro-arabe savante ne place pas systématiquement le paradis en Orient, le doute n'est plus permis dans le contexte de la controverse et de la polémique. Les bons musulmans se définissent comme *ahl al-qibla*, soit ceux qui se tournent dans la bonne direction pour prier. L'insistance des sources musulmanes sur ce point peut être interprétée comme un indice que cette pratique n'était pas toujours bien suivie. De fait, certaines mosquées anciennes étaient encore tournées vers l'Est ou comportaient plusieurs *mihrāb*-s, dont l'un était orienté vers le soleil levant⁷²⁴. Si l'on en croit la *Chronique de Zuqnin*, cette question faisait partie des débats les plus courants et les plus clivants entre les groupes religieux, en dehors des périodes de persécution.

Comme l'ont souligné Ari Gordon et Bénédicte Landron, le changement de direction ne laisse pas les auteurs chrétiens indifférents, qui s'efforcent de défendre le bien-fondé de leur

⁷²¹ Les considérations cosmologiques, relatives à la superficie, à la hauteur ou aux rivières du paradis ne sont pas mentionnées ici, dans la mesure où elles ne présentent pas de dimension polémique particulière. Par conséquent, cette enquête, aussi intéressante soit-elle, dépasse le cadre de la présente étude.

⁷²² *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. II, p. 316 ; trad. angl. Harrak, p. 273.

⁷²³ A.M. Gordon, « Sacred orientation: the Qibla as ritual, metaphor and identity-marker in Early Islam », Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 2019, p. 52-60.

⁷²⁴ S. Bashear, « Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches », *The Muslim World* 81:3-4 (1991), p. 267-282.

orientation⁷²⁵. Ce thème devient alors récurrent dans leurs écrits, quelle que soit leur confession. Il apparaît dans les controverses comme le *Dialogue entre l'émir musulman et le moine de Beth Ḥālē*⁷²⁶ ou la *Dispute devant le calife al-Mahdī* de Timothée I^{er}, dans laquelle ce dernier se base malicieusement sur un verset coranique (Coran XIX, 15-16) pour défendre son avis⁷²⁷ :

C'est aussi la raison pour laquelle l'ange Gabriel, lorsqu'il annonça à Marie la conception de Jésus-Christ, lui apparut de la direction de l'Orient, ainsi que cela est écrit dans votre livre.

Dans d'autres cas, les musulmans ne sont pas désignés explicitement comme adversaires. C'est le cas des *Questions d'Abraham à son oncle Éphrem*, un texte inédit qui regroupe huit questions en langue arabe. Nous ne savons rien de son contexte de composition, si ce n'est qu'il émane d'un milieu de culture syriaque et que le plus ancien témoin a été copié aux alentours du X^e siècle⁷²⁸. Dans la première question, Abraham interroge son maître sur les réponses à apporter aux juifs qui se moquent de la prosternation vers l'Est des chrétiens. La réponse est une longue démonstration, dont un argument est la place du paradis⁷²⁹. La mention des juifs n'implique pas que les musulmans ne soient pas visés et, comme le remarque Ari Gordon, ce thème n'apparaît que très rarement dans la polémique chrétienne contre les juifs à la période médiévale⁷³⁰. De plus, les ancêtres des interlocuteurs sont désignés comme « vos pères les mécréants qui étaient dans la steppe », ce qui renvoie très certainement aux arabo-musulmans⁷³¹.

⁷²⁵ Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 230-235. Malheureusement, cette étude n'est pas prise en compte dans Gordon, « Sacred orientation », p. 174-188. On pourra se reporter à ce dernier pour des exemples pris dans la production littéraire des syro-miaphysites et des melkites. Voir aussi la question de Jean de Litharb à Jacques d'Édesse sur la direction de la prière des juifs et des musulmans dans un texte encore inédit, voir *Lettre 14*, ms. Londres, BL, add. 12 172, f. 124^v.

⁷²⁶ *Dialogue entre l'émir musulman et un moine de Beth Ḥālē*, éd. et trad. angl. Taylor, p. 235-237.

⁷²⁷ *Dispute de Timothée I^{er} devant le calife al-Mahdī*, éd. Heimgartner, p. 33 ; trad. all. *idem*, p. 30. J'utilise la traduction du passage dans Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 235. Sur ce texte, rapporté dans une lettre du catholicos, voir M. Heimgartner, « Timothy I. Letter 59 (Disputation with the Caliph al-Mahdī) », *CMR I*, p. 522-526.

⁷²⁸ *GCAL I*, 432-3. C'est une note de Mark Swanson qui a attiré mon attention sur ce texte qui n'a, à ma connaissance, jamais fait l'objet d'une étude, voir Swanson, « A Copto-Arabic catechism of the later Fatimid period », p. 478, n. 429. Pour mes hypothèses quant à l'origine du texte et à son importance pour notre enquête, voir §XIV.3.3.

⁷²⁹ Ms. Sinaï, ar. 513, ff. 226^r-229^r.

⁷³⁰ Gordon, « Sacred orientation », p. 193. Le texte est évoqué dans Roggema, « Polemics between Religious Minorities », p. 128. Notons que Georg Graf présente le texte comme un dialogue sur les Juifs et les Chrétiens, cf. *ibid.*

⁷³¹ Ms. Sinaï, ar. 513, f. 228^v : اباكم الكفار الذين كانوا في البرية.

Cet échantillon d'exemples montre que la prosternation vers l'Orient devient un thème important de la controverse islamo-chrétienne et est également cité dans les collections de questions-et-réponses destinées à la catéchèse. La croyance en la nécessité de se tourner vers un paradis oriental a un impact sur les rites funéraires, comme on le verra plus loin. Un dernier élément réside dans la dimension spirituelle que revêt la *qibla* paradisiaque aux yeux des chrétiens. Dans l'*Épître aux Galates*, Paul opposait déjà la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste mais, à la période médiévale, c'est à la *qibla* des musulmans que les chrétiens s'opposent. L'auteur du *Kitāb al-Mağdal*, déjà mentionné, exprime ouvertement cette idée⁷³² :

C'est une *qibla* qui n'a pas été faite par des mains avec de la boue, de la chaux et des pierres, que les pieds des hommes n'ont pas foulée, dans laquelle n'est entré ni pécheur ni dépravé, une *qibla* très élevée dans le ciel depuis que Dieu l'a constituée au commencement (...).

قبلة لم يصنعها الايدي بطين وكلس وحجر ولا
وطيتها ارجل البشر ولا دخلها آثم ومن فجر عالية
في السما منذ كونها الله في الابتدا (...).

Ce genre d'arguments me semble relever d'une rhétorique plus générale, qui consiste à opposer, parfois de manière caricaturale, la spiritualité chrétienne au matérialisme islamique. Cette rhétorique est à l'œuvre dans de nombreux textes produits durant les premiers siècles de l'islam et se cristallise principalement autour du sujet de l'au-delà, comme on le verra un peu plus loin.

XIII.2.3. L'orientation des sépultures : données archéologiques et textuelles

Alors que la prière *ad orientem* était déjà pratiquée avant l'islam, les théologiens chrétiens l'érigent en pierre angulaire de l'édifice intellectuel qui leur permet d'idéaliser le christianisme et de rabaisser la religion rivale. Mais cette opposition symbolique a-t-elle des implications concrètes pour les fidèles⁷³³ ? Pour évaluer si les croyances en un paradis oriental ont une incidence sur les pratiques chrétiennes, il faut se tourner vers les données fournies par l'archéologie et les rites funéraires. Ces deux domaines sont encore mal connus. Les études des

⁷³² ' Amr ibn Mattā, *Kitāb al-Mağdal*, ms. Paris, ar. 190, p. 985-986. La traduction est celle de Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 235. Le *Livre des Fondements de la Foi (Kitāb Uṣūl al-dīn)* de 'Abdīšō' bar Brikā comporte un chapitre entier sur la prière vers l'Orient, voir éd. et trad. it. Gianazza, p. 382-401.

⁷³³ Une telle question permet d'éviter l'un des écueils possibles de l'histoire culturelle, que formule ainsi l'un de ses pionniers : « The danger that cultural analysis, in search of all-too-deep lying turtles, will lose touch with the hard surfaces of life—with the political, economic, stratificatory realities within which men are everywhere contained—and with the biological and physical necessities on which those surfaces rest, is an ever-present one », C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 30.

sépultures mésopotamiennes d'époque médiévale sont peu nombreuses et un très petit nombre d'entre elles porte sur des sépultures chrétiennes⁷³⁴. De même, la liturgie et les rites funéraires du début de l'époque islamique ont bénéficié d'une attention limitée⁷³⁵. Les textes de la période sont pourtant riches en informations mais demeurent inédits ou sous-étudiés. Ce vide bibliographique est d'autant plus préjudiciable que le sujet est important pour notre compréhension des mécanismes de distinction sociale, qui contribuent à la formation d'entités confessionnelles. Ceci est particulièrement vrai des rites funéraires islamiques, qui sont ouvertement conçus en rupture avec les pratiques préislamiques. Ils sont codifiés selon les traditions relatives à la mort du prophète Muḥammad et aux propos qui lui sont attribués, ainsi qu'à ses compagnons. Suivant la direction donnée par la *qibla*, la dépouille des musulmans défunts est tournée vers La Mecque, ce qui montre la continuité entre prières et sépultures à cette époque⁷³⁶.

Dès le IV^e siècle au moins, la plupart des églises sont « orientées » à l'est du bassin méditerranéen, comme le prescrivent les textes de la littérature pseudo-canonique de langue grecque⁷³⁷. La pratique perdure à l'époque islamique, comme en témoigne par exemple l'église de Tell Tuneinir, sur le Khabur, dans la province actuelle de la ville syrienne d'al-Hasake⁷³⁸. Dans son traité *Sur le paradis*, Moïse bar Képha donne des précisions étonnantes sur la

⁷³⁴ M.-O. Rousset, « Northern Syria », in *The Oxford Handbook of Islamic Archaeology*, éd. B.J. Walker et alii, New York, Oxford University Press, 2020, p. 37.

⁷³⁵ Je propose une courte synthèse sur le sujet au chapitre suivant.

⁷³⁶ C'est ce que démontre l'ouvrage de Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, p. 189-190. Voir aussi A. Petersen, « The Archaeology of Death and Burial in the Islamic World », in *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, éd. L.N. Stutz et S. Tarlow, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 248-249.

⁷³⁷ Pour la littérature de langue grecque, voir *Constitutions apostoliques*, éd. et trad. fr. Metzger, Livre II, §57, p. 311-312. Sur les attestations tardo-antiques, voir C. Vogel, « Sol æquinocialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien », *Revue des sciences religieuses* 36, 3-4 (1962), p. 279-280. En Occident, l'orientation des églises débute vers la fin de l'Antiquité tardive et ne devient la règle que bien plus tard, au XI^e siècle.

⁷³⁸ M. Fuller et N. Fuller, « Archaeological Discoveries at Tell Tuneinir, Syria », *Journal of Assyrian Academic Studies* 12, 2 (1998), p. 70-72. Il existe deux types de plan d'églises en Syrie-Mésopotamie, ce que Gertrud Bell appelle les églises « paroissiales », construites sur un axe est-ouest et les églises « monastiques », construites sur un axe nord-sud. Cela ne change pas l'orientation des orants, un oratoire étant tourné vers l'est dans les églises monastiques, voir G.M.L. Bell et M. Mundell Mango, *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, 2^{de} éd., London, Pindar Press, 1982, p. viii-x. Sur l'architecture des églises à la période qui nous concerne, voir aussi Keser-Kayaalp, « Church Building in the Tur 'Abdin in the First Centuries of the Islamic Rule ».

construction des églises sur l'axe est-ouest, disant que les constructeurs observent le soleil au mois de Nisan (avril), moment où le soleil serait au-dessus du paradis⁷³⁹.

Les dépouilles des défunts étaient aussi alignées selon cet axe, en décubitus dorsal, crâne à l'ouest, comme le montre une étude menée sur la nécropole médiévale de Chalcis/Qinnasrin (sud-ouest d'Alep), remontant probablement au IX^e siècle⁷⁴⁰. Les archéologues ont estimé que ces sépultures étaient celles de chrétiens, dans la mesure où les modes d'inhumation diffèrent grandement de ceux des musulmans, qui reposent sur le côté droit, en décubitus latéral, visage tourné vers le sud, comme dans la nécropole médiévale islamique de Balis, sur la rive ouest de l'Euphrate⁷⁴¹. Bien que ces témoignages archéologiques soient plus récents, les plus hauts représentants de la hiérarchie ecclésiastique étaient enterrés assis, face à l'est⁷⁴². Ceci est cohérent avec l'injonction de Barhebraeus d'enterrer les morts tournés vers l'est⁷⁴³. Dans la mesure où les chrétiens de Syrie-Mésopotamie tendaient à inhumer les saints dans les églises et les monastères, au sein de *martyrion* (*bet qadīše*), l'axe est-ouest devait naturellement s'imposer dans l'alignement des corps. Dès l'Antiquité tardive, les cimetières et les mausolées venaient ensuite se greffer à l'édifice : par exemple, à l'église de Bizzos à Ruweiḥa (Syrie du Nord, VI^e s.), deux mausolées ont été ajoutés de chaque côté de l'église, à la hauteur du chœur et respectant strictement son orientation⁷⁴⁴. À l'instar des structures funéraires, les cimetières viennent s'adosser aux églises et aux monastères durant l'Antiquité tardive. Ce phénomène se

⁷³⁹ *Sur le paradis*, ms. Yale, Beinecke Library, syr. 10, p. 29 : *جلا رحمة الله في الجنة*. Ce passage mériterait d'être mis en relation avec les réflexions des théologiens occidentaux sur la manière d'arriver à la meilleure orientation possible des édifices.

⁷⁴⁰ R. Ali, M. Rochette et M.-O. Rousset, « Chapitre 11 : La nécropole médiévale de Qinnasrin (sondage B) », in *Chalcis / Qinnasrin. De l'Âge du Bronze à l'époque mamelouke*, éd. M.-O. Rousset, Lyon, MOM Editions (Archéologie(s) 5), 2021. Je remercie Marie-Odile Rousset de m'avoir communiqué cet article avant sa publication.

⁷⁴¹ F. Sakal, « Graves and Grave Goods of the Late Roman and Medieval Cemeteries », in *Emar after the Closure of the Tabqa Dam: the Syrian-German excavations 1996-2002. Volume 1, Late Roman and Medieval Cemeteries and Environmental Studies*, éd. U. Finkbeiner et F. Sakal, Turnhout, Brepols, 2010, p. 3-31.

⁷⁴² Pour les maronites, voir R. Jabre Mouawad, « Recherche sur quelques pratiques funéraires des maronites », *Parole de l'Orient* 23 (1998), p. 93-96. Pour les syro-miaphysites, voir A. Acar, « Bioarchaeology and funerary practices at the Syriac Orthodox cemetery of Mor Yaqub churchyard, Nusaybin, Turkey », *Levant* 51, 3 (2019), p. 344.

⁷⁴³ Barhebraeus, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 70-72. À titre indicatif, l'orientation des corps existe en Gaule depuis le IV^e siècle mais elle n'est prescrite (et donc justifiée) que bien plus tard, au XI^e siècle, voir É. Lorans, « Le monde des morts de l'Antiquité tardive à l'époque moderne (IV^e-XIX^e s.) », in *L'Archéologie funéraire*, éd. É. Crubézy et alii, Paris, Éditions Errance (Archéologiques), 2007, p. 218-219.

⁷⁴⁴ M. Griesheimer, « Cimetières et tombeaux des villages de la Syrie du Nord », *Syria* 74, 3-4 (1997), p. 208-210. Le même genre de phénomène est observable au Tur Abdin, voir E. Keser-Kayaalp, « The *beth qadishe* in the Late Antique Monasteries of Northern Mesopotamia (South-Eastern Turkey) », *Parole de l'Orient* 35 (2010), p. 429-452.

poursuit à la période islamique, même si des cimetières indépendants existaient en parallèle⁷⁴⁵. La question de l'inhumation au sein même de l'église est controversée et, a priori, interdite, à l'exception des saints et des plus hauts dirigeants de l'Église. Cependant, peut-être pour des raisons économiques, il arrive que des défunts de catégories « inférieures » (les laïcs) soient enterrés *dans* l'église, malgré la réprobation des canonistes⁷⁴⁶.

L'injonction de se tourner vers l'est ne se limite pas à la prière et à l'orientation des dépouilles mais touche aussi ceux qui effectuent leurs premiers pas dans la vie chrétienne : dans son commentaire *Sur le baptême*, Moïse bar Képha rappelle qu'il faut tourner le baptisé vers l'est, « la région de la lumière »⁷⁴⁷. En somme, beaucoup d'efforts sont mis pour inscrire les chrétiens, vivants ou morts, dans cet axe géo-cosmologique.

L'attente eschatologique des défunts est mise en évidence par les épitaphes, qui mentionnent le paradis parfois remplacé par d'autres noms renvoyant aux demeures célestes, comme « le sein d'Abraham », la « chambre nuptiale » ou « le Royaume »⁷⁴⁸. La formule « que son âme repose au paradis » (*n-n-y-ḥ n-p-š-h b-p-r-d-y-s-* ') est courante, comme dans la série d'épitaphes de Qasrōk (non loin de Tell Tuneinir), datant de 327-330/939-942⁷⁴⁹.

L'orientation distinctive des sépultures chrétiennes pourrait expliquer les tensions liées à la question des enterrements dans les sources littéraires. Dans un hadith transmis par le traditionniste Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (m. 261/875), remontant au compagnon du prophète Anas ibn Mālik, il est dit qu'un homme de la tribu des Banū Naǧǧār récitait le Coran et écrivait pour Muḥammad mais prit la fuite et rejoignit les « gens du Livre » (*ahl al-Kitāb*). Lorsqu'il mourut, des musulmans tentèrent de l'inhumer mais le sol rejetait sa dépouille et ils finirent par

⁷⁴⁵ Pour un exemple de cimetière situé contre une église au Tur Abdin, en usage depuis le XII^e siècle au moins jusqu'au XIX^e siècle, voir Acar, « Bioarchaeology and funerary practices at the Syriac Orthodox cemetery of Mor Yaquab churchyard, Nusaybin, Turkey », p. 337-352. On connaît aussi des inscriptions funéraires syriaques dans des cimetières « indépendants », voir A. Harrak, « Recent archaeological excavations in Takrit and the discovery of Syriac inscriptions », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1 (2001), p. 25-26.

⁷⁴⁶ L'inhumation des chrétiens dans les lieux saints constitue l'un des reproches que les musulmans adressaient aux chrétiens, si on en croit la *Lettre du Pseudo-'Umar*, éd. et trad. fr. Sourdel, p. 29 et 17 : « Vous enterrez vos morts dans vos lieux de prière, que Dieu a ordonné de garder purs et où Son nom doit être invoqué ». 'Abdīšō' de Nisibe s'oppose à cette pratique, stipulant que seuls quelques élus peuvent être enterrés dans les lieux saints, voir *Nomocanon*, éd. Mai, p. 256. Cependant, ce phénomène est attesté aussi bien dans les sources littéraires qu'archéologiques, voir Harrak, « Recent archaeological excavations in Takrit », p. 12-13, 21-22.

⁷⁴⁷ Moïse bar Képha, *Commentaire sur le rite du baptême*, éd. et trad. angl. Varghese, §9, p. 61 et 74.

⁷⁴⁸ Voir des exemples du VIII^e siècle dans Palmer, « A Corpus of Inscriptions from Ṭūr 'Abdīn and Environs », A.4, B.9.

⁷⁴⁹ Voir, par exemple, S. Talay, « Neue syrische Grabinschriften aus Qasrōk (Nordostsyrien) aus dem Jahre 327-330 H. », *Oriens Christianus* 87 (2003), p. 80-99.

l'abandonner⁷⁵⁰. Le fait d'avoir apostasié suffit donc à ne plus être digne des rites funéraires des musulmans. Dans l'histoire rapportée par Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī que nous avons vue plus haut, une dispute a lieu entre les musulmans et les chrétiens pour savoir qui doit prendre en charge l'enterrement de la jeune femme qui avait reçu les pommes du paradis, sachant qu'elle s'était convertie au cours d'une vision⁷⁵¹. Ces récits révèlent le rôle du rite dans le salut du défunt. La question de l'orientation n'est pas évoquée mais elle y apparaît en filigrane. De plus, la forme même des tombes chrétiennes pouvait faire l'objet de régulations. Le calife al-Mutawakkil exigea que les tombes des chrétiens soient moins proéminentes que celles des musulmans. Connu pour avoir infligé aux « gens du Livre » des mesures vexatoires, on note le désir de limiter l'empreinte chrétienne dans un paysage qui « s'islamise »⁷⁵².

Les chrétiens vivants en terre d'Islam se tournent résolument vers l'est pour tous les gestes religieux, du baptême au trépas. Quoique des études archéologiques plus poussées soient nécessaires, la comparaison entre les nécropoles de Qinnasrin et de Balis indique clairement que les dépouilles chrétiennes sont positionnées dans un axe qui les démarquent de celles des musulmans. La volonté de se distinguer pourrait expliquer pourquoi les chrétiens de la région revendiquent de manière plus prononcée leur « orientation » que les chrétiens occidentaux, qui font preuve de moins de ferveur dans leurs écrits et leurs pratiques pour la période allant du VIII^e au X^e siècle. Enfin, à la différence des chrétiens occidentaux, ils opposent aux musulmans un discours argumenté qui participe d'une construction plus large, qui vise à souligner le caractère « charnel » de la religion musulmane.

XIII.3. UN PARADIS SENSUEL OU SPIRITUEL ?

Les rétributions promises aux musulmans et la représentation du paradis qui en découle ont été largement décriées et réfutées par les auteurs chrétiens dans le Dār al-Islām puis, dans leurs traces, à Byzance et dans l'Occident latin. L'intérêt pour l'eschatologie islamique ne semble pourtant apparaître que durant les premières décennies du VIII^e siècle et j'aimerais

⁷⁵⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, éd. 'Abd al-Bāqī, vol. IV, n° 2781, p. 45. Anna Chrysostomides ne parle pas du problème lié à l'enterrement mais c'est une référence de sa part à la première partie du récit qui a attiré mon attention, voir Chrysostomides, « 'There Is No god but God': Islamisation and Religious Code Switching, Eighth to Tenth Centuries », p. 125-126.

⁷⁵¹ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-diyārāt*, éd. 'Atīya, p. 51-52.

⁷⁵² Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, p. 103-108.

montrer que c'est à partir de ce moment que ce thème devient un topos des textes de polémique et de controverse. Les réponses des penseurs musulmans ne se font pas attendre et l'on trouve de nombreuses réfutations dans leur production littéraire. Des études passées ont déjà relevé plusieurs témoins de ces débats mais aucune enquête exhaustive n'a encore été menée sur ce sujet, pour lequel une partie des sources chrétiennes demeurent sous-exploitées⁷⁵³. Sans prétendre en offrir une vision systématique, j'ai tâché de parcourir le plus grand nombre de sources, éditées et inédites, et de dégager trois types de discours sur le « paradis musulman » : les accusations qui interviennent dans le cadre de la polémique, les arguments censés réfuter l'opinion adverse en se basant sur la tradition chrétienne et, enfin, une réfutation en bonne et due forme, qui emprunte davantage à la tradition philosophique. Dans la mesure où ce sont les représentations islamiques de l'au-delà qui sont en cause, le « paradis » dont il est fait mention ici est celui destiné aux rétribués *après* la résurrection.

XIII.3.1. Accusations polémiques et *reductio ad Mahometum*

Les plus anciens textes syriaques relatifs à l'islam s'intéressent peu aux croyances eschatologiques des nouveaux conquérants⁷⁵⁴. Dans son *Livre sur les hérésies*, Jean Damascène (c. 676-749) évoque les trois fleuves du paradis décrits par Muḥammad⁷⁵⁵ pour mettre en évidence la soi-disant incohérence des propos de ce dernier : par exemple, si l'un des fleuves charrie effectivement du vin, alors les musulmans seront trop ivres pour profiter des délices de l'au-delà⁷⁵⁶. L'argument intervient au sein d'une critique de la « sourate de la Chamelle » (qui n'existe pas au demeurant)⁷⁵⁷ et n'est pas développé outre mesure. Il pose cependant les prémisses d'un motif important du discours sur l'islam. La génération suivante de théologiens melkites, incarnée par Théodore Abū Qurra, témoigne d'une connaissance plus littérale du

⁷⁵³ L'un des principaux arguments, liés à la destinée des matières fécales, a été abordé dans J. Aguadé, « "Inna llaḏī ya'kulu wa-yašrabu takūnu lahu l-ḥāḡa". Ein Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik gegen den Islam », *Die Welt des Orients* 10 (1979), p. 61-72. Pour des études ciblées sur la littérature syriaque et arabe chrétienne, voir Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 243-247. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, p. 121-128.

⁷⁵⁴ C'est du moins l'impression qui se dégage des anthologies de sources, cf. M.P. Penn, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland, California, University of California Press, 2015.

⁷⁵⁵ Le Coran parle en réalité de quatre fleuves (cf. Coran XLVIII, 16-17).

⁷⁵⁶ Jean Damascène, *Livre sur les hérésies*, éd. Kotter (reproduite dans Le Coz), p. 224 ; trad. fr. Le Coz, p. 225.

⁷⁵⁷ Il n'existe pas de sourate coranique portant un tel titre mais l'histoire de la chamelle de Thamūd est évoquée à plusieurs reprises (cf. Coran VII, 71-75).

Coran, comme dans l'extrait suivant, où sont tissés des extraits de Coran XLVIII, 17 et LV, 56 (en gras), avec des influences possibles du hadith⁷⁵⁸ :

La récompense des bienfaits **est un jardin paradisiaque où coulent des fleuves d'eau, de lait, de miel et de vin**, délice pour les buveurs, ainsi que, pour le plaisir, **des femmes aux yeux grands et noirs que ni djinn ni homme n'a déflorées**, avec tout ce que désire l'être humain en termes de bonnes choses, dans des palais d'émeraude, de rubis, d'or et d'argent, et d'autres choses similaires, pour l'éternité.

وثواب المحسنين جنة يجري من تحتها أنهار من ماء ولبن وعسل وخمرة لذة للشاربين ونساء حور عين لم يطمثهن الجن ولا الأنس للنعمة معما يشتهي الإنسان من الطيبات كلها في قصور من زمرد وياقوت وذهب وفضة وغير ذلك من مثله إلى الأبد.

Les ouvrages historiographiques en grec, syriaque et arabe exploitent ces mêmes idées à des fins polémiques dans le passage qu'ils dédient respectivement à l'exposé du message de Muḥammad. Le plus ancien témoignage est celui de la *Chronographie* de Théophane (composée autour de 813)⁷⁵⁹ :

And he said this paradise was one of carnal eating and drinking and intercourse with women, and had a river of wine, honey and milk, and that the intercourse was long-lasting and the pleasure continuous; and other things full of profligacy and stupidity.

Cette section de la *Chronographie* reprend une « source orientale », que l'on attribue sur des bases discutables à l'auteur maronite Théophile d'Édesse (695-785)⁷⁶⁰. Cette dernière aurait été utilisée par Agapius de Manbiğ et Denys de Tell-Mahre dans sa chronique perdue, elle-même reprise par Michel le Syrien et l'auteur anonyme de la *Chronique jusqu'en 1234*. La comparaison de ces textes met en lumière l'ingérence des auteurs syriaques dans le matériau

⁷⁵⁸ Théodore Abū Qurra, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, éd. Dick, p. 210. Pour ce qui est des palais et des matériaux précieux dont ils sont faits, il peut s'agir d'une référence au hadith et/ou à la littérature orale et populaire.

⁷⁵⁹ Théophane, *Chronographie*, éd. de Boor, p. 334 ; trad. angl. Mango et Scott, p. 465.

⁷⁶⁰ Une traduction anglaise et une comparaison du texte fourni par Théophane, Agapius de Manbiğ et les deux auteurs syriaques tardifs se trouvent dans R.G. Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool, Liverpool University Press (Translated Texts for Historians 57), 2011, p. 87-90. Pour une réévaluation critique du rôle de Théophile d'Édesse, voir M. Debié, « Theophanes' "Oriental Source": What Can We Learn from Syriac Historiography? », *Travaux et Mémoires* 19 (2015), p. 365-382.

qu'ils transmettent. Agapius de Manbiḡ offre un propos étonnamment proche de celui transmis par Théodore Abū Qurra⁷⁶¹ :

Il [Muhammad] dit qu'il y a dans le jardin paradisiaque de la nourriture, du vin et l'union sexuelle, ainsi que des rivières de vin, de lait et de miel, et des femmes aux yeux grands et noirs qui n'ont pas été déflorées par des hommes ou des djinns.

وذكر ان في الجنة طعام وشراب ونكاح وانهار
من خمر ولبن وعسل ونساء حور العين لم يُطْمَثَنَّ
من إنس ولا جَانّ.

Quant à la version de Denys de Tell-Mahre, transmise par Michel le Syrien, elle offre une description plus détaillée, rajoutant une référence aux « couches » eschatologiques mentionnées dans le Coran (LVI, 15)⁷⁶² :

Sur ce jardin [du paradis], ils ont des opinions très grossières. Ils disent qu'on y trouve une nourriture et une boisson corporelles, l'union avec les femmes, le repos sur des couches d'or et des tapis ornés de gemmes et de topaze, des fleuves de lait et de miel, des arbres délicieux couverts de fruits.

Au sein d'écrits historiographiques, cette insistance sur les représentations du paradis véhiculées par Muḥammad a pour vocation de jeter sur lui le discrédit. La sensualité dans l'autre monde est d'évidence intolérable aux yeux des auteurs chrétiens : bien que Jésus-Christ évoque les banquets auxquels les justes seront conviés dans son Royaume, Paul émet une opinion tranchée sur le statut de la nourriture et de la boisson dans l'au-delà⁷⁶³. On relève qu'Agapius et Théophane utilisent le singulier, pratiquant ce que j'appelle la *reductio ad Mahometum*, soit le fait de disqualifier le message coranique en le réduisant aux (fausses) promesses de son chef religieux⁷⁶⁴. Cette rhétorique rappelle celle de la « contre-histoire » en œuvre dans la version chrétienne de la *Légende de Serge-Baḥīra*, déjà mentionnée⁷⁶⁵. Celle-ci rapporte l'histoire de

⁷⁶¹ Agapius de Manbiḡ, *Kitāb al-Ta' rīḥ*, éd. Vassiliev, p. 457 et éd. Cheikho, p. 334-335.

⁷⁶² Michel le Syrien, *Chronique*, éd. Chabot, p. 229 ; trad. fr. *idem*, vol. II, p. 405. Le dernier syntagme, relatif aux arbres, ne se trouve pas dans la *Chronique jusqu'en 1234*, qui transmet au demeurant un texte très similaire pour ce passage, voir éd. Chabot, p. 227-228 ; trad. angl. dans Jacobs, « The Rise of Islam according to Dionysius of Tell-Mahrē », p. 232.

⁷⁶³ « En effet, le royaume de Dieu, ce n'est pas le manger et le boire, mais la justice, la paix et la joie, par le Saint-Esprit » (Rom 14, 17).

⁷⁶⁴ Cette expression de mon invention est un calque de la *reductio ad Hitlerum*, d'abord mentionnée par L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1953, p. 42. Dans le monde francophone, cette expression a été popularisée par Mike Godwin sous le nom de « loi de Godwin », soit la haute probabilité de passer par un rapprochement avec Adolf Hitler (ou le nazisme) au sein d'une discussion polémique.

⁷⁶⁵ Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*.

« l'informateur » chrétien de Muḥammad, qui lui apprend ce qu'il doit dire aux musulmans sur les bienfaits du paradis⁷⁶⁶. La *Légende* ôte ainsi toute crédibilité aux représentations islamiques de l'au-delà, dans la mesure où elles auraient été inspirées au prophète par un homme.

L'auteur de l'*Apologie d'al-Kindī* connaît les histoires du moine Serge Baḥīra et s'en inspire. Le texte que l'on nomme ainsi se présente sous la forme de deux lettres de longueur inégale, la première étant attribuée au musulman al-Hāšimī et la seconde constituant la réponse du chrétien al-Kindī. Composé en langue arabe vers 820, cet échange (fictif ou authentique) offre une place très importante à l'eschatologie⁷⁶⁷. La lettre d'al-Hāšimī évoque en longueur ce sujet⁷⁶⁸ et al-Kindī y répond sans ambages. Il attribue le succès de Muḥammad à ses descriptions de l'au-delà, qui surent éveiller la convoitise des arabes, qui ne sont que des brutes⁷⁶⁹. En outre, il fait du prophète de l'islam un homme avant tout préoccupé par la razzia et la sexualité⁷⁷⁰. L'eschatologie islamique devient donc, entre les mains de l'auteur chrétien, une excuse pour attaquer les bonnes mœurs de Muḥammad et du peuple qui accueille sa prophétie.

Quant aux chroniqueurs syriaques, ils utilisent souvent le pluriel, attribuant les prétentions et les caractéristiques de Muḥammad à tout le groupe des arabo-musulmans. L'auteur de la *Chronique de Zuqnin* transmet à son lecteur les observations suivantes sur « ce peuple »⁷⁷¹ :

Ce peuple était très sensuel (*regtana*) et charnel (*besrana*). Toute loi, qu'elle leur eût été donnée par Mohammed ou par quelque autre homme craignant Dieu, qui n'avait pas été imposée pour la satisfaction de leurs désirs, ils la méprisaient ou même la rejetaient ; celle qui visait la satisfaction de leur volonté et de leurs convoitises, même si elle avait été imposée par le plus méprisable d'entre eux, ils la recevaient.

Sans évoquer le paradis, l'auteur affirme que les lois des musulmans – et, certainement, leurs croyances – étaient régies par leur *désir* et pas par un principe divin. Ceci a pour effet de décrédibiliser leurs conceptions eschatologiques sans même avoir à les nommer. La correspondance apocryphe entre le basileus Léon III et 'Umar II présente une dynamique

⁷⁶⁶ *Légende de Serge-Baḥīra*, éd. et trad. angl. Roggema, p. 280-281 (recension syro-occidentale) et p. 350-351 (recension syro-orientale).

⁷⁶⁷ L. Bottini, « The *Apology of al-Kindī* », CMR I, p. 585-594. Pour une étude récente défendant l'authenticité des personnages mis à en scène dans l'Apologie, voir J. Fathi, « Apologie et mysticisme chez les chrétiens d'Orient. Recherches sur al-Kindī et Barhebraeus (vers 820 et 1280) », Katholieke Universiteit Leuven, 2020.

⁷⁶⁸ *Apologie d'al-Kindī*, éd. Tartar, p. 19-25 ; trad. fr. *idem*, p. 97-105.

⁷⁶⁹ *Op.cit.*, éd. Tartar, p. 149 ; trad. fr. *idem*, p. 199.

⁷⁷⁰ *Op.cit.*, p.éd. Tartar, p. 81 ; trad. fr. *idem*, p. 148-149.

⁷⁷¹ *Chronique de Zuqnin*, éd. Chabot, vol. II, p. 149-150 ; trad. angl. Harrak, p. 142.

similaire. Il s'agit d'un dossier complexe, composé de plusieurs lettres, attestées sous plusieurs formes et dans plusieurs langues. Il pourrait avoir d'abord été rédigé dans un milieu arabe chrétien, autour de la seconde moitié du VIII^e siècle⁷⁷². Dans la lettre de Léon rapportée par le chroniqueur arménien Lewond (VIII^e s.), « le vin, le lait, les sources de miel et les accouplements avec des femmes demeurées toujours vierges » sont qualifiés d'« impostures païennes et abîmes de sottise ». En outre, l'auteur s'adresse à ses adversaires en leur disant « vous n'êtes jamais rassasiés de la volupté des souillures de vos désirs malpropres, et qu'en dehors de cela, vous ne jugez rien de bon »⁷⁷³. Le glissement entre représentations de l'au-delà et représentations caricaturales d'un peuple est aussi explicite chez Théodore Abū Qurra, qui parle des musulmans dans les termes suivants⁷⁷⁴ :

Cela ne leur est pas venu à l'esprit et ils n'y ont jamais pensé, car leur pensée est tout entière tournée vers la terre, vers la nourriture, la boisson, la corruption et les délices du corps, et ils ne connaissent rien d'autres. Leur âme ne peut en faire autrement, tels des animaux (*al-dawābb*) qui n'ont guère d'autres soucis.

Un propos similaire se trouve dans l'*Apologie d'al-Kindī*, qui attribue à ceux qui ont des désirs charnelles « la nature des bêtes » (*ṭab' al-bahā'im*)⁷⁷⁵.

Les accusations de paganisme et les comparaisons avec les animaux montrent la violence de la rhétorique mise en œuvre par les auteurs chrétiens dans les textes de polémique. Ils s'attaquent aux mœurs et à ce qu'ils présentent comme la « nature » de ceux qui promeuvent les croyances eschatologiques, qu'ils peuvent ainsi écarter sans avoir à avancer d'arguments en bonne et due forme. Le sujet se prête même à l'ironie : dans son *Commentaire sur Luc*, Moïse bar Képha se moque de ceux qui, à la différence des chrétiens, placent leurs espoirs en une terre

⁷⁷² B.H. Roggema, « Pseudo-ʿUmar II's letter to Leo III », *CMR* I, p. 381-385. Cecilia Palombo a émis l'hypothèse que l'ensemble des lettres échangées entre le Pseudo-ʿUmar II et Léon III remontait à un dossier rédigé en arabe par des chrétiens, voir « The “correspondence” of Leo III and ʿUmar II: traces of an early Christian Arabic apologetic work », *Millennium* 12, 1 (2015), p. 231-264. Une partie des lettres conservées en arabe ont été récemment éditées, ajoutant ainsi de nouvelles pièces au dossier, voir S. Kim, « The Arabic Letters of the Byzantine Emperor Leo III to the Caliph ʿUmar Ibn ʿAbd Al-ʿAziz: An Edition, Translation and Commentary », Ph.D. dissertation, Catholic University of America, 2017.

⁷⁷³ Lewond Vardapet, *Discours historique*, éd. et trad. fr. Mahé, §379, p. 434-435. La *Lettre du Pseudo-ʿUmar II*, conservée en arabe, offre un discours approfondi sur le sujet (cf. *infra*), ce qui pourrait indiquer qu'une accusation plus détaillée figurait dans la version originale de la lettre du Pseudo-Léon.

⁷⁷⁴ Théodore Abū Qurra, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, éd. Dick, p. 252.

⁷⁷⁵ *Apologie d'al-Kindī*, éd. Tartar, p. 159 ; trad. fr. *idem*, p. 233.

où coulent des rivières de lait et de miel, ce qui est une référence implicite au verset coranique mentionné plus haut⁷⁷⁶.

En outre, quelques textes soulignent l'incompréhension des musulmans de ce que *doit être* le paradis, à savoir un lieu pour ceux qui le méritent. Or, les musulmans trouvent le martyr sur le champ de bataille. Un hadith bien connu dit « Et sachez que le paradis est à l'ombre des épées ! » (*wa- 'lamū anna l-ġanna tahta zilāl al-suyūf*)⁷⁷⁷. Dans l'*Apologie d'al-Kindī*, les martyrs ne peuvent aller au paradis car ce dernier « n'est pas pour qui meurt durant le *ġihād* » (*laysat li-man qutila fī l-ġihād*)⁷⁷⁸. Dans la même veine, le *Débat de Théodore Abū Qurra à la cour du calife al-Ma'mūn* fait dire à ce théologien que « vous [les musulmans] espérez le paradis en faisant couler le sang »⁷⁷⁹. Il faut toutefois souligner que la question des martyrs et de leur rétribution est étonnamment peu évoquée dans les textes de polémique contre l'islam à la période qui nous intéresse. Il ne s'agissait peut-être que d'un sujet marginal aux yeux des chrétiens du Dār al-Islām, qui ne subissaient pas directement les conséquences d'un appel à combattre les ennemis aux frontières.

Notons également qu'une partie des controverses de cette époque ne traite pas d'eschatologie : il n'en est pas question dans la *Dispute de Timothée à la cour d'al-Mahdī*, ni dans le *Dialogue entre l'émir musulman et le moine de Beth Hālē*, pas plus que dans le *Dialogue d'Abraham de Tibériade*, produit en arabe au début du IX^e siècle dans un contexte melkite palestinien⁷⁸⁰. Ces textes, qui exploitent le cadre narratif du moine dans le *maġlis* de l'émir⁷⁸¹, ont été produits au sein de différents milieux confessionnels. À l'inverse de la christologie ou de la vénération de la croix, l'eschatologie islamique devait être perçue comme irréconciliable avec les enseignements chrétiens et, par conséquent, peu à même d'être évoquée dans des dialogues

⁷⁷⁶ A.-M. Saadi, « Ninth Century Syriac Exegete and Apologist: Moshe Bar Kepha's Commentary on Luke », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 20, 1 (2017), p. 240-241. Un commentaire similaire se trouve dans un traité en langue syriaque du syro-miaphysite Nonnus de Nisibe (m. c. 870), voir *Traité apologétique*, éd. van Roey, p. 31* ; trad. lat. *idem*, p. 65-66, ainsi que ce qu'en dit S.H. Griffith, « The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis », *ARAM* 3:1-2 (1991 [1993]), p. 133.

⁷⁷⁷ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, éd. Nasser, vol. IV, n°2818, p. 22.

⁷⁷⁸ *Apologie d'al-Kindī*, éd. Tartar, p. 158-159 ; trad. fr. *idem*, p. 228-229.

⁷⁷⁹ Il est peu probable que ce texte ait été rédigé par Théodore Abū Qurra en personne. Trad. angl. Bertaina (à partir du ms. Borgia, ar. 135), p. 403.

⁷⁸⁰ M.N. Swanson, « The Disputation of the monk Ibrāhīm al-Ṭabarānī », *CMR* I, p. 876-881.

⁷⁸¹ Sur ce type de récit-cadre, voir S.H. Griffith, « The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic period », in *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, éd. H. Lazarus-Yafeh *et alii*, Wiesbaden, Harrasowitz 1999, p. 13-65.

cherchant à démontrer la « compatibilité » entre lesdits enseignements et ceux du Coran⁷⁸². Il est possible que les accusations polémiques portées contre le paradis musulman étaient réservées à des textes destinés à des usages internes. Le choix des thèmes correspond donc plus vraisemblablement à la fonction du texte et au public visé qu'au milieu de production. On ne peut offrir une réponse tranchée à ces interrogations à ce stade mais on relève que, une fois de plus, les textes historiographiques contiennent des critiques beaucoup plus acerbes envers les musulmans, allant même jusqu'à établir un lien, explicite ou implicite, entre leurs croyances en un paradis charnel et leur nature intrinsèque.

L'utilisation des représentations du paradis comme « cheval d'attaque » des auteurs chrétiens orientaux pour « caractériser » en mal les musulmans connut une longue destinée à l'Ouest du bassin méditerranéen. Les auteurs byzantins comme Théophane héritent de ces conceptions du fait de la migration de chrétiens palestiniens vers Byzance⁷⁸³. L'eschatologie en vient également à occuper une place importante dans la polémique contre l'islam⁷⁸⁴. Ces réflexions marquent la production littéraire : dans la *Vie de Basile le Jeune*, il est expliqué en détail pourquoi les rétribués ne peuvent ressentir de désir sexuel dans les demeures célestes⁷⁸⁵. Le traité *Sur la contemplation du paradis* du théologien byzantin Nicéthas Stéthatos (m. c. 1090) mériterait d'être étudié à l'aune de la production littéraire des chrétiens en terre d'Islam et de leur course au paradis, sûrement pour gagner au ciel une bataille perdue sur terre⁷⁸⁶.

Enfin, la rhétorique en œuvre dans les sources orientales passe chez les auteurs occidentaux. Guibert de Nogent reprend ainsi le matériau transmis par Théophane dans son *Dei gesta per Francos*, rédigé en 1109⁷⁸⁷. L'*Apologie d'al-Kindī* fut traduite en latin au XII^e siècle et alimenta

⁷⁸² Sur la fonction de ces textes, voir U. Pietruschka, « Die Verwendung und Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien der frühen Abbasidenzeit (Mitte 8. Jahrhundert—Anfang 10. Jahrhundert) », in *Religiöser Text und soziale Struktur*, éd. W. Beltz et J. Tubach, Halle, 2001, p. 271-288. Sur les thèmes et les citations coraniques exploités dans les textes arabes chrétiens, voir C.E. Wilde, *Approaches to the Qur'ān in Early Christian Arabic Texts (750-1258 C.E.)*, Bethesda, Maryland, Academica Press, 2014, p. 105-178.

⁷⁸³ Voir J. Sypiański, « Comprendre les « Sarrasins » à Byzance dans la première moitié du IX^e siècle », in *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, éd. N.S.M. Matheou et alii, Leiden, Brill (The Medieval Mediterranean 106), 2016, p. 277-293.

⁷⁸⁴ A.T. Houry, *Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e-XIII^e s.)*, 2e tirage éd., Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 300-314.

⁷⁸⁵ *Vie de Basile le Jeune*, éd. et trad. angl. Sullivan et alii, p. 512-515 (V).

⁷⁸⁶ Nicéthas Stéthatos, *De la contemplation du paradis*, éd. et trad. fr. Darrouzès, p. 154-227.

⁷⁸⁷ J.V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002, chap. VI.

les représentations négatives de l’Islam en Occident⁷⁸⁸. À travers ces textes et leur circulation, la chrétienté médiévale dans son intégralité se construit vis-à-vis de l’empire rival, en se plaçant comme la seule à même de concevoir les joies des demeures paradisiaques et d’y conduire les croyants.

XIII.3.2. La réfutation chrétienne de l’eschatologie islamique : les arguments scripturaires et traditionnels

Les attaques portées contre le paradis des musulmans se fondent sur une équation simple, qui frôle le syllogisme : le prophète/les arabes sont sous l’emprise de désirs charnels et grossiers et, par conséquent, croient (ou font croire) en un au-delà où ces derniers seront satisfaits. Le ton polémique de ces accusations ne nécessite pas une argumentation en bonne et due forme. Néanmoins, un discours plus argumenté, répondant mieux aux besoins de la controverse, ne tarde pas à se développer.

La sphère des savants musulmans est rapidement agitée par des interrogations liées à la nature du paradis qui les attend après la résurrection⁷⁸⁹. Le recueil de Hammām ibn Munabbih contient un hadith stipulant que les rétribués ne défèqueront pas au paradis, preuve que l’idée de manger et de boire dans l’au-delà suscitait déjà une opposition à une date haute⁷⁹⁰. Ce hadith répondait probablement aux critiques émanant d’autres musulmans : certains mu‘tazilites ironisaient par exemple sur la « sensualité » de l’au-delà⁷⁹¹. Le débat a donc aussi lieu entre des groupes musulmans minoritaires mais il est vraisemblable que les milieux chrétiens aient constitué la principale source d’opposition à ces croyances. C’est ce qu’indique le traité perdu d’un certain Ḥumayd ibn Sa‘īd ibn Baḥṭiyār (IX^e s.), dont le sujet était, d’après le *Fihrist* d’Ibn al-Nadīm, « Contre les chrétiens, au sujet de la félicité et de la nourriture et de la boisson dans l’au-delà, et contre tous ceux qui s’opposent à cela » (*Kitāb ‘alā l-Naṣārā fī l-na‘īm wa-l-akl wa-l-šurb fī l-āḥira wa ‘alā ḡamī‘ man qāla bi-ḍidd dālik*)⁷⁹². Du côté des sources chrétiennes, la réfutation ne dit pas son nom, du moins pas si ouvertement : la stratégie « d’évitement »

⁷⁸⁸ Voir S.K. Samir, « La version latine de l’Apologie d’al-Kindi (vers 830 ap. J.-C.) et son original arabe », in *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, éd. C. Aillet et alii, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 33-82.

⁷⁸⁹ À ce sujet, voir van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, vol. IV, p. 619-626.

⁷⁹⁰ Hammām ibn Munabbih, *Ṣaḥīḥa*, éd. Ḥamīdullah, n°85, p. 41. Sur ce genre de mentions dans les anciens recueils de hadiths, voir Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, p. 123.

⁷⁹¹ Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, p. 180-182.

⁷⁹² D.R. Thomas, « Ḥumayd ibn Bakhtiyār », CMR I, p. 724-725.

décrite plus haut pousse les auteurs chrétiens à parler « d'eux » ou de « vous » mais les antagonistes ne sont pas désignés.

Dans cette partie et les suivantes, je tâcherai de distinguer les quatre types d'arguments les plus fréquents dans les textes qui nous sont parvenus. Les premiers sont fondés sur une lecture littérale des écritures chrétiennes ou du Coran, tandis que les seconds sont d'ordre « traditionnel », en ce qu'ils relèvent de la tradition exégétique et théologique. Les troisièmes dépendent de considérations sur le monde et les éléments qui le composent. Les quatrièmes sont « anthropologiques », en ce qu'ils impliquent des réflexions sur la nature de l'âme humaine et le destin de l'homme⁷⁹³. La typologie ne signifie pas que les auteurs ne mélangeaient jamais des arguments de différents types mais on verra que certains milieux savants ont eu tendance à en privilégier certains sur d'autres.

Les arguments scripturaires

Dans le passage dédié à l'au-delà de la lettre de Léon III, l'auteur convoque une citation de l'Évangile : « En effet, lors de la Résurrection, on ne prendra pas femme, et elles n'auront pas de mari, mais il en sera ainsi que les anges dans les cieux » (Mt 22, 30)⁷⁹⁴. La réponse du calife 'Umar II, conservée en arabe et en aljamiado, se présente ainsi⁷⁹⁵ :

Tu nous reproches de ton côté, à ce que tu as écrit, de dire que les habitants du paradis mangent, boivent, s'habillent et se marient. Or, Dieu lui-même l'a déclaré et révélé à notre Prophète en qui nous avons foi et que nous croyons. De fait Adam lui aussi a mangé dans le paradis, y a bu, y a été revêtu de vêtements et y a pris épouse. 'Īsā lui-même a dit à ses compagnons au moment où il les quittait : « En vérité je vous le dis, nous ne boirons plus ensemble [du fruit] de cet arbre après ce jour jusqu'à ce que nous en buvions dans le royaume du ciel »⁷⁹⁶.

Comment donc pourrions-nous taxer de mensonge et nous accuser à ce sujet puisqu'il s'agit de ce qu'a fait Adam et de ce qu'a dit 'Īsā. Et si Dieu a créé le paradis, ce n'est que pour réjouir ses occupants et leur manifester sa générosité. Or vous prétendez vous-mêmes que 'Īsā a dit « Au paradis la générosité de Dieu s'est

⁷⁹³ D'autres arguments ont pu être convoqués, comme celui de l'injustice infligée aux femmes des croyants, qui se retrouveraient seules et tristes dans l'au-delà, voir *Débat de Théodore Abu Qurra à la cour du calife al-Ma'mūn*, éd. Dick, p. 77-78 ; trad. angl. Bertaina, p. 400.

⁷⁹⁴ Lewond Vardapet, *Discours historique*, éd. et trad. fr. Mahé, §379, p. 434-435.

⁷⁹⁵ *Lettre du Pseudo-'Umar II*, éd. Sourdel, p. 31 ; trad. fr. p. 22-23. L'édition se base sur un fragment incomplet de la lettre, transmise dans un manuscrit arabe ancien. Le texte peut être complété grâce à une traduction aljamiado. Le dossier intégral a été rassemblé et (re)traduit par Jean-Marie Gaudeul. Sur ce passage, voir trad. fr. Gaudeul, p. 26.

⁷⁹⁶ Mt 26, 29.

manifestée par ce que n'a vu aucun œil, ce que n'a entendu aucune oreille et ce qui n'est jamais venu à l'esprit d'aucun être humain »⁷⁹⁷.

L'origine de ce dossier est incertaine mais il est très probable qu'il ait été constitué dans un milieu chrétien (cf. *supra*). Si tel est bien le cas, la réponse de 'Umar est censée mimer l'argumentation qu'opposerait un interlocuteur musulman : à la citation biblique de Léon tirée de Matthieu répond un passage de la Genèse et deux propos attribués à Jésus. D'autres textes prouvent que les musulmans étaient prêts à réfuter les chrétiens en passant par leurs écritures : c'est le cas du *Livre de la religion et de l'empire* (*Kitāb al-dīn wa-l-dawla*) de 'Alī ibn Rabban al-Ṭabarī (m. c. 860), un converti d'origine syro-orientale qui dédia son ouvrage au calife al-Mutawakkil (r. 847-861)⁷⁹⁸. Il y consacre un court passage à la réfutation de l'opinion des chrétiens au sujet de la boisson et de la nourriture (mais pas de la sexualité)⁷⁹⁹. Il a recours à trois citations⁸⁰⁰, dont le contenu serait en adéquation avec les enseignements du Coran. Dans l'*Apologie d'al-Kindī*, il est fait usage de passages coraniques qui stipulent que les djinns et les hommes n'ont été créés que pour adorer Dieu. Cette manœuvre vise à démontrer aux musulmans qu'ils ne saisissent pas correctement le message de leur propre autorité textuelle⁸⁰¹.

Les arguments « traditionnels » : la contemplation de Dieu comme rétribution

Dans la mesure où chacun des textes sacrés était devenu une arme dans les mains de l'adversaire, d'autres éléments étaient naturellement amenés à être mobilisés. Dans des textes destinés à l'édification des chrétiens comme les *QRBG*, l'opposition aux représentations islamiques de l'au-delà se justifie grâce à un héritage patristique et mystique, qui fait de l'adoration et de la contemplation de Dieu le lot des rétribués⁸⁰². Une question-réponse de cette

⁷⁹⁷ Référence à 1 Co 2, 9 mais ce propos n'est pas de Jésus-Christ mais de Paul.

⁷⁹⁸ D.R. Thomas, « 'Alī l-Ṭabarī », CMR I, p. 236-239.

⁷⁹⁹ *Kitāb al-dīn wa-l-dawla*, éd. et trad. angl. Ebied et Thomas, p. 452-455.

⁸⁰⁰ La première étant la même que celle utilisée dans la *Lettre du Pseudo-'Umar II* (Mt 26:29). Pour les deux autres, cf. Lc 22, 30 et Jn 14, 2. De manière générale, les auteurs musulmans utilisent des citations du Nouveau Testament tirées de l'œuvre d'autres auteurs musulmans. Le cas de 'Alī al-Ṭabarī est un peu différent car, en tant que converti, il avait certainement accès à une traduction arabe du texte original. À ce sujet, voir R.Y. Ebied et D.R. Thomas (éds), *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, Leiden, Brill (History of Christian-Muslim Relations 27), 2016, p. 189-194.

⁸⁰¹ *Apologie d'al-Kindī*, éd. Tartar, p. 172 ; trad. fr. *idem*, p. 233 : « Je n'ai créé les génies et les humains que pour qu'ils m'adorent » (Coran LI, 56). Voir les commentaires dans Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 243.

⁸⁰² La contemplation de Dieu est présentée comme l'objectif ultime du croyant par de nombreux théologiens chrétiens tels que Clément d'Alexandrie, Origène et Grégoire de Nysse. Sur l'eschatologie de ce dernier, voir B.E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 85-88.

collection porte explicitement sur le problème de la « spiritualité » ou de la « corporalité » de la nourriture et de la boisson dans l'au-delà⁸⁰³ :

Grégoire dit : « Apprends-moi quelle est la nourriture que les justes mangent dans l'au-delà : est-elle corporelle (*ġasdānī*) ou spirituelle (*rūhānī*) ? ».

Basile répondit : « Leur nourriture et leur boisson est la louange et la vision de Dieu. C'est cette nourriture qu'ont mangée Moïse et Josué fils de Nūn, son serviteur, durant les quarante jours et c'est cette nourriture qu'ont mangée les soixante-dix vieillards, dont le Livre dit qu'ils virent Dieu. Ce fut leur nourriture et leur boisson et c'est une nourriture spirituelle. Si tu veux voir ceci de manière apparente, regarde les arbres, dans la manière dont ils croissent, poussent et fructifient grâce à la culture du vent. Regarde également les graines, tu verras la merveille dans l'épi, dans la manière dont le vent la nourrit et dont l'air la cultive. Si ceux-là qui sont périssables ne cessent pas leur soin, que penses-tu [qu'il en soit] dans le cas de Dieu ? Comme sont bonnes les plantes (?) des justes dans ce monde-là, mangeant la louange, buvant l'esprit ! Ils sont avec le Père Très-Saint, le Fils les sert et l'Esprit Saint les comble de grâces. Notre Seigneur dit 'Je suis le pain de vie'⁸⁰⁴ et cela est notre vie. Quant aux justes, comment seraient-ils affamés alors qu'ils mangent la louange et sont rassasiés et qu'ils boivent son esprit et qu'ils se délectent de sa vision, écoutent sa voix et qu'ils sont consolés ? ».

قال اغريغوريوس : « اخبرني عن الطعام الذي ياكلونه الصديقين في الآخرة جسدي او روحاني ؟ ».

أجاب باسيليوس وقال : « طعامهم وشرابهم تسبحة الله ونظرهم اليه. فهو ذلك الطعام الذي اكله موسى ويشوع ابن نون خادمه في الاربعين يوما وهو ذلك الطعام الذي اكلوه السبعين شيخا الذي قال في شانهم الكتاب انهم نظروا الي الله وهو كان طعامهم وشرابهم وهو طعام روحاني. فان كنت تريد ترى ذلك ظاهرا فانظر الى الشجر كيف تنبت وتطلع بتربية الريح وتثمر وانظر ايضا الى الزرع فانك تنظر العجب في السنبل كيف ترضعه الريح ويربيه الهوا. فان كانت هذه التي هي فانية لا تبطل خدمتها فما ظنك في امر الله ؟ ما احسن نبات الصديقين في ذلك العالم ياكلون التسبحة ويشربون الروح ! ويتكون مع الاب القدوس ويخدمهم الابن وينعمهم الروح القدوس. قد قال ربنا انا هو خبز الحياة فان ذلك الذي هو حياتنا. ثم الصديقين فكيف يجوعون ولكنهم ياكلون تسبحته ويشبعون ويشربون روحه وينعمون بنظرهم اليه ويسمعون صوته ويتعززون ».

Sans être un texte de polémique ou de controverse, on a déjà vu à maintes reprises que les *QRBG* traitaient, implicitement ou explicitement, de problématiques engendrées par la coexistence des chrétiens et des musulmans. La réponse du Pseudo-Basile permet de réfuter les croyances des musulmans sans même avoir à les nommer. L'argument que l'homme est destiné à la « contemplation » (θεωρία) de Dieu est aussi convoqué par les auteurs syriaques dans leur

⁸⁰³ Ms. Sinaï, ar. 481, n°25, ff. 289^v-290^f. voir aussi *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°23, p. 102. Je ne donne pas les variantes de l'édition égyptienne dans un souci de lisibilité mais je signale que les deux versions divergent sensiblement ici.

⁸⁰⁴ Cf. Jn 6, 35.

réfutation⁸⁰⁵. Ils font usage du calque du mot grec en syriaque (*teūriya*, ܬܘܪܝܐ). La vision spirituelle prônée par les *QRBG* et d'autres textes ne prétend pas faire changer d'avis un interlocuteur musulman, car celui-ci ne reconnaîtrait pas les arguments « traditionnels » du christianisme. Nous avons affaire ici à un raisonnement destiné à un public chrétien constitué de religieux et peut-être de laïcs éduqués mais vraisemblablement pas à des savants ayant à débattre avec des musulmans.

XIII.3.3. Les arguments « naturels » et le mu'tazilisme

L'interpénétration des cercles savants en Irak change la donne. Les chrétiens occupent des fonctions importantes à la cour des califes abbassides, où ils sont souvent sollicités pour leur savoir médical. La fréquentation de ces milieux pouvait entraîner la conversion d'un médecin chrétien, comme ce fut le cas de 'Alī ibn Rabban al-Ṭabarī, auteur du premier ouvrage encyclopédique sur la médecine, *Firdaws al-hikma*. En mettant les chrétiens au contact des musulmans (et *vice versa*), cette fréquentation devait pousser les savants à diversifier leur argumentation, afin de la rendre plus convaincante et adaptée aux considérations de cette époque. Le *Livre des Trésors* de Job d'Édesse est un traité philosophico-cosmologique, rédigé vers 817 en langue syriaque. Appartenant au cercle de médecins et de traducteurs syro-orientaux gravitant autour d'al-Ma'mūn, Job d'Édesse est influencé par l'intérêt général porté à la cosmologie durant le mouvement de traduction⁸⁰⁶. Il consacre une grande partie du discours VI du *Livre des trésors* à expliquer la nature du monde à venir et ce qu'il adviendra de l'homme à la résurrection. Il y mêle des arguments pris à différentes disciplines, faisant ainsi la démonstration de ses connaissances encyclopédiques et de l'influence de la pensée grecque tardo-antique sur sa conception du monde. Comme son propos a déjà été bien étudié⁸⁰⁷, limitons-nous ici à mentionner l'argument « naturel » qu'il convoque contre le fait de boire et de manger dans l'au-delà. Selon lui, ingérer le moindre aliment impliquerait nécessairement de l'expulser. Or, Job démontre que, dans le monde à venir, l'homme ne souffrirait pas de mouvements tels que l'augmentation ou la diminution⁸⁰⁸. Sans les nommer, il répond aux

⁸⁰⁵ Voir les passages dans les œuvres de Job d'Édesse et de Jean de Dara citées plus bas.

⁸⁰⁶ À ce sujet, voir Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 121-122.

⁸⁰⁷ G.J. Reinink, « The 'Book of Nature' and Syriac Apologetics against Islam: The Case of Job of Edessa's *Book of Treasures* », in *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, éd. A. Vanderjagt et K. van Berkel, Leuven, Peeters (Groningen Studies in Cultural Change 16), 2005, p. 77-82. Voir aussi Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, p. 123-125.

⁸⁰⁸ *Livre des Trésors*, éd. et trad. angl. Mingana, discours VI, chap. VIII, p. 464 et 290.

musulmans qui s'interrogent sur le devenir des mets eschatologiques. Dans la *Légende*, Baḥīra conseille au prophète de répondre à ce questionnement en disant que la nourriture et la boisson se dissiperaient telle la transpiration⁸⁰⁹. Job s'attache à prouver que ce type d'argumentation est irrecevable. En accord avec les sciences de son temps, il refuse de fonder uniquement son raisonnement sur la foi mais souhaite effectuer une démonstration par la nature⁸¹⁰.

Les savants musulmans avaient aussi de telles prétentions, à en juger par un dialogue qui a été conservé sous différentes formes dans plusieurs ouvrages d'*adab*. Dans son ouvrage *Niṣwār al-Muḥāḍara*, al-Tanūḥī rapporte un dialogue entre un moine ermite chrétien (*rāhib*) et al-Ḥalīl ibn Aḥmad (100-170/718-786), célèbre grammairien, auteur du *Kitāb al-'Ayn*. L'enjeu du débat repose sur la possibilité de prouver une telle assertion à partir d'exemples pris dans le monde d'ici-bas (*al-dunyā*), en prenant le visible (*al-šāhid*) comme preuve (*istidlāl*) de l'invisible (*al-ġā'ib*). En effet, dit le moine, personne n'a jamais vu quelqu'un qui mangerait et boirait sans avoir à faire ses besoins. Chaque interlocuteur musulman rétorque en prenant pour exemple le fœtus dans le ventre de sa mère (*fī baṭn ummihi*), qui est nourri sans avoir à déféquer ou à uriner⁸¹¹.

La comparaison est des plus intéressantes, pour au moins deux raisons : d'abord, parce qu'elle nous permet d'imaginer à quel genre d'arguments « naturels » Job et ses semblables avaient à répondre ; ensuite, parce que de nombreux auteurs de la tradition syriaque ont recours à la métaphore du fœtus dans l'utérus pour exemplifier le sommeil de l'âme après la séparation du corps⁸¹². Celle-ci a pu être réemployée à de nouvelles fins par les auteurs musulmans. Le fait que ce récit mette en scène un musulman et un moine ermite indique que le motif est issu de dialogues islamo-chrétiens. Ce mode de controverse pouvait être hérité de l'Antiquité tardive. Dans l'Empire sassanide, au début du VII^e siècle, les débats entre chrétiens devaient être fondés sur les textes bibliques mais aussi sur l'observation de la nature⁸¹³. La question de la

⁸⁰⁹ *Légende de Serge-Baḥīra*, éd. et trad. angl. Roggema, p. 280-281 (recension syro-occidentale) et p. 350-351 (recension syro-orientale).

⁸¹⁰ C'est du moins ce qu'il prétend avoir fait dans l'ensemble de son œuvre, voir *Livre des Trésors*, éd. et trad. angl. Mingana, discours VI, chap. VIII, p. 459 et 279 : « our aim in all our books has been to demonstrate the truth by reasons taken from nature ».

⁸¹¹ Al-Tanūḥī, *Niṣwār al-Muḥāḍara*, éd. al-Šālġī, vol. VIII, p. 149-150.

⁸¹² Timothée I^{er}, *Lettre 2*, éd. Braun (reproduite dans Berti), p. 52 ; trad. fr. Berti, p. 206. Vittorio Berti remarque que l'exemple de la vie intra-utérine se trouve aussi chez Éphrem mais ce parallèle avec la tradition islamique n'a pas encore été étudié, à ma connaissance.

⁸¹³ Voir F. Jullien, « Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 220-221.

continuité entre les milieux savants sassanides et abbassides devrait faire l'objet de plus amples études, d'autant que les clercs syro-orientaux y occupaient toujours une position éminente.

Prendre la nature à témoin au sein d'un raisonnement théologique était commun chez les mu'tazilites, qui étaient très influents au moment où la plupart de nos sources furent rédigées. Ils héritaient d'une tradition d'argumentation dite « téléologique », qui consiste à prouver l'existence du Créateur à partir de la création. La *dalāla* constitue chez le célèbre prosateur mu'tazilite al-Ġāḥiẓ (m. 250/869) la cinquième espèce du *bayān*⁸¹⁴. On lui a attribué un traité ayant pour titre « Livre des preuves et de la réflexion sur la Création et l'économie divine » (*Kitāb al-dalā'il wa-l-i'tibār 'alā l-ḥalq wa-l-tadbīr*)⁸¹⁵. Plusieurs spécialistes estiment, sur la base d'un manuscrit conservé à Istanbul, que ce traité était de la main de Ġibrīl ibn Nūḥ al-Anbārī (c. 850)⁸¹⁶. Quoique l'on ne connaisse rien de sa vie, on peut reconstituer que Ġibrīl faisait partie d'une famille syro-orientale de secrétaires très influents à la cour abbasside entre la fin du VIII^e et le milieu du IX^e siècle⁸¹⁷. Ce type d'argumentation était donc probablement connue et pratiquée par les auteurs chrétiens qui évoluaient dans la même sphère. On comprend alors dans quelle veine s'inscrivait Job d'Édesse, qui devait choisir de recourir à des arguments « naturels » au sein de sa réfutation de l'eschatologie islamique, précisément parce que ces derniers étaient dans l'air du temps et, par conséquent, plus probants.

XIII.3.4. Les arguments psychologiques et le mouvement de traduction gréco-syro-arabe

Comme le soulignait déjà Dimitri Gutas, la traduction des *Topiques* d'Aristote bouleverse les pratiques discursives des dialogues interreligieux. Elle fut d'abord entreprise vers 782 par

⁸¹⁴ La *dalāla* (ou *niṣba*) signifie « l'indication ». Le *bayān* renvoie à plusieurs notions, telles que l'« expression claire » et l'« explication ». Il est considéré comme une science (*ilm*) du langage. Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. Hārūn, vol. I, p. 81-82, et *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. Hārūn, vol. I, p. 34-5 et 45. Cette situation qui est celle du ciel ou de la terre, al-Ġāḥiẓ la nomme *al-ḥāl al-dālla*, soit la faculté de certains « inanimés » de signifier implicitement quelque chose que les « doués de raison » doivent saisir.

⁸¹⁵ H.A.R. Gibb, « The Argument from Design. A Mu'tazilite Treatise Attributed to al-Jāḥiẓ », in *Ignace Goldziher memorial volume*, éd. S. Löwinger et J. Somogyi, Budapest, 1948, p. 150-162. Voir aussi le commentaire sur les sources et le type d'argumentation du traité dans H.A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 219-223.

⁸¹⁶ Hans Daiber prend cette attribution pour acquise, voir « Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic: A Survey of Some Unexploited Sources », *ARAM* 3 (1991 [1993]), p. 45-46.

⁸¹⁷ Il était vraisemblablement le frère d'Ibrahim ibn Nūḥ al-Anbārī, voir C. Cabrol, « Une famille de secrétaires nestoriens, les al-Anbari, sous les premiers Abbassides (750-870) », *Parole de l'Orient* 27 (2002), p. 295-320. Si l'attribution est correcte, son grand-père était le traducteur et ami du catholicos Timothée I^{er}, Abū Nūḥ al-Anbārī.

le patriarche Timothée I^{er}, avec l'aide Abū Nūḥ al-Anbārī, sur la commande du calife al-Mahdī (r. 158-169/775-785)⁸¹⁸. Le recours à la raison et à la logique est prôné par les théologiens du *kalām*, aussi appelés *mutakallimūn*. On l'a vu, les théologiens chrétiens, toutes confessions confondues, ne font pas exception. Quoique le mode d'argumentation devienne commun, les thématiques abordées ne le sont pas toujours. Comme je le montrerai plus en détail au chapitre suivant, les auteurs chrétiens et, plus particulièrement, ceux de tradition syriaque, accordent une importance toute particulière à l'âme. La psychologie et, par extension, l'anthropologie⁸¹⁹ sont des sujets à part entière et on dénombre plusieurs traités « sur l'âme » (*al napṣā*) à partir du VIII^e siècle⁸²⁰. Avant l'arrivée de l'islam, les manuscrits syriaques transmettent des textes philosophiques traduits du grec, ainsi que les écrits anthropologiques chrétiens, comme le *De opificio hominis* et le *De anima et resurrectione* de Grégoire de Nysse (m. 395) ou le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse (m. c. 420), déjà marqués par l'héritage platonicien⁸²¹. À l'époque abbasside, Yaḥyā ibn al-Biṭrīq (m. c. 815), le « client » (*mawlā*) d'al-Ma'mūn, résume le *De anima* d'Aristote tandis que Ḥunayn ibn Ishāq, figure phare de cette période, le traduit en syriaque⁸²². Du syriaque, Ishāq, le fils de Ḥunayn, le traduit en arabe⁸²³. Ce traité, accompagné de ses gloses et de ses commentaires tardo-antiques de tendance néo-platonicienne, connaîtra un grand succès chez les savants musulmans⁸²⁴. En somme, dans le contexte du mouvement de traduction, les réflexions sur la nature, les facultés et les vertus de l'âme s'intensifient.

J'aimerais mettre brièvement en évidence que les développements de la psychologie – quel que soit l'angle par lequel elle est abordée – permettent aux théologiens chrétiens d'avancer de

⁸¹⁸ Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, p. 107-119.

⁸¹⁹ La psychologie s'intéresse à l'âme mais alimente la réflexion anthropologique en ce que cette dernière envisage plus largement l'homme comme la relation entre un corps et une âme.

⁸²⁰ Pour un aperçu de la tradition syriaque sur ce sujet, sur lequel je reviendrai plus loin, voir H. Hugonnard-Roche, « La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e-IX^e siècle) », *Studia graeco-arabica* 4 (2014). L'auteur donne ainsi tort à Dimitri Gutas, qui affirmait dans un article paru en 2004 que les auteurs syriaques ne s'étaient pas illustrés dans le domaine de la psychologie, citation dans *ibid.*, p. 18.

⁸²¹ Pour l'influence de la philosophie sur Grégoire de Nysse, voir M. Cassin, « Grégoire de Nysse », in *Dictionnaire des philosophes antiques. VII, d'Ulpien à Zoticus*, éd. R. Goulet, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 361-362, 363-365. Pour la réception de ces deux auteurs tardo-antiques dans le traité *De l'âme* attribué à Jean de Dara, voir Zonta, « Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul and Its Sources* ».

⁸²² Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. Flügel, vol. I, p. 251.

⁸²³ A. Treiger, « Reconstructing Ishāq ibn Ḥunayn's Arabic Translation of Aristotle's *De Anima* », *Studia graeco-arabica* 7 (2017), p. 193-211.

⁸²⁴ J. Elamrani, « *De Anima*. Tradition arabe », in *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, éd. R. Goulet, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 346-358. Voir aussi les pages consacrées aux commentaires arabes de ce traité dans P. Thillet, *Aristote. De l'âme*, Paris, Gallimard (Folio Essais 448), 2005, p. 205-226. Voir enfin la notice, mise à jour en 2017, de C. D'Ancona, « Greek sources in Arabic and Islamic philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

nouveaux arguments dans le débat qui les oppose aux théologiens musulmans sur la question de la nourriture, de la boisson et de la sexualité après la résurrection. La plupart des textes que je vais évoquer mêlent des arguments de différents types mais, dans un souci de clarté, seuls ceux liés à l'âme seront relevés.

L'argumentation basée sur cette définition se trouve chez Théodore Abū Qurra, dans le chap. XI de son *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, intitulé « ce que la raison dit de la rétribution et du châtement » (*mā yaqūlu l-'aql 'an al-tawāb wa-l-'iqāb*)⁸²⁵. Il y rappelle que, dans le monde d'ici-bas, la nature (*tabī'a*) de l'homme est d'éprouver des désirs (*ṣahawāt*) et des besoins (*hāḡāt*) et donc de ressentir le désir lié au manque ('*awz*), qui entraîne le chagrin. Seulement, l'aspiration naturelle à l'éternité fait que le désir d'être en présence de Dieu est plus fort que le désir de se rassasier. Selon Abū Qurra, la compréhension de notre bonheur et de notre malheur dans le monde d'ici-bas nous permet de saisir ce que serait notre bonheur et notre malheur dans l'au-delà. Or, la rétribution ultime serait d'être auprès de Dieu sans ressentir de besoin. Le désir de boire et de manger devient alors caduque. Le théologien s'appuie implicitement sur la définition de l'âme telle qu'elle a été esquissée par les auteurs chrétiens influencés par l'héritage philosophique de tendance néo-platonicienne, le désir y étant présenté comme l'une des puissances (ou des parties) de l'âme⁸²⁶. Théodore était bien informé, dans la mesure où il traduisit, aux alentours de 816, le traité *De virtutibus et vitiis* du Pseudo-Aristote, sûrement sur la commande de l'influent général Ṭāhir ibn al-Ḥusayn⁸²⁷. Toutefois, Théodore ne multiplie pas les arguments et se contente de souligner l'inadéquation entre la nature intrinsèque de l'âme humaine telle qu'elle s'exprime dans l'au-delà et les désirs du bas-monde. Le chapitre se présente comme une apologie du christianisme, promue comme la seule religion à même d'offrir la compréhension profonde de la rétribution et du châtement.

Job d'Édesse, contemporain de Théodore Abū Qurra, déploie un argumentaire semblable dans son *Livre des Trésors*⁸²⁸. Plutôt que de parler de l'homme comme d'un tout, Job différencie la nature de l'âme de celle du corps. Le désir de connaissance est propre à l'âme et se maintient

⁸²⁵ Pour l'œuvre, Lamoreaux, "Theodore Abū Qurra," p. 448-450. Pour le texte, voir *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, éd. Dick, p. 232-239.

⁸²⁶ Sur la définition de l'âme en milieu gréco-syriaque dans l'Antiquité tardive et au début de la période islamique, voir Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 118-126.

⁸²⁷ Sur ce général et sa famille, cf. *supra*. Sur cet opuscule d'abord composé en grec, voir M. Cacouros, « Le traité pseudo-aristotélicien *De virtutibus et vitiis* », in *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, éd. R. Goulet, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 506-546. Sur la traduction arabe de Théodore Abū Qurra, voir éd. et trad. all. Kellermann-Rost.

⁸²⁸ *Livre des Trésors*, discours VI, chap. IX, éd. et trad. angl. Mingana, p. 460-464 et 282-289.

même après la mort physique. C'est l'épanouissement généré par son accomplissement qui nous indique que nous n'aurons besoin de rien d'autre après la résurrection. La rétribution est donc la connaissance de Dieu et, le châtement, le fait d'en être privé. Bien qu'il effectue une démonstration « rationnelle » de ce qu'est l'âme humaine, il ne se prive pas de citer le Nouveau Testament, dont ce passage récurrent qui stipule que les humains seront comme des anges dans l'au-delà (Mt 22, 30). Au sein du chapitre, ce passage sert de préambule à celui évoqué plus haut, sur l'impossibilité de consommer de la nourriture. Comme dans le cas de Théodore, notre auteur syro-oriental articule sa pensée avec pour souci de répondre à des interlocuteurs, musulmans ou musulmans en devenir.

Je n'ai pu étudier suffisamment en détail la tradition scolastique syro-orientale pour établir la généalogie des œuvres produites aux IX^e/X^e siècles mais il est évident que les auteurs réutilisent et étoffent les arguments anthropologiques et psychologiques de leurs prédécesseurs. Le *mutakallim* 'Ammār al-Baṣrī aborde rapidement le sujet à deux reprises, dans son *Kitāb al-Burhān* et dans son recueil de questions et réponses. Il y souligne l'impossibilité d'être soumis au manque et au besoin (*al-nuṣṣ wa-l-ḥāḡa*) qu'impliquent la nourriture, la boisson et la sexualité dans l'au-delà⁸²⁹. Plus d'un siècle plus tard, ses coreligionnaires Élie de Nisibe et Abū l-Faraḡ ibn al-Ṭayyib continuent d'affiner ces réflexions. Le premier compose un traité *Sur la félicité de l'au-delà* (*Maqāla fī na'īm al-āḥira*), qui témoigne du degré de sophistication atteint par les auteurs syro-arabes, qui n'hésitent pas à formuler leur réfutation au sein d'un opuscule⁸³⁰. Élie rajoute des arguments : selon sa démonstration, le manque relève du domaine des accidents (*'awāriḍ*) ; or, l'accident ne peut plus exister dans l'autre monde. De même, assouvir la faim et la soif est un plaisir positif, qui requiert d'être ontologiquement précédé d'un désir, faculté que l'âme perd après la mort du corps. Ce qui a été conservé du traité (*maqāla*) inédit sur la résurrection du médecin et philosophe Abū l-Faraḡ ibn al-Ṭayyib nous offre un contenu semblable. Il mériterait une étude plus approfondie, dans la mesure où Ibn al-Ṭayyib était bien au courant des réflexions philosophiques sur les vertus de l'âme : il se chargea de retraduire, à partir d'un original syriaque, le *De virtutibus et vitiis* et les *Divisiones* du Pseudo-

⁸²⁹ M. Beaumont, « 'Ammār al-Baṣrī », CMR I, p. 604-610. *Kitāb al-Burhān*, éd. Hayek, p. 88-90. *Kitāb al-masā'il wa-l-aḡwiba*, éd. Hayek, p. 264-5. Sur les conceptions eschatologiques de cet auteur, voir W.Y.F. Mikhaïl, « 'Ammār al-Baṣrī's *Kitāb al-Burhān*: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century », Ph.D. dissertation, University of Birmingham, 2013, p. 301-306.

⁸³⁰ J.P. Monferrer Sala, « Elias of Nisibis », CMR II, p. 738-739. *Sur les délices de l'au-delà*, éd. Samir.

Aristote, déjà traduits par Théodore Abū Qurra deux siècles auparavant⁸³¹. Enfin, les *Uṣūl al-dīn* du catholicos Élie II (r. 1111-1131) synthétisent les acquis des auteurs précédents au sein d'une somme théologique⁸³². En moins de deux siècles, l'Église de l'Est a donc développé un discours d'apologie et de réfutation qui n'a cessé de s'enrichir en mettant à profit les notions et les pratiques discursives en usage dans les milieux savants irakiens multiconfessionnels, dans lesquels les théologiens syro-orientaux étaient encore des membres actifs.

Quoique personne n'ait (encore) démontré que le traité *Sur la résurrection* attribué à Jean de Dara emprunte directement aux œuvres qui viennent d'être citées, on y trouve de nombreuses similarités⁸³³. Néanmoins, certains aspects moins évidents du problème, telle que la question de la nudité après la résurrection, sont abordés de manière originale par Jean de Dara. Deux chapitres y traitent de l'impossibilité de boire, de manger ou de jouir de la sexualité dans l'au-delà. Il y rassemble de nombreux types d'arguments⁸³⁴. Dans le premier chapitre, il y définit les passions (*ḥaṣṣē*)⁸³⁵ de l'âme et y démontre que la colère (*ḥemtā*) et le désir (*regtā*) disparaîtront. Jean de Dara est particulièrement compétent puisqu'on lui attribue un traité *Sur l'âme*, encore inédit, dans lequel il traite des mêmes sujets, au sein d'une réflexion anthropologique systématique⁸³⁶. Outre les sources patristiques, Mauro Zonta a démontré que Jean de Dara s'inspirait d'un traité tardo-antique conservé en arabe, *Sur la subsistance des vertus de l'âme* (*Maqāla fī iṭbāt faḍā'il al-nafs*), attribué à Platon, et qui influença à son tour des auteurs arabo-

⁸³¹ Sur l'abrégé syriaque de ce traité, voir S.P. Brock, « An Abbreviated Syriac Version of Ps.-Aristotle, *De Virtutibus et vitiis and Divisiones* », in *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, éd. E. Coda et C. Martini Bonadeo, Paris, Vrin (Études musulmanes 44), 2014, p. 91-112. Sur sa réception en syriaque et en arabe, voir T. Dorandi et I. Marjani, « La tradizione siriana e araba delle cosiddette *Divisiones Aristoteleae*: Analisi e commento della versione siriana (ed. Brock) e delle due traduzioni arabe (ed. Kellermann-Rost) », *Studia graeco-arabica* 7 (2017), p. 1-55.

⁸³² Ce traité nous est connu par une citation dans les *Uṣūl al-dīn* de l'auteur copto-arabe Ibn al-'Assāl. Des parties auraient également été conservées dans les *compendia* syro-orientaux des XIII^e/XIV^e siècles, voir Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 245. Voir aussi Élie II, *Uṣūl al-dīn*, éd. Gianazza, vol. II, p. 390-391.

⁸³³ Jean de Dara, *Sur la résurrection*, éd. et trad. angl. Shemunkasho, mimro II, chap. XII-XIII, p. 175-185 et 428-437.

⁸³⁴ Jean de Dara affirme, par exemple, qu'il est impensable que les pieux prophètes mangent et boivent dans l'au-delà, voir *op.cit.*, p. 434 et 182. Notons que le *Traité sur la Providence* de Joseph Ḥazzāyā contient des réflexions relatives au sort d'Élie et d'Énoch, dont savoir s'ils continuent à boire et à manger, voir éd. et trad. angl. Kavvadas, p. 120-121.

⁸³⁵ Sur les « passions » dans la psychologie syriaque tardo-antique, voir Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 75-83. Voir aussi É. Khalifé-Hachem, « L'âme et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive », *Parole de l'Orient* 12 (1984-1985), p. 201-218.

⁸³⁶ Voir la composition du traité et les chapitres qui abordent exactement les mêmes sujets dans Zonta, « Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul and Its Sources* », p. 115.

musulmans⁸³⁷. Les différentes sources mobilisées par l'auteur syro-miaphysite donnent à son argumentation un caractère plus complet. Par exemple, il accorde davantage d'importance à la sexualité, souvent tue ou traitée rapidement par les théologiens chrétiens contemporains. En ayant recours à la dialectique, il démontre point par point à son interlocuteur que cette dernière est inenvisageable dans l'autre-monde. Ces passages se trouvent également dans le traité *Sur la résurrection* de Moïse bar Képha, encore inédit, lui-même abondamment repris par Barhebraeus, dans son traité du même nom⁸³⁸. La tradition syro-miaphysite pose donc elle aussi, au tournant du IX^e siècle, les bases intangibles de sa définition de l'au-delà vis-à-vis de l'islam.

Les idées véhiculées par ces traités se retrouvent, sous d'autres formes, dans des textes plus « populaires », tel que le *Livre des Rouleaux*. On y lit⁸³⁹ :

This Paradise, O Peter, is prepared for people who are worthy of it. It contains neither winter nor summer nor the perishable concupiscence of this world. It has neither food nor drink, because its breeze satisfies the souls. The dwellers therein have no sinful thought nor do they delight in sin. There is in it no hunger and no thirst, and its inmates are in no need of garments since there is in it no shame of nudity.

L'absence de besoin de vêtements est aussi démontrée par Jean de Dara, alors que la plupart des autres auteurs chrétiens n'évoquent pas ce thème⁸⁴⁰. Pourtant, il s'agit d'un thème polémique, car les vêtements des rétribués sont mentionnés dans le Coran⁸⁴¹. Le parallèle entre le traité *Sur la résurrection* du clerc syro-miaphysite et le *Livre des Rouleaux* atteste de la circulation des idées entre la littérature « savante » et des « best-sellers » de la littérature apocryphe. L'*ApGreg* ne se place pas si explicitement dans le débat mais l'absence de banquets (cf. *supra*) nous laisse penser que l'imaginaire de l'auteur avait été épuré de la présence de nourriture et de boisson pour les rétribués.

À partir du milieu du VIII^e siècle, les auteurs chrétiens s'en prennent aux représentations islamiques de l'au-delà. Ces attaques servent plusieurs desseins : elles visent à jeter le discrédit

⁸³⁷ M. Zonta, « Iwānnīs of Dārā on Soul's Virtues: About a Late Antiquity Greek Philosophical Work among Syrians and Arabs », *Studia graeco-arabica* 5 (2015), p. 131-134. Voir Pseudo-Platon, *Sur la subsistance des vertus de l'âme*, éd. et trad. all. Daiber.

⁸³⁸ Moïse bar Képha, *Sur la résurrection*, ms. Mardin, Église des quarante martyrs, HMML CFMM 381, p. 159-250. Barhebraeus, *Sur la résurrection*, éd. et trad. fr. Zigmund-Cerbü.

⁸³⁹ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 137.

⁸⁴⁰ Jean de Dara, *Sur la résurrection*, éd. et trad. angl. Shemunkasho, mimro II, chap. XIII, p. 433 et 181.

⁸⁴¹ Coran XVIII, 31.

sur Muḥammad et ceux qui le suivent, en assimilant le paradis sensuel qu'il prône à la bassesse de leurs désirs. L'enjeu n'est pas uniquement polémique mais apologétique. Le christianisme est défini face à l'islam comme une religion spirituelle, détournée des considérations du bas-monde et tournée vers des horizons plus divins, de même que les chrétiens se tournent vers le paradis pour prier et non vers une construction humaine. Pour nier l'assouvissement des désirs charnels dans l'état post-résurrectionnel, les auteurs font usage d'arguments développés dans le contexte intellectuel du mouvement de traduction de la philosophie éthique grecque et du *kalām* mu'tazilite. En parlant de l'âme et de ses vertus, ils déplacent le débat sur le terrain de l'éthique et non simplement de la controverse religieuse. Le christianisme offrirait une conception de l'au-delà en adéquation avec l'idéal philosophique et la dignité humaine. Si ceci n'est pas dit explicitement, la connaissance approfondie des textes gréco-syro-arabes de la part de nos auteurs me laisse envisager que les arguments anthropologiques et psychologiques ne sont pas choisis au hasard. 'Ammār al-Baṣrī ne conclut-il pas son *Kitāb al-Burhān* en prétendant que l'eschatologie qu'il défend permet à l'homme de se distinguer des bêtes (*bahā'im*)⁸⁴² ?

D'autre part, les implications du débat sur la forme et le fond de la production littéraire sont majeures. Les théologiens chrétiens, légataires de l'héritage patristique tardo-antique, sont amenés à formuler leurs croyances avec plus de clarté et à en rejeter certaines autres. Cette (re)formulation se fait dans des traités thématiques qui prennent des formes de plus en plus systématiques au sein des traditions scolastiques syro-miaphysite et syro-orientale. Les auteurs produisent des « sommes » sur des sujets liés à l'eschatologie et ne les abordent plus en passant comme cela était le plus souvent le cas dans l'Antiquité tardive. Enfin, les méthodes discursives changent, ainsi que la nature de l'argumentation : forts des développements contemporains de la philosophie et de la dialectique, le niveau de technicité augmente. Les arguments scripturaires et traditionnels, sans être délaissés, sont consolidés par d'autres types de raisonnement.

L'au-delà n'est pas le seul thème qui entraîne des changements si notables dans la littérature des chrétiens de Syrie-Mésopotamie. Le manque d'éditions et d'études, que j'ai vainement essayé de pallier, gêne encore la réflexion et seule une enquête plus approfondie permettrait de faire réellement dialoguer ces œuvres et de mieux comprendre leurs relations. L'eschatologie ne me paraît être qu'une sous-branche d'une réflexion plus globale sur la divine Providence et le dessein de Dieu pour l'homme et, plus particulièrement, pour les chrétiens. On peut imaginer comment le nouveau contexte politique et le succès grandissant de l'islam devaient obliger les

⁸⁴² 'Ammār al-Baṣrī, *Kitāb al-Burhān*, éd. Hayek, p. 88-90.

clercs chrétiens à méditer ce sujet et à offrir des réponses à leurs ouailles. C'est ce à quoi s'emploie l'*ApGreg*.

La question qui demeure est de savoir *pourquoi* les auteurs chrétiens mobilisaient tant d'efforts à opposer leurs représentations du paradis et de l'enfer à celles des musulmans. À bien regarder leur tradition philosophique, de nombreux savants musulmans défendaient des conceptions très proches de celles des chrétiens. Pour cause, ils étaient aussi influencés par les fruits du mouvement de traduction et des réflexions sur l'anthropologie, la psychologie et l'éthique qu'ils engendrèrent : un philosophe aussi fameux que Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (185-256/805-873) décrit l'état de béatitude que connaît l'âme lors de son ascension et de sa purification dans l'autre monde⁸⁴³. Les philosophes et les *mutakallimūn* sont peut-être aussi un public visé par nos auteurs, qui auraient voulu souligner la proximité de leur système de représentations. Ceci expliquerait la recherche d'« harmonie » (en grec συμφωνία), entre « théologie chrétienne et philosophie profane », manifeste dans les écrits attribués à Jean de Dara et Moïse bar Képha⁸⁴⁴. Le mouvement de traduction et les développements intellectuels contemporains ne servaient pas qu'à alimenter un discours en arguments nouveaux : ils permettaient aussi à certains auteurs chrétiens de présenter le christianisme comme la religion la plus proche de la philosophie. Ce désir, déjà prégnant chez les Pères durant l'Antiquité tardive, se trouvait ainsi remotivé par un nouveau contexte, celui de l'Empire islamique⁸⁴⁵.

Plus largement, il ne faudrait pas sous-estimer les conséquences de telles élaborations. De simples représentations, relevant en premier lieu de « l'imaginaire » collectif, peuvent devenir « la réalité », dès lors qu'elles suscitent des croyances et que ces dernières induisent des actes⁸⁴⁶. Il est difficile d'évaluer combien les promesses eschatologiques du Coran contribuèrent à l'ampleur du phénomène de conversion à l'islam mais il n'y a pas de raison d'estimer qu'elles

⁸⁴³ Sur al-Kindī, voir M.E. Marmura, « Paradise in Islamic Philosophy », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136.1-2), 2017, p. 445-451. Voir aussi S. Stroumsa, « "True Felicity": Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides », *Medieval Encounters* 4 (1998), p. 51-77. Sur les réflexions d'un penseur aussi influent qu'al-Ġazālī sur le sujet, voir A. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, London / New York, Routledge (Culture and Civilization in the Middle East 27), 2012, chap. V, p. 86-93.

⁸⁴⁴ Hugonnard-Roche, « La question de l'âme », p. 49, 62.

⁸⁴⁵ Sur ce concept dans l'Antiquité tardive, voir S. Morlet, *Symphonia : la concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Paris, Les Belles lettres, 2019.

⁸⁴⁶ C'est ce que rappelle justement Pierre Bourdieu : « En fait, on n'a pas à choisir entre l'arbitrage objectiviste, qui mesure les représentations (à tous les sens du terme) à la 'réalité' en oubliant qu'elles peuvent faire advenir dans la réalité, par l'efficacité propre de l'évocation, ce qu'elles représentent (...) », *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 142.

ne jouèrent aucun rôle⁸⁴⁷. La réfutation des savants chrétiens ne put endiguer l'apostasie mais elle contribua certainement à créer une frontière dans l'imaginaire de leurs coreligionnaires, entre les croyances et les valeurs du christianisme, d'une part, et celle de l'islam, d'autre part. Ces distinctions ont encore un puissant pouvoir évocateur : l'image de l'islam comme d'une religion trop tournée vers le plaisir sexuel existe toujours dans le monde occidental mais ce n'est pas cette histoire-là que je me propose d'écrire ici⁸⁴⁸.

⁸⁴⁷ Plusieurs savants dont, par exemple, Jack Tannous, estiment que cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable, cf. *The Making of the Medieval Middle East*, p. 313.

⁸⁴⁸ Sur la sexualité « orientale » vue par une certaine tradition savante occidentale jusqu'à la période contemporaine, on pourrait se reporter au chapitre « L'ambiguïté du désir sexuel » dans l'ouvrage de Thomas Bauer, paru en 2011, *Die Kultur der Ambiguität : eine andere Geschichte des Islams*. Je le cite dans la traduction anglaise, *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*, trad. de H. Biesterfeldt et T. Tunstall, Columbia University Press, 2021, p. 183-213.

XIV. LE SORT DE L'ÂME APRES LA MORT ENTRE CROYANCES, DOCTRINES ET PRATIQUES

L'*ApGreg* offre un compte-rendu détaillé de ce qui arrive à l'âme, du moment où elle se sépare du corps à celui où elle se voit attribuer une demeure, infernale ou céleste. Elle met en évidence le rôle des anges, guides des âmes et acteurs du jugement individuel (pré-résurrectionnel). Cette formule de séjour dans l'au-delà ressemble beaucoup à celle dépeinte dans l'*ApPaul*, si ce n'est que l'*ApGreg* s'inscrit dans un contexte différent, celui de la Syrie-Mésopotamie médiévale, où des croyances eschatologiques très diverses coexistent et, parfois, s'opposent. En parallèle, l'hypnopsychie ou « sommeil de l'âme » est prônée par des auteurs de langue syriaque à la période tardo-antique, en des termes plus ou moins explicites. Ces deux modèles, auxquels les savants du siècle dernier attribuent plusieurs origines (« sémitiques », « iraniennes », etc.), se superposent parfois chez un même auteur⁸⁴⁹.

Quelques siècles plus tard, l'avènement de l'Empire islamique place à l'avant de la scène d'autres représentations, dont l'une stipule que l'âme reste dans la tombe près du corps, pour être interrogée et châtiée par deux anges : c'est la croyance au « châtiment de la tombe » (*'adāb al-qabr*) qui se diffuse au VIII^e siècle et qui deviendra un élément du credo des théologiens sunnites⁸⁵⁰. L'*ApGreg* défend donc activement une tendance qui n'est pas acceptée dans tous les milieux, que ces derniers soient chrétiens ou musulmans.

Rendue plus pressante par les rivalités religieuses qu'engendre la présence de l'islam, la question du sort de l'âme commence à faire l'objet d'un traitement formel chez les théologiens des Églises syro-miaphysite et syro-orientale. Alors que les problèmes touchant à la rétribution finale (post-résurrectionnelle) sont développés dans le cadre de la réfutation de la pensée

⁸⁴⁹ Sur la mention de ces deux modèles dans l'œuvre de Jacques de Saroug, voir la discussion dans Guinan, « The Eschatology of James of Sarug », p. 70-71. La même chose pourrait certainement être dite d'Éphrem mais les doutes quant à l'authenticité des homélies qui lui sont attribuées freinent cette démarche. Geo Widengren a publié une homélie d'Éphrem à partir d'un manuscrit du XVI^e siècle. L'homélie met en évidence le rôle des démons et la peur de l'âme séparée, dans le goût de l'*ApGreg*, mais sans présenter une étude critique de la tradition textuelle, voir G. Widengren, « The Fate of the Soul after Death: From a memra Attributed to Afrem », *Orientalia Suecana* 9 (1960), p. 102-106.

⁸⁵⁰ Témoignages de la diffusion de cette croyance, des formules sollicitant la protection du défunt contre le châtiment de la tombe apparaissent dès la fin du II^e/VIII^e siècle, voir W. Diem et M. Schöllner, *The living and the dead in Islam: studies in Arabic epitaphs*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, vol. I, p. 120-129.

islamique, celui touchant à « l'état intermédiaire » oppose surtout les chrétiens entre eux. Malgré leurs divergences, les théologiens musulmans ne critiquent pas, à ma connaissance, les conceptions chrétiennes. De manière générale, les philosophes et les *mutakallimūn* s'intéressent peu à ce sujet, qu'ils ne traitent que comme la sous-catégorie d'autres problématiques, telle que la théodicée⁸⁵¹. De même, les auteurs chrétiens ne s'en sont pas directement pris aux croyances islamiques les plus fameuses, comme le châtement de la tombe. Tout porte donc à croire que ces développements soient « internes » à la tradition chrétienne syro-mésopotamienne.

Le manque d'éditions, de traductions et d'études préalables annihile toute prétention à la synthèse, je me limiterai à mettre en évidence trois aspects importants. Le premier tient à la question du rapport de chaque Église à son héritage tardo-antique après les conquêtes arabomusulmanes. L'approche confessionnelle adoptée au cours des pages suivantes se justifie par la dimension doctrinale que revêt le sujet dans certains contextes. Le deuxième porte sur les genres de textes qui véhiculent les croyances et/ou les dogmes sur la destinée *post mortem* de l'âme. En questionnant à nouveau l'opposition savant/populaire, je tâcherai de mettre en évidence les stratégies narratives et autoriales utilisées par les auteurs chrétiens de chaque groupe. Le dernier point relève des liens entre les dogmes, promus par la hiérarchie ecclésiastique, et les pratiques⁸⁵². Les représentations du sort des défunts impliquent pour les vivants une série de gestes et de comportements, qui ont un puissant pouvoir de distinction sociale. Il s'agit ainsi d'apprécier l'une des spécificités les plus remarquables de l'histoire culturelle des chrétiens de Syrie-Mésopotamie au début de la période médiévale, à savoir l'énergie déployée pour défendre une certaine conception du statut des âmes dites « séparées ».

⁸⁵¹ « La question de la destinée humaine, de la mort et de la survie de l'âme après la mort, n'entre qu'indirectement dans les perspectives du *kalām* », dit Louis Gardet dans *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 237. Ce propos appelle peut-être à être modéré, dans la mesure où de nombreux traités de grande importance sont perdus, voir par exemple l'état des sources ash'arites dans A. Shihadeh, « Classical Ash'arī Anthropology: Body, Life and Spirit », *The Muslim World* 102, 3-4 (2012), p. 435-437.

⁸⁵² Même si l'archéologie funéraire est encore peu développée pour l'Islam médiéval, les chercheurs ont souligné les écarts existants entre normes et pratiques, voir Petersen, « The Archaeology of Death and Burial in the Islamic World », p. 241-258.

XIV.1.L'HYPNOPSYPHIE AU SEIN DE L'ÉGLISE DE L'EST

L'hypnopsychie a pu être présentée comme la croyance « traditionnelle » chez les chrétiens de la région⁸⁵³. Des savants de l'époque contemporaine ont ainsi tenté de tisser des liens généalogiques entre la conception islamique de l'état intermédiaire et le sommeil des âmes des auteurs syriaques, qui serait « caractéristique de l'anthropologie sémitique »⁸⁵⁴. Cependant, ces rapprochements ne vont pas de soi. Le sommeil de l'âme était effectivement une notion répandue chez des auteurs influents, comme Aphraate (actif durant la première moitié du IV^e s.), Éphrem de Nisibe, Théodore de Mopsueste (m. 428) et Narsaï (m. 507). On trouve dans certains de leurs écrits la comparaison entre l'âme séparée et le fœtus, que nous avons déjà évoquée plus haut. Ils ne cherchent pas tant à prouver que l'âme est « endormie » qu'à démontrer son absence de connaissance et d'activité jusqu'à la résurrection⁸⁵⁵. Le *barzah*, terme probablement d'origine iranienne, apparaît trois fois dans le Coran. Il semble signifier à la fois un laps de temps, un lieu, et une frontière entre la mort et la résurrection (ex. Coran XXIII, 99-100)⁸⁵⁶. En mettant en parallèle les occurrences du *barzah* et la sourate de la Caverne, qui relate l'histoire des sept dormants d'Éphèse (Coran XVIII, 9-25), des recherches récentes ont rapproché le *barzah* de l'hypnopsychie prônée par les auteurs syro-orientaux⁸⁵⁷. Sans être infondée, cette hypothèse se fonde en partie sur un postulat erroné, celui de la prédominance de l'hypnopsychie chez les chrétiens de la région au VII^e siècle. Or, les textes témoignent de la diversité des croyances à ce sujet, durant les siècles qui précèdent et qui suivent la mise par écrit du Coran.

⁸⁵³ Cf. « The notion of soul sleep was in this sense traditional in Syriac-speaking Christianity », M.J. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Byzantium), 2012, p. 241. Cet auteur consacre un très long chapitre au sommeil de l'âme en contexte syro-oriental et à son lien avec le culte des saints à l'est de l'Euphrate. Malgré la qualité de l'ouvrage, plusieurs de ses thèses ont été réfutées par Vittorio Berti (cf. *infra*).

⁸⁵⁴ Un tel propos se trouve dans l'ouvrage de Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum Einleitung*, publié en 1923, qui consacre quelques pages au sommeil de l'âme. Je le cite dans la version française, T. Andrae, *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. de J. Roche, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve (Initiation à l'Islam), 1955, p. 161-168.

⁸⁵⁵ J. Parisot, « Âme chez les Syriens », in *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. J.-M.A. Vacant *et alii*, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1950, col. 1017-1019. Une importante partie de la bibliographie a été résumée et augmentée dans R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 83), 1990, p. 492-503.

⁸⁵⁶ C. Lange, « Barzakh », *EF*.

⁸⁵⁷ Voir Tesei, « The barzakh and the Intermediate State of the Dead in the Quran », p. 29-55. Voir aussi Archer, *A Place Between Two Places: The Qur'ānic Barzakh*, p. 387-405. Qu'elle soit avérée ou non, cette hypothèse ne rend pas compte des croyances et des doctrines islamiques telles qu'elles sont formulées et attestées durant les siècles qui suivent la révélation coranique, dans la mesure où l'hypnopsychie n'est pas prônée en contexte islamique.

C'est donc la coexistence, le conflit ou la convergence de plusieurs modèles que je tâcherai de mettre en lumière.

L'étude magistrale de Vittorio Berti, que j'ai déjà abondamment citée, se présente comme une monographie sur la *Lettre 2* du catholicos Timothée I^{er}. En réalité, l'auteur a mené un examen consciencieux des traditions psychologiques syriaques antérieures, tout comme il a placé cette lettre dans un contexte intellectuel plus large. Dans d'autres de ses travaux, Vittorio Berti s'est intéressé à la manière dont le catholicos gérait les affaires de son Église, qui s'étendait sur un territoire extrêmement vaste et n'était pas exempte de conflits internes. Je reprends ici les grandes lignes de ses conclusions, en insistant sur les circonstances intellectuelles, politiques et religieuses qui sous-tendent l'entreprise très particulière de Timothée I^{er}. En supplément, je tenterai de la replacer sur la scène religieuse abbasside, en la confrontant aux croyances d'autres communautés, chrétiennes ou non⁸⁵⁸. Il me semble également important d'ajouter quelques réflexions sur un sujet qui n'a pas encore été traité, à savoir la réception de la doctrine de l'hypnopsychie chez les syro-orientaux durant les siècles suivants.

XIV.1.1. La doctrine de Timothée I^{er} et sa politique interne et externe

Le catholicos Timothée I^{er} occupe le siège patriarcal de l'Église de l'Est de 780 à 823. Cette longue période marque profondément le visage théologique, ecclésiologique et économique de son Église. Cette dernière est particulièrement bien documentée grâce à plus de quarante lettres dans lesquelles Timothée échange avec plusieurs interlocuteurs sur des sujets très divers⁸⁵⁹. Ce corpus permet d'apprécier les nombreux aspects de la dynamique intellectuelle que Timothée tâchait d'insuffler et de cultiver.

⁸⁵⁸ Sur la diffusion de ces idées et leur réception chez les auteurs syriaques de l'Antiquité tardive au début de la période médiévale, Vittorio Berti a laissé une note bibliographique dans laquelle j'ai trouvé de nombreuses références, voir *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 117, n. 397. Son travail s'appuie sur les premiers sondages effectués par Oscar Braun dans sa traduction du traité *Sur l'âme* de Moïse bar Képha, voir O. Braun, *Moses bar Képha und sein Buch von der Seele*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1891, p. 133-161. Malgré l'immense travail d'érudition fourni par Oscar Braun, son travail a été limité par sa vision biaisée du traité de Moïse bar Képha, comme on le verra plus bas.

⁸⁵⁹ Sur la chronologie et les destinataires, voir Berti, *Vita e studi di Timoteo I*, p. 60-62. Sur l'importance du genre épistolaire dans la littérature syriaque, voir J. Tannous, « Syriac Epistolography », in *A Companion to Byzantine Epistolography*, éd. A. Riehle, Leiden / Boston, Brill, 2020, p. 68-91.

La formalisation de l'héritage tardo-antique

La *Lettre 2*, plusieurs fois mentionnée au cours du chapitre précédent, est adressée au médecin Rabban Boktišō', fils de Georges, archiatre à la cour du calife. Elle fut écrite entre 787 et 801 mais fut vraisemblablement retravaillée par le catholicos pour arriver à cette forme d'« épître-traité »⁸⁶⁰. Elle se compose d'une introduction et de sept chapitres de taille inégale. Le premier chapitre commence par la définition de l'âme et vise à démontrer qu'elle est immortelle et incorruptible. Le second traite du lieu où l'âme se trouve et le troisième de là où elle se rend lorsqu'elle quitte le corps. Le quatrième chapitre porte sur les facultés cognitives de l'âme « séparée » et le cinquième sur sa mémoire et ses sens. Le sixième revient sur la question du bénéfice des offrandes faites pour les âmes des défunts. Le dernier chapitre, qui est presque équivalent en longueur aux six premiers, est l'occasion pour le catholicos de se positionner sur les questions de la providence et de la prédestination.

L'aperçu du contenu de la *Lettre 2* montre que son auteur l'avait conçu comme une somme originale dans le domaine de la psychologie. Il reprend l'héritage des auteurs de son Église, comme Théodore de Mopsueste, tout en s'en distinguant. Les idées de Babaï le Grand (m. 628) sur la non-subsistance de l'âme en-dehors du corps n'ont pas d'écho chez Timothée⁸⁶¹. S'il se rattache à la tradition scholastique influencée par l'aristotélisme, il semble plus marqué par la physique et la logique d'Aristote que par sa psychologie, puisque l'on n'y discerne pas la trace d'une lecture approfondie du *De anima*⁸⁶². L'épître-traité de Timothée dénote une volonté de formaliser et de systématiser des siècles de réflexion théologique au sein d'un discours argumentatif. Sa démonstration est à la fois plus longue et plus sophistiquée que celle de ses prédécesseurs parce qu'elle fait appel à un plus vaste répertoire d'arguments (physiques, théologiques, logiques) et parce qu'elle exploite le vocabulaire des puissances de l'âme pour défendre l'hypnopsychie. Il reste à présent à exposer pour quoi et pour qui le catholicos se livre à un tel exercice.

⁸⁶⁰ T.R. Hurst, « The epistle-treatise. An apologetic vehicle. Letter 34 of Timothy I », in *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10–12 September)*, éd. H.J.W. Drijvers et alii, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 229), 1987, p. 367-382.

⁸⁶¹ Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 63-67. Babaï le Grand est un « controversiste spécialisé », selon l'expression de Florence Jullien, qui promeut dans plusieurs de ses écrits l'inactivité de l'âme indépendamment du corps. Sur son rôle dans la controverse contre les miaphysites, voir Jullien, « Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire », p. 212.

⁸⁶² Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 171-172.

Le patriarche et les médecins

En 780, des élections controversées placent Timothée à la tête de l'Église de l'Est. Cette décision provoque la rupture avec Éphrem, le métropolite de l'Élam. Cette région correspond en partie avec la province du Khuzistan et se trouve au sud-ouest de l'Iran moderne, le long du golfe persique. L'Élam est importante aux yeux du catholicos car elle constitue le foyer d'une ancienne tradition médicale syriaque⁸⁶³. Les dynasties de médecins syro-orientaux de cette époque sont issues des écoles d'une ville élamite, Gundishapur (syr. Beth Lapaṭ). La correspondance soutenue entre Timothée et Serge, successeur d'Éphrem en tant que métropolite de l'Élam, démontre l'investissement intellectuel et économique du catholicos dans le fleurissement des études médicales en ces lieux, au point d'y faire construire un hôpital⁸⁶⁴. Les sources médiévales évoquent aussi les familles de médecins comme des acteurs très importants de la vie socio-économique de leur Église⁸⁶⁵. Avec les secrétaires, ils constituent une élite laïque, répartie entre l'Élam et la capitale de Bagdad. On conçoit que le catholicos ait cherché à leur offrir le cadre théorique nécessaire à l'exercice de leur fonction, dans le respect des doctrines théologiques syro-orientales⁸⁶⁶.

L'opposition aux mystiques syro-orientaux

Dans cette épître, l'horizon intellectuel de Timothée I^{er} n'est pas limité au corps médical. Rappelons qu'il mène au même moment une politique ecclésiologique de grande échelle : ses fidèles sont répartis sur un territoire extrêmement vaste, qui va de la côte méditerranéenne à la Chine. Il recentralise le pouvoir autour du patriarcat à Bagdad, cherche à contrôler la production littéraire et effectue des tentatives de rapprochement avec des chrétiens d'autres confessions,

⁸⁶³ M.W. Dols, « The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality », *Bulletin for the History of Medicine* 61:3 (1987), p. 367-390. Cette hypothèse a été critiquée par Vittorio Berti, qui montre le développement de la médecine élamite entre la fin de l'empire sassanide et le premier siècle de l'Islam, voir Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 14-25.

⁸⁶⁴ Sur cette correspondance, voir Berti, *Vita e studi di Timoteo I*, p. 243-264.

⁸⁶⁵ Je n'en citerai qu'un exemple : en 953/4, c'est le médecin personnel de l'influent officier turc Tuzun, Abū 'Alī Sa'īd ibn Dāwūd al-Masīhī, qui obtint la permission officielle de reconstruire deux églises irakiennes, voir Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, p. 152. Voir aussi M. Debié, « Sciences et savants syriaques: une histoire multiculturelle », in *Les sciences en syriaque*, éd. É. Villey, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 11), 2014, p. 9-66.

⁸⁶⁶ Vittorio Berti s'est demandé si Timothée ne cherchait pas à légitimer implicitement la dissection en insistant sur le fait que l'âme n'est pas dans le corps et qu'elle en est séparée par la mort. Quoiqu'il en soit, le catholicos insiste sur la nécessité du regard du praticien pour comprendre le fonctionnement du corps car l'âme n'en est pas capable toute seule.

comme les maronites⁸⁶⁷. Cette « ouverture » sur l'extérieure correspond à un « durcissement » à l'intérieur de son Église⁸⁶⁸. Le synode qui se tient en 790 jette l'anathème sur quiconque lirait les œuvres de Jean d'Apamée, un mystique du V^e siècle, ainsi que celles de Joseph Ḥazzaya et de Jean de Dalyatha (VIII^e s.), tous deux marchant dans les pas du mystique Isaac de Ninive, actif un siècle auparavant. Y est également condamnée la thèse de l'activité de l'âme séparée. Le texte est transmis, probablement sous une forme réécrite, dans le *Fiqh al-Naṣrāniyya* d'Ibn al-Ṭayyib⁸⁶⁹ :

Les Pères, donc, qui s'étaient réunis avec Mar Timothée, anathématisèrent quiconque dirait que l'humanité de Notre-Seigneur voit sa divinité, ou que la voit une créature quelle qu'elle soit. Ils affirmèrent que les âmes ne ressentent rien après avoir quitté leur corps et jusqu'à retourner à ceux-ci ; qu'aucune nature humaine n'a atteint la perfection en ce monde, sauf celle du Christ. Ils anathématisèrent quiconque lirait les livres du susdit Joseph, ainsi que ceux de Jean de Dalyatha et de Jean d'Apamée ; quiconque les admettrait dans la bibliothèque d'un monastère ou dans sa cellule, serait excommunié.

L'opposition entre les mystiques syro-orientaux et l'autorité patriarcale sur les modalités de la survie de l'âme est également perceptible dans l'abjuration du moine Nestorius de Beth Nuhadra (au nord de Ninive), réclamée par un synode régional en 790. Nestorius venait du monastère de Mar Yozadaq, où Jean Dalyatha avait fait ses classes⁸⁷⁰. Son apologie de la théologie « officielle » reflète en contrepoint l'opinion de son milieu monastique. Le contenu porte principalement sur le problème de la vision de Dieu mais la fin du texte comporte des considérations psychologiques. Nestorius y déclare⁸⁷¹ :

J'anathématise (...) ceux, encore, qui disent que les âmes sentent et connaissent, ou travaillent, ou glorifient et s'améliorent après leur sortie de leur corps : en effet ils n'ont aucune de ces opérations jusqu'à ce qu'ils revêtent leur corps de manière nouvelle.

⁸⁶⁷ *Lettre 42*, éd. Bidawid ; trad. lat. *idem*. Sur l'activité de Timothée I^{er}, voir V. Berti, « Idéologie et politique missionnaire de Timothée I^{er}, patriarche syro-oriental (780-823) », in *Itinéraires missionnaires: échanges et identités*, éd. C. Jullien, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (Cahiers de Studia Iranica 44, Chrétiens en terre d'Iran 4), 2011, p. 71-110.

⁸⁶⁸ C'est l'une des thèses de la monographie de Vittorio Berti, voir *Vita e studi di Timoteo I*, p. 368.

⁸⁶⁹ V. Berti, « Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I^{er} : la perspective du patriarche », in *Les mystiques syriaques*, éd. A. Desreumaux, Paris, Geuthner (Études syriaques 8), 2011, p. 153, n. 158.

⁸⁷⁰ Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 106.

⁸⁷¹ Berti, « Le débat sur la vision de Dieu ».

Nestorius échappe ainsi à l'accusation de messalianisme. Les mystiques syro-orientaux sont en effet taxés de « messaliens » (syr. *mšallyanē*). Ce terme renvoie à un mouvement ascétique de moines qui ne reconnaissaient pas les sacrements. Il naquit en Mésopotamie au IV^e siècle mais disparut autour du VII^e siècle. Le recours à cette appellation de la part de Timothée découlait vraisemblablement d'une volonté de délégitimer les mouvements mystiques échappant au contrôle du catholicos. En dehors du débat sur la vision divine qui ne nous concerne pas directement, les mystiques reconnaissent à l'âme une forme de perception après la mort, comme ce que l'on trouve sous la plume d'Isaac de Ninive⁸⁷². Dans le premier *memrā* du *Livre des Questions et réponses*, Joseph Ḥazzayā, admet également la perception des âmes dans l'état d'entre-deux⁸⁷³. Ces deux auteurs traitent brièvement du statut *post mortem* de l'âme et n'en n'offrent pas un compte-rendu haut en couleur, contrairement à Dadišō' Qaṭrayā (VII^e s.) et Jean de Dalyatha.

Dans son *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, Dadišō' prétend que les âmes des mauvais au Shéol ont conscience de leur condition, tout comme les âmes des justes au paradis. Quant aux âmes des saints, elles prient pour ceux qui ont recours à elle. Si l'âme ne peut agir sans le corps, elle ne perd donc ni la connaissance ni la mémoire⁸⁷⁴. Dadišō' emploie ici des images et des conceptions gréco-égyptiennes de l'au-delà, transmises par la littérature tardo-antique des *Apophtegmata patrum*. Rappelons que les milieux monastiques syro-orientaux appréciaient beaucoup ce corpus, qui fut traduit et réarrangé en syriaque aux VII^e et VIII^e siècles⁸⁷⁵. En outre, les textes hagiographiques syriaques produits dans ces milieux cherchaient à affirmer leur filiation avec le désert de Scété, d'où de nombreux saints installés sur le Mont Izla seraient issus⁸⁷⁶.

⁸⁷² Isaac de Ninive, *Seconde partie : chapitres de la connaissance*, trad. fr. Louf, p. 228.

⁸⁷³ Sur les conceptions de Joseph Ḥazzayā, voir Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 502-503. Une édition des *Questions et réponses* est en cours de préparation par Emiliano Fiori.

⁸⁷⁴ Dadišō' Qaṭrayā, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe, Discours 15*, éd. Draguet, p. 259-270. ; trad. fr. *idem*, p. 200-208.

⁸⁷⁵ L'*Asceticon* d'Abba Isaïe (CPG 5555) fut traduit en syriaque au VI^e siècle voir S.P. Brock, « Isaiah of Scetis », GEDSH.

⁸⁷⁶ Voir à ce sujet les analyses de S. Minov, « The Syriac Life of Mār Yāret the Alexandrian: Promoting the Cult of a Monastic Holy Man in Early Medieval Mesopotamia », in *Syriac Hagiography: Texts and Beyond*, éd. S. Minov et F. Ruani, Leiden, Brill (Texts and Studies in Eastern Christianity 20), 2021, surtout p. 172-174. Sur l'influence du monachisme égyptien sur la vie monastique syro-orientale, voir aussi F. Jullien, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Leuven, Peeters (CSCO 622, Subs. 121), 2008.

Un siècle plus tard, Jean de Dalyatha consacre toute une homélie au sujet du sort de l'âme, encore inédite à ce jour⁸⁷⁷. Il tente d'y faire converger les conceptions antérieures en une seule et même représentation. Il défend toutefois la perception et une certaine connaissance de l'âme, même si elles sont incomparables, selon lui, à celles qui nous attendent après la résurrection. Dans un autre texte, la *Lettre 47*, il décrit l'ascension de l'âme, rayonnante de joie, avec les anges qui l'escortent et dont elles rejoignent les troupes, tandis que les âmes des pécheurs sont emportées par les démons dans un lieu effrayant et terrible⁸⁷⁸. La ligne suivie par Dadišō' et Jean dénote l'influence de la littérature de langue grecque, qui met en exergue le rôle des anges dans la sortie et l'ascension de l'âme. Ce modèle se superpose plus qu'il ne s'oppose à l'hypnopsychie : les deux auteurs ne cherchent pas implicitement à réfuter cette thèse mais à trouver un consensus entre les différentes conceptions.

Ces témoignages démontrent que le sort de l'âme séparée était envisagé de manière très proche dans le milieu de l'*ApGreg* et dans les cercles mystiques syro-orientaux. On peut en déduire que l'hypnopsychie n'était pas une croyance imposée par le siège patriarcal avant la fin du VIII^e siècle. Après cette date, le sommeil de l'âme devient la doctrine officielle de l'Église de l'Est car soutenue par la théologie « institutionnelle ». La *Lettre 2* est rédigée entre 787 et 801, soit durant la décennie où Timothée I^{er} tente de reprendre le contrôle des milieux monastiques. Le traitement qui y est fait du sort *post mortem* de l'âme vise probablement à expliciter les positions du catholicos et à justifier les menaces d'excommunication à l'encontre de ceux qui refusent l'hypnopsychie. Sans que cela soit annoncé explicitement, la *Lettre 2* vient offrir un socle théologique à la politique ecclésiologique interne de Timothée I^{er}.

Une prise de position vis-à-vis des syro-miaphysites et des musulmans ?

Il n'est pas exclu que Timothée I^{er} ait cherché à marquer les positions de son Église vis-à-vis des croyances des acteurs extérieurs. Comme je le soulignerai plus loin, les théologiens syro-miaphysites commencent dès le tournant du VIII^e siècle à défendre la doctrine inverse de la conscience de l'âme séparée, proposant un scénario qui n'est pas très éloigné de celui évoqué dans les écrits des mystiques. Ils s'en prennent aux croyances d'auteurs tardo-antiques. Georges (m. 724), évêque des tribus arabes, réfute les opinions d'Aphraate dans une lettre adressée au reclus Jésus. Fait remarquable, il s'appuie sur les *Catégories* d'Aristote, dont il a révisé la

⁸⁷⁷ Robert Beulay offre une traduction dudit texte et commente la doctrine de Jean de Dalyatha, voir *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 503-510.

⁸⁷⁸ *Lettre 47*, éd. et trad. fr. Beulay, p. 460-461.

traduction, pour mener à bien sa réfutation⁸⁷⁹. Cette tendance critique au sein de l'Église miaphysite rivale a dû susciter des réactions du côté syro-oriental et encouragé le catholicos à conférer un caractère dogmatique à l'hypnopsychie. Le recours à la philosophie grecque de la part de ses adversaires l'obligeait néanmoins à en offrir une version révisée, à la lumière de l'héritage aristotélicien.

D'un autre côté, les idées exprimées dans la *Lettre 2* dialoguent peut-être tacitement avec celles des penseurs musulmans. Cette piste est difficile à explorer, dans la mesure où les croyances musulmanes du sort de l'âme sont encore rarement formulées au sein d'un discours argumenté avant et pendant la période durant laquelle Timothée I^{er} est actif. Les grandes compilations de hadiths « sunnites » ne sont assemblées qu'au milieu du IX^e siècle, moment qui marque aussi la formation des principales écoles juridiques⁸⁸⁰. Les sources littéraires et épigraphiques anciennes attestent d'une large gamme de représentations⁸⁸¹. Pour ce qui est de la condition de l'âme séparée, plusieurs configurations sont mentionnées par les auteurs musulmans : 1) l'âme meurt avec le corps ; 2) l'âme est immortelle et endormie ; 3) l'âme est immortelle et reste consciente. Quant aux lieux où demeurent l'âme, pour peu qu'elle soit considérée comme immortelle, il s'agit de la tombe selon certains auteurs, des demeures paradisiaques ou infernales selon d'autres. Plusieurs ouvrages ont été dédiés au sujet par les savants de l'époque contemporaine. Ils confrontent les croyances en circulation sur plusieurs siècles, sans réussir à offrir un aperçu de leur développement en fonction des régions, des périodes et des milieux. Ils optent plutôt pour des classifications par auteur et par genre (hadith, *tafsīr*, *qiṣṣa*, etc.), soulignant une opposition entre représentations « populaires » et « savantes » qui ne me paraît pas toujours pertinente⁸⁸².

À ce titre, il m'est impossible de confronter ici les opinions de Timothée I^{er} à toutes les traditions islamiques sur le sujet. Je me contenterai de souligner quelques aspects de son épître-

⁸⁷⁹ Georges des Arabes, *Lettre 4*, chap. III, éd. Lagarde, p. 117-121. Sur la critique de Georges envers Aphraate, voir aussi Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 246.

⁸⁸⁰ Pour la formation d'écoles juridiques vers 865, C. Melchert, *The Formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.*, Leiden, New York, Köln, Brill (Studies in Islamic law and society 4), 1997, p. 35.

⁸⁸¹ Pour un aperçu général, on pourra consulter l'article suivant, même s'il n'accorde pas beaucoup d'attention à l'âme séparée (à la suite des auteurs médiévaux ?), voir M.E. Marmura, « Soul: Islamic concepts », *The Encyclopedia of Religion*.

⁸⁸² R. Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala, 1941. Dans la catégorie des ouvrages de vulgarisation souvent cités, voir J.I. Smith et Y.Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany, New York, State University of New York Press, 1981. Pour une synthèse des opinions en vogue durant les débuts de l'islam, voir van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, vol. IV, p. 582 et sq.

traité qui me semblent « répondre » à des débats contemporains. Un témoin remarquable de ces divergences est le *Kitāb al-Bad' wa-l-Ta'rīh* d'al-Muṭahhar ibn Ṭāhir al-Maqdisī, déjà évoqué, qui est adressé à un ministre samanide anonyme aux alentours de l'an 355/966. Plusieurs chapitres y sont dédiés à l'âme, considérée sous ses différents aspects. Ils sont divisés en fonction de l'autorité scripturaire convoquée ou de la qualité et de l'affiliation doctrinale des penseurs⁸⁸³. Cette rare initiative de regrouper des visions divergentes est d'autant plus précieuse que son auteur ne montre pas de velléités hérésiographiques⁸⁸⁴. Il nous permet ainsi d'apprécier l'incertitude qui régnait encore au X^e siècle dans les sphères savantes.

Le contexte dans lequel Timothée I^{er} rédige sa lettre est celui de la dernière décennie du VIII^e siècle, soit en plein milieu du règne du calife Hārūn al-Raṣīd. Les fréquentations du catholicos, ses centres d'intérêt ainsi que son style discursif le rapprochent du cercle des philosophes et des *mutakallimūn*⁸⁸⁵. Or, les idées exprimées dans son traité vont à l'encontre des conceptions de nombre de ses contemporains musulmans. Timothée défend une vision dichotomique de l'homme, union de l'âme (*napṣā*) et du corps, là où la plupart des auteurs musulmans distinguent un corps, une âme (*nafs*) et un esprit (*rūh*)⁸⁸⁶. Au premier chapitre, il souhaite démontrer que l'âme est immortelle ; or, le *kalām* « traditionnel » promeut une vision matérialiste et mortelle de l'âme, qui ne peut exister qu'avec le corps et qui sera ramenée à la vie (ou « recrée ») en même temps que lui, au jour du Jugement. Cette vision est principalement celle des mu'tazilites. Une ligne « spiritualiste », à laquelle adhèrent des chiites,

⁸⁸³ *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīh*, éd. et trad. fr. Huart, vol. II, p. ١٠٠-١٣٧ et 90-122.

⁸⁸⁴ L'auteur expose la difficulté du sujet ainsi que son objectif dès la première ligne du chapitre : « Sachez que c'est là un sujet difficile et obscur, rempli d'erreurs et de contradictions ; je mentionnerai quelque chose de chaque croyance », *ibid.*, p. ١٠٠ et 90. Il y revient plus loin pour annoncer qu'il répondra à ces questionnements dans un ouvrage séparé, intitulé *Kitāb al-Nafs wa-l-rūh*, *ibid.*, p. ١٠٧ et 115.

⁸⁸⁵ Voir S.H. Griffith, « The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian *Kalām* in the Mu'tazilite Milieu of Baghdad and Basrah in Early Islamic Times », in *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, éd. W.J. van Bekkum *et alii*, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), 2007, p. 103-132.

⁸⁸⁶ Sur la différence entre l'âme et l'esprit dans la lettre de Timothée I^{er}, voir Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 67-73. Cette divergence pourrait expliquer la prolifération de traités sur la distinction entre âme et esprit chez les auteurs chrétiens de la même époque. Comme cet aspect ne recoupe que partiellement le sujet qui nous préoccupe et que je ne connais pas d'étude englobante permettant d'articuler la production des différents auteurs, je ne donne que quelques références bibliographiques qui permettent de saisir l'importance de cette question : Jacques d'Édesse, *Lettre 14*, Section sur la distinction entre *napṣā*, *rūha* et *hawwā*, ms. BL, add. 12172 (IX^e/X^e s.), ff. 124^v-126^v ; Qusṭā ibn Lūqā, *Risāla fī l-farq bayn al-rūh wa-l-nafs*, éd. Cheikho ; Abū l-Farağ Ibn al-Tayyib, *Fī l-farq bayn al-rūh wa-l-nafs*, éd. Langermann. Ces traités devaient être destinés à un public tant « interne » qu'« externe » et servir des fins aussi bien pédagogiques que polémiques. Notons que le quatrième concile de Constantinople (869) condamne la vision trichotomique (corps, âme et esprit) de l'homme. Il serait intéressant de lier les réflexions des théologiens chrétiens de Syrie-Mésopotamie à celles des théologiens byzantins et occidentaux, qui se préoccupaient manifestement au même moment de sujets similaires.

des ash'arites et quelques mu'tazilites plus tardifs, professe l'immortalité de l'âme⁸⁸⁷. Ces conceptions sont liées à la façon dont les penseurs conçoivent la relation entre l'âme et le corps. Chez Timothée, le corps est le lieu d'une union a-topique : en se basant sur des éléments de la physique aristotélicienne, il démontre que l'âme ne peut pas être dans la dimension et, par conséquent, ne peut être contenue dans le corps⁸⁸⁸. Dans une section où il regroupe les avis des *mutakallimūn*, al-Maqdisī compare les propos suivants⁸⁸⁹ :

Certains d'entre eux ont dit : L'âme est un corps subtil qui a la surface du corps humain en longueur, largeur et profondeur ; leurs parties se pénètrent l'une l'autre, et leur tout également. Ils raisonnent, pour montrer que toutes les parties de l'âme pénètrent toutes les parties du corps, d'après ce fait que, toutes les fois que l'on coupe une partie du corps, celui-ci ressent une douleur, tandis qu'il ne souffrirait pas sans l'âme.

Mu'ammār⁸⁹⁰ a dit que l'âme est simplement existante, n'a pas de surface, n'est pas un corps, n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ne tient pas la place d'un corps dans l'espace, et n'est pas entourée par le lieu (...).

Lorsque l'on sait que Mu'ammār b. 'Abbād (m. 215/830), l'un des premiers grands penseurs du mu'tazilisme, est actif durant le règne de Hārūn al-Rašīd, la coïncidence ne peut être purement fortuite. Ceci ne signifie pas que le catholicos embrasse les opinions de ce mouvement mais qu'il envisage des problématiques similaires.

Un peu plus loin dans le *Kitāb al-Bad'*, une controverse sur un sujet proche oppose le penseur mu'tazilite Ibrāhīm al-Nazzām (m. entre 220-230/835-845) au le théologien chiite Hišām ibn al-Ḥakam (II^e/VIII^e s.)⁸⁹¹. Les débats qui avaient lieu chez les penseurs irakiens sont très proches de ce que l'on trouve dans la *Lettre 2* du point de vue thématique et argumentatif. Dans un autre passage, le doxographe al-Maqdisī rapporte des opinions contraires sur la connaissance de l'âme après la mort : « L'on s'est demandé si le mort, après le départ de son esprit, sentait encore quelque chose, et l'on a donné diverses explications »⁸⁹². Cette interrogation correspond

⁸⁸⁷ Sur ces deux conceptions de la nature de l'âme, voir Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 242-244.

⁸⁸⁸ Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 104-109.

⁸⁸⁹ *Op.cit.*, p. ١٢٠-١٢١ et 112.

⁸⁹⁰ J'ai corrigé la transcription de Clément Huart, qui donnait Ma'mar. Or, il s'agit certainement d'un penseur mu'tazilite, sur lequel voir A.G. Chejne, « Mu'ammār Ibn 'Abbād al-Sulamī, a leading Mu'tazilite of the eighth-ninth centuries », *Muslim World*, 51 (1961), p. 311-320.

⁸⁹¹ Sur ces figures et ce que l'on peut reconstruire de leurs idées, voir van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, vol. III. Sur les conceptions psychologiques de deux grandes figures du mu'tazilisme, voir A. Tlili, « La psychologie "al-nafs" chez deux Mu'tazilites : al-'Allāf et al-Nazzām », *Al-Muntaqā* 9, 3 (1986), p. 29-39.

⁸⁹² *Op.cit.*, p. ١٢٢ et 114.

d'assez près à celle posée dans la *Lettre 2*. Enfin, Timothée fait allusion à ceux qui pensent que l'âme reste « dans les éléments » du corps⁸⁹³, ce qui pourrait être une référence aux théories atomistes de mu'tazilites tel que Mu'ammar, pour lequel l'âme se dissout avec le corps. Enfin, le septième chapitre traite des problématiques liées à la prédestination et au libre arbitre, deux enjeux majeurs des controverses entre chrétiens et musulmans mais également entre les factions musulmanes⁸⁹⁴.

Chaque parallèle entre la lettre de Timothée et ce qui nous reste des débats des *mutakallimūn* pourrait être le fruit du hasard ; pris ensemble, ils me paraissent indiquer une prise de position du catholicos vis-à-vis des opinions des musulmans avec qui il partage des centres d'intérêt et des modes d'expression. Il ne cherche pas à réagir aux croyances islamiques portées par les milieux proto-sunnites, tel que le « châtiment de la tombe », que ne reconnaissaient pas les mu'tazilites et d'autres groupes comme les kharijites. Sans revêtir une dimension polémique ou prosélyte, Timothée élève la doctrine syro-orientale au niveau de sophistication des controverses de ses contemporains et la rend « recevable » du point de vue des pratiques discursives en usage dans les sphères savantes de Mésopotamie.

XIV.1.2. Après Timothée I^{er} : contrôle patriarcal et survivance des conceptions mystiques

L'initiative du catholicos est-elle poursuivie par ses successeurs ? Les canons édictés de son vivant trahissent sa prétention à contrôler la production littéraire et la circulation des œuvres⁸⁹⁵. Un propos de Job d'Édesse y fait peut-être allusion. Alors qu'il résume le contenu de son traité *Sur l'âme* (perdu), il précise la chose suivante⁸⁹⁶ :

Dans ce livre, nous n'avons pas mentionné les démonstrations et les opinions des Anciens au sujet de l'âme *et nous n'avons pas dévié de l'opinion de la sainte Église* (lā nfaqqan men re'yanā d-'i(d)tā qadīštā).

Cette précaution oratoire est peu commune : Job d'Édesse proclame la conformité de son traité avec les croyances de son Église parce qu'il écrit au début du IX^e siècle, à un moment où,

⁸⁹³ *Lettre 2*, éd. Braun et trad. fr. Berti, p. 204-205.

⁸⁹⁴ C'est l'un des sujets explorés dans M.A. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. On trouvera aussi une synthèse sur la providence et le libre-arbitre chez les auteurs syriaques dans Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, p. 147-170.

⁸⁹⁵ Sur cet aspect, voir Berti, *Vita e studi di Timoteo I*, p. 190-193.

⁸⁹⁶ *Livre des Trésors*, éd. et trad. angl. Mingana, discours VI, chap. I, p. 446 et 257. Pour le résumé du contenu du traité, voir le discours VI, chap. VIII, p. 458-459 et 279.

chez les syro-orientaux comme chez les syro-miaphysites, un phénomène de « doctrinalisation » est en cours. Il n'est pas entièrement certain que Job soit de confession syro-orientale mais son propos prouve qu'un discours « orthodoxe » sur l'âme était désormais en vigueur dans son milieu⁸⁹⁷. Ces indices de la restriction du traitement du sujet chez les penseurs syriaques nous invitent à réfléchir à la diffusion et à la réception de la vision de Timothée I^{er}.

Contrairement à la tradition syro-miaphysite, aucune « monographie » sur l'âme produite en milieu syro-oriental à la période islamique ne nous est parvenue, en dehors de la *Lettre 2*. Les opinions des auteurs sont éparpillées au sein de larges traités qui abordent une multitude de sujets. Afin d'évaluer le destin de l'hypnopsychie en tant que doctrine promue par le catholicos de l'Église de l'Est, j'ai effectué des sondages dans les œuvres des auteurs les plus remarquables de la période qui suit la mort de Timothée I^{er}. Ces sondages n'offrent pas un panorama exhaustif mais ils permettent de mettre en lumière les conflits persistants autour du statut de l'âme séparée.

Diffusion et réception de la doctrine

J'ai sélectionné sept auteurs actifs entre la fin du VIII^e et le tournant du XI^e siècle qui évoquent le sommeil de l'âme ou qui explorent dans leur œuvre des sujets proches : Théodore bar Koni (fin VIII^e s.), Išo' bar Nūn (c. 745-m. 828), Išo'dad de Merv (c. 850), le Pseudo-Georges d'Arbèles, commentateur anonyme de la liturgie (IX^e s. ?), Élie d'al-Anbār (c. 900-950), Emmanuel bar Shahharé (m. 980) et Abū l-Farağ 'Abd Allāh ibn al-Ṭayyib (m. 1043). Ceci peut être apprécié à partir de leur traitement de la parabole du riche et de Lazare (Lc 16, 19-31), qui constitue un laboratoire privilégié dans la mesure où c'est souvent en commentant ce passage que les exégètes expriment leur opinion sur la destinée *post mortem* de l'âme⁸⁹⁸.

Étonnamment, les trois auteurs contemporains ou légèrement postérieurs à Timothée I^{er} restent silencieux sur le sujet de l'hypnopsychie. Théodore bar Koni complète son *Livre des Scholies* en 792/3⁸⁹⁹. Il y traite de problèmes exégétiques et théologiques sous la forme de questions et réponses. L'une d'entre elles porte sur la parabole de Lazare mais Théodore ne parle pas de l'hypnopsychie, alors même qu'il expose un point de la théologie syro-orientale. Il affirme que l'histoire de Lazare est purement métaphorique, dans la mesure où la rétribution ne

⁸⁹⁷ Barhebraeus affirme qu'il suivait la doctrine de Nestorius mais ses œuvres sont transmises dans des manuscrits syro-miaphysites, voir B.H. Roggema, « Iyob of Edessa », GEDSH.

⁸⁹⁸ C'est le cas de Moïse bar Képha, comme on le verra plus loin.

⁸⁹⁹ A.M. Butts, « Theodoros bar Koni », GEDSH.

pourra avoir lieu qu'à la résurrection générale⁹⁰⁰. Les questions et réponses sur l'AT et le NT du catholicos Išō' bar Nūn (r. 823-828) ne parlent pas de la parabole, ni du sommeil de l'âme⁹⁰¹. Išō'dad de Merv est évêque de Hdatta près de Mossoul et candidat malheureux au trône patriarcal en 852. Il rédige un commentaire de l'AT et du NT. Pourtant, il ne s'exprime pas sur la condition de l'âme dans les pages qu'il consacre à la parabole de Lazare au milieu du IX^e siècle⁹⁰². Cet argument *a silentio* ne signifie pas que ces trois auteurs ne croyaient pas en l'hypnopsychie mais simplement, dans les écrits qui nous sont parvenus, ils ne la prênaient pas⁹⁰³.

Pourtant, plus d'un siècle plus tard, l'auteur arabophone Ibn al-Ṭayyib défend bien la doctrine de son Église dans son *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, rédigé avant 1018⁹⁰⁴. L'écart est d'autant plus remarquable avec ses prédécesseurs qu'il connaît et utilise leur œuvre : il reprend (en langue arabe) le propos de Théodore bar Koni sur la dimension nécessairement métaphorique de la parabole⁹⁰⁵. Dans son interprétation de la parabole, il explique que l'âme est portée par les anges dans des lieux de délices ou de châtements, où elle dort. L'âme du juste est un dormeur heureux (*ka-l-nā'im al-masrūr*) tandis que l'âme du méchant fait de mauvais

⁹⁰⁰ Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert)*, memra VIII, question n° 26, éd. Scher, vol. II, p. 145-147 ; trad. fr. Hespel et Draguet (†), vol. II, p. 106-107 : « Notre Seigneur n'a pas dit cette parabole comme si elle avait déjà eu lieu ; comment l'aurait-il fait, puisque n'avait pas encore eu lieu la résurrection générale en laquelle chacun sera rétribué en son corps et en son âme pour ce qu'il a fait ? ». Cette question ne figure pas dans la recension d'Ourmia, qui est certainement postérieure.

⁹⁰¹ L. van Rompay, « Isho' bar Nun », GEDSH. Les questions et réponses sur le NT sont encore inédites. J'ai consulté le ms. Cambridge, Cambridge University Library, add. 2017 (1706) qui contient cette partie, sans trouver de mentions du sujet. Je remercie Sergey Minov de m'avoir communiqué une reproduction du manuscrit.

⁹⁰² Išō'dad de Merv, *Commentaire de l'Évangile de Luc*, éd. Gibson, vol. III, p. ٣٥٥-٣٥٦ ; trad. angl. *eadem*, vol. I, p. 188.

⁹⁰³ De surcroît, il existe des rapports d'intertextualité forts entre ces œuvres. Théodore bar Koni et Išō' bar Nūn dépendent d'une source commune et Išō'dad de Merv reprend Išō' bar Nūn. Néanmoins, chacun de ces auteurs ajoute des éléments en fonction de ces préoccupations donc leur silence ne peut être imputé au fait qu'ils empruntent à un fond commun. Sur ces rapports, étudiés par de nombreux savants, voir J.D. Hofstra, « Isho' bar Nun's 'Questions and Answers' on the Gospel of St. John and Their Relation to the Commentary of Isho'dad of Merv and Theodore bar Koni's Scholion », *Journal of Eastern Christian Studies* 56:1-4 (2004), p. 69-93.

⁹⁰⁴ Sur le commentaire du NT (différent de *Firdaws al-Naṣrāniyya*), on pourra consulter la très bonne notice de J. Faultless, « Ibn al-Ṭayyib », *CMR* II, p. 676-680. Il existe deux recensions : une syro-orientale et une miaphysite. Cette dernière a été éditée par des coptes en Égypte (éd. Manqariyūs). Je me base ici sur le ms. Paris, BnF, ar. 85 (XIII^e s.), dont l'antigraphe était daté de 1018. Le commentaire sur la parabole de Lazare y occupe une place importante (ff. 59^v-62^v). Sur la confusion entre le nom de l'auteur et celui du copiste de l'antigraphe de 1018, voir la correction apportée dans J. Faultless, « The Two Recensions of the Prologue to John in Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on the Gospels* », in *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 1), 2003, p. 177, n. 173.

⁹⁰⁵ Ms. Paris, BnF, ar. 85, f. 60^v : ولم يبلغ وقت المجازاة بعد لكن ذلك يكون في القيامة.

rêves⁹⁰⁶. Il reprend un schéma proche de celui de Timothée dans la *Lettre 2* sans que l'on puisse établir s'il avait connaissance de ce texte. L'idée que l'âme fasse des rêves ou des cauchemars vient d'Aphraate, ce qui prouve la permanence des conceptions tardo-antiques jusqu'à l'époque bouyide⁹⁰⁷.

Dans ce texte, Ibn al-Ṭayyib s'attache à défendre l'hypnopsychie, là où le contenu de l'Écriture ne l'exige pas (Lazare et le riche sont bien conscients) et où la tradition exégétique syro-orientale antérieure est silencieuse. Il est vrai que cet auteur joue un rôle particulier dans la vie de son Église. Médecin, philosophe et « secrétaire de la cellule patriarcale » (*Kātib qilāyat al-ḡatlaqa*), il exprime à plusieurs reprises son désir de préserver et de transmettre la littérature syriaque. De fait, *Fiqh al-Naṣrāniyya*, sa compilation de droit, et *Firdaws al-Naṣrāniyya*, son commentaire de toute la Bible, témoignent de l'étendue de ses connaissances des textes chrétiens, en syriaque et en arabe. Une note de son contemporain Élie de Nisibe indique qu'il lui soumit une copie de son *Livre des Sessions* (*Kitāb al-Maḡālis*) en 1027/8, sans préciser s'il s'agissait d'un envoi amical ou d'une étape obligatoire pour faire valider l'ouvrage⁹⁰⁸. Quoiqu'il en soit, Ibn al-Ṭayyib opère en tant que connaisseur et gardien de la tradition et n'hésite pas à « ajouter » au travail de ses prédécesseurs pour défendre l'hypnopsychie. C'est à travers son œuvre, et non celle de Timothée, que les conceptions syro-orientales pénètrent la scène mondialisée des savants chrétiens arabophones de l'Islam médiéval, à commencer par la sphère copto-arabe⁹⁰⁹.

Le cas d'Emmanuel bar Shahharé est différent. Il n'a pas les pouvoirs ni la fonction de son quasi-contemporain Ibn al-Ṭayyib mais il enseigne à l'école du Monastère Supérieur (*dayrā 'elaytā*) à Mossoul, dont le développement a été favorisé par Timothée⁹¹⁰. Ce lieu joue un rôle important dans la transmission de la littérature religieuse et scientifique. L'*Hexaméron* d'Emmanuel reflète l'activité florissante du monastère, tant par son contenu que par sa forme : mêlant des sources et des disciplines diverses, le texte a fait l'objet de plusieurs recensions,

⁹⁰⁶ *Ibid.*, ff. 60^v-61^r : وبقوله تتفق موت المسكين وحمل الملائكة له الي حجر ابراهيم دل على نفا النفس وتسلم الملائكة لارواح الصالحين وحملها الي حيث النعيم وان كانت لا تجازا الي يوم القيامة لكنها كالنايم المسرور ولم يقل انه دفن وان كان ذلك ليبدل على تعجيله كان مع الملائكة الي النعيم وتسلم الشياطين لارواح الطالحين وحملها الي حيث العذاب الاليم الذي يتوقعه ويقول الغنى ايضا مات ودفن دل على ان هذا العالم منام وان نفوس الطالحين وان كانت لا تعذب مع المفارقة وهي تشعر كشعور النايم بالخيالات بالصعب الذي حصلت فيه.

⁹⁰⁷ Aphraate, *Démonstration 8*, éd. Parisot, p. 396-397 ; trad. fr. Pierre, p. 464-465.

⁹⁰⁸ Sur l'envoi du manuscrit du *Livre des Sessions* en 1027/28, voir S.K. Samir, « Maḡāla li-Īliyyā muṭrān Naṣībīn fī na'im al-āhira », *Bayn al-Nahrayn* 5 (1977), p. 93-94.

⁹⁰⁹ Le savant copto-arabe al-Mu'taman Ibn al-'Assāl a recopié des pages entières de l'opuscule *Sur la résurrection* d'Ibn al-Ṭayyib. Il s'autorise néanmoins à critiquer son opinion en quelques endroits. Voir, par exemple, ses commentaires dans *Maḡmū' uṣūl al-dīn*, éd. Wadi, vol. II, p. 452-453 ; trad. it. Pirone, vol. II, p. 386-387.

⁹¹⁰ Sur ce centre de formation syro-oriental, voir Berti, *Vita e studi di Timoteo I*, p. 238-243.

probablement du vivant de l’auteur, qui se présente comme un « compilateur »⁹¹¹. On a vu plus haut qu’Emmanuel plaçait également les âmes des justes au paradis et les âmes des méchants en enfer au *memrā* 7, dédié au paradis. Au *memrā* 27, dédié à l’âme, il dit que cette dernière dort dans l’au-delà « comme un enfant dans le ventre de sa mère », reprenant la métaphore désormais bien connue⁹¹².

À la différence des premiers auteurs évoqués, Emmanuel bar Shahharé et Ibn al-Ṭayyib font état d’une connaissance fine de la doctrine de l’hypnopsychie. Ceci s’explique au vu de leur fonction et de leur milieu : ils occupent tous deux, à une ou deux générations d’écart, le rôle de compilateurs et de transmetteurs d’un savoir au sein d’institutions « officielles », directement liées à la cellule patriarcale. Dans ce contexte précis, la représentation du sort de l’âme dans l’au-delà est exprimée dans des termes et selon des images très proches de celle de notre catholicos. Ceci souligne la permanence d’une certaine tradition scolastique, cultivée à Bagdad et dans les milieux monastiques satellitaires.

Des auteurs tel que l’anonyme du *Commentaire de la liturgie ecclésiastique* ne suivent pas exactement la même ligne. Ce dernier expose sa croyance au sommeil de l’âme dans la septième partie de son œuvre, consacrée aux funérailles⁹¹³. Il en traite aussi au cours de la première partie, dans laquelle il s’oppose avec véhémence à quiconque prétendrait que l’âme est encore capable d’opérations cognitives après la mort. Il y affirme aussi que toutes les âmes sont au Shéol, en état d’inactivité⁹¹⁴. Les lieux d’attente distincts comme le paradis et l’enfer ont disparu, pour retourner au Shéol biblique évoqué plus haut. Ceci est peut-être dû à l’influence de la liturgie

⁹¹¹ E. ten Napel, « The Textual Tradition of Emmanuel bar Shahhare’s Hexaameron in the Light of Monastic School Tradition », *Studia Patristica* 18, 4 (1990), p. 289-295.

⁹¹² Cité dans Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, p. 146. Je reproduis un passage pertinent du ms. BAV, Vat. syr. 182 (1706), f. 253^r :

ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ
 ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ
 (...) ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ
 ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ ܟܪܘܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ

⁹¹³ Pseudo-Georges d’Arbèles, *Commentaire de la liturgie ecclésiastique*, éd. Connolly, vol. II, partie VII, p. 137 ; trad. lat. *idem*, vol. II, p. 124. Notons que cette septième et dernière partie est particulièrement problématique d’un point de vue éditorial, cf. *ibid.*, vol. I, p. 16 ; trad. lat. *idem*, p. 15 : « Huius Tractatus capitulorum descriptiones e B.O., III, 1, 538-540 desumptuae sunt, quibus variae lectiones cod. S adiectae. Codicis A abbreviatae et multum dissimiles descriptiones ad calcem harum invenientur ».

⁹¹⁴ *Ibid.*, vol. I, partie I, chap. XXI, p. 91-96 ; trad. vol. I, p. 74-78.

sur notre auteur anonyme, puisque cette dernière se nourrit des homélies et des hymnes tardo-antiques, qui présentent ce lieu comme la salle d'attente des défunts.

Un dernier exemple est évocateur des lectures différenciées de l'hypnopsychie. Élie d'al-Anbār est un auteur encore trop peu connu, qui marqua visiblement la culture de son temps par son savoir. En conflit dogmatique avec le catholicos Abraham III al-Abrāzā (r. 906-937), il faillit devenir catholicos lui-même en 938 mais l'accord du calife lui fut retiré après une brouille entre Élie et le secrétaire de ce dernier⁹¹⁵. Dans la deuxième partie, encore inédite, du *Livre des centuries* (*Ktabā d-dūrašā*), ouvrage de didactique rimé, il souligne l'opposition des Pères sur le sujet du sort de l'âme dans l'au-delà⁹¹⁶. Il insiste davantage sur le second groupe, celui des défenseurs de l'hypnopsychie, qu'il présente comme majoritaire. Cependant, il ne taxe pas d'hérétique le premier groupe, qui affirme que l'âme conserve ses sens (*regšē*). Notons que la pensée d'Élie n'est pas totalement en adéquation avec celle de Timothée, puisqu'il a une vision trichotomique de l'homme : âme, *pneuma* (*rūhā*) et corps. Le *pneuma*, selon lui, va auprès de Dieu au moment de la mort⁹¹⁷. Le Pseudo-Georges d'Arbèles et l'évêque Élie d'al-Anbār préservent donc des traditions indépendantes des réflexions de Timothée. Ils reconnaissent le sort de l'âme comme croyance mais ne suivent pas la « ligne » de Timothée et de l'école de Mossoul, incarnée plus tard par Emmanuel bar Shahharé.

La persistance du discours des mystiques

Le fait qu'Élie d'al-Anbār mentionne la diversité des opinions « des Pères » (*abahatā*) sur les facultés sensorielles de l'âme pourrait être une référence implicite à l'enseignement d'Isaac

⁹¹⁵ Les rares éléments biographiques connus sont réunis dans A.K. Juckel (éd.), *Der Ktābā d-Durrāšā (Ktābā d-Ma'wātā) des Elijā von Anbār. Mēmrā I-III*, Leuven, Peeters (CSCO 559-560, Syr. 226-227), 1996, p. xxii-xxx. Pour un résumé en anglais, voir A.K. Juckel, « Eliya of al-Anbār », GEDSH.

⁹¹⁶ Cité dans Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, p. 146. Je reproduis un passage pertinent du ms. BAV, Vat. syr. 183 (1703), f. 129^r (et non 128^r comme indiqué par Braun) :

ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ
ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ
ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ
ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ
ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ
ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ
ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ
ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ

⁹¹⁷ *Ibid.*, f. 332^r. Il semble suivre les positions d'Aphraate, qui dit que l'âme reste dans la tombe avec le corps tandis que l'Esprit reçu au moment du baptême retourne auprès de Dieu jusqu'à la résurrection, voir *Démonstration 6*, éd. Parisot, p. 293 ; trad. fr. Pierre, p. 401.

de Ninive. Ḥanūn ibn Yuḥannā ibn al-Ṣalt (c. 900), dont il a déjà été question, rapporte qu'Isaac de Ninive pense que la science (*al-ilm*) ne se sépare pas de l'âme et que cette idée est aussi celle des « philosophes grecs »⁹¹⁸. On ne dispose pas d'informations suffisantes sur Ḥanūn mais il pourrait être affilié à Ibrāhīm ibn al-Ṣalt, un médecin et un traducteur du grec à l'arabe, actif au début du IX^e siècle et qui traduisit plusieurs œuvres d'Aristote⁹¹⁹. Le seul traité qui nous soit connu est encore inédit mais, de ce que j'ai pu en juger, il reflète également l'influence d'Isaac de Ninive⁹²⁰. Le témoignage de cet auteur est donc précieux, en ce qu'il souligne la persistance d'un discours divergent quant aux facultés de l'âme séparée, alors même que de telles idées ont été condamnés un siècle auparavant.

Plusieurs siècles plus tard, Salomon (début XIII^e s.), métropolitain de Basra, expose ses conceptions du sort de l'âme en se réclamant d'Abba Isaïe. La description de la sortie de l'âme est donc très proche des textes visionnaires de la tradition tardo-antique gréco-égyptienne, dans lesquels les anges tortionnaires tentent de se saisir de l'âme du juste. Salomon reprend ensuite la *Lettre 16* de Jean de Dalyatha, ou un texte proche. Il se contente de comparer les opinions sans prendre parti. En revanche, lorsqu'il en vient à la prière de l'âme des saints, il est intransigent quant à la capacité des saints défunts d'agir pour les vivants depuis l'autre monde⁹²¹. En somme, Salomon ne cherche pas à fournir un discours systématique et dogmatique, dans la lignée des enseignements de son Église, mais est fortement influencé par l'héritage mystique.

L'action de Timothée I^{er} a haussé l'hypnopsychie au rang de doctrine, en excommuniant ceux qui professeraient la thèse opposée. Dans son épître-traité, il combine des éléments de théologie traditionnelle et de philosophie aristotélicienne pour offrir un discours répondant aux interrogations en vogue et aux exigences formelles de la sphère savante dans laquelle il évolue. Ce texte n'est pas mentionné ou cité par les auteurs syro-orientaux actifs entre le IX^e et le XI^e siècle. Ceci ne veut pas nécessairement dire qu'il leur était inconnu mais que personne ne sentait le besoin de s'y référer. L'hypnopsychie est prônée par les clercs mais elle l'est dans des

⁹¹⁸ Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn al-Ṣalt, *Lettre 1*, éd. et trad. fr. S bath, n°6, p. 17-18 et 78.

⁹¹⁹ Ibn al-Nadīm, *Kitāb Al-Fihrist*, éd. Flügel, vol. I, p. 250, 268.

⁹²⁰ Cf. ms. Milan, Biblioteca ambrosiana, X 199 sup. (XI^e s.), ff. 64^r-148^r. Voir la description dans O. Löfgren et R. Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Vol. 1, Antico fondo and medio fondo*, Vicenza / Cinisello Balsamo (Milano), N. Pozza (Arabic manuscripts in the Biblioteca ambrosiana), 1975, p. 32-33. J'ai pu consulter ce manuscrit *in situ*.

⁹²¹ Salomon de Basra, *Livre de l'abeille*, éd. Budge, chap. LVI, p. صد-مجد ; trad. angl. *idem*, p. 131-133.

termes encore très proches de ceux d'Aphraate dans ses *Démonstrations*, qui semblent avoir connu un succès durable⁹²². Quant à la version de la doctrine articulée et « actualisée » par Timothée, rien ne nous indique qu'elle ait été diffusée en dehors de milieux scolastiques proches de la cellule patriarcale. En parallèle, les conceptions élaborées par les mystiques syro-orientaux perdurent tout au long de la période médiévale. Leur réception dans d'autres milieux confessionnels (miaphysite, melkite) témoigne de leur succès, puisqu'on retrouve leurs écrits insérés au sein de compilations monastiques ou même transmis dans leur intégralité et traduits en arabe⁹²³. L'approche « confessionnalisante » nous permet de comprendre l'élaboration d'une doctrine officielle mais elle montre aussi ses propres limites au vu des tensions au sein de l'Église syro-orientale et de la porosité existant entre les conceptions des différentes dénominations.

XIV.2. LA CONSCIENCE DE L'ÂME SÉPARÉE DANS L'ÉGLISE SYRO-MIAPHYSITE

La thèse inverse de la conscience de l'âme est progressivement adoptée et prônée par l'Église syro-miaphysite entre la fin de l'Antiquité tardive et les débuts de l'Islam⁹²⁴. Je propose de retracer ici la genèse de la doctrine en revenant quelques siècles en arrière, afin de montrer ses racines culturelles gréco-syriaques et son fleurissement syro-arabe postérieur. Comme dans le cas de l'hypnopsychie, on s'intéressera au discours fourni par les leaders ecclésiastiques et pas aux descriptions transmises dans les textes hagiographiques et apocryphes, dont il a été question au début du chapitre XI, et qui présentent leur logique propre⁹²⁵. Cette distinction ne découle pas d'une opposition implicite entre littérature « savante » et littérature « populaire »

⁹²² Rappelons qu'une partie des *Démonstrations* fut traduite en guèze aux alentours du XIV^e siècle, probablement par la communauté éthiopienne de Jérusalem, ce qui implique une circulation assez vaste de l'œuvre d'Aphraate, cf. chap. IX, §2.1.

⁹²³ H.G.B. Teule, « Les compilations monastiques syriaques », in *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, éd. R. Lavenant, Rome, Pontificio Istituto Orientale (*Orientalia Christiana Analecta* 256), 1998.

⁹²⁴ Parmi les premiers exposés sur la question, voir les deux pages qui y sont consacrées dans le volume *De Scriptoribus Syris Monophysitis* de J.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, aethiopicos, Graecos, aegyptiacos, ibericos & malabaricos*, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719-1728, vol. II.

⁹²⁵ Ce que Gilbert Dragon appelait « les tranquilles et tacites certitudes de l'hagiographie », dans « L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VI^e-IX^e siècle », *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992), p. 62.

mais de l'attention portée ici à la dimension dogmatique et « officielle » du sort de l'âme. On verra par la suite que la représentation du sort de l'âme dans des visions comme l'*ApGreg* coïncide en grande partie avec celle de la théologie syro-miaphysite.

XIV.2.1. Les florilèges gréco-syriaques sur le sort de l'âme (VI^e-VII^e s.)

Un très grand nombre de textes sur le destin eschatologique des individus circule dans l'Orient méditerranéen hellénophone de l'Antiquité tardive⁹²⁶. Cette diversité provient en partie du fait qu'il n'existe pas de pensée eschatologique systématique et consensuelle exprimée par les théologiens de langue grecque avant le VI^e siècle⁹²⁷. C'est à partir de cette période qu'une défense de la conscience de l'âme après la mort se manifeste à Byzance, en la personne d'Eustrate de Constantinople (VI^e s.), dans son traité *De statu animarum post mortem*⁹²⁸.

À peu près au même moment, des florilèges syriaques présentent de petits dossiers patristiques sur le même sujet⁹²⁹. Les citations sont, dans leur immense majorité, des traductions du grec. Ces florilèges « gréco-syriaques » constituent les « cartes d'identité théologiques » de l'Église syro-miaphysite en cours de formation⁹³⁰. Les recherches en cours tendent à montrer le rôle central qu'ils jouèrent dans la production théologique des premiers siècles de l'Islam⁹³¹. Mikael Oez a démontré que le patriarche Cyriaque de Tagrit se fondait sur des florilèges dans son court traité consacré au sort de l'âme. Il compare son contenu aux citations du ms. Londres, British

⁹²⁶ Un bon aperçu se trouve au chapitre « The Diversity of the Afterlife in Late Antiquity », dans Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, chap. II.

⁹²⁷ « L'absence de thanatologie systématique » chez Grégoire de Nazianze est soulignée dans J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain, Bibliothèque de l'Université (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4^e sér., fasc. 34), 1966, p. 371. Sur le manque de traitement complet du sujet avant la fin du VI^e siècle à Byzance, voir les remarques de Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, p. 111-112.

⁹²⁸ CPG 7522 ; éd. van Deun ; trad. fr. Pohrib. Je suis très reconnaissante à Alin Pohrib d'avoir mis à ma disposition son mémoire de master encore inédit.

⁹²⁹ Pour les florilèges en langue grecque, voir M. Richard, « Florilèges spirituels grecs », in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 5, Paris, Beauchesne, 1962, p. 475-512.

⁹³⁰ L'expression est de Yonatan Moss, voir « Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 120-121.

⁹³¹ C'est le cas du projet « FLOS: *Florilegia Syriaca*: The Intercultural Dissemination of Greek Christian Thought in Syriac and Arabic in the First Millennium CE », dirigé par Emiliano Fiori et financé par l'European Research Council. Pour une présentation, voir E. Fiori, « Florilegia Syriaca. Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World (Ca' Foscari University of Venice, 30 January–1 February 2020) », *COMSt Bulletin* 6, 1 (2020), p. 93-109.

arborent des citations communes, qui se succèdent parfois dans un ordre similaire. Pour n'en donner qu'un exemple, dans les mss BL, add. 12 155 et 14 612, le florilège commence par ces cinq extraits⁹⁴² :

Grégoire de Nazianze, *In Caesarium uel Funeris in fratrem* (CPG 3010 [7], éd. et trad. fr. Calvet-Sébasti, p. 232-233)

Grégoire de Nazianze, *Oratio funebris in Gorgoniam* (CPG 3010 [8] ; éd. et trad. fr. Calvet-Sébasti, p. 296-297)

Grégoire de Nazianze, *In Gregorium patrem uel funebris in patrem* (CPG 3030 [18] ; PG 35, 989A)
Pseudo-Basile d'Ancyre, *De Virginitate* (CPG 2827 ; PG 30, 729AB ; attribué dans les manuscrits à Grégoire de Nysse)⁹⁴³

Doctrine d'Addai, éd. Phillips, p. 46-47 ; trad. fr. Desreumaux, p. 109

Il est probable que le ms. BL, add. 12 155 conserve un état plus ancien. Les textes communs aux florilèges des mss BL, add. 14 612 et BL, add. 18 813 se trouvent dans le ms. BL, add. 12 155. En revanche, le ms. BL, add. 12 155 a des textes en commun avec le ms. BL, add. 14 612 qui ne sont pas dans le ms. BL, add. 18 813, et inversement. De plus, il offre des citations plus longues des œuvres que les deux autres manuscrits⁹⁴⁴. Dans la mesure où le ms. BL, add. 14 612 peut difficilement être postérieur au VII^e siècle et qu'il n'est pas l'archétype, il est très probable que la première version syriaque du florilège soit antéislamique⁹⁴⁵.

À la période islamique, ces florilèges sont recopiés et réarrangés. On en trouve des versions très similaires dans des manuscrits un peu plus tardifs⁹⁴⁶. Il en existe aussi des versions abrégées, dont l'apparence témoigne de la diversité des fonctions qu'elles remplissent : le ms. Londres,

⁹⁴² L'identification des passages en grec à partir du ms. BL, add. 12 155 se trouve dans l'édition de Michael Oez, *loc. cit.*

⁹⁴³ Mikael Oez corrige à juste titre « Vierge » (ܩܘܝܢܐ) en « Virginité » (ܩܘܝܢܐܘܬܐ) mais n'identifie pas le passage, cf. *op. cit.*, vol. II, p. 260, n. 12. Sur la réception de ce traité en syriaque, voir M.F.G. Parmentier, « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), p. 192. Je remercie Matthieu Cassin d'avoir corrigé cette erreur d'attribution et d'avoir identifié le passage.

⁹⁴⁴ Par exemple, l'extrait de Jean Chrysostome *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae*, hom. LVI (CPG 4428) occupe une colonne entière dans le ms. BL, add. 12 155 (f. 57^r) alors qu'il ne fait que quelques mots dans le ms. BL, add. 14 612 (f. 167^v). Un extrait attribué à Jean Chrysostome et donné comme sa vingt-huitième homélie sur Matthieu est plus long dans le ms. BL, add. 12 155 (f. 59^{rv}) que dans le ms. BL, add. 18 813 (f. 89^{rv}). J'ai essayé d'identifier le passage dans les homélies sur Matthieu (CPG 4424) mais je n'ai trouvé aucune correspondance textuelle, ni même thématique.

⁹⁴⁵ La datation de ce manuscrit pourrait être affinée en étudiant les techniques de traduction du grec et en tâchant de déterminer si certains textes ont fait l'objet de révisions au VII^e siècle. Malheureusement, les discours de Grégoire contenus dans le manuscrit n'ont pas été édités en syriaque. L'une des rares citations de Sévère d'Antioche est prise à sa *Lettre à Thomas de Germanicie* (CPG 7071 [66]). Elle n'est pas attestée dans un manuscrit daté antérieur au ms. BL, add. 14 612. Ernest Brooks montre que ce témoin ne dépend pas de la révision d'Athanase de Balad des lettres de Sévère, effectuée à la fin du VII^e siècle, cf. *PO* XIV, p. 165.

⁹⁴⁶ Pour n'en donner qu'un exemple, le ms. Londres, BL, add. 14,533 offre un florilège quasi similaire, comme cela est noté dans Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 927.

Cyrille d'Alexandrie, *Adversus eos qui negant offerendum esse pro defunctis* (CPG 5234 ; PG 76, 1424-1425) : Eustrate, éd. van Deun, l. 2593-2632 ; BL, add. 12 155, f. 57^{rv}.

Grégoire de Nazianze, *Oratio VII, In Caesarium uel Funeris in fratrem* (CPG 3010 [7] ; éd. et trad. fr. Calvet-Sébasti, p. 232-233) : Eustrate, §§1405-1410 ; BL, add. 14 612, f. 164^r ; BL, add. 12 155, f. 53^v.

Grégoire de Nazianze, *Oratio XVIII, Funeris in Patrem* (CPG 3010 [18] ; PG 35, 989A) : Eustrate, éd. van Deun, l. 1344-1351 ; BL, add. 14 612, f. 164^r ; ; BL, add. 12 155, f. 53^v.

En dehors de la citation de la *Vie d'Antoine*, les citations grecques et syriaques n'ont pas exactement les mêmes bornes mais elles sont puisées aux mêmes endroits. Ceci s'explique aisément lorsque l'on constate l'habitude de couper et réarranger les extraits au sein des florilèges syriaques. On pourrait supposer l'existence d'un florilège grec contenant de plus amples citations, qui aurait servi de sources à l'auteur byzantin et au(x) compilateur(s) syriaque(s). La citation de l'*Adversus eos qui negant offerendum esse pro defunctis* de Cyrille d'Alexandrie (m. 444) est la seule attestation connue en grec⁹⁵¹. Est-il envisageable qu'Eustrate se soit fondé sur un florilège issu d'un milieu miaphysite ? Quoique Sévère ne soit pas mentionné dans son traité, les écrits de ce chantre du miaphysisme ne tombent pas totalement dans l'oubli à Byzance. La *Lettre à l'évêque Thomas de Germanicie* (CPG 7071 [66]) est mentionnée dans les chaînes exégétiques grecques à l'Évangile de Jean, ainsi que dans les sections des florilèges syriaques sur le sort de l'âme⁹⁵². Comme l'a montré Dirk Krausmüller, l'interprétation par Sévère de l'épisode du Bon Larron (Lc 23, 40-43) connut une certaine postérité dans la tradition byzantine⁹⁵³. En somme, le dossier nécessiterait de plus amples recherches mais on peut d'ores et déjà conclure qu'au VI^e siècle, les milieux chalcédoniens byzantins et les milieux miaphysites réfléchissaient au sujet qui nous préoccupe en des termes proches, en prenant appui sur des auteurs, voire des passages, similaires.

⁹⁵¹ *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani De statu animarum post mortem* (CPG 7522), p. XXI.

⁹⁵² La citation dans le ms. BL, add. 12 155, f. 68^v, a été éditée par Oez, *op.cit.*, vol. I, p. 204-205, mais il faut corriger CPG 7070 en CPG 7071.

⁹⁵³ Sur l'exégèse par Sévère de Luc 23, 43, voir D. Krausmüller, « What is Paradise and Who is in It? The Discussion about the Abode of the Souls of the Righteous in Sixth- to Eleventh-Century Byzantium », *Byzantinoslavica* 76 (2018), p. 45-57. Sur la postérité de Sévère dans les chaînes exégétiques byzantines, voir Y. Moss, « Saving Severus: How Severus of Antioch's Writings Survived in Greek », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 56, 4 (2016), p. 785-808.

Ceci ne signifie pas que le débat n'avait pas débuté en amont et qu'aucun texte syriaque n'en parlait auparavant. Le passage sur la survie des âmes de la *Doctrine d'Addai*, que l'on date le plus souvent du V^e ou du VI^e siècle, est éloquent à cet égard⁹⁵⁴ :

Vous savez bien ce que je vous ai dit. Toutes les âmes des morts quand elles sortent de ce corps, ne meurent pas, mais vivent et subsistent. Elles ont des habitations et une demeure de repos. La raison et l'intellect de l'âme ne périssent pas, parce qu'y est peinte l'image immortelle de Dieu. Ce n'est pas comme le corps insensible qui ne ressent pas l'odieuse corruption qui l'assaille. L'âme ne peut recevoir sans le corps la récompense et la rétribution, parce que son travail n'est pas le sien seulement : il est aussi celui du corps où elle demeurait.

L'importance dans la culture syriaque de l'*Histoire du roi Abgar et de Jésus*, dont dépend la *Doctrine d'Addai*, explique le succès de cette citation dans les florilèges.

Ce passage, ainsi que le traité d'Eustrate, prouve que la croyance en l'activité des âmes des saints était répandue dans l'Orient méditerranéen à une date haute, tout comme l'était la thèse inverse de l'hypnopsychie. Cette dernière n'était pas prônée uniquement chez les syro-orientaux : elle a survécu chez eux à travers les siècles mais, à la fin de l'Antiquité tardive, ils n'en ont pas l'exclusivité. Certains chercheurs ont estimé que les adversaires non nommés d'Eustrate pouvaient être des syro-orientaux mais aussi des philosophes ou des « rationalistes » de langue grecque, comme Jean Philopon et Étienne Gobar, tous deux actifs au VI^e siècle⁹⁵⁵. Un siècle plus tard, un auteur aussi chalcédonien qu'Anastase le Sinaïte croit en la léthargie de l'âme des défunts et le débat ressurgit régulièrement à Byzance durant les siècles suivants.

Les florilèges syriaques interviennent dans un contexte où la thèse de l'inactivité de l'âme emporte de nombreux adhérents et pas seulement dans l'Église syro-orientale. Pour la soutenir, les compilateurs passent principalement par des textes grecs et, de surcroît, par des œuvres issues de la tradition alexandrine hellénophone. Deux mouvements coexistent et se nourrissent l'un l'autre aux VI^e et VII^e siècles dans les monastères syriaques de Mésopotamie : les traductions du grec au syriaque et l'adoption d'une quantité de textes de la littérature ascétique

⁹⁵⁴ *Doctrine d'Addai*, éd. Phillips, p. 46-47 ; trad. fr. Desreumaux, p. 109. Pour la réception de ce passage dans les florilèges syriaques et arméniens, voir A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols (Apocryphes 3), 1993, p. 49-50. Je remercie chaleureusement ce dernier de m'avoir communiqué ses notes sur les florilèges contenant cet extrait.

⁹⁵⁵ Pour une synthèse des nombreuses hypothèses relatives aux adversaires d'Eustrate, voir A. Pohrib, « Une défense du culte des saints dans l'antiquité tardive : le *De statu animarum post mortem* d'Eustrate, prêtre de Constantinople (CPG 7522). Introduction, traduction, notes, analyse des sources et commentaire de certains thèmes du traité », Mémoire de master, École pratique des hautes études, 2016, p. 30-41.

et hagiographique égyptienne⁹⁵⁶. Le *Sermo de morte et de judicio* de Théophile, évêque d'Alexandrie (m. 417), est particulièrement emblématique de cette tendance⁹⁵⁷. Théophile y décrit le rôle des anges et des démons qui se saisissent de l'âme, la crainte ou la joie de celle-ci et son départ dans les lieux qui lui sont destinés. L'homélie a été transmise dans la collection alphabétique des *Apophthegmata Patrum* d'où elle fut traduite en syriaque et en arménien⁹⁵⁸. Sa popularité est considérable en langue syriaque : elle est intégrée à la section dédiée à la conscience de l'âme dans les florilèges et est abondamment citée par des auteurs comme Jacques d'Édesse, Jean de Litharb et Moïse bar Képha⁹⁵⁹. On verra plus loin qu'elle est très rapidement traduite en arabe dans les milieux melkites de Palestine.

Ce rapide retour en arrière met en évidence la constitution de dossiers patristiques pour la défense de la conscience de l'âme. L'argumentation repose sur un échantillon représentatif qui témoigne du dynamisme des auteurs, traducteurs et compilateurs syriaques durant le processus « d'hellénisation » de leur littérature⁹⁶⁰. Leurs efforts lèguent aux savants des siècles suivants un matériau argumentatif et une base de réflexion dont ils ne cesseront de faire usage. Cependant, il n'existe pas d'équivalent du traité d'Eustrate au même moment en monde syriaque. Il faut attendre quelques 120 années que le stylite Jean de Litharb rédige son traité sur l'âme pour arriver à une défense articulée de la connaissance et de l'activité des défunts après leur mort.

⁹⁵⁶ Ce sujet a été évoqué au chap. X.

⁹⁵⁷ CPG 2618. M. Richard, « Les écrits de Théophile d'Alexandrie », *Le Muséon* 52 (1939), p. 41-42. Voir aussi N. Russell, *Theophilus of Alexandria*, London / New York, Routledge (The Early Church Fathers), 2007, p. 51.

⁹⁵⁸ PG 65, 200A-201A ; trad. fr. Regnault, *Les sentences des Pères du désert*, p. 118-119. Voir aussi Richard, *op.cit.* ; j'ai comparé le texte transmis dans les apophthegmes à celui de l'un des plus anciens témoins de la circulation autonome de l'homélie, le ms. Vatican, BAV, Vat. gr. 2000, f. 260^{rv}. Le texte est difficile à déchiffrer à partir du microfilm en noir et blanc du Vatican mais je n'ai pas noté de différences majeures entre les deux. La version des *Apophthegmata patrum* se trouve dans tous les manuscrits anciens de la collection alphabétique, voir J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles, Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica 36), 1962, p. 22.

⁹⁵⁹ Éd. et trad. fr. Brière. On trouvera une liste des témoins dans M. Brière, « Une homélie inédite de Théophile d'Alexandrie », *Revue de l'Orient chrétien* 18, 1 (1913), p. 79. Il faut ajouter les mss BL, add. 18 813, ff. 97^r-98^r et add. 12 155, f. 58^v. La plus ancienne citation connue de cette homélie sous la plume d'un auteur syriaque se trouve dans une lettre inédite de Jacques d'Édesse, voir *Lettre 9*, ms. BL, add. 12 172, f. 98^r. La citation est partiellement endommagée du fait de tâches d'humidité dans le manuscrit mais est préservée dans le *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Vööbus, p. 240 ; trad. angl. *idem*, p. 221. Je remercie Sebastian Brock de m'avoir conseillé de suivre la piste de cette homélie à travers les manuscrits syriaques.

⁹⁶⁰ Sur ce processus, voir S.P. Brock, « Charting the Hellenization of a Literary Culture: The Case of Syriac », *Intellectual History of the Islamicate World* 3, 1-2 (2015), p. 98-124.

XIV.2.2. Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Jean de Litharb et les tribus arabes chrétiennes (c. 680-740)

Les travaux de Jack Tannous ont mis en évidence un phénomène central pour notre compréhension de l'activité intellectuelle des monastères syro-miaphysites. Ce que l'auteur appelle le « paysage post-chalcédonien » est marqué par l'émergence des écoles et d'une éducation institutionnalisée. Dans les monastères dotés d'une bibliothèque et habités par des enseignants, les moines et les clercs reçoivent une formation en sciences religieuses et, parfois, profanes⁹⁶¹. Qennešrē, le « nid d'aigles » est le cas emblématique du centre syriaque où l'apprentissage du grec était dispensé⁹⁶². Ce monastère sur la rive est de l'Euphrate accueille plusieurs générations de savants, dont Jacques d'Édesse. L'élite miaphysite qui y fut formée contribua en grande partie à la traduction d'œuvres religieuses et profanes du grec en syriaque⁹⁶³.

Après avoir confronté les sources connues à des données inédites, mon hypothèse est que Jacques et son cercle sont à l'origine de la première définition formelle des croyances de l'Église syro-miaphysite au sujet du sort de l'âme. Par « son cercle », je veux parler de Georges, évêque des tribus arabes et de Jean de Litharb. Ces trois érudits sont insérés dans un réseau qui va de la région d'Antioche, dont ils sont tous trois originaires, à la Djézireh, où se trouvent d'importants centres de formation⁹⁶⁴. Leurs écrits se répondent et se complètent. Jacques adresse près d'une vingtaine de lettres au stylite Jean, qui l'interroge sur divers sujets⁹⁶⁵. Jean est également le destinataire de quatre lettres de Georges, rédigées entre 714 et 718, soit après la mort de Jacques⁹⁶⁶. Il est probable que Georges ait étudié à Qennešrē et que ces deux érudits

⁹⁶¹ Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 160-180.

⁹⁶² En plus de l'ouvrage précédemment cité, voir J. Tannous, « You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century », in *History and Identity in the Late Antique Near East*, éd. P. Wood, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Late Antiquity), 2013, p. 83-102.

⁹⁶³ M. Debié, « “La science est commune” : sources syriaques et culture grecque en Syrie-Mésopotamie par-delà les siècles obscurs byzantins », *Travaux et Mémoires* 21, 2 (2017), p. 87-127.

⁹⁶⁴ Sur cette localité, voir Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord le massif du Bélus à l'époque romaine*, vol. III, p. 80-81. L'auteur la présente comme Térîb « dans la plaine de Chalcis, au pied du versant méridional du Ġebel Ḥalaqa ». Todt et Vest, *Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)*, vol. II, p. 1463-1467.

⁹⁶⁵ Voir J.J. van Ginkel, « Greetings to a Virtuous Man: The Correspondence of Jacob of Edessa », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), 2008, p. 79-81. Les numéros des lettres sont ceux de la liste fournie dans cet article.

⁹⁶⁶ Sa correspondance est conservée dans le ms. Londres, BL, add. 12 154 (fin VIII^e/début du IX^e s.), ff. 222^r-290^v, voir Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 986-988. La collection a été partiellement publiée par différents chercheurs et intégralement traduite en allemand par Victor Ryssel. Jack Tannous a mis à ma disposition une édition et une traduction complète de la collection et je l'en remercie.

se soient rencontrés. C'est en tout cas Georges qui complète le livre VII « Sur l'homme » de l'*Hexaméron* de Jacques, laissé inachevé. Il traduit, en outre, plusieurs traités de philosophie⁹⁶⁷.

Jean de Litharb est bien moins connu. Beaucoup de ces œuvres ont été perdues ou jugées perdues mais son activité n'en est pas moins remarquable. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, un stylite lit et écrit beaucoup⁹⁶⁸ : en plus de sa correspondance avec Jacques d'Édesse et Georges des Arabes, Jean est l'auteur d'une chronique, utilisée par Michel le Syrien, et d'une lettre adressée à un certain Daniel, le prêtre *Tū'ayā*, sur des questions de chronologie biblique⁹⁶⁹. Il est très probable qu'il soit aussi l'auteur d'un traité de grammaire⁹⁷⁰ et d'une controverse avec un « juif » (qui renvoie peut-être à un musulman)⁹⁷¹. Son traité sur l'âme a récemment été redécouvert par Yonatan Moss⁹⁷² et j'ai moi-même découvert et édité une lettre jusqu'à présent inconnue⁹⁷³. L'influence de Jacques d'Édesse sur son œuvre est très forte. Il le cite abondamment et lit des lettres de Jacques qui ne lui étaient pas adressées après la mort de

⁹⁶⁷ Sur l'activité intellectuelle de cet auteur, voir Tannous, « Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes », p. 672-679.

⁹⁶⁸ Sur la lecture et les stylites, voir Debié, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », p. 152-153.

⁹⁶⁹ Cette lettre est contenue dans le même ms. BL, add. 12 154, ff. 291^r-293^v. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 988-989. Jack Tannous en prépare une édition et une traduction. L'adjectif *Tū'ayā* renvoie à une appartenance tribale indéterminée. S. Pierre, « Les 'ammē « en Ġazīra et en Occident ». Genèse et fixation d'un ethnonyme standardisé pour les tribus arabes chrétiennes. Les Tanūkōyē, Tū'ōyē, 'Aqūlōyē à l'âge marwanide », *Annales islamologiques* 52 (2018), p. 32-33.

⁹⁷⁰ A. Moberg, « Die syrische Grammatik des Johannes Estōnājā », *Le Monde Oriental* 3, 1 (1909), p. 24-33. L'auteur est appelé Jean le Stylite du couvent de Mar Z'ūrā à Saroug.

⁹⁷¹ H. Suermann, « Une controverse de Jōhannān de Litarb », *Parole de l'Orient* 15 (1988-1989), p. 197-213. À l'instar du texte précédent, l'auteur est présenté comme Jean du couvent de Mar Z'ūrā. L'identification des deux Jean le Stylite ne peut être démontrée mais elle semble probable, dans la mesure où le texte de controverse présente des parallèles avec les écrits de Jacques d'Édesse.

⁹⁷² Le traité est mentionné dans *Scattered Pearls*, p. 119, mais n'a jamais fait l'objet d'une étude. Un seul témoin nous est parvenu, le ms. Cambridge (MA), Harvard University Library, Harris syr. 47, ff. 53^r-64^r. Description succincte dans M.H. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*, Missoula, Montana, Scholars Press (Harvard Semitic Studies 23), 1979, p. 56-57. Les auteurs du catalogue proposent une datation au XVI^e siècle. Je n'ai pas pu étudier le manuscrit *in situ* mais, d'un point de vue paléographique, je proposerai plutôt une datation aux alentours du XIV^e ou du XV^e siècle. Je remercie Bogdan Draghici de m'avoir communiqué des reproductions en couleur du manuscrit. Je signale que Yonatan Moss prépare une édition, une traduction et une étude approfondie du traité. Les remarques qui suivent sont le fruit de mes observations préliminaires.

⁹⁷³ Jean de Litharb, *Lettre sur l'ascension de l'âme séparée*, ms. Istamboul, Meryem Ana Kilisesi 4, ff. 178^r-179^r. Pour une discussion sur ce manuscrit, cf. *infra*. Sergey Minov m'a signalé cette lettre lors d'un séjour à HMML, Saint-John's University (Minnesota), en 2019, alors que nous passions en revue des photographies de manuscrits prises par Arthur Vööbus en Turquie. Je remercie l'équipe de HMML de m'avoir accueillie grâce au soutien du Swenson Family Fellowship.

ce dernier. C'est le cas de la *Lettre 29* de Jacques, dont Jean demande à Georges des Arabes de lui expliquer les passages les plus difficiles⁹⁷⁴.

Alors que Jacques mène une activité intellectuelle hors du commun⁹⁷⁵, il semble peu préoccupé par le destin de l'homme après la mort. Le livre VII de son Hexaméron s'y prêtait pourtant : il y traite du lien entre l'âme et le corps, ainsi que de la résurrection, mais il ne traite pas de l'état d'entre-deux. À sa suite, Georges se concentre également sur les fins dernières, en faisant l'impasse sur le sujet qui nous préoccupe⁹⁷⁶. En parcourant ce qu'il nous reste de son œuvre, il semble ne l'avoir jamais traité explicitement. Pour donner suite à une question de Jésus le reclus, il réfute les conceptions d'Aphraate relatives à l'âme qui reste inactive dans la tombe, sans pour autant exprimer ses propres opinions⁹⁷⁷. La question posée par son interlocuteur et la réponse de Georges témoignent de la très bonne connaissance des miaphysites des écrits du « sage Persan » et des interrogations sur le sort de l'âme qui étaient d'actualité dans ce milieu. En tant qu'évêque des tribus arabes chrétiennes (*'ammē*) rattachées à l'Église miaphysite, Georges devait avoir à répondre à des interrogations émanant de leurs représentants ou de leurs prêtres, même si les interlocuteurs de Georges ne sont pas présentés comme tels dans les échanges qui nous sont parvenus⁹⁷⁸.

Jean de Litharb n'entretenait pas une relation hiérarchique avec les tribus mais il échangeait avec elles, comme le montre la lettre au prêtre Daniel, où il évoque Georges, qu'il nomme « votre évêque »⁹⁷⁹. Il se soucie du sort des « Arabo-musulmans » (*mhaggrayē*) dans une lettre où il demande à Jacques s'il est bon que les prêtres leur donnent la bénédiction⁹⁸⁰. Les stylites étaient des personnages importants de la vie religieuse chrétienne et étaient aussi appréciés des tribus arabes et, plus tard, des musulmans⁹⁸¹. Son traité sur l'âme est à l'intention « des clercs du peuple croyant des Arabes (*Tayyayē*) » et porte sur « la question de l'âme selon l'opinion

⁹⁷⁴ Le contenu de cette lettre ne nous est connu que par les citations qu'en fait Georges, voir *Lettre 8*, ms. BL, add. 12 154, ff. 272^v-278^r ; trad. all. Ryssel, p. 64-71.

⁹⁷⁵ Pour un aperçu de la diversité des sujets traités par cet auteur, voir Salvesen, « Jacob of Edessa's Life and Work: A Biographical Sketch », p. 1-10.

⁹⁷⁶ Jacques d'Édesse, *Hexaméron*, éd. Çiçek, p. 262-272. Voir aussi trad. all Ryssel, p. 130-138.

⁹⁷⁷ Cf. *supra*.

⁹⁷⁸ Pour des hypothèses sur le lien entre le clergé miaphysite et les *'ammē*, voir Pierre, « Les Tanūkōyē, Ṭū'ōyē, 'Aqūlōyē à l'âge marwanide ».

⁹⁷⁹ Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 989.

⁹⁸⁰ *Lettre 18*, éd. et trad. angl. Rignell, p. 52-53.

⁹⁸¹ S. Pierre, « Le stylite (*estūnōrō*) et sa *ṣawma* 'a face aux milieux cléricaux islamiques et miaphysites (I^{er}-II^e/VII^e-VIII^e siècles) », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 28 (2020), surtout p. 191-193.

parvenus⁹⁹⁵. C'est la première fois que ce matériau est utilisé au sein d'un discours argumenté qui articule les positions « des docteurs de l'Église » au sujet du sort de l'âme. On remarque cependant que le chap. VI contient de nombreuses citations prises dans les homélies funéraires d'Éphrem et Jacques de Saroug. De plus amples recherches nous révéleront s'il s'agit d'ajouts propres à Jean le Stylite ou si ces extraits se trouvent dans d'autres florilèges⁹⁹⁶.

Ce premier aperçu ne répond pas à toutes les interrogations relatives aux sources et à la méthode de l'auteur mais il nous permet de saisir un pan de la tradition savante syro-miaphysite à un moment charnière. Le traité de Jean de Litharb est loin d'avoir atteint le degré de sophistication de celui de Moïse bar Képha environ 150 ans plus tard ; il constitue néanmoins la somme de réflexions qui s'élaborent au sein d'un cercle de correspondants dynamique.

Outre ce qu'il a à nous apprendre sur l'histoire intellectuelle de l'Église syro-miaphysite à l'aube du VIII^e siècle, ce traité est une source d'informations sur les croyances de ses destinataires, les clercs des Arabes. Cette dimension nous amène à reconsidérer la fonction pastorale de Jean de Litharb vis-à-vis des tribus. C'est le Stylite qui interroge Jacques et Georges sur les commémorations et la nature de l'homme et c'est lui qui fusionne ces idées au sein d'un exposé qui englobe les différents aspects du sujet. De tous les savants miaphysites de son temps, Jean est le plus curieux du sort de l'âme séparée. Son intérêt découle certainement d'une demande de la part de ses interlocuteurs. La *Lettre sur l'ascension de l'âme séparée*, éditée ici pour la première fois (cf. annexe 2), confirme cette impression. L'identité du destinataire est perdue mais Jean s'adresse à lui avec fraternité, en parlant de « votre peuple » (*'ammā dīlkūn*), qu'il serait tentant d'identifier avec une tribu arabe⁹⁹⁷. Quel que soit le public visé par Jean, le contenu de la lettre reprend les grandes lignes de son traité, de manière simplifiée et dans un langage plus dogmatique. Ceci nous indique qu'elle était pensée comme une lettre pastorale et non seulement comme un traité polémique. Le Stylite était ainsi impliqué dans la fixation des croyances eschatologiques des fidèles de son Église.

⁹⁹⁵ Si l'on prend les ff. 58^r-59^v du chap. VI, on trouvera cinq extraits communs avec le ms. BL, add. 12 155 (ff. 56^v-57^v), dont une partie apparaît aussi dans le chapitre sur les offrandes pour les défunts de Cyriaque de Tagrit, cf. Oez, *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, vol. I, p. 199-202.

⁹⁹⁶ Voir, par exemple, *op.cit.*, f. 59^v, où la citation d'une homélie de Jacques de Saroug se retrouve dans le ms. BL, add. 14 612 au f. 83^v, où elle est attribuée à Éphrem.

⁹⁹⁷ Ms. Istamboul, Meryem Ana Kilisesi 4, f. 178^r. La lettre est transmise au sein d'une vaste compilation d'œuvres homélitiques et hagiographiques copiée aux alentours du XVI^e siècle. Malheureusement, l'étude du contenu du manuscrit ne nous apprend rien sur l'histoire de la lettre. Le titre initial a certainement été perdu car c'est là que le nom du destinataire aurait dû figurer.

Jean de Litharb accordait probablement une importance particulière au sort de l'âme dans le contexte de ses échanges avec des Arabes parce que les croyances de ces derniers étaient controversables de son point de vue. La controverse d'Origène avec des nomades de Palestine, qui eut lieu entre 244 et 248, confère à cette population une vision « sépulcrale » du sort de l'âme, qui reste près du tombeau, inactive⁹⁹⁸. Eusèbe et les chroniqueurs tardo-antiques à sa suite présentent cette croyance comme une vision « mortaliste », où l'âme meurt avec le corps. Les sources arabes médiévales dont nous disposons corroborent les deux visions. Une grande partie de la tradition poétique arabe ancienne, avec les modifications que ses transmetteurs ont pu lui faire subir, n'envisage pas le destin extra-mondain de l'homme, ni la survie de l'âme séparée⁹⁹⁹. Le Coran s'attaque explicitement à cette conception, à laquelle il oppose la croyance en la résurrection¹⁰⁰⁰. D'autres traditions prétendent que l'âme du défunt reste près de la tombe et qu'elle continue à se manifester aux vivants, d'une manière ou d'une autre¹⁰⁰¹. Ce genre de croyances perdurait jusqu'au siècle dernier dans les tribus arabes et le « châtement de la tombe » qui prend forme à l'époque abbasside en serait une excroissance logique¹⁰⁰². Quelles qu'aient été les représentations de l'au-delà chez « le peuple croyant des Arabes » du temps de Jean de Litharb, ces dernières n'étaient pas en adéquation avec celles du Stylite.

Pourtant, son initiative n'a pas marqué la mémoire de ses coreligionnaires. Jean de Litharb est principalement connu à la période médiévale par l'intermédiaire de Jacques d'Édesse, dont les *responsa* en viennent à faire partie des compilations canoniques¹⁰⁰³. Jacques fournit le socle théologique et le cadre intellectuel qui offre à Jean les fondements de son traité mais il ne faut pas oublier l'aspect « pratique » des questions de ses interlocuteurs, Jean, Addaï et les autres,

⁹⁹⁸ Voir le dossier rassemblé dans F. Refoulé, « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », *Revue de l'histoire des religions* 163, 1 (1963), p. 28-30.

⁹⁹⁹ L'ouvrage de Mohamed Abdesselem montre bien que l'horizon eschatologique ne fait pas partie des considérations des poètes antéislamiques, voir *Le thème de la mort dans la poésie arabe*, p. 143-144.

¹⁰⁰⁰ Coran XLV, 24 : « Et ils dirent : 'Il n'y a pour nous que la vie d'ici-bas : nous mourons et nous vivons et seul le temps nous fait périr'. Ils n'ont de cela aucune connaissance : ils ne font qu'émettre des conjectures ». Sur la mort dans le Coran, voir J. Waardenburg, « Death and the Dead », *Encyclopaedia of the Qur'ān*.

¹⁰⁰¹ Voir les anecdotes antéislamiques rapportées dans I. Goldziher, « Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes », *Revue de l'histoire des religions* 10 (1884), p. 332-359. Les textes cités sont des textes littéraires d'époque abbasside mais il n'y a pas de raisons d'y voir un tissu de mensonges.

¹⁰⁰² Comme mentionné plus haut, le châtement de la tombe n'a pas connu une diffusion complète et uniforme dans tout l'Empire islamique. Au début du XX^e siècle, certaines tribus bédouines ignoraient cette étape dans leur système eschatologique, voir A. Musil, *The manners and customs of the Rwala Bedouins*, New York, American Geographical Society (American Geographical Society oriental explorations and studies 6), 1928, p. 673-675.

¹⁰⁰³ Pour la version de la *Lettre 9*, dans le *Synodicon*, cf. *supra*. Sur ce sujet, voir H.G.B. Teule, « Jacob of Edessa and canon law », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), 2008, p. 83-100.

qui dénotent leur souci pastoral. Ces penseurs et pasteurs en contact avec les arabes chrétiens sont impliqués dans la défense de croyances dans un contexte inédit de rivalités religieuses. Le sort de l'âme touche aussi aux pratiques. Sa définition fournit aux saints la faculté *sine qua non* de l'intercession dans l'au-delà, offre une raison d'être au culte qui leur est rendu et une raison de croire à leur action dans le monde d'ici-bas. C'est à l'aune de ce processus de constitution et de promotion d'une Église que la conscience de l'âme séparée en vient à être présentée comme un élément de l'orthodoxie syro-miaphysite.

XIV.2.3. Affirmation de la doctrine et réfutation de l'hypnopsychie (fin VIII^e-X^e s.)

À partir de la fin du VIII^e siècle, la théologie syro-miaphysite prend un nouveau tour, en même temps que le statut socio-économique de ses élites religieuses et intellectuelles augmente. Comme dans le cas de Timothée I^{er} à la même période, on assiste à un rapprochement et à une reconnaissance mutuelle entre chefs politiques et leaders ecclésiastiques, ce qui permet à ses derniers un plus grand contrôle sur les moines, les clercs et les fidèles. Dans un ouvrage récent, Philip Wood montre bien le bénéfice tiré par l'Église syro-miaphysite de ses rapports fructueux durant le premier siècle abbasside. Il souligne la « centralisation » de l'Église et le renforcement de l'autorité patriarcale durant le règne de Cyriaque de Tagrit (r. 793-817) et de Denys de Tell-Mahre (817-845). Les centres intellectuels du nord de l'Irak tels que Mossoul et Tagrit fleurissent à cette période, notamment sous l'impulsion de la communauté marchande des Tagritains¹⁰⁰⁴.

Philip Wood cherche également à mettre en évidence les « visions du monde » qui se dégagent des écrits syro-miaphysites produits durant ce laps de temps. Dans ce chapitre, l'auteur souligne l'importance du droit canon et de la liturgie dans l'érection de barrières confessionnelles¹⁰⁰⁵. Sa conclusion rejoint celle de plusieurs travaux importants publiés ces dernières années¹⁰⁰⁶. Toutefois, l'auteur me paraît oblitérer une part trop significative de la production des auteurs miaphysites qu'il cite et, ce faisant, d'en ignorer les principaux enjeux. En cherchant dans certaines sources canoniques et liturgiques la manifestation de l'idéologie ecclésiale au sein de la communauté, il laisse de côté tout le discours théologique et pastoral

¹⁰⁰⁴ Sur cet aspect, voir Wood, *The Imam of the Christians*, p. 16-20.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, chap. VI, « Worldviews and communal boundaries ».

¹⁰⁰⁶ Dans ce chapitre, Philip Wood accorde beaucoup d'importance au mariage. Sur le même sujet, voir par exemple Weitz, *Between Christ and Caliph*.

qui, précisément, a pour fonction d'offrir une « vision du monde », tant auprès de l'élite savante que des fidèles. En parcourant l'œuvre des mêmes auteurs (Cyriaque de Tagrit, Jean de Dara et Moïse bar Képha), je tâcherai de démontrer que ledit discours prend en grande partie racine dans des considérations sur *l'autre monde*. Quant à la liturgie, je montrerai plus loin que ses évolutions à l'époque islamique revêtent des implications plus profondes que celles mises en évidence par l'auteur.

Le patriarche Cyriaque de Tagrit (r. 793-817)

Le patriarche Cyriaque nous a laissé un volumineux ouvrage *Sur la divine Providence*, déjà cité à plusieurs reprises. La rédaction a probablement eu lieu entre 793 et 804, date à laquelle fut copié le plus ancien témoin du texte en notre possession¹⁰⁰⁷. La copie fut réalisée du vivant de l'auteur, par un moine du monastère de la Colonne (*Eṣṭūnā*), dans les environs de Raqqa, capitale du calife Hārūn al-Raṣīd (r. 786-809) et résidence du patriarcat du temps de Cyriaque. Ce traité constitue le témoignage extraordinaire de la pensée d'un chef religieux.

Le thème de la providence est la clé de voûte de l'édifice théologique qui s'épanouit chez les chrétiens en terre d'Islam. Au même titre que les apocalypses politiques cherchent à donner un sens à la succession des empires, la réflexion sur le plan de Dieu pour l'homme constitue la principale grille de lecture de l'Histoire. La question du sort de l'âme et de l'au-delà se greffe à cette problématique centrale, qui permet aux chrétiens de donner un sens aux événements. Même si le bas-monde ne leur est pas favorable, même si la justice n'y est pas visible, leur récompense viendra dans l'autre monde.

Ceci explique pourquoi le patriarche Cyriaque incorpore à son livre (*ktabā*) un court traité (*memrā*) sur le destin de l'âme *post mortem*, divisé en trois chapitres. Il y répond aux questions de son secrétaire (ou « syncelle »), Ḥabīb, ce qui le distingue des autres traités, qui n'ont pas des destinataires ouvertement désignés. La première interrogation de Habib porte sur la connaissance (*īda 'tā*) de l'âme séparée. Il s'enquiert ensuite du bénéfice que les défunts tirent des offrandes faites pour eux. Enfin, le patriarche lui explique ce qui arrive aux âmes après leur sortie du corps¹⁰⁰⁸. En substance, le contenu présente des éléments très similaires au traité de Jean Litharb. Néanmoins, rien dans le vocabulaire, les sources et l'organisation du matériau ne prouve à première vue que Cyriaque soit influencé par le Stylite. À son instar, il utilise les florilèges, mais de façon plus systématique et fidèle, comme l'a démontré Mikael Oez. Une

¹⁰⁰⁷ *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, p. 3-13.

¹⁰⁰⁸ *Sur la divine Providence*, éd. et trad. angl. Oez, p. 250-284.

différence majeure repose dans l'usage de termes et de concepts philosophiques. Jean de Litharb en fait usage au cours de sa démonstration (puissance/acte ; innée/acquis ; facultés, etc.) alors que Cyriaque n'y recourt pas et préfère accumuler les arguments d'autorité (les Pères et l'Écriture).

Cette façon de procéder est révélatrice des visées du *Traité 20* du patriarche. Mikael Oez émet l'hypothèse que le patriarche connaissait la *Lettre 2* de Timothée I^{er}. Cela me paraît difficile à concevoir, pour plusieurs raisons. D'abord, si on suit la datation avancée par Vittorio Berti (entre 787 et 801), il est plus probable que les deux traités aient été rédigés en parallèle et non en réponse l'un à l'autre¹⁰⁰⁹. Cyriaque pouvait avoir eu vent des déboires du catholicos avec les mystiques et du contenu de son synode de 790 mais on s'attendrait à un contenu plus polémique s'il souhaitait réellement répondre à un adversaire d'une autre confession, qui plus est un adversaire aussi redoutable que Timothée I^{er}. Le contenu du chapitre de Cyriaque sur la connaissance de l'âme est de nature dogmatique et n'utilise pas les stratégies argumentatives de tradition aristotélicienne dont ses coreligionnaires sont friands dans les controverses. De plus, pris dans son ensemble l'ouvrage *Sur la divine Providence* est conçu pour un usage interne et non comme une « réponse » à des personnes extérieures¹⁰¹⁰. En d'autres termes, Cyriaque promeut une forme d'orthodoxie auprès de ses destinataires, il n'essaye pas d'intervenir dans un débat scientifique, comme le fera quelques décennies plus tard Jean de Dara.

La « doctrinalisation » simultanée d'une conception opposée du sort de l'âme sous la plume des dirigeants de deux Églises rivales ne peut être fortuite. Le traité de Cyriaque est la première formulation de la doctrine de la conscience de l'âme par un haut membre du clergé. Toutefois, alors que ce patriarche édicta de nombreux canons, aucun ne porte sur ces éléments dogmatiques. Son souci est certainement plus pastoral que polémique : implicitement, il s'attache à faire connaître à ses ouailles l'endroit vers lequel il les conduit. L'auteur d'un des trois *madrašē* composé en l'honneur du patriarche décrit Cyriaque comme « le conducteur de char qui entraîne vers le Royaume » (*henyūkā d-nagged l-malkūtā*)¹⁰¹¹. Ces trois *madrašē* sont

¹⁰⁰⁹ M. Oez, « Cyriacus of Tagrit's Eschatology: Treatise on the Middle State of Souls », *Parole de l'Orient* 40 (2015), p. 323 et 329. L'auteur met en relation l'affirmation de Timothée selon laquelle la connaissance est créée et tout ce qui est créé à une fin et celle de Cyriaque, qui prétend que la connaissance est infinie parce que l'âme est créée à l'image de Dieu et est donc capable de connaître. Il sous-entend ainsi que leur écrit se répond. Je ne pense pas que l'on puisse renvoyer ces deux assertions dos à dos car elles ne parlent pas de la même chose : Timothée ne prétend jamais que l'âme perde la connaissance après la mort mais simplement qu'elle ne la possède pas *en acte*, cf. *Lettre 2*, éd. Braun et trad. fr. Berti, p. 206-211.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 322.

¹⁰¹¹ *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, vol. I, p. 32-33.

transmis dans un manuscrit probablement copié au IX^e siècle, peu de temps après sa mort¹⁰¹². Très peu de textes de ce genre ont été écrits pour des patriarches et il témoigne à la fois du respect inspiré par Cyriaque et de la fonction qu'on lui attribuait, en tant que chef de son Église. Le sujet du sort de l'âme était certainement l'occasion pour lui d'exposer une vision du monde « orthodoxe » et complète, en ce qu'elle embrasse l'ici-bas et l'au-delà.

Jean de Dara

Quelques décennies plus tard, Jean, métropolite de Dara, proche ami du patriarche Denys de Tell-Mahre et dédicataire de sa chronique, rédige son traité *Sur l'âme*, déjà évoqué¹⁰¹³. Cette œuvre inédite nous est mal connue et les deux manuscrits accessibles n'en offrent qu'une version incomplète¹⁰¹⁴. Grâce aux travaux de Mauro Zonta, on peut apprécier la démarche originale de Jean de Dara. Ce dernier regroupe des sources de divers genres, comme le traité *De natura hominis* (CPG 3550) de Némésius d'Émèse (fl. c. 400), le *De anima et resurrectione* de Grégoire de Nysse¹⁰¹⁵ et un traité pseudo-aristotélicien sur les vertus de l'âme¹⁰¹⁶. Une comparaison avec les traités de Jean de Litharb et de Cyriaque de Tagrit reste un *desideratum* mais il est probable que Jean de Dara se soit inspiré du premier. Il connaît en tout cas l'*Hexaméron* de Jacques d'Édesse¹⁰¹⁷. Ces quelques exemples suffisent à révéler la diversité des ouvrages auxquels l'auteur avait accès.

L'accumulation des sources sous la plume du métropolite de Dara n'est pas un hasard. Son traité ne fait pas que prôner l'activité et la conscience de l'âme séparée : il cherche à les démontrer au moyen d'arguments philosophiques, théologiques, patristiques et scripturaires. Sans nommer Timothée, il s'attache à réfuter de nombreux points abordés dans la *Lettre 2*, comme au chap. VI du livre VI, qui porte le titre de « Contre ceux qui disent que l'âme n'est

¹⁰¹² Éd. et trad. angl. Oez, p. 528-529.

¹⁰¹³ Les travaux en cours de Flavia Ruani et de Yonatan Moss tendraient à montrer que certains des traités qui sont attribués à Jean de Dara ne sont en fait pas de lui. Si cette hypothèse était avérée dans le cas du traité *Sur l'âme*, il n'en demeurerait pas moins que ce dernier reflète le travail d'un théologien syro-miaphysite savant, qui influença l'évêque Moïse bar Képha.

¹⁰¹⁴ Le ms. Vatican, BAV, Vat. syr. 147 (1234), ff.133^r-168^v, contient des extraits des livres III-V et VIII. Le ms. Harvard, Harris Syr. 47, ff. 4^r-53^r, contient une partie du livre IV et les livres V-VIII, le reste a été perdu du fait de la chute de feuillets au début du codex. Voir Zonta, « Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul* and Its Sources », p. 114-116. Comme le ms. Vat. syr. 147 est une compilation d'extraits, vraisemblablement destinée à l'étude et à l'enseignement, ma lecture est basée sur le ms. Harris Syr. 47.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 116-120.

¹⁰¹⁶ Zonta, « Iwānnīs of Dārā on Soul's Virtues ».

¹⁰¹⁷ Hugonnard-Roche, « La question de l'âme », p. 53.

pas rationnelle en acte »¹⁰¹⁸. Il expose le premier argument de ses adversaires, qui comparent l'âme à un fœtus dans l'utérus¹⁰¹⁹. Ceci ne veut pas dire que Jean a lu la lettre mais qu'il a une bonne connaissance des thèses soutenues par ceux qui s'opposent à la doctrine de son Église.

Jean de Dara est certainement le clerc le plus érudit de sa génération. Issu des rangs du fameux monastère de Mar Ḥananyā (l'actuel monastère du Safran) près de Mardin, c'est le patriarche Denys qui l'ordonne métropolitain en 825. Dans la mesure où l'ordination suivante n'a lieu qu'en 860, on peut en déduire que Jean occupe le siège tout ce laps de temps¹⁰²⁰. Dans la préface de sa chronique, Denys de Tell-Mahre fait l'éloge de la grande érudition de Jean de Dara et de son goût pour les sciences¹⁰²¹. Dans la bouche du patriarche formé à Qennešrē et maîtrisant l'arabe et le grec, on ne peut qu'imaginer l'étendue du savoir de Jean de Dara. C'est d'ailleurs lui qui réclame à Denys sa chronique, comme ce dernier l'expose dans la préface. Jean de Dara met à profit ses connaissances pour écrire sur des thématiques liées à l'autre monde : on conserve des traités sur le paradis, sur l'âme, sur la résurrection, sur les démons¹⁰²². Dans son commentaire du *De coelesti hierarchia* (CPG 6600) et du *De ecclesiastica hierarchia* (CPG 6601) du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Jean inscrit la prêtrise terrestre dans la continuité des ordres angéliques¹⁰²³. Dans son commentaire de la liturgie, le *De Oblatione*, il offre également une lecture allégorique des espaces de l'église, comme nous l'avons vu plus haut dans le cas du *qestrūmā*¹⁰²⁴. Par le biais de cette lecture, les espaces de l'église en viennent à être les reflets terrestres de lieux célestes. Dans bon nombre de ses écrits, Jean de Dara cherche

¹⁰¹⁸ Ms. Harvard, Harris syr. 47, f. 47^r : ܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ.

¹⁰¹⁹ *Ibid.* : ܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ ܕܘܢܘܩܡܘܢ.

¹⁰²⁰ Sur cette hypothèse, voir Shemunkasho, *John of Dara. On The Resurrection of Human Bodies*, p. 40. Notons qu'au moment où Denys rédige sa chronique, vers la fin de sa vie, Jean de Dara est déjà vieux. Le patriarche lui dit en effet « (...) les sciences sacrées et les dogmes orthodoxes, dans lesquels tu as été instruit depuis tes tendres ongles jusqu'à ta vieillesse ('*damā l-saybūtak*) », Michel le Syrien, *Chronique*, éd. Chabot, vol. IV, p. 378 ; trad. fr. *idem*, vol. II, p. 357.

¹⁰²¹ *Ibid.*

¹⁰²² Voir le compte-rendu détaillé de ses œuvres à partir des manuscrits dans Shemunkasho, *John of Dara. On The Resurrection of Human Bodies*, p. 51-74. L'attribution de certains traités est incertaine, principalement du fait des ressemblances entre son œuvre et celle de Moïse bar Képha. Yonatan Moss et Flavia Ruani préparent un article qui éclaircira les problèmes d'attribution entre les deux auteurs.

¹⁰²³ Aho Shemunkasho mentionne la thèse de Liza Anderson mais prétend qu'elle est inachevée, cf. *Ibid.*, p. 39. Cependant, la thèse a bien été soutenue, voir E.L. Anderson, « The Interpretation of Pseudo-Dionysius in the Works of John of Dara », Ph.D. dissertation, Yale University, 2016. Elle offre un commentaire et une traduction : du *Commentaire de la Hiérarchie céleste*, du *Commentaire de la Hiérarchie ecclésiastique*, des trois traités *Sur le sacerdoce* et du traité *Sur les démons*.

¹⁰²⁴ Cf. le présent volume, §XII.3.5.

donc à tisser un lien plus étroit entre le christianisme (ses prêtres, ses lieux, ses adhérents, sa liturgie) et les demeures eschatologiques, où le salut éternel est réservé aux chrétiens.

Que déduire du fait que le plus important théologien syro-miaphysite de la première moitié du IX^e siècle fasse une telle place à ces thématiques ? Au cours de l'étude de l'*ApGreg*, j'ai souligné la nécessité pour les chrétiens de s'approprier l'au-delà, lieu de leur victoire. Dans un contexte défavorable, porter son attention sur l'après-vie est une attitude affichée par certains auteurs chrétiens des premiers siècles de l'Islam. Le patriarche Denys conclut sa chronique en adressant ces mots à Jean de Dara, son destinataire¹⁰²⁵ :

(...) quand je vois de mes yeux les ignominies et la calamité que subissent les enfants de l'Église, et que les maux s'accroissent continuellement pour nous ; et quand je vois, pour ainsi dire à la porte, le présent, je me sens incapable (de supporter) le redoutable et inévitable avenir qui doit suivre. Dès lors, il n'y a plus pour moi qu'une solution à mes maux : la mort, que je souhaite un événement heureux et fortuné.

Nos maux augmentent de jour en jour, et le seul soulagement qui me reste est la mort, que je désire comme si elle était un bon et heureux événement (...).

J'ai extrait ce passage d'une plainte environ trois fois plus longues, dans laquelle Denys déplore amèrement la situation que doivent endurer ses ouailles. Philip Wood ne commente pas ce passage mais souligne la mauvaise opinion dans laquelle le patriarche tenait le calife al-Mu'tašim (r. 833-842), successeur d'al-Ma'mūn¹⁰²⁶. Le règne d'al-Mu'tašim marqua un refroidissement dans les rapports avec les chrétiens. Ses successeurs, à commencer par al-Mutawakkil, ne leur fut pas plus favorable. Je ne souhaite pas offrir une lecture défaitiste dans la veine de celle, un peu théâtrale, de la conclusion de Denys. Il faut toutefois imaginer que des circonstances difficiles devaient pousser les savants dotés d'une charge pastorale (i.e. la charge des âmes) à réfléchir et, surtout, à promouvoir, l'aisance de la vie future¹⁰²⁷.

Moïse bar Képha

Des remarques très similaires peuvent être faites sur la production de Moïse bar Képha. On a déjà souligné que cet auteur prolifique écrivit des ouvrages de théologie et d'exégèse, ainsi que des commentaires de la liturgie. Il nous laisse aussi des homélies, particulièrement

¹⁰²⁵ Michel le Syrien, *Chronique*, éd. Chabot, vol. IV, p. 543 ; trad. fr. *idem*, vol. III, p. 110-111.

¹⁰²⁶ Wood, *The Imam of the Christians*, p. 184-185.

¹⁰²⁷ N'oublions pas que le français « curé » vient de l'expression latine *cura animarum* « le soin des âmes », qui est la fonction première de la mission pastorale.

précieuses pour notre propos parce qu'elles nous donnent à lire le discours qu'un pasteur particulièrement savant pouvait adresser à ses fidèles. L'un des traits les plus remarquables de ses écrits réside dans son goût du consensus et de l'harmonisation entre des opinions adverses et, notamment, entre celles des syro-miaphysites et des syro-orientaux¹⁰²⁸. Ceci n'est pas vrai pour tous les sujets : dans le cas du sort de l'âme après la mort, Moïse bar Képha sait se montrer intransigeant. Son traité *Sur l'âme* occupe une place particulière au sein de ses œuvres : si on en croit la chronologie proposée par Jobst Reller, il aurait été son premier ouvrage¹⁰²⁹. Il s'y réfère dans son *Commentaire sur l'Évangile de Luc*¹⁰³⁰ ainsi que dans son traité *Sur le paradis*¹⁰³¹. Pour cause, il s'agit du plus volumineux ouvrage écrit sur le sujet en syriaque, des origines au X^e siècle. Divisé en 65 chapitres, Moïse y traite en détail de toutes les problématiques évoquées précédemment¹⁰³². Il se fonde largement sur le travail de Jean de Dara et exploite le matériau fourni par les florilèges¹⁰³³. Ses compétences en philosophie apparaissent dans son argumentation, qui se construit en partie sur l'aporie et le syllogisme¹⁰³⁴. Il s'attaque aux syro-orientaux, appelés « nestoriens », nommant ainsi pour la première fois les adversaires de la doctrine de son Église¹⁰³⁵. Même quand il ne les nomme pas, plusieurs chapitres rappellent

¹⁰²⁸ Sur cette dimension de son œuvre, voir L. van Rompay, « La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-orientale et syrienne-occidentale », *Parole de l'Orient* 20 (1995), p. 232-233.

¹⁰²⁹ Reller, *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung*, p. 86.

¹⁰³⁰ *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, éd. et trad. angl. Saadi, p. 434 et 236.

¹⁰³¹ Ms. Yale, Beinecke Library, syr. 10, p. 35.

¹⁰³² Alors que Ignatios Barsaüm signale 65 chapitres (*Scattered Pearls*, p. 401) littérature secondaire rapporte une division en 40 ou en 41 chapitres, cf. Hugonnard-Roche, « La question de l'âme », p. 58. Ceci est dû au fait qu'Oskar Braun avait fondé sa traduction sur le texte du ms. Vat. syr. 147. Or, ce témoin est un cas isolé. En dehors de ce manuscrit, toutes les copies comportent 65 chapitres. Cette différence tient certainement au fait que, comme le souligne Henri Hugonnard-Roche, ce manuscrit était destiné à l'étude, voir *ibid.* L'édition numérique de Mikael Oez reprend le texte du ms. Vat. syr. 47, voir <https://syriacorporus.org/474>. La version complète du traité reste donc inédite et non traduite. Après avoir effectué des sondages dans les plus anciens manuscrits, ma lecture du texte est fondée sur le ms. Mardin, Église des quarante martyrs, HMML CFMM 381 (XVI^e/XVII^e s.), p. 1-158, même si celui-ci est lacunaire au début du traité (je suis la pagination en chiffres syriaques du codex). Pour une liste des manuscrits du traité (donné comme composé de 41 chapitres), voir Reller, *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung*, p. 66-67.

¹⁰³³ J. Reller, « Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht », in *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink et A.C. Klugkist, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), 1999, p. 253-268. Des observations de Reller se trouvent déjà dans M. Zonta, « Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the *De Natura Hominis* », *Journal of Semitic Studies* 36, 2 (1991), p. 223-258.

¹⁰³⁴ « It is apparent that the 'Book of the Soul,' for example, is full of misunderstood philosophical terms. Moses b. Kepha, who was a Jacobite, misconstrued the Nestorians about whom he was writing, while oftentimes they were nearer the mind of Aristotle than he himself was », F. Gavin, « The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church », *Journal of the American Oriental Society* 40 (1920), p. 116.

¹⁰³⁵ Sur les « Nestoriens », voir ms. CFMM 381, p. 126.

les problématiques soulevées par Timothée dans sa lettre. L'évêché de Beth Raman dépend de Tagrit mais plusieurs sources rapprochent Moïse bar Képha de Mossoul, là où les moines du monastère Supérieur transmettaient l'enseignement des savants de l'Église de l'Est. On peut aisément imaginer comment Moïse fut mis au courant de leur doctrine et de l'argumentaire qui l'accompagne. Les musulmans ne sont pas nommés dans le traité *Sur l'âme* mais il s'agit là d'un trait récurrent dans l'œuvre de Moïse bar Képha, qui n'est pas un controversiste mais qui réfute certaines de leurs croyances, sans les désigner¹⁰³⁶. Néanmoins, ce traité-ci ne semble pas conçu comme une réponse à la religion musulmane mais plutôt comme une défense des idées syro-miaphysites face à celles des syro-orientaux¹⁰³⁷.

Avec cet auteur, la littérature syro-miaphysite prend une dimension nouvelle. Son œuvre est si large qu'il embrasse tous les thèmes eschatologiques, notamment dans son traité *Sur la résurrection* et son autre *Sur le paradis*, déjà mentionné. Dans son traité *Sur les anges*, il décrit le rôle des anges auprès de l'âme séparée mais aussi celui des anges gardiens durant la vie terrestre. À chaque homme serait attribué un ange, qui le conseille et s'oppose au démon qui tente de lui faire commettre des péchés. Cette croyance ancienne est exposée dans l'*ApGreg* (§3b) et reçoit chez Moïse l'appui d'un discours argumentatif¹⁰³⁸. Il synthétise et augmente l'héritage de ses pères pour offrir le premier panorama complet de l'au-delà de l'Église syro-miaphysite. En substance, la formule eschatologique de l'âme séparée proposée par les plus hautes autorités religieuses ne diffère pas ou peu de celle de l'*ApGreg*.

La transmission des traités dans les siècles ultérieurs

La pérennité de la doctrine fut assurée par une importante tradition de copie, de compilation et d'enseignement au sein des monastères syro-miaphysites. Les manuscrits qui transmettent les œuvres en question le révèlent pleinement : le ms. Harvard, Harris Syr. 47 contient le *Sur l'âme* de Jean de Dara mais aussi le traité de Jean de Litharb, ainsi qu'un traité attribué à Moïse bar Képha *Sur la résurrection*. Le ms. Vat. syr. 147, copié en 1234, est le fruit d'une vaste entreprise de compilations sur les sujets du sort de l'âme et des offrandes sur les défunts et

¹⁰³⁶ H.G.B. Teule, « Moses bar Kephā », CMR II, p. 98-101.

¹⁰³⁷ Moïse bar Képha, *Sur l'âme*, ms. CFMM 381, p. 115 et sq.

¹⁰³⁸ Moïse bar Képha, *Sur les anges*. Pour la lecture de ce traité, je me suis fondée sur le texte du ms. CFMM 381, p. 251-320. Le texte y est divisé en 54 chapitres, comme le signalait Barsoum (*Scattered Pearls*, p. 400) et non en 45, comme dans les manuscrits consultés par Reller, cf. *Mose bar Kephā und seine Paulinenauslegung*, p. 68. Les chap. XLVI-XLVII portent sur les anges gardiens. Sur la conception de leur rôle vis-à-vis de l'homme dans l'Antiquité tardive, voir J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Éditions de Chevetogne (Irénikon 5), 1951.

devait servir « comme un ouvrage d'étude, ou scolaire »¹⁰³⁹. Un très grand nombre de manuscrits qui transmettent, entre autres le traité *Sur le paradis, Sur l'âme* et *Sur la résurrection* de Moïse bar Képha ainsi que le *Sur les démons* de Jean de Dara, ont une structure très stable depuis le XIII^e siècle au moins¹⁰⁴⁰. Au XVIII^e siècle, le traducteur arabe 'Abd al-Nūr al-Āmidī se sert de l'un de ces manuscrits et traduit toute la série de traités en arabe, assurant la permanence de ce « programme de lecture » sur l'eschatologie à la période moderne. Le travail d'arrangement sur ces œuvres se comprend dans le contexte culturel de la Renaissance syriaque. L'œuvre de Moïse bar Képha exerça une très grande influence sur Barhebraeus, qui se livre volontiers à des formes médiévales de « copier/coller ». Dans son *Nomocanon*, ce dernier donne la liste des « Livres des docteurs qui sont lus dans l'Église sainte ». Moïse bar Képha y figure en avant-dernier, suivi par Denys bar Ṣalībī (m. 1171)¹⁰⁴¹, comme s'il venait, en quelque sorte, clore le canon. « Canonique », la croyance tardo-antique en la conscience de l'âme séparée l'est devenue, en quelque sorte, grâce aux ouvrages dogmatiques des auteurs syriaques des premiers siècles de l'Islam.

La situation post mortem dans l'épigraphie et l'iconographie

La pleine expression de la vision syro-miaphysite du sort de l'âme a des échos dans l'épigraphie. Comme nous ne disposons d'aucune étude dédiée aux formules utilisées dans les épitaphes et qu'il n'y a pas, à ma connaissance, de références eschatologiques dans les inscriptions antéislamiques, je me contenterai à ce stade de signaler quelques parallèles remarquables¹⁰⁴².

Pour la période qui nous intéresse, l'inscription funéraire la plus longue est certainement celle à la mémoire de l'abbé Macaire de Tagrit, mort en 889. Elle est inscrite sur un mur de l'église de la Vierge au monastère des Syriens et appartient à la même couche que la représentation de Macaire et de l'ange et celle des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, toutes deux mentionnées au chapitre XI. Lucas van Rompay, son éditeur, a relevé de nombreux

¹⁰³⁹ Hugonnard-Roche, « La question de l'âme », p. 58. Pour une description du contenu, voir S.E. Assemani et J.S. Assemani, *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus. Partis primæ, tomus tertius, complectens reliquos codices chaldaicos sive syriacos*, Roma, Ex typographia linguarum orientalium, 1759, p. 273-277.

¹⁰⁴⁰ C'est le cas, par exemple, du ms. CFMM 381, déjà cité.

¹⁰⁴¹ D.G.K. Taylor, « L'importance des Pères de l'Église dans l'œuvre spéculative de Barhebraeus », *Parole de l'Orient* 33 (2008), p. 71 et 78.

¹⁰⁴² Pour un aperçu général de ces formules, voir la synthèse d'A. Harrak, « Les inscriptions syriaques de l'Irak : expression d'une culture littéraire », in *Les inscriptions syriaques*, éd. F. Briquel-Chatonnet et alii, Paris, Geuthner (Études syriaques 1), 2004, p. 87-88.

parallèles avec la phraséologie syro-miaphysite. Le texte est néanmoins plus riche en détails. On y demande que l'abbé Macaire soit placé dans le sein d'Abraham, qu'il se réjouisse dans les tabernacles de lumière, qu'il se tienne dans les rangs des saints et des élus, etc. autant d'éléments qui dénotent l'existence d'un au-delà immédiat. En effet, ces délices ne renvoient pas à la fin des temps, qui est traité à la phrase suivante, où il est dit « que Dieu lui offre une resplendissante résurrection lorsqu'il le rencontrera le jour du Jugement (...) »¹⁰⁴³. Seule la rencontre avec Dieu est placée dans un temps futur et on en déduit que l'accès aux demeures célestes et à la compagnie des justes se réalisent juste après la mort.

Dans le corpus d'inscriptions réuni par Andrew Palmer, on note aux premières lignes des épitaphes la récurrence des verbes *npaq*, *šanī* et *ḥzaq* qui veulent dire « partir », « s'en aller », « voyager ». Certains défunts sont « partis vers le Seigneur » (*šanī lawt mareh*) ou « vers des lieux de joies et de délices » (*l-atrā d-ṭūbē wa-d-gēwatā*)¹⁰⁴⁴. On manque d'inscriptions du début de la période médiévale pour les communautés syro-orientales mais il est frappant qu'à Salmas, en Iran, plusieurs épitaphes de la toute fin du VII^e siècle et du VIII^e siècle appellent la tombe « la maison du repos » (*Beth nawḥā*)¹⁰⁴⁵. Ce terme est lié à une croyance, celle de la sépulture comme lieu de demeure du défunt. Dans les formules syro-miaphysites, le premier mot signe « être parti », ce qui induit une différence de perception du *lieu* où se trouve le défunt. Je ne sous-entends pas par-là que les personnes à l'origine des inscriptions avaient des connaissances en matière de théologie mais plutôt que ces usages divergents révèlent des croyances plus profondes quant à la situation *post mortem* des individus.

On conserve peu de traces de l'iconographie chrétienne dans la zone syro-mésopotamienne avant le XI^e siècle, la plupart des manuscrits enluminés et des fresques qui ont survécu remontant plutôt aux XII^e-XIII^e siècles. Dans l'art byzantin, les âmes sont représentées sous la forme de petits personnages, parfois nus, parfois emmaillottés dans un linge comme le seraient des nourrissons¹⁰⁴⁶. C'est le même type que l'on trouve sur la fresque de la Dormition du XIII^e siècle au monastère des Syriens, où Jésus-Christ tient dans ses bras l'âme de Marie, enveloppée dans

¹⁰⁴³ Innemée, Ochała et van Rompay, « A Memorial for Abbot Maqari of Deir al-Surian », p. 160-165.

¹⁰⁴⁴ Voir Palmer, « A Corpus of Inscriptions from Tūr 'Abdīn and Environs », surtout p. 85-86.

¹⁰⁴⁵ Ces épitaphes sont éditées, traduites et commentées dans R. Duval, « Inscriptions syriaques de Salamas en Perse », *Journal asiatique* 5, 1 (1885), p. 40-52.

¹⁰⁴⁶ Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, p. 49-53. Voir aussi Angheben, « Les Jugements derniers byzantins », p. 115-117.

un linge blanc, tandis que ses yeux sont grands ouverts¹⁰⁴⁷. Les manuscrits syriaques donnent à voir des représentations très similaires¹⁰⁴⁸.

Cependant, la mise en scène de « l'activité » de Marie n'était peut-être pas représentative pour les fidèles. Il est difficile de trouver des représentations du sort de l'âme du commun des mortels. De tels éléments ne se trouvent pas dans les manuscrits car ces derniers sont principalement des évangélistes et des lectionnaires et une représentation telle que celle des trois patriarches portant les âmes dans leur sein n'y a pas sa place. Cette scène est plus adaptée aux fresques : au monastère des Syriens, les enfants (ou les âmes) de la fresque d'Abraham, Isaac et Jacob (IX^e s.) ont l'air tout ce qu'il y a de plus vivant et conscient¹⁰⁴⁹. Quelques siècles plus tard, au monastère de Mar Mūsā al-Ḥabašī, les âmes, dont seule la figure émerge du sein des patriarches, ont l'air tout aussi éveillées. Il est probable que de telles images aient existé également dans l'environnement visuel des auteurs syro-miaphysites dont il vient d'être question et qu'elles ont simplement disparu, comme la plus grande partie de la culture matérielle chrétienne de l'époque. Si tel était bien le cas, on peut imaginer comment les fidèles étaient capables de se représenter « concrètement » le sort de l'âme.

Le regard porté sur la tradition syro-miaphysite révèle l'affirmation croissante d'une croyance entre le VI^e siècle et la fin du IX^e siècle, jusqu'à devenir une doctrine prônée par les plus hauts représentants de la hiérarchie ecclésiastique. Une question latente dans l'Antiquité tardive reçoit une réponse tranchée à l'époque islamique au sein d'une Église autocéphale, désormais totalement coupée de l'Église chalcédonienne impériale. En parcourant ces textes, on a constaté la richesse du matériau et la diversité des arguments mobilisés par les auteurs, qui nivellent progressivement leur discours pour offrir ses lettres de noblesse à la doctrine. L'influence de la culture des élites savantes de la société islamique se fait ressentir, tant dans la forme que dans le contenu des traités.

De plus, les premières manifestations de la doctrine sont attestées dans des manuscrits qui reflètent l'impact du « tsunami grec » qui vient s'échouer sur les rivages des auteurs

¹⁰⁴⁷ Leroy, *Les Peintures des couvents du Ouadi Natroun*, p. 73, pl. 141.

¹⁰⁴⁸ J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (Bibliothèque archéologique et historique 77), 1964, vol. II, p. 99, 102, 135.

¹⁰⁴⁹ Cf. chap. XI, §1.3.

syriaques¹⁰⁵⁰. Ce goût pour la littérature traduite du grec explique en partie les convergences entre les représentations de l'au-delà dans certains milieux monastiques syro-orientaux et les syro-miaphysites. Dadishō' commente l'*Asceticon* d'Isaïe, qui relate les histoires typiques de la littérature tardo-antique, où les anges occupent une fonction centrale dans la saisie et le jugement de l'âme. La présence d'Antoine et de Macaire s'explique alors d'autant mieux dans l'*ApGreg* si l'on imagine que son auteur avait, lui aussi, baigné dans cette tradition littéraire qui offre un récit haut en couleur du voyage des âmes dans l'au-delà.

XIV.3.AUX NOMS DES PERES : LES TEXTES TRANSMIS EN MILIEU MELKITE

La production littéraire du patriarcat melkite d'Antioche est plus difficile à appréhender que celle de ses rivales syro-orientale et syro-miaphysite. En ce qui concerne la situation *post mortem*, Théodore Abū Qurra, le seul grand auteur de la période, reste silencieux. Les monastères melkites de la zone syro-mésopotamienne restent actifs mais aucun autre savant ne vient s'illustrer dans le domaine de la théologie jusqu'à la reconquête byzantine. Joseph Nasrallah n'évoque jamais le sujet dans HMLEM II, 1-2, ouvrage problématique à plus d'un titre. Si on se fie à son travail, les melkites n'ont tout simplement rien à dire sur le destin de l'âme séparée. Or, ma lecture, fondée sur plusieurs textes inédits, prouve que ce n'est pas le cas. Les monastères sont des lieux de traduction de grec et du syriaque vers l'arabe, ce qui assure la transmission des conceptions tardo-antiques du sort de l'âme durant la période médiévale. En outre, des textes continuent à être produits sur ce sujet mais sont placés sous l'autorité de figures tardo-antiques, comme Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome ou Éphrem. Cet aspect de la littérature melkite, qui concerne principalement des apocryphes, des récits hagiographiques, des homélies pseudépigraphes et des collections de questions et réponses, n'a pas eu l'heur d'intéresser Joseph Nasrallah, qui ne les mentionne que rarement dans son ouvrage de référence. Pour ma part, je ne prétends pas offrir un compte-rendu exhaustif

¹⁰⁵⁰ Je ne fais que traduire la métaphore de Cornelia Horn dans « Ancient Syriac Sources on Mary's Role as Intercessor », in *Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, éd. L.M. Peltomaa et alii, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 481, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 39), 2015, p. 175.

de la question en milieu melkite mais mettre en lumière une série de textes emblématiques traitant de la conscience de l'âme séparée.

Un problème demeure : comment s'assurer que ces textes ont bien été produits ou, au moins, transmis en Syrie-Mésopotamie avant la fin du X^e siècle ? La réponse est que, dans l'état actuel de la recherche, on ne le peut pas. Très peu de manuscrits copiés par des melkites dans cette zone et durant ce laps de temps nous sont parvenus. La plus importante collection de manuscrits melkites se trouve aujourd'hui au monastère Sainte-Catherine sur le mont Sinaï. Elle regroupe des manuscrits qui ont été copiés sur place et, d'autres, qui y ont été déposés au fil des siècles. La plupart des textes qui vont nous intéresser se trouvent dans des manuscrits dont l'apparence témoigne de leur ancienneté mais dont nous ignorons le lieu de copie. Faute de mieux, on doit se contenter d'établir quelles étaient les représentations de l'au-delà promues (et pas nécessairement produites) par les textes *transmis* dans les manuscrits melkites. Gardons cependant à l'esprit que les va-et-vient entre la zone palestino-sinaïtique et la Syrie étaient fréquents, ce qui impliquait une circulation assez large des textes¹⁰⁵¹. De plus, des éléments linguistiques et des références nous permettront de rattacher plusieurs d'entre eux à la culture syriaque.

XIV.3.1. Les visions et les textes hagiographiques

La continuité des représentations tardo-antiques est assurée par des traductions, du grec au syriaque, du grec à l'arabe ou du syriaque à l'arabe. Ces traductions ont principalement lieu dans les monastères de Palestine, du Sinaï et de la région d'Antioche¹⁰⁵². C'est vraisemblablement dans ce contexte que l'*Apocalypse de Paul* est traduite en arabe, probablement à partir d'un original grec¹⁰⁵³. Alors que ce texte ne semble pas avoir connu une

¹⁰⁵¹ Cf. chap. X. Pour des exemples de l'arrivée de copistes syriens au Mont Sinaï, voir A. Binggeli, « La version syriaque des Récits d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï aux VIII^e-IX^e siècles », in *Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade. Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque IX*, éd. R.J. Mouawad, Antélias, Centre d'Études et de Recherches Orientales / Paris : L'Harmattan, 2005, p. 167-177.

¹⁰⁵² Pour le Sinaï, voir A. Binggeli, « L'hagiographie du Sinaï en arabe d'après un recueil du IX^e siècle (Sinaï arabe 542) », *Parole de l'Orient* 32 (2007), p. 163-180. Voir aussi Pataridze, « The Circulation of Texts and Ideas between the Greek, Syriac, Arabic, and Georgian Communities ». Sur un exemple de traduction du grec vers le syriaque en 827/8 sur le Mont miracle, près d'Antioche, voir Treiger, « The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch », p. 1-9. Voir aussi A. Treiger, « Translation, Transmission, Edition: Arabic », in *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, éd. S. Papaioannou, New York, NY, Oxford University Press, 2021, p. 642-662.

¹⁰⁵³ Sur les recensions en langue arabe, voir La Spisa, « La recensione araba antica dell'Apocalisse di Paolo secondo il codice *Sinaitico Arabo 461* (IX sec.) », p. 158-164.

grande popularité chez les syro-miaphysites et les syro-orientaux au début de la période médiévale¹⁰⁵⁴, les mss Sinai, Monastère Sainte-Catherine 461 (IX^e s.) et 531 (XIII^e s.) attestent d'une réception précoce dans les milieux melkites. Il véhicule une vision du sort de l'âme très proche de celle prônée par les savants syro-miaphysites.

Il en va de même de l'*Apocalypse syriaque de la Vierge*, traduite en arabe avant le X^e siècle. Elle est transmise dans le ms. Bryn Mawr, BV 69, copié autour de 900 par le copiste Thomas (de Fustāt ?), actif au Sinai¹⁰⁵⁵. La description de l'au-delà occupe les Livres V et VI. Il y est dit que les justes voient leur récompense *de loin*, tandis que les pécheurs contemplant déjà leurs tourments futurs¹⁰⁵⁶. En plus de renseigner le lecteur sur la conscience des âmes, ce passage indique que ces dernières sont placées dans les lieux qui leur reviennent, tout en soulignant qu'il ne s'agit pas d'une situation intermédiaire, dans l'attente du Jugement dernier et de la résurrection.

On trouvait également dans le ms. Bryn Mawr, BV 69 la *Vie d'Antoine* et la *Vie de Jean l'Aumônier*¹⁰⁵⁷. Les feuillets qui les contenaient sont perdus mais leur présence dans le pinax du manuscrit nous indique que ces textes avaient déjà été traduits en arabe à une date relativement haute. Ils comportent tous deux des visions du sort de l'âme. La *Vie d'Antoine* comporte le passage déjà mentionné de la vision d'Antoine. La *Vie de Jean l'Aumônier* offre le récit d'une vision de Syméon le Stylite, qui voit le spectacle des démons assaillir l'âme au moment elle sort du corps¹⁰⁵⁸. La volonté de la personne à l'origine du choix des textes contenus

¹⁰⁵⁴ Les manuscrits ne remontent pas au-delà du xv^e siècle, date à laquelle la traduction a pu être effectuée, voir E. Fiori, « Les deux versions syriaques de l'*Apocalypse de Paul* et leur place dans la transmission de cet apocryphe dans l'Orient chrétien », *Apocrypha* 31 (2020), p. 146-147. L'auteur anonyme du *Muḥtaṣar al-aḥbār al-bī'iyā* prétend néanmoins que l'ApPaul était acceptée par les « Jacobites », voir chap. XI, §1.2.

¹⁰⁵⁵ GCAL I, 251. Sur ce manuscrit et ses *membra disjecta*, voir van Esbroeck, « Remembrement d'un manuscrit arabe de 950 ». Voir aussi Burke, « Reconstructing a Ninth-Century Arabic Apocrypha Manuscript from Mount Sinai ». Sur l'identité du copiste, qui pourrait être également le traducteur du texte, voir P. Tarras, « Thomas of Fustat: Translator or Scribe? », *Biblia Arabica. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, 2019, <https://biblia-arabica.com/thomas-of-fustat-translator-or-scribe/>. Une version arabe a été éditée à partir d'un manuscrit très tardif, voir éd. et trad. lat. Enger. En effectuant des comparaisons entre la version du ms. Bryn Mawr, BV 69 et l'édition, je n'ai pas relevé de différences majeures. Je me fonde donc sur le texte de l'édition.

¹⁰⁵⁶ Sur la structure de cette œuvre composite et sur la comparaison entre les recensions anciennes et médiévales, voir l'étude de Charles Naffah, mentionnée plus haut, ainsi que du même, « L'*Apocalypse de la Vierge* dans la tradition syro-occidentale médiévale », in *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, éd. F. Briquel-Chatonnet et M. Debié, Paris, Geuthner (Cahiers d'études syriaques 1), 2010, p. 101-105. Pour la recension syriaque médiévale, voir trad. fr. Naffah, p. 109.

¹⁰⁵⁷ Voir l'édition du pinax dans van Esbroeck, « Remembrement d'un manuscrit arabe de 950 ».

¹⁰⁵⁸ Léontios de Néapolis, *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. et trad. fr. Festugière, p. 395-396 et 506-507. Dirk Krausmüller part du principe qu'il s'agit de Syméon le Jeune mais ceci n'est pas affirmé explicitement dans le texte, cf. D. Krausmüller, « How widespread was the belief in demonic tollgates in sixth- to ninth-century Byzantium? », *Byzantinische Zeitschrift* 112, 1 (2019), p. 85-104.

dans le manuscrit n'était vraisemblablement pas d'offrir un panorama complet de l'au-delà à son lecteur. Néanmoins, l'exemple de ce manuscrit révèle la permanence de certaines représentations au sein de communautés arabisées ou en cours d'arabisation.

Pour ne pas dépeindre un tableau trompeur de l'histoire de la littérature melkite, on doit rappeler que : 1) de nombreux martyres et vies de saints sont composés durant cette période, en arabe ou en grec ; 2) ces récits ne parlent pas, ou peu, du sort de l'âme. En d'autres termes, l'hagiographie des melkites à l'époque islamique ne prend pas en charge le discours sur les fins dernières. Cet aspect semble même manquant aux yeux de certains lecteurs. La *Vie de Timothée de Kakhusha* a probablement été composée en arabe, aux alentours du IX^e ou du X^e siècle. La recension S, plus tardive (XI^e s. ?), ajoute la phrase suivante au sein d'un passage relatif au décès de quelqu'un : « God sent an angel to take his soul to the beautiful abodes of the righteous and blessed ones »¹⁰⁵⁹. Cette précision dénote la volonté de préciser ce qui arrive à l'âme d'un juste directement après sa mort, dans le goût des *Apophthegmata patrum*. Les éditeurs voient dans les modifications de la recension S l'influence des tendances « métaphrastiques » de l'hagiographie byzantine, qui aurait alors déteint sur l'hagiographie melkite de langue arabe¹⁰⁶⁰. Ce détail nous laisse penser que les récits hagiographiques produits à l'époque islamique n'avaient pas pour fonction de véhiculer des représentations du sort de l'âme, contrairement à ce qui se passe à Byzance au même moment.

XIV.3.2. Les homélies et les hymnes sur la mort et les défunts

Il faut pourtant bien que les pasteurs soient capables d'offrir un aperçu de ce qu'est la mort à leurs fidèles, qu'ils sont censés conduire au paradis. Les homélies transmises dans les manuscrits melkites syriaques et arabes remplissent cette tâche. Une homélie attribuée à Grégoire de Nazianze, *Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps*, a rencontré un certain succès¹⁰⁶¹. La première partie offre la description de l'ascension de l'âme d'un juste, puis de celle d'un méchant, dans un style qui rappelle beaucoup l'*ApGreg*. La seconde partie incite à l'aumône et à la miséricorde, ainsi qu'à la peur du moment où les anges ou les démons

¹⁰⁵⁹ *Vie de Timothée de Kakhusha*, éd. et trad. angl. Lamoreaux et Cairala, recension S, p. 566-567.

¹⁰⁶⁰ J.C. Lamoreaux et C. Cairala (éds), *The Life of Timothy of Kakhusha*, Turnhout, Brepols (Patrologia Orientalis 216 [48.4]), 2001, p. 451-456.

¹⁰⁶¹ Éd. et trad. Tuerlinckx. La liste des manuscrits pourrait être augmentée grâce aux nouvelles collections désormais accessibles sur le site de HMML. Un témoin de l'*ApGreg*, le ms. Cambridge, Dd. 10.10 (1561), transmet aussi ce texte.

viendront se saisir de notre âme. Les témoins arabes les plus anciens ne sont pas antérieurs au XIII^e siècle mais on dispose d'une version en araméen christo-palestinien remontant aux IX^e/X^e siècles. Cette dernière laisse penser que le texte était connu dans les milieux palestiniens et qu'il avait certainement été rédigé en grec¹⁰⁶². Les manuscrits arabes tardifs indiquent que cette homélie fait partie des lectures du Carême et ceci était peut-être valable pour les périodes plus anciennes¹⁰⁶³. Elle est l'homélie la plus originale et la plus populaire sur le sort de l'âme en milieu melkite.

Le *Sermo de morte et de iudicio* de Théophile d'Alexandrie était déjà traduit en arabe avant/en 901, comme en témoigne une copie réalisée par Thomas de Fustāṭ¹⁰⁶⁴. En plus de sa circulation « autonome » dans les manuscrits, elle figure dans un homélaire qui l'indique comme lecture du Carême¹⁰⁶⁵. Toutefois, dans cet homélaire, l'homélie de Théophile est incorporée à un texte plus large, l'*Homelia. XIV De exitu animi*, attribuée à Cyrille d'Alexandrie¹⁰⁶⁶. Cette dernière est très populaire à Byzance¹⁰⁶⁷. Elle décrit la sortie de l'âme, qui doit passer à travers une série de « douanes » (τελωνεία) et être examinée par des anges, comme dans les *Récits édifiants* d'Anastase le Sinaïte ou, plus tard, dans la *Vie de Basile le*

¹⁰⁶² Ms. Sināi, Monastère Sainte-Catherine, CPA sp. 5. S.P. Brock, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athens, Mount Sinai Foundation, 1995, p. 82. Ce témoin n'est pas mentionné par l'éditrice du texte arabe. Les textes littéraires en araméen christo-palestinien étudiés jusqu'à présent sont tous traduits du grec. Voir, par exemple, C. Müller-Kessler et M. Sokoloff (éds), *The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha from the Early Period*, Groningen, STYX Publications (A Corpus of Christian Palestinian Aramaic 1), 1997.

¹⁰⁶³ Cette homélie n'est pas transmise dans les manuscrits de l'*ApGreg*. Cependant, elle se trouve dans les mss Borgia ar. 200 et Sbath 38, qui ont de nombreux textes communs avec l'*ApGreg* et qui contiennent de nombreuses lectures pour le Carême, cf. §IX.1.3.

¹⁰⁶⁴ GCAL I, 317. Voir le ms. Strasbourg ar. 4225, ff. 144^v-145^v. Mansour, « Homélie et légendes : un florilège arabe chrétien du X^{ème} siècle », p. 220-221. Il reste à établir si la traduction a été faite sur le texte grec ou sur la version syriaque mais le grec est plus probable. Contrairement à ce que pense Georg Graf, la version arabe dépend des *Apophthegmata patrum* et n'est pas une traduction de l'*Homelia XIV. De exitu animi*, attribuée à Cyrille d'Alexandrie.

¹⁰⁶⁵ En plus des indications liturgiques, on trouvera des remarques et des références très utiles dans J.-M. Sauget, « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », *Le Muséon* 101, 3-4 (1988), p. 253-254, n°255.

¹⁰⁶⁶ Sur cette homélie, voir CPG 5258 ; BHG 2103z ; PG 77, 1072-1089 ; GCAL I, 361. Voir par exemple le ms. Vatican, BAV, Vat. gr. 2000 (diktyon n°68629) copié autour du X^e siècle, où les deux homélie occupent respectivement le f. 260^v. Des extraits des deux textes se trouvent, en ordre inverse, dans les *Sacra Parallela* du Pseudo-Jean Damascène (PG 96, 156BD). La traduction arabe ne peut donc dépendre que du grec dans le cas de la combinaison des deux homélie.

¹⁰⁶⁷ « The homily [CPG 5258] contains the most detailed account of death and the afterlife in Late Antiquity », Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, p. 20-21. À titre indicatif, seuls cinq manuscrits du *Sermo de morte et de iudicio* sont recensés sur Pinakes.

*Jeune*¹⁰⁶⁸. Chez les melkites, l'homélie « autonome » de Théophile rencontre un plus grand de succès, tandis que l'*Homelia. XIV De exitu animi* est peu copiée avant une période tardive.

Un contenu assez similaire se trouve dans de nombreuses homélies du temps du Carême, que ces dernières parlent des défunts, du jeûne ou de la sortie de l'âme du corps. Ces textes sont encore mal connus et répertoriés, le plus souvent parce que la pseudépigraphie génère déjà des confusions dans les manuscrits grecs. L'*Homélie sur ceux qui se sont endormis*, parfois attribuée à Anastase le Sinaïte dans la tradition grecque, se trouve dans un manuscrit arabe sinaïtique du XIII^e siècle¹⁰⁶⁹. Le début du texte, dont il a été question dans le premier volume, présente des similarités troublantes avec l'homélie placée au début de l'*ApGreg* (§III), ce qui tend à confirmer mon hypothèse selon laquelle notre œuvre était lue dans un contexte pastoral¹⁰⁷⁰.

Toutefois, la tradition melkite n'est pas la réplique de la tradition byzantine. L'homélie *Sur ceux qui se sont endormis dans la foi* du Pseudo-Jean Damascène (IX^e s. ?) est extrêmement populaire à Byzance, surtout pendant le Carême, alors qu'elle est à peine connue chez les chrétiens arabophones¹⁰⁷¹. Dans d'autres cas, des pièces placées sous l'autorité d'un Père ne semblent pas avoir d'original grec et pourraient avoir été directement produites en syriaque ou en arabe. C'est le cas d'une homélie syriaque *Sur les défunts*, attribuée à Jean Chrysostome mais dont il n'existe pas d'équivalent en grec¹⁰⁷². Elle décrit la difficulté de l'ascension des

¹⁰⁶⁸ Cf. chap. XI.

¹⁰⁶⁹ CPG 7752 ; PG 89, 1191-1202 ; GCAL I, 376. Pour une traduction du texte grec à partir de la PG, voir trad. fr. N. Molinier, *Anastase le Sinaïte. Trois homélies suivies de Questions et Réponses spirituelles et pastorales choisies*, Paris, Les Éditions du Cerf (Orthodoxie 17), 2013, p. 97-106. Dans son introduction, le traducteur fait fi de plusieurs problèmes d'identification, voir à ce sujet les corrections dans V. Déroche, « Anastase le Sinaïte, Trois homélies suivies de Questions et Réponses spirituelles et pastorales choisies. Introduction et notes de Hiéromoine Nicolas (Molinier). Paris, Les Éditions du Cerf (« Orthodoxie », 17), 2013 », *Revue de l'histoire des religions* 234, 1 (2017), p. 89-95. Le plus ancien témoin arabe est le ms. Sinaï, ar. 538 (XIII^e s.), ff. 168^r-173^v, dans lequel le texte est attribué à Jean Chrysostome. Sur la ressemblance entre cette homélie et le discours du Pseudo-Grégoire au début de l'*ApGreg*, voir chap. III, §1.3.

¹⁰⁷⁰ Cf. chap IX, §1.3.

¹⁰⁷¹ PG 95, 247-277. On trouvera l'essentiel de la bibliographie relative à la tradition manuscrite et à l'usage liturgique dans Krausmüller, « An ambiguous authority: Pseudo-Dionysius the Areopagite ». Sur la version arabe, probablement tardive, voir J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa, Imp. Saint Paul (Les souvenirs chrétiens de Damas 2), 1950, p. 188. Je remercie Habib Ibrahim d'avoir comparé la version du ms. Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque Orientale 504 (XVIII^e s.) avec le texte de la PG.

¹⁰⁷² Ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, syr. 10, ff. 60^r-62^v, voir P. Géhin, « Saint Jean Chrysostome dans les manuscrits syriaques du Sinaï », in *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, éd. F.P. Barone et alii, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 73), 2017, p. 869-870. Le foisonnement des homélies sur le jeûne, la mort et le jugement attribuées à Jean Chrysostome, à Éphrem et à Jacques de Saroug rend difficile leur identification en arabe, même pour les spécialistes.

âmes, l'assaut des démons, les jouissances des justes et les tourments des pécheurs. L'auteur ne les décrit pas au futur mais au présent, au moyen du participe, ce qui laisse penser que ces scènes se déroulent *immédiatement* après la mort. Cette homélie est transmise dans le ms. Sinaï, syr. 10, copié vers le VIII^e siècle par un copiste chalcédonien engagé, si on en juge par la chronique universelle chalcédonienne et les textes de controverse « anti-jacobites » et « anti-nestoriens » qu'il a rassemblés. Elle est suivie par la version syriaque du *Sermo* de Théophile d'Alexandrie, ainsi que des hymnes (*madrašē*) d'Éphrem et de Jacques de Saroug sur des thématiques connexes (le jeûne, la pénitence, etc.)¹⁰⁷³. Le copiste avait un intérêt marqué pour l'hymnographie syriaque, puisqu'il propose une classification des hymnes d'Éphrem, avec des rubriques tonales et métriques. Il mentionne le « volume » (*penqītā*) des hymnes pour les défunts¹⁰⁷⁴. André de Halleux a remarqué que deux hymnes se trouvaient aussi dans un recueil syro-miaphysite de la liturgie funéraire, daté de 892¹⁰⁷⁵. Ceci nous montre les lectures communes aux melkites et aux syro-miaphysites, qui véhiculent un imaginaire commun de la mort et de l'au-delà.

À partir de cet échantillon d'homélie et d'hymnes, on constate que les croyances en la conscience de l'âme après la mort étaient colportées grâce à des traductions arabes ou syriaques des Pères grecs, à des traductions de textes d'époque byzantine ou, encore, à la littérature de langue syriaque. La tradition melkite se présente au carrefour de deux influences mais ces dernières n'offrent pas une vision bien différente du sort de l'âme. La distinction principale me paraît tenir dans la présence des « douanes » aériennes¹⁰⁷⁶. À ma connaissance, les textes produits en syriaque attestés avant le X^e siècle ne cultivent pas une telle représentation de l'ascension de l'âme. Ce point, qui mériterait d'être étudié davantage, pourrait expliquer l'absence de ce motif dans l'*ApGreg*.

¹⁰⁷³ Pour des indications codicologiques et une traduction du pinax, voir P. Géhin, « Reconstitution et datation d'un recueil syriaque melkite (Ambr. A 296 inf., ff. 222-224 + Sinaï syr. 10) », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 42 (2006), p. 51-68.

¹⁰⁷⁴ A. De Halleux, « Une clé pour les hymnes d'Ephrem dans le ms. Sinai syr. 10 », *Le Muséon* 85, 1-2 (1972), p. 185-186, 199. Voir aussi A. de Halleux, « La transmission des Hymnes d'Éphrem d'après le ms. Sinaï syr. 10, f. 165v-178r », in *Symposium syriacum 1972 : célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome*, éd. I. Ortiz de Urbina et A. de Halleux, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1974, p. 44-45.

¹⁰⁷⁵ Il s'agit des *Necrosima* XXIV et XXVII, voir J.S. Assemani, P. Benedictus et S.E. Assemani (éds), *Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia quæ exstant, Græce, Syriace, Latine*, Roma, Typographia Pontificia Vaticana, 1732-1746, p. 273 et 276. Cf. ms. Vat. syr. 92, ff. 43^r-44^v.

¹⁰⁷⁶ La question de la popularité des douanes aériennes est posée dans Krausmüller, « How widespread was the belief in demonic tollgates in sixth- to ninth-century Byzantium? ». Je ne suis pas byzantiniste pour juger du bien-fondé de sa démonstration mais l'auteur me paraît montrer de manière convaincante que ces éléments n'étaient pas si constitutifs de l'eschatologie byzantine, au moins avant le IX^e siècle.

XIV.3.3. La littérature des questions-et-réponses

Un autre type de textes aborde la question de la situation de l'âme après la mort, en des termes plus explicites. La littérature des questions-et-réponses fleurit dans l'Orient chrétien entre le V^e et le VIII^e siècle¹⁰⁷⁷. Elles sont conçues afin de répondre à une large gamme d'interrogations, de natures exégétique, théologique, canonique, pratique, etc. et n'ont pas vocation à résoudre des problèmes théologiques. Probablement fruits de milieux monastiques, elles sont également destinées aux laïcs, en ce qu'elles rassemblent tout ce qu'un chrétien éduqué doit savoir sur sa religion¹⁰⁷⁸. Ce type de littérature est très populaire chez les chrétiens du Dār al-Islām et beaucoup de textes apologétiques se présentent sous cette forme¹⁰⁷⁹. Quatre collections seulement retiendront notre attention, en raison de leur circulation dans les milieux chrétiens melkites à une date haute.

Les traductions du grec : les QAS et les QAD

La première collection, celle des *QAS* (103 questions), est la plus connue des chercheurs et pourtant la moins importante pour nous. Anastase le Sinaïte répond à une série de questions sur l'état de l'âme et les lieux où elles se trouvent. Ses conceptions sont originales : après la mort, les âmes sont placées au paradis ou dans l'Hadès et perdent leur capacité à raisonner. Toutefois, elles peuvent encore participer à l'admiration et à une forme de prière¹⁰⁸⁰. La parabole d'Abraham et de Lazare n'est pas à prendre au pied de la lettre : elle ne peut renvoyer à une situation passée car la résurrection des corps n'a pas encore eu lieu¹⁰⁸¹. Les perspectives ouvertes par Anastase, qui ont parfois été rapprochées de l'hypnopsychie, ne connaissent pas une grande postérité en terre d'Islam. Il n'existe pas d'étude sur la traduction arabe des *QAS*, attestée dans le ms. Sinaï, ar. 481 (qui contient aussi les *QAD* et les *QRBG*). Il est intéressant

¹⁰⁷⁷ La littérature sur le sujet est très abondante, voir notamment Y. Papadogiannakis, « Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis », in *Greek Literature in Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, éd. S.F. Johnson, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2006, p. 91-105.

¹⁰⁷⁸ C. Macé, « Pseudo-Césaire, Anastase, Pseudo-Athanase : quelques réflexions sur les collections de questions-et-réponses dans la littérature grecque chrétienne », *SHS Web of Conferences* 22 (2015), https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/abs/2015/09/shsconf-sdp_00004/shsconf-sdp_00004.html.

¹⁰⁷⁹ Pour des exemples dans la littérature arabe chrétienne, voir Swanson, « A Copto-Arabic catechism of the later Fatimid period ». Barbara Roggema prépare un article où elle recense tous les témoins de ce type de textes dans les manuscrits arabes chrétiens.

¹⁰⁸⁰ *QAS*, n°19. Voir aussi Dagon, « L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VI^e-IX^e siècle ». Cette question a fait l'objet d'un commentaire dans dal Santo Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, p. 343-356.

¹⁰⁸¹ *QAS*, n°21.

de noter que les questions relatives à la situation *post mortem* n'y apparaissent pas¹⁰⁸². Le manque d'intérêt des copistes et des auteurs arabophones ou syriacophones pour l'œuvre d'Anastase est étonnant mais il est possible que la très grande popularité des *QAD* durant les premiers siècles de l'Islam l'ait vite reléguée au second plan¹⁰⁸³.

Les *QAS* et les *QAD* entretiennent un fort rapport d'intertextualité sans que la nature de ce lien n'ait encore été démontrée. Les *QAD* (137 questions) sont rédigées entre la fin du VII^e siècle et les années 730, ce qui a souvent laissé penser qu'elles dépendaient des *QAS* ou, du moins, qu'elles partageaient une source commune¹⁰⁸⁴. Les *QAD* sont rapidement citées par les auteurs de langue grecque comme par les auteurs de langue arabe. Une traduction complète en arabe ainsi qu'une sélection de 45 questions existent dès le IX^e siècle¹⁰⁸⁵. La version arabe est régulièrement copiée, comme en attestent des manuscrits anciens. Leur influence sur la littérature médiévale des melkites est donc bien établie, contrairement à celles des *QAS*.

Les *QAD* traitent de plusieurs thématiques eschatologiques, dans un style proche de celui d'Anastase : il ne s'agit pas tant de statuer sur le sort de tous les défunts que de délimiter la catégorie exceptionnelle d'âmes que sont les âmes des saints. Seules ces dernières conservent la mémoire, alors que les âmes du commun des mortels perdent toutes leurs facultés en se séparant du corps. Le problème de la conscience de l'âme n'est pas abordé avec autant de détails que dans les *QAS* mais les *QAD* réaffirment l'impossibilité de percevoir ou de sentir dans l'au-delà, reléguant également la parabole de Lazare au rang de mythe¹⁰⁸⁶. Cependant, ce discours comporte quelques subtilités, qui ne sont pas dans les *QAS* : il est aussi affirmé que les âmes anticipent dans l'angoisse ou la joie ce qui les attend¹⁰⁸⁷. En revanche, à l'instar des *QAS*, le

¹⁰⁸² Voir le ms. Sināï, ar. 481, ff. 1^r-106^r. Les rapports entre la version arabe et les collections grecques des *QAS* doivent encore être éclaircis pour établir si la question n°19 (par exemple) avait disparu de la collection grecque utilisée par le traducteur arabe ou s'il s'agit d'une sélection de sa part.

¹⁰⁸³ Pour la version arabe, cf. Binggeli, « L'hagiographie du Sināï en arabe d'après un recueil du IX^e siècle (Sināï arabe 542) ». Pour la version syriaque, voir Binggeli, « La version syriaque des Récits d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sināï aux VIII^e-IX^e siècles ». Il n'est pas à exclure que la traduction arabe des *QAS* soit tardive, voir A.C. Pirtea, « The Arabic Tradition – Second Part: Phys. Arab. α », in *The multilingual Physiologus: Studies in the oldest Greek recension and its translations*, éd. C. Macé et J. Gippert, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 84), 2021, p. 269-270.

¹⁰⁸⁴ Pour une comparaison du contenu des deux collections, voir éd. Richard et Munitiz, p. LII- LIV. Voir aussi Macé, « Les *Quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question », p. 143-149.

¹⁰⁸⁵ Roggema, « The Integral Arabic Translation of Pseudo-Athanasius of Alexandria's *Quaestiones ad Antiochum ducem* ».

¹⁰⁸⁶ *QAD*, n°21.

¹⁰⁸⁷ *QAD*, n°20. Traduction partielle dans Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, p. 25-26. La formulation de la réponse est substantiellement différente dans le manuscrit sinaïtique.

rôle des anges dans l'ascension des âmes n'est pas évoqué. Ces dernières sont bien placées au paradis et dans des lieux infernaux, qui ne sont ni la Géhenne ni le Royaume, mais la réponse n'explique pas le comment du pourquoi¹⁰⁸⁸. Les deux collections évitent donc soigneusement d'évoquer une forme de jugement intermédiaire – alors que la répartition des âmes l'implique tacitement –, là où les homélies confient aux anges la tâche d'examiner les âmes et de les envoyer dans les lieux qui leur sont destinés.

Les *QAS* et les *QAD* nous plongent dans le contexte byzantin de débats qui tentent de réconcilier l'impossibilité de recevoir la récompense ou le châtement avant la résurrection et qui fait de la léthargie de l'âme une nécessité, la non moins nécessaire activité posthume des saints en faveur des vivants et, enfin, le bénéfice des prières et des aumônes faites pour les défunts¹⁰⁸⁹. Dans la mesure où aucune instance ne vient statuer sur ces questions avant la date très tardive du XV^e siècle, le débat ressurgit parfois à Byzance durant les siècles suivants mais la plupart des auteurs préfèrent l'éviter, du moins, jusqu'au XI^e siècle¹⁰⁹⁰. On peut émettre l'hypothèse que la popularité des vies de saints et des visions offrant des représentations assez complètes de l'au-delà n'appelait pas à une formulation plus systématique et dogmatique de la part du clergé byzantin.

Le cas des QRBG

L'abondance et la divergence de textes et d'opinions relatifs à l'au-delà et au sort de l'âme en monde islamique devait constituer une incitation à adopter des positions plus claires. Sous couvert de la pseudépigraphie, c'est ce que font les *QRBG*. Cette collection émane d'un milieu syro-arabe, melkite ou syro-miaphysite, et a circulé dans les monastères melkites dès le X^e siècle, comme en témoigne sa tradition manuscrite. Le texte n'a pas fait l'objet d'une édition scientifique et la seule édition dont nous disposons comporte des lacunes. Ainsi, la question qui

¹⁰⁸⁸ QAD, n°19. Très similaire à QAS, question n°20.

¹⁰⁸⁹ Je remercie Vincent Déroche d'avoir partagé avec moi ses réflexions sur le sujet.

¹⁰⁹⁰ Le débat ressurgit de manière sporadique et le plus souvent en arrière-plan d'autres controverses, si l'on suit les hypothèses de D. Krausmüller, « Contextualizing Constantine V's Radical Religious Policies: The Debate about the Intercession of the Saints and the 'Sleep of the Soul' in the Chalcedonian and Nestorian Churches », *Byzantine and Modern Greek Studies* 39, 1 (2015). Pour une période plus basse, voir J. Gouillard, « Léthargie des âmes et culte des saints : un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstôr », *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Hommage à Paul Lemerle* 8 (1981), p. 171-186.

porte directement sur le sort de l'âme est tronquée dans les *Rasā'il dīniyya qadīma*. J'en donne ici le texte tel qu'il est transmis dans le manuscrit sinaïtique¹⁰⁹¹ :

Basile dit : « Apprends-moi : est-ce que la mort des personnes et la sortie de leur âme de ce bas-monde est d'une seule sorte¹⁰⁹² ? Et est-ce que ceux qui font le bien sont distingués de ceux qui font le mal ? ».

Grégoire répondit : « La sortie des personnes n'est pas d'une seule sorte, pas plus que leur place car à celui qui fait de bonnes actions, Dieu envoie des anges sanctifiés prendre son âme. À ceux qui sont droits et qui craignent Dieu dans leur cœur, il leur envoie les anges de la paix. Ce sont eux qui conduisent les âmes avec la prière et le parfum agréable. Ils se rendent auprès de leurs âmes avec beaucoup de vénération. Ils poussent leurs âmes avec joie à travers les trouves des démons et les font entrer dans les granges saintes où se trouvent les âmes des saints. Quant aux âmes des pécheurs, des ensorceleurs et des infidèles, les démons conduisent leur âme et les font sortir de leur corps dans de grands tourments. Ils les enferment dans les granges des ténèbres. Ils sont dans la tristesse et les pleurs jusqu'au jour de la résurrection. Quant aux âmes des saints, les démons ne peuvent les approcher, comme cela est écrit 'Les anges du Seigneur entourent ceux le craignent'¹⁰⁹³. Ou encore 'Elle est grande la mort des justes aux yeux du Seigneur'¹⁰⁹⁴ et 'Leur souvenir dure toujours et ils ne craignent pas la mauvaise nouvelle'¹⁰⁹⁵ ».

قال باسيليوس : « اخبرني هل موت الناس واحد هو وخروج انفسهم من هذه الدنيا وهل يبين عمال الخير من عمال الشر ؟ ».

اجاب غريغوريوس وقال : « ليس خروج الناس واحد ولا مواضعهم واحدة لان الذي في عمل الخير يبعث الله اليه ملايكة مقدسة تقبض روحه. والذين هم ايضا مستقيمين وخوف الله في قلوبهم يبعث اليهم¹⁰⁹⁶ ملايكة السلامة وهم الذين يقودون انفسهم بالصلاة والريح الطيب. ويذهبون بين يدي انفسهم بكرامة كثيرة ويحودون انفسهم بفرح في مسالح الشياطين ويدخلونهم في الخزائن المقدسة التي انفس القديسين فيها. فاما انفس الخطايين والسحرة والكفرة فان الشياطين يقودون انفسهم ويخرجونها من اجسادهم بعذاب شديد ويحبسونهم في خزائن الظلمة. فيكونون في حزن وبكا الى يوم القيامة. واما انفس القديسين فليس تقدر الشياطين ان تدنو¹⁰⁹⁷ منها كما هو مكتوب ان ملايكة الرب محيطة بالذين يخافونها. وايضا عظيم هو في عيني الرب موت الصديقين. وذكرهم الى الابد دايم من خبر السو لا يخافون ».

La réponse tranche radicalement avec le contenu des *QAS* et des *QAD*. L'auteur ne prend pas de précautions oratoires et ne cherche pas à justifier son propos autrement que par des

¹⁰⁹¹ Les dernières lignes de la question viennent à la suite de la question précédente (n°21), sans note de l'éditeur, voir *QRBG, Rasā'il dīniyya qadīma*, p. 101 ; ms. Sinaï, ar. 481, n°23, ff. 288^v-289^r.

¹⁰⁹² Je choisis de gloser ainsi le terme *wāhid* « un » en arabe, qui est difficile à rendre ici.

¹⁰⁹³ Référence à Ps 34, 7.

¹⁰⁹⁴ Référence à Ps 116, 15.

¹⁰⁹⁵ Référence à Ps 112, 6-7.

¹⁰⁹⁶ اليه dans le manuscrit.

¹⁰⁹⁷ تدنو dans le manuscrit.

citations des Psaumes qui n'ont pas un rapport direct avec le sujet¹⁰⁹⁸. Le scénario ressemble à s'y méprendre au contenu de l'*ApGreg* ou à la description des théologiens syro-miaphysites. Ceci pourrait être dû à la possible origine syro-mésopotamienne des *QRBG*. Ce discours n'a en tout cas pas gêné les lecteurs melkites, qui ont continué à copier la collection, au point qu'en 1195, le patriarche melkite d'Alexandrie s'enquiert auprès du synode de Constantinople du bien-fondé de cette lecture¹⁰⁹⁹. Avant cette date, le fait que les *QRBG* aient été copiées aux côtés des *QAS* et des *QAD* nous laisse imaginer qu'elles jouissaient d'un certain prestige et d'une certaine autorité.

Les Questions d'Abraham à son oncle Éphrem

La dernière collection, qui ne regroupe que huit questions, vient aussi d'un milieu « syro-arabe ». Le plus ancien témoin, le ms. Sinaï, ar. 513 (X^e s.) a vraisemblablement été copié en milieu melkite¹¹⁰⁰. Il contient des textes apocryphes, le *Livre de Daniel*, des vies de saints et le *Martyre d'Antoine Rawḥ al-Qurašī*, un saint melkite. Les sept premières questions portent sur des aspects fondamentaux des doctrines et des pratiques chrétiennes. Abraham souhaite apprendre ce qu'il faut répondre aux juifs sur une série de sujets : la prière vers l'est (cf. *infra*), la vénération de la croix, la démonstration de la Trinité à partir des livres saints, l'unité de la Trinité, le baptême, la définition de l'eucharistie, les bénéfices de l'eucharistie et, enfin, le sort de l'âme après la mort. Plus haut, j'ai proposé de comprendre « juifs » comme un terme renvoyant aux détracteurs au sens large et incluant les musulmans. Dans un passage, l'auteur dit que les ancêtres impies des juifs viennent des steppes, ce qui est une critique d'ordinaire portée à l'égard des arabo-musulmans dans la littérature de controverse. La collection vise donc à offrir au lecteur des éléments de langage en vue de controverses avec des non-chrétiens. Il est extrêmement intéressant pour notre propos que le problème de l'âme séparée soit posé dans ce cadre, comme si les idées sur le sujet étaient le marqueur d'une certaine orthodoxie, au même titre que celles sur la communion et l'eucharistie.

¹⁰⁹⁸ Les « précautions oratoires » sont un procédé de mise à distance au début de certaines réponses, lorsque Anastase ou le Pseudo-Athanase insiste sur la difficulté (voire, l'impossibilité) d'y répondre. Ce procédé, Gilbert Dagron l'appelle « prudence », voir « L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VI^e-IX^e siècle », p. 62.

¹⁰⁹⁹ Voir chap. VIII, §3.3.

¹¹⁰⁰ Kamil, *Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, p. 45. Pour une description codicologique et paléographique approfondie, voir M.L. Hjälml, *Christian Arabic Versions of Daniel: A Comparative Study of Early MSS and Translation Techniques in MSS Sinai Ar. 1 and 2*, Leiden, Brill (Biblia Arabica 4), 2016, p. 80-81.

Avant d'en venir à cet aspect, tâchons d'éclaircir les origines de ce texte, qui n'a encore jamais fait l'objet d'une étude. Le titre donne l'identité des interlocuteurs : Abraham et son oncle maternel (*ḥāl*) Éphrem. Dans le corps du texte, ils sont uniquement nommés « le disciple » (*al-tilmīd*) et « le maître » (*al-mu'allim*). On reconnaît deux figures majeures de l'ascétisme et du monachisme dans la région : Abraham est certainement le saint Abraham de Qidun (m. 367) et le second le célèbre Éphrem. Les deux noms sont liés dans la littérature syriaque : la tradition manuscrite a attribué à Éphrem la *Vie d'Abraham*, ainsi que des *madrašē* faisant son éloge¹¹⁰¹. Ces deux hommes seraient « amis », selon d'autres sources¹¹⁰². Je n'ai pas réussi à trouver une mention de leurs familiaux mais le glissement de l'un à l'autre a pu aisément se produire. Dans la question n°4, qui porte sur la trinité, « le maître » répond au moyen de métaphores très célèbres qui se trouvent dans l'hymne *Sur la Trinité* d'Éphrem¹¹⁰³. Les noms des interlocuteurs ont pu être ajoutés après coup car l'on connaît plusieurs exemples de dialogues anonymes entre un maître et un disciple. D'un point de vue linguistique, il est difficile d'établir à coup sûr si les questions ont été traduites du syriaque ou rédigées en arabe mais il est certain qu'elles proviennent d'un milieu de culture syriaque. En témoigne la présence d'un calque comme *fağr*, qui signifie « aube » en arabe, mais qui revêt ici le sens du syriaque *pagrā*¹¹⁰⁴. En outre, le contenu est marqué par la théologie syriaque, comme on l'a vu. Deux témoins plus tardifs ont été copiés chez les maronites, ce qui pourrait nous mettre sur la piste d'un texte produit par des chalcédoniens¹¹⁰⁵. Pour ce qui est de la datation, j'aurais tendance à placer sa rédaction au VIII^e siècle, soit à un moment où la polémique anti-judaïque a encore un sens

¹¹⁰¹ La *Vie d'Abraham* a connu une vaste diffusion : du syriaque, elle fut traduite en grec et, du grec, en araméen christo-palestinien, voir L. Capron, « Le fragment araméen christo-palestinien de la *Vie d'Abraham de Qidun* (ms. 12746 de la Collection Taylor-Schechter) : nouvelles lectures », in *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, éd. F. Briquel-Chattonnet et M. Debié, Paris, Geuthner (Cahiers d'études syriaques 1), 2010, p. 231-240.

¹¹⁰² S.H. Griffith, « Abraham Qīdūnāyā, St. Ephraem the Syrian and Early Monasticism in the Syriac-Speaking World », in *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo; Roma, 28 maggio – 1° giugno 2002*, éd. M. Bielawski et D. Hombergen, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo (Studia Anselmiana 140, Analecta Monastica 8), 2004, p. 239-264.

¹¹⁰³ *Questions d'Abraham à son oncle Éphrem*, ms. Sināi ar. 513, n°4, ff. 236^v-237^r. Cette partie du texte ressemble étrangement à un passage de la tradition arabe des *QAD*, voir ar. 431, ff. 255^v-256^r.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, n°6, f. 240^r.

¹¹⁰⁵ Mss Paris, BnF, syr. 203 (1470), ff. 125^r-135^v et 'Ašqūt, Maktabat al-Baṭriyark Būlus Mas'ad 52, ff. 105^r-131^v. Ils sont tous deux écrits en garshuni et produits en milieu maronite. Sur le second témoin, peu connu des orientalistes, voir J. Moukarzel, *Gabriel Ibn al-Qilā'ī (ca 1516) : approche biographique et étude du corpus*, Kaslik, PUSEK (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit), 2007, p. 241.

Les *Questions d'Abraham à son oncle Éphrem* constituent l'un des témoignages les plus originaux des interrogations liées au sort de l'âme dans les milieux syro-arabes. Après avoir traité de questions liées à des sujets de polémique et de controverse, la question n°8 est intégralement dédiée au sort de l'âme. Comme le texte intégral est assez long (cf. annexe 3), je ne donne que l'intitulé de la question et résumerai ensuite la réponse du maître¹¹⁰⁶ :

Le disciple dit : « Maître, quelle est la situation de l'âme lorsqu'elle sort du corps ? Que dit-il [le Maître] à propos de ce à quoi elle ressemble ? Et de si elle se souvient de sa situation dans ce monde ? Et de si elle sait qu'elle est sortie de sa demeure corporelle ? Et de si elle est sûre de ce qu'elle a accompli ? Comment répond-elle sans le corps des péchés [qu'elle a commis] avec les cohortes de la bête maudite ? Est-elle dotée de la connaissance et de la compréhension, ainsi que du souvenir du corps qu'elle occupait ? Comment répond-elle, si elle ne peut distinguer les hordes des démons ? Se tient-elle en tout lieu, dans l'air ? Les compagnons s'accrochent-ils à elle alors qu'elle n'a pas de corps ? Tout ceci, j'aimerais que sa force et sa connaissance me l'enseigne ».

قال التلميذ : « يا معلم ! كيف تكون النفس اذا خرجت من الجسد ؟ وما يقول انها تشبهه ؟ وان كانت تعهد ما كانت فيه من هذا العالم ؟ وان علمت انها قد خرجت من مسكنها الجسداني ؟ وان كانت تيقن بما عملت ؟ وكيف تعطي الجواب بغير جسد على خطاياها مع اجناد الوحش الملعون ؟ وان كان لها معرفة وفهم و تذكر الجسد الذي قار فيه ؟ وكيف تعطي الجواب اذا لا يمكنها ان تعين¹¹⁰⁷ مسالحي¹¹⁰⁸ الشياطين ؟ وان كانت تقف في كل مكان من هذا الهوا ؟ وان كان جميع الرفاق يتعلقون بها اذا كانت بلا جسد ؟ هذا كله احب ان تعلمني قوته ومعرفته ».

La question est posée en des termes étonnamment précis. Il révèle le désarroi de l'auteur (ou de ses destinataires) face à deux scénarios irréconciliables. Les « réponses » données par l'ange impliquent la croyance en une ascension de l'âme à travers les hordes de démon, dans le goût du *Sermo de morte et judicio* de Théophile d'Alexandrie. D'autre part, l'auteur conçoit comme un problème l'absence du corps car elle implique que l'âme est dans l'incapacité de répondre. Il connaît donc aussi les théories qui veulent que l'âme ne soit plus active ni consciente après la sortie du corps.

La réponse d'Éphrem reprend les grandes lignes des textes syro-miaphysites et de ce que l'on trouve dans les visions comme l'*ApGreg*, tout en ajoutant quelques astérisques. Les bonnes et les mauvaises actions des âmes sont pesées mais, de façon originale, on précise qu'elles ne peuvent pas *répondre* aux anges en charge du jugement. Elles sont ensuite placées dans les

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, n°8, ff. 241^v-242^r.

¹¹⁰⁷ Le mot est difficile à déchiffrer dans le manuscrit et je ne suis pas certaine de ma lecture.

¹¹⁰⁸ مصالحي dans le manuscrit mais j'ai corrigé selon l'orthographe de la question n°23 des *QRBG*, qui présente un contenu très similaire.

demeures célestes ou dans les ténèbres. Elles conservent la compréhension, la connaissance et le souvenir de tout ce qu'elles ont fait durant leur vie. Autre addition étonnante, il est dit que les âmes des pécheurs contemplent la joie des autres âmes, détail que je n'ai pas trouvé dans la théologie mais qui se trouve dans la littérature apocryphe¹¹⁰⁹. Enfin, en cherchant à décrire le bonheur des âmes justes, l'auteur dit qu'elles sont « comme l'enfant dans le ventre de sa mère ». Nous avons vu combien cette expression est courante dans la région : les auteurs syro-orientaux s'en servent pour illustrer l'inactivité de l'âme tandis que les auteurs musulmans s'en servent pour justifier leur croyance en un paradis sensuel. En l'utilisant, il me paraît évident que l'auteur des *Questions* d'Abraham cherche à se positionner et à réutiliser à son avantage une image bien connue.

Ce texte ancien et inédit souligne la place qu'occupe la question du sort de l'âme au sein des réflexions chrétiennes à l'époque qui nous concerne. Le reste de la collection porte sur des aspects essentiels du christianisme et l'on ne peut en dire autant, à première vue, de la définition de l'âme séparée. Et, pourtant, elle a pleinement sa place dans l'esprit d'un auteur qui souhaite instruire ses destinataires d'une foi authentique. Ce passage nous invite à saisir la dimension clivante du sujet. Le texte a dû être rédigé au moment où le statut *post mortem* de l'âme revêtait une allure doctrinale, soit au tournant du IX^e siècle. L'auteur ne s'attaque pas à ceux qui émettent un avis contraire mais il expose la croyance qu'un chrétien orthodoxe devrait avoir ; de là à taxer les autres d'hérétiques, il n'y a qu'un pas.

Plusieurs types de textes nous permettent de retracer les représentations du sort de l'âme en milieu melkite. Celles-ci ne divergent pas, dans leurs grandes lignes, du discours des visions et de la théologie syro-miaphysite. Les positions des *QAS* et des *QAD* ne furent pas largement adoptées. De surcroît, on constate un écart énorme entre leur discours et celui de textes populaires dans les monastères melkites. La forme de ces textes est encore plus frappante que leur contenu. En dehors de quelques rares cas, les visions, les homélies et les questions-et-réponses sont placées sous le signe de la pseudépigraphie. Elles sont attribuées à des figures d'autorité du christianisme tardo-antique. En d'autres termes, l'élite savante melkite ne cherche pas à trancher. Aucun auteur ne déclare son opinion sur cette épineuse question, alors que les auteurs syro-orientaux et syro-miaphysites (re)formulent leur doctrine et lui offrent un socle

¹¹⁰⁹ *Livre des Rouleaux*, trad. angl. Mingana, p. 141 ; ms. Paris, ar. 76, ff. 49^r-50^v ; ms. USJ 1335, chap. XXXVIII-XXXIX, ff. 75^r-77^v. Cité, avec des références à d'autres apocryphes, dans Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, p. 135.

rationalisant. Au XI^e siècle, un auteur majeur comme Abū l-Faḥ Ḥabd Allāh Ibn al-Faḍl traite de l'âme à plusieurs reprises, sans s'intéresser au problème de l'âme séparée.

Comment interpréter ce silence du clergé et des élites savantes ? Les centres monastiques melkites n'étaient pas des lieux de formation aussi vivants que leurs équivalents syro-miaphysites et syro-orientaux mais l'activité littéraire s'y maintient, sous couvert de l'anonymat, aux côtés des traductions. Ce qui ressort de la littérature melkite de cette époque, c'est que ses auteurs ne recherchent pas l'innovation ou, du moins, pas ouvertement. Pour la plupart, les textes produits en arabe s'inscrivent dans la continuité de la littérature byzantine et ceci est valable pour de nombreux types de textes (hagiographie, théologie, droit canon, controverses, etc.). Cette littérature a ses spécificités, qui la démarquent de celle produite par les clercs d'autres Églises : un cas notoire est le goût prononcé des milieux melkites palestiniens pour les récits de néomartyres, qui sont tissés sur la trame de récits plus anciens¹¹¹⁰. Les débats qui se tiennent sur l'âme séparée aux VIII^e/IX^e siècles sont internes aux chrétiens du Dār al-Islām. D'un point de vue culturel et institutionnel, on peut se demander si les élites savantes et ecclésiastiques auraient voulu (ou pu) s'exprimer sur un sujet que les auteurs byzantins avaient tendance à éviter.

Une autre explication serait qu'il n'y a plus de savants suffisamment bien formés entre la fin du VIII^e et le début du X^e siècle pour prendre part au débat. Théodore Abū Qurra est un cas unique et non emblématique. Les melkites ne sont pas aussi bien intégrés à la sphère savante syro-irakienne que les syro-miaphysites et les syro-orientaux. Des figures importantes, comme le patriarche Job d'Antioche, contribuent au mouvement de traduction mais les sources ne témoignent pas d'une activité scientifique comparable à celle de Qennešrē au VII^e siècle ou du Monastère supérieure au IX^e siècle. En dehors d'œuvres exégétiques et homilétiques sans originalité particulière, très peu de textes théologiques de cette période nous sont parvenus.

Il ne s'agit là que de spéculations visant à alimenter notre compréhension de l'attitude différenciée de l'Église melkite vis-à-vis d'une question qui fait couler beaucoup d'encre dans la région. Dans la mesure où HMLEM demanderait à être considérablement réécrite, nos connaissances de l'histoire intellectuelle sont encore trop ténues pour trancher. Pour l'heure, on peut supposer que pour des raisons littéraires, culturelles, et, peut-être, institutionnelles, les savants melkites adoptent un mode d'expression, celui de la pseudépigraphie. Les manuscrits nous apprennent que la conscience de l'âme séparée est bien prônée auprès d'un large public,

¹¹¹⁰ Sahner, *Christian Martyrs under Islam*.

puisqu'elle est transmise dans des textes liés à l'instruction, comme les *questions-et-réponses*, ou à la vie pastorale, comme les homélies.

XIV.4.LITURGIE ET CROYANCES ESCHATOLOGIQUES CHEZ LES MARONITES

Jusqu'ici, la littérature maronite n'a pas été abordée et, pour cause, l'histoire de cette communauté avant le X^e siècle nous est très mal connue. La question de ses origines a été longuement débattue, principalement pour des raisons idéologiques. Alors que l'historiographie européenne y voit un groupe de fidèles monothélites actifs en Syrie qui se constituent en une Église chalcédonienne autonome durant la première moitié du VIII^e siècle. D'un point de vue démographique, le monothélisme devait attirer une foule importante¹¹¹¹. En 792, Timothée I^{er} tente un rapprochement avec les moines du monastère Mar Maron sur l'Oronte, parmi lesquels on choisissait les chefs de l'Église maronite. Pour des raisons d'ordres politiques et religieuses, la hiérarchie maronite s'établit au nord du Liban actuel à partir du IX^e ou du X^e siècle, d'abord sur les hauteurs de Byblos/Jbeil, puis toujours plus haut dans la montagne¹¹¹². C'est à partir des croisades et à l'aune de nouvelles relations avec les occidentaux que l'histoire de l'Église maronite est mieux documentée.

XIV.4.1. Un état des sources

Pour ce qui concerne notre enquête, très peu de témoignages « internes » de date ancienne ont été préservés : les plus anciennes « archives » à nous être parvenues sont les annotations dans le Codex de Rabboula mais très peu de manuscrits antérieurs au XIII^e siècle ont été identifiés¹¹¹³. Plus encore, l'histoire de la production littéraire des maronites à la période qui

¹¹¹¹ Sur les sources anciennes relatives au monothélisme, voir Tannous, « In Search of Monotheletism », p. 29-67.

¹¹¹² L'ouvrage de référence est celui de Harald Suermann, *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche*, publié en 1998. Je le cite dans sa traduction française, H. Suermann, *Histoire des origines de l'Église maronite*, Kaslik, PUSEK (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik 54), 2010.

¹¹¹³ Ceci ne veut pas dire qu'il n'y en a pas davantage mais que, pour la période antérieure au X^e siècle, il est difficile de les différencier des manuscrits miaphysites et melkites, pour peu qu'aucun texte ne parle de christologie. On n'a pas, à ma connaissance, relevé de caractéristiques codicologiques propres aux manuscrits maronites à l'époque médiévale, que ces derniers soient en syriaque ou en arabe. Pour un cas de manuscrit manifestement produit en milieu monothélite au vu du contenu, voir S.P. Brock, « A Monothelete Florilegium in Syriac », in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert van Roey*, éd. C. Laga *et alii*, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), 1985, p. 35-45.

nous intéresse est encore très fragmentaire¹¹¹⁴. Du XI^e siècle, on conserve l'ouvrage connu sous le titre de *Kitāb al-Hudā*, un recueil de droit canon qu'un certain évêque David aurait traduit du syriaque en arabe en 1058/9¹¹¹⁵. De la théologie maronite avant cette date, on ne sait presque rien.

L'étude de la période médiévale doit se faire en prenant en compte plusieurs filtres qui obstruent notre compréhension : celui de la tradition historiographique maronite qui n'est pas exempte d'une dimension apologétique, comme en témoigne l'œuvre du patriarche Étienne Duwayhi¹¹¹⁶ ; celui de l'influence de la littérature des autres communautés chrétiennes ; celui des « épurations » qui ont eu lieu à partir de la venue des missionnaires jésuites à la fin du XVI^e siècle. Dans le premier volume, j'ai rappelé le rôle de « censeur » de Jean Baptiste Eliano, qui contribua à la disparition de textes considérés comme « hérétiques » en faisant brûler des manuscrits ou en condamnant des auteurs¹¹¹⁷.

La question de « l'influence » est cruciale pour notre enquête. De nombreux textes d'origine syro-miaphysite sont transmis dans les manuscrits maronites. La circulation d'une partie d'entre eux est due à la présence syro-miaphysite sur le Mont Liban aux XV^e-XVI^e siècles. C'est probablement par ce biais que l'*ApGreg* s'est fait un chemin dans la littérature maronite¹¹¹⁸. Les *Questions d'Abraham à son oncle Éphrem* se trouvent dans deux manuscrits maronites tardifs mais, malheureusement le seul témoin accessible, le ms. Paris, syr. 203 (1470), ne contient que les premières questions et donc pas la huitième et dernière question, sur le sort de l'âme. Toutefois, il est intéressant de noter que ce manuscrit transmet de nombreux textes d'auteurs syro-miaphysites¹¹¹⁹.

¹¹¹⁴ La question du rôle des maronites dans l'histoire intellectuelle de la région est problématique, voir les réflexions d'A. Treiger, « Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic Theology of Aristotle », in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries* éd. D. Janos, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 124), 2016, p. 44-80.

¹¹¹⁵ Pour une synthèse récente, voir Kaufhold, « Sources of Canon Law in the Eastern Churches », p. 256-259.

¹¹¹⁶ H. Suermann, « Maronite Historiography and Ideology », *Journal of Eastern Christian Studies* 54, 3-4 (2002), p. 129-148.

¹¹¹⁷ Cf. vol. I, VIII.3.2.

¹¹¹⁸ À ce sujet, voir la synthèse sur l'histoire de la transmission de l'*ApGreg* dans le premier volume. On trouvera également des exemples dans l'ouvrage de Matti Moosa, même si celui-ci n'est pas dépourvu d'une certaine idéologie visant à rattacher autant que possibles les maronites à l'Église syro-miaphysite, voir *The Maronites in history*, Syracuse, NY, Syracuse university press, 1986, p. 246-247, 263-266.

¹¹¹⁹ De nombreux textes transmis dans ce manuscrit sont attribués à saint Maron mais ont en fait été rédigés par des auteurs miaphysites, voir J.B. Chabot, « Les origines de la légende de saint Maron », *Mémoires de l'Institut national de France* 43, 2 (1951), p. 14-16.

On ne dispose pas, à ma connaissance, d'autres sources sur les croyances eschatologiques répandues dans cette Église, en dehors de la liturgie et du témoignage des missionnaires à la fin du XVI^e siècle. Ce dernier est à considérer avec prudence, n'étant pas dénué d'un contenu idéologique. La doctrine du Purgatoire, dont Jacques Le Goff place la naissance à la fin du XII^e siècle, était étrangère aux chrétiens de Méditerranée orientale. Le sort de l'âme constituait donc un point de friction inévitable. En 1578, Jean Baptiste Eliano et Thomas Raggio sont les premiers missionnaires jésuites au Levant. Ils se rendent à la résidence patriarcale maronite de Qannoubine et rencontrent le patriarche Michel Rizzi. Dans un courrier adressé la même année au cardinal Antoine Caraffa, les jésuites rapportent que les maronites croient que les âmes ne trouvent pas leur place définitive avant le jour du Jugement. Les âmes des bons n'entrent pas dans le Royaume mais sont dans un paradis terrestre¹¹²⁰. La description est fidèle aux conceptions théologiques des syro-orientaux et des syro-miaphysites présentées plus haut et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les maronites aient promu le même schéma. Dans une autre lettre datée de 1580, Jean Baptiste Eliano affirme que ces chrétiens orientaux sont capables d'accepter le Purgatoire ainsi que les deux jugements, personnel et universel¹¹²¹. En fait, les représentations du sort de l'âme chez les syro-miaphysites et les melkites impliquent un semblant de jugement, puisque les âmes sont déjà séparées et portées en deux lieux distincts. Quant à l'*ApGreg* et à d'autres écrits apocryphes et pseudépigraphiques, ils promeuvent le même modèle, si ce n'est qu'ils mettent en scène un jugement à proprement parler. Le témoignage des premiers missionnaires, aussi tardif soit-il, nous permet donc d'apprécier une certaine continuité au sein de la tradition dite « syro-occidentale », terme sous lequel on regroupe les maronites, les melkites et les miaphysites.

La liturgie funéraire est également une source importante, dans la mesure où elle nous permet de remonter à une période plus haute. Un petit groupe de manuscrits du XIII^e siècle a été étudié

¹¹²⁰ « Di più che nissuno de buoni entra nel regno del cielo per sino al giorno del giudicio, ma che le anime de buoni sono in un certo paradiso in terre, benché alcuni habbino opinione che Christo menase seco il buon ladrone, et quelli che al tempo de la passionne risuscitarono, ma di tutti gli altri tanto pii quanto impii, dicono che non andaranno al loro luogo per sino al giorno del giudicio. », S. Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis I: Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie (1523-1583)*, Roma, Institutum historicum Societatis Iesu (Monumenta missionum Societatis Iesu 51), 1989, doc. 49, p. 99.

¹¹²¹ « Sono fatti capaci delli stati del anima, et del purgatorio et del duoi giudicii particular et universale, il che tutto è novo presso costoro. però ogni fatica spesa per farli capaci di questa verità è molto ben spesa, maxime acetando agevolmente tutto quello che, con fundamento dela scrittura et ragioni, se li propono Hanno questi, come hanno anco tutte le nationi orientali, che le anime de buoni et de cattivi non sono nel suo loco determinato fin al giorno del giudicio, ma intendendo adesso dover tener il contrario si accomodono à quello », *ibid.*, doc. 105, p. 240. De fait, Michel Rizzi rédigea douze articles où il reconnaît des points du dogme de l'Église catholique, dont le Purgatoire, voir *ibid.*, doc. 122, p. 279.

par des spécialistes de la liturgie maronite du siècle dernier, à commencer par l'abbé Jean Tabet. Le plus ancien est un lectionnaire daté de 1242¹¹²². On compte également deux *Beth Gazo*¹¹²³ : le premier, daté de 1263, contient à la fin du recueil des chants pour les défunts¹¹²⁴ ; le second contient également des chants pour les morts¹¹²⁵. On possède enfin un recueil de rites funéraires, daté de 1265/6¹¹²⁶. Les textes qui parlent de la mort ont beaucoup intéressé les savants maronites, qui leur ont dédié des études théologiques ou lexicologiques¹¹²⁷. Malheureusement, cette démarche s'est souvent faite au détriment de l'étude des sources, qui aurait impliqué une comparaison systématique avec la liturgie des autres Églises de la région. Dans l'état actuel de la recherche, il est difficile de distinguer : les textes « propres » à la tradition maronite ; les « influences » externes ; les traits « conservateurs », hérités de vieilles traditions liturgiques communes¹¹²⁸. L'approche anhistorique de bien des recherches antérieures nous empêche donc de retracer avec précision la forme qu'elle pouvait prendre à la période abbasside. Néanmoins, en se basant sur un témoin important, on peut relever un certain nombre de points pertinents pour notre étude.

XIV.4.2. L'au-delà d'après le ms. BAV, Vat. syr. 59 (1265/6)

Le ms. Vat. syr. 59 occupe une place particulière dans l'historiographie maronite, puisqu'il s'agit du plus ancien manuscrit de la liturgie funéraire. À ce titre, il a fait l'objet d'un certain nombre de travaux. Hormis la description du catalogue¹¹²⁹, le contenu du manuscrit et

¹¹²² *Rīš Quryān maronite*, ms. Salamanque, Biblioteca Universitaria, 2647, trad. ar. Tabet.

¹¹²³ Le *Beth Gazo* fait son apparition aux alentours des XII^e- XIII^e siècles. On y trouve la classification des mélodies (*qale*), accompagnés des hymnes-types (*madraše*).

¹¹²⁴ Ms. Londres, BL, add. 14 701, ff. 198^r-202^v. Pour une description du contenu, voir J. Tabet, « Le “Beth-Gazô” maronite (1263 A.D.): l'add. 14.701 », *Parole de l'Orient* 26 (2001), p. 267-302.

¹¹²⁵ *Beth Gazo maronite*, ms. Londres, BL, add. 14 703, ff. 211^r-232^r, éd. et trad. ar. Tabet.

¹¹²⁶ Il sera question de ce manuscrit à la partie suivante.

¹¹²⁷ Voir, par exemple, l'étude des sens du terme '*anīde*, « défunts » en syriaque, dans R. Bassil, *Le Beth-Gazo maronite : chants pour les martyrs XIIe-XIIIe siècle. Essai de lecture théologique*, Paris, Geuthner (Orientis sémitiques), 2016, p. 51-54.

¹¹²⁸ « Most of the Maron. Anaphoras are shared with the Syr. Orth., though a few are confined to the Maron. tradition, notably the archaic 'Sharrar'. Although Maron. liturgical mss. earlier than the 16th cent. are only rarely preserved, many liturgical books preserve early features lost in the rest of the Antiochene liturgical tradition », S.P. Brock, « Liturgy », GEDSH.

¹¹²⁹ S.E. Assemani et J.S. Assemani, *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus. Partis primæ, tomus secundus, complectens codices chaldaicos sive syriacos*, Roma, Ex typographia linguarum orientalium, 1758, p. 355.

la nature des textes ont été remarquablement étudiés par Joseph Azzi¹¹³⁰. Deux thèses lui sont consacrées¹¹³¹, tandis qu'une série d'articles le prennent pour source principale¹¹³². Ces études, malgré leur qualité, cherchent rarement à identifier les textes, pas plus qu'elles ne se penchent sur l'histoire du manuscrit. Pourtant, d'un point de vue codicologique, rien n'indique au premier regard un milieu de production « maronite », dont l'existence doit encore être démontrée¹¹³³. Dans la mesure où il s'agit d'un témoin relativement ancien et qu'il été trouvé à Qannoubine, je m'en servirai comme principale fenêtre sur les conceptions eschatologiques transmises au sein de cette Église.

Le ms. Vat. syr. 59 se divise en deux parties : la première (ff.1^r-132^r) contient l'office des évêques, des prêtres et des diacres ; la seconde (ff. 132^v-202^v) celle des moines. En plus des chants et des lectures, des titres rubriqués indiquent l'office à mener dans la cellule du défunt, durant la procession à l'église, puis au moment de l'inhumation et de la descente du corps¹¹³⁴. Les chants liturgiques sont très vivants, utilisant volontiers la première et la deuxième personne, le défunt s'adressant aux fidèles et inversement. De nombreux chants sont sur le mètre ephrémien et écrits dans un style proche de celui d'Éphrem¹¹³⁵. Certaines strophes sont

¹¹³⁰ J. Azzi, « Office des funérailles et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. syr. 59 », *Proche-Orient Chrétien* 23 (1973), p. 284-321.

¹¹³¹ E. al-Jamhoury, « L'eschatologie dans le monachisme maronite », Thèse de doctorat, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, 1999. Je remercie l'auteur d'avoir mis à ma disposition une copie de sa thèse. Voir aussi S. Gebrael, « L'eschatologie dans le manuscrit Vatican Syriaque 59. Volume I : La foi en la résurrection. Volume II : texte et traduction », Université Marc Bloch, 2007. Comme il est difficile de se procurer cette thèse, on consultera S. Gebrael, « L'eschatologie maronite selon le manuscrit Vat. Syr. 59 », *Revue théologique de Kaslik* 2 (2008), p. 27-55.

¹¹³² Voir P. Rouhana, « Un itinéraire eschatologique d'après un recueil médiéval de chants syro-maronites pour les défunts », in *De la faute et du salut: dans l'histoire des monothéismes*, éd. D. Avon et K. Rizk, Paris, Karthala (Signes des temps), 2010, p. 93-122.

¹¹³³ Le colophon ne comporte que la date de copie. Un tout petit fragment, sur lequel on peut lire « Canubini » (Qannoubine), a été placé au début du manuscrit comme page de garde. L'écriture, probablement de la main de Joseph Assemani, pourrait indiquer le lieu où il fut acquis par ce dernier mais cet indice est bien mince. C'est en tout cas Assemani qui rapproche le contenu du manuscrit du livre des rites funéraires maronites, qui fait partie des premiers ouvrages syriaques imprimés en Europe, voir *Officium defunctorum ad usum Maronitarum S. D. N. Gregorii XIII. pont. max. impensa chaldaicis characteribus impressum*, Rome, Ex typographia Dominici Basæ, 1585. Il me semble que seule l'étude paléographique pourrait se révéler concluante, en comparant par exemple ce manuscrit à celui de Salamanque. Comme le fait remarquer Elias al-Jamhoury, la mention de saint Simon au côté de Marie à la fin du manuscrit du Vatican pourrait indiquer qu'il fut copié dans la grotte de Saint-Syméon au Liban, d'où œuvrait le copiste du *Rīš Qur'yān* en 1242.

¹¹³⁴ On lit par exemple : « et lorsqu'ils arrivent à l'église ils disent... » (ܐܘܬܘܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ), ms. Vat. syr. 59, f. 129^r.

¹¹³⁵ G. Khouri-Sarkis, « Note sur les mètres poétiques syriaques », *Orient Syrien* 3 (1958), p. 63.

semblables à des hymnes qui lui sont attribuées, comme dans le cas des béatifications dans ce manuscrit¹¹³⁶.

Comme dans l'œuvre de cet auteur tardo-antique, le sort de l'âme n'est pas abordé comme un sujet théologique mais est décrit au moyen d'images poétiques¹¹³⁷. Les auteurs des études citées le soulignent : les textes du manuscrit n'expriment pas une théologie systématique. Tous les morts sont endormis au Shéol, lit-on dans une « lamentation » (*ūlītā*)¹¹³⁸. La parousie signalera la sortie du Shéol et l'entrée dans le Royaume ou la descente dans l'étang de feu. En plusieurs endroits, les chants clament que « le Christ viendra nous tirer de notre sommeil »¹¹³⁹. Les mêmes représentations se retrouvent dans le Beth Gazo maronite du XIII^e siècle, dans la section de chants dédiés aux défunts¹¹⁴⁰.

Le ms. Vat. syr. 59, plus ancien témoin des rites funéraires, nous offre donc un témoignage qui corrobore celui des missionnaires, qui rapportaient davantage les propres rites des clercs que ceux de la liturgie. L'imaginaire des maronites restait donc marqué, au moins jusqu'au XVI^e siècle, par le sommeil des défunts dans le Shéol¹¹⁴¹. On n'y trouve pas la croyance en un paradis « intermédiaire », dans le sens où se le représentent les auteurs miaphysites et, dans une moindre mesure, les auteurs melkites. Il ne faudrait pas sous-estimer l'influence des chants transmis par le ms. Vat. syr. 59 sur l'imaginaire des fidèles : pour n'en prendre qu'un exemple, un répons (*ōnītā*) contenu dans ce manuscrit, « Puisque j'ai mangé ton corps Saint, que le Feu ne me mange point », qui sert jusqu'à aujourd'hui de chant d'action de grâce dans les paroisses maronites¹¹⁴².

Ceci signifie-t-il que les chants transmis dans ce manuscrit préservent un état ancien, pour ne pas dire tardo-antique, de la liturgie des chrétiens de rite syriaque de la région ? Une telle

¹¹³⁶ L. Hage, « *TŪBĒ* ou les béatitudes dans les anciens offices maronites des morts », in *Mélanges offerts à l'abbé Jean Tabet*, éd. A. Chahwan, Kaslik, Université du Saint-Esprit de Kaslik (Publications de l'Institut de liturgie à l'Université du Saint-Esprit de Kaslik 34), 2005. P. 66-67. Toutefois, la référence à l'édition d'Assemani donnée par Louis Hage est erronée : le canon 62 des *Necrosima* contient un autre texte.

¹¹³⁷ Elias al-Jamhoury a relevé de très nombreux parallèles dans les formules et les métaphores, voir al-Jamhoury, « L'eschatologie dans le monachisme maronite ».

¹¹³⁸ Ms. Vat. syr. 59, f.193^v : *ܕܘܢܝܬܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܡܝܬܐ*. Voir aussi ff. 177^v et 187^v.

¹¹³⁹ *Ibid.*, f.171^v : *ܕܘܢܝܬܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܡܝܬܐ*.

¹¹⁴⁰ Voir Rouhana, « Un itinéraire eschatologique », p. 108.

¹¹⁴¹ É. Khalifé-Hachem, « Maṣīr al-insān ba'd al-mawt fī l-ġunnāzāt al-mārūniyya », in *Les funérailles chrétiennes*, éd. J. Tabet, Kaslik (Publications de l'Institut de liturgie à l'USEK 11), 1990, p. 281-286.

¹¹⁴² Ms. Vat. syr. 59, ff. 159^v-160^f. Azzi, « Office des funérailles et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. syr. 59 », p. 295-296. Pour une interprétation du chant : https://www.youtube.com/watch?v=WbIME6d19o4&list=RDGMEMMib4QpREwENw3_jAc0YgNw&index=2.

étude n'a jamais été menée sur les rites funéraires mais d'autres rites maronites ont préservé un état plus ancien que les rites miaphysites ou melkites¹¹⁴³. Par exemple, la lecture de Ézéchiel 37, 1-14 se trouve dans l'office funèbre des moines maronites¹¹⁴⁴ mais aussi comme quatrième lecture de l'office funèbre des moines miaphysites, selon un manuscrit daté de 877, et comme neuvième lecture de l'office des évêques, selon le plus ancien recueil miaphysite entièrement consacré à la liturgie funéraire, daté de 823¹¹⁴⁵. Les Églises syro-occidentales sont héritières de la tradition antiochienne et ont en partage une série d'hymnes, en plus des homélies dont nous avons vu des exemples. Les funérailles font partie des rites indissociables de la vie du chrétien, avec le baptême et le mariage. Du fait que la liturgie est la vitrine principale de l'Église auprès des fidèles, on doit à présent s'interroger sur la manière dont les savants chrétiens perçoivent les pratiques funéraires durant les premiers siècles de l'islam.

XIV.5. LES RITES FUNERAIRES : LE SALUT DES AMES ET LE SOIN DES MORTS

Les évolutions dans la formulation et la promotion de conceptions divergentes du sort de l'âme après la mort ont-elles un impact sur l'action des vivants pour les morts ? Le problème est de taille, parce qu'il porte en réalité sur le sens de la diffusion des modèles culturels : est-ce que les savants « théorisent » des pratiques et des croyances bien établies chez les fidèles ou, au contraire, cherchent-ils à introduire de nouvelles pratiques en fonction de leurs conceptions théologiques¹¹⁴⁶ ? Dans la mesure où les pratiques des laïcs sont principalement attestées dans les écrits de membres du clergé, je me limiterai à donner quelques exemples de la manière dont ces derniers prescrivent ou interdisent une série de gestes. Les prises de position des ecclésiastes

¹¹⁴³ C'est l'une des théories exposées dans W.F. Macomber, « A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites », *Orientalia Christiana Periodica* 39:1 (1973).

¹¹⁴⁴ Ms. Vat. syr. 59, ff. 185^r-186^r.

¹¹⁴⁵ Voir les mss Londres, BL, add. 17 130 et Vat. syr. 92. Références dans Azzi, « Office des funérailles et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. syr. 59 ». Azzi p. 300, n. 52. Cet auteur souligne l'importance de la vision des os revivifiés dans la liturgie chrétienne. Cette scène est probablement représentée sur la façade d'une tombe dans la nécropole de Dara, voir M. Mundell Mango, « A Sixth Century Funerary Relief at Dara in Mesopotamia », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 24 (1975), p. 209-227.

¹¹⁴⁶ Ceci est un enjeu majeur de l'histoire culturelle, voir G. Duby, « The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society », *Past & Present*, 39 (1968), p. 3-10. B. Shoshan s'est opposé à la démonstration de G. Duby comme si ce dernier l'avait érigé comme modèle ; or, ce n'est pas le cas, et il expose avec prudence tous les problèmes méthodologiques au début de l'article. Néanmoins, B. Shoshan offre des exemples intéressants de mouvement inverse (i.e. de la culture « populaire » vers la culture « aristocratique »), Shoshan, « High Culture and Popular Culture in Medieval Islam ».

sont d'autant plus parlantes qu'elles ont lieu au sein d'une société islamique, où les rites funéraires revêtent rapidement une fonction discriminante¹¹⁴⁷. Au fur et à mesure que « les funérailles » (ar. *ḡanāza*, pl. *ḡanā'iz*) se ritualisent et se codifient chez les musulmans, les leaders chrétiens sont amenés à réguler leurs propres rites funéraires. Le rapport des sociétés médiévales à la mort a été bien étudié pour l'Occident, Byzance et le monde islamique mais on ne peut en dire autant des communautés chrétiennes en terre d'Islam¹¹⁴⁸. Non pas que les sources manquent, comme nous le verrons : à l'époque islamique, les rites funéraires sont décrits dans de nombreux textes hagiographiques, sont abordés à maintes reprises dans le droit canon et font même l'objet de réformes et de commentaires détaillés. La littérature apocryphe tardo-antique transmise en syriaque continue à fournir les grandes lignes des rites mais le discours *sur les rites* change¹¹⁴⁹. Si les auteurs de Syrie-Mésopotamie s'intéressent autant à ces questions, c'est qu'elles revêtent des enjeux importants à un niveau social, au sein des groupes chrétiens, comme aussi dans la manière dont ils se conçoivent vis-à-vis de la société au sens large.

Les funérailles (*'ūpayā* ou *lū'ayā*) se déroulent ainsi chez les chrétiens de rite syriaque¹¹⁵⁰ : après avoir été préparée pour l'enterrement, la dépouille est soit portée à l'église pour l'office funèbre, soit conduite directement jusqu'au cimetière en procession. Des prières sont dites sur

¹¹⁴⁷ Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, p. 1-13.

¹¹⁴⁸ De façon symptomatique, les rites des chrétiens orientaux sont les grands absents de la très bonne introduction de J. Lauwers et J. Loiseau, « Rapport introductif : l'historien (médiéviste) et les morts, Occident chrétien et pays d'Islam », in *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales: XLVIIIe Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, p. 11-39. Pour une synthèse sur les funérailles byzantines, voir Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, p. 85-92. Pour les chrétiens de Syrie-Mésopotamie, les rares informations que l'on puisse glaner dans la bibliographie existante sont essentiellement descriptives et concernent principalement le service liturgique (*tešmeštā*) et non les rites, *lato sensu*. La meilleure introduction pour la tradition antiochienne me paraît être l'article en langue arabe de J. Melki, « *Ṣalawāt al-dafn ḡasab taqs al-Kanīsa al-suryāniyya al-antākiyya* », in *Les funérailles chrétiennes*, éd. J. Tabet, Kaslik (Publications de l'Institut de Liturgie à l'USEK 11), 1990, p. 203-261.

¹¹⁴⁹ Un passage clé se trouve dans *Constitutions apostoliques*, éd. et trad. fr. Metzger, Livre III, §41-42, p. 256-263. Cette partie a été traduite du grec en syriaque vers le VIII^e siècle chez les syro-miaphysites. On la retrouve chez les maronites dans *Kitāb al-Hudā*, éd. Fahd, p. 281-283. Sur ce corpus, voir H. Kaufhold, « La littérature pseudo-canonique syriaque », in *Les apocryphes syriaques*, éd. M. Debié et alii, Paris, Geuthner (Études syriaques 2), 2005, p. 147-167. Le chapitre VII du *De ecclesiastica hierarchia* du Pseudo-Denys l'Aréopagite offre un compte-rendu détaillé des cérémonies pour les défunts. L'ouvrage fut traduit au VI^e siècle et influença beaucoup les auteurs syriaques. La traduction est toujours inédite et la numérotation des chapitres diffère de celle du grec, voir I. Perczel, « The Earliest Syriac Reception of Dionysius », *Modern Theology* 24:4 (2008), p. 562.

¹¹⁵⁰ Les détails et les sources du rite sont discutés plus loin. La racine de *'ūpayā* signifie l'ensevelissement au sens étymologique (i.e. le fait de mettre dans un linceul) mais désigne plus largement l'enterrement, tandis que *lū'ayā* dénote plutôt l'idée du convoi qui accompagne. Je traduis le premier terme par funérailles et le second par obsèques. Les deux vocables se trouvent dans les manuscrits, le plus souvent en variante libre.

le chemin et durant l'inhumation. Ensuite, on partage le banquet funéraire (*nyaḥtā*), sur la tombe ou dans la demeure du défunt. Des commémorations ont ensuite lieu le troisième, le neuvième et le quarantième jour après le trépas. Le rite connaît des variantes, en fonction de la confession, de la région et du statut du défunt (moine, prêtre, évêque ou laïc)¹¹⁵¹. Pour n'en donner qu'un exemple, une réponse de Jacques d'Édesse intégrée aux compilations canoniques affirme que le lavage de la dépouille n'est pas nécessaire, alors que cet acte est monnaie courante dans le reste du monde chrétien¹¹⁵².

Aussi anodines qu'elles puissent paraître, les funérailles peuvent être un lieu de danger et de conflit. Le « pacte de 'Umar » stipule que les chrétiens ne doivent pas élever la voix en accompagnant leurs morts¹¹⁵³. Dans la *Vie de Gabriel de Qartmīn*, probablement rédigée aux alentours du IX^e ou du X^e siècle, Gabriel demande à 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb que les moines puissent dire des antiennes devant les défunts en sortant des maisons¹¹⁵⁴. Bien qu'apocryphe, ce récit révèle que cette pratique chrétienne n'était pas acquise mais sujette à négociation, au moins dans l'esprit de l'auteur. Les incidents entre chrétiens et musulmans lors du passage d'un cortège funèbre ne sont pas rares¹¹⁵⁵. Des deux côtés, on s'interroge sur le comportement à avoir vis-à-vis des défunts des autres communautés : faut-il assister à leurs funérailles¹¹⁵⁶ ? Faut-il

¹¹⁵¹ Plusieurs questions sur les funérailles sont posées au catholicos Išō'yahb IV (r. 1021-1025). Ses réponses montrent qu'il existait des variations régionales. Il en donne un exemple en narrant les rites funéraires auxquelles il a assisté à Ninive, voir le ms. Birmingham, University Library, Mingana, syr. 566, ff. 30^v-32^r (fac-similé dans l'ouvrage de van Unnik) ; trad. van Unnik, p. 183-185. Un manuscrit du XIII^e siècle conservé dans un village de la Turquie actuelle contiendrait la comparaison des rites funéraires des différents pôles culturels du monde syriaque (Mélitène, Tur Abdin, Mardin, etc.) mais je n'ai pas encore réussi à le localiser, voir *Scattered Pearls*, p. 93. Deux traditions subsistent jusqu'au XX^e siècle, celle de « l'ouest » et celle de Tagrit, voir *Ṭeksā d- 'ūpayā d- 'anīdē*, 2nde éd., Syrian Orthodox Archdiocese of Aleppo, 2001.

¹¹⁵² *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Vööbus, vol. I, p. 239 ; trad. angl. *idem*, vol. I, p. 220. Pour Byzance, voir J. Kyriakakis, « Byzantine Burial Customs: Care of the Deceased from Death to the Prothesis », *The Greek Orthodox Theological Review* 19, 1 (1974), p. 44-46.

¹¹⁵³ La plus ancienne version conservée du « pacte » est celle rapportée par Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī (m. 520/1126), consultable ici, avec une traduction française : <http://telma.irht.cnrs.fr/outils/relmin/extrait1068/> Je n'ai pas trouvé de prohibitions similaires dans les textes plus anciens.

¹¹⁵⁴ *Vie de Gabriel de Qartmīn*, éd. et trad. angl. Palmer, p. LXXII.

¹¹⁵⁵ Pour un exemple à Bagdad, voir Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, p. 186-187.

¹¹⁵⁶ Une question d'Addāi à Jacques d'Édesse traite de problèmes relatifs à la participation ou non aux funérailles des hérétiques, qui renvoient probablement aux musulmans, voir éd. et trad. dans J. Tannous, « Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak », Ph.D. dissertation, Princeton University, 2010, p. 237-238, n. 561. On trouvera des conclusions un peu différentes dans D.M. Freidenreich, « Muslims in Eastern Canon Law, 1000-1500 », *CMR IV*, p. 53.

laver et revêtir d'un linceul la dépouille d'un infidèle ? Dans la *Lettre du Pseudo-Umar II*, on attribue au calife les reproches suivants¹¹⁵⁷ :

Vous enterrez vos morts dans vos lieux de prière, que Dieu a ordonné de garder purs et où Son nom doit être invoqué. Vous mettez les ossements de vos morts dans de l'huile avec laquelle vous vous purifiez et soignez vos malades.

Ce ne sont peut-être pas là des critiques authentiques émises par les musulmans mais ce genre de textes témoignent de la menace qui pèse sur les pratiques chrétiennes liées au culte des morts, au moins dans l'imaginaire chrétien. Cette tension appelle les savants à aborder la question, que ce soit pour dicter ou pour justifier des rites, en se basant sur leurs conceptions théologiques particulières. Dans certains cas, c'est aussi le lieu de souligner (ou de créer) un *distinguo* avec les musulmans. Je développerai trois aspects qui me semblent emblématiques du lien entre les représentations du sort de l'âme des défunts et les gestes des vivants : le premier a trait à la manière dont on couvre les défunts, le deuxième au rôle socio-économique de la liturgie funéraire et le troisième au lien entre le salut de l'âme et la production et la conservation de manuscrits.

XIV.5.1. Les vêtements de la dépouille entre idéologie et pratique

Plus haut, on a constaté le glissement de l'accusation de « sensualité » à celle de « matérialisme » de la part des auteurs chrétiens. Cette construction n'impliquait pas qu'une croyance pour nombre d'entre eux mais appelait aussi à des actes, permettant de renforcer concrètement la « spiritualité » de leur religion. Des traces d'une telle entreprise (consciente ou non) se trouvent dans des textes produits dans différents milieux et à différents moments. En 676, le catholicos de l'Église de l'Est Georges I^{er} réunit un synode. On lit au canon XVIII qu'est interdite la pratique « d'envelopper les défunts dans des vêtements riches et précieuses » afin que l'on ne procède « pas à la manière des païens/musulmans » (*lā ḥanapā'it*) ni selon leur coutume. La racine *ḥ-n-p* conserve l'ambiguïté que l'on sait mais on imagine difficilement qu'elle ne renvoie pas aux musulmans¹¹⁵⁸. À la suite de réclamations, le canon XIX vient modérer les restrictions du catholicos, en confiant à l'évêque du lieu la charge d'évaluer ce

¹¹⁵⁷ *Lettre du Pseudo-Umar II*, éd. Sourdel, p. 29 ; trad. fr. p. 17. Voir également trad. fr. Gaudoul, p. 22, qui remarque à juste titre que quelques lignes du texte traduit par Sourdel manquent dans l'édition arabe.

¹¹⁵⁸ *Synodicon orientale*, éd. Chabot, p. 225 ; trad. fr. *idem*, p. 489. Cité dans Berti : « Ce refus semble marquer une distance avec une vision de la mort dans laquelle le cadavre était encore un lieu de relation avec l'âme du défunt » (vérifier citation). Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*.

qu'est une tenue convenable pour les défunts, tout en veillant à ce qu'elle ne soit pas trop précieuse¹¹⁵⁹. L'opposition interne aux restrictions édictées par le catholicos est naturelle : doter la dépouille d'un habit somptueux est une coutume bien attestée dans la littérature syriaque tardo-antique, avec laquelle le synode de 676 cherche à rompre¹¹⁶⁰. Une fois de plus, l'avènement de l'Empire islamique ne suscite-t-il pas l'émergence de nouvelles interrogations, auxquelles le clergé tente de répondre ?

Une volonté similaire de limiter le faste avec lequel les défunts sont ensevelis se trouvent dans les *QRBG*¹¹⁶¹ :

Basile dit : « [Parle-moi de]¹¹⁶² ceux qui font comme les païens (*ḥunafā'*) et qui ensevelissent leurs morts avec les vêtements les plus grandioses et qui disent qu'ils seront ressuscités avec eux, et [celles] parmi les femmes qui enterrent avec lui ses affaires et qui font pour lui des lamentations et des danses et qui enterrent parfois avec eux de l'or et de l'argent, alors qu'il y a dans les prisons des démunis qu'ils ne prennent pas en pitié, ainsi que des veuves et des orphelins nus ».

Grégoire répondit : « Les chrétiens ne sont pas autorisés à ensevelir leurs morts avec plus de deux vêtements. Le reste est donné aux démunis et aux veuves. Ceci est pour le repos des démunis et des morts. Quant à ceux qui désobéissent à cela, ils commettent un très grand péché ».

قال باسليوس : « هاولي الذين يعملون مثل الحنفا ويكفنوا موتاهم باعظم الثياب ويقولون ان بها يقومون ومن النساء من يقبروا معه جهازه ويقيمون عليه المناحة والرقص ربما قبروا معهم الذهب والفضة وفي السجون مساكين لا يرحموهم وارامل ويتاما عراة ».

اجاب غريغوريوس : « ليس للنصارى سلطان ان يكفنوا امواتهم الا بثوبين لا غير. والباقي يعطى للمساكين والارامل¹¹⁶³. فيكون ذلك نياحة للمساكين وللميتة. واما الذين يخالفون ذلك فهم على اثم كثير ».

La question est formulée à l'encontre de ceux qui imitent les *ḥunafā'*, terme dont je pense qu'il désigne ici les musulmans. En effet, envelopper les défunts dans des tissus (*kafan*, pl.

¹¹⁵⁹ *Synodicon orientale*, éd. Chabot, p. 226 ; trad. fr. *idem*, p. 490.

¹¹⁶⁰ Voir les textes apocryphes et hagiographiques rassemblés dans B. Varghese, « Saint Ephrem on the Fourth Century Funeral Rites », *The Harp* 22 (2011), p. 177-182.

¹¹⁶¹ Ms. Sinaï, ar. 481, n°101, f. 515^{rv}. Voir aussi *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°102, p. 138. Le texte comporte de nombreuses variantes dans l'édition. Celui fourni par le manuscrit n'est pas tout à fait satisfaisant et demanderait à être amélioré en le comparant avec d'autres manuscrits (le ms. Sinaï, ar. 330 ne contient pas cette partie du texte).

¹¹⁶² Cette question est assez inhabituelle puisqu'elle ne présente pas grammaticalement comme une interrogation. La même formule est utilisée dans l'édition égyptienne.

¹¹⁶³ الارامل dans le manuscrit.

ici pour la première fois (cf. annexe 4), elle est transmise dans un manuscrit copié au X^e ou au XI^e siècle. Le manuscrit contient les explications des fêtes du calendrier du même auteur, dont seul un nombre restreint a fait l'objet d'une étude. Ces textes s'inscrivent dans un programme à grande échelle de commentaire de la liturgie : Moïse bar Képha cherche à décrire des rites, à en fournir une interprétation spirituelle ou allégorique et à intégrer de nouveaux éléments¹¹⁷⁰. Il inscrit ainsi la vie des fidèles dans un temps, le temps chrétien, qui est pris entre la mémoire des événements du passé (la vie de Jésus-Christ, les actes des martyrs, etc.) et l'horizon eschatologique, celui de la parousie. Entre les deux, il y a l'état intermédiaire de l'âme, auquel Moïse s'intéresse tout autant.

Notre homélie est la première d'une série de quatre textes sur l'attitude à avoir face à la mort, qui vient clore le cycle liturgique¹¹⁷¹. La seconde homélie explique que les bonnes actions empêchent les démons de se saisir de l'âme lorsqu'elle se sépare du corps. Les deux dernières sont des discours de « consolations » (*buyā'ē*), à dire lors de funérailles. L'idée générale qui parcourt ces quatre textes est une exhortation à l'aumône et aux bonnes œuvres qui, seules, peuvent assurer le salut de l'âme. Dans la première homélie, Moïse exhorte à l'aumône, en décrivant cette dernière comme la parure (*tašbītā*) allégorique de la dépouille. Il y paraphrase l'*Hom. LXXXV In Iohannem* de Jean Chrysostome, voire en copie des pans entiers¹¹⁷². Cependant, il ne s'agit pas d'une traduction de bout en bout mais d'une adaptation et le message global de l'homélie, ainsi que les détails ajoutés par Moïse, sont pertinents pour notre enquête. À la suite du patriarche, notre auteur syriaque rejette l'habillement (*taksītā*) des défunts comme

¹¹⁷⁰ Le genre de l'explication des fêtes est d'origine syro-orientale. Influencé par cette tradition dans l'ensemble de son œuvre, peut-être du fait de sa fréquentation de la région de Mossoul, Moïse bar Képha reprend des pans entiers de textes d'auteurs de l'Église de l'Est, voir J.F. Coakley, « The Explanations of the Feasts of Moše bar Képha », in *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, éd. H.J.W. Drijvers et alii, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 229), 1987, p. 403-410. Pour une étude de cas, voir J.F. Coakley, « Mushe Bar Képha and a Lost Treatise of Henana on Palm Sunday », *Le Muséon* 120, 3-4 (2007), p. 301-325.

¹¹⁷¹ Les lectures, les homélies ou les hymnes pour les défunts se trouvent souvent en appendice des lectionnaires, au moins à partir du IX^e siècle. C'est le cas d'un codex copié à Harrān en 824 puis offert à l'église de la mère de Dieu au monastère des Syriens. On y trouve les lectures pour les dimanches et pour les fêtes « ainsi que pour les défunts » (*wa-d' anīdē*), ms. Londres, BL, add. 14 485, f. 121^v, décrit dans Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 149. Ce lectionnaire fait partie d'un ensemble de trois manuscrits, sur lequel voir O. Heimig, « Ein jakobitisches Doppellektionar des Jahres 824 aus Harran in den Handschriften British Museum Add. 14485 bis 14487 », in *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, éd. P. Granfield et J.A. Jungmann, Münster, Aschendorff, 1970, p. 768-799.

¹¹⁷² CPG 4425 ; PG 59, 459-468. Cette homélie a été intégralement traduite en syriaque au VI^e siècle, voir J.W. Childers, « Chrysostom's Exegetical Homilies on the New Testament in Syriac Translation », *Studia Patristica* 33 (1997), p. 512-516. Elle faisait partie des lectures de la semaine de Pâques, selon un homélaire syriaque ancien, voir J.-M. Sauget, « L'Homélaire du Vatican syriaque 253. Essai de reconstitution », *Le Muséon* 81 (1968), p. 337.

une dépense (*napqatā*) inutile, en s'appuyant sur des réflexions anthropologiques et pragmatiques. Le corps n'a pas besoin d'être vêtu : il sera nu lors de la résurrection¹¹⁷³ car il n'est plus « comme celui qui vit et en qui il y a une âme »¹¹⁷⁴. En filant la métaphore initiale, il prétend que seul l'accompagnement liturgique, les offrandes et les aumônes font office de parure « de soie » (*šīrayā*) pour le défunt. L'argent destiné aux vêtements des défunts doit donc être « détourné » au profit des nécessiteux. Moïse prend soin de préciser ce qu'il préconise :

Je ne dis pas ces choses pour supprimer l'enterrement (*qbūrtā*) car par l'honneur et les funérailles sacerdotales (*ūpayā kahnayā*) telles que celles-ci, nous nous distinguons des païens (*hanpē*).

ܘܠܗܘܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ
ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ
ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ

Comme il a été, juste avant, question des prédécesseurs (*qadmayē*) à l'époque du Christ, il est plus délicat d'établir ici si les *hanpē* sont les païens du Nouveau Testament ou les musulmans contemporains de Moïse. Dans la mesure où ce syntagme n'est pas chez Jean Chrysostome, je serais encline à y voir une référence au second¹¹⁷⁵. Il est en tout cas certain qu'il s'oppose à plusieurs reprises à des croyances et à des pratiques populaires chez les musulmans. Un texte aussi populaire qu'*al-Durra al-Fāhira*, attribué au théologien al-Ġazālī (m. 505/1111), affirme que les justes seront ressuscités dans leurs vêtements et que l'on se moquera de ceux qui sont nus¹¹⁷⁶. Cette idée y est défendue au moyen de hadiths et d'histoires édifiantes, témoignant d'un imaginaire où la tenue eschatologique dépend directement des vêtements « mondains ». La parure des défunts a une telle portée symbolique, sociale et économique dans le monde islamique que Leor Halevi va jusqu'à parler d'une « économie du *barzah* »¹¹⁷⁷. Cette économie, Moïse bar Képha semble essayer à toute force de la contourner.

¹¹⁷³ Cf. ce qui est dit est dans le traité *Sur la résurrection* de Jean de Dara et dans le *Livre des Rouleaux* sur la nudité lors de la résurrection, chap. XIII, §3.4.

¹¹⁷⁴ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ. Le texte syriaque diffère légèrement du grec car Jean Chrysostome veut dire « qui respire » (ἐμπνέον) et pas « qui a une âme », cf. PG 59, 466 : Οὐ γὰρ οὕτω τετελευτηκὸς τὸ σῶμα δεῖται ἱματίων, ὡς ζῶν καὶ ἐμπνέον ; trad. fr. Jeannin, p. 540 : « En effet, un mort n'a pas tant de besoin de vêtements qu'un homme qui vit et qui respire ».

¹¹⁷⁵ PG 59, 466 : Καὶ ταῦτα λέγω, οὐ ταφήν ἀναιρῶν μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἀσωτίαν ἐκκόπτων καὶ τὴν ἄκαιρον φιλοτιμίαν ; trad. fr. Jeannin, p. 539 : « Je ne vous dis pas ceci pour vous détourner de rendre aux morts les devoirs de la sépulture. À Dieu ne plaise ! mais afin que vous proscriviez le luxe et les dépenses fastueuses et mal placées ».

¹¹⁷⁶ Al-Ġazālī, *al-Durra al-fāhira fī kašf 'ulūm al-āhira*, éd. Gautier, p. ٤٣-٤٤ ; trad. fr. *idem*, p. 38-39. Sur l'authenticité controversée de cet ouvrage, je suis l'avis de Sebastian Günther : « (...) one may be inclined to perceive this book as being authored by al-Ghazālī himself until the opposite has been proven conclusively », Günther, « The Poetics of Islamic Eschatology », p. 195, n. 136.

¹¹⁷⁷ Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, p. 113.

Au-delà, son homélie rappelle que l'âme quitte le corps et il insiste sur la corruptibilité (*methblanūtā*) de ce dernier. Or, les épitaphes des sépultures islamiques emploient toute une série d'expressions témoignant de la solitude, de l'obscurité ou de l'étroitesse des tombes, affirmant ainsi qu'elles sont habitées¹¹⁷⁸. De façon intéressante, les épitaphes portant sur l'eschatologie ou le châtement de la tombe se trouvent surtout entre le II^e et le IV^e siècle de l'Hégire, comme s'il s'agissait d'une période où ces croyances avaient particulièrement besoin d'être affirmées¹¹⁷⁹. Un hadith rapporte que « Briser les os du croyant mort, c'est autant que s'il était vivant », qui témoigne de l'importance accordée au soin de la dépouille dans la culture islamique¹¹⁸⁰.

En réactivant un discours tardo-antique, Moïse bar Képha propose à ses destinataires une vision radicalement différente du sort de l'âme et, par extension, de la conception et du traitement de la dépouille. Il réinvestit la critique ancienne d'une symbolique nouvelle, en opposant les conceptions « correctes » (les siennes) à celles de ses adversaires, réels ou fictifs¹¹⁸¹. Cette homélie, mise en relation avec les canons syro-orientaux et les *QRBG*, montre que la question de la vêtue des défunts était vectrice de problèmes et d'interrogations dans les milieux chrétiens vivant en terre d'Islam¹¹⁸². Plus encore, les auteurs tendent à en faire un marqueur de distinction entre les chrétiens et la vaste catégorie des *hanpē/hunafā'*. Cette opposition n'a pas nécessairement de raison d'être : il ne faut pas s'imaginer que tous les musulmans prenaient la peine d'envelopper leurs défunts dans autre chose qu'un simple linceul, ni qu'ils croyaient tous que l'âme était enfouie avec le corps dans la tombe. De même, je doute que les chrétiens des plus basses couches de la population dépensaient des sommes folles dans les enterrements, comme les plus fortunés d'entre eux n'ont pas cessé de les parer de tissus

¹¹⁷⁸ Diem et Schöller, *The living and the dead in Islam: studies in Arabic epitaphs*, vol. I, p. 129-151.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 119.

¹¹⁸⁰ *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīḥ*, éd. et trad. fr. Huart, vol. II, p. 9v et 106 : kasr

¹¹⁸¹ Les auteurs chrétiens ne semblent se préoccuper des mêmes problématiques en Occident : « Autant la toilette et la vêtue du corps étaient privées de sens symbolique, autant la procession funéraire, de type fonctionnel, va être très vite chargée d'une valeur chrétienne très forte », C. Treffort, *L'Église carolingienne et la mort : christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, Presses universitaires de Lyon (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 3), 1996, p. 77.

¹¹⁸² On pourrait y ajouter le canon XXIII, édicté en 896 par le patriarche Denys (r. 896-909) qui stipule que « Les chrétiens, hommes et femmes, ne doivent pas être vus dans des tenues impudiques, selon les coutumes des gens de l'extérieur (*barrayē*). Ils ne doivent pas non plus faire des lamentations sur leurs défunts. Il en va de même des prêtres qui célèbrent les funérailles ou font l'office des vigiles pour le défunt et les offrandes », *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Vööbus, vol. II, p. 63 ; trad. angl. *idem*, vol. II, p. 67. Malheureusement, la première phrase est ambiguë mais la suite du canon laisse penser qu'il est question des tenues funéraires. Cette hypothèse est d'autant plus tentante que le canon précédent a trait aux commémorations et aux agapes et que le synode s'est tenu du vivant de Moïse bar Képha.

précieux¹¹⁸³. Néanmoins, c'est le propre de l'idéologie que de créer des représentations de l'autre et de soi, en partant de tensions réelles *et* imaginaires¹¹⁸⁴. Il serait intéressant de comparer les sources byzantines aux sources syriaques et arabes chrétiennes pour voir si les récits d'obsèques dans l'historiographie et l'hagiographie révèlent des rites moins somptueux en Syrie-Mésopotamie qu'à Byzance¹¹⁸⁵.

Dans le cas de Moïse bar Képha, il ne s'agit pas seulement de différencier les « bonnes » des « mauvaises » pratiques mais aussi d'exhorter ses auditeurs à l'action au profit des vivants *et* des morts, en leur offrant un cadre, celui des « funérailles sacerdotales ». En faisant dialoguer son homélie avec d'autres textes syro-miaphysites de la même période, on verra qu'elle s'inscrit dans un mouvement plus large, celui de la prise en charge progressive des rites funéraires de la part de l'Église¹¹⁸⁶.

XIV.5.2. Développement et promotion de la liturgie et de l'économie funéraires

Lorsque la dépouille d'un défunt est portée dans l'église pour l'office funèbre, les fidèles maronites entonnent le chant suivant¹¹⁸⁷ :

¹¹⁸³ La *Chronique de Zuqnin* nous permet d'apprécier des écarts dans la pratique, qui relèvent du rang social et non de l'appartenance religieuse. En Djézireh en 773/4, des gardiens surveillent les cimetières « des syriens, des arabes et des juifs », pour que les beaux habits (*mānē*) des dépouilles ne soient pas dérobés par les brigands. Ces derniers se rabattent alors sur les pauvres, ensevelis avec « un linge (*mandīlā*) villageois ou un bout de couverture (*galā*) », éd. Chabot, vol. II, p. 366 ; trad. angl. Harrak, p. 310. Ici, « syriens » (*sūryayē*) peut désigner les « syriaques (chrétiens) » aussi bien que la population locale (ni juive, ni arabe). Philip Wood prétend que l'ethnonyme équivaut « syrien » équivaut à « chrétien » dans la *Chronique de Zuqnin* mais il évacue le problème sans argumenter, voir *The Imam of the Christians*, p. 219-224. Dans l'*ApGreg*, on punit les profanateurs de sépultures au moyen de vêtements (*tiyāb*) de goudron (§25x), ce qui laisse entendre que c'était là le type d'objets qu'ils convoitaient.

¹¹⁸⁴ « Les représentations idéologiques procurent de la réalité de l'organisation sociale une image purifiée, ignorant les nuances, les superpositions, les enchevêtrements, accusant au contraire les contrastes et mettant l'accent sur les hiérarchies et les antagonismes », G. Duby, « Histoire sociale et idéologie des sociétés », in *Faire de l'Histoire*, éd. J. Le Goff et P. Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. 222.

¹¹⁸⁵ À Amorium, en Asie mineure, des tombes chrétiennes du X^e ou du XI^e siècle contiennent les vestiges de somptueuses tenues de soie, voir E.A. Ivison, « Funerary Archaeology », in *The Archaeology of Byzantine Anatolia: From the End of Late Antiquity Until the Coming of the Turks*, éd. P. Niewöhner, New York, Oxford University Press, 2017, p. 172-173. Les vêtements précieux et les offrandes d'encens et d'huile sont attestées lors des funérailles sont attestés dans l'hagiographie byzantine, voir D. Abrahamse, « Rituals of death in the Middle Byzantine period », *The Greek Orthodox Theological Review* 29 (1984), p. 133.

¹¹⁸⁶ À la période contemporaine, les laïcs de rite syriaque ne sont pas enterrés avec leurs effets personnels, qui doivent être donnés aux pauvres, voir Acar, « Bioarchaeology and funerary practices at the Syriac Orthodox cemetery of Mor Yaqub churchyard, Nusaybin, Turkey », p. 339. Une exception est faite pour les enfants et pour les ecclésiastes, qui sont enterrés avec leurs attributs (sceau, sceptre, etc.).

¹¹⁸⁷ Azzi, « Office des funérailles et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. syr. 59 », p. 288.

Je t'ai confessée, Église sainte, confesse-moi dans ton grand jour.
Quand on offre les offrandes (*qūrbānē*), que l'on fasse mémoire de moi.

Voilà le souhait mis dans la bouche du défunt dans un texte à la première personne, un aspect narratif caractéristique des hymnes funéraires, qui devait toujours saisir les personnes endeuillées¹¹⁸⁸. Dans l'*ApGreg*, ceux qui ne font pas d'offrandes eucharistiques pour le salut de leur âme et de de leurs défunts reçoivent un terrible châtement (§25t). La possibilité de s'acquitter du « prix du salut » par la prière, les agapes, l'aumône ou les fondations pieuses est une idée déjà présente dans la littérature tardo-antique¹¹⁸⁹. Cependant, à la période médiévale, l'ensemble des gestes funéraires – qu'il s'agisse de liturgie ou de donations pieuses – est de plus en plus lié à l'église, en tant qu'espace ecclésial, et à l'Église, en tant qu'institution à même d'administrer des biens. Mon propos concernera principalement l'Église syro-miaphysite car on conserve des témoignages éloquentes des changements qui s'y opèrent à la période islamique.

Avant le VII^e siècle, rien n'indique qu'un office funèbre ait été systématiquement célébré lors d'un décès, surtout dans le cas des laïcs. Les textes tardo-antiques évoquent les prières dites sur la dépouille, dans sa demeure, durant la procession et au moment de l'inhumation. La présence de prêtres semble courante mais le passage par l'église ne l'est pas. En somme, les funérailles, et plus particulièrement les funérailles des laïcs, conservent une dimension informelle, n'impliquant pas nécessairement une cérémonie sacerdotale¹¹⁹⁰.

Ce n'est qu'à partir de la période islamique qu'elles revêtent une forme standardisée dans la tradition syro-miaphysite¹¹⁹¹. Dans les plus anciens témoins, les textes de la liturgie funéraire sont insérés à la fin du bréviaire (*penqītā*)¹¹⁹² ou au sein de manuscrits où sont compilées les

¹¹⁸⁸ Les hymnes funéraires à la première personne existent aussi à Byzance, par exemple dans les hymnes de Romanos le Mélode, utilisées dans la liturgie byzantine depuis le XI^e siècle au moins : « The dead person whose funeral is being celebrated is the one speaking of death to those present (...) », E. Velkovska, « Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources », *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), p. 43.

¹¹⁸⁹ P. Brown, *Le prix du Salut : les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident, III^e-VII^e siècle*, trad. de C.J. Goddard, Paris, Belin, DL (Collection Histoire), 2016.

¹¹⁹⁰ La procession semble jouer un rôle plus important que la liturgie dite au sein de l'espace ecclésial dans la littérature tardo-antique, cf. Varghese, « Saint Ephrem on the Fourth Century Funeral Rites ».

¹¹⁹¹ Pour des remarques éparées sur son développement, *Scattered Pearls*, p. 91-92. Comme mentionné plus haut, une étude synchronique sur la liturgie funéraire syriaque demeure un *desideratum*. Pour un rapide aperçu des manuscrits syriaques anciens contenant le rite des funérailles, voir S.P. Brock, « Manuscrits liturgiques en syriaque », in *Les liturgies syriaques*, éd. F. Cassingena-Trévedy, Paris, Geuthner (Études syriaques 3), 2006, p. 275. Les remarques suivantes sont principalement fondées sur mes observations personnelles après comparaison des témoins les plus anciens.

¹¹⁹² Voir l'exemple déjà évoqué des manuscrits copiés à Harrān dans Heimig, « Ein jakobitisches Doppellektionar des Jahres 824 aus Harran ».

lectures destinées à des événements particuliers¹¹⁹³. Le ms. Vat. syr. 92 (823) reflète une entreprise différente, puisqu'il s'agit du plus ancien recueil d'hymnes, de litanies et d'homélies métriques entièrement dédiées aux défunts. Ces exemples anciens dénotent une volonté de rassembler les principaux textes de la liturgie funéraire, soit dans des manuscrits couvrant l'ensemble des événements de la vie chrétienne, soit dans des manuscrits « spécialisés ».

Cependant, dans aucune de ces deux figurations nous ne trouvons d'indications sur le déroulement d'un office. Des manuscrits du IX^e siècle offrent les premiers exemples de services et d'*ordo* (*tešmeštā, ʔeksā*) : c'est le cas du ms. BL, add. 17 130, copié en 877, qui donne, en plus des lectures, des indications liées au déroulement des funérailles¹¹⁹⁴. On ignore encore les circonstances exactes de la transition d'un corpus de lectures, de prières et d'hymnes à une cérémonie davantage structurée et codifiée. Des manuscrits plus tardifs attribuent « une recension nouvelle et exacte » (*turašā ḥadṭā wa-ḥatītā*) des funérailles à Jacques d'Édesse¹¹⁹⁵. Ils contiennent des services complets pour tous les membres de la société chrétienne (les patriarches, les prêtres, les moines, les laïcs, les enfants, etc.)¹¹⁹⁶. Dans l'état actuel des choses, l'authenticité de l'attribution à Jacques d'Édesse ne peut être démontrée mais, dans une lettre à Jean de Litharb, Georges des Arabes dit que l'office des funérailles est désormais bien défini¹¹⁹⁷. Cette mention ainsi que le contenu des manuscrits tendent à placer la standardisation progressive des rites funéraires en milieu syro-miaphysite à partir du tournant du VIII^e siècle¹¹⁹⁸.

Une fois de plus, l'œuvre de Moïse bar Képha nous permet de saisir la volonté des clercs de décrire les rites (ou, dans d'autres cas, les croyances) pour leur conférer une forme paradigmatique. On conserve de cet auteur un commentaire *Sur le rite des funérailles* (*Pūšaḳā*

¹¹⁹³ Voir le ms. Londres, BL, add. 17 129 (VII^e/VIII^e s.), ff. 32-37. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 383.

¹¹⁹⁴ En plus du ms. BL, add. 17 130, voir les mss Londres, BL, add. 14 525 (IX^e ou début du X^e s.) et add. 14 636 (IX^e/X^e s.), tous deux entièrement dédiés à la liturgie funéraire. *Ibid.*, p. 393-394 et 398.

¹¹⁹⁵ Ms. Paris, BnF, syr. 70 (1059), ff. 125^v-139^r. H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1874, p. 40.

¹¹⁹⁶ *Scattered Pearls*, p. 339. L'attribution à Jacques d'Édesse se trouve dans le ms. Harvard University, Houghton Library, syr. 88 (XVII^e s.), voir Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*, p. 72. Voir aussi le ms. Jérusalem, Monastère Saint-Marc, HMML SMMJ 120 (XIII^e-XIV^e s.), qui attribue également les différents ordres à Jacques d'Édesse. F.Y. Dolabani et G.Y. Ibrahim, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo Dmor Marqos)*, Damascus, Sidawi Printing House (Syriac Patrimony 8), 1994, p. 273.

¹¹⁹⁷ Georges des Arabes, *Lettre 10*, ms. BL, add. 12 154, ff. 287^v-288^r.

¹¹⁹⁸ Cette recension fut adoptée, sans modifications majeures, et resta populaire jusqu'à la période contemporaine, cf. A.Y. Samuel et M.S. Barsom, *Book of the order for the burial of the clergy according to the ancient rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Teaneck (NJ), Archdiocese of the Syrian Orthodox Church, 1974. Voir aussi J.Y. Çiçek, *The Rite of Burial for Priests. According to the Syrian Orthodox Church*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press (Bar Ebroyo Kloster Publications 43), 2010.

servis durant les banquets funéraires¹²¹¹. Le genre de la *maqāma* grossit les traits de manière caricaturale mais révèle tout de même le profit que les prêtres pouvaient tirer de « l'économie funéraire ». Ces exemples témoignent de l'intérêt des auteurs de cette époque pour le développement et la promotion des rites funéraires, en tant que facteurs de cohésion sociale et sources de revenus.

Du côté de l'Église melkite, un dossier exceptionnel de lettres récemment étudié par Mathilde Boudier documente l'existence d'un four à Damas en charge de la fabrication de pains eucharistiques (gr. πρόσφορα ; ar. *ibrusfurā*)¹²¹². Il y est dit que les pains étaient vendus aux fidèles à un prix inférieur à celui du pain commun. À de très nombreuses reprises dans les textes que nous avons passés en revue, il a été question des « offrandes » (syr. *qūrbānē* ; ar. *qarābīn*) pour les défunts, qui sont l'équivalent des prosphores byzantines, puisqu'elles impliquent le fait d'offrir des pains eucharistiques pour la messe. Le don de tels pains au cours du processus de commémoration des défunts est bien attesté, à Byzance comme en Syrie-Mésopotamie¹²¹³. Le contrôle d'un tel four impliquait donc que les fidèles achetaient ces pains pour les offrir ensuite à l'église. Il me paraît donc probable que, *via* la vente de prosphores, le four de Damas ait participé, d'une manière ou d'une autre, à « l'économie funéraire » dont la principale bénéficiaire était l'Église melkite locale.

En dehors des funérailles à proprement parler, les textes produits par des membres de l'Église syro-miaphysite témoignent de l'importance des commémorations (*ūhdanē*) des défunts dans la liturgie¹²¹⁴. Une « recension nouvelle et exacte » de l'anaphore de Jacques, (parfois attribuée à Jacques d'Édesse mais qui serait plutôt du IX^e siècle) ainsi que plusieurs

¹²¹¹ Dans *Le banquet des prêtres*, un prêtre fait croire « qu'il rabaisse le prix des oraisons propitiatoires et des bénédictions », ce qui laisse entendre de manière ironique le profit que le clergé tirait de ces services. Ibn Buṭlān, *Le banquet des prêtres*, éd. Khalifé ; trad. fr. Dagher et Troupeau.

¹²¹² M. Boudier, « L'Église melkite au IX^e siècle à travers le conflit entre David de Damas et Siméon d'Antioche : apports d'un dossier documentaire inédit », *Annales islamologiques* 52 (2018), p. 73. La prosphore est composée de farine blanche, de levain, de sel et d'eau. Un côté porte l'empreinte d'un sceau. Sur son usage à Byzance, voir R.F. Taft, « Prospora », in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. A.P. Kazhdan, New York / Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1740.

¹²¹³ Ce sujet est très fréquemment abordé dans D.F. Caner, *The Rich and the Pure: Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium*, Berkeley, University of California Press (Transformations of the Classical Heritage), 2021. Cet auteur se fonde sur une homélie de Jacques de Saroug, où il est explicitement question de pains offerts à l'église pour les défunts. Cet usage est bien documenté par le *Typicon* de plusieurs monastères byzantins, voir Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, p. 94.

¹²¹⁴ Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, p. 100-106.

auteurs des IX^e/X^e siècles présentent une division des diptyques en six « canons »¹²¹⁵. Sous cette forme, les commémorations occupent une telle place dans la messe qu'ils agacent une personnalité ecclésiastique aussi importante que Lazare bar Sabta, évêque de Bagdad durant le règne d'al-Ma'mūn¹²¹⁶. Moïse bar Képha défend le rôle du *Livre de la Vie* (*spar ḥayyē*), où sont consignés les noms de ceux pour qui les fidèles doivent prier : il leur rappelle que les défunts sont vivants auprès du Christ et il doit les inciter à aspirer à la même rétribution¹²¹⁷. Entre les diptyques, le *Livre de la Vie* et les différentes prières commémoratives, la messe syro-miaphysite du IX^e siècle contient des rappels constants à la cohésion et à la solidarité des chrétiens, morts et vivants. Ce phénomène est daté dans le temps car la lecture du *Livre de la Vie* disparaît rapidement et ne se maintient que de façon résiduelle.

Les noms doivent être inscrits dans les manuscrits, déclamés durant la liturgie mais également gravés dans la pierre¹²¹⁸. L'épigraphie nous indique que le *Livre de la Vie* occupait une place centrale dans l'imaginaire du IX^e siècle. Une inscription de 818/819 au monastère des Syriens demande que les noms des donateurs soient inscrits « dans le livre de la Vie »¹²¹⁹. Plusieurs tombes ont été découvertes sur le site d'al-Chenīsā, un complexe monastique non loin de Tagrit, doté d'une grande église. Une épitaphe du IX^e siècle menace d'effacer du *Livre de la Vie* le nom de quiconque s'en prendrait à la sépulture¹²²⁰. Faire partie de ce livre, qui est à la fois un élément concret, lié à une pratique, et une croyance eschatologique ancrée dans l'univers biblique, revient à occuper une place au sein de la société des justes dans le monde d'ici-bas et

¹²¹⁵ R.F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume 4: The Diptychs*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 238), 1991, p. 6.

¹²¹⁶ B. Varghese, « The Anaphora of Saint James and Jacob of Edessa », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill, 2008, p. 256-258.

¹²¹⁷ Le *Livre de la vie* est cité à plusieurs reprises dans la Bible (cf. Ap 20, 12). R.H. Connolly et H.W. Codrington (éds), *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha: together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled The Book of Life*, London / Oxford, Williams and Norgate, 1913. A. Palmer, « The Book of Life in the Syriac Liturgy: An Instrument of Social and Spiritual Survival », *The Harp* 4 (1991), p. 161-171. Cet usage est commun aux Églises de rite syriaque mais est mieux documenté du côté syro-miaphysite, voir B. Varghese, « Some Common Elements in the East and the West Syrian Liturgies », *The Harp* 13 (2012), p. 69-74. Notons que la lecture du *Liber Vitae* est aussi attestée dans l'Occident médiéval à la même époque et avec des fonctions similaires, voir Treffort, *L'Église carolingienne et la mort*, p. 91-92.

¹²¹⁸ Cf. le propos de Cécile Treffort : « (...) cet usage manuscrit [le *Liber vitae*] ne remplace pas l'inscription lapidaire, qui le double et le complète », « Espace ecclésial et paysage mémoriel (IX^e-XIII^e siècle) », *Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée* 53 (2010), p. 242.

¹²¹⁹ L. van Rompay et A.B. Schmidt, « Takritans in the Egyptian Desert: The Monastery of the Syrians in the Ninth Century », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1 (2001), p. 50.

¹²²⁰ Harrak, « Recent archaeological excavations in Takrit », p. 11-40. Pour les inscriptions, voir A. Harrak, *Recueil des inscriptions syriaques. Tome 2 : Syriac and Garshuni inscriptions of Iraq*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, diff. de Boccard, 2010, p. 629-630, FA.602.603 et FA.602.604

des rétribués dans le monde à venir. La place accordée aux commémorations est encore renforcée par l'attention qui leur est portée de la part des patriarches, qui composent ou compilent des homélies ou des hymnes sur ce thème¹²²¹.

Commémorer des figures marquantes de l'histoire de l'Église revient à affirmer son identité et son orthodoxie mais ceci constitue aussi l'un des principaux moteurs de l'économie funéraire. Comme on l'a vu, la question du sort de l'âme est liée à celle du bénéfice « immédiat » des offrandes. Des interrogations à ce sujet apparaissent régulièrement à partir de la fin du VII^e siècle, comme le montrent les correspondances respectives de Jacques d'Édesse et Georges des Arabes avec Jean de Litharb¹²²². Les réponses sont toujours fondées sur des autorités comme les canons des apôtres ou le Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui stipulent bien que seuls les justes sont favorisés par l'intervention des vivants. Le champ d'action est large : pour venir en aide à leurs défunts, les fidèles peuvent faire dire des prières, consacrer des offrandes ou effectuer des donations. L'investissement pour les morts est parfois comparé aux dépenses faites pour les vivants. Les *QRBG* contiennent une question sur l'utilité des offrandes eucharistiques pour les chrétiens pécheurs, qui sont dans les ténèbres¹²²³. La réponse est catégorique et s'appuie sur des passages de l'AT et du NT : ce qui est offert sur terre leur est bénéfique et ceux qui le nient sont dans l'erreur. Cette vision flexible du sort des pécheurs est ensuite exemplifiée par une comparaison étonnante. L'action du prêtre et des proches envers les défunts est comparée à celle des amis d'un prisonnier. Voici l'édition et la traduction du passage¹²²⁴ :

<p>Grégoire dit : « (...) ceci est comparable à ceux qui sont dans ce bas-monde. Il y a parmi eux des personnes emprisonnées. Ces dernières</p>	<p>قال غريغوريوس : « (...) مثل هذا شبيه بالذين في هذه الدنيا : منهم اناس محبسين في</p>
---	--

¹²²¹ Le patriarche Cyriaque de Tagrit a composé une homélie pour le dimanche des prêtres défunts, voir *Scattered Pearls*, p. 378. Oez, *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, p. 30. Le ms. Londres, BL, add. 12 139, copié en l'an 1000, est un lectionnaire contenant des lectures pour la commémoration des défunts. Il a été effectué selon la sélection personnelle du patriarche syro-miaphysite Athanase IV (r. 987-1003), voir Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 157.

¹²²² Sur une lettre de Jacques d'Édesse à Addaï, voir éd et trad. angl. dans Tannous, « Syria between Byzantium and Islam », p. 228-229. ainsi que ces échanges avec Jean de Litharb. BL Add. 12 172(b), Lettre 9, fols. 92b-99a (le texte est édité dans le *synodicon*, Vööbus 220-222 et a été traitée par Er Saliba. Er, « Commemoration of the Departed in the Eucharist », p. 264-267. Voir aussi la *Lettre 10* de Georges des Arabes, datée de 718.

¹²²³ Ms. Sinaï, ar. 481, n°28, ff. 290^v-291^v. voir aussi *Rasā'il dīniyya qadīma*, n°26, p. 103-104.

¹²²⁴ *Ibid.* ; le texte transmis par le ms. Sinaï, ar. 330 (X^e s.) diffère du point de vue du vocabulaire utilisé dans le passage. Comme il s'agit d'un regard chrétien sur l'administration islamique, il me paraît intéressant de transcrire le passage correspondant dans cet autre manuscrit, voir n°31, ff. 190^v-191^r : كمثل اهل هذا العالم منهم ناس محبسين في السجن ولهم اصدقا يهتمون بهم فيطلبون الى الديان منجلهم في كل وقت نعم ويرشون ايضا وليس لهم هم الا الطلبة في سراحهم ويتحملون ايضا بناس اخرين على الوالي وباعوانه وخاصته فممنجل طلباتهم والحاحهم ورشاهم بصفح عن ذنبه ويطلق سبيله من السجن. كذلك الموتى بالقرابين والصدقات والصلاة يتخضع من طلبة القديسين والكاهن الذي بحب الله ومع الطلبة يغفر للميت وينتفع بذلك.

ont des amis qui se font du souci pour elles et qui intercèdent auprès du cadî en leur faveur en tout temps. Ils distribuent des pots-de-vin pour [régler] leur affaire. Avec d'autres personnes, ils font pression sur le gouverneur (*wālī*) ainsi que sur ceux qui se tiennent près de lui et à sa porte. Ils ne s'arrêtent pas jusqu'à ce qu'elle sorte de prison. Ainsi en est-il des morts vis-à-vis des offrandes eucharistiques, des aumônes, des prières et de la pénitence : grâce à l'intercession des prêtres <et> des saints, ils en tirent un grand bénéfice ».

الحبوس ولهم اصدقا يهتمون بهم ويطلبون الى القاضي من اجلهم في كل حين. ويرشون ايضا في شانهم. ويتحملون ايضا باخرين على الوالي وباوليك ايضا الذين هم قيام على راس الوالي وعلى بابه. فلا يفترون حتى يخرج من الحبس. فكذلك الموتى بالقرابين والصدقات والصلوات وبتخضع، مع طلبة الكهنة <و> القديسين¹²²⁵ ينتفعوا بذلك كثيرا.»

On a vu au chapitre XII que libérer les prisonniers faisaient partie des prérogatives des chrétiens fortunés, au même titre que la construction des églises et l'aumône envers les pauvres. La réponse de Grégoire dresse habilement un parallèle entre une pratique « concrète » et une autre corrélée plus abstraite car corrélée à une croyance, les deux exigeant une dépense de la part du bienfaiteur. Elle offre un aperçu saisissant de la conception de « l'économie solidaire » chez les chrétiens et ses manifestations à plusieurs niveaux. Bien que le milieu confessionnel des *QRBG* soit difficile à établir dans l'état actuel de nos connaissances, on peut imaginer que, comme d'autres cas, ce passage a recours à une rhétorique commune dans l'ensemble de la littérature chrétienne orientale de cette époque.

Les efforts des vivants pour le salut de leur âme et des défunts reviennent dans de nombreux cas à investir dans l'Église. Les donations pieuses sont faites pour le bénéfice d'églises et de monastères. Pour éviter que les familles ne s'enrichissent grâce aux biens de mainmorte, le clergé syro-miaphysite prend des mesures. En 896, le canon VIII du patriarche Denys II (r. 896-909) stipule que les donations aux églises, monastères et aux pauvres ne peuvent être confiées aux membres de la famille mais doivent être administrées par les membres du clergé¹²²⁶. Le châtement qu'il fait peser sur celui qui ne se plierait pas à cette règle est fort menaçant. Le canon XIII réaffirme le droit de l'évêque à prendre soin des biens qui ont été légués aux églises et aux monastères et jette l'anathème sur quiconque s'y opposerait¹²²⁷.

Rapidement après l'avènement de l'Islam, les rites funéraires se développent et se codifient. Ceci est dû à l'action des membres de l'Église syro-miaphysite, qui accordent à ces rites une

¹²²⁵ Le و est dans *Rasā'il dīniyya qadīma* mais pas dans le manuscrit sinaïtique.

¹²²⁶ *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Vööbus, vol. II, p. 60 ; vol. II, p. 64-65.

¹²²⁷ *Synodicon syro-miaphysite*, éd. Vööbus, vol. II, p. 61-62 ; vol. II, p. 65-66.

place importante dans la vie des fidèles. C'est également l'occasion de défendre le rôle du prêtre et de la célébration liturgique, capables d'assurer aux âmes un voyage paisible jusqu'aux demeures célestes. Les commémorations et les gestes socio-économiques qui les accompagnent sont encouragés grâce à une rhétorique qui parcourt de très nombreux textes de genres variés et qui ne cesse de rappeler la manière dont les vivants peuvent aider, voire sauver, les morts. La promotion de lectures tel que le *Livre de la Vie* illustre l'espoir des donateurs, qui ne cherchaient pas seulement le paradis mais aussi à entrer dans la mémoire de leur communauté. Les églises et le clergé sont les premiers bénéficiaires d'une économie qui repose exclusivement sur les laïcs. On saisit d'autant mieux pourquoi l'auteur de l'*ApGreg* fait peser la menace de l'enfer sur ceux qui ne participent pas à ce mouvement.

Dans leurs grandes lignes, la liturgie et l'économie funéraires des chrétiens de Syrie-Mésopotamie ne diffèrent pas grandement de celles des chrétiens à Byzance. C'est leur précocité et le discours qui les accompagne qui en font un phénomène exceptionnel¹²²⁸. Les membres de l'Église syro-miaphysite ont soin de mettre par écrit la liturgie, l'expliquent et la justifient. En invitant les fidèles à dépenser leur argent dans des prières et des donations pieuses, ils avancent aussi des arguments théologiques et scripturaires qui démontrent les répercussions *immédiates* de leur action dans l'au-delà, au bénéfice d'âmes qui sont *conscientes* de ce qui est fait pour elles. La liturgie et la théologie se développent de façon concomitante et présentent une homogénéité frappante du point de vue des représentations de l'au-delà qu'elles véhiculent. Ceci s'explique du fait que les mêmes auteurs prennent le plus souvent en charge l'écriture de la liturgie, du droit canon et des traités. Ils offrent ainsi une articulation cohérente entre les croyances, les doctrines et les pratiques. Notons que la liturgie n'est pas modelée en fonction des élaborations doctrinales : au contraire, ce sont les traités sur le sort de l'âme qui ont pour fin ultime de souligner le rôle et l'efficacité de la liturgie comme vecteur de cohésion entre les

¹²²⁸ Il est intéressant de noter qu'il n'existe rien de comparable dans l'Occident latin ou à Byzance avant le x^e siècle. De ce que j'ai pu constater au cours de mes lectures, ce n'est qu'à partir de cette période que les rites funéraires prennent une forme standardisée et que les Églises d'Orient et d'Occident commencent à véritablement les prendre en charge. Marinis, *Death and the Afterlife in Byzantium*, p. 85-86. Au contraire, l'Église byzantine semble déléguer le soin des morts aux laïcs au début de la période médiévale, voir G. Dagron, « "Ainsi rien n'échappera à la réglementation". État, Église, corporations, confréries : à propos des inhumations à Constantinople (IV^e-X^e siècle) », in *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin, t. 2 : VIII^e-XV^e siècle*, éd. V. Kravari et alii, Paris, P. Lethielleux, 1991, p. 155-182. Parallèlement, en contexte carolingien, on remarque la « rareté des prescriptions rituelles », Treffort, *L'Église carolingienne et la mort*. Notons, néanmoins, que pour encadrer une population en phase de christianisation, la liturgie funéraire s'y structure plus rapidement qu'à Byzance, pour arriver à maturation au XI^e siècle, voir D. Sicard, *La Liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, Westfalen, Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 63), 1978.

chrétiens et comme unique moyen d'interaction entre les vivants et les morts.

XIV.5.3. Aux sources de l'Histoire : la copie de manuscrits et les donations *pro anima*

Une réflexion sur les enjeux de l'au-delà ne peut se clore sans évoquer brièvement l'immense dette des chercheurs contemporains envers les croyances eschatologiques. Les colophons, les inscriptions, les notes d'achats et de donations figurant dans les manuscrits mentionnent si souvent le paradis, l'enfer et le salut de l'âme que l'on cesse rapidement d'y prêter attention. Ce phénomène paraît d'autant plus évident, voire banal, qu'il n'est pas propre à la culture syriaque. Cependant, « évident » ne veut pas dire « anodin » et il n'est pas inutile de rappeler quelques implications des représentations de l'au-delà sur la réalisation, la copie et la conservation des sources, quelle que soit leur nature. Face à un sujet si vaste, je me limiterai à un exemple bien connu et suffisamment éloquent : le monastère des Syriens.

Tout au long de cette enquête, je me suis appuyée sur un grand nombre de textes, transmis dans des manuscrits dont une grande partie a été copiée dans ce monastère ou y a été déposée. Le plus ancien témoin de l'*ApGreg* (W) s'y trouve encore aujourd'hui et c'est là que le manuscrit de la *Chronique de Zuqnin* a été acquis au XVIII^e siècle. Le plus ancien témoin complet et daté du service de la liturgie funéraire syro-miaphysite est achevé en 877 pour l'église de la Vierge, aux frais d'un certain Simon de Dolūk, au nord d'Alep¹²²⁹. Les fresques, dont plusieurs reflètent l'influence de l'iconographie syriaque, ont révélé des parallèles remarquables avec les descriptions de l'*ApGreg*.

La présence des moines syro-miaphysites dans l'église de la Vierge du monastère des Syriens commence au début du IX^e siècle et se poursuit durant les décennies suivantes, sous l'impulsion de moines et de donateurs généreux, pour la plupart originaires de Tagrit¹²³⁰. Deux inscriptions mentionnent respectivement les patriarches Cyriaque de Tagrit et Denys de Tell-Mahre, qui pourraient avoir participé à l'épanouissement de ce nouveau centre culturel¹²³¹.

¹²²⁹ Note éditée dans Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 393.

¹²³⁰ L. van Rompay et K.C. Innemée, « La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun, Égypte : à propos des découvertes récentes de peintures et de textes muraux dans l'église de la Vierge du couvent des syriens », *Parole de l'Orient* 23 (1998), p. 182-189.

¹²³¹ Les liens des deux patriarches avec l'Église copte sont attestés. Cyriaque de Tagrit échange des lettres synodales, H.G.B. Teule, « La lettre synodale de Cyriaque, patriarche monophysite d'Antioche (793-817) », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 9 (1978), p. 121-140. Denys de Tell-Mahre se rend plus d'une fois en Égypte, durant une période de tension entre la population, en grande partie chrétienne, et les gouverneurs musulmans.

L'église fait l'objet de constructions et de réaménagements, ses murs sont couverts de fresques et sa bibliothèque est dotée de manuscrits, copiés spécifiquement pour ce lieu ou rapportés de Mésopotamie. Le rôle de l'archimandrite Moïse de Nisibe, actif durant la première moitié du X^e siècle, est décisif : il ramena de Mésopotamie quelques 250 manuscrits et il fit ériger deux somptueuses portes en bois dans l'église¹²³². L'activité des moines syriaques se poursuit jusqu'au XVI^e siècle, avec un pic particulièrement remarquable au XIII^e siècle. La collection de manuscrits syriaques du monastère, à présent répartie entre plusieurs bibliothèques (principalement la British Library et la BAV), constitue notre accès principal à la culture livresque ainsi qu'à l'histoire tardo-antique et médiévale des chrétiens de Syrie-Mésopotamie¹²³³.

Le monastère des Syriens est une aubaine pour les spécialistes de plusieurs domaines. Pourtant, on connaît encore mal les facteurs qui ont contribué à sa création et à sa pérennité à travers les siècles. Mentionnons les plus évidents¹²³⁴ : le prestige et la sécurité du désert de Scété, haut lieu de la spiritualité chrétienne et prolongement naturel du pèlerinage à Jérusalem ; l'essor économique de la communauté de Tagrit ; la politique géo-ecclésiologique des patriarches syro-miaphysites vis-à-vis de l'Égypte et de l'Église copte ; l'attractivité commerciale et culturelle de l'Égypte ; la facilité de la circulation des hommes et des biens entre le Nil et l'Euphrate à l'époque abbasside ; l'investissement continu de laïcs, de moines et

Sur les liens de la famille édessénienne des Gumoye et l'Égypte, voir Debié, « Christians in the Service of the Caliph », p. 53-72.

¹²³² Une soixantaine de manuscrits nous est actuellement connue mais le travail d'identification n'a pas été encore été mené de façon systématique. Sur Moïse de Nisibe et son rôle, voir H.G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, Part 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York, The Metropolitan Museum of Art (Publications of the Metropolitan Museum of Art 7), 1932, p. 443-445. J. Leroy, « Moïse de Nisibe », in *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome*, éd. I. Ortiz de Urbina, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 197), 1974, p. 457-470. M.J. Blanchard, « Moses of Nisibis (fl. 906-943) and the library of Deir Suriani », in *Studies in the Christian East in memory of Mirrit Boutros Ghali*, éd. L.S.B. MacCoull, Washington, D.C., Society for Coptic Archeology (Publications of the Society for Coptic Archaeology), 1995, p. 13-24. S.P. Brock, « Abbot Mushe of Nisibis, Collector of Syriac Manuscripts », in *Gli studi orientalistici in Ambrosiana nella cornice del IV centenario, 1609-2009: primo dies academicus, 8-10 novembre 2010*, éd. C. Baffioni *et alii*, Roma, Bulzoni / Milano: Biblioteca Ambrosiana (Orientalia Ambrosiana 1), 2012, p. 15-32.

¹²³³ L'histoire de la bibliothèque est loin d'avoir été écrite mais une synthèse utile se trouve dans S.P. Brock et L. van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrûn (Egypt)*, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 227), 2014, p. XIII-XXII.

¹²³⁴ Je résume ici les pistes déjà évoquées dans la littérature secondaire et en lance de nouvelles, dans l'espoir de pouvoir approfondir dans un futur proche la question des pèlerinages et du commerce entre la Syrie-Mésopotamie et l'Égypte à l'époque abbasside. Pour des mentions des communautés marchandes de Tagrit, voir J.-M. Fiey, « Tagrît. Esquisse d'histoire chrétienne », *L'Orient Syrien* 8 (1963). Sur les vellétés de la communauté syro-miaphysite de Tagrit dans à cette époque, voir Wood, *The Imam of the Christians*, p. 138-149.

de clercs dans la production et la donation de manuscrits, d'objets liturgiques et d'œuvres d'art. Mais tout ceci ne suffit pas à expliquer *pourquoi* des hommes, principaux acteurs de cette extraordinaire entreprise, ont donné de leur temps, de leur savoir-faire et, surtout, de leur argent, pour qu'un tel lieu existe aussi loin de leur bastion mésopotamien.

À moins que la réponse ne soit sous nos yeux. Les copistes et les donateurs exposent en effet leur motif au moyen de formules figées¹²³⁵ : Simon de Dolūk a commandité le manuscrit « pour le salut de son âme » (*meṭūl pūrqaṇā d-napšeh*) ; la congrégation des Tagritains de Ḥarrān a fait copier un lectionnaire « pour la rémission et le pardon de leurs péchés et la mémoire de leurs défunts » (*l-ḥūsayā wa-šūbqaṇā d-ḥawbayhūn w-dūkranā d-'anīdayhūn*) et ceux qui le lèguent au monastère des Syriens le font également pour le salut de leur âme et celui de leurs défunts¹²³⁶. Le témoignage le plus éloquent est peut-être celui de Moïse de Nisibe, gravé sur le bois des portes¹²³⁷ :

Que Dieu pour l'honneur de qui (il a été fait) le récompense [Moïse] ainsi que les fidèles qui ont participé (à l'édification) de cet autel et de ce saint couvent, pour la conservation de leurs vies, le pardon des péchés de leurs défunts et l'absolution de leurs propres fautes.

Enfin, l'inscription syriaque de 889 en mémoire de l'abbé Macaire est liée à un programme iconographique tournée vers la commémoration et la contemplation de la vie future¹²³⁸. La liste des exemples pourrait être rallongée car, en réalité, l'action d'écrire ou de faire écrire est presque toujours suivie de ce type de formules. Dans d'autres cas, les copistes sollicitent les prières du lecteur : en 916/17, le copiste Yūsuf ibn Buṭrus demande à ne pas faire partie des damnés (*ahl al-nār*)¹²³⁹. Il est impossible d'établir si les croyances eschatologiques étaient un motif suffisant pour financer et alimenter un projet tel que celui du monastère des Syriens mais il faut au moins reconnaître qu'il s'agit de la raison explicitement invoquée par les acteurs eux-

¹²³⁵ Lucas van Rompay et Karel Innemée relèvent les formules des colophons mais n'y voient pas de motifs suffisants à la donation de manuscrits, voir *op.cit.*, p. 188 : « D'après les colophons, les chrétiens de Mésopotamie lui ont donné des manuscrits « pour le salut de leurs âmes et pour la commémoration de leurs défunts » – formule qui se lit à maintes reprises – mais il reste difficile de comprendre pourquoi ces chrétiens de Mésopotamie, supérieurs de couvents, prêtres, laïques (*sic*), ont légué à Moïse leurs précieux livres. (...) Questions intéressantes, auxquelles nous n'avons pas de réponses ».

¹²³⁶ Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, p. 150.

¹²³⁷ Pour la traduction, voir Leroy, « Moïse de Nisibe », p. 466-467. Le texte syriaque et des photographies des portes se trouvent dans J. Leroy, « Le décor de l'église du couvent des Syriens au Ouady Natroun (Égypte) », *Cahiers archéologiques* 23 (1974), p. 154-155.

¹²³⁸ Innemée, Ochała et van Rompay, « A Memorial for Abbot Maqari of Deir al-Surian ».

¹²³⁹ Ms. Bryn Mawr, Bryn Mawr College, BV 47 (916/7), f. 76^v.

mêmes. La question « Où en serions-nous sans Moïse de Nisibe ? » en génère automatiquement une autre : « Qu'aurait fait Moïse de Nisibe si ses interlocuteurs n'avaient pas cru au sort de l'âme et au pouvoir de la commémoration, condition *sine qua non* à une donation *pro anima* ? »¹²⁴⁰.

L'idée que copier ou commanditer des manuscrits puisse contribuer au pardon des péchés est révélatrice d'une échelle de valeurs. Ce phénomène n'est pas propre au christianisme syriaque : des parallèles existent à Byzance, en Islam et ailleurs¹²⁴¹. Quant aux formules évoquées plus haut, elles existent déjà dans les manuscrits de l'Antiquité tardive, produits en syriaque et en d'autres langues¹²⁴². Elles me semblent toutefois revêtir de nouveaux enjeux à la période islamique, à partir du moment où la quête du salut « individuel » coïncide avec un projet de sauvegarde « communautaire », tel que l'est le monastère des Syriens, qui fait office de dépôt et de conservatoire. La commémoration des défunts se mêle au souci de conserver la mémoire du groupe, ainsi que ses principaux véhicules, à savoir les manuscrits.

Est-ce que ce genre d'arguments était formulé explicitement par des clercs comme Moïse de Nisibe ? Je n'ai pas trouvé de telles injonctions dans les textes mais il me paraît clair que les copistes et les lecteurs se sentent investis du droit de « faire mémoire », tant au niveau personnel que collectif : un tel laisse une longue note pour que l'on se souvienne de sa défunte mère¹²⁴³ ; un autre rédige ce que j'appelle une « notice historique » pour consigner des événements politiques¹²⁴⁴. Il serait prématuré de reconnaître dans ce phénomène un particularisme de la culture livresque syriaque avant de l'avoir comparé à d'autres traditions (arabo-islamique, byzantine, arménienne, copto-arabe, latine, etc.). Une telle entreprise est plus ardue qu'elle n'y paraît mais l'étude de la tradition manuscrite de l'*ApGreg* a déjà montré que les copistes syro-

¹²⁴⁰ Je reprends ici le titre d'un article de S. Brock, « Without Mushê of Nisibis, Where Would We Be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, 1-4 (2004), p. 15-24.

¹²⁴¹ J. Pahlitzsch, « Memoria and Endowments in Islam. The Development of the Commemoration of the Dead until the Time of the Mamluks », *Endowment studies* 1 (2017), p. 96-125.

¹²⁴² Pour l'édition et la traduction anglaise (basées sur des études déjà existantes) du colophon d'un manuscrit syriaque, copié en 473, qui contient ces formules-type, voir D. Boero, « The Context of Production of the Vatican Manuscript of the Syriac Life of Symeon the Stylite », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 18, 2 (2015), p. 324-326.

¹²⁴³ Ms. Vatican, BAV, Vat. syr. 96 (1353), ff. 160^v-161^r.

¹²⁴⁴ Jusqu'à présent, la dimension « historique » des notes scribales est un phénomène surtout remarqué dans le cas des manuscrits arméniens, voir A.K. Sanjian, *Colophons of Armenian manuscripts, 1301-1480 : a source for Middle Eastern history*, Cambridge, Harvard University Press (Harvard Armenian texts and studies 2), 1969. Pour un exemple d'une étude fondée sur un colophon syriaque qui s'apparente à une « notice historique », voir P. Martin, « Les premiers princes croisés et les Syriens jacobites de Jérusalem », *Journal asiatique* 12 et 13 (1888 et 1889), p. 471-490 et 433-479.

arabes étaient plus loquaces que ceux évoluant dans d'autres contextes culturels¹²⁴⁵. Dans l'attente de plus amples recherches, le lien entre soin des âmes et transmission des textes n'en demeure pas moins remarquable. Les sources transmettent des représentations de l'au-delà mais il ne faudrait pas oublier que ces représentations contribuent à leur tour à la préservation des sources. C'est dire leur importance pour l'histoire des chrétiens de Syrie-Mésopotamie.

¹²⁴⁵ Une difficulté majeure tient dans la paucité de manuscrits datés des VIII^e et IX^e siècles dans les autres traditions. À titre indicatif, notons que les copistes arabo-musulmans de la période concernée ne sont pas très diserts et que les colophons s'allongent considérablement au cours des siècles suivants, voir R. Quiring-Zoche, « The Colophon in Arabic Manuscripts. A Phenomenon without a Name », *Journal of Islamic Manuscripts* 4, 1 (2013), surtout p. 50-66.

Conclusion

L'exhumation de l'*ApGreg* a révélé une œuvre d'une richesse insoupçonnée. Tâchant de combler un vide bibliographique, l'enquête s'est déployée sur deux axes : celui de la transmission et de la réception, de la première attestation au XII^e siècle jusqu'à l'époque moderne (vol. I), et celui du contexte de production, pris dans un sens large, qui correspond à une période allant de la fin du VII^e au X^e siècle (vol. II). Cette double approche offre une compréhension approfondie du texte, du point de vue de ses sources, de sa fonction et de ses usages, mais elle nous permet aussi de mettre en lumière plusieurs aspects de l'histoire culturelle des chrétiens, à commencer par les évolutions que connaissent leurs représentations de l'au-delà au contact de l'islam.

Au cours de la présentation et du classement des témoins arabes de l'*ApGreg*, on a souligné la diversité de leurs caractéristiques en termes de forme, de niveau de langue, d'écriture, de milieu et de date de production. Les copistes font fréquemment subir des changements au texte, à l'échelle d'un terme, d'une phrase ou, plus rarement, d'une section. On a vu que ce phénomène relevait souvent d'une volonté d'« adapter » le texte au milieu culturel, en remplaçant certains mots par d'autres ou en modifiant les citations bibliques. La version du texte qui nous est parvenue est donc le fruit d'un processus que nous ne saisissons qu'en cours de chemin. Ceci suffit à justifier de la prudence de mes hypothèses sur le milieu de production dans le second volume.

La deuxième partie traite de la manière dont le texte a circulé et a été reçu sur le temps long et sur un espace géographique très vaste, qui va de l'Éthiopie à l'Inde. Les chemins de la transmission fournis par le stemma y sont expliqués à la lumière de l'histoire des relations entre chrétiens, comme la présence syro-miaphysite sur le mont Liban, les relations copto-syriaques en Égypte, le mouvement de traduction égypto-éthiopien et les missions syriaques au Kérala. Pour ce qui est de la réception en mode arabophone, la question de la confession joue un rôle crucial : on a démontré qu'il était souvent difficile, voire hasardeux, d'attribuer des confessions

aux manuscrits chrétiens en langue arabe. Sauf indications explicites de la part d'un copiste, d'un lecteur ou d'un possesseur, la forme des manuscrits rend possible de prédire l'origine régionale mais rarement le milieu confessionnel. De même, on a vu que la confession du copiste n'a aucun impact sur les variations linguistiques, si ce n'est au niveau lexical dans le cas des *realia* : en ce qui concerne la tradition textuelle de l'*ApGreg*, on ne peut parler ni de type linguistique garshuni, ni d'arabe moyen chrétien.

De prime abord, ces considérations pourraient sembler éloignées du contenu du second volume. Elles lui servent en fait de prolégomènes car elles fournissent des clés de compréhension des traditions chrétiennes orientales encore très peu étudiées en ces domaines. La destinée de l'*ApGreg* est celle de beaucoup d'autres textes produits en Syrie-Mésopotamie puis copiés dans d'autres régions, où ils sont parfois même accueillis avec davantage de succès que dans leur milieu d'origine. La démonstration ne vise pas à rejeter l'approche confessionnelle mais simplement à rappeler que l'existence indéniable de caractéristiques culturelles communes, qui se manifestent à plusieurs niveaux (les rites, les lectures, la forme des manuscrits, etc.), nous invite à en faire un usage plus précautionneux¹²⁴⁶.

Le problème se pose avec d'autant plus d'acuité que le milieu de rédaction de l'*ApGreg* n'a pu être défini avec précision. À partir de critères internes et de comparaisons avec des œuvres en langues grecque, syriaque et arabe, j'ai proposé d'attribuer la genèse de l'œuvre à un auteur anonyme du nord de la Syrie, appartenant à un milieu monastique proche de la vie civile, quelque part entre le IX^e et le X^e siècle. J'espère que d'autres études permettront d'affiner ou de corriger ces hypothèses. Toutefois, je pense que cela n'aurait qu'une incidence limitée sur le commentaire car, si le texte n'offre que très peu de références précises au contexte, c'est parce qu'il a vocation à délivrer un message moralisateur (« faites *x* mais ne faites pas *y* ! ») et pas à parler des événements contemporains. Quoiqu'il reflète inévitablement son contexte social, il revêt une dimension « intemporelle », qui a assuré son succès dans les siècles ultérieurs.

À l'instar des visions médio-byzantines et arabo-islamiques, l'*ApGreg* réinvestit le genre tardo-antique des apocalypses personnelles d'un discours qui lui est propre. Si lister des rétributions et des châtements revient à dicter des comportements aux destinataires, comment interpréter l'élan mental qui consiste à « projeter » le monde d'ici-bas dans l'au-delà ? Cette

¹²⁴⁶ Rappelons que les principaux outils à notre disposition aujourd'hui (GCAL, GSL, HMLEM, *Scattered Pearls*) adoptent une approche confessionnalisante de la littérature chrétienne orientale.

projection découle vraisemblablement d'une incapacité à agir et d'une tentative de pallier cette faiblesse en déplaçant le problème ou, même, en le reportant à l'échéance de la mort.

Si on en croit l'*ApGreg*, l'au-delà est le domaine d'une justice immanente, immédiate et sans appel. On peut imaginer l'impact d'un tel discours dans un contexte d'apostasie, phénomène explicitement décrié à plusieurs reprises, car abandonner le christianisme offrait un aller simple pour les enfers tout de suite après le trépas. En somme, décrire l'au-delà revenait à manifester la domination finale des chrétiens. Pour peu que mon analyse soit correcte, une rhétorique proche est à l'œuvre dans la représentation des saints cavaliers, tant dans l'*ApGreg* que dans la littérature contemporaine : ces derniers sont investis d'une force symbolique et même, parfois, d'une capacité à intervenir dans le monde d'ici-bas. Les chrétiens se réapproprient ainsi les attributs d'un pouvoir temporel qui leur échappe inexorablement.

En traitant du sort de l'âme après la mort, l'*ApGreg* se positionne vis-à-vis des débats de la période dans les Églises de rite syriaque. Les croyances ne changent pas radicalement mais les propositions diffuses de l'Antiquité tardive reçoivent un traitement formel et systématique durant les premiers siècles de l'Hégire. L'Église de l'Est érige au rang de doctrine l'hypnopsychie, tandis que les clercs de l'Église syro-miaphysite défendent la conscience *post mortem* de l'âme. L'*ApGreg* se trouve *de facto* dans le camp de ces derniers, car son auteur comme les théologiens s'inspirent de la littérature grecque tardo-antique, qui promeut déjà ce type de représentations. Le résultat de ces influences communes est que la description du destin de l'âme séparée dans notre œuvre ne diffère que peu de celle prônée par les théologiens. Dans ce cas précis, les distinctions habituelles entre littérature « savante » (la théologie) et « populaire » (les apocryphes) ne s'appliquent qu'à la forme des œuvres et pas à leur fond. C'est dire le désir des auteurs de transmettre une certaine vision de l'au-delà.

Plus largement, les questions liées au paradis et aux enfers deviennent des marqueurs identitaires et participent à la polarisation de la scène religieuse. On a vu comment les auteurs chrétiens réfutaient et, même, tournaient en dérision les croyances eschatologiques des musulmans, tentant d'opposer les plaisirs désincarnés du paradis chrétien au matérialisme islamique. On a rencontré d'autres facettes de cette idée dans des textes relatifs à la *qibla* mais aussi aux vêtements funéraires. En se faisant passer pour des gens qui ne s'intéressent qu'aux choses « supérieures » ou « spirituelles », les chrétiens concentrent leur attention et leurs aspirations sur l'au-delà.

Des travaux récents parlent des « visions du monde » qui se définissent au sein de l'Empire islamique, lequel serait porteur d'une révolution symbolique et culturelle¹²⁴⁷. On pourrait alors lire dans la production littéraire chrétienne une volonté d'opposer aux vues des musulmans une conception particulière du monde, principalement portée sur celui à venir. Pour reprendre les termes de Georges Duby, l'idéologie a des vertus stabilisantes pour un groupe social, puisqu'elle érige un système de valeurs et offre une perspective qui rend tolérables (ou intolérables) les événements vécus par le groupe¹²⁴⁸. L'idée que se projeter dans l'au-delà soit pour les chrétiens une forme de résilience et un moyen d'accepter leur sort me paraît être une explication recevable de ce phénomène, même si d'autres études seront nécessaires afin d'en affiner la lecture.

Ces considérations trouvent un écho dans la culture des chrétiens de Syrie-Mésopotamie, en ce qu'elle n'implique pas uniquement des textes mais aussi des gestes et des objets. Quelques exemples illustrent l'attention grandissante que l'Église syro-miaphysite accorde aux rites et aux pratiques liées au culte des morts. Mon hypothèse est que ces développements reflètent une tentative de renforcer la cohésion sociale et de recentrer l'économie funéraire autour de l'Église en tant qu'institution et de l'église en tant que lieu. Les commentaires de la liturgie, qui l'expliquent autant qu'ils la promeuvent, offrent aux prêtres, pasteurs des âmes, le monopole du salut. Ils participent aussi à une « ritualisation » des funérailles. Il est difficile d'évaluer le poids économique des offrandes, des agapes et des donations pieuses faites pour le soin des âmes mais il est certain qu'elles représentaient une manne substantielle pour le clergé et les moines. Outre l'aspect lucratif, les rites funéraires font office de discriminants, en soulignant la distinction sociale entre les chrétiens et les autres.

L'*ApGreg* contient des injonctions similaires, qui incitent au respect des pratiques chrétiennes et de ses principaux acteurs. Au moyen d'un réseau d'images textuelles liées à l'environnement visuel, l'église y est littéralement représentée comme l'antichambre du paradis, tissant ainsi un lien étroit entre l'espace « vécu » par les fidèles et les lieux célestes où Marie et David reçoivent les offrandes terrestres. À l'aune de ces découvertes, on voit que l'*ApGreg* est proche du discours pastoral de cette époque, en ce que ce qu'il cherche à lier le monde des vivants et le monde des morts, grâce à des pratiques solidaires comme la

¹²⁴⁷ Philip Wood parle de *worldview* dans la littérature syriaque de cette époque en se fondant justement sur la liturgie mais en omettant totalement le lien tissé entre le monde des vivants et celui des morts, cf. *The Imam of the Christians*, chap. VI.

¹²⁴⁸ Duby, « Histoire sociale et idéologie des sociétés », p. 204.

commémoration et l'aumône. Ceci devait fonctionner comme un facteur de cohésion important dans la construction d'une communauté confessionnelle, dont les membres seraient soudés par des intérêts communs, celui du salut et de la mémoire. Sans pouvoir préjuger du succès de cette construction, l'entreprise de longue haleine dont le monastère des Syriens est le fruit témoigne de la confiance des laïcs et des religieux syro-miaphysites en la représentation de l'au-delà de leur Église.

Quelle que soit la validité de mon interprétation, les résultats de l'enquête peuvent fournir des apports non négligeables à l'histoire des textes et des croyances dans l'Orient méditerranéen. D'abord, la quantité et la qualité des œuvres étudiées suffisent à démontrer que Jacques d'Édesse n'est pas le dernier des Mohicans, avant l'entrée dans le prétendu trou noir de l'ère post-patristique¹²⁴⁹. Cette idée avait depuis longtemps un pied dans la tombe ; on peut à présent l'enterrer sans scrupule. À la période dite « de formation » de l'Islam correspond en effet un mouvement similaire chez les chrétiens de Syrie-Mésopotamie. L'influence des auteurs de cette période sur ceux des siècles postérieurs (ex. Moïse bar Képha sur Barhebraeus) justifierait à elle seule l'emploi du terme « classique » pour désigner ce moment de leur histoire intellectuelle.

Sans prétendre résumer ici tous les tenants et aboutissants de ces évolutions, on peut relever quelques points importants. Dans les Églises syro-miaphysite et syro-orientale, l'élaboration des dogmes est due à des clercs formés au sein d'écoles monastiques qui marquent une continuité entre l'Antiquité tardive et la période islamique. De fortes traditions scolastiques y cultivent l'héritage de la philosophie et des sciences grecques ainsi que la théologie et la littérature d'édification. Dans le cas de Timothée I^{er} comme de Moïse bar Képha, on devine aussi l'influence des débats qui agitent les sphères savantes islamiques (dans le sens d'*islamicate*) de Mésopotamie.

Pour ce qui est du thème du sort de l'âme, il reçoit un traitement formel à l'aune de stratégies ecclésiologiques. Du côté miaphysite, les développements semblent d'abord motivés par les contacts avec les tribus arabes, dont la conversion et le maintien dans l'Église miaphysite

¹²⁴⁹ Cette idée a eu la vie dure dans la littérature secondaire. On lit par exemple : « En effet, la littérature syriaque, si vigoureuse du temps des luttes contre Constantinople, s'étiolo peu à peu à partir de ce moment [les conquêtes] (...) ; la chrétienté monophysite et nestorienne en reste au monde culturel des VI^e et VII^e siècles dont elle conserve pieusement les manuscrits », V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam : les chrétientés d'Orient, 610-1054*, Paris, SEDES (Regards sur l'histoire. Histoire médiévale 112), 1996, p. 109. Ses lignes ont été rédigées à un moment où la littérature secondaire était bien moins développée qu'elle ne l'est aujourd'hui. La présente thèse a d'ailleurs montré la quantité de textes inédits encore à explorer. La citation vise donc uniquement à illustrer les opinions d'un milieu érudit il y a 25 ans, et non à en blâmer l'auteur, à qui je dois beaucoup.

revêtaient des enjeux importants. La rivalité entre les syro-miaphysites et les syro-orientaux a également joué un rôle dans la conception de doctrines bien distinctes, ce qui expliquerait les prises de position si nettes de la part de leurs patriarches respectifs au tournant du IX^e siècle. Timothée s'affirme également face aux « mystiques » en (re)définissant une série de dogmes, dont l'hypnopsychie fait partie. Pour tous ces auteurs, il ne s'agit pas de traiter d'idées nouvelles mais plutôt de thésauriser, de systématiser, de donner une nouvelle forme – celle du traité – au sujet et d'adopter un raisonnement dialectique, en phase avec les tendances de l'époque.

Ce mouvement intellectuel n'est pas bien différent de celui que l'on observe chez les théologiens musulmans du IX^e siècle, moment de la formation des écoles juridiques et de l'apparition des grandes compilations. En outre, la théologie chrétienne de langue syriaque s'épanouit au moment où les leaders ecclésiastiques du premier siècle abbasside entretiennent des liens étroits avec le pouvoir islamique. Il est certain que les savants chrétiens ont contribué au développement de la culture islamique à l'époque abbasside mais il ne faudrait pas oublier que, réciproquement, ce contexte fournit le cadre propice à la naissance d'œuvres majeures de la théologie en langue syriaque. Du point de vue des thèmes abordés, de la formulation des idées et des modes de raisonnement, on ne peut pas parler uniquement « d'influence » (dans un sens comme dans l'autre) mais plutôt de « convergence » ou même de « co-élaboration » de la production savante¹²⁵⁰. Le présent travail apporte de nouveaux éléments à cette lecture, en évoquant des thématiques communes aux théologiens des différentes confessions mais aussi en soulignant la transmission de motifs d'une tradition linguistique et/ou culturelle à une autre, comme celui des pommes/fleurs/feuilles cueillies (ou pas) dans le jardin paradisiaque.

Dans l'état actuel de la recherche, l'histoire intellectuelle de l'Église melkite dans la région reste étonnamment aux marges de ces évolutions. Le patriarcat d'Antioche n'a pas laissé de traces d'une vigueur semblable à celle des autres Églises de rite syriaque. Aucune autorité ne vient assumer nommément un discours sur l'au-delà. On pourrait expliquer ce silence du fait que le sujet tendait à être laissé pudiquement de côté par les théologiens, à l'image de ce que l'on trouve à Byzance. Néanmoins, si j'en crois HMLEM, très peu de traités de théologie sont rédigés entre le début du IX^e siècle et la reconquête byzantine, tous sujets confondus. Il est

¹²⁵⁰ En étudiant les premières synthèses juridiques chrétiennes et islamiques produites en terre d'Islam vers la fin du VIII^e et le début du IX^e siècle, Mathieu Tillier note de nombreuses « convergences » entre les traditions, voir Tillier, *L'invention du cadi*, p. 562-572. Il formule ainsi la « co-élaboration » que j'évoque : « Musulmans et chrétiens d'Orient construisirent des univers intellectuels perméables l'un à l'autre. Sans l'avouer, les questions posées par les uns faisaient écho aux préoccupations de leurs voisins, et leurs réponses prenaient non seulement un sens au sein de chaque domaine, mais aussi vis-à-vis de l'autre », *ibid.*, p. 562.

également possible d'y reconnaître une défaillance des centres d'enseignement melkites du nord de la Syrie, qui ne forment plus de représentants capables de produire de tels traités, à l'exception de quelques cas, tel que Théodore Abū Qurra. La (relative) marginalisation géographique des melkites, moins présents en Mésopotamie, et leur éloignement des centres intellectuels les plus actifs pourraient aussi expliquer ce manque d'implication dans les débats de leur temps. Bien entendu, l'effet de sources n'est pas à écarter et je laisse aux spécialistes le soin de résoudre ce mystère.

Avoir une vision plus précise des croyances des chrétiens peut également s'avérer utile pour les spécialistes de l'Islam. Ces derniers prennent souvent soin de comparer les développements de la théologie islamique (par exemple) à la théologie chrétienne ; malheureusement, ils prennent souvent comme comparant la littérature latine ou byzantine, alors que celle-ci n'est pas représentative de la littérature des chrétiens qui vivent et évoluent auprès des musulmans¹²⁵¹. Le remarquable ouvrage de Leor Halevi sur les rites funéraires, qui contient déjà des références aux textes syriaques, aurait gagné à être enrichi par ces données inédites¹²⁵². De même, la thèse de Christian Lange aurait été renforcée par les parallèles rhétoriques et thématiques entre les descriptions islamiques de l'enfer et l'*ApGreg*¹²⁵³. En somme, j'espère que cette enquête offrira quelques pistes de réflexion à ceux qui s'intéressent à l'histoire intellectuelle et culturelle de la société islamique médiévale, prise dans son acception la plus large.

Les enjeux revêtus par les représentations de l'au-delà et les évolutions qu'ils génèrent mériteraient d'être mis en perspective avec l'histoire plus large du christianisme en Méditerranée. Les comparaisons que j'ai esquissées au dernier chapitre tendraient à montrer que les chrétiens de Syrie-Mésopotamie connaissent quelques décennies, voire quelques siècles d'avance sur Byzance et l'Occident latin pour ce qui est de la stabilisation et de la formalisation

¹²⁵¹ Le propos suivant en est un bon exemple : « À vrai dire, quand prirent forme les thèses ash'arites sur l'interrogatoire du tombeau, c'est-à-dire au IX^e-X^e siècle, les mises au point de la théologie chrétienne sur le jugement qui suit immédiatement la mort n'avaient pas encore la fermeté que leur donnera l'âge des Docteurs », Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 251. C'est aussi la démarche de Ataa Denkha, qui prend en compte Éphrem pour les sources syriaques mais qui omet le reste de la tradition chrétienne orientale, pour se fonder principalement sur des sources chrétiennes occidentales, voir *L'imaginaire du paradis et le monde de l'au-delà dans le christianisme et dans l'islam*, Paris, L'Harmattan (Religions et Spiritualité), 2014.

¹²⁵² Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*.

¹²⁵³ Lange, *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*.

de ces représentations¹²⁵⁴. Entre le VII^e et le X^e siècle, le degré d'intérêt des auteurs syriaques et arabes chrétiens sur le sujet des fins dernières me paraît inégalé dans toute la chrétienté. Le traité *Sur le paradis* de Moïse bar Képha constitue par exemple une entreprise unique en son genre, ce qui explique sa réception précoce dans l'Occident du XVI^e siècle. On a également constaté que les critiques du paradis islamique passaient des sources historiographiques orientales à la chronique de Théophane, pour être ensuite adoptées par l'historiographie occidentale au moment des croisades. Cet angle nécessiterait une enquête plus approfondie mais on peut s'interroger sur le rôle de précurseurs des chrétiens de Syrie-Mésopotamie dans l'élaboration d'un paradis chrétien purement « spirituel », qui se construit vis-à-vis du matérialisme et de la sensualité que l'on attribue au prophète Muḥammad et aux musulmans. En outre, il faut se demander comment la période étudiée contribue à conférer à la culture des chrétiens de la région son caractère particulier¹²⁵⁵.

Les textes produits durant ce laps de temps marquent également la littérature médiévale des chrétiens d'Égypte et d'Éthiopie. Les auteurs de la « Renaissance copto-arabe » des XII^e/XIII^e siècles s'en inspirent largement en matière d'eschatologie¹²⁵⁶. Le traité inédit *Sur l'âme* (*Maqāla fī l-nafs*) d'al-As'ad ibn al-'Assāl (m. entre 1253 et 1259) présente une structure étrangement proche des traités syriaques sur le même sujet. Il ne cache pas ses influences syro-mésopotamiennes et cite 'Ammār al-Baṣrī, Ibn al-Ṭayyib et les passages que nous avons étudiés des *QRBG*. Daté de 1231, ce traité témoigne à la fois de la circulation et de la réception de ces œuvres chez les coptes à l'époque ayyoubide¹²⁵⁷. Ibn al-Ṭayyib marque durablement le visage de la littérature copto-arabe. Son commentaire sur les évangiles dans sa recension

¹²⁵⁴ Selon Cécile Treffort, « le système funéraire médiéval est en place au début du XI^e siècle », voir Treffort, *L'Église carolingienne et la mort*, p. 189. Le développement de la liturgie funéraire est particulièrement observable à Cluny à cette époque, voir D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, GF Flammarion, 2003, chap. VI. Néanmoins, les clercs latins de cette époque ne produisent pas de traités sur l'âme et, plus généralement, ne cultivent pas des réflexions aussi sophistiquées sur ces sujets, probablement parce que le besoin ne s'en faisait pas sentir avant la naissance du Purgatoire. Quant à Byzance, il est également difficile de déceler des évolutions comparables avant le XI^e siècle.

¹²⁵⁵ C'est sur cette idée que Sidney Griffith conclut son ouvrage qui a fait date : « These developments in turn, along with a number of theological issues, seem to have played a role in the estrangement of Oriental Christians from their coreligionists in the West and outside the world of Islam », Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, p. 175.

¹²⁵⁶ Voir, par exemple, la partie relative à l'eschatologie dans la *Summa* d'al-Mu'taman ibn al-'Assāl (m. entre 1270 et 1286), où de nombreux auteurs syriaques sont cités, voir *Maḡmū' Uṣūl al-dīn*, éd. Wādī, vol. II, p. 399-470 ; trad. it. Pirone, vol. II, p. 343-389.

¹²⁵⁷ GCAL II, 403-404. Ms. Vatican, BAV, Vat. ar. 145 (XIII^e s.) ff. 1^r-28^r. Mes observations sont basées sur la consultation directe du manuscrit. On trouvera un premier aperçu du contenu du manuscrit et du traité dans G. Graf, « Ein Traktat über die Seele verfasst von Hibatallāh ibn al-'Assāl », *Orientalia* 9 (1940), p. 374-377.

« miaphysite » a été beaucoup copié, puis édité, chez les coptes. L'éditeur du début du siècle dernier remarque qu'Ibn al-Ṭayyib apporte un argument décisif contre la doctrine du purgatoire (*al-maṭhar*), recourant, de façon un peu inattendue, à un auteur syro-oriental pour s'opposer aux Latins¹²⁵⁸. La tradition mystique syro-orientale fut également bien accueillie sur le sol égyptien : le commentaire de Dadishō' Qaṭrayā fut transmis en Égypte et traduit en guèze, de même que les œuvres d'Isaac de Ninive et de Jean de Dalyatha¹²⁵⁹. Les textes de ce dernier, rebaptisé le « Vieillard spirituel » (*al-ṣayḥ al-rūḥānī*), constituent jusqu'à aujourd'hui des lectures importantes du monachisme copte et éthiopien¹²⁶⁰. En somme, les évolutions originales de la culture des chrétiens de Syrie-Mésopotamie s'apprécient d'autant mieux si on les place dans un contexte plus global, celui du monde islamique et celui de la chrétienté, occidentale et orientale.

Face à un matériau aussi riche et encore si peu exploité, les perspectives de recherche sont nombreuses. De nouvelles sources devraient être prises en compte, à commencer par les textes trop négligés de la littérature syriaque et arabe chrétienne (Vies de saints, histoires édifiantes, « notices historiques », etc.), dont je n'ai pu donner qu'un avant-goût mais qui méritent de ne pas rester lettre morte¹²⁶¹. Des thèmes connexes, comme le culte des os des saints, l'intercession et les interventions des défunts (miracles, rêves, etc.) pourraient venir utilement compléter le dossier¹²⁶². On ne saura saisir toutes les implications du sujet de la mort et de l'au-delà sans garder un œil constant sur la documentation archéologique. Réciproquement, la découverte de nouvelles sources peut aider les archéologues à comprendre l'organisation spatiale des

¹²⁵⁸ Ibn al-Ṭayyib, *Commentaire sur les quatre évangiles*, éd. Manqariyūs, vol. II, p. 296.

¹²⁵⁹ Pour la réception de ces auteurs syro-orientaux en guèze, cf. chap. IX, §2, 1.

¹²⁶⁰ GCAL I, 434-436. J'ai consulté des copies plus anciennes que celles mentionnées par Georg Graf dans les monastères Saint-Antoine et Saint-Paul sur la mer Rouge. Voir le ms. monastère Saint-Antoine, théol. 148, daté de 1182.

¹²⁶¹ Pour un exemple d'étude qui utilise l'hagiographie et l'historiographie médio-byzantines comme sources des rites funéraires, voir Abrahamse, « Rituals of death in the Middle Byzantine period », p. 125-134.

¹²⁶² En France, une étude classique sur le sujet serait celle de J.-C. Schmitt, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1994. Une recherche à grande échelle sur le culte des saints chez les chrétiens en terre d'Islam à l'époque médiévale reste un *desideratum*. Pour une période plus haute, voir J.-N. Saint-Laurent, « Bones in Bags: Relics in Syriac Hagiography », in *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, éd. M.E. Doerfler et alii, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 20), 2015, p. 439-454.

cimetières, la forme des sépultures chrétiennes ou, par exemple, à expliquer l'apparition de certains éléments architecturaux dédiés à la commémoration des défunts¹²⁶³.

Une autre ramification naturelle du sujet serait d'appliquer la même approche aux siècles suivants. Le contexte politique, social et culturel change considérablement du fait de la reconquête byzantine, de l'arrivée des Seldjoukides, des croisés et des Mongols. La présence latine et le développement de la doctrine du purgatoire à partir de la seconde moitié du XII^e siècle suscitent leur lot de questions chez les chrétiens de rite syriaque. Barhebraeus condamne cette doctrine mais le patriarche Ignace III David (r. 1222-1252) ne s'y oppose pas¹²⁶⁴. L'étude des manuscrits des traités *Sur l'âme* de la période de formation a montré qu'ils avaient fait l'objet de lectures et d'enseignements durant la Renaissance syriaque, preuve de l'attention accordée à la psychologie. Du côté des chrétiens d'Occident, un voyageur comme Riccoldo da Monte Croce (m. 1320) s'étonne des pratiques funéraires et des croyances eschatologiques des chrétiens d'Irak¹²⁶⁵. Les récits de voyageurs et les rapports des clercs et des moines catholiques, en langue latine et en langues vulgaires, apporteront sûrement de nouvelles informations sur la mort et l'au-delà chez les chrétiens en terre d'Islam, comme on l'a vu dans le cas des maronites¹²⁶⁶.

Le mouvement uniaste ravive l'animosité de l'Église syro-miaphysite contre Rome. L'intérêt des leaders ecclésiastiques vis-à-vis de l'eschatologie « traditionnelle » rejaille. Au début du XVIII^e siècle, le patriarche Shukrallāh II (r. 1722-1745) demande à 'Abd al-Nūr al-Āmidī d'effectuer la traduction d'une série de textes théologiques tardo-antiques et médiévaux, dont le traité *Sur le paradis* et celui *Sur l'âme* de Moïse bar Képha¹²⁶⁷. Au même moment, le

¹²⁶³ Voir des exemples dans N. Teteriatnikov, « Burial places in Cappadocian churches », *The Greek Orthodox Theological Review* 29 (1984), p. 141-174.

¹²⁶⁴ H.G.B. Teule, « Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 295-297.

¹²⁶⁵ Sur les croyances des communautés syro-miaphysites de Haute-Mésopotamie, voir Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrinations en Terre Sainte et au Proche Orient*, éd. et trad. fr. Kappler, p. 124-135. Je me remercie Sergey Minov d'avoir attiré mon attention sur ce texte très important. Sur les rapports du voyageur dominicain aux syro-miaphysites et aux syro-orientaux, voir C. Rouxpetel, « Riccoldo da Monte Croce's Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288–c.1300): Defining Heresy and Inventing the Relationship with the Other. From Theory to Missionary Experience », *Medieval Encounters* 21, 2-3 (2015), p. 250-278.

¹²⁶⁶ Bien entendu, ces témoignages sont à prendre avec précaution, étant donné les enjeux idéologiques qu'ils pouvaient revêtir. Pour une étude critique de ces sources durant la période des croisades, voir C. Rouxpetel, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XII^e-XIV^e siècle)*, Rome, École française de Rome (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 369), 2015.

¹²⁶⁷ La traduction arabe visait à réfuter le purgatoire prôné par les catholiques, voir A. Mércz, « Les traductions du *Commentaire sur le Paradis* de Moïse bar Képha à la lumière du Mouvement Uniaste », *Parole de l'Orient* 42 (2016), p. 343-361.

maphrien Basile (r. 1710-1740), Šem‘ūn al-Ṭūrānī de son nom, rédige son ouvrage de polémique, le *Livre de l’arme de la religion et le bouclier de la certitude* (*Kitāb silāḥ al-dīn wa-turs al-yaqīn*), à l’encontre des catholiques et des syro-orientaux. Le maphrien réfute farouchement la doctrine du purgatoire, entre autres choses¹²⁶⁸. En revanche, le patriarche chaldéen Joseph II offre une vision conciliante de l’eschatologie latine¹²⁶⁹. Des quelques témoignages rassemblés ici et qui n’offrent en rien un compte-rendu exhaustif, on peut juger que le sort de l’âme est un sujet de tensions latent, jusqu’au XVIII^e siècle au moins.

Enfin, l’approche thématique qui est la nôtre mériterait d’être élargie à tous les chrétiens du Dār al-Islām. Les nombreux exemples de transferts et d’échanges entre la Syrie-Mésopotamie, la Palestine, le Sinaï, l’Égypte et l’Éthiopie mais aussi l’Iran et l’Inde témoignent de la circulation des textes et de la mobilité des hommes. Au-delà de la confession, on peut déceler des chaînes continues d’interactions entre les chrétiens de différents milieux, sur des bases institutionnelles, sociales ou personnelles¹²⁷⁰. Ce que j’appelle la « Miaphysite connection », qui lie des groupes arméniens, syriaques, coptes et éthiopiens, me semble un terrain d’étude particulièrement fertile¹²⁷¹. Une telle recherche, largement axée sur les réseaux, soulève de nombreux problèmes. Le premier et pas le moindre implique de comprendre la nature de ces liens et de ces déplacements, en ne les constatant pas seulement à la lumière de l’histoire des textes mais en les étudiant d’un point de vue socio-économique, sans jamais les isoler du monde dans lequel ils se forment, celui de l’Islam médiéval.

¹²⁶⁸ *Scattered Pearls*, p. 516-518. David Taylor a donné une communication intitulée « Maphrian Mor Basilios Shem’un and Syrian Orthodox responses to Catholic theology in the early eighteenth century » dans le cadre d’une conférence organisée par John-Paul Ghobrial à Oxford en 2018, sous le titre de *Syriac and Its Users in the Early Modern World c.1500 – c.1750*. Je remercie David Taylor d’avoir partagé avec moi le texte de sa communication, qui montre les réflexions du maphrien sur le Purgatoire.

¹²⁶⁹ Le purgatoire est mentionné dans le *Livre de l’aimant*, voir H.G.B. Teule, « Joseph II, Patriarch of the Chaldeans (1696–1713/4), and the Book of the Magnet. First Soundings », in *Studies on the Christian Arabic Heritage in honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I.*, éd. R.Y. Ebied et H. Teule, Leuven / Dudley, MA, Peeters (Eastern Christian studies 5), 2004, p. 238-239.

¹²⁷⁰ Alors que l’on se concentre le plus souvent sur les liens institutionnels ou sur l’identité confessionnelle, il ne faudrait pas sous-estimer le rôle des relations interpersonnelles, voir à ce sujet M.S. Granovetter, « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology* 78, 6 (1973), p. 1360-1380.

¹²⁷¹ Le terme de « Miaphysite Commonwealth » a été utilisé à plusieurs reprises par des spécialistes de l’Antiquité tardive pour désigner des réalités un peu différentes, notamment les liens entre les miaphysites et les tribus arabes, voir P. Wood, *‘We Have No King But Christ’: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400–585)*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Byzantium), 2010, p. 209-256.

Annexe 1.

Les manuscrits en langue arabe de l'*ApGreg* : forme, contenu, histoire, accessibilité et mode(s) de consultation



En commençant à travailler sur l'*ApGreg*, mon ambition était de fournir au lecteur un catalogue exhaustif des témoins manuscrits arabes. Il m'est vite apparu que la tâche n'offrait pas de complément intéressant à la recherche plus large entreprise au cours de la thèse et j'ai abandonné cette activité chronophage. Pour la description des manuscrits, j'ai retenu les éléments immédiatement pertinents pour mes recherches (graphie, niveau de langue, histoire, contenu, etc.). En outre, les circonstances très différentes de leur consultation – je disposais parfois seulement de quelques heures dans la bibliothèque d'un monastère – expliquent l'hétérogénéité des descriptions. Il m'a cependant semblé utile de partager mes notes avec le lecteur, ces manuscrits n'ayant en grande partie jamais été décrits, voire mentionnés, dans la littérature scientifique. Pour chaque manuscrit, j'ai donc essayé d'offrir une notice concise, structurée en fonction de son importance.

Pour les manuscrits à sigle, déjà décrits succinctement (chap. II, §2.1), on trouve :

- Contenu. Pour les manuscrits importants, lorsque cela était possible, les autres textes transmis dans le manuscrit sont identifiés et brièvement décrits.
- Histoire du manuscrit. Des compléments sur l'histoire du manuscrit (transcription du colophon et des notes).
- ApGreg. Cette section offre le titre de l'œuvre ainsi que des commentaires très généraux sur l'état du texte (acéphale, atéleute, etc.).
- Accessibilité et mode(s) de consultation. Des informations sur l'accessibilité du manuscrit et sur la manière dont je l'ai consulté (en ligne, *in situ*, les deux, qualité de l'image, etc.). Si l'IRHT possède des microfilms ou des numérisations, ceci est signalé.

Si des reproductions du manuscrit sont consultables en ligne, l'URL est également indiquée.

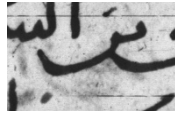



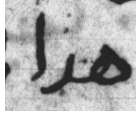
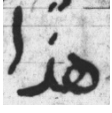

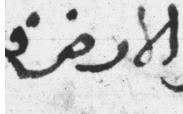
Pour les autres manuscrits, la structure de la notice est assez similaire, si ce n'est qu'elle comprend une brève introduction supplémentaire :

- Description matérielle. Des remarques générales sur la forme du codex.
- Contenu.
- Histoire du manuscrit.
- ApGreg.
- Accessibilité et mode(s) de consultation.

1. Vatican, BAV, ar. 412 (XIII^e-XIV^e s.)¹²⁷²

Voir V.

Tableau 3. Comparaison entre la graphie de Théodore et celle du copiste des feuillets de l'ApGreg

	<i>ApGreg</i>	<i>Asceticon</i>
من		
مع		
هذا		
الارض		

Accessibilité et mode(s) de consultation

Microfilm (IRHT) et consultation *in situ*.

2. Wadi Natroun, Monastère des Syriens, Hom. 933 (XIII^e-XIV^e s.)¹²⁷³

Voir W.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Consultation *in situ*. Ce manuscrit est décrit dans un catalogue inédit en arabe de bonne qualité, réalisé par les moines du monastère.

3. Jérusalem, Monastère Saint-Marc, 250, HMML SMMJ 250 (1352)¹²⁷⁴

Voir J.

¹²⁷² A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, Roma, In Collegio Urbano apud Burliaeuum, 1825-1838, t. 4, p. 504.

¹²⁷³ Ces informations m'ont été délivrées, accompagnées de deux images du manuscrit, par le responsable de la bibliothèque du monastère des syriens Abuna Bigoul.

¹²⁷⁴ Dolabani et Ibrahim, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo Dmor Marqos)*, p. 444-446. Sur le contexte de production de ce manuscrit et sur l'histoire de son copiste, voir A. Croq, « From Amida to Famagusta via Cairo: the Syrian scribe Yusuf ibn S bath in his Eastern Mediterranean context ca. 1350-1360 AD », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean* (2020).

Contenu

Le manuscrit contient des apocalypses ainsi que des œuvres théologiques, d'origines syro-arabe et copto-arabe. Ff. 1^r-28^r (lac. et mut.) : *Apocalypse de Paul* | ff. 29^v-58^v : *ApGreg* | ff. 59^r-75^r : *Kitāb al-Iṣrāq*, Anba Pierre, évêque de Malīg (GCAL II, 340-344) | ff. 75^v-79^v : Profession de foi de Sévère d'Antioche | ff. 80^v-142^r : *Livre des conciles* de Sévère ibn al-Muqaffa' (GCAL II, 308-309) | ff. 142^v-193^r : *Histoire de Joseph fils de Jacob* (CAVT 113 ; GCAL I, 205-206)¹²⁷⁵ | ff. 193^v-252^v *Homélie pour les fêtes*, Yūḥanōn Bar Ma'danī (m. 1263)¹²⁷⁶.

Complément sur l'histoire du manuscrit

Sur le colophon, voir chap. II, §2.1.

Note en arménien, signée du diacre Johannes fils de Asdvadzadur¹²⁷⁷ (f. 150^r), qui date probablement de l'époque où le manuscrit était encore à Saint-Menas, dans un contexte multiconfessionnel.

Note de lecture du diacre Kūrīl du village de Ṣalaḥ (Tur Abdin) en 1374 (f. 58^v) :

نظر في هذا الكتاب احقر عبيد الله الشماس كوريل من قرية صلح ابن مسعود سنة الف وستمايه وخمسه وثمانين
من سنين اسكندر.

Notre du diacre Eliyas, fils du prêtre Khalil, en 1157 d'une ère non renseignée, certainement de l'Hégire (f. 75^r) :

ادكر يا رب عبدك الكاتب السكن الغارق في بحر الخطية ولد قسيس خليل شماس الياس سنة 1157.

Note de lecture où apparait le nom de Beth Sbirina et la date de 1803 AG (1492 AD) :

(...) هحببتك (... اوكه حله نكك تهسك هك لم حل حلهكس حنبصر كالكك كك له حلهك هحلم
عده ككف دكك هلكلك هه (...).

Note d'un homme d'Alep en 1828 AG (1517 AD) (f. 80^r) :

هك فر موكك كلككك كلككك (a.c. كلكك) حلكك كلككك
هكككك كك<هكك> هكك هكك كلكك كلكك... (lac.) فر حكك كلككك
هكك<كك> هكك هكك هكك كلكك... (lac.) هكك هكك
هكك كلكككك... (ill.) هكك كلكك هكك (a.c. هكك) هكككك
هككك كلكك كلكك كلكك هكك هكك... (lac.)

Plusieurs notes du diacre Ḥannā, en arabe et en garshuni (ff. 67^v et 134^r) :

¹²⁷⁵ Pour la version syriaque du texte, voir K.S. Heal, « The Syriac History of Joseph: A New Translation and Introduction », in *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures. Volume I*, éd. R. Bauckham et alii, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2013, p. 85-120.

¹²⁷⁶ Cf. *Scattered Pearls*, p. 460-461. H.G.B. Teule, « Yuḥanon bar Ma'dani », GEDSH.

¹²⁷⁷ Je remercie Ester Petrosyan d'avoir déchiffré et traduit pour moi cette note marginale.

4. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Sbath 125 (1444)¹²⁷⁸

Voir S.

Contenu

Le ms. contient des homélies, dont certaines destinées à être lues durant le Carême, ainsi que des apocryphes et des opuscules théologiques. Doivent être inclus dans la description les feuillets provenant du ms. Birmingham, University Library, Mingana syr. 88 (= M), avec lequel la deuxième partie de Sbath 125 ne formait auparavant qu'une unité codicologique. Ff. 99^r-110^r (lac.) : *Dix questions et réponses entre un maître et son disciple* (GCAL II, 466-467)¹²⁷⁹ | ff. 110^v-138^r (lac.) : *ApGreg* | ff. 138^r-159^v (lac.) : *Protévangile de Jacques* (GCAL I, 224-225) | ff. 160^r-172^r (lac.) : *Vie et martyre de saint Jean-Baptiste* (GCAL I, 507 ; II, 501)¹²⁸⁰ | ff. 172^v-174^v : *Cinq miracles de saint Jean-Baptiste* (GCAL I, 507)¹²⁸¹ | ff. 174^r-178^v (lac. et mut.) : *Homélie sur le repentir*, Jean Chrysostome (GCAL I, 351-352 ; II, 493)¹²⁸² | ff. 179^r-190^v (mut.) : *Homélie sur la fin du monde et le repentir*, Jacques de Saroug (GCAL I, 451 ; II, 499)¹²⁸³ | ff. 190^v-195^r : *Homélie sur la parabole des dix vierges*, Cyrille d'Alexandrie (GCAL I, 363)¹²⁸⁴ | ff. 195^r-197^v, M 1^r-1^v (lac. et mut.) : *Homélie sur l'ensevelissement du Christ*, Épiphanes de Chypre (GCAL I, 357)¹²⁸⁵ | ff. M 1^v-11^v, 12^r-15^v (lac. et mut.) : *Martyre de Cyriaque et de Julitte* (BHG 313y-314 ; BHO 194 ; GCAL I, 500-501) | ff. 198^r-204^v :

¹²⁷⁸ P. Sbath, *al-Fihris (catalogue de manuscrits arabes). Première partie*, Le Caire, Imprimerie Al-Chark, 1938, p. 75. J. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. II^{ème} partie : Italie, Royaume-Uni », *Le Muséon* 98, 1-2 (1985), p. 203-204. On dispose pour ce codex d'une étude d'un spécialiste de la littérature syro-arabe, dont je me contente de reproduire les informations essentielles, voir J.-M. Sauget, « Reconstitution d'un manuscrit double originaire du Ṭūr 'Abdīn et actuellement dépecé: Sbath 125 + Mingana Syriaque 88 », *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* VIII, 19, 3 (1976), p. 357-439.

¹²⁷⁹ Discussion et analyse préliminaire du texte dans Swanson, « A Copto-Arabic catechism of the later Fatimid period », p. 479-501.

¹²⁸⁰ A. Mingana (éd.), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. Vol. 1: Barsalibi's Treatise against the Melchites; Genuine and Apocryphal Works of Ignatius of Antioch; A Jeremiah Apocryphon; A New Life of John the Baptist; Some Uncanonical Psalms*, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1927, éd. p. 261-282 ; trad. p. 235-257.

¹²⁸¹ *Ibid.*, éd. p. 282-285 ; trad. p. 258-260.

¹²⁸² Même recension dans le ms. Vatican, BAV, Borgia ar. 200, ff. 142^v-144^v. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (suite) », n. 201.

¹²⁸³ Il s'agit de l'homélie X13, pièce inédite et dont l'attribution est incertaine. Pour la traduction manuscrite, voir K. Alwan, *Les homélies métriques de Jacques de Saroug dans la tradition arabe : Inventaire des manuscrits arabes*, Beyrouth, CNERU-CEDRAC (Syro-Arabica 10), 2019, p. 494-501. Certains manuscrits indiquent que le texte doit être lu le sixième dimanche du carême.

¹²⁸⁴ Il s'agit de la même traduction que l'on trouve dans le ms. Borgia ar. 200, ff. 138^v-140^r. Cf. PG 59, col. 527-532. Une autre traduction arabe est également attribuée à Jean Chrysostome, voir J.-M. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses *membra disiecta* », *Analecta Bollandiana* 88 (1970), p. 451-452.

¹²⁸⁵ PG 43, col. 440-464 ; BHG 808^e. Pour la version syriaque, voir J.-M. Sauget, « Deux homélaïres syriaques de la Bibliothèque Vaticane », *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), p. 420-421. Pour le reste de la version arabe, voir les parallèles dans Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 459. Pour un premier vers le classement des recensions arabes, voir J.-M. Sauget, *Deux panegyrika melkites pour la seconde partie de l'année liturgique : Jérusalem S. Anne 38 et Ḥarīṣā 37*, Città de Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 320), 1986, p. 51-52, n. 13.

canoniques relatives à l'eucharistie et à la communion | *Histoire du prophète Jonas et des Ninivites* | *Protévangile de Jacques* | Exhortation pré-communion.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images numérisées N&B consultables ici : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100875388>.

Consultation *in situ*.

6. Milano, Biblioteca Ambrosiana, I 17 sup., olim Hammer 91 (1504)¹²⁹¹

Voir A.

Contenu

Recueil de textes hagiographiques et d'histoires édifiantes : *14 miracles de Basile* (GCAL I, 328) | *Martyre et 12 miracles de saint Georges le cavalier* (GCAL I, 502) | ff. 69- *ApGreg* | *Dialogue entre un prêtre et un médecin de Damas*¹²⁹² | *Martyre de saint-Georges* (GCAL I, 502) | *Histoire de la femme qui se brûla la main* (GCAL I, 554) | *Histoire des Archélides* (GCAL I, 498) | *Histoire de Jean Calybite* (GCAL I, 505) | *Histoire d'Alexis de Rome* (GCAL I, 497) | *Histoire du marchand* (du temps de Marcien) (GCAL I, 554 ; II, 558) | *Histoire de Marc de Tarmaqa* (GCAL I, 536) | *Histoire de Marina d'Antioche* (GCAL I, 509) | *Histoire d'Arcadius* (GCAL I, 516) | *Histoire d'Eustathe* (GCAL I, 502) | *Histoire de Martiniens* (GCAL I, 510) | *Histoire de Marina* (GCAL I, 509).

Histoire du manuscrit

Le colophon indique que le manuscrit a été copié par Ğirĝis ibn Ishāq ibn Yūsuf, connu sous le nom d'ibn Šaflān pour le prêtre Ilyās ibn Ibrāhīm ibn al-Muṣaymīṭ à Alep, en Ğumādā I 910/oct.-nov. 1504 (f. 105^{rv}). Seule la première ligne du colophon a été transcrite par les catalogueurs, et en ont oublié des détails importants pour l'origine du manuscrit (la datation de l'ère d'Adam) :

وكان الفراغ من هذا الكتاب المبارك يوم الثلثا تاسع عشرين شهر تشرين الاول سنة سبع الاف وثلاث عشر (in marg. لابونا ادم عليه السلام) سنة الموافق لشهر جمادي الاول في العشرين فنه؟ سنه عشر و؟ نعمام للهجره وهو برسم الاب الخير الدين المحب محبوب الخايف من الله تعالي والعامل بوصايا والمقدسه الاب القسيس الياس ابن المرحوم الحاج ابراهيم ابن المصميميط بمدينه حلب المحروسه هناه الله تعالي فيه امين بشفاعه ستنا الشيده الطاهره البتول ام النور وبشفاعة الاب القدس باسيليوس والاب القديس اغريغوريوس والقدس العظم الفاضل صانع العجايب الكبار القديس مار جرجس وكافه جميع القديسين المستشهدين امين.

La suite du colophon combine est en triangle inversé :

وكتبه العبد الخاطي المسكين القليل الحسنات الكثير السيئات الغارق في بحر الخطايا الذي لم يستحق ان يذكر اسمه وهو العبد الخاطي جرجس ابن اسحق ابن يوسف يعرف بابن شفلان وهو يسال كل من (cadre) وكل من نظر وقرا

¹²⁹¹ Löfgren et Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Vol. 1, Antico fondo and medio fondo*, p. 15-16.

¹²⁹² Ce texte n'a pas été répertorié par Georg Graf.

Description matérielle

Papier ; 215 × 150 mm ; 337 fol. ; 19 l. ; encre noire.

Écriture *serṭā* au tracé épais. Titres rubriqués.

Foliotation (irrégulière) en chiffres arabo-indiens. 34 cahiers de 10 folios, sauf le cahier III qui en a 9, le VI et le VIII qui en 8 et le XXXIII qui en a 12. Signatures dans la marge interne inférieure sur la première et la dernière page de chaque cahier, en chiffres syriaques, caractères *estrangelā*. Occasionnellement, on trouve une signature en arabe (voir f. 186^r, كراس العشرين). Réclames non systématiques.

Losange formé de quatre points dans la marge externe supérieure au verso de chaque folio. Frises en entrelacs pour séparer chaque unité textuelle.

Contenu

Recueil de textes homélitiques et catéchétiques, dont plusieurs servent (implicitement ou explicitement) de lectures durant le temps du Carême. Le contenu est en partie identique à celui du ms. Sbath 125. Ff. 1^v-13^r : *QRBG* | ff. 13^r-18^r : texte attribué à Basile, à propos des paraboles de l'Évangile (?) | ff. 18^r-19^v : texte non identifié sur la trinité | ff. 19^v-24^r : *Sur le Jugement dernier*, Pseudo-Éphrem | ff. 24^r-27^v : *Sur le jour de la résurrection*, Pseudo-Éphrem (GCAL I, 429) | ff. 27^v-42^v : Canons des Apôtres et des Pères (GCAL I, 577) | ff. 43^r-81^v : *ApGreg* | ff. 81^v-95^v : *Histoire de Šāliḥ ibn 'Abd al-Quddūs avec le moine chinois* (GCAL II, 475) | ff. 95^v-116^r : Les dix questions posées au maître par ses disciples (GCAL II, 466-467) | ff. 116^r-123^v : *Sur le repentir*, Pseudo-Jean Chrysostome (GCAL I, 351-352)¹³⁰⁸ | ff. 124^r-132^v : *Lettre d'exhortation*, Ignace | ff. 133^r-158^r : Court traité anonyme sur la Trinité et l'unicité de Dieu (?)¹³⁰⁹ | ff. 158^r-162^v : *Vie abrégée d'Éphrem*¹³¹⁰ | ff. 162^v-169^v : *Entretien de Moïse avec Dieu sur le Mont Sināi* (CAVT 130 ; GCAL I, 208 ; II, 287)¹³¹¹ | ff. 169^v-186^v : *Sur la pénitence et le dernier jour*, Pseudo-Jacques de Saroug (GCAL I, 451 ; II, 499)¹³¹² | ff. 196^v-195^r : *Sur la sortie de l'âme du corps*, Grégoire (GCAL I, 332) | ff. 195^r-197^v : *Contre les hommes envieux*, Pseudo-Jean Chrysostome (GCAL I, 351) | ff. 198^r-205^v : *Sur la mort et le péché*, Éphrem | ff. 206^r-219^r : *Lettre sur le dimanche* (CANT 311 ; GCAL I, 295-297) | ff. 219^r-225^r : *Sur le repentir*, à lire durant le Carême | ff. 225^r-229^v : homélie sur les mots du prophète Élisée | ff. 229^v-233^v : homélie pour le jeudi de Pâques | ff. 233^v-238^v : *Sur l'Ascension du Seigneur*, Abū l-Ma'ānī¹³¹³ | ff. 238^v-282^v : collection d'homélies variées et extraits de chapitres d'un ouvrage de théologie (de Sévère ibn Muqaffa' ?) | ff. 282^v-292^r : *Sur l'amour*, Jacques de Saroug | ff. 292^r-298^v : *Sur le jour de la résurrection*, Éphrem | ff. 298^v-303^v : *Sur le jeûne, la prière et l'aumône*, Jean Chrysostome (GCAL I, 343-344)¹³¹⁴ | ff. 304^r-309^v : *Sur le péché et*

¹³⁰⁸ Cf. ms. Sbath 125, ff. 174^v-175^v. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (suite) », n°201.

¹³⁰⁹ N'est pas mentionné dans GCAL.

¹³¹⁰ Le témoin mériterait d'être comparé avec la version garshuni éditée dans J.P. Amar, « An Unpublished *Karšūnī* Arabic Life of Ephrem the Syrian », *Le Muséon* 106, 1-2 (1993), p. 119-144.

¹³¹¹ Sur le succès international de ce texte, probablement d'origine islamique, durant la période prémoderne, voir Roggema, « The *Intimate Conversations of God with Moses on Mount Sinai (Munājāt Mūsā)*. An apocryphon from Islam to Christianity to Judaism », p. 190-213.

¹³¹² Cf. *supra*, les références pour le même texte transmis dans le ms. Sbath 125.

¹³¹³ R. Bertozzi, « Five Spiritual Works by 'Azīz Bar Sābtā Abū 'l-Ma'ānī. Introduction, Critical Edition and English Translation », Tesi di dottorato di ricerca, Università di Pisa, 2020.

¹³¹⁴ CPG 7175 [3]. H. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe : Histoire de la traduction et réception (1) », *Chronos* 40 (2019), p. 200-201, n°285. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 440, n°427.

derniers ont été perdus. Losange formé de quatre petits points dans l'angle de la marge externe supérieure de chaque verso.

Ce qui reste du codex est passablement abîmé et a fait l'objet de plusieurs restaurations maladroites.

Contenu

Le manuscrit contient des œuvres théologiques, hagiographiques et controverses¹³¹⁸. Ff. 1-5 : Jésus s'adressant à Simon, puis discussion entre Abraham et Isaac | ff. 5^v-20^v : *Kitāb al-durr al-ṭamīn fī ṭdāḥ al-dīn* (GCAL II, 311), chap. VII « Sur le jeûne le mercredi et le vendredi » et chap. VIII « Sur le sens du jeûne » | ff. 20^v-25^r : extrait de la traduction arabe de l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* (GCAL I, 295) | ff. 25^r-26^r : *Questions sur Gog et Magog* (GCAL I, 295, 546) | ff. 27^r-39^r : traité anonyme sur la prière et la divine liturgie (GCAL II, 91) | ff. 39^r-46^r : *Histoire de Ṣāliḥ ibn 'Abd al-Quddūs* (GCAL II, 475) | ff. 46^r-51^r : exégèse de la parabole des vigneron (GCAL II, 292, 469) | ff. 51^r-59^r : prières de l'Ancien et du Nouveau testaments (GCAL II, 469) | ff. 59^r-61^v : *Poème sur la création d'Adam* (GCAL II, 469)¹³¹⁹ | ff. 61^v-62^v : *Poème sur la divine liturgie de la fête de Pâques* (GCAL II, 206) | ff. 62^v-66^v : *Vie de Marie l'Égyptienne* (GCAL I, 508)¹³²⁰ | ff. 66^v-70^v : *Actes de l'apôtre Judas Thaddée* (GCAL I, 265) | ff. 70^v-79^v, 81 : *Sur la foi*, Ibn al-Qilā'ī (GCAL II, 90, 102)¹³²¹ | ff. 80, 82^r-97^r (ff. 86 et 93 vac.) : *ApGreg*.

Histoire du manuscrit

On trouve chez Eugène Tisserant et Georges Graf une datation de l'an 1384 AD pour la première partie du codex, mais celle-ci correspond au colophon de la seconde unité codicologique. Or, la lecture de la date est en soi problématique. Joseph Moukarzel a montré que la première partie du codex contenait une œuvre de Gabriel ibn al-Qilā'ī (m. 1516) et qu'elle ne pouvait pas conséquemment avoir été copiée qu'après la première partie du XVI^e siècle¹³²². La note d'un certain Sarkis (f. 26^v) présente la date de 1564/5 (1876 AG). Il s'agit probablement de Sarkis Rizzi, vu qu'il mentionne son frère Michaël, à cette époque encore ermite mais plus tard patriarche (1567-1581). Son frère Sarkis, notre copiste, prendra sa succession à sa mort

¹³¹⁸ Le contenu du manuscrit est décrit dans *ibid.*, p. 378-381.

¹³¹⁹ Breydy l'attribue à Ibn al-Qilā'ī mais n'est pas suivi par Moukarzel, qui présente des arguments stylistiques convaincants contre cette attribution. M. Breydy, *Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert*, Opladen, Westdeutscher Verlag (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen 3194, Fachgruppe Geisteswissenschaften), 1985, p. 196. Moukarzel, *Gabriel Ibn al-Qilā'ī*, p. 446.

¹³²⁰ La version arabe n'est pas recensée dans la BHO.

¹³²¹ Il s'agit d'une collection d'exposés sur la foi et le symbole de Nicée. Graf l'attribue tantôt à un auteur melkite tantôt au pseudo-Jean Maron. Moukarzel pense qu'il pourrait s'agir d'une œuvre d'Ibn al-Qilā'ī. Moukarzel, *Gabriel Ibn al-Qilā'ī*, p. 131-132.

¹³²² J. Moukarzel, « Maronite Garshuni Texts: On Their Evolution, Characteristics, and Function », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, 2 (2014), p. 250.

(r. 1581-1596)¹³²³. Étant donnée sa position dans le manuscrit, sur une pleine page entre deux textes, il semble probable que cette note soit en fait de la main du copiste.

Note en arabe, de 1777 (f. 273^r) :

هذا الكتاب المبارك الي...نصارينانحي؟ العاقوري... من بيروت سوريا؟... من بلاد جبل لبنان المبارك وهو امانة عند الخوري يوسف المالطي في مارسيا؟ ما يطلبه جرى في اول ايار سنة 1777.

Une autre note, en italien, dans une écriture qui s'apparente à celle du ms. Vat. syr. 408 « Non appartiene a questo codice la sequente spiegazione » (f. 275^v).

Note de Tisserant f. 275^v.

Sceau de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* sur la page de garde. Date d'entrée au Musée Borgia incertaine¹³²⁴.

ApGreg

Texte acéphale et lacunaire. Il s'agit probablement d'une copie du ms. Vat. syr. 408.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images N&B (IRHT) et consultation *in situ*.

11. Yale University, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, A.O.S. Rv B65 (1569/70)¹³²⁵

Voir Y.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ mises en ligne par la bibliothèque de Yale University. En 2018, l'accès était ouvert à tous mais il faut à présent être inscrit à la bibliothèque pour avoir accès aux images. Lien vers la description du manuscrit ici : <https://collections.library.yale.edu/catalog/2054627>.

¹³²³ Ce Sarkis Rizzi ne doit pas être confondu avec un autre membre de sa famille, qui fut un éminent savant quelques décennies plus tard. Sur Sarkis Rizzi « le Jeune » (1572-1638), voir GCAL III, 337-338.

¹³²⁴ Paola Orsatti n'offre pas plus de détails sur l'origine de notre codex, cf. P. Orsatti, *Il fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Roma tra Sette e Ottocento*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 376), 1996.

¹³²⁵ H. Takahashi, « Additional Information on the Syriac and Garshuni Manuscripts at Yale University », *The Harp* 29 (2014), p. 110-112.

12. Birmingham, University Library, Mingana syr. 232 (XVI^e/XVII^e s.)¹³²⁶

Voir M.

Contenu

Le manuscrit contient des textes eschatologiques. La plupart dénote une influence copto-arabe. *ApGreg* | *Révélation d'Anba Samuel* | *Sur les quatre bêtes de l'Apocalypse*, Jean Chrysostome (GCAL I, 545)¹³²⁷ | *Traité sur les vingt-quatre prêtres*, Cyrille de Jérusalem | *Encomium sur l'archange Michaël*, Théodose | *Douze miracles de l'archange Michaël* | *Traité sur la façon dont les démons combattent les justes (?)* | *Révélation sur la sortie de l'âme du corps*, Pseudo-Macaire | *Lettre tombée du ciel* (CANT 311 ; GCAL I, 295-297)¹³²⁸ | *Sur le repentir*, Pseudo-Éphrem¹³²⁹ | autre discours sur le même thème de saint Antoine.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Microfilm (IRHT) et consultation *in situ*.

13. Paris, BnF, ar. 265 (XVI^e/XVII^e s.)¹³³⁰

Copie anonyme et non datée. Elle appartenait à la bibliothèque de Gilbert Gaulmin (1585-1665) avant d'arriver à la Bibliothèque royale.

Description matérielle

Papier filigrané ; 150 × 105 mm ; 174 fol. ; 11-14 l. ; encre noire.

Écriture arabe maladroite. Titres rubriqués.

Foliotation en chiffres arabo-indiens. Quaternions. Signature de cahier dans la marge externe supérieure de la première page, écrite en arabe en toutes lettres, précédée du mot كراسة. 3 types. Réclames.

Les titres des textes sont surmontés de bandeaux à motifs géométriques noirs et rouges.

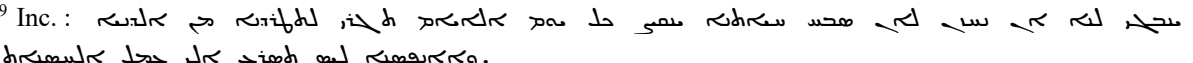
Contenu

Recueil contenant principalement des homélies, dont la plupart sont liées au cycle du carême. Ff. 1^r-24^r : *Histoire de Zosime et des Réchabites* (CAVT 166)¹³³¹ | ff. 24^v-39^r : *Sur la distinction du bien et du mal*, Éphrem (GCAL I, 429) | *Récit de la mort d'Aaron* (GCAL I, 208)¹³³² | ff. 49^v-55^v : *Sur l'épître de saint Paul aux Colossiens I:20*, Jean Chrysostome (GCAL I, 349 ; II, 492)¹³³³ | *Sur la nativité de saint Jean-Baptiste*, Jacques de Saroug (GCAL I, 449) | ff. : *Dormition de la Vierge* | ff. 77^r-79^r : *Miracle de la Vierge* (GCAL II, 489) | *Martyre de saint*

¹³²⁶ Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection*, vol. I, col. 475-478. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 222.

¹³²⁷ Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (suite) », n. 164.

¹³²⁸ Comporte la date de 1750 AG.

¹³²⁹ Inc. : 

¹³³⁰ G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: Manuscrits chrétiens*, Paris, Bibliothèque nationale, 1972-1974, p. 233-235. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 149.

¹³³¹ Makhoul, « La tradition arabe », p. 59-92.

¹³³² Ms. BAV, Sbath 38, p. 329-338.

¹³³³ Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 462, n. 467.

Jacques l'Intercis (GCAL I, 504 ; II, 501) | ff. 92^r-116^v : *Sur le repentir et le renoncement au monde*, Isaac de Ninive (GCAL I, 441)¹³³⁴ | *Sur Lazare*, attribuée à Théodule de Jérusalem (GCAL I, 322)¹³³⁵ | ff. 120^r-132^r : *Sur la fin du monde et la venue de l'Antéchrist* d'Éphrem (GCAL I, 428) | ff. 132^v-150^v : *Sur la foi, la charité et le second avènement de Notre-Seigneur*, Éphrem (GCAL I, 429)¹³³⁶ | ff. 151^r-153^v : *Histoire d'un moine qui resta cinquante ans dans le désert*¹³³⁷ | ff. 154^r-159^r : *Sur le dimanche, le mercredi et le vendredi*, Jean Chrysostome¹³³⁸ | ff. 159^v-164^v : *Sur ceux qui s'abstiennent de la messe et de la Sainte table*, Jean Chrysostome (GCAL I, 350)¹³³⁹ | ff. 164^v-174^v : *ApGreg*.

Histoire du manuscrit

Copie anonyme et non datée.

ApGreg

Titre (f. 164^v) :

اختطاف ابينا القديس اريغوريوس لما خطف الي السما ورا العجائب بارك يا سيد.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images N&B de qualité moyenne consultables ici : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11004621t>. Consultation *in situ*.

14. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. NF papier 23 (XVI^e/XVII^e s.)¹³⁴⁰

Ce manuscrit est vraiment semblablement de la main de plusieurs copistes et se compose certainement de plusieurs unités codicologiques distinctes.

Description matérielle

Papier ; 139-142 × 109-111 mm ; 65 fol. ; 11 l. ; encre noire.

¹³³⁴ Voir également le ms. Paris, BnF, ar. 286 (1785).

¹³³⁵ Sauget, « Un homélaire copte en arabe », p. 236-237, n. 214. Voir également le ms. Vat. syr. 408.

¹³³⁶ La souscription indique que le texte a été traduit par le moine Nicon, évêque de Manbīg. Dans le ms. Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510, il s'agit d'une lecture pour le dimanche du carnaval, cf. Sauget, « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », p. 252-253, n. 254. Pour les autres témoins arabes, voir J.-M. Sauget, « Le dossier Éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et ses membra disiecta », *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), p. 442-444.

¹³³⁷ Cf. ms. Paris, ar. 258 (XV^e s.), ff. 202^v-204^v.

¹³³⁸ Cf. ms. Paris, ar. 143 (XIV^e s.), ff. 1^v-4^r. Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (suite) », n. 183.

¹³³⁹ CPG 4333. *Ibid.*, n. 190. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 463, n. 469. Sauget, « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », p. 285-288. J.-M. Sauget, « Une ébauche d'homélaire copte pour la semaine sainte: le manuscrit Borgia arabe 99 », *Parole de l'Orient* 14 (1987), p. 192. Éd. C. Bacha, *Al-Kahnout, ou l'Ancienne version arabe du traité du sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, Beyrouth, 1905, p. 189-195. Pour le texte grec, voir PG 49, 343-350 ; J.A.d. Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, Centre national de la recherche scientifique (Documents, études et répertoires - Institut de recherche et d'histoire des textes), 1965, n. 577.

¹³⁴⁰ Y.E. Meimaris, *Κατάλογος τῶν νεῶν ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ ὄρους Σινᾶ*, Athènes, Εθνικό Ἰδρυμα Ἐρευνῶν, 1985, p. 43. La description en langue arabe du même catalogue est bien moins riche en informations, *ibid.*, p. ٤٦. Je suis très reconnaissante au Père Justin de m'avoir promptement communiqué des images de ce manuscrit.

Écriture arabe maladroite. Cercles rouges pour la ponctuation mais souvent placés de manière aléatoire dans le texte. Titres rubriqués.

Foliotation moderne au crayon de papier, en chiffres occidentaux.

Contenu

Le codex dans son état actuel comporte des textes de différents genres.

Histoire du manuscrit

Ce point sera éclairci grâce à l'analyse codicologique *in situ*.

ApGreg

Titre (f. 23^r) :

الربيا الذي راها القديس اغريغوريوس الثالوغس صلاته تحفضنا امين.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur de bonne qualité. Une consultation *in situ* a dans un futur très proche été programmée avec le responsable de la bibliothèque du monastère¹³⁴¹.

15. Jérusalem, Patriarcat grec orthodoxe, syr. 17 (1612)¹³⁴²

Ce manuscrit a été copié à Amid et offert à l'église des nestoriens à Jérusalem¹³⁴³.

Description matérielle

Papier ; 200 × 150 mm ; 422 fol. ; 16 l. ; encre noire.

Écriture syro-orientale. Titres rubriqués.

Réclames en garshuni écrites verticalement ou inclinées diagonalement vers le bas.

Le premier folio manque. À partir du f. 15, plusieurs folios sont incomplets.

Contenu

Hagiographies et histoires édifiantes.

Histoire du manuscrit

Le colophon indique que le copiste est Isaac, fils de Gabriel, originaire d'Ourmia, du village de Supurgan mais résidant à Amid/Diyarbakır. Il a donné ce volume en 1612 au couvent des Nestoriens à Jérusalem.

ApGreg

Titre (f. 132^r) :

¹³⁴¹ Mon séjour au monastère devrait s'effectuer à la fin du mois de mars 2022. Il apportera certainement des éléments de compréhension importants pour la datation et la description matérielle du manuscrit. Ces informations seront prises en compte dans la publication ultérieure de la thèse.

¹³⁴² J.B. Chabot, « Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem », *Journal asiatique* 9, 3 (1894), p. 110.

¹³⁴³ Répertoire par D. Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*, Louvain, Peeters (CSCO 582, Subs. 104), 2000, p. 430.

22. Monastère de Mar Behnam, Sony 409, HMML MBM 392 (XVII^e s.)¹³⁶³

Copie anonyme et non datée, probablement produite dans le nord de l'Irak.

Description matérielle

Papier ; 215 × 150 mm ; 276 fol. ; 19 l. ; encre noire.

Écriture *serṭā* plutôt grossière. Quelques passages comme les titres de section sont écrits dans une écriture *estrangelā* très élégante (ff. 257^r, 264^r). Points de vocalisation à l'encre rouge. Titres rubriqués.

Foliation selon le système des chiffres-lettres syriaques, en *serṭā*. Il manque des feuillets au début et à la fin. Les cahiers, faits de quinions, sont tous en désordre. Signature en chiffres-lettres *estrangelā* en visible. Réclames.

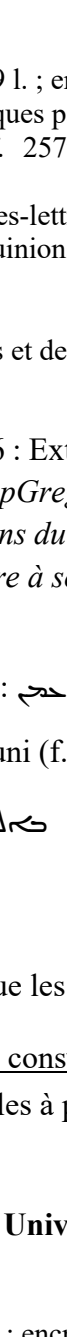
Traces de réglure.

Bandeaux en entrelacs rouges et vers et des croix pour délimiter les textes.

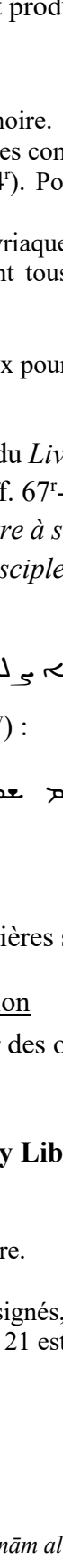
Contenu

Miscellanées. Ff. 1^r-7^r et 266-276 : Extrait du *Livre des Rouleaux* | ff. 7^v-45^v : *Apocalypse de Paul* (CANT 325) | ff. 46^v-66^v : *ApGreg* | ff. 67^r-86^r : *Questions et réponses de Basile et Grégoire* | ff. 86^v-110^v : *Dix questions du maître à son disciple* (GCAL II, 466-467) | ff. : 102^r-266^r : *Vingt-deux questions du maître à son disciple*, Cyrille ibn Laqlaq (GCAL II, 365-367).

Histoire du manuscrit

Souscription en syriaque (f. 67^v) : 

Une autre souscription, en garshuni (f. 101^v) :



ApGreg

Le début ressemble à L. Il manque les dernières sections de l'œuvre.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ consultables à partir des ordinateurs de HMML.

23. Manchester, John Rylands University Library, syr. 53 (XVII^e s.)¹³⁶⁴

Description matérielle

Papier ; 105 × 75 mm ; 63 fol. ; 13 l. ; encre noire.

Rubrication et capitulation à l'encre rouge.

Le manuscrit devait avoir au moins 28 cahiers signés, de 10 feuillets chacun. Ce qui reste semble appartenir aux cahiers 20-28 mais seul le cahier 21 est intégral.

¹³⁶³ B.M.B. Sony, *Fihris al-makḥṭūṭāt fī Dayr Mār Behnām al-Šahīd*, Bagdad, 2005, p. 321-323.

¹³⁶⁴ J.F. Coakley, « A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 2 (1993), p. 180.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur de qualité moyenne acquises auprès du bibliothécaire et consultation *in situ*.

25. Birmingham, University Library, Mingana syr. 529 (XVIII^e s.)¹³⁶⁶

Quelques feuillets (ff. 7-10) de l'*ApGreg*, en écriture *serṭā*, insérés au sein d'un manuscrit composite.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Microfilm (IRHT) et consultation *in situ*.

26. Birmingham, University Library, Mingana syr. 549 (XVIII^e s.)¹³⁶⁷

Un seul feuillet, en écriture *serṭā*.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Microfilm (IRHT) et consultation *in situ*.

27. Le Caire, Musée copte, Simaika 120, olim Graf 706 (XVII^e/XVIII^e s.)¹³⁶⁸

Ces feuillets ont été perdus vers le milieu du siècle dernier. William Macomber dit : « When Graf catalogued this manuscript, there were four other parts to it that have since been separated and put elsewhere ».

Description matérielle

37 feuillets séparés et non numérotés, introduits dans un ms. factice.
Écriture arabe, titre et rubrication en rouge.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Dans l'état actuel des choses, ce manuscrit n'est pas accessible et semble perdu.

28. Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 64 M (1707/8)

Manuscrit commencé avant novembre 2019 AG (1707 AD) et achevé en septembre de la même année (1708 AD).

Description matérielle

Papier ; 215 × 165 mm ; 231 fol. ; 26 l. ; encre noire.

¹³⁶⁶ Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection*, vol. I, col. 967-969.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, vol. I, col. 1017-1019.

¹³⁶⁸ G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi 63), 1934.

لما كان في تاريخ سنت بلقر يونيه انا الحقير ربان إبراهيم القدسي كنت متوجهة في طريق لما حضرة في محروسة الرها كان في ذلك السنة المدينة محاصرة من أهلها.

Cachets aux ff. 3^r, 5^r, 6^r, 7^r, 229^r.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ consultables ici <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/134166>.

29. Diyarbakır, Meryemana Kilisesi, HMML DIYR 242 (1707/8 ?)

Gros manuscrit, en garshuni, produit au Tur Abdin.

Description matérielle

Papier ; 165 × 120 mm ; 351 fol. ; 14-16 l. ; encre noire et brune.

Écriture *garshuni sertō* maladroite. Points diacritiques aléatoirement signalés à l'encre rouge.

Rubrication et capitulation à l'encre rouge.

Pas de foliotation. Signatures des cahiers VIII et X apparaissent aux ff. 33^v-34^r, en chiffres-lettres syriaques entourés de quatre losanges formés de quatre points à l'encre noire. Réclames en *garshuni* écrites verticalement.

Entrelacs grossiers pour signaler les changements de texte. Losange constitué de quatre points noirs dans la marge externe supérieure de chaque verso, parfois remplacé par une fleur à quatre pétales.

Contenu

Recueil d'homélies, d'hagiographies et d'apocryphes. De nombreux textes sont explicitement liés aux lectures du Carême (cf. ff. 210^v, 262^v). Ff. 1^r-17^r : homélie (texte acéphale) | ff. 18^v-33^v : *Sur le repentir* de Jean Chrysostome | ff. 33^v-59^v : *Sur le repentir*, Jean Chrysostome | ff. 59^v-74^r : *Histoire des quarante martyrs* | ff. 74^v-84^r : *Sur le repentir* (non-attribuée) | ff. 84^r-98^v : *Sur la miséricorde*¹³⁶⁹ de Jean Chrysostome | ff. 98^v-110^v : *Sur le repentir*, Éphrem | ff. 110^v-116^r : *Incitation au jeûne*, à réciter quotidiennement durant le Carême¹³⁷⁰ | ff. 116^r-128^r : *Sur la mort et la sortie de l'âme du corps*, (Pseudo-)Grégoire l'évêque¹³⁷¹ | ff. 130^r-203^r : *ApGreg* | ff. 203^v-215^v : *Sur le baptême dans les sources* (syriaque)¹³⁷² | ff. 215^v-227^r : *Conversation de Moïse avec Dieu sur le Mont Sinai* (GCAL I, 207-208) | ff. 227^v-242^v : *Lettre tombée du ciel* (CANT 311 ; GCAL I, 295-297) | ff. 243^r-262^r : *Histoire de Jean à l'Évangile d'or* (GCAL I, 505-506) | ff. 262^v-282^v : *Sur le repentir*, Jacques de Saroug | ff. 283^r-302^v : *Histoire de saint Georges* | ff. 302^v-315^v : *Martyre de Barbara et Juliana* | ff. 317^r-326^r : *Histoire de Job* | ff. 326^v-337^v : *Histoire de Cyrus*¹³⁷³ | ff. 337^v-349^v : *Histoire de l'ange Michel*.

¹³⁶⁹ Il faut peut-être envisager de traduire différemment *rahma*.

¹³⁷⁰ Il s'agit d'une traduction arabe de l'une des nombreuses *necrosima* attribuées à Éphrem sur le thème de l'*Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, voir plus haut ms. BAV, Vat. syr. 408, ff. 179^r-182^r.

¹³⁷¹ Il s'agit d'un autre témoin de l'homélie *Sur la mort et la sortie de l'âme du corps* attribué à Grégoire de Nazianze, éd. et trad. fr. Tuerlinckx.

¹³⁷² L'homélie est attribuée à Basile le Grand (de Césarée) dans le manuscrit, mais de nombreuses références aux questions de Basile et de Grégoire ainsi qu'aux questions d'Addai à Jacques d'Édesse rendent cette attribution impossible.

¹³⁷³ Racontée à la première personne par *نيقا*, sur la montagne shahât.

Histoire du manuscrit

Au vu de la graphie, je pense que la datation de 1707 ne s'applique qu'à partir du f. 130^r, et que la première partie du codex ne serait qu'une restauration d'un scribe mal habile, ce qui expliquerait la mauvaise tenue de la première partie. Comme l'ensemble du manuscrit a un contenu à peu près homogène (homélie et lectures du Carême), les ff. 1-129 sont probablement une restauration.

Colophon (f. 203^r) :

אנחנו כתבנו את ספר זה בשנת ה'תק"ג
בחדש שבט ביום חמישי ושלשום
בבית המדרש הגדול של ארץ ישראל
בירושלים. וזהו ספר
המקראות הקטנות של
התורה. וכתבנוהו
בשנת ה'תק"ג. ושלשום
בבית המדרש הגדול של
ארץ ישראל בירושלים.

Un autre colophon (f. 349^v) donne le nom du copiste ainsi que la date de 2019 AG (1707/8 AD) :

אנחנו כתבנו את ספר זה בשנת ה'תק"ג
בחדש שבט ביום חמישי ושלשום
בבית המדרש הגדול של ארץ ישראל
בירושלים. וזהו ספר
המקראות הקטנות של
התורה. וכתבנוהו
בשנת ה'תק"ג. ושלשום
בבית המדרש הגדול של
ארץ ישראל בירושלים.

Note de possession (f. 350^r) de 2036 AG (1725 AD)¹³⁷⁴.

ApGreg

Titre semblable à celui des autres témoins de la famille τ (cf. S).

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ consultables ici :

<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/124530>.

30. Paris, BnF, ar. 5072 (1715)¹³⁷⁵

Codex produit dans le nord de l'Irak.

Description matérielle

Papier occidental ; 220 × 160 cm ; 175 fol. ; 15 l. ; encre noire.
Écriture arabe, maladroite. Titres rubriqués.

¹³⁷⁴ Il s'agit du même lecteur que celui du ms. Alep, archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML 00003 Q (1731) :

אנחנו כתבנו את ספר זה בשנת ה'תק"ג
בחדש שבט ביום חמישי ושלשום
בבית המדרש הגדול של ארץ ישראל
בירושלים. וזהו ספר
המקראות הקטנות של
התורה. וכתבנוהו
בשנת ה'תק"ג. ושלשום
בבית המדרש הגדול של
ארץ ישראל בירושלים.

¹³⁷⁵ Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*, vol. II, p. 74. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 150-151.

Foliotation occidentale. Signature des cahiers en arabe sur la première et la dernière page, dans l'angle supérieur extérieur. Le numéro de cahier est indiqué deux fois : une fois en toutes lettres entre deux traits horizontaux parallèles et en-dessous, en chiffres arabo-indiens. De nombreux feuillets ont été remplacés.

Chevaux et animaux maladroitement dessinés dans les marges.

Contenu

Recueil de textes hagiographiques, d'apocryphes et d'histoires édifiantes, comme l'*Histoire de saint Pétion* et l'*Histoire du moine accusé à tort de fornication* (GCAL I, 551). Il contient également des apocryphes, comme *Histoire de Zosime et des Réchabites*, le *Livre des Rouleaux* et l'*Apocalypse de Paul*¹³⁷⁶.

Histoire du manuscrit

La copie a été achevée en 1128 de l'Hégire (f. 174^v). Le copiste est vraisemblablement le diacre 'Abd al-wāḥid qui a laissé une demande de prière en syriaque *estrangelā* (f. 4^v). Marques de possession du diacre Mattā ibn Hannā 'Abd al-Aḥad. Un cachet indiquant la date de 1264 (AH ?). Le manuscrit a fait l'objet d'une restauration de la part d'un autre copiste ou, peut-être, du possesseur.

ApGreg

Titre (f. 22^v) :

اكتشاف القديس مار كريغوريوس صلاته معنا امين.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images N&B consultables ici : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10031923h>.

31. Le Caire, Patriarcat copte, Simaika 645, olim Graf 476 (1718)¹³⁷⁷

Voir G.

Contenu détaillé

Recueil de Vies, d'apocryphes et de miracles. Ff. 2^r-16^v : le miracle de la Croix vénérable de notre Sauveur | ff. 17^r-45^r : *Récit de la construction de l'église de Sainte-Barbara et de l'église des Saints-Serge-et-Bacchus* (GCAL I, 553) | ff. 45^v-62^v : *Vie de la femme innocente nommée Ḥasana* (GCAL I, 553) | ff. 63^r-80^v : *Vie de saint Cyriaque et de sa mère Juliette* (BHO 194 ; GCAL I, 500-501) | ff. 81^r-111^v : *Histoire du prêtre Paula et de son dialogue avec Satan*

¹³⁷⁶ L'état du texte de l'*Apocalypse de Paul* fourni par ce témoin a été partiellement étudié dans Bausi, « A first evaluation of the Arabic version of the *Apocalypse of Paul* », p. 131-164.

¹³⁷⁷ Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, p. 182. M.H. Simaika, *Catalogue of the Coptic and Arabic manuscripts in the Coptic museum, the Patriarchate, the principal churches of Cairo and Alexandria and the monasteries of Egypt*, Cairo, Government press, Bulaq (Publications of the Coptic museum), 1939-1942, vol. II, p. 294. J. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. Première partie : Égypte », *Le Muséon* 97, 3-4 (1984), p. 247.

(GCAL I, 549) | ff. 112^r-170^v : *ApGreg* | ff. 171^r-180^f : *Lettre à Timothée sur le martyre des saints Pierre et Paul*, Denys l'Aréopagite (CANT 197 ; BHO 969 ; GCAL I, 270)¹³⁷⁸.

Histoire du manuscrit

Le colophon (f. 180^v) indique que la copie a été exécutée le 9 abīb 1434 AM/14 juillet 1718 AD pour le maître Girgis.

وكان الفراغ من هذا الكتاب المبارك يوم الأربعاء التاسع من شهر ابيب المبارك سنة الف واربعماية أربعة وتلاتين قبطية للشهدا الاطهار والكاتب الحقير الخاطي يسال ويتضرع الى كل واقف على هذه الاحرف ان يدعوا له بغفران خطاياهم يا من يرا عيبا بيد الحلال فحل من لا فيه عيبا وعلا والمهتم بذلك الكاتب عين اعيان المسيحيين العظام المعلم جرجس واصرف عليه من ماله الله تعالى يعوض عليه عوض الواحد تلاتون وستون ومائة في ملكوت السموات امين كيريايليصون.

ApGreg

Titre de l'*ApGreg* (f. 112^r) :

خبر القديس غريغوريوس وما اطلعه الله عليه من السراير الغامضة به وخصه به.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ acquises auprès du Patriarcat copte.

32. Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 309 (1726)¹³⁷⁹

Codex d'origine égyptienne.

Description matérielle

Papier filigrané.

Encre noire. Ponctuation à l'encre rouge.

Reliure de cuir estampé de dessins à la façon ottomane au centre et dans les coins, motifs floraux.

Histoire du manuscrit

Les dernières pages du manuscrit écrites sur deux colonnes, coptes et arabes.

Colophon (f. 67) :

وكان الفراغ من هذا الميمر يوم الخميس المبارك تالت يوم نت شهر با؟؟؟ في سنة الف واربعماية اتنين واربعين للشهدا الاطهار السعدا الابرار الرب يحفظنا ويخلصنا بطلباتهم المقبولة امين وناقل هذه الاحرف الناقص العاجز المسكين الغارق في بحر الخطايا والذنوب الذي لم يستحق ان يذكر اسمه بين الناس من اجل كثره خطاياهم الذي صار كعدد الرمل الذي على شاطي البحر وهو يدعا بنعمه الله شماس وهو يسال ويغرب؟ المطانيه؟ تحت اقدام الابا الكهنه والاخوه والرهبان وكانت الشعب المسيحي الناظرين في هذا الكتاب المقدس ان يدعوا له عند المسيح ويقولون بمحبه وقلوب ملتهبه يا رب اغفر خطايا عبدك ميخايل ابن شنوده ابن؟؟ ومن قال شيا فله من امتاله خيرا كان ام شر

¹³⁷⁸ Éd. et trad. W. Scott Watson, « An Arabic Version of the Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy », *The American Journal of Semitic languages and Literatures* 16, 4 (1900), p. 225-241, Sauget, *Deux panegyrika melkites*, p. 65-66, n°25, Sauget, « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », p. 281-282, n°243.

¹³⁷⁹ Le projet de catalogage dirigé par Stephen Davis devrait prochainement faire paraître au CSCO une description des manuscrits « homélitiques » (portant la cote *mayāmir*).

ويعطيه الرب عن ذلك القواب؟ والاجر وكلمن وجد غلظه (67ظ) الخط مني في الكتاب واليد مني في التراب وياهلترا يوم الحساب ايش يكون الجواب يا رب العباد وكلمن وجد غلظه واصلحها يصلح الله كامل اموره في الدنيا والاخره لان الذي كتب هذه الاحرف عاجز قليل المعرفه وليس له خلطه بالمعلمين ولا معرفه بتصحيح الكلام ولا معاني الالفاظ ويسال الاخوة الطالعين في هذه الكتاب ان يدعوا له ان الرب ينعم عليه بالمعرفه والاعمال الصالحه ويعطيه التوبه والرجوع من جميع زلاته بقوة وطلبات الست السيده والابا والانبيا والرسل والشهدا والقديسين الى اخر عمره ويسكنه في فردوس النعيم في احضان ابائنا القديسين ابراهيم واسحق ويعقوب كما قال الاجيل المقدس ويكون هذه...وظمان مع الرب الى الابد امين.

ApGreg

Titre (f. 259^r) :

جليان القديس العظيم اغريغوروس التالوغس صلاته تكون معنا واياكم الى الابد امين.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Consultation *in situ*. Ce manuscrit est décrit dans un catalogue inédit en arabe de bonne qualité, réalisé par les moines du monastère.

33. Mardin, Monastère du Safran 56, HMML ZFRN 56, olim 8/14 (1726/1727)

Manuscrit produit au début du XVIII^e siècle, probablement dans un milieu syro-miaphysite de Haute-Mésopotamie.

Description matérielle

Papier ; mesures non renseignées ; 173 fol. ; 15 l. ; encre brune.

Écriture *serṭā* grossière, pas de points diacritiques ni de ponctuation. À partir du f. 53^r, écriture plus grosse, trait plus épais. Ponctuation et diacritiques à l'encre rouge. Titres à l'encre rouge et jaune. Pas de foliotation, ni de signature des cahiers. Réclames en garshuni, inclinées en diagonale.

Au f. 170^v figurent quatre rosaces : une grande à six pétales coloriés en rouge et trois plus petites.

Contenu

Ff. 1^r-11^r : fin d'une lettre (non identifiée) | ff. 11^v-30^v : *Histoire d'Alexis* (GCAL I, 497-498) | ff. 31^r-51^v : *Histoire de saint Georges* (GCAL I, 502-504) | ff. 52^r-68^r : *Questions et réponses de Basile et Grégoire* | ff. 68^v-72^v : Sur la glorification de la croix, Éphrem | ff. 73^r-107^v : *ApGreg* | ff. 108^r-157^v : extrait de l'*Histoire d'Ahiqar*¹³⁸⁰ | ff. 157^v-170^r : *Histoire d'Afiqia, femme de Jésus Ben Sirach* (GCAL I, 211-212).

Histoire du manuscrit

Colophon (f. 173^v) :

كلمة الله في الكتاب واليد مني في التراب وياهلترا يوم الحساب ايش يكون الجواب يا رب العباد وكلمن وجد غلظه واصلحها يصلح الله كامل اموره في الدنيا والاخره لان الذي كتب هذه الاحرف عاجز قليل المعرفه وليس له خلطه بالمعلمين ولا معرفه بتصحيح الكلام ولا معاني الالفاظ ويسال الاخوة الطالعين في هذه الكتاب ان يدعوا له ان الرب ينعم عليه بالمعرفه والاعمال الصالحه ويعطيه التوبه والرجوع من جميع زلاته بقوة وطلبات الست السيده والابا والانبيا والرسل والشهدا والقديسين الى اخر عمره ويسكنه في فردوس النعيم في احضان ابائنا القديسين ابراهيم واسحق ويعقوب كما قال الاجيل المقدس ويكون هذه...وظمان مع الرب الى الابد امين.

¹³⁸⁰ Cet extrait n'est pas signalé dans la description disponible sur vHMML.

החלק השני של הספר כולל את כלל הכתובים שהם יצירות מאת רב (?) אהרן
האבן עזרא.

ApGreg

Texte atéleute, s'interrompt brutalement au f. 107^v.

Titre (f. 73^r) :

מכתב אל הרב אהרן אבן עזרא [?] על שאלתו של הרב אהרן אבן עזרא
האבן עזרא.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ consultables ici :

<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/122603>. Consultation *in situ*.

34. Paris, BnF, ar. 286 (1785)¹³⁸¹

Voir **K**.

ApGreg

Titre (f. 40^r) :

خبر اختطاف روح القديس غريغوريوس.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images N&B consultables ici : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b110042414>.

Consultation *in situ*.

35. Wadi Natroun, Monastère de Saint-Macaire, suppl. 50/hag. 87 (XVIII^e s.)¹³⁸²

Voir **D**.

Contenu

Ff. 1^r-61^v : *ApGreg*, lecture pour le samedi Saint (*Sabt al-Nūr*) et le 24 Hator | ff. 62^r-155^v : *Vie de Samuel de Qalamūn* (BHO 1036 ; GCAL I, 280-282) | ff. 156^r-172^r : *Vie de saint Mercure* (GCAL I, 537) | ff. 172^v-220^r : *Sur saint Mercure*, Acace de Césarée, pour le 25 Hator (GCAL I, 537) | ff. 220^r-273^r : *Vie de sainte Irène* (GCAL I, 519) | ff. 273^r-286^r : *Dormition d'Abraham* (GCAL I, 204) | ff. 286^v-298^v : *Dormition d'Isaac* | ff. 299^r-300^v (début manque) : *Dormition de Jacob*.

¹³⁸¹ Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*, vol. I, p. 275. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 150. Contrairement à ce qui est signalé chez Jacques Grand'Henry, Georg Graf ne mentionne pas ce manuscrit dans le GCAL.

¹³⁸² U. Zanetti, « Supplément à l'inventaire des manuscrits de Saint-Macaire », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 45 (2006), p. 183-185. Je tiens à remercier le Frère Wadid qui m'a généreusement communiqué les images des deux manuscrits du Dayr Abu Maqar.

ApGreg

Titre (f. 1^r) :

خبر جليان القديس اغريغوريوس وما اطلعه الله عليه وخصه تجب ان تقرا في سبت النور وفي اربعة وعشرين يوم من هاتور عيد سادتنا القسوس صلاته وصلاتهم تكون مع بني المعموديه الى النفس الأخير امين امين.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ acquises à titre personnel auprès des moines du monastère.

36. Monastère de Saint-Behnam, Sony 443, HMML MBM 425 (XVIII^e s.)¹³⁸³

Description matérielle

Papier ; 205 × 155 mm ; 35 fol. ; 14 l. ; encre noire.

Écriture arabe. Titres rubriqués.

Foliotation en chiffres indiens, à l'encre rouge. Les cahiers ne sont pas signés, et les reproductions en ligne ne permettent pas de mener à bien la collation. Réclames systématiques¹³⁸⁴.

Contenu

Le manuscrit contient une collection d'homélies, de textes hagiographiques et d'apocryphes, ff. 1^r-9^r (le f. 1 est inversé, le recto étant à la place du verso), 30^r-33^v : *ApGreg* | ff. 10^r-13^r : *Histoire de Jean à l'Évangile d'or* (GCAL) | ff. 13^r-17^v : *Sur le jeûne et le repentir*, Jean Chrysostome (GCAL) | ff. 17^v-20^v : *Miracle de la Vierge avec André* (GCAL) | ff. 20^v-26^r : *Sur le jeûne*, Jean Chrysostome | ff. 26^v-29^v : *Prophétie de Daniel* | ff. 34^v-35^v : *Sur le Dimanche, le Vendredi et la sortie de l'âme du corps*, Pseudo-Basile de Césarée.

Histoire du manuscrit

Note en écriture syriaque melkite : ܘܢܝܟܘܢܝܘܢ (f. 20^v).

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ accessibles uniquement depuis les ordinateurs sur le site de HMML (Saint-John's University).

37. Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 62 M (XVIII^e s.)

Description matérielle

Papier ; 225 × 160 mm ; 374 fol. ; 26 l. ; encre noire.

Belle écriture *serṭā*. De très longues hampes sur les lettres en fin de page, ornées de petits trait ou de points rouges. Points de spirantisation à l'encre rouge. Titres rubriqués.

Pas de foliotation (les références aux feuillets suivent la foliotation indiquée sur les images de vHMML). Cahiers faits de quinions, dont plusieurs ont perdu des feuillets (les ff. 372-374 appartiennent en réalité au premier cahier). Les signatures de cahiers sont indiquées en chiffres-lettres syriaques, entourées de petites croix en formes de points.

¹³⁸³ Sony, *Fihris al-makḥṭūṭāt fī Dayr Mār Behnām al-Šahīd*, p. 360-361.

¹³⁸⁴ En juillet 2019, lors de mon séjour à Saint-John's University, certaines reproductions numériques disponibles sur le site vHMML avaient été placées dans le mauvais ordre et mal numérotées.

Éléments de décor raffinés (rosaces, fleurs) pour séparer les textes. Dans la marge supérieure externe de chaque verso il y a un losange formé de quatre petits points, ou une décoration plus élaborée.

Contenu

Grosse compilation d'histoires édifiantes, d'homélie et de littérature de révélation.

Histoire du manuscrit

Copie anonyme et non datée. Les catalogueurs de HMML ont daté le codex du XIX^e siècle mais je pense qu'une datation plus haute est plus probable.

ApGreg

Titre (f. 289^r) :

ܡܠܟܘܬܐ ܘܝܪܝܟܐ ܡܠ ܫܥܘܪܐ ܥܘܢ ܘܘܝܘܢܝܘܬܐ ܕܗܘܪܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܡܝ ܡܝܫܝܐ . (sic !)

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ consultables ici :

<https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/134164>.

38. Birmingham, University Library, Mingana syr. 543 (XVIII^e s.)¹³⁸⁵

Manuscrit produit dans le nord de l'Irak à la période ottomane.

Description matérielle

Papier ; 210 × 135 mm ; 124 fol. ; 18 l. ; encre noire.

Écriture *serṭā* maladroite. Titres rubriqués.

Il y a des lacunes dans notre texte entre les ff. 30-31, 47-48 et 53-54. De nombreux feuillets sont aussi au mauvais endroit.

Contenu

Actes de Thomas (BHO 1213, 1217 ; CANT 245 ; GCAL I, 257) | *ApGreg* | *Vie de Jean de Daylam* (GCAL II, 475)¹³⁸⁶ | *Entretien de Moïse avec Dieu sur le mont Sinaï* (GCAL I, 207-208 ; II, 287) | Livre canonique du Chant de Salomon | *Ecclésiaste* | *Proverbes*.

ApGreg

Titre (f. 30^r) :

ܡܠܟܘܬܐ ܘܝܪܝܟܐ ܡܠ ܫܥܘܪܐ ܥܘܢ ܘܘܝܘܢܝܘܬܐ ܕܗܘܪܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܡܝ ܡܝܫܝܐ

¹³⁸⁵ Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection*, vol. I, col. 999-1001. Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (II) », p. 221.

¹³⁸⁶ Sur la version arabe, à peine mentionnée par Graf, voir J. Karlsson, « The Arabic Lives of John of Daylam », in *Patristic Literature in Arabic Translations*, éd. B. Roggema et A. Treiger, Leiden, Brill (Arabic Christianity 2), 2019, p. 129-157.

Demi-reliure en cuir brun et papier marbré, ais en carton, assez usée dans les coins. Papier arabe imprimé réemployé pour le renforcement du dos. Trois points de couture. À l'origine collé au dos du bloc de cahier, aujourd'hui détaché.

Une page de garde au début, une à la fin. Ff. 12, 22 vacuum.

Contenu

Grand recueil homélitique et hagiographique. Le contenu est donné selon la foliotation en chiffres occidentaux. Ff. 0^v-23^r : *Apocalypse de Jean* | ff. 23^v-42^v : *Apocalypse de Paul* (CANT 325) | ff. 43^r-81^v : *ApGreg* | ff. 82^r-90^v : *Sur le jeûne*, Jean Chrysostome¹³⁸⁹ | ff. 90^v-95^r : *Sur le jugement et la mort*, Jean Chrysostome (GCAL I, 350 et 352)¹³⁹⁰ | ff. 95^v-101^v : *Sur le jeûne*, Jean Chrysostome¹³⁹¹ | ff. 102^r-112^v : *Sur la confession des péchés*, Jean Chrysostome¹³⁹² | ff. 113^r-126^v : *Sur la tristesse de la Vierge*, Cyriaque de Bahnsa | ff. 127^r-158^v : *Dormition de la Vierge* | ff. 159^r-279^r : *Cinquante miracles de la Vierge* (GCAL I, 252-255) | ff. 279^v-321^v : longue série de courtes sentences morales et histoires édifiantes sur différents sujets | ff. 322^r-332^v : *Vie de Moïse al-Habašī* | ff. 333^r-366^r : *Histoire d'Ahiqar* | ff. 366^r-417^r : *Histoire de Joseph, fils de Jacob* | ff. 417^v-421^r : *Histoire d'un marchand* | ff. 421^v-432^r : *Histoire de رفسيمة* | ff. 432^v-441^v : *Martyre de Pierre d'Alexandrie* | ff. 442^r-449^r : *Vie d'Euphrosyne* | ff. 449^v-458^v : *Histoire de Jean et de sa fille Marina* | ff. 459^r-466^v : *Vie de Marie l'Égyptienne* (GCAL I, 508) | ff. 467^r-469^r : *Histoire du démon monté sur un âne* | ff. 469^v-499^v : *Histoire de Behnam, fils du roi Sennachérib* | ff. 500^r-516^r : *Histoire de Zosime et des Réchabites* (CAVT 166)¹³⁹³ | ff. 516^v-535^r : *Martyre de Shmuni* | ff. 535^v-544^v : *Histoire de Job* | ff. 545^r-556^r : *Sur la décapitation de Jean-Baptiste*, Jean Chrysostome (GCAL I, 348)¹³⁹⁴ | ff. 556^v-566^v : *Sur la descente aux enfers de Jésus-Christ*, Pseudo-Jean Chrysostome (GCAL I, 349)¹³⁹⁵ | ff. 567^r-590^v (fin mut.) : *Légende d'Abgar*.

Histoire du manuscrit

L'adresse aux chrétiens « orthodoxes » (المسيحيون الارثوذكسيون, f. 159^r), ainsi que la mention du prophète Elie dans une souscription (f. 101^v), figure emblématique du monachisme melkite, renvoient probablement à un milieu de production melkite :

¹³⁸⁹ Inc. الشكر لله الواحد بذاته المثلث بصفاته الذي خضعت له ارباب الملايكة.

¹³⁹⁰ CPG 4031. L'homélie est intitulée « Sur le repentir » dans notre manuscrit, inc. ايها المحبوبون الذين تركوا هموم هذه الدنيا الفانية واعمالها الباطلة. Habib Ibrahim a discerné deux recensions arabes, cf. « Jean Chrysostome arabe (suite) », n°173a. La recension a est transmise par le ms. Armalet ar. 2/34 se trouve aussi dans des manuscrits sinaïtiques anciens comme ms. Sinaï, ar. 431 (ca. x^e s.). Une autre version de cette homélie se trouve dans l'homélaire de Milan du x^e/xi^e siècle, cf. Sauget, « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne », p. 436. Pour la version grecque, voir PG 60, 735-738 *Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant, Graece, Syriace, Latine*, vol. III, p. 308-314. Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, p. 121, n°331.

¹³⁹¹ Inc. اعلموا يا اخوه اوان الخلاص قد ازف وربيع النفوس قد دني.

¹³⁹² Inc. اعلموا احباي ان سيدنا يسوع المسيح ما جا الي العالم آلا ليخلص العالم من خطاياهم.

¹³⁹³ Makhoul, « La tradition arabe », p. 69.

¹³⁹⁴ CPG 4578. Ce témoin appartient à la recension b, voir Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (1) », p. 190-191, n°161b. Sauget BA 200, n. 13 ; BO 510, p. 285 ; Milan, p. 464-465. Pour le texte grec, voir aussi BHG 867 ; PG 59, 521-526. Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, p. 213, n°576.

¹³⁹⁵ Ibrahim, « Jean Chrysostome arabe (suite) », n°158.

بشفاعة ذات الشفاعات معدن الطهر والبركات ام النور والدة الفرخ والسرور وبشفاعة الجليل في الشهدا مار جرجس وايلياس النبي الغيور وماري قومه شمس القديسين والقديسات اجمعين امين امين.

ApGreg

Titre (f. 43^r) :

اختطاف غريغوريوس الثاولوغوس.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur de qualité moyenne acquises auprès du bibliothécaire et consultation *in situ*.

41. Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet ar. 6/17 (XVIII^e s.)¹³⁹⁶

Copie anonyme et non datée.

Description matérielle

Papier occidental ; 150 × 95 × 20 mm ; 119 fol. ; environ 13 l. ; encres de plusieurs couleurs.

Écriture arabe.

Les feuillets 59-62 ont été déplacés.

Contenu

Recueil de textes hagiographiques.

ApGreg

Titre (p. 1) :

اختطاف مار غريغوريوس الثاولوغوس الطاهر لما صعد الى السما.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur de qualité moyenne acquises auprès du bibliothécaire et consultation *in situ*.

42. Mardin, Cathédrale chaldéenne, HMML CCM 340 (XVIII^e s.)

Manuscrit émanant d'un milieu syro-oriental/chaldéen. En se fondant sur les images consultables en ligne, on devine plusieurs unités codicologiques. L'un des copistes est le prêtre Behnā Yadīn.

Description matérielle

Papier ; 160 × 110 mm ; 106 fol. ; cahiers de 10 fol. ; encre noire.

Écriture syro-orientale.

Foliotation au crayon de papier dans la marge supérieure externe du recto. Signature des cahiers en caractères *eṣṭrangēlā* au milieu de la marge inférieure.

¹³⁹⁶ Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 370.


Petite frise en entrelacs noirs et rouges pour signaler la fin d'un texte.

Contenu

Recueil homélitique et hagiographique. ff. 27r-28r : Collection de proverbes | ff. 28v-30v : Calculs chronologiques | ff. 32v-68v : *ApGreg* | ff. 68v-74r : *Histoire de Susanne* (GCAL I, 215) | ff. 74v-80r : *Miracles de la Vierge Marie* (GCAL I, 252-255) | ff. 80v-81r : *Sur le repentir*, Éphrem | ff. 81^v-87^r : *Sur le repentir*, de Jean Chrysostome | ff. 87^v-95^v : *Entretien de Moïse avec Dieu sur le Mont Sināi* (GCAL I, 207-208 ; II, 287) | f. 96 : notes sur les anges (texte non-identifié).

Le contenu est presque similaire à celui du ms. Diyarbakır, Archevêché chaldéen 144, considéré comme perdu.

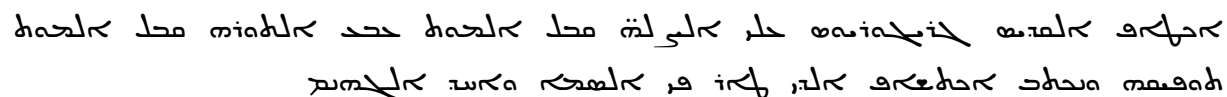
Histoire du manuscrit

Note du copiste (f. 68^v) :  . Pardonne mes péchés, moi ton pauvre serviteur et son auteur [de cette histoire], le prêtre Behnā Yadīn.

William Macomber, qui avait commencé à cataloguer ce fonds, a laissé sur les pages de garde la cote 51, 5.

ApGreg

Titre (f. 32^v)¹³⁹⁷ :



Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ consultables ici :

<https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/130033>.

43. Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque orientale 627 (XVIII^e s.)¹³⁹⁸

Codex arabe copié à la période ottomane.

Description matérielle

Papier ; 150 × 100 mm ; 331 p. ; 13-14 l. ; encre noire.
Écriture arabe *nashī* peu soignée.

¹³⁹⁷ Ce titre est très étrange. L'ensemble des textes de ce manuscrit semblent avoir été copiés par un scribe qui comprenait fort mal ce qu'il lisait.

¹³⁹⁸ L. Cheikho, « Catalogue raisonné des Manuscrits de la Bibliothèque orientale. V. Patristique, Conciles, Écrivains ecclésiastiques anciens, Hagiologie », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11 (1926), p. 28, Grand'Henry, « Répertoire des manuscrits (III) », p. 162-163.

Contenu

ApGreg | *Histoire de Susanne* | *Actes de Thomas* (BHO 1213, 1217 ; CANT 245 ; GCAL I, 257).

Histoire du manuscrit

Le copiste se présente comme étant Mihā'il Almīn, mais n'offre pas d'indications de lieu ou de date.

ApGreg

Texte acéphale.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images N&B de qualité moyenne consultables ici : <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/505017>.

44. Mardin, Église des Quarante martyrs, HMML CFMM 294 (XVIII^e- XIX^e s.)

Codex produit au Tur Abdin à la fin de la période ottomane.

Description matérielle

Papier ; 220 × 165 mm ; 314 fol. ; 16 cahiers de 10 fol. ; 1-2 col. ; 25 l. ; encre brune.

Écriture *serīō* peu élégante mais à partir de la p. 306, texte en arabe. Titres rubriqués. Points de spirantisation et de ponctuation à l'encre rouge.

Pagination en chiffres indiens à l'encre bleue, puis à la mine de crayon. Réclames en *garshuni* et plus rarement en arabe au recto et au verso.

Contenu

Le manuscrit regroupe des récits hagiographiques et des apocryphes. *Histoire d'Alexis l'homme de Dieu* | *Histoire d'Alexandre (le Grand)* | *Histoire de Mar Asya* | *Histoire de Cyriaque* | *Histoire de Zéna fille de l'empereur Lucien* | *Histoire de Jean à l'Évangile d'or* | *Histoire d'un saint en Égypte* | *Histoire d'Abai* | *Miracles de Jean de Daylam* (GCAL II, 475) | *Histoire de Mar Malke* | *Histoire de Michaël (?)* | *Histoire de Marie la pénitente* (l'Égyptienne) | *Entretien de Moïse avec Dieu sur le Mont Sinaï* (GCAL I, 207-208 ; II, 287) | *Histoire d'Elijah et du fils de la veuve* | *Histoire de Jonah et des Ninivites* | *Apocalypse de Paul* | *Actes de Thomas* (BHO 1213, 1217 ; CANT 245 ; GCAL I, 257) | *Oracles de la Sibylle* et littérature de révélation (*ApGreg*) | *Histoire de Michel et de sa sœur Sīrās* (GCAL I, 529)¹³⁹⁹.

Histoire du manuscrit

Copie anonyme et non datée.

¹³⁹⁹ Voir aussi J.-M. Fiey, *Saints syriaques*, Princeton, NJ, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6), 2004, n°312.

*Débat avec les Arméniens*¹⁴⁰² | ff. 13^r-43^r : *Sur le baptême du Christ*, Jacques de Saroug | ff. 43^v-69^v : *ApGreg* | ff. 70^r-87^v : *Apocalypse de Jean* | ff. 87^v-132^v : *Sur la foi orthodoxe*, Éphrem, texte syriaque et traduction *garshuni* sur deux colonnes | ff. 133^r-134^v : homélie funéraire | ff. 135^r-169^r : synodes de l'Église | ff. 169^v-175^r : prières pour les malades | ff. 179^v-182^v : quelques paraboles tirées de l'Évangile | ff. 183^r-202^r : histoires édifiantes.

Histoire du manuscrit

Copie anonyme et non datée.

Souscription du copiste (f. 198^r). Plusieurs notes de lecture (f. 202^v). Une note de lecture en *garshuni* d'Ibrahim, évêque d'Édesse, en juin 2144 AG (1833 AD). Cette date a été prise par le catalogueur comme date de production de manuscrit. Ceci est impossible, étant donné que plus bas sur la même page, une autre note de 2137 AG (1825/6 AD), laissée par le même Ibrahim al-Qudsī.

ApGreg

Titre (f. 43^v) semblable à ceux de la famille τ.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ consultables ici :

<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/134150>.

47. Charfet, Patriarcat syro-catholique, Armalet ar. 8/62 (1823)¹⁴⁰³

Description codicologique.

Les feuillets sont dans le mauvais ordre. Manuscrit en mauvais état.

Caractéristiques similaires à Paris, BnF, ar. 286.

ApGreg

Texte acéphale.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur de qualité moyenne acquises auprès du bibliothécaire et consultation *in situ*.

¹⁴⁰² Cf. ms. Birmingham, University Library, Mingana syr. 4, ff. 86^v-104^v.

¹⁴⁰³ Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 412.

48. Monastère de Saint-Antoine, théol. 277 (1840)¹⁴⁰⁴

Description matérielle

Papier ; 210 × 140 mm ; 268 fol. ; 14-15 l. ; encre noire.

Écriture arabe *nashī*. Titres, noms propres et formules religieuses rubriqués à l'encre rouge.

Ponctuation phrastique au moyen de points de la même encre.

Le manuscrit a été redimensionné, jusqu'à parfois amputer la fin ou le début des lignes de texte.

S'il y avait une foliotation elle n'est plus visible.

Contenu

Ff. 13-229 : *Questions et réponses entre un maître et son disciple* | ff. 229^r-262^r : *ApGreg* | ff. 262-265 : *Louange de la Croix*.

Histoire du manuscrit

Colophon (f. 228^v).

ApGreg

Titre (f. 229^r) :

رويت الاب القديس اغريغوريوس المعلم الروحاني وما اطلعه الله عليه بسلام من الرب امين.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Consultation d'images en couleur HQ sur l'ordinateur de la bibliothèque du monastère. Ce manuscrit est décrit dans un catalogue inédit en arabe de bonne qualité, réalisé par les moines du monastère.

49. Wadi Natroun, Monastère de Saint-Macaire, suppl. 54/hag. 91 (1880)¹⁴⁰⁵

Manuscrit de provenance égyptienne, vraisemblablement copié sur **D**.

Description matérielle

Papier ; 240 × 160 mm ; 40 fol. ; 18 l. ; encre noire.

Écriture arabe.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images en couleur HQ acquises à titre personnel auprès des moines du monastère.

50. Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 226 Z (1896)

Description matérielle

Papier ; 205 × 150 mm ; 181 fol. ; 20 l. ; encre noire, titres à l'encre orange.

Écriture grossière. Titres à l'encre orange. Réclames.

¹⁴⁰⁴ Cette référence a été trouvée dans un catalogue fourni par les moines du monastère sous la forme d'un fichier Word, inédit à ma connaissance.

¹⁴⁰⁵ Zanetti, « Supplément à l'inventaire des manuscrits de Saint-Macaire », p. 187.

Écriture arabe peu soignée.

Histoire du manuscrit

Copie anonyme et non datée.

Contenu

Recueil de textes hagiographiques et d'homélies, la plupart issue de la tradition copto-arabe.

ApGreg

Ff. 2^r-30^r. Le texte s'interrompt brutalement au milieu de la seconde partie.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Images N&B consultables ici : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10031786k>.

52. Los Angeles, Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, 166 (XIX^e s.)

Copie anonyme et non datée¹⁴⁰⁷, acquise par la société auprès d'un vendeur turc au début des années 2000¹⁴⁰⁸.

Description matérielle

Écriture arabe.

Contenu

Recueil d'apocalypses (*Vision de saint Pistentius*, *ApGreg*, *Vision de Shenoute*¹⁴⁰⁹) et de miracles de saints.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Je n'ai pas eu accès à des reproductions du manuscrit.

53. Los Angeles, Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, 169 (XIX^e s.)

Copie récente dont l'origine est inconnue.

¹⁴⁰⁷ Jason Zaborowski dit que la copie du manuscrit serait « antérieure à Muhammad 'Alî (1769-1849) » mais j'ignore sur quel critère. J.R. Zaborowski, « An Arabic Manuscript of the Visions of Anba Shenouda: Edition and Translation », in *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, éd. D. Bertaina *et alii*, Boston, Brill (Arabic Christianity 1), 2018, p. 448.

¹⁴⁰⁸ Le codex est mentionné dans H.N. Takla, « The Arabic Version of the Miracles of Apa Mina. Based on two unpublished manuscripts in the collection of the St. Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Los Angeles », in *Christianity and monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*, éd. G. Gabra et H.N. Takla, Cairo / New York, American University in Cairo Press (Saint Mark Foundation for Coptic History Studies, Congrès 5 / Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, Congrès 5), 2017, p. 161-175.

¹⁴⁰⁹ Éd. et trad. angl. Zaborowski, « An Arabic Manuscript of the Visions of Anba Shenouda: Edition and Translation », p. 450-491.

Description matérielle

Écriture arabe. Titres rubriqués.

Histoire du manuscrit, contenu et *ApGreg*

Aucune information disponible.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Hany Takla m'a envoyé des photos pour que je m'assure qu'il s'agissait bien de l'*ApGreg*.

54. Monastère de Saint-Paul, théol. 76 (XIX^e s.)¹⁴¹⁰

Reliure d'origine, quatre points de couture.

Stephanios le commanditaire et le copiste Buṭros al-Anbā Būlī.

ApGreg

Ne contient que la première partie du texte. Titre (f. 1^r) :

كتاب جليان القديس العظيم اغرغوريوس التاولو غوس صلاته تكون معنا امين.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Consultation d'images en couleur HQ sur l'ordinateur de la bibliothèque du monastère.

55. Monastère de Saint-Antoine, théol. 232 (XIX^e s.)¹⁴¹¹

Copie anonyme et non datée, probablement produite au sein du monastère.

Description matérielle

Papier ; 160 × 110 mm ; 282 fol. ; 17-22 l. ; encre noire.

Écriture régulière sans élégance. Ponctuation phrastique sous forme de points à l'encre rouge orangé. Titres et noms propres rubriqués à l'encre rouge orangé.

Foliotation en chiffres coptes. Réclames.

Contenu

Une partie du contenu est destiné au temps du Carême et de Pâques. Ff. 2-8 : poème chanté et rimé (*ibṣāliya*) pour la Vierge | ff. 8-191 : *L'imitation du Christ, Thomas à Kempis* | ff. 191-202 : Homélie d'un moine avec des laïcs | ff. 202-208 : *Homélie*, Jean Chrysostome, à lire le matin du lundi Saint (*itnayn al-ṣabḥa*) | ff. 208^v-231^r : *ApGreg* | ff. 231^v-251 : *Sur le repentir*,

¹⁴¹⁰ Le catalogue des manuscrits du monastère de Saint-Paul a été commandé en 1930 par Thomas Whittemore, au cours d'une campagne de fouilles. Buṭrus al-Shihīdī al-Anṭūnī and 'Abd al-Masīḥ Yūsuf al-Suwayfī al-Anbā Būlā établirent le catalogue en février 1931. La version manuscrite et non publiée est conservée dans les « Image Collections and Fieldwork Archives » à Dumbarton Oaks (référence : MS.BZ.004.02.01 Box 2 Folder 029201310101928688). Elle est maintenant digitalisée et disponible à l'adresse suivante : [https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:460091059\\$1j](https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:460091059$1j).

¹⁴¹¹ Cette référence a été trouvée dans un catalogue qui m'a été fourni par les moines du monastère sous la forme d'un fichier Word, inédit à ma connaissance.

Jean Chrysostome | ff. 251-275 : Sermon tiré des paroles des docteurs de l'Église | ff. 275-282 : Éloge du jeûne.

Histoire du manuscrit

Copie anonyme et non datée.

ApGreg

Titre (f. 208^v) :

كتاب جليان القديس العظيم اغريغوريوس التاولو غس صلاته تكون معنا امين

Accessibilité et mode(s) de consultation

Consultation d'images en couleur HQ sur l'ordinateur de la bibliothèque du monastère. Ce manuscrit est décrit dans un catalogue inédit en arabe de bonne qualité, réalisé par les moines du monastère.

56. Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 817 (1880)¹⁴¹²

Le manuscrit a été copié par Yusuf Ibrahim en 1596 AM, pour le maître 'Aṭīya Abū Sa'd.

Description matérielle

Papier ; 210 × 290 mm ; 307 fol. ; 18-21 l. ; encre noire.

Écriture arabe. Rubrication à l'encre rouge tirant sur l'orange ou le rose.

Pagination en chiffres arabo-indiens, encre violette. Foliotation en chiffres coptes dans la première moitié du manuscrit.

Contenu

Ff. 1-116 : *Vie de Victor et Romanos* | ff. 116-191 : *Homélie de Démétrios, évêque d'Antioche, sur la gloire sur Victor* | ff. 191-200 : *Homélie de Clistinos chef des évêques de Rome sur Victor* | ff. 200-224 : *Histoire de Damien et Cosmas* | ff. 241-249 : *Miracles de Victor* | ff. 249-250 : *Panegyrique de Victor* | ff. 250-252 : *Panegyrique de Claude* | ff. 252-295 : *ApGreg* | ff. 295-307 : *Homélie de تاويطس chef des évêques d'Antioche.*

Histoire du manuscrit

Un colophon (p. 251) indique que le manuscrit a été copié en 1596 AM. Le nom du copiste, Yusuf Ibrahim, est donné un peu avant (p. 115). Le commanditaire est mentionné juste après (p. 252) : المهتم المعلم عطيه ابو سعد من اهالي ناحيت كفر بهيده بديره الدقهليه.

Note de waqf de l'année 2010.

ApGreg

Titre (f. 252^v) :

¹⁴¹² Un catalogue devrait paraître prochainement, sous la direction de Stephen Davis.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Consultation *in situ*. Ce manuscrit est décrit dans un catalogue inédit en arabe de bonne qualité, réalisé par les moines du monastère.

57. Monastère de Saint-Antoine, hist. 194 (1899, 1912)

Manuscrit copié par les moines du monastère entre 1899 et 1912.

Description matérielle

Papier ; 230 × 160 mm ; 160 fol. ; 13-16 l. ; encre noire.
Écriture arabe régulière mais sans élégance. Titres rubriqués
Foliotation en chiffres coptes. Réclames.

Contenu

Vies des saints Maxime et Domèce | *Vie de Jean à l'Évangile d'or* | *Vie de Moïse, fils du roi*
| *Vie d'Archélides* | *Vie de Paul l'ermite* | *Apocalypse de Paul* | *ApGreg*.

Histoire du manuscrit

Colophon de 1615 AM (f. 106^v) puis un autre de 1628 AM (f. 153^r).

ApGreg

Ne contient que la première partie. Titre (f. 132^v) :

شرح خبر القديس الطاهر اغريغوريوس الروحاني وما اظهره الله له من سرايره المقدسه امين.

Accessibilité et mode(s) de consultation

Consultation d'images en couleur HQ sur l'ordinateur de la bibliothèque du monastère. Ce manuscrit est décrit dans un catalogue inédit en arabe de bonne qualité, réalisé par les moines du monastère.

58. Alep, Collection privée des héritiers de Constantin Anṭākī, Fihris 433 (?)¹⁴¹³

Aucune information n'est disponible sur ce manuscrit, en dehors de la notice dans le Fihris de Paul Sbath.

Titre (donné par Paul Sbath) :

رؤيا القديس غريغوريوس وما شاهده في السماء والجحيم.

¹⁴¹³ Sbath, *al-Fihris (catalogue de manuscrits arabes)*. Première partie, p. 56.

Annexe 3.

Questions d'Abraham à son oncle Éphrem, n°4 et 8 (édition)

**

Ms. Sinäi, ar. 513, n°4, ff. 236^r-237^v :

قال التلميذ (236 ب) يا معلم كيف يقول النصارى اله واحد وقوة واحدة وسلطان واحد وهو واحد وثلاثة الهة الاب والابن والروح اله. احب منك ان تعرفني بالحق على مخرج هذا.
قال المعلم ما احسن مسلتك يا بنية فاستمتع بفهم وعقل ثابت كلام واضح. كيف هو امر هذه الثلاثة اقانيم المقدسة الاب والابن والروح اله واحدة. الشمس والضو الشمس وشعاع الشمس واحدة والاب والابن والروح اله واحد. الشجرة وورق الشجرة وثمار الشجرة واحدة. الاب والابن والروح (237) اله واحد. النار وسخونة النار ونور النار نار واحدة الاب والابن وروح القدس اله واحد وقوة واحدة وسجدة واحدة وسبح واحد وعظمة واحدة وسلطان واحد وقرار واحد وكلمة واحدة الاب والابن وروح القدس اله واحدة. وكلمته وروحه بلا فرق الانفصال. هذه امانة النصارى وله يسبحون ويمجدون جميع الملائكة وبنو البشر المومنين المحققين.

Ibid., n°8, ff. 241^v-244^r :

قال التلميذ يا معلم كيف تكون النفس اذا خرجت من الجسد وما يقول انها تشبهه (?) وان كانت تعهد ما كانت فيه (242) من هذا العالم وان علمت انها قد خرجت من مسكنها الجسداني وان كانت تيقن بما عملت وكيف تعطي الجواب بغير جسد على خطاياها مع اجناد الوحش الملعون وان كان لها معرفة وفهم و تذكر الجسد الذي قار فيه وكيف تعطي الجواب اذا لا يمكنها ان تعين مصالح¹⁴¹⁶ الشياطين وان كانت تقف في كل مكان من هذا الهوا وان كان جميع الرفاق يتعلقون بها اذا كانت بلا جسد. هذا كله احب ان تعلمني قوته ومعرفته.

¹⁴¹⁶ Il faut lire مسالح, comme dans la question n°23 des *QRBG*.

قال المعلم [أ] النفس تقبلها ملايكة الله ويسيروا امامها حتى تنتهي الى مصالح الشياطين (242 ب) حينئذ تخرج اجناد الشياطين بعجلة وحثيث ويقبلونها ويقربوها الى ريسهم (؟) ويفتحون بين يديه اسفارهم ويخبرون بجميع ما صنعت منذ الصبا حتى تلك الساعة وايضا ملايكة الله يخبرون باعمالها الصالحة واما النفس فلا يطيق جوابا لكنها تسمع سيئاتها وحسناتها فان فاضت حسناتها عن سيئاتها تاخذها الملائكة المقدسين ويخمونها ويهبلونها >واما الى يدخلوها الى المنازل البهية مع ارواح الصديقين وتفرح هناك بالسرور والغنى الى يوم القيامة. فان جازت سيئاتها وكثرت عن (243) حسناتها اختطفوها ملايكة الشيطان وسجنوها في خزائهم المظلمة مع انفس الخطايين.

قال التلميذ فانفس الصديقين وفاعلي الخيرات لهم هنالك ليت شعري نياح ومكافاة الى يوم الدين ام يفرق بين انفس الخاطييين والصالحين وهل لهم ندامة ام معرفة او حس؟ يا معلم احب ان تعلمني هذا السبيل.

قال المعلم جميع هذا يا بني فهو للنفس الفهم والمعرفة وكل شي عملت في هذا العالم. انفس الصديقين كما قد اعلمتك بديا في المنازل (243 ب) البهية هو مستقرها وفي ذلك الضو الالهى. ومسكن الخطاة فحداهم هو لكن تكون انفس الصالحين تنظر الى انفس الخطاة كيف يعذبون ويعطونهم الويل وانفس الخطاة تكون تنظر الى انفس الصالحين في القصور البهية والفرح والنياح ويعطونهم الطوبا ولذلك جمعت هذه المنازل وصيرت بعض حدا بعض وكلا الجانبين يصرخون الى ديان الخلايق هولايي بالتهليل واولييك بالبكا والعويل والملايكة المقدسين يخدمون انفس الصالحين وهم هناك (244) بفرح عظيم ليس عندهم فزع ولا مهانة بل مثل المولود في بطن امه كذلك هم في راحة ونياح والسبحة لله من الان والى دهر الداهرين امين.

Liste des manuscrits cités

Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 3 Q
Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 46 M
Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 62 M
Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 64 M
Alep, Archidiocèse syriaque orthodoxe, HMML SOAA 226 Z

Alep, Collection privée des héritiers de Constantin Anṭākī, Fihris 433

Alep, Fondation Georges et Mathilde Salem, ar. 209, *olim* Sbath 1011, HMML GAMS 1011

ʿAšqūt, Maktabat al-Baṭriyark Būlus Masʿad, 52

Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque Orientale 504
Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque Orientale 510
Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque Orientale 627
Beyrouth, Université Saint-Joseph, Bibliothèque Orientale 1335

Birmingham, University Library, Mingana syr. 4
Birmingham, University Library, Mingana syr. 22
Birmingham, University Library, Mingana syr. 70
Birmingham, University Library, Mingana syr. 225
Birmingham, University Library, Mingana syr. 232
Birmingham, University Library, Mingana syr. 369
Birmingham, University Library, Mingana syr. 458
Birmingham, University Library, Mingana syr. 529
Birmingham, University Library, Mingana syr. 543
Birmingham, University Library, Mingana syr. 549
Birmingham, University Library, Mingana syr. 566

Bryn Mawr, Bryn Mawr College, BV 47
Bryn Mawr, Bryn Mawr College, BV 69

Cambridge, Cambridge University Library, add. 2017

Cambridge, Cambridge University Library, add. 2019
Cambridge, Cambridge University Library, Dd 10.10

Charfet, patriarchat syro-catholique, Armalet ar. 2/34
Charfet, patriarchat syro-catholique, Armalet ar. 6/17
Charfet, patriarchat syro-catholique, Armalet ar. 8/62
Charfet, patriarchat syro-catholique, Armalet syr. 11/6
Charfet, patriarchat syro-catholique, Armalet syr. 11/11
Charfet, patriarchat syro-catholique, Charfet 36, Sony 379
Charfet, Patriarcat syro-catholique, Raḥmani 75, Sony 151

Damas, Patriarcat syro-orthodoxe, 12/8
Damas, Patriarcat syro-orthodoxe, 12/17

Diyarbakır, Archevêché chaldéen, 144
Diyarbakır, Meryemana Kilisesi, HMML DIYR 242

EMML 1601
EMML 1606
EMML 2054
EMML 2058
EMML 2952
EMML 3872

Erevan, Matenadaran, langues étrangères 76

Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1, 56
Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, or. 69
Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, or. 83

Harvard University, Houghton Library, syr. 47
Harvard University, Houghton Library, syr. 88
Harvard University, Houghton Library, syr. 118

Istamboul, Meryem Ana Kilisesi 4

Jérusalem, Monastère de Saint-Marc, 199B
Jérusalem, Monastère de Saint-Marc, 250

Jérusalem, Patriarcat grec orthodoxe, syr. 17

Le Caire, Dār al-kutub, funūn ḥarbiyya 3m

Le Caire, Église d'Abu Menas, 14 Var. 2

Le Caire, Musée copte, Simaika 120, olim Graf 706

Le Caire, Patriarcat copte, Simaika 645, olim Graf 476

Londres, BL, add. 7169

Londres, BL, add. 7170

Londres, BL, add. 12 155

Londres, BL, add. 12 165

Londres, BL, add. 12 171

Londres, BL, add. 12 172

Londres, BL, add. 14 485

Londres, BL, add. 14 486

Londres, BL, add. 14 487

Londres, BL, add. 14 493

Londres, BL, add. 14 533

Londres, BL, add. 14 538

Londres, BL, add. 14 580

Londres, BL, add. 14 636

Londres, BL, add. 14 663

Londres, BL, add. 14 580

Londres, BL, add. 17 129

Londres, BL, add. 17 130

Londres, BL, add. 17 188

Londres, BL, add. 18 813

Londres, BL, or. 652

Londres, BL, or. 2327

Los Angeles, Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, 166

Los Angeles, Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, 169

Manchester, John Rylands University Library, syr. 53

Mardin, Cathédrale chaldéenne, HMML CCM 340

Mardin, Église des Quarante martyrs, HMML CFMM 294

Mardin, Église des Quarante martyrs, HMML CFMM 296

Mardin, Église des Quarante martyrs, HMML CFMM 356

Mardin, Église des Quarante martyrs, HMML CFMM 361

Mardin, Église des Quarante martyrs, HMML CFMM 381

Mardin, Monastère du Safran, HMML ZFRN 56

Milan, Biblioteca ambrosiana, I 17 sup., *olim* Hammer 91

Milan, Biblioteca ambrosiana, X 199 sup.
Milan, Biblioteca ambrosiana, X 198 sup.
Milan, Biblioteca ambrosiana, X 201 sup

Monastère de Saint-Antoine, hist. 194
Monastère de Saint-Antoine, théol. 232
Monastère de Saint-Antoine, théol. 288

Monastère de Saint-Behnam, Sony 409, HMML MBM 392
Monastère de Saint-Behnam, Sony 443, HMML MBM 425

Monastère de Saint-Paul, théol. 76

New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, A.O.S. Rv B65
New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, syr. 10

Oxford, Bodleian Library, or. 1240

Pampakuda, Konat 52

Paris, BnF, ar. 76
Paris, BnF, ar. 85
Paris, BnF, ar. 143
Paris, BnF, ar. 190
Paris, BnF, ar. 258
Paris, BnF, ar. 265
Paris, BnF, ar. 278
Paris, BnF, ar. 286
Paris, BnF, ar. 4881
Paris, BnF, ar. 5072
Paris, BnF, ar. 6147
Paris, BnF, d'Abbadie 21
Paris, BnF, d'Abbadie 107
Paris, BnF, d'Abbadie 133
Paris, BnF, d'Abbadie 165
Paris, BnF, éth. 395
Paris, BnF, syr. 31
Paris, BnF, syr. 193
Paris, BnF, syr. 203
Paris, BnF, syr. 225
Paris, BnF, syr. 238
Paris, BnF, syr. 390 F

Piramadam, syr. 25

Salamanque, Biblioteca Universitaria, 2647

Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 2
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 3
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 74
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 330
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 405
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 431
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 461
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 481
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 483
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 513
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 531
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 538
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 553
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. NF papier 23
Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, CPA sp. 5

Saint-Pétersbourg, Institut des manuscrits orientaux, éth. 4

Strasbourg, Bibliothèque universitaire et nationale, ar. 4225, *olim* ar. 150
Strasbourg, Bibliothèque universitaire et nationale, ar. 4226, *olim* ar. 151

Tel Aviv, Sourasky Central Library, Faitlovitch 11
Tel Aviv, Sourasky Central Library, Faitlovitch 15

Trichur, syr. 86

Vatican, BAV, Borgia ar. 135
Vatican, BAV, Borgia ar. 200
Vatican, BAV, Sbath 38
Vatican, BAV, Sbath 125
Vatican, BAV, Sbath 133
Vatican, BAV, Vat. ar. 75
Vatican, BAV, Vat. ar. 134
Vatican, BAV, Vat. ar. 145
Vatican, BAV, Vat. ar. 412
Vatican, BAV, Vat. copt. 8
Vatican, BAV, Vat. copt. 9
Vatican, BAV, Vat. gr. 752
Vatican, BAV, Vat. gr. 2000
Vatican, BAV, Vat. syr. 19
Vatican, BAV, Vat. syr. 22

Vatican, BAV, Vat. syr. 59
Vatican, BAV, Vat. syr. 92
Vatican, BAV, Vat. syr. 96
Vatican, BAV, Vat. syr. 103
Vatican, BAV, Vat. syr. 182
Vatican, BAV, Vat. syr. 183
Vatican, BAV, Vat. syr. 278
Vatican, BAV, Vat. syr. 396
Vatican, BAV, Vat. syr. 408
Vatican, BAV, Vat. syr. 561

Wadi Natroun, Monastère de Saint-Macaire, suppl. 50/hag. 87
Wadi Natroun, Monastère de Saint-Macaire, suppl. 54/hag. 91

Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 200
Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 309
Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 817
Wadi Natroun, Monastère des Syriens, hom. 933

Bibliographie

Sources

3 Baruch

Trad. angl. A. Kulik, *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Commentaries on Early Jewish Literature), 2010.

‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *Tafsīr al-Qur‘ān*

Éd. M. ‘Abduh, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 3 vols, 1999.

‘Abdīšō‘ bar Brīkā, *Kitāb Uṣūl al-dīn*

Éd. et trad. it. G. Gianazza, *Abdisho bar Berikā (Ebedjesu)*, I fondamenti della religione, Canterano, Aracne editrice (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 14), 2017.

‘Abdīšō‘ bar Brīkā, *Nomocanon*

Éd. A. Mai, in *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, vol. X, t.1, 1838, p. 191-331.
Trad. lat. *op.cit.*, p. 23-168.

Abū Yūsuf Ya‘qūb, *Kitāb al-Ḥarāğ*

Éd. Beyrouth, Dār al-Ma‘rifa, 1979.

Trad. fr. E. Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier*, Paris, Librairie orientaliste Geuthner (Bibliothèque archéologique et historique 1), 1921.

Agapius de Manbiğ, *Kitāb al-Ta‘rīḥ*

Éd. et trad. fr. A. Vassiliev, *Kitab al-'Unvan. Histoire universelle*, PO 5.4 [24], 1910 ; PO 7.4 [34], 1911 ; PO 8.3 [38], 1912 ; PO 11.1 [52], 1915.

Éd. L. Cheikho, *Agapius episcopus Mabbugensis. Historia universalis*, CSCO 65, 1912.

‘Ammār al-Baṣrī, *Kitāb al-Burhān*

Éd. M. Hayek, *‘Ammār al-Baṣrī. Apologie et controverses*, Beyrouth, Dar el-Machreq (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Nouvelle série B, Orient chrétien 5), 1977.

‘Ammār al-Baṣrī, *Livre des questions et réponses*

Éd. M. Hayek, *‘Ammār al-Baṣrī. Apologie et controverses*, Beyrouth, Dar el-Machreq (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Nouvelle série B, Orient chrétien 5), 1977.

Anastase le Sinaï, *Questions et réponses*

Éd. M. Richard et J. Munitiz, *Anastasio Sinaitae Quaestiones et responsiones*, CCSG 59, 2006.

Trad. angl. J. Munitiz, *Anastasios of Sinai. Questions and Answers*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum in Translation 7), 2011.

Anastase le Sinaïte, Hexaméron

Éd. et trad. angl. C.A. Kuehn et J.D. Baggarly, *Anastasios of Sinai. Hexaameron*, Rome, Pontificio Instituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 278), 2007.

Aphraate, Démonstrations

Éd. J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris, Firmin-Didot (Patrologia Syriaca 1.1), 1894.

Trad. fr. M.-J. Pierre, *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés*, SC 349, 359, 2 vols, 1988-1989.

Apocalypse d'Anastasia [abr. ApAn]

Éd. R. Homburg, *Apocalypsis Anastasiae ad trium codicum auctoritatem panormitani ambrosiani parisini nunc primun integram*, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana), 1903.

Trad. angl. J. Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 401-414.

Apocalypse du Pseudo-Athanase III

Éd. F.J. Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1985, p. 285-411.

Apocalypse de Paul

Trad. fr. Cl. Kappler et R. Kappler, in *Écrits apocryphes chrétiens I*, éd. F. Bovon, et P. Geoltrain, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 442), 1997, p. 787-826.

Apocalypse de Pierre

Trad. fr. P. Marrassini, in *Écrits apocryphes chrétiens I*, éd. F. Bovon, et P. Geoltrain, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 442), 1997, p. 745-774.

Apocalypse de Samuel de Qalamūn

Éd. et trad. fr. J. Ziadeh, *Revue de l'Orient chrétien* 20 (1915-17), p. 374-404.

Apocalypse grecque de la Vierge [abr. ApThéo]

Éd. M.R. James, *Apocrypha Anecdota: A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press (Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature 2.3), 1893.

Trad. angl. J. Baun, *Tales from Another Byzantium*, p. 391-400.

Apocalypse syriaque de la Vierge

Trad. fr. C. Naffah, « L'Apocalypse de la Vierge dans la tradition syro-occidentale médiévale », in *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, éd. F. Briquel-Chatonnet et M. Debié, Paris, Geuthner (Cahiers d'études syriaques 1), 2010, p. 101-115.

Apologie d'al-Kindī

Éd. et trad. G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834). Les épîtres d'al-Hāšimī et d'al-Kindī*, Thèse pour le doctorat de 3^{ème} cycle, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1977.

Athanase d'Alexandrie (Pseudo-), Quaestiones ad Antiochum ducem [abr. QAD]

Texte grec : PG 28, 597-699.

Version arabe complète : ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 431, ff. 255^r-321^r.

Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*

Éd. et trad. fr. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*, SC 400, 1994.

al-Azdī, *Kitāb Futūḥ al-Šām*

Éd. W.N. Lees, *"The Futooh al-Shām" : being an account of the Moslim conquests in Syria*, Calcutta, Asiatic Society of Bengal (Kitāb Futūḥ al-Shām), 1854.

Trad. angl. H. Hassanein et J.J. Scheiner, *The early Muslim conquest of Syria : an English translation of al-Azdī's Futūḥ al-Shām*, Londres, Routledge (Culture and civilization in the Middle East), 2019.

Bar Bahloul, *Lexique*

Éd. R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule: voces syriacas græcasque cum glossis syriacis et arabicis complectens e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit*, Paris, Typographeo Reipublicae (Collection orientale 15-17), 3 vols, 1888-1901.

Barhebraeus, *Candélabre du Sanctuaire de Grégoire. Dixième base : De la résurrection*

Éd. É. Zigmund-Cerbü, *Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. Dixième base: De la résurrection*, PO 35.2 [164], 1969.

Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire. Douzième base : Du Paradis*

Éd. et trad. fr. N. Séd, *Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. Douzième base: Du Paradis, suivie du Livre des Rayons: traité X*, PO 40.3 [184], 1981.

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*

Éd. Wilmshurst (reproduit celle de J. Abbeloos et T. Lamy) et trad. angl. *idem*, *Bar Hebraeus. The Ecclesiastical Chronicle*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 40), 2016.

Barhebraeus, *Chronographie*

Éd. P. Bedjan, *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, Paris, Maisonneuve, 1890.

Trad. angl. E.A.W., Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, London, Oxford University Press, 2 vols, 1932.

Barhebraeus, *Nomocanon*

Éd. P. Bedjan, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris / Leipzig, Otto Harrassowitz, 1898.

Trad. lat. A. Mai, in *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, vol. X, t.1, 1838.

al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ*

Éd. Z. Nasser, *al-Ġāmi' al-musnad al-ṣaḥīḥ al-muḥtaṣar min umūr Rasūl illāh wa-Sunanihi wa-ayyāmihi*, Beyrouth, Dār ṭūq al-naġā, 9 vols, 2001.

Causa causarum

Éd. C. Kayser, *Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Nach den syrischen Handschriften zu Berlin, Rom, Paris und Oxford herausgegeben*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1889.

Trad. all. *idem*, *Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Aus dem syrischen Grundtext ins Deutsche übersetzt*, Strassburg, Karl J. Trübner, 1893.

Chronique de Séert

1^{ère} partie : éd. A. Scher et trad. fr. J. Périer, PO 4.3 [17], 1908 et éd. Scher et trad. fr. P.Dib, PO 5.2 [22], 1910.

2^{ème} partie : éd. et trad. fr. A. Scher, PO 7.2 [32], 1911 et PO 13.4 [65], 1919.

Chronique de Zuqnin

Éd. J.B. Chabot, *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, CSCO 91, 104, 121, 1927-1949.

Trad. angl. A. Harrak, *The Chronicle of Zuqnān, Parts III and IV: A.D. 488–775*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Mediaeval Sources in Translation 36), 1999.

Chronique jusqu'en 1234

Éd. et trad. lat. J.-B. Chabot, *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens, textus*, CSCO 81-82, 109, 1916-1937.

Trad. fr. (2^{ème} partie) : A. Abouna and J.-M. Fiey, *Anonymi auctoris Chronicon ad A. C. 1234 pertinens, II*, CSCO 354, 1974.

Commentaire anonyme sur la Genèse

Éd. et trad. angl. A. Levene, *The Early Syriac Fathers on Genesis from a Syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection*, London, Taylor's Foreign Press, 1951.

Commentaire sur Genèse-Exode 9,32

Éd. et trad. fr. L. van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, CSCO 483-484, Syr. 205-206, 2 vols, 1986.

Constitutions apostoliques

Éd. et trad. fr. M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques*, SC 320, 329, 336, 1985-1987.

Cyriaque de Tagrit, De la Providence

Éd. et trad. angl. M. Oez, *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christianity Studies 33), 2012, vol. II.

Dadisho ' Qatraya, Commentaire du livre d'Abba Isaïe

Éd. et trad. fr. R. Dragnet, *Le commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo ' Qaṭraya (VII^e s.)*, CSCO 326-7, Syr. 144-145, 1972.

David ibn Marwān al-Muqammiṣ, Vingt traités

Éd. et trad. angl. S. Stroumsa, *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's Twenty Chapters ('Ishrūn maqāla)*, Leiden, E.J. Brill (Études sur le judaïsme médiéval 13), 1989.

Dialogue entre l'émir musulman et un moine de Beth Halé

Éd. et trad. angl. D.G.K. Taylor, « The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation », in *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, éd. S.H. Griffith et S. Grebenstein, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2015, p. 187-242.

Didascalia apostolorum

Éd. et trad. angl. A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, CSCO 401-402, 407-408, Syr. 175-176, 179-180, 4 vols, 1979.

Doctrine d'Addai

Éd. G. Phillips, *The Doctrine of Addai, the Apostle, now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac, with an English Translation and Notes*, London, Trübner & Co., 1876.

Trad. fr. A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols (Apocryphes 3), 1993.

Doctrina Iacobi Nuper Baptizati

Éd. et trad. fr. G. Dagron et V. Déroche, « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du vii^e siècle » *Travaux et mémoires* 11 (1991), p. 17-273.

Dormition de la Vierge

Éd. et trad. angl. W. Wright, « The Departure of my Lady Mary from this World » *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* NS VI, 12 (1865), p. 417-448 ; VII, 413 (1865), 1110-1160.

Élie d'Anbār, *Livre des centuries*

Éd. partielle et trad. All. A.K. Juckel, *Der Ktābā d-Durrāšā (Ktābā d-Ma'wātā) des Elijā von Anbār. Mēmārā I-III*, CSCO 559-560, Syr. 226-227, 2 vols, 1996.
Ms. Vatican, BAV, Vat. Syr. 183.

Élie de Nisibe, Chronographie

Éd. et trad. lat. E. Brooks (1^{ère} partie) et J.-B. Chabot (2^{ème} partie), *Eliae Metropolitanæ Nisibeni Opus Chronologicum*, CSCO 62-63, Syr. III.7-8, 1909-1910.
Trad. fr. L. Delaporte, *La chronographie d'Élie Bar-Šinaya, Métropolitain de Nisibe, traduite pour la première fois d'après le manuscrit Add. 7197 du Musée britannique*, Paris, Librairie Honoré Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques 181), 1910.

Emmanuel bar Shahharé, *Hexaméron*

Ms. Vatican, BAV, Vat. syr. 182.

Entretien de Moïse avec Dieu sur le mont Sināi

Version syriaque : éd. et trad. angl. I.H. Hall, « The Colloquy of Moses on Mount Sinai » *Hebraica* 7, 3 (1891), p. 161-177.

Éphrem, *Commentaire sur la Genèse*

Éd. et trad. lat. R.M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, CSCO 152-153, Syr. 71-72, 2 vols, 1955.

Eustrate de Constantinople, *De statu animarum post mortem*

Éd. P. van Deun, *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani De statu animarum post mortem (CPG 7522)*, CSCG 60, 2006.
Trad. fr. A. Pohrib, *Une défense du culte des saints dans l'antiquité tardive : le De statu animarum post mortem d'Eustrate, prêtre de Constantinople (CPG 7522). Introduction, traduction, notes, analyse des sources et commentaire de certains thèmes du traité*, Mémoire de master, École pratique des hautes études, 2016.

al-Ġāḥiz, Abū 'Uṭmān, *al-Bayān wa-l-tabyīn*

Éd. 'A. Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥāngī, 3 vols, 1968.

al-Ġāḥiz, Abū 'Uṭmān, *Kitāb al-Ḥayawān*

Éd. 'A. Hārūn, Le Caire, Muṣṭafā l-bābī l-Ḥalabī, 7 vols, 1965.

Ġalāl al-dīn al-Suyūṭī, *al-La'ālī 'al-maṣnū 'a fī l-aḥādīṯ al-mawḍū 'a*

Éd. A. Ibn 'Uwayḍa, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2 vols, 1996.

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Durra al-fāḥira fī kašf 'ulūm al-āḥira*

Éd. et trad. fr. L. Gautier, ad-Dourra al-fāḥira = La perle précieuse de Ghazālī ; traité d'eschatologie musulmane publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford, Genève, H. Georg, 1878.

Georges, évêque des Arabes, *Lettres*

Éd. et trad. angl. J. Tannous (à paraître).

Ms. Londres, BL, add. 12 154, ff. 222^r-290^v.

Trad. all. V. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, Leipzig, S. Hirzel, 1891.

Georges d'Arbèles (Pseudo-), *Commentaire de la liturgie ecclésiastique*

Éd. et trad. lat. R.H. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae*, CSCO64, 71-72, 76, 1911.

Germain de Constantinople, *Sur la divine liturgie*

Éd. et trad. angl. P. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy*, Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press (Popular patristics series 8), 1984.

Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*

Éd. A. Spira, *Gregorii Nysseni De anima et resurrectione: opera dogmatica minora, pars III*, Leiden, Brill (Gregorii Nysseni opera 3.3), 2014.

Trad. fr. C. Bouchet, *Grégoire de Nysse. L'âme et la résurrection*, Paris, Migne (Les Pères dans la foi 73), 1998.

Grégoire (Pseudo-), *Sur la sortie de l'âme du corps*

Éd. et trad. fr. L. Tuerlinckx, « "Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps", apocryphe arabe attribué à Grégoire de Nazianze », in *Studia Nazianzenica I*, éd. B. Coulie, CSCG 41, Corpus Nazianzenum 8, 2000, p. 227-244.

Hammām ibn Munabbih, *Ṣaḥīfa*

Éd. M. Ḥamīdullah, Damas, Maṭbū'āt al-mağma' al-'ilmī al-'arabī, 1952.

Hannād al-Sarī, *Kitāb al-Zuhd*

Éd. 'A. al-Faryawā'ī, Hawally, Dār al-ḥulafā' li-l-kitāb al-islāmī, 2 vols, 1985.

Hénoch éthiopien I

Éd. et trad. angl. M. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 2 vols, 1978.

Histoire d'Euphrosynos le cuisinier

Texte grec (recension longue) : éd. L. Clugnet, « Vies et récits d'anachorètes (IV^e-VII^e siècles) » *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1905), p. 42-45.

Éd. et trad. all. T.G. von Karajan, *Frühlingsgabe für Freunde älterer Literatur*, Wien, Möslé & Braumüller, 1839, p. 70-76 et p. 80-84.

Version arabe : ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 553, ff. 73^v-76^v.

Histoire de l'évêque Paul de Qentos

Éd. et trad. angl. H. Arneson et alii, *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qentos and Priest John of Edessa*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Texts from Christian Late Antiquity 29), 2010.

Histoire de Jean, fils de Zébédée

Éd. et trad. angl. J.A. Lollar, *A Sanctifying Myth: The Syriac History of John in Its Social, Literary, and Theological Context*, Ph.D. dissertation, The Florida State University, 2018.

Histoire des moines d'Égypte

Éd. et trad. fr. A.-J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto édition critique du texte grec et traduction française annotée IV/1 Enquête sur les moines d'Égypte (Historia monachorum in Aegypto)*, Bruxelles, Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica 53), 1971.

Trad. angl. N. Russell, *The Lives of the Desert Fathers: The Historia Monachorum in Aegypto*, London / Oxford, Mowbray (Cistercian Studies Series 34), 1981.

Histoire de Zosime et des Réchabites

Texte grec: éd. et trad. angl. J.H. Charlesworth, *The History of the Rechabites. Vol. 1: The Greek Recension*, Chico, California, Scholars Press (SBL Texts and Translations 17), 1982.

Version syriaque : éd. et trad. fr. J.-C. Haelewyck, « La version syriaque longue de l'*Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum*. Édition et traduction », *Le Muséon* 128, 3-4 (2015), p. 295-379.

Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-ğanna*

Éd. A. al-Mizyadī, *Mawsū'a rasā'il Ibn Abī l-dunyā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, vol. V, n°39, p. 219-301.

Ibn Abī l-dunyā, *Ṣifat al-nār*

Éd. A. al-Mizyadī, *Mawsū'a rasā'il Ibn Abī l-dunyā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, vol. V, n°40, p. 303-357.

Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḡ*

Éd. H. ibn 'A. al-Ğum'a et M. ibn I. al-Laḥīdān, Riyad, Maktabat al-rušd, 16 vols, 2004.

Ibn Buṭlān, *Le banquet des prêtres*

Éd. I.A. Khalifé, « Kitāb da'wat al-qusūs », *al-Mašriq* 53 (1959), p. 3-36.

Trad. fr. J. Dagher et G. Troupeau, *Le banquet des prêtres : une maqāma chrétienne du XI^e siècle*, Paris, Geuthner, 2004.

Ibn Ḥabīb, *Waṣf al-Firdaws*

Éd. 'A. 'Abd al-Raḥmān, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2006.

Trad. esp. J.P. Monferrer-Sala, *La descripción del paraíso. 'Abd al-Malik b. Ḥabīb. Introducción, traducción y estudio*, Grenade, Université de Grenade, 1997.

Ibn Ḥurraḍāḡbeh, *Masālik wa-l-mamālik*

Éd. et trad. fr. M.J. de Goeje *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik (Liber Viarum et Regnorum) auctore Abu'l-Kāsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordādhbeh et excerpta e Kitāb al-Kharādj auctore Kodāma ibn Dja'far*, Leiden, E.J. Brill (Bibliotheca geographorum Arabicorum 6), 1889.

al-Ma'arrī, Abū l-'Alā', *Risālat al-Ğufrān*

Éd. et trad. angl. G.J. van Gelder et G. Schoeler, *The Epistle of Forgiveness or A Pardon to Enter the Garden by Abū l-'Alā' al-Ma'arrī*, New York, New York University Press (Library of Arabic Literature), 2 vols, 2013-2014.

Ibn Manglī, Muḥammad al-Nāširī, *Kitāb al-ḥiyal fī l-ḥurūb wa-faṭḥ al-Madā'in wa-ḥifẓ al-durūb*

Éd. N.M. 'Abd al-'Azīz Aḥmad, Le Caire, Maṭba'at Dār al-Kutub, s.d.

Ibn al-Mubārak, 'Abd Allāh, *Kitāb al-zuhd wa-l-raḡā'iq*

Éd. H. al-A'zamī, Mālīkāwan, al-Hind, Mağlis Iḥyā' al-Ma'ārif, 1966.

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*
Éd. G. Flügel, *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig, F.C.W. Vogel, 2 vols, 1871-1872.

Ibn Šabba, ‘Umar, *Ta’rīḥ al-madīna al-munawwara (Aḥbār al-Madīna)*
Éd. F.M. Šhaltūt, Beyrouth, Dār al-turāt, 4 vols, 1990.

al-Iṣfahānī, Abū l-Farağ, *Kitāb al-diyārāt*
Reconstruction à partir de citations indirectes : Ğ. ‘Aṭiya, Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-diyārāt*, Londres, 1991.

al-Iṣṭahrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*
Éd. M.J. de Goeje, *Viae Regnorum, descriptio ditionis Moslemicae auctore Abu Ishāk al-Fārīsi al-Istakhrī*, Leiden, E.J. Brill (Bibliotheca geographorum Arabicorum 1), 1870.

Jacques d’Édesse, *Hexaméron*
Éd. J.Y. Çiçek, *Commentary on the Hexaemeron*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2nd éd., 2010.

Jean Chrysostome, *Hom. LXXXV in Iohannem* (CPG 4425)
PG 59, 459-468.
Trad. fr. M. Jeannin (dir.), *Jean Chrysostome. Œuvres complètes Tome septième Commentaires sur l’évangile selon saint Matthieu*, Bar-le-Duc, Typographie des Célestins ancienne maison L. Guérin, éditeur, 3^{ème} éd., 1874, p. 533-541.

Jean de Dara, *De Oblatione*
Éd. et trad. fr. J. Sader, *Le De Oblatione de Jean de Dara*, CSCO 308-309, Syr. 132-133, 2 vols, 1970.

Jean de Dara (Pseudo- ?), *Sur la résurrection*
Éd. et trad. angl. A. Shemunkasho, *John of Dara. On The Resurrection of Human Bodies*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Bibliotheca Nisibinensis 4), 2020.

Jean de Dara (Pseudo- ?), *Sur l’âme*
Ms. Vatican, BAV, Vat. syr. 147.
Ms. Harvard, Houghton Library, syr. 47.

Job d’Édesse, *Livre des Trésors*
Éd. et trad. angl. A. Mingana, *Encyclopædia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in Baghdad about A.D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa*, Cambridge, W. Heffer & Sons (Woodbrooke Scientific Publications 1), 1935.

Kitāb al-Hudā
Éd. P. Fahd, *Kitāb al-Hudā ou Livre de la Direction : Code maronite du Haut Moyen Age; traduction du syriaque en arabe par l’évêque maronite David l’an 1059, publiée pour la première fois du ms. Vat. Syr. 133 avec indication des variantes des autres manuscrits*, Alep, Imprimerie Maronite, 1935.

Légende de Serge-Baḥīra
Éd. et trad. angl. B.H. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 9), 2009.

Lettre du Pseudo-‘Umar II
Éd. et trad. fr. D. Sourdel, « Un pamphlet musulman anonyme d’époque ‘abbāside contre les chrétiens » *Revue des études islamiques* 34 (1966), p. 1-34.

Trad. fr. J.-M. Gaudeul, *La correspondance de 'Umar et Leon vers 900*, Rome, Pontificio Istituto di studi arabi e d'islamistica (Collection "Studi arabo-islamici" del PISAI 6), 1995.

Lewond Vardapet, *Discours historique*

Éd. et trad. fr. B. Martin-Hisard, J.-P. Mahé et A. Hakobian, *Lewond Vardapet. Discours historique ; avec en annexe La correspondance d'Omar et de Léon*, Paris, ACHCByz (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 49), 2015.

Livre d'Ardā Vīrāz

Éd. et trad. fr. P. Gignoux, *Le Livre d'Ardā Vīrāz*, Paris, Recherche sur les civilisations (Recherche sur les civilisations 14), 1984.

al-Maḡdisī, al-Muṭahhar ibn Ṭāhir, *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīḥ*

Éd. et trad. fr. C. Huart, *Le Livre de la création et de l'Histoire d'Abou-Zeid Ahmed ben Sahl El-Balkhi ; publ. et trad. d'après le manuscrit de Constantinople*, Paris, Ernest Leroux, 6 vols, 1899-1919.

Marc d'Alexandrie, *Questions canoniques*

Recension D : éd. M. Gédéon « Θεωδόρου τοῦ Βαλσαμῶνος λύσεων κανονικῶν διάφοροι γραφαί », *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 35 (1915), p. 169-173, 177-182, 185-189.

Recension Rh : PG 138, col. 952-1012 ; trad. angl. P.D. Viscuso, *Guide for a church under Islām: the sixty-six canonical questions attributed to Theodōros Balsamōn: a translation of the Ecumenical Patriarchate's twelfth-century guidance to the Patriarchate of Alexandria*, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 2014.

Martyre de 'Abd al-Masīḥ

Éd. et trad. angl. S. Griffith, « The Arabic Account of 'Abd al-Masīḥ an-Nağrānī al-Ghassānī » *Le Muséon* 98 (1985), p. 331-374.

Martyre d'Antoine Rawḥ al-Qurašī

Éd. et trad. fr. I. Dick, « La Passion arabe de S. Antoine Ruwah, néomartyr de Damas (†25 déc. 799) » *Le Muséon* 74 (1961), p. 109-133.

Martyre de Philothée d'Antioche

Éd. et trad. angl. A. Rogozhina, « *And from his side came blood and milk* » *the martyrdom of St Philotheus of Antioch in Coptic Egypt and beyond*, New-Jersey, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 52), 2019.

Matthieu d'Édesse, *Chronique*

Trad. angl. A.E. Dostourian, *The Chronicle of Matthew of Edessa: Translated from the Original Armenian, with a Commentary and Introduction*, Ph.D. dissertation, The State University of New Jersey, 1972.

Michel le Syrien, *Chronique*

Éd. et trad. fr. J.B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, Ernest Leroux, 4 vols, 1899-1910.

Moïse bar Képha, *Sur l'âme* (inédit)

Recension en 65 chapitres : ms. Mardin, Église des quarante martyrs, HMML CFMM 381, p. 1-158.

Recension en 41 chapitres : éd. élec. M. Oez, <https://syriacorporus.org/474>.

Trad. all. O. Braun, *Moses bar Kephā und sein Buch von der Seele*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1891.

Moïse bar Képha, *Sur la résurrection* (inédit)

Ms. Mardin, Église des quarante martyrs, HMML CFMM 381, p. 159-250.

Moïse bar Képha, *Sur les anges* (inédit)
Ms. Mardin, Église des quarante martyrs, HMML CFMM 381, p. 251-320.

al-Muḥāsibī, al-Ḥāriṭ ibn Asad, *Kitāb al-tawahhum*
Éd. A.J. Arberry, Le Caire, Laḡnat al-ta'lif wa-l-tarġama wa-l-našr, 1937
Trad. fr. A. Roman, *Une vision humaine des fins dernières le Kitāb al-Tawahhum*, Paris, Klincksieck (Études arabes et islamiques 9), 1978.

Muslim ibn al-Ḥaġġāġ, *Ṣaḥīḥ*
Éd. M.F. 'Abd al-Bāqī, Beyrouth, Dār iḥyā' al-turāt al-'arabī, 5 vols, 1954.

al-Mu'taman Ibn al-'Assāl, *Maġmū' Uṣūl al-dīn*
Éd. A.M.A. Wadi et trad. it. B. Pirone, *Maġmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn / Summa dei principii della religione*, Le Caire, Centre franciscain d'Études chrétiennes orientales, 6 vols, 1998-2002.

Nāšir-i Khusraw, *Sefer nameh*
Éd. et trad. fr. C.H.A. Schefer, *Sefer nameh : relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'hégire 437-444 (1035-1042)*, Paris, Ernest Leroux (Publications de l'École des langues orientales vivantes série 2, v. 1), 1881.

Nicétas Stéthatos, *De la contemplation du paradis*
Éd. et trad. fr. J. Darrouzès, *Opuscules et lettres*, SC 81.

Nonnus de Nisibe, *Traité apologétique*
Éd. et trad. lat. A. van Roey, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique.*, Louvain, Bureaux du Muséon (Bibliothèque du Muséon 21), 1948.

Questions et réponses de Basile et Grégoire [abr. *QRBG*]
Éd. *Rasā'il dīniyya qadīma*, p. 94-155.
Ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 481, ff. 283^v-326^r.
Ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 330, ff. 177^r-198^r.

Pallade, *Histoire lausiaque*
Éd. et trad. fr. A. Lucot, *Histoire Lausiaque (vies d'ascètes et de pères du désert)*, Paris, A. Picard (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 15), 1912.

Salomon de Basra, *Livre de l'abeille*
Éd. et trad. angl. E.A.W. Budge, *The Book of the Bee: The Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation*, Oxford, Clarendon Press (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 1.2), 1886.

Synodicon syro-miaphysite
Éd. et trad. angl. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 367-368, 375-376, Syr. 161-164, 4 vols, 1975-1976.

Synodicon syro-oriental
Éd. et trad. fr. J.B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902.

Synaxaire copto-arabe
Éd. et trad. fr. R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, PO 1.3 [3], 1904 ; PO 3.3 [13], 1907 ; PO 11.5 [56], 1916 ; PO 16.2 [78], 1922 ; PO 20.5 [100], 1929.

Synaxaire de Constantinople

Éd. H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, Bruxelles, Société des Bollandistes (Propylaeum ad Acta Sanctorum, Novembris), 1902.

al-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Ġarīr, *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-Qurʿān*

Éd. ʿA.A. al-Turkī, Le Caire, Dār Hiġr, 25 vols, 2001.

al-Ṭabarī, ʿAlī ibn Rabban, *Kitāb al-dīn wa-l-dawla*

Éd. et trad. angl. R.Y. Ebied et D.R. Thomas, *The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī*, Leiden, Brill (History of Christian-Muslim Relations 27), 2016.

al-Tanūḥī, *Nišwār al-Muḥāḍara wa-aḥbār al-mudākara*

Éd. ʿA. al-Šālġī, s.l., 8 vols, 1971-1973.

Trad. angl. part. D.S. Margoliouth, *The table-talk of a Mesopotamian judge*, London, Royal Asiatic Society (Oriental Translation Fund, London XXVIII), 1922.

Théodore Abū Qurra, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*

Éd. I. Dick, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, Jounieh, Liban, Librairie Saint-Paul (Patrimoine Arabe Chrétien 3), 1982.

Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*

Éd. et trad. fr. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, SC 234 et 257, 1977 et 1979.

Théophane, *Chronographie*

Éd. de Boor, *Theophanis Chronographia*, Leipzig, B.G. Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2 vols, 1883-1885.

Trad. angl. C. Mango et R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Théophile d'Alexandrie, *Sermo de morte et iudicio*

En grec : PG 65, 200A-201A

En syriaque : éd. et trad. fr. M. Brière, « Une homélie inédite de Théophile d'Alexandrie » *Revue de l'Orient chrétien* 18, 1 (1913), p. 79-83.

En arabe : ms. Strasbourg ar. 4225, ff. 144^v-145^v.

Al-Tirmidī, Abū ʿĪsā Muḥammad ibn ʿĪsā, *al-Ġāmiʿ al-kabīr*

Éd. B. ʿAwwād Maʿrūf, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 6 vols, 1998.

Typicon de la Grande Église

Éd. et trad. fr. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église : ms. Sainte-Croix n°40, X^e siècle*, Rome, Pont. Institutum orientalium studiorum (Orientalia Christiana Analecta 165-166), 1962.

Vie d'André Salos

Éd. et trad. angl. L. Rydén, *The Life of St Andrew the Fool*, Uppsala, Textgruppen i Uppsala AB (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 4.1-2), 2 vols, 1995.

Vie de Basile le Jeune

Éd. et trad. angl. D. Sullivan, A.-M.M. Talbot et S. McGrath, *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Washington, Dumbarton Oaks (Dumbarton Oaks Studies 45), 2014.

Éd. C. Angelidi, *Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου*, thèse de doctorat, Université de Ioannina, 1980.

Vie de Christophore d'Antioche

Éd. et trad. fr. H. Zayat, « Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore († 967) par le protospathaire Ibrahīm b. Yuhanna », *Proche-Orient chrétien* 2 (1952), fasc. 1, p. 11-38 et fasc. 4, p. 333-366.

Trad. angl. J.C. Mugler, *A Martyr with Too Many Causes: Christopher of Antioch (d. 967) and Local Collective Memory*, Ph.D. dissertation, Georgetown University, 2019.

Vie syriaque d'Éphrem

Éd. et trad. angl. J.P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 629-630, Syr. 242-243, 2 vols, 2011.

Vie d'Irène de Chrysobalanton

Éd. et trad. fr. J.O. Rosenqvist, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, Stockholm, Almqvist & Wiksell international (Acta universitatis Upsaliensis: Studia Byzantina Upsaliensia 1), 1986.

Vie de Jean l'Aumônier

Éd. et trad. fr. A.-J. Festugière et L. Rydén, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (Bibliothèque archéologique et historique 95), 1974.

Vie de Marutha de Tagrit

Éd. et trad. fr. F. Nau, PO 3.1 [11], 1905, p. 52-96.

Vie de Niphon

Éd. A.V. Ристенко, Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови, Одеса, Центральна-наукова бібліотека м. Одеси, 1928.

Vie de Philarète le Miséricordieux

Éd. et trad. angl. L. Rydén, *The Life of St Philaretos the Merciful Written by his Grandson Niketas*, Uppsala, Uppsala University Library (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 8), 2002.

Vie de Théodore d'Édesse

Texte grec : éd. I. Pomialovskiy / И.В. Помяловский, Житіє иже во святыхъ отца нашего Θεодора архієпископа Едесскаго, по двумъ рукописямъ Московской Синодальной бібліотеки, С.-Петербургъ, Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1892

Version arabe : ms. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ar. 538, ff. 120^r-160^r.

Vision de Cosmas

Éd. et trad. fr. C. Angelidi, « La Version longue de la *Vision du moine Cosmas* » *Analecta Bollandiana* 101, 1-2 (1983), p. 73-99.

al-Wāsiṭī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad, *Faḍā'il al-Bayt al-Muqaddas*

Éd. I. Hasson, Jérusalem, Université hébraïque (The Max Schloessinger Memorial Series texts 3), 1979.

Yaḥyā ibn Sa'īd, Continuation de la Chronique d'Eutychès

Éd. et trad. fr. A. Vasiliev et I. Kratchkovsky, *Continuation de Sa'id Ibn Bitriq*, PO 18.5 [90] ; PO 23.3 [114] ; PO 47.4 [212], 1924, 1932 et 1997.

Études

- ‘Abbās, I., *Ši‘r al-Hawāriġ*, 3^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa, 1974.
- Abdesselem, M., *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III^e-IX^e siècle*, Tunis, Université de Tunis (Publications de l’Université de Tunis. Faculté des lettres et des sciences humaines : 6^e série, Philosophie-littérature 10), 1977.
- Abousamra, G., « Biblical Syriac Texts in Two Maronite Manuscripts », in *Bible, Qur’ān, and Their Interpretation: Syriac Perspectives I*, éd. C.B. Horn, Warwick, Rhode Island, Abelian Academic (Eastern Mediterranean Texts and Contexts), 2013, p. 203-233.
- Abraha, T., « Isaac of Nineveh, Filoxenus of Mabbug & John Saba: Three Fundamental Names to Ethiopian Monasticism, Theology and Spirituality », *The Harp* 29 (2014), p. 127-142.
- Abrahamov, B., « The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology », *Der Islam* 79 (2002), p. 87-102.
- Abrahamse, D., « Rituals of death in the Middle Byzantine period », *The Greek Orthodox theological review* 29 (1984), p. 125-134.
- Abullif, W., « Les sources du *Maġmū’ Uṣūl al-Dīn* d’al-Mu’taman ibn al-’Assāl », *Parole de l’Orient* 16 (1990-1991), p. 227-238.
- Acar, A., « Bioarchaeology and funerary practices at the Syriac Orthodox cemetery of Mor Yaquub churchyard, Nusaybin, Turkey », *Levant* 51, 3 (2019), p. 337-352.
- Aešcoly, A.Z., « Notices sur les Falacha ou Juifs d’Abyssinie, d’après le "Journal de Voyage" d’Antoine d’Abbadie », *Cahiers d’études africaines* 2, 5 (1961), p. 84-147.
- Aešcoly, A.Z., *Recueil de textes falachas : introduction, textes éthiopiens (édition critique et traduction) index*, Paris, Institut d’ethnologie (Université de Paris. Institut d’ethnologie. Travaux et mémoires), 1951.
- Afif, N., *De la description du paradis dans les sources islamiques sunnites (du VII^{ème} siècle au début de la période moderne)*, Thèse de doctorat, Paris X Nanterre, 2018.
- Agaiby, E., *The Arabic Life of Antony Attributed to Serapion of Thmuis: Cultural Memory Reinterpreted*, Leiden, Brill (Texts and Studies in Eastern Christianity 14), 2019.
- Aguadé, J., « "Inna llaḏī ya’kulu wa-yašrabu takūnu lahu l-ḥāġa". Ein Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik gegen den Islam », *Die Welt des Orients* 10 (1979), p. 61-72.
- Ahmed, W., « The Characteristics of Paradise (*Ṣifat al-Janna*): A Genre of Eschatological Literature in Medieval Islam », in *Roads to Paradise: Eschatology and the role of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill, 2017, p. 817-849.
- Aldama, J.A.d., *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, Centre national de la recherche scientifique (Documents, études et répertoires - Institut de recherche et d’histoire des textes), 1965.
- Ali, R., Rochette, M. et Rousset, M.-O., « Chapitre 11 : La nécropole médiévale de Qinnasrin (sondage B) », in *Chalcis / Qinnasrin. De l’Âge du Bronze à l’époque mamelouke*, éd. M.-O. Rousset, Lyon, MOM Editions (Archéologie(s) 5), 2021.
- Al-Jallad, A., *The Damascus Psalm Fragment. Middle Arabic and the Legacy of Old Higazi*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago (Late Antique and Medieval Islamic Near East 2), 2020.
- al-Jamhoury, E., *L’eschatologie dans le monachisme maronite*, Thèse de doctorat, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, 1999.

- al-Khazen, N.W. et Massad, P., *Documents inédits / al-Uṣūl al-tārīḥiyya*, Achkouth, Liban, 3 vols, 1956.
- Alpi, F.N., « Sévère d'Antioche et le massacre de Kefr Kermin. 1, Les événements de 517 », *Tempora* 13-14 (2003-2004), p. 133-152.
- al-Sarraf, S., « Mamlūk Furūsiyah Literature and Its Antecedents », *Mamlūk Studies Review* 8, 1 (2004), p. 141-200.
- Alwan, K., *Les homélies métriques de Jacques de Saroug dans la tradition arabe : Inventaire des manuscrits arabes*, Beyrouth, CNERU-CEDRAC (Syro-Arabica 10), 2019.
- Amar, J.P., « An Unpublished *Karṣūnī* Arabic Life of Ephrem the Syrian », *Le Muséon* 106, 1-2 (1993), p. 119-144.
- Amélineau, É., *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, Paris, Ernest Leroux (Collection de contes et chansons populaires 13-14), 2 vols, 1888.
- Amir-Moezzi, M.A., « L'ascension céleste du prophète Muḥammad : note bibliographique », in *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, éd. M.A. Amir-Moezzi et alii, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 142), 2010, p. 47-61.
- Amir-Moezzi, M.A., « Me'raj i. Definition », *Encyclopedia Iranica online*.
- Anderson, E.L., *The Interpretation of Pseudo-Dionysius in the Works of John of Dara*, Ph.D. dissertation, Yale University, 2016.
- Anderson, J.C., « On the Nature of the Theodore Psalter », *The Art Bulletin* 70, 4 (1988), p. 550-568.
- Andrae, T., *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. de J. Roche, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve (Initiation à l'Islam), 1955.
- Angelidi, C., « Ὁ Βίος τοῦ Μάρκου τοῦ Ἀθηναίου (BHG 1039-1041) », *Symmeikta* 8 (1989), p. 33-59.
- Angelidi, C., « Remarques sur la description de la Jérusalem céleste », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32, 3 (1982), p. 207-215.
- Angheben, M., « Les Jugements derniers byzantins des X^e-XII^e siècles et l'iconographie du paradis d'attente », *Cahiers archéologiques* 50 (2002), p. 105-134.
- Angheben, M., *D'un jugement à l'autre : la représentation du jugement immédiat dans les Jugements derniers français, 1100-1250*, Turnhout, Brepols (Culture et société médiévales 25), 2013.
- Anthony, S.W., « Muḥammad, the Keys to Paradise, and the *Doctrina Iacobi*: A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91, 2 (2014), p. 243-265.
- Anthony, S.W., « The Domestic Origins of Imprisonment: An Inquiry into an Early Islamic Institution », *Journal of the American Oriental Society* 129, 4 (2009), p. 571-596.
- Aprem, M., *Mar Abdisho Thondanat: A Biography*, Trichur, Mar Narsai Press, 1987.
- Aprem, M., « Syriac Manuscripts in Trichur », in *The Church I Love: A tribute to Rev. Placid J. Podipara CMI*, éd. J. Madey et G. Kaniarakath, Kottayam / Paderborn, Ecumenical Biblical and Oriental Study Centre (EBOSC Publications 9), 1984, p. 96-118.
- Arazi, A., « Noms de vêtements et vêtements d'après *Al-Aḥādīṭ al-ḥisān fī faḍl al-ṭaylasān* d'al-Suyūfī », *Arabica* 23, 2 (1976), p. 109-155.
- Archer, G., *A Place Between Two Places: The Qur'ānic Barzakh*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Islamic History and Thought 1), 2017.
- Arkoun, M., « M. Montgomery WATT, The formative period of islamic thought », *Arabica* 22, 1 (1975), p. 82-83.

- Armalet, I., *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh, Liban, Imprimerie des PP. Missionnaires Libanais, 1937.
- Arneson, H., Fiano, E., Marquis, C. et Smith, K. (éds), *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Texts from Christian Late Antiquity 29), 2010.
- Assemani, J.S., Benedictus, P. et Assemani, S.E. (éds), *Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia quæ exstant, Græce, Syriace, Latine*, Rome, Typographia Pontificia Vaticana, 6 vols, 1732-1746.
- Assemani, J.S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, æthiopicos, Graecos, ægyptiacos, ibericos & malabaricos*, Rome, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 3 vols, 1719-1728.
- Assemani, S.E. et Assemani, J.S., *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus. Partis primæ, tomus tertius, complectens reliquos codices chaldaicos sive syriacos*, Rome, Ex typographia linguarum orientalium, 1759.
- Assemani, S.E. et Assemani, J.S., *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus. Partis primæ, tomus secundus, complectens codices chaldaicos sive syriacos*, Rome, Ex typographia linguarum orientalium, 1758.
- Assemanus, S.E. et Gori, A.F., *Bibliothecæ Mediceæ, Laurentianæ et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus*, Firenze, Ex typographio Albiziano, 1742.
- Assfalg, J., *Die Ordnung des Priestertums ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche Die Ordnung des Priestertums ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche*, Le Caire, Centre d'Études Orientales (Publications du Centre d'Études Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte 1), 1955.
- Auber de Lapière, J. et Jeudy, A., *Catalogue général du Musée copte du Caire. Objets en bois I*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Bibliothèque d'études coptes 26), 2018.
- Austin, J.L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil (L'ordre philosophique), 1970.
- Awad, M.R.B., « An Arabic Apocalypse about Hell and Paradise Attributed to St. Athanasius », in *Sehnsucht nach der Hölle? Höllen- und Unterweltsvorstellungen in Orient und Okzident. Beiträge des Leucorea-Kolloquiums 2010*, éd. J. Tubach et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Studies in Oriental Religions 63), 2012, p. 63-84.
- Azzi, J., « Office des funérailles et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. syr. 59 », *Proche-Orient Chrétien* 23 (1973), p. 284-321.
- Bacci, M., « Old Restorations and New Discoveries in the Nativity Church, Bethlehem », *Convivium* 2, 2 (2015), p. 36-59.
- Bacha, C., *Al-Kahnout, ou l'Ancienne version arabe du traité du sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, Beyrouth, 1905.
- Badamo, H.A., *Image and Community: Representations of Military Saints in the Medieval Eastern Mediterranean*, Ph.D. dissertation, University of Michigan, 2011.
- Badger, G.P., *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 Countries in 1850*, London, Joseph Masters, 2 vols, 1852.
- Badwi, A., « Ethiopian Inscription in the Mar Assia Church (Hasroun) », *Liban Souterrain* 5 (1998), p. 31-42.
- Bagnall, R.S. et Worp, K.A., *Chronological systems of Byzantine Egypt*, 2nd éd., Leiden, Brill, 2004.

- Baissari, F. et Khalifé, A., *Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale maronite. Fonds Bkerké, 1ère série*, Beyrouth, Imprimerie catholique (Textes et documents historiques), 1973.
- Balda, M., « Une version arabo-chrétienne de l'histoire de Job: interactions et intertextualité dans les Écritures », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 64 (2012), p. 415-432.
- Barsoum, I.A., *History of the Za'faran Monastery*, trad. de M. Moosa, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Publications of the Archdiocese of the Syriac Orthodox Church in the Eastern United States 7), 2008.
- Barsoum, I.A., *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, trad. de M. Moosa, 2nd revised éd., Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2003.
- Baschet, J., *La civilisation féodale de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 4^e éd., Paris, Éditions Flammarion (Champs), 2018.
- Bashear, S., « Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches », *The Muslim World* 81:3-4 (1991), p. 267-282.
- Bassil, R., *Le Beth-Gazo maronite : chants pour les martyrs XIIIe-XIIIe siècle. Essai de lecture théologique*, Paris, Geuthner (Orientis sémitiques), 2016.
- Bauckham, R., *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, Brill (Supplements to Novum Testamentum 93), 1998.
- Bauden, F., « "Lam baqā yu'āridkum" : analyse linguistique de trois lettres écrites par un marchand au Caire en 819/1416-820/1417 », in *Autour de la langue arabe. Études présentées à Jacques Grand'Henry à l'occasion de son 70^e anniversaire*, éd. J. den Heijer et alii, Louvain, Peeters (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 61), 2012, p. 1-37.
- Bauer, T.J., *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*, trad. de H. Biesterfeldt and T. Tunstall, Columbia University Press, 2021.
- Baun, J.R., *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Baun, J.R., « The moral apocalypse in Byzantium », in *Apocalyptic time*, éd. A.I. Baumgarten, Leiden, Brill (Numen book series. Studies in the history of religions 86), 2000, p. 241-267.
- Bausi, A., « Ethiopia and the Christian Ecumene: Cultural Transmission, Translation, and Reception », in *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, éd. S. Kelly, Leiden, Brill, 2020, p. 217-251.
- Bausi, A., « Composite and Multiple-Text Manuscripts: The Ethiopian Evidence », in *One-Volume Libraries: Composite and Multiple-Text Manuscripts*, éd. M. Friedrich et C. Schwarke, De Gruyter (Studies in Manuscript Cultures 9), 2016, p. 111-154.
- Bausi, A., « Towards a Re-Edition of the Ethiopic Dossier of the *Apocalypse of Peter* : A Few Remarks on the Ethiopic Manuscript Witnesses », *Apocrypha* 27 (2016), p. 179-196.
- Bausi, A., « The Aksumite Background of the Ethiopic "Corpus Canonum" », in *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20-25, 2003*, éd. S. Uhlig, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Aethiopistische Forschungen 65), 2006, p. 532-541.
- Bausi, A., « A first evaluation of the Arabic version of the *Apocalypse of Paul* », *Parole de l'Orient* 24 (1999), p. 131-164.
- Bcheiry, I., « The Arabization Process in Upper Mesopotamia in the Eighth Century A.D.: The Case of the *Mosulis* in the *Chronicle of Zūqnān* », *Parole de l'Orient* 35 (2010), p. 455-475.
- Beaumont, M., « 'Ammār al-Baṣrī », *CMR* I, p. 604-610.

- Beck, E. (éd.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones, III*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 320-321, Syr. 138-139), 2 vols, 1972.
- Becker, A.H., « L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 181-208.
- Bedjan, P. (éd.), *Homiliae S. Isaaci, Syri Antiocheni*, Paris / Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903.
- Bell, G.M.L. et Mundell Mango, M., *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, 2nd éd., London, Pindar Press, 1982.
- Berkey, J.P., *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*, Seattle, University of Washington Press (Publications on the Near East), 2001.
- Bertaina, D., *An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 2007.
- Berti, V., *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Morceaux d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale*, Fribourg, Suisse, Academic Press (Paradosis 57), 2015.
- Berti, V., « Idéologie et politique missionnaire de Timothée I^{er}, patriarche syro-oriental (780-823) », in *Itinéraires missionnaires: échanges et identités*, éd. C. Jullien, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (Cahiers de Studia Iranica 44, Chrétiens en terre d'Iran 4), 2011, p. 71-110.
- Berti, V., « Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I^{er} : la perspective du patriarche », in *Les mystiques syriaques*, éd. A. Desreumaux, Paris, Geuthner (Études syriaques 8), 2011, p. 151-176.
- Berti, V., *Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (Cahiers de Studia Iranica 41, Chrétiens en terre d'Iran 3), 2009.
- Bertozi, R., *Five Spiritual Works by 'Azīz Bar Sābtā Abū 'l-Ma'ānī. Introduction, Critical Edition and English Translation*, Tesi di dottorato di ricerca, Università di Pisa, 2020.
- Beulay, R., « Quelques axes de l'enseignement de Denys l'Aréopagite chez les mystiques syro-orientaux, et leur continuité possible en mystique musulmane », in *Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilad el-Shâm à l'époque omeyyade. Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque IX*, éd. R.J. Mouawad, Antélias, Centre d'Études et de Recherches Orientales / Paris : L'Harmattan, 2005, p. 97-106.
- Beulay, R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 83), 1990.
- Binggeli, A., « Les collections de *Vies* de saints dans les manuscrits syriaques », in *L'hagiographie syriaque*, éd. *Idem*, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 9), 2012, p. 49-76.
- Binggeli, A., « Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period », in *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, éd. A. Papaconstantinou et alii, Turnhout, Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), 2010, p. 77-103.
- Binggeli, A., « L'hagiographie du Sinaï en arabe d'après un recueil du IX^e siècle (Sinaï arabe 542) », *Parole de l'Orient* 32 (2007), p. 163-180.
- Binggeli, A., « La version syriaque des Récits d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï aux VIII^e-IX^e siècles », in *Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilad el-Shâm à l'époque omeyyade. Patrimoine*

- Syriaque, Actes du Colloque IX*, éd. R.J. Mouawad, Antélias, Centre d'Études et de Recherches Orientales / Paris : L'Harmattan, 2005, p. 167-177.
- Black, M. et Denis, A.-M. (éds), *Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Leiden, E.J. Brill (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3), 1970.
- Blanc, H., *Communal dialects in Baghdad*, Cambridge, Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press (Harvard Middle Eastern monographs 10), 1964.
- Blanchard, M.J., « Moses of Nisibis (fl. 906–943) and the library of Deir Suriani », in *Studies in the Christian East in memory of Mirrit Boutros Ghali*, éd. L.S.B. MacCoull, Washington, D.C., Society for Coptic Archeology (Publications of the Society for Coptic Archaeology), 1995, p. 13-24.
- Blanchard, M.J., « The Georgian version of the *Martyrdom of Saint Michael*, monk of Mar Sabas Monastery », *Aram* 6 (1994), p. 149-163.
- Blau, J., *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 267, 276, 279; Subs. 27-29), 3 vols, 1966-1967.
- Boethor, E., *Dictionnaire français-arabe*, 4^e éd., Paris, Firmin-Didot, 1869.
- Boero, D., « The Context of Production of the Vatican Manuscript of the Syriac Life of Symeon the Stylite », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 18, 2 (2015), p. 319-359.
- Boero, D., *Symeon and the Making of the Stylite: The Construction of Sanctity in Late Antique Syria*, University of Southern California, 2015.
- Bonner, M., *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, Connecticut, American Oriental Society (American Oriental Series 81), 1996.
- Bonnéric, J., « L'odeur du guerrier, un parfum d'immortalité sur le champ de bataille. A propos de trois mentions du *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk* d'al-Ṭabarī (m. 310/923) », in *Guerre et paix dans le Proche-Orient médiéval (X^e-XV^e siècle)* éd. M. Eychenne et alii, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Textes arabes et études islamiques 54), 2019, p. 71-86.
- Borbone, P.G., « "Monsignore vescovo di Soria", also known as Moses of Mardin, scribe and book collector » *Hristianskij Vostok. Serija, posvjashchennaja izucheniju hristianskoj kul'tury narodov Azii i Afriki* N.S. 8 (14) (2017), p. 79-114.
- Borbone, P.G., Briquel-Chatonnet, F. et Balicka-Witakowska, E., « Syriac Codicology », in *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, éd. A. Bausi et alii, Hamburg, COMSt, 2015, p. 252-266.
- Bornert, R., *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, Institut français d'études byzantines (Archives de l'Orient chrétien 9), 1966.
- Borrut, A., *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden, Brill (Islamic history and civilization 81), 2011.
- Bosc-Tiessé, C., « Le site rupestre de Qorqor (Gar'āltā, Éthiopie) entre littérature et peinture. Introduction à l'édition de la Vie et des miracles de saint Daniel de Qorqor et aux recherches en cours » *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire* 5 (2014).
- Bosworth, C.E., « The Tahirids and Arabic Culture », *Journal of Semitic Studies* 14, 1 (1969), p. 45-79.
- Bottini, L., « The *Apology of al-Kindī* », *CMR* I, p. 585-594.

- Boudier, M., « L'Église melkite au IX^e siècle à travers le conflit entre David de Damas et Siméon d'Antioche : apports d'un dossier documentaire inédit », *Annales islamologiques* 52 (2018), p. 45-80.
- Bourdieu, P., *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- Bourdieu, P., *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de minuit (Le sens commun), 1979.
- Braida, E., « Christian Arabic and Garšūnī Versions of *Sindbad the Sailor*: An Overview », *Polish Journal of the Arts and Culture* NS 3, 1 (2016), p. 7-28.
- Braida, E. et Pelissetti, C. (éds), *Storia di Rawḥ al-Qurašī, un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*, Torino, Silvio Zamorani (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 5), 2001.
- Braun, O., *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1891.
- Breydy, M., *Études maronites*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (Orientalia Biblica et Christiana 2), 1991.
- Breydy, M., *Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert*, Opladen, Westdeutscher Verlag (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen 3194, Fachgruppe Geisteswissenschaften), 1985.
- Breydy, M., *Études sur Sa'īd ibn Batrīq et ses sources*, Louvain, Peeters (CSCO 450, Subs. 69), 1983.
- Brière, M., « Une homélie inédite de Théophile d'Alexandrie », *Revue de l'Orient chrétien* 18, 1 (1913), p. 79-83.
- Briquel-Chatonnet, F., « La langue du Paradis, la langue comme patrie », in *Les auteurs syriaques et leur langue*, éd. M. Farina, Paris, Geuthner (Études syriaques 15), 2019, p. 9-25.
- Briquel-Chatonnet, F. et Debié, M., *Le monde syriaque : sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.
- Briquel-Chatonnet, F., « Un cas d'allographie: le garshuni », in *Écriture et communication*, éd. D. Briquel et F. Briquel-Chatonnet, Paris, Édition électronique du CTHS, 2015, p. 66-75.
- Briquel-Chatonnet, F., « Syriac Manuscripts in India, Syriac Manuscripts from India », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 15, 2 (2012), p. 281-291.
- Briquel-Chatonnet, F. et Desreumaux, A., « A Study and Characterization of the Syro-Malabar Script », *Journal of Semitic Studies* 55, 2 (2010), p. 407-421.
- Briquel-Chatonnet, F., « De l'intérêt du garshuni et des manuscrits écrits selon ce système », in *L'Orient Chrétien dans l'Empire musulman, en hommage au Professeur Gérard Troupeau*, éd. G. Gobillot et M.-T. Urvoy, Versailles, Éditions de Paris (Studia Arabica 3), 2005, p. 463-475.
- Briquel-Chatonnet, F., *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 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.
- Briquel-Chatonnet, F., Desreumaux, A. et Binggeli, A., « Un cas très ancien de garshouni? Quelques réflexions sur le manuscrit BL Add. 14644 », in *Loquentes linguis: Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti = Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti = Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*, éd. P.G. Borbone et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. 141-147.

- Briquel-Chatonnet, F., Desreumaux, A. et Thekeparampil, J., « Découverte d'un manuscrit très important contenant des textes apocryphes dans la bibliothèque de la métropole de l'Église de l'Est à Trichur, Kérala, Inde », in *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, éd. R. Lavenant, Rome, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 256), 1998, p. 587-597.
- Brita, A., « Genres of Ethiopian-Eritrean Christian Literature with a Focus on Hagiography », in *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, éd. S. Kelly, Leiden, Brill, 2020, p. 252-281.
- Brock, S.P., « Dated Syriac Manuscripts Copied at Deir al-Surian », in *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, éd. Ž. Paša, Rome, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 304), 2018, p. 355-371.
- Brock, S.P., « Perfidious Greeks, Blessed Greeks, Blessed Muslims, and the Memory of Alexander in Dating Formulae of Syriac Manuscripts », in *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, éd. S.H. Griffith et S. Grebenstein, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2015, p. 13-25.
- Brock, S.P., « Charting the Hellenization of a Literary Culture: The Case of Syriac », *Intellectual History of the Islamicate World* 3, 1-2 (2015), p. 98-124.
- Brock, S.P., « An Abbreviated Syriac Version of Ps.-Aristotle, *De Virtutibus et vitiis* and *Divisiones* », in *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, éd. E. Coda et C. Martini Bonadeo, Paris, Vrin (Études musulmanes 44), 2014, p. 91-112.
- Brock, S.P., « Manuscripts Copied in Edessa », in *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, éd. P. Bruns et H.O. Luthé, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, p. 109-127.
- Brock, S.P., « Abbot Mushe of Nisibis, Collector of Syriac Manuscripts », in *Gli studi orientalistici in Ambrosiana nella cornice del IV centenario, 1609-2009: primo dies academicus, 8-10 novembre 2010*, éd. C. Baffioni et alii, Rome, Bulzoni / Milano: Biblioteca Ambrosiana (Orientalia Ambrosiana 1), 2012, p. 15-32.
- Brock, S.P., « Manuscrits liturgiques en syriaque », in *Les liturgies syriaques*, éd. F. Cassingena-Trévedy, Paris, Geuthner (Études syriaques 3), 2006, p. 267-283.
- Brock, S.P., « Without Mushê of Nisibis, Where Would We Be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, 1-4 (2004), p. 15-24.
- Brock, S.P., *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athens, Mount Sinai Foundation, 1995.
- Brock, S.P., *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1990.
- Brock, S.P., « Text History and Text Division in Peshitta Isaiah », in *The Peshitta: Its Early Text and History. Papers Read at the Peshitta Symposium Held at Leiden, 30–31 August 1985*, éd. P.B. Dirksen et M.J. Mulder, Leiden, E.J. Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 4), 1988, p. 49-80.
- Brock, S.P., « An Early Maronite Text on Prayer », *Parole de l'Orient* 13 (1986), p. 79-94.
- Brock, S.P., « A Monothelete Florilegium in Syriac », in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert van Roey*, éd. C. Laga et alii, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), 1985, p. 35-45.

- Brock, S.P., « A Fourteenth-Century Polyglot Psalter », in *Studies in Philology in Honour of Ronald James Williams: A Festschrift*, éd. G.E. Kadish et G.E. Freeman, Toronto, Society for the Study of Egyptian Antiquities (SSEA Publication 3), 1982, p. 1-15.
- Brock, S.P., « Notes on Some Monasteries on Mount Izla », *Abr-Nahrain* 19 (1980-1981), p. 1-19.
- Brock, S.P., « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20, 1 (1973), p. 1-19.
- Brock, S.P., « Isaiah of Scetis », GEDSH.
- Brock, S.P., « Liturgy », GEDSH.
- Brock, S.P., « Thomas Christians », GEDSH.
- Brock, S.P. et van Rompay, L., *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 227), 2014.
- Brockopp, J.E., *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622–950*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2017.
- Brown, P., *Le prix du Salut : les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident, III^e-VII^e siècle*, trad. de C.J. Goddard, Paris, Belin, DL (Collection Histoire), 2016.
- Brown, P., *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2015.
- Brubaker, L. et Haldon, J.F., *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Buchan, T.N., « *Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol* »: Christ's Descent to the Dead in the Theology of Saint Ephrem the Syrian, Ph.D. dissertation, Drew University, 2003.
- Buchet, L., Sodini, J.-P., Biscop, J.-L., Blanc, P.-M., Kazanski, M. et Pieri, D., « Massacre dans le monastère de Qal'at Sem'an, Syrie (extrémité ouest du martyrium, sondage BW5) », in *Vers une anthropologie des catastrophes: 9^e Journées anthropologiques de Valbonne (22-24 mai 2007)*, éd. L. Buchet et alii, Antibes, APDCA / Paris: INED, 2009, p. 317-332.
- Buckley, R., *The night journey and ascension into Islam : the reception of religious narrative in Sunnī, Shī'ī and Western culture*, London, I.B. Tauris (Library of Middle East history), 2013.
- Budge, E.A.W., *One hundred and ten miracles of Our Lady Mary*, London, Oxford University Press, H. Milford, 1933.
- Budge, E.A.W., *The Book of the Saints of the Ethiopian Church : a translation of the Ethiopic synaxarium : made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*, Cambridge, Cambridge University press, 1928.
- Bulliet, R.W., « The Conversion Curve Revisited », in *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, éd. A.C.S. Peacock, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p. 69-79.
- Bulliet, R.W., *Conversion to Islam in the medieval period : an essay in quantitative history*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979.
- Burguière, A., « L'anthropologie historique et l'école des *Annales* », *Journal* 22, 1999, <http://journals.openedition.org/ccrh/2362>.
- Burke, T., « Reconstructing a Ninth-Century Arabic Apocrypha Manuscript from Mount Sinai », *Journal*, 2020, <https://www.apocryphicity.ca/2019/06/12/reconstructing-a-ninth-century-arabic-apocrypha-manuscript-from-mount-sinai/>.

- Burke, T. et Čéplö, S., « The Syriac Tradition of *The Legend of the Thirty Pieces of Silver* », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 19, 1 (2016), p. 35-121.
- Busse, H., « Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), p. 1-40.
- Butts, A.M., « From Syriac to Arabic to Ethiopic », in *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nelle tradizioni orientali*, éd. R.B. Finazzi et alii, Milan, Biblioteca Ambrosiana – Centro Ambrosiano (Orientalia Ambrosiana 7), 2020, p. 21-57.
- Butts, A.M., Blid, J. et El-Antouny, M., « An Early Ethiopic Manuscript Fragment (12th–13th cent.) from the Monastery of St. Antony (Egypt) », *Aethiopica* 19 (2016), p. 27-51.
- Butts, A.M., « Ethiopic Christianity, Syriac Contacts with », in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, éd. S.P. Brock et alii, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2011, p. 148-153.
- Butts, A.M., « Theodoros bar Koni », GEDSH.
- Cabrol, C., « Une famille de secrétaires nestoriens, les al-Anbari, sous les premiers Abbassides (750-870) », *Parole de l'Orient* 27 (2002), p. 295-320.
- Cacouros, M., « Le traité pseudo-aristotélicien *De virtutibus et vitiis* », in *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, éd. R. Goulet, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 506-546.
- Cahen, C., « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers Abbāsides d'après Denys de Tell-Mahré », *Arabica* 1 (1954), p. 136-152.
- Caner, D.F., *The Rich and the Pure: Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium*, Berkeley, University of California Press (Transformations of the Classical Heritage), 2021.
- Canova, G., « Animals in Islamic Paradise and Hell », in *Proceedings of the Colloquium on Paradise and Hell in Islam, Keszthely, 7-14 July 2002*, éd. K. Dévényi et A. Fodor, Budapest, Csoma de Kőrös Society (The Arabist: Budapest Studies in Arabic 28-29), 2 vols, 2008, p. 55-71.
- Capron, L., « Le fragment araméen christo-palestinien de la *Vie d'Abraham de Qidun* (ms. 12746 de la Collection Taylor-Schechter) : nouvelles lectures », in *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, éd. F. Briquel-Chatonnet et M. Debié, Paris, Geuthner (Cahiers d'études syriaques 1), 2010, p. 231-240.
- Carile, M.C., *The vision of the palace of the Byzantine emperors as a heavenly Jerusalem*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (Studi e ricerche di archeologia e storia dell'arte 12), 2012.
- Carlson, T.A., « Syriac in a diverse Middle East. From the Mongol Ilkhanate to Ottoman dominance, 1286-1517 », in *The Syriac World*, éd. D. King, New York / London, Routledge, 2019, p. 718-730.
- Carr, A.W., « The mural paintings of Abu Ghosh and the patronage of Manuel Comnenus in the Holy Land », in *Crusader Art in the Twelfth Century*, éd. J. Folda, Oxford, British Archaeological Reports (BAR 152), 1982, p. 215-244.
- Caseau, B. et Messis, C., « Saint Syméon Stylite le Jeune et son héritage au XI^e-XII^e siècle », *Byzantina Symmeikta* 31 (2021), p. 241-280.
- Cassin, M., « Grégoire de Nysse », in *Dictionnaire des philosophes antiques. VII, d'Ulpien à Zoticus*, éd. R. Goulet, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 534-570.
- Cassingéna-Trévedy, F., « Avant-propos », in *Les liturgies syriaques*, éd. F. Cassingéna-Trévedy, Paris, Geuthner (Études syriaques 3), 2006, p. 7-12.

- Cerulli, E., « Il codice di Leningrado del libro etiopico dei Miracoli di Maria », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Rendiconti, Classe di scienze morale, storiche e filologiche* Ser. 8, 20, fasc. 1-2 (1965), p. 1-19.
- Cerulli, E., *"De resurrectione mortuorum" opuscolo della chiesa etiopica del sec. XIV*, Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana (Studi e testi 232), 1964.
- Cerulli, E., *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, Rome, Libreria dello Stato (Collezione scientifica e documentaria 12, 14), 1943.
- Cerulli, E., *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio evo latino*, Rome, G. Bardi (Studi orientali vol. 1), 1943.
- Chabot, J.B., « Les origines de la légende de saint Maron », *Mémoires de l'Institut national de France* 43, 2 (1951), p. 1-19.
- Chabot, J.-B., *Littérature syriaque*, Paris, Librairie Bloud & Gay (Bibliothèque catholique des sciences religieuses 21), 1935.
- Chabot, J.B., « Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem », *Journal asiatique* 9, 3 (1894), p. 92-134.
- Chaîne, M., « Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits des bibliothèques d'Europe », *Revue de l'Orient chrétien* 18 (1913), p. 183-203, 337-357.
- Chaîne, M., *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, E.Leroux, 1912.
- Cheikho, L., « Catalogue raisonné des Manuscrits de la Bibliothèque orientale. V. Patristique, Conciles, Écrivains ecclésiastiques anciens, Hagiologie », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11 (1926), p. 191-306.
- Chejne, A.G., « Mu'ammār Ibn 'Abbād al-Sulamī, a leading Mu'tazilite of the eighth-ninth centuries », *Muslim World*, 51 (1961), p. 311-320.
- Chialà, S., *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze, Leo S. Olschki (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa: Studi 14), 2002.
- Childers, J.W., « Chrysostom's Exegetical Homilies on the New Testament in Syriac Translation », *Studia Patristica* 33 (1997), p. 509-516.
- Christie, N., « Paradise and Hell in the *Kitāb al-Jihād* of 'Alī b. Ṭāhir al-Sulamī (d. 500/1106) », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136.1-2), 2 vols, 2017, p. 407-421.
- Chrysostomides, A., « 'There Is No god but God': Islamisation and Religious Code Switching, Eighth to Tenth Centuries », in *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, éd. A.C.S. Peacock, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p. 118-133.
- Çiçek, J.Y., *The Rite of Burial for Priests. According to the Syrian Orthodox Church*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Bar Ebroyo Kloster Publications 43), 2010.
- Clines, R.J., *A Jewish Jesuit in the Eastern Mediterranean: Early Modern Conversion, Mission, and the Construction of Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- Coakley, J.F., « Garshuni », in *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, éd. J.F.A. Sawyer and J.M.Y. Simpson, Amsterdam, Elsevier, 2001, p. 186-187.
- Coakley, J.F., « Mushe Bar Kepha and a Lost Treatise of Henana on Palm Sunday », *Le Muséon* 120, 3-4 (2007), p. 301-325.
- Coakley, J.F., « A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 2 (1993), p. 105-207.

- Coakley, J.F., « The Explanations of the Feasts of Moše bar Kepha », in *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, éd. H.J.W. Drijvers *et alii*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 229), 1987, p. 403-410.
- Cobb, P.M., « The Empire in Syria (705-763) », in *The new Cambridge History of Islam. Volume 1: The formation of the Islamic world : sixth to eleventh centuries*, éd. C.F. Robinson, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 226-268.
- Codoñer, J.S., « Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period », *Dumbarton Oaks Papers* 67 (2013), p. 135-187.
- Colby, F.S., *Narrating Muḥammad's night journey: tracing the development of the Ibn 'Abbās ascension discourse*, Albany N.Y., SUNY Press, 2008.
- Colin, G., *Saints fondateurs du christianisme éthiopien. Frumentius, Garīma, Takla Hāymānot, Ēwoṣtātēwos*, Paris, Les Belles Lettres (Bibliothèque de l'Orient chrétien), 2017.
- Colin, G., « Le synaxaire éthiopien. Mois de Maggābit », *PO* 46, 3 (1994), p. 304-474.
- Colin, G., « Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question », *Analecta Bollandiana* 106 (1988), p. 273-317.
- Collins, A.Y., « Apocalypse Now: The State of Apocalyptic Studies Near the End of the First Decade of the Twenty-First Century », *The Harvard Theological Review* 104, 4 (2011), p. 447-457.
- Collins, A.Y., « The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses », in *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, éd. J.J. Collins and M. Fishbane, Albany, New York, State University of New York Press, 1995, p. 59-93.
- Collins, A.Y., « The early Christian apocalypses », *Semeia* 14 (1979), p. 61-121.
- Collins, J.J., « The Genre Apocalypse Reconsidered », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20, 1 (2016), p. 21-40.
- Collins, J.J., « Introduction: Towards the Morphology of a Genre », *Semeia* 14 (1979), p. 1-20.
- Compagnon, A., *Le démon de la théorie littérature et sens commun*, Paris, Éditions Points (Points 454), 2014.
- Connolly, R.H. et Codrington, H.W. (éds), *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha: together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled The Book of Life*, London / Oxford, Williams and Norgate, 1913.
- Conrad, L.I., « A Nestorian Diploma of Investiture from the *Taḏkira* of Ibn Ḥamdūn: The Text and Its Significance », in *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās on His Sixtieth Birthday*, éd. W. al-Qāḏī, Beirut, American University of Beirut, 1981, p. 83-104.
- Conti Rossini, C. et Ricci, L., *Il libro della luce del Negus Zar'a Yā'qob (Maṣḥafa Berhān)*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 250-251, 261-262; Script. Aeth. 47-48, 51-52), 2 vols, 1964-1965.
- Conti Rossini, C., « Appunti di storia e letteratura falascià », *Rivista degli studi orientali* 8, 1 (1919/1920), p. 563-610.
- Conti Rossini, C., *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, Imprimerie nationale [extrait du *Journal asiatique*], 1917.
- Conti Rossini, C., « Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie », *Journal asiatique* 11, 2 (1913), p. 5-64.
- Conti Rossini, C., « Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie », *Journal asiatique* 20, juill.-août (1912), p. 5-72.

- Cook, D., « A Monk's Conversion to Islam. Abū al-Faraj al-Iṣfahānī (d. 356/967) », in *Conversion to Islam in the premodern age a sourcebook*, éd. N. Hurvitz et alii, Oakland, California, University of California Press, 2020, p. 152-155.
- Cook, M.A., *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Copeland, K.B., *Mapping the "Apocalypse of Paul": Geography, genre and history*, Ph.D. dissertation, Princeton University, 2001.
- Coquin, R.-G., « Le synaxaire éthiopien : note codicologique sur le ms. Paris B.N. d'Abbadie 66-66bis », *Analecta Bollandiana* 102 (1984), p. 49-59.
- Costa, J., *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Leuven, Peeters (Collection de la *Revue des Études juives* 33), 2004.
- Croq, A., « From Amida to Famagusta via Cairo: the Syrian scribe Yūsuf ibn Sbāṭ in his Eastern Mediterranean context ca. 1350-1360 AD », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean* (2021), p. 235-256.
- Croq, A., « Note sur la réception du *Testament d'Abraham* dans la tradition arabo-islamique », *Der Islam* 97, 1 (2020), p. 43-63.
- Croq, A. et Brelaud, S., « La mémoire d'al-Ḥīra : la notice de 'Adī b. Zayd dans K. al-Aḡānī au regard des sources tardo-antiques et médiévales » *Arabica* (à paraître).
- Crum, W.E., « A Nubian Prince in an Egyptian Monastery », in *Studies presented to F. Ll. Griffith*, London, Oxford University Press, 1932, p. 137-148.
- d'Abbadie, A., *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie et de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, Imprimerie impériale, 1859.
- Dabiri, G., « Visions of Heaven and Hell from Late Antiquity in the Near East », *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 2 (2009), p. 177-190.
- Dagron, G., « L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VI^e-IX^e siècle », *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992), p. 59-68.
- Dagron, G., « "Ainsi rien n'échappera à la réglementation". État, Église, corporations, confréries : à propos des inhumations à Constantinople (IV^e-X^e siècle) », in *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin, t. 2 : VIII^e-XV^e siècle*, éd. V. Kravari et alii, Paris, P. Lethielleux, 1991, p. 155-182.
- Daiber, H., « Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic: A Survey of Some Unexploited Sources », *ARAM* 3 (1991 [1993]), p. 45-52.
- Dal Santo, M.J., *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Byzantium), 2012.
- Daley, B.E., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- D'Ancona, C., « Greek sources in Arabic and Islamic philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Daniélou, J., « Terre et Paradis chez les Pères de l'Église », *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), p. 433-472.
- Daniélou, J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Éditions de Chevetogne (Irénikon 5), 1951.
- Darblade, J.B., *La collection canonique arabe des Melkites (XIII^e-XVII^e siècles) : introduction*, Harissa (Liban), Imprimerie de Saint-Paul (Codificazione canonica orientale), 1946.
- Davidson, H.A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

- Davis, S.J. et al- Suryāni, B., *Catalogue of Coptic and Arabic manuscripts in Dayr al-Suryān*, Louvain, Peeters (CSCO 677, Subs. 139), 2020.
- Day, F.E., « Early Islamic and Christian lamps », *Berytus* 7 (1942), p. 64-79.
- de Blois, F., « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἕθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, 1 (2002), p. 1-30.
- de Bruijn, J.T.P., « Mahsatī », *EP*.
- de Fouchier, P.-A., *Le manuscrit arabe chrétien du XIII^e siècle : considérations à partir du fonds de la Vaticane*, Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, 2017.
- de Halleux, A., « La transmission des Hymnes d'Éphrem d'après le ms. Sinai syr. 10, f. 165v-178r », in *Symposium syriacum 1972 : célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome*, éd. I. Ortiz de Urbina and A. de Halleux, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1974, p. 21-63.
- De Halleux, A., « Une clé pour les hymnes d'Ephrem dans le ms. Sinai syr. 10 », *Le Muséon* 85, 1-2 (1972), p. 171-199.
- de Lagarde, P.A. (éd.), *Die vier Evangelien arabisch aus der Wiener Handschrift herausgegeben*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1864.
- Debié, M., « Les apocalypses syriaques », in *Le Coran des historiens*, éd. G. Dye, Paris, Le Cerf, 2019, p. 541-586.
- Debié, M., « “La science est commune” : sources syriaques et culture grecque en Syrie-Mésopotamie par-delà les siècles obscurs byzantins », *Travaux et Mémoires* 21, 2 (2017), p. 87-127.
- Debié, M., « Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities », in *Christians and Others in the Umayyad State*, éd. A. Borrut and F.M. Donner, Chicago, Illinois, The Oriental Institute of the University of Chicago (Late Antique and Medieval Islamic Near East 1), 2016, p. 53-72.
- Debié, M., « Noé dans la tradition syriaque : une mer de symboles », *Revue de l'histoire des religions* 232, 4 (2015), p. 585-622.
- Debié, M., « Theophanes' “Oriental Source”: What Can We Learn from Syriac Historiography? », *Travaux et Memoires* 19 (2015), p. 365-382.
- Debié, M., *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam. Avec des répertoires des textes historiographiques en annexe*, Leuven, Peeters (Late Antique History and Religion 12), 2015.
- Debié, M., « Sciences et savants syriaques: une histoire multiculturelle », in *Les sciences en syriaque*, éd. É. Villey, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 11), 2014, p. 9-66.
- Debié, M., « “Marcher dans leurs traces” : les discours de l'hagiographie et de l'histoire », in *L'hagiographie syriaque*, éd. A. Binggeli, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 9), 2012, p. 9-48.
- Debié, M., « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », in *Le monachisme syriaque*, éd. F. Jullien, Paris, Geuthner (Études syriaques 7), 2010, p. 123-168.
- Defaux, O., « Les textes géographiques en langue syriaque », in *Les sciences en syriaque*, éd. É. Villey, Paris, Geuthner (Études syriaques 11), 2014, p. 107-147.
- Deichmann, F.W. et Pechlow, U., *Zwei spätantike Ruinenstätten in Nordmesopotamien*, München, Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse), 1977.

- del Río Sánchez, F., *Manuscrits en arabe karšūnī conservés dans la bibliothèque des Maronites d'Alep (Syrie)*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 23), 2011.
- Delaporte, L.J., « Rapport sur une mission scientifique à Charfé (Liban) », *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 17, 2 (1908), p. 23-50.
- Delierneux, N., « L'exploitation des *topoi* hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée », *Byzantion* 70 (2000), p. 57-90.
- Delzant, J.-B. (éd.), *L'église d'Abu Gosh : 850 ans de regards sur les fresques d'une église franque en Terre sainte*, Paris, Tohubohu éditions / Archimbaud éditeur, 2018.
- Demichelis, M., « The apocatastasis will save us all. The transition towards a shared ethical approach from Christian patristic to early Islamic theology and philosophy », *Parole de l'Orient* 39 (2014), p. 385-422.
- den Biesen, K., *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria, 2002.
- den Heijer, J., « On Language and Religious Identity: the Case of Middle Arabic, with special reference to the Christian Arab communities in the medieval Middle East », in *High vs. Low and Mixed Varieties - Status, Norms and Functions across Time and Languages*, éd. G. Mejdell and L. Edzard, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 77), 2012, p. 53-87.
- Denkha, A., *L'imaginaire du paradis et le monde de l'au-delà dans le christianisme et dans l'islam*, Paris, L'Harmattan (Religions et Spiritualité), 2014.
- Dennett, D.C., *Conversion and the poll tax in early Islam*, Cambridge, Mass, Harvard University Press (Harvard historical monographs), 1950.
- Deramey, J., *Étude d'eschatologie : Vision de Gorgorios, un texte éthiopien inédit*, Paris, Ernest Leroux (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 7), 1896.
- Derat, M.-L., *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527) : espace, pouvoir et monachisme*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019.
- Derat, M.-L., « Les homélies du roi Zar'a Ya'əqob : la communication d'un souverain éthiopien du XV^e siècle », in *L'écriture publique du pouvoir*, éd. A. Bresson et alii, Pessac / Paris, Ausonius / de Boccard (Études 10), 2005, p. 45-57.
- Derat, M.-L. et Kaplan, S., « Zār'ä Ya'əqob », EA, vol. V, p. 146-150.
- Déroche, F., « Les manuscrits arabes datés du III^e/IX^e siècle », *Revue des études islamiques* 55/57 (1987-1989), p. 343-380.
- Déroche, V., « Anastase le Sinaïte, Trois homélies suivies de Questions et Réponses spirituelles et pastorales choisies. Introduction et notes de Hiéromoine Nicolas (Molinier). Paris, Les Éditions du Cerf (« Orthodoxie », 17), 2013 », *Revue de l'histoire des religions* 234, 1 (2017), p. 161-164.
- Déroche, V., *Entre Rome et l'Islam : les chrétientés d'Orient, 610-1054*, Paris, SEDES (Regards sur l'histoire. Histoire médiévale 112), 1996.
- Desreumaux, A., « La paléographie des manuscrits syriaques et araméens melkites : le rôle d'Antioche », *Topoi. Orient-Occident* Suppl. 5 (2004), p. 555-571.
- Desreumaux, A., « Des symboles à la réalité : la préface à l'*Apocalypse de Paul* dans la tradition syriaque », *Apocrypha* 4 (1993), p. 65-82.
- Desreumaux, A., *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols (Apocryphes 3), 1993.
- Detienne, C., « À propos du Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques », *Le Muséon* 105, 3 (1992), p. 283-302.
- Diem, W. et Schöller, M., *The living and the dead in Islam: studies in Arabic epitaphs*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004.

- Dodd, E.C., *The frescoes of Mar Musa al-Habashi: a study in medieval painting in Syria*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and texts), 2001.
- Doerfler, M.E., « Didascalia apostolorum », GEDSH.
- Dolabani, F.Y. et Ibrahim, G.Y., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo Dmor Marqos)*, Damascus, Sidawi Printing House (Syriac Patrimony 8), 1994.
- Dolabani, F.Y., Lavenant, R., Brock, S.P. et Samir, S.K., « Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe à Homs (auj. à Damas) », *Parole de l'Orient* 19 (1994), p. 555-661.
- Dols, M.W., *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Dols, M.W., « The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality », *Bulletin for the History of Medicine* 61:3 (1987), p. 367-390.
- Donner, F.M., « Piety and Eschatology in Early Kharijite Poetry », in *Fī miḥrāb al-ma'rifa: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, éd. I. al-Sa'āfin, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1997, p. 13-19.
- Donner, F.M., « The Shurta in Early Umayyad Syria », in *Proceedings of the Third Symposium on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad Period*, éd. M.A. Bakhit and R. Schick, Amman, University of Jordan, 1989, p. 247-262.
- Dorandi, T. et Marjani, I., « La tradizione siriana e araba delle cosiddette *Divisiones Aristoteleae*: Analisi e commento della versione siriana (ed. Brock) e delle due traduzioni arabe (ed. Kellermann-Rost) », *Studia graeco-arabica* 7 (2017), p. 1-55.
- Doresse, J., « Nouvelles recherches sur les relations entre l'Égypte copte et l'Éthiopie : XII^e-XIII^e s. », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 114, 3 (1970), p. 557-566.
- Doresse, J., « Survivances d'écrits gnostiques dans la littérature guèze », in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1966*, éd. R. Pankhurst and S. Chojnacki, Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, 2 vols, 1969, p. 213-216.
- Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 2nd éd., London / New York, Routledge, 1984.
- Dozy, R.P.A., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, E.J. Brill, 2 vols, 1881.
- Dozy, R.P.A., *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, Jean Muller, 1845.
- Draguet, R. (éd.), *La Vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 417-418, Syr. 183-184), 2 vols, 1980.
- Duby, G., « Histoire sociale et idéologie des sociétés », in *Faire de l'Histoire*, éd. J. Le Goff and P. Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. 147-168.
- Duby, G., « The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society », *Past & Present*, 39 (1968), p. 3-10.
- Ducrot, O. et Schaeffer, J.-M., *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éd. du Seuil (Points. Série Essais), 1995.
- Duval, R., « Inscriptions syriaques de Salamas en Perse », *Journal asiatique* 5, 1 (1885), p. 39-62.
- Ebied, R.Y. et Thomas, D.R. (éds), *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, Leiden, Brill (History of Christian-Muslim Relations 27), 2016.
- Eddé, A.-M., « "Le paradis à l'ombre des sabre" : discours sur le ḡihād à l'époque de Saladin », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62 (2009), p. 149-176.

- Eddé, A.-M., « Chrétiens d'Alep et de Syrie du Nord à l'époque des croisades : crises et mutations », in *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, éd. P. Canivet and J.-P. Rey-Coquais, Damas, Institut français du Proche-Orient (Publications de l'Institut français du Proche-Orient 221), 2006, p. 153-180.
- Eddé, A.-M., Micheau, F. et Picard, C., *Communautés chrétiennes en pays d'Islam : du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Paris, SEDES (Regards sur l'histoire. Histoire médiévale 118), 1997.
- Efthymiadis, S., « The Disabled in the Byzantine Empire », in *Disability in Antiquity*, éd. C. Laes, London / New York, Routledge (Rewriting Antiquity), 2017, p. 388-402.
- Efthymiadis, S., « Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth– Tenth Centuries) », in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. 1: Periods and Places*, éd. S. Efthymiadis, Farnham, England, Ashgate, 2011, p. 95-142.
- Eklund, R., *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala, 1941.
- Elamrani, J., « *De Anima*. Tradition arabe », in *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, éd. R. Goulet, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 346-358.
- Elbern, V.H., « Eine frühbyzantinische Reliefdarstellung des älteren Symeon Stylites », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 80 (1965), p. 280-304.
- El-Cheikh, N.M. et Bosworth, A.B., « Rūm », *EP*.
- El-Cheikh, N.M., *Byzantium viewed by the Arabs*, Cambridge (Mass.), London, Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press (Harvard Middle Eastern monographs 36), 2004.
- Elia, M.-T., *Le mimro sur la foi de Jacques de Saroug. Traduction et commentaire*, Thèse de doctorat, Centre Sèvres, 2019.
- El-Şaleḥ, Ş., *La vie future selon le Coran*, Paris, J. Vrin (Études musulmanes 13), 1971.
- El-Shamy, H.M., *Folk traditions of the Arab world : a guide to motif classification*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.
- Er, S., « Commemoration of the Departed in the Eucharist according to Jacob of Serugh (d. 522), Jacob of Edessa (d. 708) and Moses Bar Kephō (d. 903) », in *Syrische Studien: Beiträge zum 8. Deutschen Syrologie-Symposium in Salzburg 2014*, éd. D.W. Winkler, Wien, LIT Verlag (Orientalia – Patristica – Oecumenica 10), 2016, p. 259-270.
- Evangelatou, M., « The Symbolism of the Censer in Byzantine Representations of the Dormition of the Virgin », in *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, éd. M. Vassilaki, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 117-131.
- Evelyn-White, H.G., *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, Part 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York, The Metropolitan Museum of Art (Publications of the Metropolitan Museum of Art 7), 1932.
- Evetts, B.T.A. et Butler, A.J. (éds), *The churches & monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abû Şâlih, the Armenian*, Oxford, Clarendon Press, 1895.
- Fathi, J., *Apologie et mysticisme chez les chrétiens d'Orient. Recherches sur al-Kindī et Barhebraeus (vers 820 et 1280)*, Katholieke Universiteit Leuven, 2020.
- Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Impr. catholique (Université Saint-Joseph (Beirut, Lebanon). Institut des lettres orientales. Recherches), 1958.
- Faultless, J., « The Two Recensions of the Prologue to John in Ibn al-Tayyib's *Commentary on the Gospels* », in *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship*

- in *‘Abbasid Iraq*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 1), 2003, p. 177-198.
- Faultless, J., « Ibn al-Ṭayyib », CMR II, p. 667-697.
- Fauvelle, F.-X., *Le rhinocéros d’or : histoires du Moyen Âge africain*, Paris, Alma Editeur, 2013.
- Fiey, J.-M., *Saints syriaques*, Princeton, NJ, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6), 2004.
- Fiey, J.-M., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258)*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 420, Subs. 59), 1980.
- Fiey, J.-M., « Coptes et Syriaques, contacts et échanges », *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 15 (1972), p. 295-365.
- Fiey, J.-M., *Assyrie chrétienne. Contribution à l’étude de l’histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l’Iraq*, Beyrouth, Imprimerie catholique (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de lettres orientales de Beyrouth 22, 34, 42), 3 vols 1965, 1968.
- Fiey, J.-M., « Tagrît. Esquisse d’histoire chrétienne », *L’Orient Syrien* 8 (1963), p. 289-342.
- Fiey, J.-M., *Mossoul chrétienne. Essai sur l’histoire, l’archéologie et l’état actuel des monument chrétiens de la ville de Mossoul*, Beirut, Imprimerie catholique (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de lettres orientales de Beyrouth 12), 1959.
- Fiori, E., « Florilegia Syriaca. Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World (Ca’ Foscari University of Venice, 30 January–1 February 2020) », *COMSt Bulletin* 6, 1 (2020), p. 93-109.
- Fiori, E., « Les deux versions syriaques de l’*Apocalypse de Paul* et leur place dans la transmission de cet apocryphe dans l’Orient chrétien », *Apocrypha* 31 (2020), p. 129-153.
- Fiori, E., « A Reactivation of the Apocalyptic Genre in Early Egyptian Monasticism: the *Apocalypse of Paul* », in *Wissen in Bewegung*, éd. E. Cancik-Kirschbaum and A. Traninger, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 307-322.
- Fiori, E., « The Impossibility of the *Apokatastasis* in Dionysius the Areopagite », in *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum,” Kraków, Poland, 31 August – 4 September 2009*, éd. S. Kaczmarek and H. Pietras, Leuven, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 244), 2011, p. 831-843.
- Fischer, W., « What is Middle Arabic ? », in *Semitic studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday, November 14th, 1991*, éd. A.S. Kaye, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991, p. 430-436.
- Fishhof, G., « Les peintures de l’église de la Résurrection d’Abu Gosh et leurs différents destinataires », in *L’église d’Abu Gosh : 850 ans de regards sur les fresques d’une église franque en Terre sainte*, éd. J.-B. Delzant, Paris, Tohubohu éditions / Archimbaud éditeur, 2018, p. 137-147.
- Flusin, B., « Syméon et les philologues ou la mort du stylite », in *Les saints et leur sanctuaire à Byzance : textes, images et monuments*, éd. C. Jolivet-Lévy et alii, Paris, Publications de la Sorbonne (Publications de la Sorbonne 11), 1993, p. 1-23.
- Foucault, M., *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1994.
- Fowden, G. et Fowden, E.K., *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads*, Athens / Paris, De Boccard (Μελετήματα 37), 2004.

- Frankfurter, D.T.M., « Early Christian Apocalypticism. Literature and Social World », in *Encyclopedia of Apocalypticism*, éd. B. McGinn *et alii*, New York / London, Continuum, 1998, p. 415-453.
- Frederick, V., « Butrus Sawirus al-Jamil », CE.
- Freidenreich, D.M., « Muslims in Eastern Canon Law, 1000-1500 », CMR IV, p. 45-57.
- Friedmann, Y., *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2003.
- Fuller, M. et Fuller, N., « Archaeological Discoveries at Tell Tuneinir, Syria », *Journal of Assyrian Academic Studies* 12, 2 (1998), p. 69-82.
- Gaiser, A.R., *Shurāt legends, Ibādī identities: martyrdom, asceticism, and the making of an early Islamic community*, Columbia (S.C.), University of South Carolina press (Studies in comparative religion), 2016.
- Gaiser, A.R., « Source-Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites », *History Compass* 7 (2009), p. 1376-1390.
- Gardet, L., « 'Ilm al-kalām », *EP*.
- Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, J. Vrin (Études musulmanes 9), 1967.
- Gavin, F., « The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church », *Journal of the American Oriental Society* 40 (1920), p. 103-120.
- Gebrael, S., « L'eschatologie maronite selon le manuscrit Vat. Syr. 59 », *Revue théologique de Kaslik* 2 (2008), p. 27-55.
- Gebrael, S., *L'eschatologie dans le manuscrit Vatican Syriaque 59. Volume I : La foi en la résurrection. Volume II : texte et traduction*, Université Marc Bloch, 2007.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- Géhin, P., « Saint Jean Chrysostome dans les manuscrits syriaques du Sinaï », in *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, éd. F.P. Barone *et alii*, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 73), 2017, p. 867-893.
- Géhin, P., « Reconstitution et datation d'un recueil syriaque melkite (Ambr. A 296 inf., ff. 222-224 + Sinaï syr. 10) », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 42 (2006), p. 51-68.
- Gemayel, N., *Al-nussāḥ al-mawārīna wa-mansūḥātuhum*, Beyrouth, 4 vols, 1997-2004.
- Genette, G.r., *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil (Poétique), 1987.
- George, A., « Paradise or Empire? On a Paradox of Umayyad Art », in *Power, Patronage, and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, éd. A. George and A. Marsham, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 39-67.
- Gibb, H.A.R., « The Argument from Design. A Mu'tazilite Treatise Attributed to al-Jāḥīz », in *Ignace Goldziher memorial volume*, éd. S. Löwinger and J. Somogyi, Budapest, 2 vols, 1948, p. 150-162.
- Gibson, N.P., *Closest in Friendship? Al-Jāḥīz' Profile of Christians in Abbasid Society in "The Refutation of Christians" (Al-Radd 'alā al-Naṣārā)*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 2015.
- Gignoux, P., « Les doctrines eschatologiques de Narsai », *L'Orient syrien* 12, 1 (1967), p. 23-54.
- Gilliot, C., « Portrait 'mythique' d'Ibn 'Abbās », *Arabica* 32, 2 (1985), p. 127-184.
- Girard, A., « La construction de l'identité confessionnelle maronite à l'époque ottomane (XVI^e-XVII^e siècle) », in *Les chrétiens de tradition syriaque à l'époque ottomane*, éd. B. Heyberger, Paris, Geuthner (Études syriaques 17), 2020, p. 153-200.

- Girard, A., « Giovanni Battista Eliano », in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 7 : Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, éd. D.A. Thomas and J. Chesworth, Leiden, Brill, 2015, p. 724-731.
- Glynias, J., « Syriac Melkite monasticism at Mount Sinai in the 13th-14th centuries », *Aram* 31, 1-2 (2019), p. 7-33.
- Goldziher, I., « Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes », *Revue de l'histoire des religions* 10 (1884), p. 332-359.
- Gordon, A.M., *Sacred orientation: the Qibla as ritual, metaphor and identity-marker in Early Islam*, Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 2019.
- Goshen-Gottstein, M.H., *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*, Missoula, Montana, Scholars Press (Harvard Semitic Studies 23), 1979.
- Gouillard, J., « Léthargie des âmes et culte des saints : un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstôr », *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Hommage à Paul Lemerle* 8 (1981), p. 171-186.
- Grabar, A., *L'iconoclasme byzantin: dossier archéologique*, Paris, Collège de France, 1957.
- Grabar, O., *La formation de l'art islamique*, trad. de Y. Thoraval, Paris, Flammarion (Champs 645), 2008.
- Graf, G., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 2^{nde} éd., Louvain, L. Durbecq (CSCO 147, Subs. 8), 1954.
- Graf, G., « Ein Traktat über die Seele verfasst von Hibatallāh ibn al-‘Assāl », *Orientalia* 9 (1940), p. 374-377.
- Graf, G., *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi 63), 1934.
- Grand'Henry, J., « Christian Middle Arabic », in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, éd. K. Versteegh, Leiden, Brill, 2006, p. 383-387.
- Grand'Henry, J., « Les signatures dans les manuscrits arabes chrétiens du Sinaï : un premier sondage », in *Recherches de codicologie comparée : la composition du codex au Moyen Âge en Orient et en Occident*, éd. P. Hoffman, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, p. 199-204.
- Grand'Henry, J., « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. Troisième partie : France, Liban, Jérusalem, Allemagne occidentale, Allemagne orientale, Hollande, U.R.S.S. », *Le Muséon* 99, 1-2 (1986), p. 145-170.
- Grand'Henry, J., « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. IIème partie : Italie, Royaume-Uni », *Le Muséon* 98, 1-2 (1985), p. 197-229.
- Grand'Henry, J., « Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. Première partie : Égypte », *Le Muséon* 97, 3-4 (1984), p. 221-253.
- Grand'Henry, J., « La version arabe de quelques apocryphes attribués à Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 96 (1983), p. 239-250.
- Granovetter, M.S., « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology* 78, 6 (1973), p. 1360-1380.
- Grébaut, S., « Vie de Barsoma le Syrien », *Revue de l'Orient chrétien* 14 (1909), p. 135-142, 264-275, 401-416.
- Grébaut, S., « Vie de Barsoma le Syrien », *Revue de l'Orient chrétien* 13 (1908), p. 337-345.
- Grégoire, H., « La Vie de Saint Blaise d'Amorium », *Byzantion* 5 (1930), p. 391-414.
- Griesheimer, M., « Cimetières et tombeaux des villages de la Syrie du Nord », *Syria* 74, 3-4 (1997), p. 165-211.

- Griffith, S.H., « Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times », in *Die Welt der Götterbilder*, éd. B. Groneberg and H. Spieckermann, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376), 2007, p. 347-380.
- Griffith, S.H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ, Princeton University Press (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), 2007.
- Griffith, S.H., « The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian *Kalām* in the Mu'tazilite Milieu of Baghdad and Basrah in Early Islamic Times », in *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, éd. W.J. van Bekkum *et alii*, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), 2007, p. 103-132.
- Griffith, S.H., « Abraham Qidūnāyā, St. Ephraem the Syrian and Early Monasticism in the Syriac-Speaking World », in *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo; Rome, 28 maggio – 1° giugno 2002*, éd. M. Bielawski and D. Hombergen, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo (Studia Anselmiana 140, Analecta Monastica 8), 2004, p. 239-264.
- Griffith, S.H., « The Handwriting on the Wall: Graffiti in the Church of St. Antony », in *Monastic visions: wall paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, éd. E.S. Bolman, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 185-194.
- Griffith, S.H., « The *Life of Theodore of Edessa*: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times », in *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, éd. J. Patrich, Louvain, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 98), 2001, p. 147-169.
- Griffith, S.H., « The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic period », in *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, éd. H. Lazarus-Yafeh *et alii*, Wiesbaden, Harrasowitz 1999, p. 13-65.
- Griffith, S.H., « Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism », in *Asceticism*, éd. V.L. Wimbush and R. Valantasis, New York / Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 220-245.
- Griffith, S.H., « Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria », *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), p. 185-216.
- Griffith, S.H., « Melkites in the Umayyad Era: The Making of a Christian Identity in the World of Islam », in *Patterns of Communal Identity in the Late Antique and Early Islamic Near East: Proceedings of the Fourth Workshop of the Late Antiquity and Early Islam (London, The Wellcome Trust, 5–7 May 1994)*, 1994, p. 1-51.
- Griffith, S.H., « Reflections on the biography of Theodore Abu Qurrah », *Parole de l'Orient* 18 (1993), p. 143-170.
- Griffith, S.H., « Images, Islam and Christian Icons: A Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times », in *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e–VIII^e siècles. Actes du Colloque international, Lyon–Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990*, éd. P. Canivet and J.-P. Rey-Coquais, Damascus, Institut Français de Damas (Publications de l'Institut français de Damas 137), 1992, p. 121-138.
- Griffith, S.H., « The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis », *ARAM* 3:1-2 (1991 [1993]), p. 115-138.

- Griffith, S.H., « The first Christian Summa theologiae in Arabic. Christian kalām in ninth-century Palestine », in *Conversion and continuity. Indigenous Christian communities in Islamic lands, eighth to eighteenth centuries*, éd. M. Gervers and R.J. Bikhazi, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 15-31.
- Griffith, S.H., « The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century », *Oriens Christianus* 69 (1985), p. 126-167.
- Grigore, G., *L'arabe parlé à Mardin : monographie d'un parler arabe périphérique*, Bucuresti: Editura Universitatii din Bucuresti. 2007.
- Grumel, V., « Les réponses canoniques à Marc d'Alexandrie. Leur caractère officiel. Leur double rédaction », *Échos d'Orient* 195-196 (1939), p. 321-333.
- Grumel, V. et Darrouzès, J. (éds), *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I Les Actes des patriarches Fasc. II et III: Les Registres de 715 à 1206*, Paris, Institut français d'études byzantines (Le Patriarcat byzantin série 1), 1989.
- Grypeou, E., « Kitāb al-majāll », in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5 (1350–1500)*, éd. D.R. Thomas and A. Mallett, Leiden, Brill (History of Christian-Muslim Relations 20), 2013, p. 634-639.
- Grypeou, E., « The Re-Written Bible in Arabic: The Paradise Story and its Exegesis in the Arabic *Apocalypse of Peter* », in *The Bible in Arab Christianity*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 6), 2007, p. 113-129.
- Guesdon, M.-G., « La numérotation des cahiers et la foliotation dans les manuscrits arabes datés jusqu'à 1450 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100 (2002), p. 101-115.
- Guesdon, M.-G., « Les réclames dans les manuscrits arabes datés à 1450 », in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, éd. F. Déroche and F. Richard, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 65-75.
- Guidetti, M., *In the Shadow of the Church: The Building of Mosques in Early Medieval Syria*, Leiden, Brill (Arts and Archaeology of the Islamic World 8), 2017.
- Guidi, I., « XXI. The Ethiopic Senkessar », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 43, 3 (1911), p. 739-758.
- Guillaumont, A., « La diffusion des opinions relatives à l'apocatastase chez Jacques de Saroug († 521) et Philoxène de Mabboug († 523) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 88 (1979-1980), p. 369-371.
- Guinan, M.D., « Where are the Dead? Purgatory and Immediate Retribution in James of Sarug », in *Symposium Syriacum, 1972*, éd. I. Ortiz de Urbina, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 197), 1974, p. 541-550.
- Guinan, M.D., *The Eschatology of James of Sarug*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1972.
- Günther, S., « The Poetics of Islamic Eschatology: Narrative, Personification, and Colors in Muslim Discourse », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther and T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136), 2 vols, 2017, p. 181-217.
- Günzburg, D., *Les manuscrits arabes (non compris dans le n°1) karchounis, grecs, coptes, éthiopiens, arméniens, géorgiens et bâbys de l'Institut des langues orientales*, Saint-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des sciences (Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères 6), 1891.

- Gutas, D., *Pensée grecque, culture arabe : le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. de A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.
- Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London / New York, Routledge, 1998.
- Guy, J.-C., *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles, Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica 36), 1962.
- Hadad, S., *The Oil Lamps from the Hebrew University excavations at Bet Shean*, Jerusalem, The Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem in cooperation with the Israel Exploration Society (Qedem reports), 2002.
- Haelewyck, J.-C., « Introduction », in *Histoire de Zosime sur la vie des bienheureux Réchabites : les versions orientales et leurs manuscrits*, éd. J.-C. Haelewyck, Louvain, Peeters (Corpus scriptorum christianorum orientalium 664), 2016.
- Hage, L., « ṬŪBĒ ou les béatitudes dans les anciens offices maronites des morts », in *Mélanges offerts à l'abbé Jean Tabet*, éd. A. Chahwan, Kaslik, Université du Saint-Esprit de Kaslik (Publications de l'Institut de liturgie à l'Université du Saint-Esprit de Kaslik 34), 2005, p. 63-91.
- Hagemann, H.-L., *The Kharijites in Early Islamic Historical Tradition: Heroes and Villains*, Edinburgh, Edinburgh University Press (Edinburgh Studies in Classical Islamic History and Culture), 2021.
- Haile, G., « On the Identity of Gorgoryos and the Provenance of his Apocalypse », in *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, April 1/6 1991*, éd. B. Zewde et alii, Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, 2 vols, 1994, p. 625-639.
- Haile, G., *The mariology of Emperor Zära Ya 'eqob of Ethiopia: texts and translations*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana analecta 242), 1992.
- Halevi, L., *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 2007.
- Halévy, J., *Tē'ēzāza Sanbat (Commandements du Sabbat), accompagné de six autres écrits pseudo-épigraphiques admis par les Falachas ou Juifs d'Abyssinie*, Paris, Émile Bouillon (Bibliothèque de l'École des hautes études, IV^e section, Sciences historiques et philologiques 13), 1902.
- Hamza, F., *To Hell and back : a study of the concepts of Hell and intercession in early Islam*, University of Oxford, 2002.
- Harrak, A., « The Influence of Egyptian Monasticism on Mesopotamia », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7 (2015), p. 77-90.
- Harrak, A., *Recueil des inscriptions syriaques. Tome 2 : Syriac and Garshuni inscriptions of Iraq*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, diff. de Boccard, 2 vols, 2010.
- Harrak, A., « Les inscriptions syriaques de l'Irak : expression d'une culture littéraire », in *Les inscriptions syriaques*, éd. F. Briquel-Chatonnet et alii, Paris, Geuthner (Études syriaques 1), 2004, p. 75-106.
- Harrak, A., « Recent archaeological excavations in Takrit and the discovery of Syriac inscriptions », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1 (2001), p. 11-40.
- Hassanein, H. et Scheiner, J.J., *The early Muslim conquest of Syria : an English translation of al-Azdī's Futūḥ al-Shām*, 1st éd., London, Routledge (Culture and civilization in the Middle East), 2019.

- Hausherr, I. (éd.), *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur Visio Divina*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 110), 1937.
- Heal, K.S., « The Syriac History of Joseph: A New Translation and Introduction », in *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures. Volume 1*, éd. R. Bauckham *et alii*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2013, p. 85-120.
- Healey, J.F., « Script, Syriac », GEDSH.
- Heide, M., « The Coptic, Arabic, and Ethiopic Versions of the Testament of Abraham and the Emergence of the Testaments of Isaac and Jacob », in “Non-canonical” *Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity*, éd. J.H. Charlesworth et L.M. McDonald, London, T&T Clark, 2012, p. 61-72.
- Heimgartner, M., « Timothy I. Letter 59 (Disputation with the Caliph al-Mahdī) », *CMR I*, p. 522-526.
- Heiming, O., « Ein jakobitisches Doppellektionar des Jahres 824 aus Harran in den Handschriften British Museum Add. 14485 bis 14487 », in *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, éd. P. Granfield et J.A. Jungmann, Münster, Aschendorff, 1970, p. 768-799.
- Hellholm, D., « The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John », *Semeia* 36 (1986), p. 13-64.
- Hélou, N., « Destinée de l’art chrétien sous le califat omeyyade. Rupture ou continuité », in *Byzantium in early Islamic Syria : proceedings of a conference organized by the American University of Beirut and the University of Balamand , June 18-19, 2007*, éd. N.M. El-Cheikh and S. O’Sullivan, Lebanon, American University of Beirut / University of Balamand, 2011, p. 101-128.
- Henning, M., « Hell as ‘Heterotopia’: Edification and Interpretation from Enoch to the Apocalypses of Peter and Paul », in *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity*, éd. J. Frey *et alii*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 419), 2019, p. 309-331.
- Hester, J.D., « The Eschatology of the Sermons of Symeon the Younger the Stylite », *St Vladimir’s Theological Quarterly* 34 (1990), p. 329-342.
- Heyberger, B., « Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l’Orient ottoman », in *Frontières religieuses à l’époque moderne*, éd. F. Bethencourt et D. Crouzet, Paris, PUPS (Collection Roland Mousnier 67), 2013, p. 123-142.
- Heyberger, B., « Pour une « histoire croisée » de l’occidentalisation et de la confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient », *The MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies* 3 (2003), p. 36-49.
- Hilkens, A., *The Anonymous Syriac Chronicle of 1234 and its sources*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (Bibliothèque de Byzantion 18), 2018.
- Himmelfarb, M., *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- Hinterberger, M., « Autobiography and Hagiography in Byzantium », *Symbolae Osloenses* 75, 1 (2000), p. 139-164.
- Hjälml, M.L., « Scriptures beyond Words: “Islamic” Vocabulary in Early Christian Arabic Bible Translations », *Collectanea Christiana Orientalia* 15 (2018), p. 49-69.

- Hjälml, M.L., *Christian Arabic Versions of Daniel: A Comparative Study of Early MSS and Translation Techniques in MSS Sinai Ar. 1 and 2*, Leiden, Brill (Biblia Arabica 4), 2016.
- Hodgson, M.G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 3 vols 1974.
- Hofstra, J.D., « Išo' bar Nun's 'Questions and Answers' on the Gospel of St. John and Their Relation to the Commentary of Išo'dad of Merv and Theodore bar Koni's Scholion », *Journal of Eastern Christian Studies* 56:1-4 (2004), p. 69-93.
- Horn, C.B., « Ancient Syriac Sources on Mary's Role as Intercessor », in *Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, éd. L.M. Peltomaa et alii, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 481, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 39), 2015, p. 153-175.
- Horovitz, J., « Muhammeds Himmelfahrt », *Der Islam* 9 (1919), p. 159-183.
- Hoyland, R.G., *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool, Liverpool University Press (Translated Texts for Historians 57), 2011.
- Hoyland, R.G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), 1997.
- Hugonnard-Roche, H., « La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e-IX^e siècle) », *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 17-64.
- Humbert, G., « Le manuscrit arabe et ses papiers », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100 (2002), p. 55-77.
- Hunt, L.A., « Christian art in Greater Syria and Egypt: A Triptych of the Ascension with Military Saints Reattributed », *al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean* 12 (2000), p. 1-36.
- Hurst, T.R., « The epistle-treatise. An apologetic vehicle. Letter 34 of Timothy I », in *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10–12 September)*, éd. H.J.W. Drijvers et alii, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 229), 1987, p. 367-382.
- Ibrahim, H., « Jean Chrysostome arabe : Histoire de la traduction et réception (suite) », *Chronos* (à paraître).
- Ibrahim, H., « Jean Chrysostome arabe : Histoire de la traduction et réception (1) », *Chronos* 40 (2019), p. 153-208.
- Immerzeel, M., *Identity puzzles : medieval Christian art in Syria and Lebanon*, Leuven / Walpole, MA, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 184), 2009.
- Immerzeel, M., « Divine Cavalry. Mounted Saints in Middle Eastern Christian Art », in *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations III, Acta of the congress held at Hernen Castle in september 2000*, éd. K.N. Ciggaar et H.G.B. Teule, Leuven / Dudley, MA, Peeters, 2003, p. 265-286.
- Innemée, K.C., « A Newly Discovered Mural Painting in Deir al-Surian », *Eastern Christian Art* 1 (2004), p. 61-66.
- Innemée, K.C., Ochała, G. et van Rompay, L., « A Memorial for Abbot Maqari of Deir al-Surian (Egypt): Wall Paintings and Inscriptions in the Church of the Virgin Discovered in 2014 », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 18, 1 (2015), p. 147-190.

- Innemée, K.C. et Youssef, Y.N., « Virgins with censers, a 10th Century Painting of the Dormition in Deir al-Surian », *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 46 (2007), p. 69-85.
- Innemée, K.C., van Rompay, L. et Sobczynski, E., « Deir al-Surian (Egypt): Its wall-paintings, wall-texts and manuscripts », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2, 2 (1999), p. 167-188.
- Ivanov, S.A., *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, trad. de S. Franklin, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Byzantium), 2006.
- Iverson, E.A., « Funerary Archaeology », in *The Archaeology of Byzantine Anatolia: From the End of Late Antiquity Until the Coming of the Turks*, éd. P. Niewöhner, New York, Oxford University Press, 2017, p. 160-175.
- Jabre-Mouawad, R., *Lettres au Mont-Liban d'ibn al-Qilai, XVe siècle publiées, traduites, commentées, précédées d'un aperçu historique du Mont-Liban aux XIV^e-XV^e siècles*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2016.
- Jabre Mouawad, R., « Maronites and the Garšūnī script », *Parole de l'Orient* 37 (2012), p. 1-16.
- Jabre Mouawad, R., « Mayfuq revisité, le couvent de l'épée et du fourreau », *Parole de l'Orient* 26 (2001), p. 159-199.
- Jabre Mouawad, R., « Recherche sur quelques pratiques funéraires des maronites », *Parole de l'Orient* 23 (1998), p. 89-110.
- Jabre Mouawad, R., « The Ethiopian Monks in Mount-Lebanon (XVth Century) », *Liban Souterrain* 5 (1998), p. 186-207.
- Jacobs, B., « The Rise of Islam according to Dionysius of Tell-Mahrē: Tentative Reconstruction through Three Dependent Texts », *Le Muséon* 132, 3-4 (2020), p. 207-234.
- Jarry, J., « L'ambon dans la liturgie primitive de l'Église » *Syria* 40, 1-2 (1963), p. 147-162.
- Johnson, S.F., « The Social Presence of Greek in Eastern Christianity, 200–1200 CE », in *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek*, éd. S.F. Johnson, Farnham, England, Ashgate (The Worlds of Eastern Christianity, 300–1500 6), 2014, p. 1-122.
- Jolivet-Lévy, C., « Premières images du Jugement dernier en Cappadoce byzantine (X^e s.) », in *Le jugement dernier : entre Orient et Occident*, éd. V. Pace, Paris, Les éditions du Cerf, 2007, p. 47-52.
- Joseph, T., « Malankara Syriac Orthodox Church », GEDSH.
- Juckel, A.K., « La réception des Pères grecs pendant la "Renaissance" syriaque: renaissance – inculturation – identité », in *Les Pères grecs en syriaque*, éd. A.B. Schmidt et D. Gonnet, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 4), 2007, p. 89-125.
- Juckel, A.K. (éd.), *Der Ktābā d-Durrāšā (Ktābā d-Ma'wātā) des Elijā von Anbār. Mēmra I–III*, Leuven, Peeters (CSCO 559-560, Syr. 226-227), 2 vols, 1996.
- Juckel, A.K., « Eliya of al-Anbār », GEDSH.
- Jullien, F., « Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 209-238.
- Jullien, F., « Aux sources du monachisme oriental: Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin », *Revue de l'histoire des religions* 225, 1 (2008), p. 37-52.
- Jullien, F., *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Leuven, Peeters (CSCO 622, Subs. 121), 2008.

- Jurasz, I., « L'image de Dieu dans la tradition syriaque: monophysisme et iconoclasme », in *L'icône dans la pensée et dans l'art: Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, éd. K. Mitalaitė et A. Vasiliu, Turnhout, Brepols (Byzantios 10), 2017, p. 111-152.
- Juynboll, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden, Brill, 2007.
- Kallas, E., « Le type linguistique garchouni du Mont-Liban (XV^{ème} s.) d'après les mss. Vat.ar. 640 et Borg. ar. 136 d'Ibn al-Qilā'ī », in *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire – Actes du premier colloque international (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004)*, éd. J. Lentin et J. Grand'Henry, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste de Louvain, Peeters, 2008, p. 251-275.
- Kamil, M., *Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970.
- Kamil, M., « Translations from Arabic in Ethiopic Literature », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 7 (1941), p. 61-71.
- Kaplan, S., « Found in Translation: The Egyptian Impact on Ethiopian Christian Literature », in *Narrating the Nile: Politics, Cultures, Identities. Essays in honor of Haggai Erlich*, éd. I. Gershoni et M. Hatina, London, Lynne Rienner, 2008, p. 29-39.
- Kaplan, S., *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*, New York / London, New York University Press, 1992.
- Kaplan, S., « Gorgoryos, Apocalypse of », EA, vol. II, p. 857.
- Karlsson, J., « The Arabic Lives of John of Daylam », in *Patristic Literature in Arabic Translations*, éd. B. Roggema et A. Treiger, Leiden, Brill (Arabic Christianity 2), 2019, p. 129-157.
- Kashouh, H., *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families*, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 42), 2011.
- Katsaros, V., *Ιωάννης Κασταμονίτης συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του*, Thessalonique, Centre d'études byzantines (Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 22), 1988.
- Katz, M.H., « Concubinage, in Islamic law », *EB*.
- Kaufhold, H., « Sources of Canon Law in the Eastern Churches », in *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, éd. W. Hartmann et K. Pennington, Washington, DC, Catholic University of America Press (History of Medieval Canon Law), 2012, p. 215-342.
- Kaufhold, H., « Zur Datierung nach christlicher Ära in den syrischen Kirchen », in *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, éd. G.A. Kiraz, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 3), 2008, p. 283-338.
- Kaufhold, H., « La littérature pseudo-canonique syriaque », in *Les apocryphes syriaques*, éd. M. Debié et alii, Paris, Geuthner (Études syriaques 2), 2005, p. 147-167.
- Kavvadas, N., « 'We Do Not Turn Aside from the Way of the Interpreter:' Joseph Ḥazzaya's *Discourse on Divine Providence* and its Apologetic Intention », in *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, éd. M.E. Doerfler et alii, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 20), 2015, p. 163-178.
- Kavvadas, N., « Theodore of Mopsuestia as a Source of Isaac of Nineveh's Pneumatology », *Parole de l'Orient* 35 (2010), p. 393-405.
- Kazhdan, A.P., *A history of Byzantine literature (850-1000)*, Athènes, National Hellenic research foundation, Institute for Byzantine research (Research series 4), 2006.

- Kazhdan, A.P. et Ševčenko, N.P., « Forty-Two Martyrs of Amorion », in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. A.P. Kazhdan, New York / Oxford, Oxford University Press, 3 vols, 1991, p. 800-801.
- Keser-Kayaalp, E., « Church Building in the Ṭur ‘Abdin in the First Centuries of the Islamic Rule », in *Authority and Control in the Countryside: From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*, éd. A. Delattre et alii, Leiden, Brill (Leiden Studies in Islam and Society 9), 2019, p. 176-209.
- Keser-Kayaalp, E., « The *beth qadishe* in the Late Antique Monasteries of Northern Mesopotamia (South-Eastern Turkey) », *Parole de l’Orient* 35 (2010), p. 325-348.
- Kessel, G.M., « The Importance of the Manuscript Tradition of the Book of Grace for the Study of Garshuni », *Parole de l’Orient* 37 (2012), p. 199-222.
- Kessel, G.M. et Pinggéra, K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 11), 2011.
- Khalidi, T., « Mu‘tazilite Historiography: Maqdisī’s Kitāb Al-Bad’ wa’l-Ta’rikh », *Journal of Near Eastern Studies* 35, 1 (1976), p. 1-12.
- Khalifé, I.-A., « Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l’Université Saint Joseph. Seconde série (III) », *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 34 (1957), p. 7-183.
- Khalifé-Hachem, É., « Maṣīr al-insān ba’d al-mawt fī l-ḡunnāzāt al-mārūniyya », in *Les funérailles chrétiennes*, éd. J. Tabet, Kaslik (Publications de l’Institut de liturgie à l’USEK 11), 1990, p. 265-287.
- Khalifé-Hachem, É., « L’âme et les passions des hommes d’après un texte d’Isaac de Ninive », *Parole de l’Orient* 12 (1984-1985), p. 201-218.
- Khater, A. et Burmester, O., *Catalogue of the coptic and christian arabic mss. preserved in the cloister of saint Menas at Cairo*, (Publications de la Société d’archéologie copte), 1967.
- Khoury, G., « Note sur les mètres poétiques syriaques », *Orient Syrien* 3 (1958), p. 63-72.
- Khoury, A.T., *Polémique byzantine contre l’islam (VIII^e-XIII^e s.)*, 2e tirage éd., Leiden, E.J. Brill, 1972.
- Khoury, P., *Matériaux pour servir à l’étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*, Würzburg, Echter Verlag (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, Zweite Abteilung: Religionswissenschaftliche Studien 11.1-2), 2 vols, 1991.
- Khoury, W. et Riba, B., « Peut-on discerner des modèles reliés à des communautés ecclésiales ou linguistiques en Syrie du Nord? (IV^e-X^e siècle) », in *Les églises en monde syriaques*, éd. F. Briquel-Chatonnet, Paris, Geuthner (Études syriaques 10), 2013, p. 107-130.
- Kim, S., *The Arabic Letters of the Byzantine Emperor Leo III to the Caliph ‘Umar Ibn ‘Abd Al-‘Aziz: An Edition, Translation and Commentary*, Ph.D. dissertation, Catholic University of America, 2017.
- Kinberg, L., « Interaction between This World and the Afterworld in Early Islamic Tradition », *Oriens* 29-30 (1986), p. 285-308.
- King, A.H., *Scent from the Garden of Paradise: Musk and the Medieval Islamic World*, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 140), 2017.
- Kiraz, G.A., « Towards a Lexicon of Syriac Loanwords in Christian Arabic », in *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, éd. Ž. Paša, Rome, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 304), 2018, p. 383-394.

- Kiraz, G.A., « Garshunography: Terminology and Some Formal Properties of Writing One Language in the Script of Another », in *Scripts Beyond Borders: a Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, éd. J. Den Heijer et alii, Louvain, Peeters (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 62), 2014, p. 65-74.
- Kiraz, G.A. (éd.), *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions*, Leiden, E.J. Brill (New Testament Tools and Studies 21.1-4), 4 vols, 1996.
- Kiraz, G.A., « al-Za'farân, Dayr », GEDSH.
- Kister, M.J., « “Do Not Assimilate Yourselves ...”: *Lā tashabbahū ...* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), p. 321-353.
- Kozah, M., Abu-Husayn, A. et Mourad, S.A. (éds), *Dadisho' Qaṭraya's Compendious Commentary on The Paradise of the Egyptian Fathers in Garshuni*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Texts from Christian Late Antiquity 43), 2016.
- Kraft, A., « An Inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources (c. 500 – 1500 AD): Naming and Dating, Editions and Manuscripts », *Millennium* 15 (2018), p. 69-143.
- Krausmüller, D., « How widespread was the belief in demonic tollgates in sixth- to ninth-century Byzantium? », *Byzantinische Zeitschrift* 112, 1 (2019), p. 85-104.
- Krausmüller, D., « What is Paradise and Who is in It? The Discussion about the Abode of the Souls of the Righteous in Sixth- to Eleventh-Century Byzantium », *Byzantinoslavica* 76 (2018), p. 45-57.
- Krausmüller, D., « An ambiguous authority: Pseudo-Dionysius the Areopagite and the debate about the care of the dead (6th-11th century) », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 52 (2015), p. 3-20.
- Krausmüller, D., « Contextualizing Constantine V's Radical Religious Policies: The Debate about the Intercession of the Saints and the 'Sleep of the Soul' in the Chalcedonian and Nestorian Churches », *Byzantine and Modern Greek Studies* 39, 1 (2015), p. 25-49.
- Kropp, M., « Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikā Wäldä-'Amid », *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, 2 (1986), p. 314-346.
- Kuri, S., *Monumenta Proximi-Orientis I: Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie (1523-1583)*, Rome, Institutum historicum Societatis Iesu (Monumenta missionum Societatis Iesu 51), 1989.
- Kyriakakis, J., « Byzantine Burial Customs: Care of the Deceased from Death to the Prothesis », *The Greek Orthodox theological review* 19, 1 (1974), p. 37-72.
- Kyrtatas, D.J., « Seeking Paradise in the Egyptian Desert », in *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, éd. A. Scafi, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Colloquia 27), 2016, p. 127-136.
- La Spisa, P., « La recensione araba antica dell'Apocalisse di Paolo secondo il codice *Sinaitico Arabo 461* (IX sec.) », *Apocrypha* 31 (2020), p. 155-185.
- La Spisa, P., « A 17th Century Multi-text Manuscript from Aleppo: Linguistic Remarks and Historical Context », in *Multilingual and multigraphic manuscripts and documents from East and West*, éd. G. Mandàla et I. Pérez Martín, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Perspectives on Linguistics and Ancient Languages), 2020, p. 485-504.
- La Spisa, P., « Cross Palaeographic Traditions. Some Examples from Old Christian Arabic Sources », in *Creating Standards. Interactions with Arabic Script in 12 Manuscript Cultures*, éd. D. Bondarev et alii, Berlin, De Gruyter (Studies in Manuscript Cultures 16), 2019, p. 93-110.

- La Spisa, P., « Middle Arabic texts. How to account for linguistic features », in *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, éd. A. Bausi *et alii*, Hamburg, COMSt, 2015, p. 415-418.
- La Spisa, P., « À propos de l'Apocalypse de Pierre arabe ou Livre des Révélations (*Kitāb al-Mağāl*) », in *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini*, éd. A. Bausi *et alii*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014, p. 511-526.
- La Spisa, P. (éd.), *I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī*, Louvain, Peeters (CSCO 648-649, Arab. 52-53), 2 vols, 2013.
- Lamoreaux, J.C., « The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited », *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), p. 25-40.
- Lamoreaux, J.C. et Cairala, C. (éds), *The Life of Timothy of Kakhusha*, Turnhout, Brepols (PO 216 [48.4]), 2001.
- Lamoreaux, J.C., « Theodore Abū Qurra », *CMR I*, p. 439-491.
- Landron, B., *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris, Cariscript, 1994.
- Lange, C., *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Lange, C., *Justice, punishment, and the medieval Muslim imagination*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge studies in Islamic civilization), 2008.
- Lange, C., « Barzakh », *EP*³.
- Laoust, H., « L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides », *Cahiers de civilisation médiévale* 38 (1967), p. 157-178.
- Larcher, P., « 'ayy(u) šay'in, 'ayšin, 'ēš : moyen arabe ou arabe moyen ? », *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2002-2003), p. 63-78.
- Larcher, P., « Moyen arabe et arabe moyen », *Arabica* 48, 4 (2001), p. 578-609.
- Lassus, J. et Tchalenko, G., « Ambons syriens », *Cahiers archéologiques* 5 (1951), p. 75-122.
- Lauwers, J. et Loiseau, J., « Rapport introductif : l'historien (médiéviste) et les morts, Occident chrétien et pays d'islam », in *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales: XLVIIIe Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, p. 11-39.
- Lazarus-Yafeh, H., « Jerusalem and Mecca », in *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, éd. L.I. Levine, New York, Continuum, 1999, p. 287-299.
- Le Goff, J., « Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen-âge », in *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1985, p. 103-119.
- Le Goff, J., *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1981.
- Le Goff, J., Chartier, R. et Revel, J. (éds), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz-C.E.P.L (Les Encyclopédies du savoir moderne 11), 1978.
- Lentin, J., « Unité et diversité du moyen arabe au Machreq et au Maghreb : quelques données d'après des textes d'époque tardive (16^{ème}-19^{ème} siècles) », in *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire – Actes du premier colloque international (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004)*, éd. J. Lentin et J. Grand'Henry, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste de Louvain, Peeters, 2008, p. 305-319.
- Lentin, J., *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l'époque moderne*, Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1997.

- Leroy, J., *Les Peintures des couvents du Ouadi Natroun*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 101), 1982.
- Leroy, J., « Le décor de l'église du couvent des Syriens au Ouady Natroun (Égypte) », *Cahiers archéologiques* 23 (1974), p. 219-242.
- Leroy, J., « Moïse de Nisibe », in *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome*, éd. I. Ortiz de Urbina, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 197), 1974, p. 457-470.
- Leroy, J., *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (Bibliothèque archéologique et historique 77), 2 vols, 1964.
- Leroy, L., « Les églises des chrétiens. Traduction de l'arabe d'al-Makrizi », *Revue de l'Orient chrétien* 12 (1907), p. 190-208, 269-279.
- Leslau, W., *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987.
- Leslau, W., *Falasha Anthology*, New Haven, Yale University Press (Yale Judaica Series 6), 1951.
- Levi Della Vida, G., « Khāridjites », *EP*.
- Levy-Rubin, M., *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2011.
- Lewinstein, K., *Studies in Islamic Heresiography: The Khawārij in Two Firaq Tradition*, Studies in Islamic Heresiography, Princeton University, 1989.
- Lewis, A.S. et Gibson, M.D., *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with Text and English Translation*, Cambridge, Cambridge University Press (Studia Sinaitica 12), 1907.
- Lexa, F., *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- Littmann, E., *Syria. Publications of the Princeton University archeological expeditions to Syria 1904-5 and 1909. Division IV: Semitic inscriptions. Section D. Arabic Inscriptions*, Leiden, E.J. Brill, 1949.
- Littmann, E., *Syria. Publications of the Princeton University archeological expeditions to Syria 1904-5 and 1909. Division IV: Semitic inscriptions. Section B: Syriac Inscription*, Leiden, E.J. Brill, 1934.
- Löfgren, O. et Traini, R., *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Vol. 1, Antico fondo and medio fondo*, Vicenza / Cinisello Balsamo (Milano), N. Pozza (Arabic manuscripts in the Biblioteca ambrosiana), 1975.
- Lombardi, C., *Il Libro etiopico dei miracoli di Maria all'epoca del negus Zar'a Yā'qob*, Università di Napoli "L'Orientale", 2009.
- Look, A.E. (éd.), *The History of Abba Marcus of Mount Tharmaka*, Oxford, Oxford University Press, 1929.
- Loopstra, J.A., « Tell 'Ada, Monastery of », GEDSH.
- Loosley, E. et Tchalenko, J., *Notes on the Sanctuary of St. Symeon Stylites at Qal'at Sim'an*, Leiden, Boston, Brill (Texts and studies in Eastern Christianity volume 12), 2019.

- Loosley, E., *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- to-Sixth-Century Syrian Churches*, Leiden, Brill (Texts and Studies in Eastern Christianity 1), 2012.
- Lourié, B., « S. Alypius Stylite, S. Marc de Tharmaqa et l'origine des *Malkə'* éthiopiennes », *Scrinium* 1, 1 (2005), p. 148-160.
- Lorans, É., « Le monde des morts de l'Antiquité tardive à l'époque moderne (IV^e-XIX^e s.) », in *L'Archéologie funéraire*, éd. É. Crubézy et alii, Paris, Éditions Errance (Archéologiques), 2007, p. 177-229.
- Lord, A.B., *The singer of tales*, Cambridge, Harvard University Press (Harvard studies in comparative literature 24), 1960.
- Lucchesi, E., « Une (pseudo-)apocalypse d'Athanase en copte », *Analecta Bollandiana* 115 (1997), p. 241-248.
- Luisier, P., « Delio Vania Proverbio. *La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale.* », *Orientalia* NS 70, 1 (2001), p. 143-148.
- Lusini, G., « Le monachisme en Éthiopie. Esquisse d'une histoire », in *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences: Hommage à Antoine Guillaumont. Cinquantenaire de la chaire des "Christianismes orientaux"*, éd. F. Jullien et M.-J. Pierre, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses 148), 2011, p. 133-142.
- Lusini, G., « Riflessi etiopici dell'escatologia di Afraate », *Annali di storia dell'esegesi* 17 (2000), p. 151-159.
- MacCoull, L.S.B., « Redating the inscription of el-Moallaqa », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 64 (1986), p. 230-234.
- Macé, C., « Pseudo-Césaire, Anastase, Pseudo-Athanase : quelques réflexions sur les collections de questions-et-réponses dans la littérature grecque chrétienne », *SHS Web of Conferences* 22 (2015).
- Macé, C., « Les *Quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question », in *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009*, éd. M.-P. Bussièrès, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 64), 2013, p. 121-150.
- MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, 2nd éd., London, Oxford University Press, 1986.
- Macomber, W.F. et Getatchew, H., *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville, Minnesota*, Monastic Manuscript Microfilm Library, St. John's Abbey and University, 10 vols, 1975-1993.
- Macomber, W.F., « A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites », *Orientalia Christiana Periodica* 39, 1 (1973), p. 235-242.
- Madelung, W., « Murdji'a », *EP*.
- Magdalino, P., « The year 1000 in Byzantium », in *Byzantium in the Year 1000*, éd. P. Magdalino, Leiden, Brill (The Medieval Mediterranean 45), 2003, p. 233-270.
- Maguire, H., « The Heavenly City in Ekphrasis and in Art », in *Villes de toute beauté : l'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Actes du colloque international, Prague, 25-26 novembre 2011*, éd. P. Odorico et C. Messis, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Dossiers byzantins 12), 2012, p. 37-48.
- Mai, A., *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, Rome, In Collegio Urbano apud Burliaeuum, 10 vols, 1825-1838.

- Makhoul, M., *La branche syrienne de l'historiographie d'Égypte : échanges textuels et culturels*, Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 2018.
- Makhoul, M., « La tradition arabe », in *Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites. Les versions orientales et leurs manuscrits*, éd. J.-C. Haelewyck, Louvain, Peeters (CSCO 664, Subs. 135), 2016, p. 59-92.
- Maniyattu, P., *Heaven on earth : the theology of liturgical spacetime in the east Syrian Qurbana*, Rome, Mar Thoma Yogam (Qurbana), 1995.
- Mansour, J., *Homélies et légendes : un florilège arabe chrétien du X^{ème} siècle*, thèse de doctorat, Université de Strasbourg II, 1972.
- Margoliouth, G., *Descriptive List of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum Acquired since 1873*, London, British Museum, 1899.
- Marinis, V., « On Earth as It Is in Heaven? Reinterpreting the Heavenly Liturgy in Byzantine Art », *Byzantinische Zeitschrift* 114, 1 (2021), p. 255-268.
- Marinis, V., « The Vision of the Last Judgment in the *Vita* of Saint Niphon (BHG 1371z) », *Dumbarton Oaks Papers* 71 (2017), p. 193-227.
- Marinis, V., *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Marmura, M.E., « Paradise in Islamic Philosophy », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136.1-2), 2017.
- Marmura, M.E., « Soul: Islamic concepts », *The Encyclopedia of Religion*.
- Marrassini, P., « Sālama [The Translator] », EA, vol. IV, p. 488-489.
- Martin, P., « Les premiers princes croisés et les Syriens jacobites de Jérusalem », *Journal asiatique* 12 et 13 (1888 et 1889), p. 471-490 et 433-479.
- Martinez, F.J., « The King of Rum and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt », in *Coptic studies : acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984*, éd. W. Godlewski, Varsovie, PWN-Éditions scientifiques de Pologne, 1990, p. 247-259.
- Martinez, F.J., « The apocalyptic genre in Syriac: the world of Pseudo-Methodius », in *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10-12 September)*, éd. H.J.W. Drijvers et alii, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 229), 1987, p. 337-352.
- Martinez, F.J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1985.
- McColley, G., « Milton and Moses Bar-Cepha », *Studies in Philology* 38, 2 (1941), p. 246-251.
- McCollum, A.C., « Garshuni As It Is: Some Observations from Reading East and West Syriac Manuscripts », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, 2 (2014), p. 215-235.
- McNelly, B.E., « The Mi'raj of Muḥammad in an Ascension Typology ».
- McVey, K.E., « The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol » *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), p. 91-121.
- Meimaris, Y.E., *Κατάλογος τῶν νεῶν ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱεράς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ ὄρους Σινᾶ*, Athènes, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνῶν, 1985.
- Meinardus, O., « Ecclesiastica Aethiopia in Aegyptio » *Journal of Ethiopian Studies* 3, 1 (1965), p. 23-35.
- Meinardus, O., « Ethiopian monks in Egypt », EA, vol. II.

- Melchert, C., « Why non-Muslim subjects are to pay the jizya », in *Contacts and interaction. Proceedings of the 27th congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Helsinki 2014*, éd. J. Hämeen-Anttila et I. Lindstedt, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta 254), 2017, p. 347-356.
- Melchert, C., « Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition », *Journal of the Royal Asiatic Society* III, 21, 3 (2011), p. 283-300.
- Melchert, C., *The Formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.*, Leiden, New York, Köln, Brill (Studies in Islamic law and society 4), 1997.
- Melki, J., « Šalawāt al-dafn ḥasab taqs al-Kanīsa al-suryāniyya al-anṭākiyya », in *Les funérailles chrétiennes*, éd. J. Tabet, Kaslik (Publications de l'Institut de Liturgie à l'USEK 11), 1990, p. 203-261.
- Mengozi, A., « The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex », in *Camsemud 2007: Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics, Held in Udine, May 21st-24th, 2007*, éd. F.M. Fales et G.F. Grassi, Padova, S.A.R.G.O.N. (History of the Ancient Near East, Monographs 10), 2010, p. 297-304.
- Menze, V.-L., « The Transformation of a Saintly Paradigm: Simeon the Elder and the Legacy of Stylitism », in *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change*, éd. M. Blömer et alii, Turnhout, Brepols (Contextualizing the Sacred 4), 2015, p. 213-227.
- Menze, V.-L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), 2008.
- Mércz, A., « Les traductions du *Commentaire sur le Paradis* de Moïse bar Kepha à la lumière du Mouvement Uniate », *Parole de l'Orient* 42 (2016), p. 343-361.
- Meyer, M., « Hiding in Plain Sight: The Second Coming and the Last Judgment in the Vatican Psalter, gr. 752 », *Cahiers archéologiques* 56 (2016), p. 71-86.
- Meyer, M.W. et Smith, R. (éds), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1994.
- Mikhail, W.Y.F., '*Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*', Ph.D. dissertation, University of Birmingham, 2013.
- Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, Cambridge, W. Heffer & Sons (Woodbrooke Catalogues 1-3), 3 vols, 1933, 1936, 1939.
- Mingana, A. (éd.), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. Vol. 1: Barsalibi's Treatise against the Melchites; Genuine and Apocryphal Works of Ignatius of Antioch; A Jeremiah Apocryphon; A New Life of John the Baptist; Some Uncanonical Psalms*, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1927.
- Minov, S., « An unpublished Syriac collection of the Old Testament testimonia against the Jews from the Early Islamic period », in *Florilegia Syriaca: Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World*, éd. E. Fiori, Leiden, Brill (Supplements to Vigiliae Christianae), forthcoming.
- Minov, S., « The Syriac Life of Mār Yāret the Alexandrian: Promoting the Cult of a Monastic Holy. Man in Early Medieval Mesopotamia », in *Syriac Hagiography: Texts and Beyond*, éd. S. Minov et F. Ruani, Leiden, Brill (Texts and Studies in Eastern Christianity 20), 2021, p. 160-222.
- Minov, S., *Memory and Identity in the Syriac Cave of Treasures. Rewriting the Bible in Sasanian Iran*, Leiden, Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture 26), 2021.

- Minov, S., « Friday Veneration among Syriac Christians: the Witness of the *Story of the Holy Friday* », *Journal of the Royal Asiatic Society Series 3*, 30, 2 (2020), p. 195-222.
- Minov, S., « Syriac », in *A Guide to Early Jewish Texts and Traditions in Christian Transmission*, éd. A. Kulik et alii, New York, Oxford University Press, 2019, p. 95-137.
- Minov, S., « The Therapy for Grief and the Practice of Incubation in Early Medieval Palestine: The Evidence of the Syriac *Story of a Woman from Jerusalem* », in *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, éd. B. Bitton-Ashkelony et D. Krueger, London, Routledge, 2017, p. 210-238.
- Minov, S., « Gazing at the Holy Mountain: Images of Paradise in Syriac Christian Tradition », in *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, éd. A. Scafi, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Colloquia 27), 2016, p. 137-162.
- Miquel, A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle. Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*, Paris, Mouton (Civilisations et Sociétés 37), 1975.
- Moawad, S., *Al-As'ad Abū al-Farağ Hibat Allāh ibn al-'Assāl: Die arabische Übersetzung der vier Evangelien (1253)*, Cairo, Alexandria School, 2014.
- Moberg, A., « Die syrische Grammatik des Johannes Estōnājā », *Le Monde Oriental* 3, 1 (1909), p. 24-33.
- Molinier, N., *Anastase le Sinaïte. Trois homélies suivies de Questions et Réponses spirituelles et pastorales choisies*, Paris, Les Éditions du Cerf (Orthodoxie 17), 2013.
- Monferrer-Sala, J.P., « The Creation of the Seven Archangels and their Hosts in a Coptic-Arabic *Hexaemeron* Attributed to Epiphanius of Cyprus », *Journal of Coptic Studies* 14 (2012), p. 63-84.
- Monferrer-Sala, J.P., « Estrategias de traducción en un texto árabe cristiano con Vorlage siriaca ApVir(ar) 4-5 [= ApVir(sir) 5-6] », *Estudios de dialectología norteafricana y andalusi* 12 (2008), p. 17-41.
- Monferrer-Sala, J.P., « Elias of Nisibis », *CMR II*, p. 727-741.
- Moosa, M., *The Maronites in history*, Syracuse, NY, Syracuse university press, 1986.
- Morlet, S., *Symphonia : la concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Paris, Les Belles lettres, 2019.
- Morony, M.G., « History and Identity in the Syrian Churches », in *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, éd. J.J. van Ginkel et alii, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 134), 2005, p. 1-33.
- Moss, Y., « Fish Eats Lion Eats Man: Saadia Gaon, Syriac Christianity, and the Resurrection of the Dead », *Jewish Quarterly Review* 106, 4 (2016), p. 494-520.
- Moss, Y., « Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 119-136.
- Moss, Y., « Saving Severus: How Severus of Antioch's Writings Survived in Greek », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 56, 4 (2016), p. 785-808.
- Moss, Y., « The Language of Paradise: Hebrew or Syriac? Linguistic Speculations and Linguistic Realities in Late Antiquity », in *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, éd. M. Bockmuehl et G.G. Stroumsa, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 120-137.
- Mossay, J., *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain, Bibliothèque de l'Université (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4^e sér., fasc. 34), 1966.

- Moukarzel, J., « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution », in *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, éd. J. den Heijer et alii, Louvain, Peeters (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 62), 2014, p. 107-137.
- Moukarzel, J., « Maronite Garshuni Texts: On Their Evolution, Characteristics, and Function », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, 2 (2014), p. 237-262.
- Moukarzel, J., *Gabriel Ibn al-Qilā'ī (ca 1516) : approche biographique et étude du corpus*, Kaslik, PUSEK (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit), 2007.
- Mourad, S.A., « Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on Some Arabic *Apophthegmata Patrum* », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 6, 2 (2004), p. 81-98.
- Mugler, J.C., *A Martyr with Too Many Causes: Christopher of Antioch (d. 967) and Local Collective Memory*, Ph.D. dissertation, Georgetown University, 2019.
- Muhamad Amen, N.A., *Les églises et monastères du "Kurdistan irakien" à la veille et au lendemain de l'Islam*, Thèse de doctorat, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 2001.
- Müller-Kessler, C. et Sokoloff, M. (éds), *The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha from the Early Period*, Groningen, STYX Publications (A Corpus of Christian Palestinian Aramaic 1), 1997.
- Mundell Mango, M., « Monophysite Church Decoration », in *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, éd. A. Bryer et J. Herrin, Birmingham, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1977, p. 59-74.
- Mundell Mango, M., « A Sixth Century Funerary Relief at Dara in Mesopotamia », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 24 (1975), p. 209-227.
- Munro-Hay, S., « Sainly Shadows », in *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002*, éd. W. Raunig et S. Wenig, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Meroitica 22), 2005, p. 137-168.
- Murre-van den Berg, H.L., *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500–1850)*, Louvain, Peeters (Eastern Christian Studies 21), 2015.
- Musil, A., *The manners and customs of the Rwala Bedouins*, New York, American Geographical Society (American Geographical Society oriental explorations and studies 6), 1928.
- Nader, A.N., *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, Les Lettres Orientales (Recherches 3), 1956.
- Naffah, C., « L'Apocalypse de la Vierge dans la tradition syro-occidentale médiévale », in *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, éd. F. Briquel-Chatonnet et M. Debié, Paris, Geuthner (Cahiers d'études syriaques 1), 2010, p. 101-115.
- Naffah, C., « Les "histoires" syriaques de la Vierge : traditions apocryphes anciennes et récentes », *Apocrypha* 20 (2009), p. 137-188.
- Na'mū, Y. (éd.), *Discours religieux pour les principales fêtes de l'année par Elie III Patriarche des Nestoriens de l'Orient corrigés et commentés*, Mossoul, 1873.
- Nanobashvili, M., « Stephen Mansūr », *CMR* I, p. 388-393.
- Nasrallah, J., « Couvents de la Syrie du Nord portant le nom du Siméon », *Syria* 49 (1972), p. 127-159.

- Nasrallah, J., « Le couvent de Saint Siméon l'Alépin. Témoignages littéraires et jalons sur l'histoire », *Parole de l'Orient* 1 (1970), p. 327-356.
- Nasrallah, J., *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa, Imp. Saint Paul (Les souvenirs chrétiens de Damas 2), 1950.
- Naveh, J. et Shaked, S., *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, 3rd éd., Jerusalem, Magnes Press, 1998.
- Nedungatt, G., *Quest for the historical Thomas apostle of India : a re-reading of the evidence*, Bangalore, Theological Publications in India, 2008.
- Nielsen, J.S. et Marín, M., « *Shurṭa* », *EP*.
- Noble, S., « Patrick Demetrius Viscuso, *Guide for a Church under Islām: The Sixty-Six Canonical Questions Attributed to Theodōros Balsamōn* », *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies* 57, 1-4 (2016), p. 309-327.
- Noble, S. et Treiger, A. (éds), *The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700: An Anthology of Sources*, DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 2014.
- Nosnitsin, D., « Yagba Şəyon », *EA*, vol. V, p. 11-12.
- Oez, M., « Cyriacus of Tagrit's Eschatology: Treatise on the Middle State of Souls », *Parole de l'Orient* 40 (2015), p. 321-330.
- Oez, M. (éd.), *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christianity Studies 33), 2 vols, 2012.
- Officium defunctorum ad usum Maronitarum S. D. N. Gregorii XIII. pont. max. impensa chaldaicis characteribus impressum*, Rome, Ex typographia Dominici Basæ, 1585.
- Orsatti, P., *Il fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Rome tra Sette e Ottocento*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 376), 1996.
- Orsolya, V., « Ninth-Century Arabic Christian Perceptions of 'Otherness' Under Muslim Rule », *The Arabist: Budapest Studies in Arabic* 39 (2018), p. 93-124.
- Pahlitzsch, J., « Melkite Translations of Byzantine Law Books into Arabic », in *Byzantine Spheres : The Byzantine Commonwealth Re-Evaluated*, éd. J. Shepard et alii, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- Pahlitzsch, J., « Some remarks on the Use of Garšūnī and Other Allographic Writing Systems by the Melkites », *Intellectual History of the Islamicate World* 7 (2019), p. 34-53.
- Pahlitzsch, J., « Memoria and Endowments in Islam. The Development of the Commemoration of the Dead until the Time of the Mamluks », *Endowment studies* 1 (2017), p. 96-125.
- Pahlitzsch, J., « Christian *Waqf* in the Early and Classical Islamic Period (Seventh to Twelfth Centuries) », in *Les fondations pieuses Waqfs chez les Chrétiens et les Juifs du Moyen Âge à nos jours*, éd. S. Mohasseb Saliba, Paris, Geuthner, 2016, p. 33-56.
- Pahlitzsch, J., « The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171) », *Medieval Encounters* 21, 4-5 (2015), p. 485-515.
- Pahlitzsch, J., « Christian Pious Foundations as an Element of Continuity between Late Antiquity and Islam », in *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, éd. M. Frenkel and Y. Lev, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients NF 22), 2009, p. 125-151.
- Palmer, A., « The Book of Life in the Syriac Liturgy: An Instrument of Social and Spiritual Survival », *The Harp* 4 (1991), p. 161-171.
- Palmer, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur 'Abdin*, Cambridge, Cambridge University Press (University of Cambridge Oriental Publications 39), 1990.

- Palmer, A., « A Corpus of Inscriptions from Ṭūr ‘Abdīn and Environs », *Oriens Christianus* 71 (1987), p. 53-139.
- Palombo, C., « The View from the Monasteries: Taxes, Muslims and Converts in the "Pseudepigrapha" from Middle Egypt », *Medieval Encounters* 25, 5 (2019), p. 297-344.
- Palombo, C., « The “correspondence” of Leo III and ‘Umar II: traces of an early Christian Arabic apologetic work », *Millennium* 12, 1 (2015), p. 231-264.
- Panayotidi, M., « La peinture monumentale en Grèce de la fin de l’Iconoclasme jusqu’à l’avènement des Comnènes (843-1081) », *Cahiers archéologiques* 34 (1986), p. 75-108.
- Papaconstantinou, A., « Between *Umma* and *Dhimma*: The Christians of the Middle East under the Umayyads », *Annales islamologiques* 42 (2008), p. 127-156.
- Papaconstantinou, A., « ‘They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in It’: Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab Conquest », *Le Muséon* 120:3-4 (2007), p. 273-299.
- Papadogiannakis, Y., « Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis », in *Greek Literature in Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, éd. S.F. Johnson, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2006, p. 91-105.
- Parisot, J., « Âme chez les Syriens », in *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. J.-M.A. Vacant et alii, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1950, p. 1017-1019.
- Parker, K.S., *The Indigenous Christians of the Arabic Middle East in an Age of Crusaders, Mongols, and Mamlūks (1244-1366)*, Ph.D. dissertation, University of London, 2012.
- Parmentier, M.F.G., « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), p. 143-193.
- Pataridze, T., « Christian Literature in Arabic in the Early Islamic Period (8th-10th c.): The Circulation of Texts and Ideas between the Greek, Syriac, Arabic, and Georgian Communities », *Le Muséon* 132, 1-2 (2019), p. 199-222.
- Patlagean, É., « Byzance et le blason pénal du corps », in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome, École Française de Rome (Collection de l’École française de Rome 79), 1984, p. 405-427.
- Patlagean, E., « Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École française de Rome (Publications de l’École française de Rome 51), 1981, p. 201-221.
- Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus*, Oxford, Clarendon Press, 2 vols, 1879-1901.
- Peers, G.A. et Roggema, B., *Orthodox magic in Trebizond and Beyond: a fourteenth-century Greco-Arabic Amulet Roll*, Seyssel, La Pomme d’Or, 2018.
- Peers, G., *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*, Berkeley, University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage 32), 2001.
- Peeters, P., « Le martyrologe de Rabban Sliba », *Analecta Bollandiana* 27 (1908), p. 129-200.
- Pellat, C., « Maṭmūra », *EP*.
- Penn, M.P., *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2015.
- Penn, M.P., *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland, California, University of California Press, 2015.

- Penskaya, D., « Hagiography and Fairytale: Paradise and the Land of the Blessed in Byzantium », in *Byzantine Hagiography: Texts, Themes & Projects*, éd. A. Rigo et alii, Turnhout, Brepols (Byzantioç 13), 2018, p. 141-155.
- Perczel, I., « The Revelation of the Seraphic Gregory Found in Two Indian Manuscripts », *Adamantius* 19 (2013), p. 337-358.
- Perczel, I., « Classical Syriac as a Modern *lingua franca* in South India between 1600 and 2006 », *ARAM* 21 (2009), p. 289-321.
- Perczel, I., « The Earliest Syriac Reception of Dionysius », *Modern Theology* 24:4 (2008), p. 557-571.
- Petersen, A., « The Archaeology of Death and Burial in the Islamic World », in *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, éd. L.N. Stutz et S. Tarlow, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 241-258.
- Picard, J.-C., *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols (Essais sur les littératures apocryphes juive et chrétienne), 1999.
- Pierre, S., « Le stylite (*estūnōrō*) et sa *šawma'a* face aux milieux cléricaux islamiques et miaphysites (I^{er}-II^e/VII^e-VIII^e siècles) », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 28 (2020), p. 169-221.
- Pierre, S., « Les 'ammē « en Ġazīra et en Occident ». Genèse et fixation d'un ethnonyme standardisé pour les tribus arabes chrétiennes. Les Tanūkōyē, Ṭū'ōyē, 'Aqūlōyē à l'âge marwanide », *Annales islamologiques* 52 (2018), p. 11-44.
- Pietruschka, U., « Die Verwendung und Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien der frühen Abbasidenzeit (Mitte 8. Jahrhundert—Anfang 10. Jahrhundert) », in *Religiöser Text und soziale Struktur*, éd. W. Beltz et J. Tubach, Halle, 2001, p. 271–288.
- Piovanelli, P., « Les aventures des apocryphes en Éthiopie », *Apocrypha* 4 (1993), p. 197-224.
- Pirtea, A.C., « The Arabic Tradition – Second Part: Phys. Arab. α », in *The multilingual Physiologus: Studies in the oldest Greek recension and its translations*, éd. C. Macé et J. Gippert, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 84), 2021, p. 263-280.
- Pognon, H., *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, Imprimerie nationale, 1907.
- Pohrib, A., *Une défense du culte des saints dans l'antiquité tardive : le De statu animarum post mortem d'Eustrate, prêtre de Constantinople (CPG 7522). Introduction, traduction, notes, analyse des sources et commentaire de certains thèmes du traité*, Mémoire de master, École pratique des hautes études, 2016.
- Poirot, É., *Saint Antoine le Grand dans l'Orient chrétien : dossier littéraire, hagiographique, liturgique, iconographique en langue française*, Frankfurt am Main, Peter Lang (Patrologia: Beiträge zum Studium der Kirchenväter 30), 2014.
- Proverbio, D.V., *La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Aethiopistische Forschungen 50), 1998.
- Quatremère, É., *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, et sur quelques voisines Recueillis et extraits des manuscrits coptes, arabes, etc., de la Bibliothèque impériale*, Paris, F. Schœll, 1811.
- Quirin, J.A., *The evolution of the Ethiopian Jews : a history of the Beta Israel (Falasha) to 1920*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (Ethnohistory series), 1992.
- Quiring-Zoche, R., « The Colophon in Arabic Manuscripts. A Phenomenon without a Name », *Journal of Islamic Manuscripts* 4, 1 (2013), p. 49-81.

- Ram, H., *Qissat Mâr Êlîiâ (die Legende vom hl. Elias) als Beitrag zur Kenntnis der arabischen Vulgär-Dialekte Mesopotamiens, nach fol. 1–18a Kod. Sachau 15 Kgl. Biblioth. Berlin, Leipzig, J.C. Hinrichs (Leipziger semitistische Studien 2.3), 1907.*
- Ramelli, I.L., *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill (Supplements to Vigiliae Christianae 120), 2013.
- Rashid, A.M., *The role of the Shurta in early Islam*, Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1983.
- Rebillard, É., *In hora mortis : évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe et Ve siècles dans l'Occident latin*, Rome, École française de Rome (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome), 1994.
- Refoulé, F., « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », *Revue de l'histoire des religions* 163, 1 (1963), p. 11-52.
- Reinaud, J.T. et Favé, I., *Du feu grégeois, des feux de guerre et des origines de la poudre à canon chez les Arabes, les Persans et les Chinois*, Paris, Imprimerie nationale, extrait du *Journal asiatique* 16 (1849), 1850.
- Reinink, G.J., « The 'Book of Nature' and Syriac Apologetics against Islam: The Case of Job of Edessa's *Book of Treasures* », in *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, éd. A. Vanderjagt et K. van Berkel, Leuven, Peeters (Groningen Studies in Cultural Change 16), 2005, p. 71-84.
- Reinink, G.J., « Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem » *Христианский Восток* 2 [8] (2001), p. 227-241.
- Reller, J., « Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht », in *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink et A.C. Klugkist, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), 1999, p. 253-268.
- Reller, J., *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung, nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 35), 1994.
- Riad, E., *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala / Stockholm, Almqvist & Wiksell (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia 11), 1988.
- Richard, M., « Florilèges spirituels grecs », in *Dictionnaire de spiritualité, t. 5*, Paris, Beauchesne, 1962, p. 475-512.
- Richard, M., « Les écrits de Théophile d'Alexandrie », *Le Muséon* 52 (1939), p. 33-50.
- Richter, T.S., « Greek, Coptic and the 'language of the Hijra': the Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt », in *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*, éd. H.M. Cotton et alii, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 401–446.
- Riḏā, A.m., *Mu'ğam matn al-luġa: mawsū'a luġawiyya ḥadīṭa*, Beyrouth, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1958.
- Robinson, C.F., « Neck-Sealing in Early Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48, 3 (2005), p. 401-441.
- Robinson, C.F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 2000.
- Robinson, S.E., *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions*, Chico, CA, Scholars Press (SBL Dissertation Series 52), 1982.

- Roggema, B.H., « The Integral Arabic Translation of Pseudo-Athanasius of Alexandria's *Quaestiones ad Antiochum ducem* », in *Patristic Literature in Arabic Translations*, éd. B. Roggema et A. Treiger, Leiden, Brill (Arabic Christianity 2), 2020, p. 15-52.
- Roggema, B.H., « Polemics between Religious Minorities: Christian Adversus Judaeos from the Early Abbasid Period », in *Minorities in Contact in the Medieval Mediterranean*, éd. C. Almagro Vidal *et alii*, Turnhout, Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 33), 2020, p. 119-142.
- Roggema, B.H., « Christian-Muslim-Jewish Relations in Patristic Literature: the Arabic Questions and Answers of Basil and Gregory », in *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, éd. D. Bertaina *et alii*, Leiden, Brill (Arabic Christianity 1), 2019, p. 395-414.
- Roggema, B.H., « Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 261-293.
- Roggema, B.H., *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 9), 2009.
- Roggema, B.H., « Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter – The Book of the Rolls* », in *The Bible in Arab Christianity*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 6), 2007, p. 131-150.
- Roggema, B.H., « Muslims as Crypto-Idolaters – a Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East », in *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, éd. D. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 1), 2003, p. 1-18.
- Roggema, B.H., « Iyob of Edessa », GEDSH.
- Roggema, B.H., « Pseudo-'Umar II's letter to Leo III », CMR I, p. 381-385.
- Roggema, B.H., « The Martyrdom of Michael of Mār Saba », CMR I, p. 911-915.
- Rogozhina, A., « *And from his side came blood and milk the martyrdom of St Philotheus of Antioch in Coptic Egypt and beyond* », Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 52), 2019.
- Rosen-Ayalon, M., *The early Islamic monuments of al-Ḥaram al-Sharīf: an iconographic study*, Jerusalem, Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem (Qedem 28), 1989.
- Rouhana, P., « Un itinéraire eschatologique d'après un recueil médiéval de chants syro-maronites pour les défunts », in *De la faute et du salut: dans l'histoire des monothéismes*, éd. D. Avon et K. Rizk, Paris, Karthala (Signes des temps), 2010, p. 93-122.
- Rousset, M.-O., « Northern Syria », in *The Oxford Handbook of Islamic Archaeology*, éd. B.J. Walker *et alii*, New York, Oxford University Press, 2020, p. 21-48.
- Rouxpetel, C., *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XII^e-XIV^e siècle)*, Rome, École française de Rome (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 369), 2015.
- Rouxpetel, C., « Riccoldo da Monte Croce's Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288–c.1300): Defining Heresy and Inventing the Relationship with the Other. From Theory to Missionary Experience », *Medieval Encounters* 21, 2-3 (2015), p. 250-278.
- Ruani, F. (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016.
- Rubin, M., « The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity », *Journal of Jewish Studies* 49, 2 (1998), p. 306-333.

- Rudolph, U., « Christliche Biblexegese und mu'tazilitische Theologie: Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n.Chr.) », *Oriens* 34 (1994), p. 299-313.
- Russell, N., *Theophilus of Alexandria*, London / New York, Routledge (The Early Church Fathers), 2007.
- Saadi, A.-M., « Ninth Century Syriac Exegete and Apologist: Moshe Bar Kepha's Commentary on Luke », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 20, 1 (2017), p. 231-256.
- Sader, J., *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le "De Oblatione" de Jean de Dara. Étude d'archéologie et de liturgie*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 223), 1983.
- Sahner, C.C., *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2018.
- Sahner, C.C., « The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723) », *Der Islam* 94, 1 (2017), p. 5-56.
- Saint-Laurent, J.-N., « Bones in Bags: Relics in Syriac Hagiography », in *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, éd. M.E. Doerfler et alii, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 20), 2015, p. 439-454.
- Sakal, F., « Graves and Grave Goods of the Late Roman and Medieval Cemeteries », in *Emar after the Closure of the Tabqa Dam: the Syrian-German excavations 1996-2002. Volume 1, Late Roman and Medieval Cemeteries and Environmental Studies*, éd. U. Finkbeiner et F. Sakal, Turnhout, Brepols, 2010, p. 3-31.
- Salvesen, A., « Jacob of Edessa's Life and Work: A Biographical Sketch », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), 2008, p. 1-10.
- Salvesen, A., « Ya'qub of Edessa », GEDSH.
- Samir, S.K., « L'Apocalypse de Samuel de Qalamūn et la domination des Hagaréens », in *"Guerra santa" e conquista islamica nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, éd. M. di Branco et K. Wolf, Rome, Viella, 2014, p. 17-64.
- Samir, S.K., « La version latine de l'Apologie d'al-Kindi (vers 830 ap. J.-C.) et son original arabe », in *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, éd. C. Aillet et alii, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 33-82.
- Samir, S.K., « L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11^e au 14^e siècle », *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987), p. 193-201.
- Samir, S.K., « La tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins », in *Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes (Goslar, Septembre 1980)*, éd. S.K. Samir, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 218), 1982, p. 19-120.
- Samir, S.K., « Maqāla li-Īliyyā muṭrān Naṣībīn fī na'im al-āḥira », *Bayn al-Nahrayn* 5 (1977), p. 91-112.
- Samuel, A.Y. et Barsom, M.S., *Book of the order for the burial of the clergy according to the ancient rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Teaneck (NJ), Archdiocese of the Syrian Orthodox Church, 1974.
- Sandmel, S., « Parallelomania », *Journal of Biblical Literature* 81, 1 (1962), p. 1-13.
- Sanjian, A.K., *Colophons of Armenian manuscripts, 1301-1480 : a source for Middle Eastern history*, Cambridge, Harvard University Press (Harvard Armenian texts and studies 2), 1969.

- Sauget, J.-M., « Un homélaire melkite bipartite. Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 », *Le Muséon* 101, 3-4 (1988), p. 231-290.
- Sauget, J.-M., « Une ébauche d'homélaire copte pour la semaine sainte: le manuscrit Borgia arabe 99 », *Parole de l'Orient* 14 (1987), p. 167-202.
- Sauget, J.-M., *Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata Patrum de 'Enānīšō'. Étude du ms. Paris arabe 253 et des témoins parallèles*, Louvain, Peeters (CSCO 495, Subs. 78), 1987.
- Sauget, J.-M., « Pour une interprétation de la structure de l'homélaire syriaque: ms. British Library Add. 12165 », *Ecclesia Orans* 3 (1986), p. 121-146.
- Sauget, J.-M., *Deux panegyrika melkites pour la seconde partie de l'année liturgique : Jérusalem S. Anne 38 et Ḥarīṣā 37*, Città de Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 320), 1986.
- Sauget, J.-M., « Un homélaire copte en arabe pour le Carême et la Semaine Sainte : le Vatican arabe 75 », in *Antidoron: hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum = Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, éd. J. Noret, Wetteren, 1984, p. 201-240.
- Sauget, J.-M., « Une collection hagiographique arabe peu connue : le manuscrit Vatican arabe 1225 », *Analecta Bollandiana* 100 (1982), p. 701-728.
- Sauget, J.-M., « Le dossier Éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et ses membra disiecta », *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), p. 426-458.
- Sauget, J.-M., « Reconstitution d'un manuscrit double originaire du Ṭūr 'Abdīn et actuellement dépecé: Sbath 125 + Mingana Syriaque 88 », *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* VIII, 19, 3 (1976), p. 357-439.
- Sauget, J.-M., « L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses membra disiecta », *Analecta Bollandiana* 88 (1970), p. 391-475.
- Sauget, J.-M., « L'Homélaire du Vatican syriaque 253. Essai de reconstitution », *Le Muséon* 81 (1968), p. 297-349.
- Sauget, J.-M., « Deux homéliers syriaques de la Bibliothèque Vaticane », *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), p. 387-424.
- Sauget, J.-M., « Une version arabe du Sermon Ascétique d'Étienne le Thébain », *Le Muséon* 77 (1964), p. 367-406.
- Savage-Smith, E., « In Medieval Islamic Cosmography, where is Paradise? », in *The cosmography of Paradise: the Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, éd. A. Scafī, London, The Warburg Institute (Warburg Institute colloquia 27), 2016, p. 227-244.
- Sayyid, A.F., *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār li-Taqī al-dīn Aḥmad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Qādir al-Maqrīzī*, Cairo, Mu'assasat al-furqān li-l-turāṭ al-islāmī, 2002-2004.
- Sbath, P., *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*, Le Caire, Imprimerie Al-Chark, 4 vols, 1938-1940.
- Scafī, A., *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, London, British Library, 2006.
- Schaeffer, J.-M., « Motif, thème, fonction », in *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. O. Ducrot et J.-M. Schaeffer, Paris, éd. du Seuil (Points. Série Essais), 1995, p. 638-653.
- Schaeffer, J.-M., *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Éditions du Seuil (Poétique), 1989.

- Scheil, J.V., « La mort de Mar Marcos, ou dernière entrevue de Mar Marcos et de Mar Sérapion », *Zeitschrift für Assyriologie* 12 (1897), p. 162-170.
- Scher, A. (éd.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, Paris, Firmin-Didot (Patrologia Orientalis 4.3 [17], 5.2 [22], 7.2 [32], 13.4 [65]), 4 vols, 1908, 1909, 1910, 1918.
- Scher, A., « Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir », *Journal asiatique* X, 10 (1907), p. 331-362, 385-431.
- Schick, R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton, N.J., Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2), 1995.
- Schmitt, J.-C., *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1994.
- Schneider, I., « Siḏjn », *EP*.
- Schrieke, B., Horovitz, J., Bencheikh, J.E. et Knappert, J., « Mi' rād̄j », *EP*.
- Scott Watson, W., « An Arabic Version of the Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 16, 4 (1900), p. 225-241.
- Segal, J.B., *Edessa, 'The Blessed City'*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- Serikoff, N., « Rūmī and yūnānī: Towards the Understanding of the Greek Language in the Medieval Muslim World », in *East and West in the Crusader States : Context, contacts, confrontations : acta of the congress held at Hernen Castle in May 1993*, éd. K.N. Ciggaar et alii, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 75), 1996, p. 169-194.
- Ševčenko, N.P., « Some images of the Second Coming and the fate of the soul in Middle Byzantine Art », in *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, éd. R.J. Daly, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), 2009, p. 250-272.
- Shaked, S., Ford, J.N. et Bhayro, S., *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls, Volume One*, Leiden, Brill (Magical and Religious Literature of Late Antiquity 1), 2013.
- Shelemay, K.K., *Music, ritual, and Falasha history*, East Lansing, African Studies Center, Michigan State University (Ethiopian Series Monograph 17), 1986.
- Shemunkasho, A., *John of Dara. On The Resurrection of Human Bodies*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Bibliotheca Nisibinensis 4), 2020.
- Shihadeh, A., « Classical Ash'arī Anthropology: Body, Life and Spirit » *The Muslim World* 102, 3-4 (2012), p. 433-477.
- Shoemaker, S.J., *Ancient Traditions of the Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), 2002.
- Shoemaker, S.J., « Gender at the Virgin's Funeral: Men and Women as Witnesses to the Dormition », *Studia Patristica* 34 (2001), p. 552-558.
- Shoshan, B., « High Culture and Popular Culture in Medieval Islam », *Studia Islamica* 73 (1991), p. 67-107.
- Sicard, D., *La Liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, Westfalen, Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 63), 1978.
- Sijpesteijn, P., « Policing, Punishing and Prisons in the Early Islamic Egyptian Countryside (640–850 CE) », in *Authority and Control in the Countryside: From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*, éd. A. Delattre et alii, Leiden, Brill (Leiden Studies in Islam and Society 9), 2018, p. 547-588.

- Silvano, L., « *De Philentolo Fornicatore* or The Tale of the Soul Stuck betwixt Heaven and Hell: A Curious Story and a Theological Paradox », *Byzantion* 86 (2016), p. 367-418.
- Simaika, M.H., *Catalogue of the Coptic and Arabic manuscripts in the Coptic museum, the Patriarchate, the principal churches of Cairo and Alexandria and the monasteries of Egypt*, Cairo, Government press, Bulaq (Publications of the Coptic museum), 2 vols, 1939-1942.
- Simonsohn, U.I., « Conversion, Exemption, and Manipulation: Social Benefits and Conversion to Islam in Late Antiquity and the Middle Ages », *Medieval Worlds* 6 (2017), p. 196-216.
- Simonsohn, U.I., *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2011.
- Sizgorich, T., « For Christian Eyes Only? The Intended Audience of the *Martyrdom of Antony Rawh* », *Islam and Christian-Muslim Relations* 20, 2 (2009), p. 119-135.
- Smith, J.I. et Haddad, Y.Y., *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany, New York, State University of New York Press, 1981.
- Smith, J.I., « Concourse between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature », *History of Religions* 19:3 (1980), p. 224-236.
- Snelders, B., *Identity and Christian-Muslim interaction: medieval art of the Syrian Orthodox from the Mosul area*, Leuven / Walpole, MA, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 198), 2010.
- Snelders, B. et Jeudy, A., « Guarding the Entrances: Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia », *Eastern Christian Art* 3 (2006), p. 103-140.
- Sobhy, G.P., « Fragments of an Arabic Ms. in Coptic Script », in *The Monasteries of Wadi 'n Natrun. Part I: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, éd. H.G. Evelyn White, New York, The Metropolitan Museum of Art (The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 2), 1926, p. 231-269.
- Sodini, J.-P. et Biscop, J.-L., « Qal'at Sem'an et Deir Sem'an: naissance et développement d'un lieu de pèlerinage durant l'antiquité tardive », in *Architecture paléochrétienne*, éd. J.-M. Spieser, Gollion, Infolio, 2011, p. 11-59.
- Sony, B.M.B., *Fihris al-makhṭūṭāt fī Dayr Mār Behnām al-Šahīd*, Bagdad, 2005.
- Sony, B.M.B., *Fihris al-makhṭūṭāt al-baṭriarkiyya fī Dayr al-Šarfe, Lubnān*, Bayrūt, Šarikat al-ṭab' wa-al-našr al-lubnānī, 1993.
- Sourdél, D. et Sourdél-Thomine, J., *La civilisation de l'Islam classique*, Paris, Arthaud (Les grandes civilisations 8), 1968.
- Spieser, J.-M., « À propos du linteau d'al-Moallaqa », in *Orbis Romanus christianusque : ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium : travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, éd. J.-P. Caillet et alii, Paris, De Boccard (De l'archéologie à l'histoire), 1995, p. 311-320.
- Spieser, J.-M., *Images du Christ : des catacombes aux lendemains de l'iconoclasme*, Genève, Librairie Droz (Titre courant), 2015.
- Steiner, F.B., *Taboo*, London, Cohen & West, 1956.
- Steingass, F.J., *A Comprehensive Persian-English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1892.
- Stillman, Y., *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times: a Short History*, Leiden, Boston, Köln, Brill (Themes in Islamic studies 2), 2000.
- Strauss, L., *Natural right and history*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1953.

- Strelcyn, S., *Catalogue des manuscrits éthiopiens*, Paris, Imprimerie nationale, 1954.
- Stroumsa, S., « “True Felicity”: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides », *Medieval Encounters* 4 (1998), p. 51-77.
- Subtelny, M.E., « The Islamic Ascension Narrative in the Context of Conversion in Medieval Iran. An Apocalypse at the Intersection of Orality and Textuality », in *Orality and Textuality in the Iranian World. Patterns of Interaction Across the Centuries*, éd. J. Rubanovich, Leiden, Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture 19), 2015, p. 93-129.
- Suermann, H., *Histoire des origines de l'Église maronite*, Kaslik, PUSEK (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik 54), 2010.
- Suermann, H., « Maronite Historiography and Ideology », *Journal of Eastern Christian Studies* 54, 3-4 (2002), p. 129-148.
- Suermann, H., « Une controverse de Jôhannàn de Litarb », *Parole de l'Orient* 15 (1988-1989), p. 197-213.
- Sullivan, D., Talbot, A.-M.M. et McGrath, S. (éds), *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Washington, Dumbarton Oaks (Dumbarton Oaks Studies 45), 2014.
- Swanson, M.N., « The Christian al-Ma'mûn Tradition », in *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations 1), 2003, p. 63-92.
- Swanson, M.N., « The martyrdom of Abd al-Masih, superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassani) », in *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, éd. D.A. Thomas, Leiden, Brill, 2001, p. 107-129.
- Swanson, M.N., « A Copto-Arabic catechism of the later Fatimid period : "Ten questions that one of the disciples asked of his master" », *Parole de l'Orient* 22 (1997), p. 473-501.
- Swanson, M.N., « Abū Nūḥ 'Abd al-Masīḥ ibn al-Ṣalt al-Anbārī », *CMR I*, p. 397-400.
- Swanson, M.N., « Al-Jāmi' wujūh al-īmān », *CMR I*, p. 791-798.
- Swanson, M.N., « The Disputation of the monk Ibrāhīm al-Ṭabarānī », *CMR I*, p. 876-881.
- Swanson, M.N., « Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn al-Ṣalt », *CMR II*, p. 158-162.
- Swanson, M.N., « Kitāb al-Majdal », *CMR II*, p. 627-632.
- Swanson, M.N., « The Copto-Arabic *Synaxarion* », *CMR IV*, p. 92-100.
- Sypiański, J., « Comprendre les « Sarrasins » à Byzance dans la première moitié du IX^e siècle », in *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, éd. N.S.M. Matheou et alii, Leiden, Brill (The Medieval Mediterranean 106), 2016, p. 277-293.
- Tabet, J., « Le “Beth-Gazô” maronite (1263 A.D.): l'add. 14.701 », *Parole de l'Orient* 26 (2001), p. 267-302.
- Taddesse, T., *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press (Oxford studies in African affairs), 1972.
- Taft, R.F., « Prospora », in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. A.P. Kazhdan, New York / Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1740.
- Taft, R.F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume 4: The Diptychs*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta 238), 1991.
- Takahashi, H., « Additional Information on the Syriac and Garshuni Manuscripts at Yale University », *The Harp* 29 (2014), p. 97-126.
- Takla, H.N., « The Arabic Version of the Miracles of Apa Mina. Based on two unpublished manuscripts in the collection of the St. Shenouda the Archimandrite Coptic Society in

- Los Angeles », in *Christianity and monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*, éd. G. Gabra et H.N. Takla, Cairo / New York, American University in Cairo Press (Saint Mark Foundation for Coptic History Studies, Congrès 5 / Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, Congrès 5), 2017, p. 161-175.
- Talay, S., « Neue syrische Grabinschriften aus Qasrök (Nordostsyrien) aus dem Jahre 327-330 H. », *Oriens Christianus* 87 (2003), p. 80-99.
- Talbot, A.-M.M., « The Death and Commemoration of Byzantine Children », in *Becoming Byzantine : children and childhood in Byzantium*, éd. A. Papaconstantinou et A.-M.M. Talbot, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), 2009, p. 283-308.
- Tannous, J., « Syriac Epistolography », in *A Companion to Byzantine Epistolography*, éd. A. Riehle, Leiden / Boston, Brill, 2020, p. 68-91.
- Tannous, J., « Romeness in the Syriac East », in *Transformations of Romeness: Early Medieval Regions and Identities*, éd. W. Pohl et alii, Berlin, Walter de Gruyter (Millennium-Studien / Millennium Studies 71), 2018, p. 457-480.
- Tannous, J., *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2018.
- Tannous, J., « Greek Kanons and the Syrian Orthodox Liturgy », in *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, éd. B. Bitton-Ashkelony et D. Krueger, London / New York, Routledge, 2017, p. 151-180.
- Tannous, J., « In Search of Monotheletism », *Dumbarton Oaks Papers* 68 (2014), p. 29-67.
- Tannous, J., « You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century », in *History and Identity in the Late Antique Near East*, éd. P. Wood, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Late Antiquity), 2013, p. 83-102.
- Tannous, J., « L'hagiographie syro-occidentale à la période islamique », in *L'hagiographie syriaque*, éd. A. Binggeli, Paris, Paul Geuthner (Études syriaques 9), 2012, p. 225-246.
- Tannous, J., *Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak*, Ph.D. dissertation, Princeton University, 2010.
- Tannous, J., « Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes », in *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, éd. G.A. Kiraz, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 3), 2008, p. 671-716.
- Tarras, P., « Thomas of Fustat: Translator or Scribe? », *Journal*, 2019, <https://biblia-arabica.com/thomas-of-fustat-translator-or-scribe/>.
- Taylor, D.G.K. « The Purgatorial River of Fire in Sixth-Century Syriac Theology », in *2nd Annual Bellet Lecture*. Catholic University of America, 2017.
- Taylor, D.G.K., « The Syriac Baptism of St John: A Christian Ritual of Protection for Muslim Children », in *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, éd. R.G. Hoyland, Princeton, NJ, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 25), 2015, p. 437-459.
- Taylor, D.G.K., « L'importance des Pères de l'Église dans l'œuvre spéculative de Barhebraeus », *Parole de l'Orient* 33 (2008), p. 63-85.
- Tchalenko, G., *Villages antiques de la Syrie du Nord le massif du Bélus à l'époque Romaine*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (Bibliothèque archéologique et historique 50), 3 vols, 1953-1958.
- Ṭeksā d-ūpayā d-anīdē, 2nd éd., Syrian Orthodox Archdiocese of Aleppo, 2001.
- Ten Napel, E., « The Textual Tradition of Emmanuel bar Shahhare's Hexaemeron in the Light of Monastic School Tradition », *Studia Patristica* 18, 4 (1990), p. 289-295.

- Ten Napel, E., « Concepts of Paradise in the Seventh Memra of the *Hexaemeron* by Emmanuel bar Shakhare », *Studia Patristica* 17, 3 (1982), p. 1381-1387.
- Tesei, T., « The barzakh and the Intermediate State of the Dead in the Quran », in *Locating Hell in Islamic Traditions*, éd. C. Lange, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 119), 2016, p. 29-55.
- Teteriatnikov, N., « The Frescoes of the Chapel of St. Basil in Cappadocia : Their Date and Context Reconsidered », *Cahiers archéologiques* 40 (1992), p. 99-114.
- Teteriatnikov, N., « Burial places in Cappadocian churches », *The Greek Orthodox Theological Review* 29 (1984), p. 141-174.
- Teule, H.G.B., « Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés », in *Les controverses religieuses en syriaque*, éd. F. Ruani, Paris, Geuthner (Études syriaques 13), 2016, p. 195-306.
- Teule, H.G.B., « The Theme of Language in Christian-Muslim Discussions in the ‘Abbāsīd Period: Some Christian Views », in *The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas*, éd. D. Pratt et alii, Leiden / Boston, Brill (History of Christian-Muslim Relations 25), 2015, p. 85-94.
- Teule, H.G.B., « L’abrégé de la chronique ecclésiastique (*Muḥtaṣār al-aḥbār al-bī’iyya*) et la chronique de Séert : quelques sondages », in *L’historiographie syriaque*, éd. M. Debié, Paris, Geuthner (Études syriaques 6), 2009, p. 161-177.
- Teule, H.G.B., « Jacob of Edessa and canon law », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), 2008, p. 83-100.
- Teule, H.G.B., « The Veneration of Images in the Church of the East », in *Die Welt der Götterbilder*, éd. B. Groneberg et H. Spieckermann, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376), 2007, p. 324-346.
- Teule, H.G.B., « Joseph II, Patriarch of the Chaldeans (1696–1713/4), and the Book of the Magnet. First Soundings », in *Studies on the Christian Arabic Heritage in honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I.*, éd. R.Y. Ebied et H. Teule, Leuven / Dudley, MA, Peeters (Eastern Christian studies 5), 2004, p. 221-241.
- Teule, H.G.B., « Les compilations monastiques syriaques », in *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, éd. R. Lavenant, Rome, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta 256), 1998, p. 249-264.
- Teule, H.G.B., « Jean Nāqar, auteur ascétique syro-occidental », *Parole de l’Orient* 23 (1998), p. 61-78.
- Teule, H.G.B., « La lettre synodale de Cyriaque, patriarche monophysite d’Antioche (793-817) », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 9 (1978), p. 121-140.
- Teule, H.G.B., « Moses bar Kephā », *CMR* II, p. 98-101.
- Teule, H.G.B., « Arabic, Syriac translations from », *GEDSH*.
- Teule, H.G.B., « Yuḥanon bar Ma’dani », *GEDSH*.
- Thekkedath, J., *History of Christianity in India. Volume II, from the middle of the Sixteenth to the end of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Bangalore, Published for Church History Association of India by Theological Publications in India (History of Christianity in India), 1988.
- Thierry, N., « Aux limites du sacré et du magique. Un programme d’entrée d’une église de Cappadoce », *Res Orientales* 12 (1999), p. 233-247.

- Thierry, N. et Thierry, M., « Ayvalı kilise ou pigeonier de Gülli Dere: église inédite de Cappadoce », *Cahiers archéologiques* 15 (1965), p. 97-154.
- Thierry, N. et Thierry, M., « L'église du Jugement Dernier à Ihlara (Yılanlı Kilise) », *Anatolia* 5 (1960), p. 159-168.
- Thillet, P., *Aristote. De l'âme*, Paris, Gallimard (Folio Essais 448), 2005.
- Thomas, D.R., « 'Alī l-Ṭabarī », *CMR I*, p. 669-674.
- Thomas, D.R., « Ḥumayd ibn Bakhtiyār », *CMR I*, p. 723-725.
- Thompson, S., *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths, fables, mediæval Romences, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, nouvelle éd., Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 6 vols, 1955-1958.
- Thomson, R.W., « An Eighth-Century Melkite Colophon from Edessa », *Journal of Theological Studies* NS 13, 2 (1962), p. 249-258.
- Tillier, M., « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », in *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. Actes du XLVIIIe Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, éd. I. Augé, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, p. 341-365.
- Tillier, M., *L'invention du cadi : la justice des musulmans, des Juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne (Bibliothèque historique des pays d'islam 10), 2017.
- Tillier, M., « The *Qāḍī* Before the Judge: The Social Use of Eschatology in Muslim Courts », in *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, éd. A. Mermelstein et S.E. Holtz, Leiden, Brill (Biblical Interpretation Series 132), 2014, p. 260-275.
- Tillier, M., *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside 132 (750)-334 (945)*, Damas, Institut français du Proche-Orient (Publications de l'Institut français de Damas 235), 2009.
- Tillier, M., « Prisons et autorités urbaines sous les Abbassides », *Arabica* 55, 3/4 (2008), p. 387-408.
- Timotin, A., « La vision du paradis d'André Salos. Héritages anciens et idéologie impériale byzantine », *Revue de l'histoire des religions* 3 (2011), p. 389-402.
- Timotin, A., *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance : étude sur l'hagiographie méso-byzantine, IX-XI siècles*, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, diff. De Boccard (Dossiers byzantins 10), 2010.
- Timotin, A., « Byzantine Visionary Accounts of the Other World: a Reconsideration », in *Byzantine Narrative: Papers in Honour of Roger Scott*, éd. J. Burke, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies (Byzantina Australiensia 16), 2006, p. 404-420.
- Tisserant, E., *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane*, Rome, Tipografia del senato, 1924.
- Tlili, A., « La psychologie "al-nafs" chez deux Mu'tazilites : al-'Allāf et al-Nazzām », *Al-Muntaqā* 9, 3 (1986), p. 29-39.
- Todt, K.-P. et Vest, B.A., *Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)*, vol. 1, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 438), 2014.
- Tolan, J.V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002.
- Tomajean, J., « Les trois vendredis consécutifs pour la commémoration des défunts et le culte des morts dans la liturgie syrienne », *Parole de l'Orient* 2 (1971), p. 379-388.

- Tottoli, R., « Muslim Eschatology and the Ascension of the Prophet Muhammad: Describing Paradise in Miraj Traditions and Literature », in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, éd. S. Günther et T. Lawson, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 136), 2017, p. 858-890.
- Tottoli, R., « Tours of Hell and Punishments of Sinners in *Mi' rāğ* Narratives: Use and Meaning of Eschatology in Muhammad's Ascension », in *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, éd. C. Gruber et F. Colby, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2010, p. 11-26.
- Treffort, C., « Espace ecclésial et paysage mémoriel (IX^e-XIII^e siècle) », *Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée* 53 (2010), p. 239-252.
- Treffort, C., *L'Église carolingienne et la mort : christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, Presses universitaires de Lyon (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 3), 1996.
- Treiger, A., « Translation, Transmission, Edition: Arabic », in *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, éd. S. Papaioannou, New York, NY, Oxford University Press, 2021, p. 642-662.
- Treiger, A., « Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (4): Canonical Responses of the Patriarch Mark III of Alexandria to the Abbot George of Damietta », *Chronos* 41 (2020), p. 1-35.
- Treiger, A., « The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch », *Scrinium* 16, 1 (2020), p. 306-332.
- Treiger, A., « Reconstructing Ishāq ibn Hunayn's Arabic Translation of Aristotle's *De Anima* », *Studia graeco-arabica* 7 (2017), p. 193-211.
- Treiger, A., « Origins of *Kalām* », in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, éd. S. Schmidtke, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 27-43.
- Treiger, A., « Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic Theology of Aristotle », in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries* éd. D. Janos, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization 124), 2016, p. 44-80.
- Treiger, A., « The Earliest Dated Christian Arabic Translation (772 AD): Ammonius' *Report on the Martyrdom of the Monks of Sinai and Raithu* », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 16 (2016), p. 29-38.
- Treiger, A., *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, London / New York, Routledge (Culture and Civilization in the Middle East 27), 2012.
- Treiger, A., « Ṣāliḥ ibn Sa'īd al-Masīḥī; Christodoulos (monastic name) », *CMR* V, p. 643-650.
- Trombley, F.R. et Watt, J.W., *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool, Liverpool University Press (Translated Texts for Historians 32), 2000.
- Trombley, F.R., « Demographic and cultural transition in the territorium of Antioch, 6th-10th c. », *Topoi. Orient-Occident* Suppl. 5 (2004), p. 341-362.
- Troupeau, G., « Les colophons des manuscrits arabes chrétiens », in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, éd. F. Déroche et F. Richard, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 223-231.
- Troupeau, G., « Les colophons des manuscrits arabes chrétiens », in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, éd. F. Déroche et F. Richard, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 223-231.

- Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: Manuscrits chrétiens*, Paris, Bibliothèque nationale, 2 vols, 1972-1974.
- Troupeau, G., « Le livre de l'unanimité de la foi de 'Alī ibn Dāwud al-Arfādī », *Melto* 5, 2 (1969), p. 197-219.
- Tuerlinckx, L. (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio arabica II : Orationes I, XLV, XLIV*, Turnhout / Leuven, Brepols (CCSG 43, Corpus Nazianzenum 10), 2001.
- Tuerlinckx, L., « “Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps”, apocryphe arabe attribué à Grégoire de Nazianze », in *Studia Nazianzenica I*, éd. B. Coulie, Turnhout, Brepols / Leuven: Leuven University Press (Corpus Christianorum Series Graeca 41, Corpus Nazianzenum 8), 2000, p. 227-244.
- Turaev, B.A., *Efiopskija rukopisi v S.-Peterburge*, Saint-Pétersbourg, Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk (Pamjatniki efiopskoj pis'mennosti 3), 1906.
- Tyan, É., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden, E. J. Brill, 2 vols, 1938-1943.
- Uluhogian, G., « The Pentaglot Apostolos in the Biblioteca Ambrosiana: Ms. B 20 inf. a-b », in *Between Paris and Fresno: Armenian studies in honor of Dickran Kouymjian*, éd. B. Der Mugrdechian et D. Kouymjian, Costa Mesa, California, Mazda Publishers, 2008, p. 247-260.
- Vaglieri, L.V., « Le vicende del ḥārigismo in epoca abbaside », *Rivista Degli Studi Orientali* 24, 1 (1949), p. 31-44.
- Vajda, G., « S. EI-Saleh. La vie future selon le Coran », *Revue de l'histoire des religions* 184, 1 (1973), p. 72-74.
- Vajda, G., « À propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane », *Studia Islamica* 11 (1959), p. 29-38.
- Valentin, J.G., « Les évangéliques arabes de la bibliothèque du Monastère Ste-Catherine (Mont Sinaï): essai de classification d'après l'étude d'un chapitre (*Matth.* 28). Traducteurs, réviseurs, types textuels », *Le Muséon* 116 (2003), p. 415-477.
- van der Ploeg, J.P.M., *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts*, Rome, Center for Indian and Inter-Religious Studies / Bangalore, India: Dharmaram Publications (Placid Lecture Series 3), 1983.
- van Deun, P. (éd.), *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani De statu animarum post mortem (CPG 7522)*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Graeca 60), 2006.
- van Esbroeck, M., « Hélène à Édesse et la Croix », in *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink et A.C. Klugkist, Louvain, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), 1999, p. 107-115.
- van Esbroeck, M., « La portée politico-religieuse des visions pour la conversion des peuples », *Revue de l'Institut catholique* 83 (1995), p. 87-104.
- van Esbroeck, M., « Deux homélies pseudo-basiliennes sur le Dimanche et le Vendredi », *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), p. 49-71.
- van Esbroeck, M., « La Lettre sur le dimanche descendue du ciel », *Analecta Bollandiana* 107 (1989), p. 267-284.
- van Esbroeck, M., « Remembrement d'un manuscrit arabe de 950 », in *Actes du premier Congrès d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, éd. S.K. Samir, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 218), 1982, p. 135-147.
- van Ess, J., *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, trad. de J. O'Kane et G. Goldbloom, Leiden, Brill

- (Handbook of Oriental Studies, Section I: The Near and Middle East 116.1-4), 4 vols, 2017-2018.
- van Ess, J., « Vision and Ascension : *Sūrat al-Najm* and Its Relationship with Muhammad's *Mi'rāj* », *Journal of Qur'ānic Studies* 1 (1999), p. 47-62.
- van Ess, J., « Le *Mi'rāj* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », in *Le voyage initiatique en terre d'Islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, éd. M.A. Amir Moezzi, Louvain / Paris, Peeters (Bibliothèque de l'École des hautes études 103), 1996, p. 27-56.
- van Ess, J., « Das begrenzte Paradies », in *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, éd. P. Salmon, Leiden, E.J. Brill, 1974, p. 108-127.
- van Ginkel, J.J., « Greetings to a Virtuous Man: The Correspondence of Jacob of Edessa », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), 2008, p. 67-81.
- van Lantschoot, A., *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631), Barberini oriental et Neofiti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 243), 1965.
- van Lantschoot, A., « Abba Salama métropolitaine d'Éthiopie et son rôle de traducteur », in *Atti del Convegno di studi etiopici (Rome 2-4 aprile 1959)*, éd. E. Cerulli, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei (Problemi attuali di scienza e di cultura 48), 1960, p. 397-401.
- van Lantschoot, A., « Révélation de Macaire et de Marc de Tarmaqa sur le sort de l'âme après la mort », *Le Muséon* 63 (1950), p. 159-189.
- van Lent, J., « Les apocalypses coptes de l'époque arabe : quelques réflexions », in *Études coptes. V, Sixième journée d'études, Limoges, 18-20 juin 1993 : et septième journée d'études, Neuchâtel, 18-20 mai 1995*, éd. M. Rassart-Debergh, Louvain, Peeters (Cahiers de la Bibliothèque copte 10), 1998, p. 181-195.
- van Loon, G.J.M., « Abraham, Isaac and Jacob in Paradise in Coptic Wall Painting » *Visual Resources: An international Journal of Documentation* 19, 1 (2003), p. 67-79.
- van Loon, G.J.M., *The gate of heaven. Wall paintings with Old Testament scenes in the altar room and the ḥūrus of coptic churches*, Istanbul, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut (Uitgaven van het Nederlands historisch-archaeologisch instituut te Istanbul 85), 1999.
- van Moorsel, P., Grossmann, P., Innemée, K.C., Laferrière, P.-H. et Akermann, P., *Les peintures du Monastère de Saint-Antoine près de la mer Rouge*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire (Mémoires Publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 111-112), 2 vols, 1995.
- van Nuffelen, P., Conterno, M. et Mazzola, M., « List of fragments of Dionysius of Tel-Mahre », in *The Imam of the Christians: the world of Dionysius of Tel-mahre, c. 750-850*, éd. P. Wood, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2021, p. 244-246.
- van Roey, A., « La lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran. Une apologie monophysite du VIII^e-IX^e siècle », *Le Muséon* 57 (1944), p. 1-52.
- van Roey, A., « Un florilège trinitaire syriaque tiré du *Contra Damianum* de Pierre de Callinique », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), p. 189-203.
- van Roey, A., « Trois auteurs chalcédoniens syriens: Georges de Martyropolis, Constantin et Léon de Harran », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 3 (1972), p. 125-153.
- van Rompay, L., « L'histoire du Couvent des Syriens (Wadi al-Natrun, Égypte) à la lumière des colophons de la Bibliothèque nationale de France. Avec un appendice sur le ms. BnF syr. 199 », in *Manuscripta Syriaca. Des sources de première main*, éd. F. Briquel-

- Chatonnet et M. Debié, Paris, Geuthner (Cahiers d'études syriaques 4), 2015, p. 343-371.
- van Rompay, L., « A Precious Gift to Deir al-Surian (AD 1211): Ms. Vat. Syr. 13 », in *Malphono w-Rabo d-Malphone*, éd. K. George, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2008, p. 735-750.
- van Rompay, L., « La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-orientale et syrienne-occidentale », *Parole de l'Orient* 20 (1995), p. 221-235.
- van Rompay, L., « Isho' bar Nun », GEDSH.
- van Rompay, L., « Mushe of Mardin », GEDSH.
- van Rompay, L., « Severos, Commentary of the monk », GEDSH.
- van Rompay, L. et Innemée, K.C., « La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun, Égypte : à propos des découvertes récentes de peintures et de textes muraux dans l'église de la Vierge du couvent des syriens », *Parole de l'Orient* 23 (1998), p. 167-202.
- van Rompay, L. et Schmidt, A.B., « Takritans in the Egyptian Desert: The Monastery of the Syrians in the Ninth Century », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1 (2001), p. 41-60.
- Varela, A. et Borbone, P.G., « Églises et saints au Ṭur 'Abdin: Basebrin, « Le village aux 25 églises ». Études préliminaires », *Egitto e Vicino Oriente* 41 (2018), p. 237-264.
- Varghese, B., « Some Common Elements in the East and the West Syrian Liturgies », *The Harp* 13 (2012), p. 65-76.
- Varghese, B., « Saint Ephrem on the Fourth Century Funeral Rites », *The Harp* 22 (2011), p. 177-182.
- Varghese, B., « The Anaphora of Saint James and Jacob of Edessa », in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, éd. R.B. ter Haar Romeny, Leiden, Brill, 2008, p. 239-264.
- Varghese, B., *West Syrian Liturgical Theology*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- Velkov, A. et Andreev, S., *Vodni znaci v osmanoturските документи. 1. Tri luni*, Sofia, Narodna biblioteka Kiril i Metodii, 1983.
- Velkovska, E., « Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources », *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), p. 21-51.
- Venturini, G. (éd.), *La versione siriaca della Vita di Giovanni il Misericordioso di Leonzio di Neapolis*, Louvain, Peeters (CSCO 679-680 ; Syr. 263-264), 2 vols, 2020.
- Vila, D.H., « The Martyrdom of 'Abd al-Masīḥ », *CMR* I, p. 684-687.
- Villagomez, C.J., *The Fields, Flocks, and Finances of Monks: Economic Life at Nestorian Monasteries, 500-850*, Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1998.
- Villecourt, L., « Les collections arabes des Miracles de la Sainte Vierge », *Analecta Bollandiana* 42 (1924), p. 21-68, 266-287.
- Viscuso, P.D., *Guide for a church under Islām: the sixty-six canonical questions attributed to Theodōros Balsamōn: a translation of the Ecumenical Patriarchate's twelfth-century guidance to the Patriarchate of Alexandria*, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 2014.
- Vivian, T., « St. Antony the Great and the Monastery of St. Antony at the Red Sea, ca. A.D. 251 to 1232/1233 », in *Monastic visions. Wall paintings in the monastery of St. Antony at the Red Sea*, éd. E.S. Bolman, New Haven:, Yale University Press, 2002, p. 3-20.
- Vogel, C., « Sol æquinocialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien », *Revue des sciences religieuses* 36, 3-4 (1962), p. 175-211.

- Vollandt, R., *Arabic Versions of the Pentateuch: A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*, Leiden, Brill (Biblia Arabica 2), 2015.
- Vööbus, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO 184, 197, 500, Subs. 14, 17, 81), 3 vols, 1958, 1960, 1988.
- Vööbus, A., « Newly Discovered Manuscript Sources for the Genre of Liturgical Commentaries by Mōšē bar Kēphā », *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), p. 490-494.
- Vuckovic, B.O., *Heavenly journeys, earthly concerns: the legacy of the Mi'raj in the formation of Islam*, New York / London, Routledge, 2005.
- Waardenburg, J., « Death and the Dead », *Encyclopaedia of the Qur'ān*.
- Walter, C., *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot, Ashgate, 2003.
- Walters, J.E., « Sleep of the Soul and Resurrection of the Body: Aphrahat's Anthropology in Context », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 22, 2 (2019), p. 433-465.
- Watt, W.M., *Islamic creeds: a selection*, Edinburgh, Edinburgh University Press (Islamic surveys), 1994.
- Watt, W.M., *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973.
- Weipert, R., « Die erhaltenen Werke des Ibn Abī l-dunyā. Fortsetzung und Schluss », *Arabica* 56, 4/5 (2009), p. 450-465.
- Weipert, R. et Weninger, S., « Die erhaltenen Werke des Ibn Abī d-dunyā. Eine vorläufige Bestandsaufnahme » *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf* 146, 2 (1996), p. 415-455.
- Weitz, L.E., *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), 2018.
- Weitzmann, K., *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The icons. I, From the sixth to the tenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
- White, M., *Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Widengren, G., « The Fate of the Soul after Death: From a memra Attributed to Afrem », *Orientalia Suecana* 9 (1960), p. 102-106.
- Wiet, G., « Les relations égypto-abyssines sous les sultans mamlouks » *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 4 (1938), p. 115-140.
- Wilde, C.E., *Approaches to the Qur'ān in Early Christian Arabic Texts (750-1258 C.E.)*, Bethesda, Maryland, Academica Press, 2014.
- Wilde, C.E., « *Lingua sacra?* Some Reflections on Christian Discussions of *faḍā'il al-suryāniyya* and *i'jāz al-Qur'ān* », in *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, éd. J.P. Monferrer-Sala, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christianity Studies 1), 2007, p. 61-82.
- Wilmshurst, D., *Bar Hebraeus. The Ecclesiastical Chronicle*, Piscataway, NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 40), 2016.
- Wilmshurst, D., *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*, Louvain, Peeters (CSCO 582, Subs. 104), 2000.
- Wim, F., « Andreas Masius (1514-1573): Humanist, exegete and Syriac scholar », *Journal of Eastern Christian Studies* 61, 3-4 (2009), p. 199-244.
- Witakowski, W., « Syriac Apocalyptic Literature », in *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson*

- on the Occasion of His Eightieth Birthday*, éd. S. La Porta et K.B. Bardakjian, Leiden, Brill (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 25), 2014, p. 667-687.
- Witakowski, W., « Geographical Knowledge of the Syrians », in *The Professorship of Semitic Languages at Uppsala University 400 Years: Jubilee Volume from a Symposium Held at the University Hall, 21-23 September 2005*, éd. B. Isaksson et alii, Uppsala, Uppsala Universitet (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia 24), 2007, p. 219-246.
- Witakowski, W., « Filekseyus, the Ethiopic version of the Syriac Dadisho Qatraya's Commentary on the *Paradise of the Fathers* », *Rocznik Orientalistyczny* 59 (2006), p. 281-296.
- Witakowski, W., « Sources of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre for the Christian epoch of the first part of his Chronicle », in *After Bardaisan: Studies on continuity and change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink et A.C. Klugkist, Leuven, Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta 89), 1999, p. 329-366.
- Witakowski, W., « Syrian Influences in Ethiopian Culture », *Orientalia Suecana* 38-39 (1989-1990), p. 191-202.
- Witte, B., *Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602, pp. 104-154 (ps. Athanasius) der Pierpont Morgan Library*, Altenberge, Oros Verlag (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 12-13), 2 vols, 2002-2009.
- Wood, P., *The Imam of the Christians: the world of Dionysius of Tel-mahre, c. 750-850*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2021.
- Wood, P., « The Chroniclers of Zuqin and Their Times (c. 720-75) », *Parole de l'Orient* 36 (2011), p. 549-568.
- Wood, P., *'We Have No King But Christ': Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Byzantium), 2010.
- Worrell, W.H., *Coptic sounds*, Ann Arbor, University of Michigan press (University of Michigan studies. Humanistic series 26), 1934.
- Wortley, J., « The Repertoire of Byzantine "Spiritually Beneficial Tales" », *Scripta & e-Scripta* 8-9 (2010), p. 93-306.
- Wright, W. et Cook, S.A., *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols, 1901.
- Wright, W., *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1847*, London, Trustees of the British Museum, 1877.
- Wright, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, London, Trustees of the British Museum, 3 vols, 1870-1872.
- Yarbrough, L., « Origins of the *ghiyār* », *Journal of the American Oriental Society* 134, 1 (2014), p. 113-121.
- Zaborowski, J.R., « An Arabic Manuscript of the Visions of Anba Shenouda: Edition and Translation », in *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, éd. D. Bertaina et alii, Boston, Brill (Arabic Christianity 1), 2018, p. 446-494.
- Zaborowski, J.R., « From Coptic to Arabic in Medieval Egypt », *Medieval Encounters* 14, 1 (2008), p. 15-40.
- Zammit, M.R., « British Library Add. 14,493: A Very Early *Garšūnī* Text », *Journal of Semitic Studies* 59, 2 (2014), p. 329-356.

- Zanetti, U., « Supplément à l'inventaire des manuscrits de Saint-Macaire », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 45 (2006), p. 153-195.
- Zanetti, U., « Les manuscrits de Saint-Macaire : observations codicologiques », in *Recherches de codicologie comparée : la composition du codex au Moyen Âge en Orient et en Occident*, éd. P. Hoffman, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, p. 171-182.
- Zanetti, U., « Filigranes vénitiens en Égypte », in *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini*, éd. L.S. Olschki, Firenze (Studi albanesi, Studi e testi 6), 1986, p. 437-499.
- Zerlentes, P.G., « Γεωργίου ἐπισκόπου Ναξίας λόγοι δύο », *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907), p. 502-514.
- Zilio-Grandi, I., « Adam's Paradise in the Koran and the Muslim Exegetical Tradition », in *The Earthly Paradise: The Garden of Eden from Antiquity to Modernity*, éd. R.E. Psaki et C. Hindley, New York, Global Academic Publishing, 2002, p. 75-90.
- Zonta, M., « Iwānnīs of Dārā on Soul's Virtues: About a Late Antiquity Greek Philosophical Work among Syrians and Arabs », *Studia graeco-arabica* 5 (2015), p. 129-143.
- Zonta, M., « Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul* and Its Sources: A New Contribution to the History of Syriac Psychology around 800 AD », in *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, éd. E. Coda et C. Martini Bonadeo, Paris, Vrin (Études musulmanes 44), 2014, p. 113-122.
- Zonta, M., « Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the *De Natura Hominis* », *Journal of Semitic Studies* 36, 2 (1991), p. 223-258.
- Zotenberg, H., *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1874.
- Zumthor, P., *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil (Poétique 35), 1983.

Planches

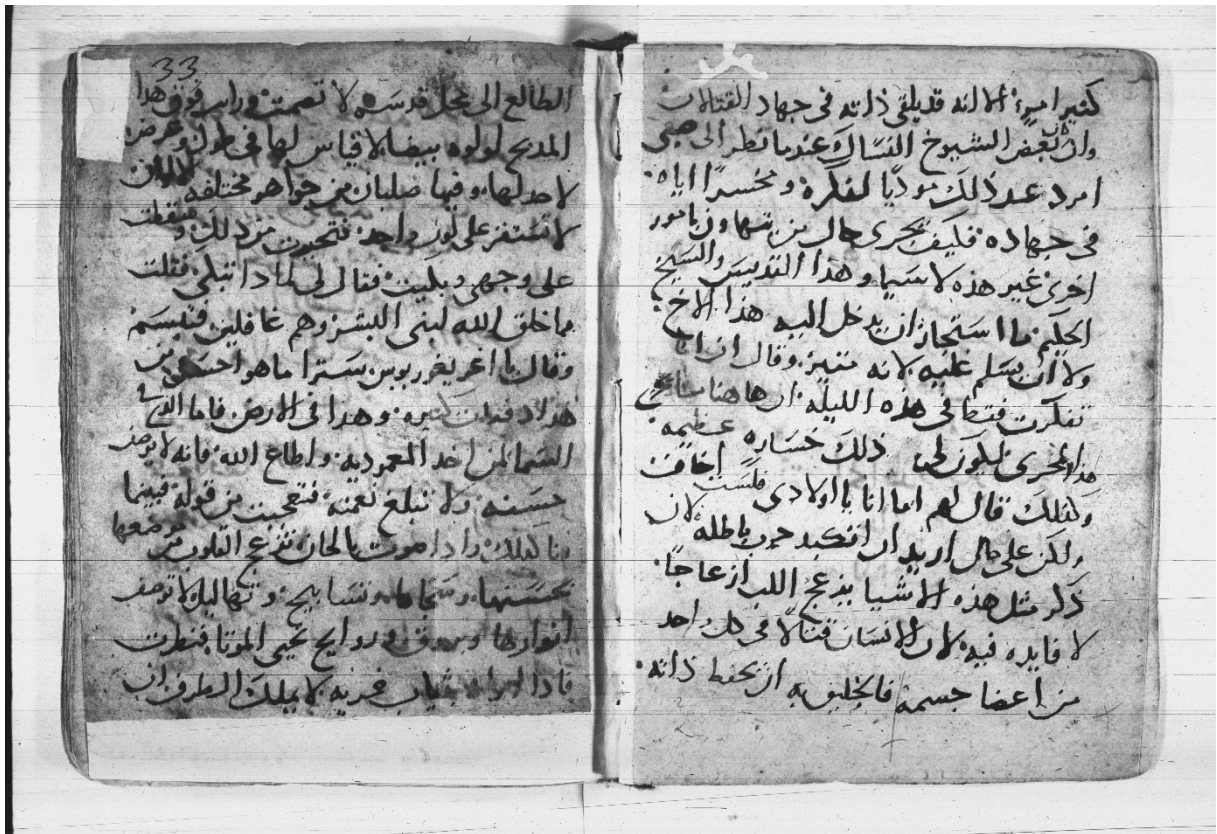


Planche 1. Ms. Vat. ar. 412



Planche II. Ms. Monastère des Syriens, hom. 933



Planche III. Ms. SMMJ 250

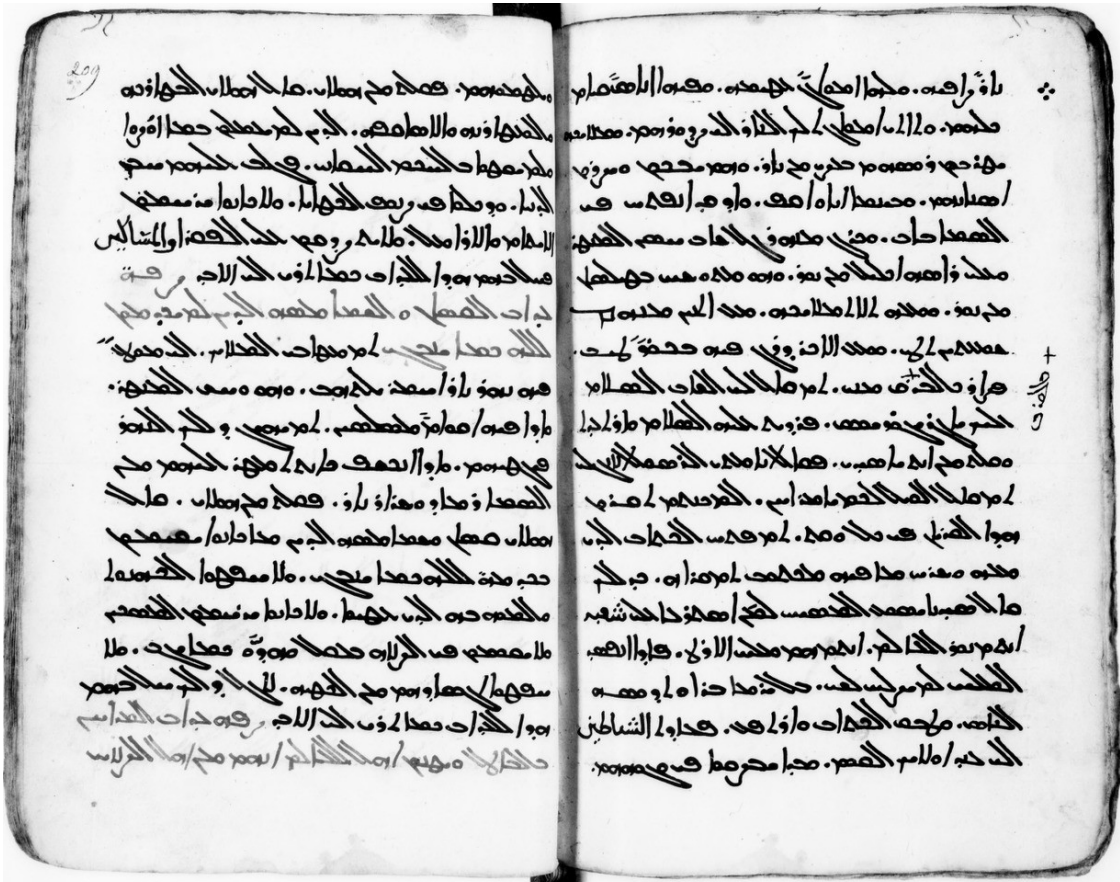


Planche v. Ms. Paris, syr. 238



Planche vi. Ms. Ambr. I 17 sup.

128

Handwritten text in two columns, likely a list or index, written in a cursive script. The text is arranged in two columns, with the right column starting at the top and the left column starting below it. The script is dense and appears to be a form of Arabic or Syriac. The text is written on aged, yellowed paper. There are some faint markings and a small number '128' in the top left corner. The text is organized into two columns, with the right column starting at the top and the left column starting below it. The script is dense and appears to be a form of Arabic or Syriac. The text is written on aged, yellowed paper. There are some faint markings and a small number '128' in the top left corner.

Planche VII. Ms. Mingana syr. 22

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

Planche VIII. Ms. Yale A.O.S. Rv 65B



Planche IX. Ms. Mingana syr. 232



Planche X. Ms. Armalet syr. 11/11

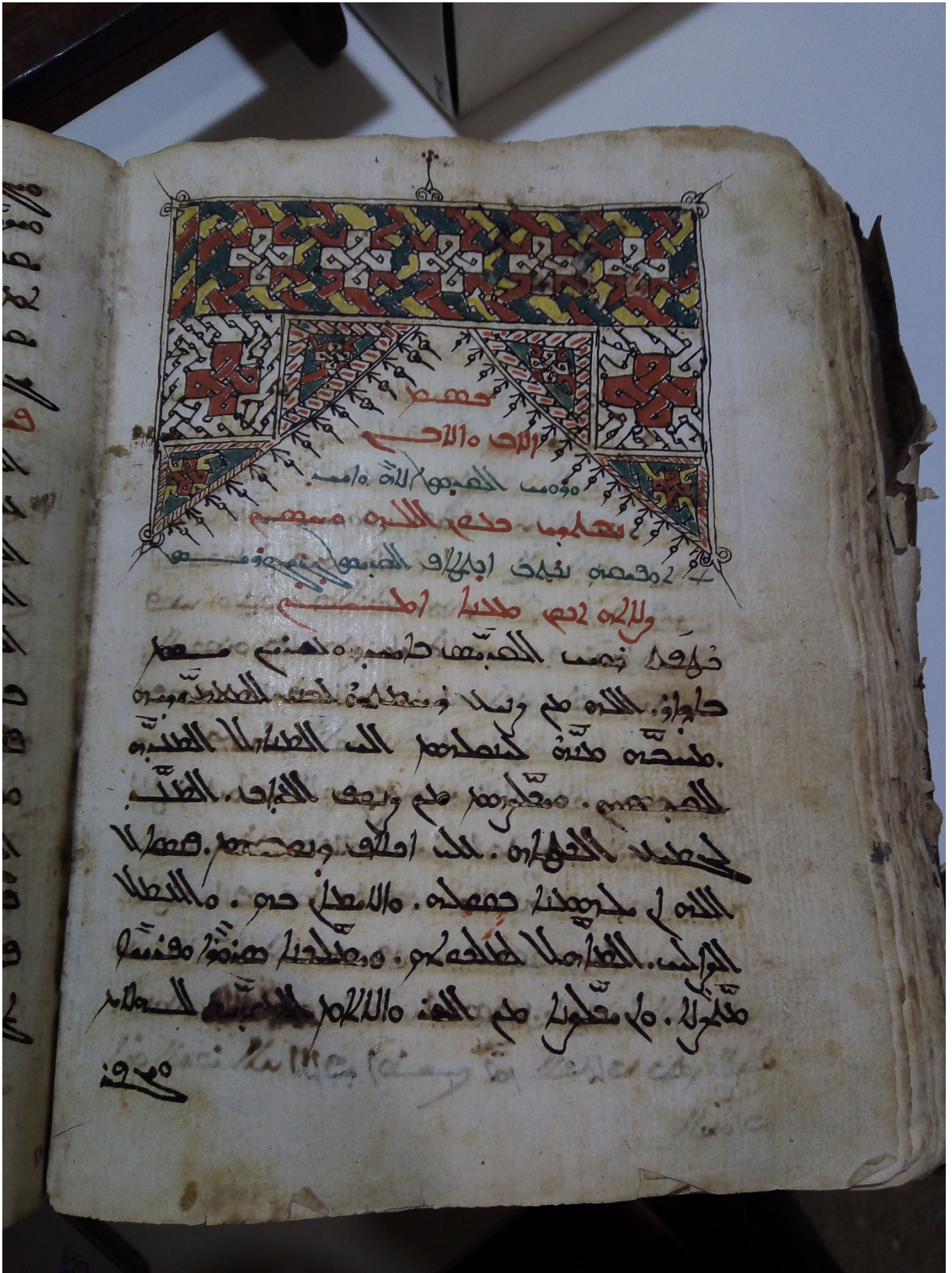


Planche xi. Ms. Charfet 36



Planche XII. Ms. Le Caire, Saint-Ménas, 14



Planche XIII. Ms. Patr. copte, Simaika 645



Planche XIV. Ms. Paris, ar. 286



Planche XV. Ms. Monastère de Saint-Macaire, suppl. 50



Planche XVI. Ms. Sinai, Monastère Sainte-Catherine, ar. NF papier 23



Planche XVII. Pièce centrale du triptyque du Sinai



Planche XVIII. Fresque des trois patriarches dans le monastère des Syriens



Planche XIX. Fresque du Jugement dernier au monastère de Mar Mūsā al-Ḥabaṣī



Planche xx. Fresque des trois patriarches à Abu Gosh



Planche XXI. Deux parties du triptyque du Sinai

RÉSUMÉ

L'*Apocalypse de Grégoire d'Édesse* est emblématique de l'intérêt des milieux monastiques et cléricaux pour le sort de l'âme entre la mort et le jugement dernier durant les premiers siècles de l'Islam. Aujourd'hui méconnue, cette vision du jugement des âmes, du paradis et des enfers fut largement copiée et traduite tout au long du Moyen Âge, en Syrie-Mésopotamie, en Égypte, en Éthiopie et en Inde. Un premier volume est consacré à sa transmission et à l'édition critique du texte arabe. Le second contextualise les représentations de l'au-delà dans les littératures chrétiennes en langues syriaque et arabe de la fin du VII^e au X^e siècle. Croisé avec des sources iconographiques, épigraphiques et archéologiques, ce corpus permet de saisir l'évolution et la diffusion des doctrines. Enfin, parallèlement à la formulation des dogmes, cette période voit la formalisation des pratiques liant le monde des vivants au monde des morts – rites funéraires, commémoration, donations *pro anima*.

MOTS-CLÉS

Christianismes orientaux ; Islam médiéval ; histoire culturelle ; philologie ; mort, au-delà et rites funéraires ; manuscrits arabes et syriaques

ABSTRACT

The *Apocalypse of Gregory of Edessa* is emblematic of the interest of Christian monastic and clerical circles in the fate of the soul between death and the Last Judgment during the first centuries of Islam. Neglected by modern scholarship, this vision of the judgment of souls, paradise and hell was widely copied and translated throughout the Middle Ages, in Syria-Mesopotamia, Egypt, Ethiopia and India. The first volume is devoted to its transmission and the critical edition of the Arabic text. The second contextualises representations of the hereafter in Christian literature in Syriac and Arabic languages from the end of the 7th to the 10th centuries. Examined alongside iconographic, epigraphic and archaeological sources, this body of literature allows us to trace the evolution of Eastern Christian doctrines related to afterlife, their dissemination, and the socio-cultural interactions around them. Finally, along with the dogmas being formulated, this period saw the formalisation of ritual practices linking the world of the living to the world of the dead – funeral rites, commemoration, *pro anima* donations.

KEYWORDS

Eastern Christianity; Medieval Islam; cultural History; philology; death, afterlife and funerary rites; Arabic and Syriac manuscripts