
Philologie et historiographie du Caucase chrétien

Philologie et historiographie du Caucase chrétien

Conférences de l'année 2014-2015

Jean-Pierre Mahé



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1807>

DOI : [10.4000/ashp.1807](https://doi.org/10.4000/ashp.1807)

ISSN : 1969-6310

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 30-42

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jean-Pierre Mahé, « Philologie et historiographie du Caucase chrétien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 147 | 2016, mis en ligne le 21 septembre 2016, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1807> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.1807>

Tous droits réservés : EPHE

PHILOGOLOGIE ET HISTORIOGRAPHIE DU CAUCASE CHRÉTIEN

Directeur d'études : M. Jean-Pierre MAHÉ,
membre de l'Institut

Programme de l'année 2014-2015 : I. *Dossier arménien de la correspondance apocryphe du calife Omar II et de l'empereur Léon III : une controverse islamo-chrétienne attribuée au VIII^e siècle.* — II. *Les Arméniens dans les Relations nouvelles du Levant du père Gabriel de Chinon (1671).*

I. Dans tous les manuscrits de l'*Histoire* de Lewond – chroniqueur arménien présumé du VIII^e siècle, puisqu'il ne relate aucun événement postérieur à 789 –, l'essentiel des chapitres 18-19 est occupé par deux lettres sur la foi, dont les auteurs supposés sont respectivement le calife Omar II (717-720) et l'empereur byzantin, Léon III l'Isaurien (717-741). La lettre d'Omar semble être un simple résumé ; celle de Léon se présente comme complète. L'ensemble du dossier contraste doublement avec le texte même de la chronique arménienne : son style embarrassé diffère de celui, tour à tour simple et savant, mais toujours aisé, de Lewond ; et surtout, d'un bout à l'autre du débat, on ne trouve aucune allusion aux rapports entre les Arméniens et le califat. Les seuls événements historiques évoqués dans les lettres sont intérieurs à l'Islam : il s'agit des divisions entre musulmans et de l'apparition des différentes sectes.

Il ressort de cette constatation que cette correspondance découle d'une source particulière, primitivement tout à fait distincte de l'œuvre de Lewond. Cela est d'abord confirmé par des indices externes. On connaît, par une traduction latine humaniste du XVI^e siècle, une rédaction syriaque de la réponse de Léon à Omar. À vrai dire ce document, beaucoup plus court que l'arménien, présente avec ce dernier, à côté d'une indéniable ressemblance, des différences considérables. Certains des arguments qui y sont développés répondent aux objections d'Omar attestées par l'écrit arménien. Toutefois, il est impossible de considérer que le syriaque, qui contient des développements absents de l'arménien, est un abrégé de la source de ce dernier. De plus, même les développements communs aux deux écrits ne sont pas formulés dans les mêmes termes, ni dans le même ordre, ni avec les mêmes dossiers scripturaires.

On doit donc plutôt admettre que l'un et l'autre remontent à un écrit de controverse, vraisemblablement rédigé en grec, qui contenait une série d'objections contre le christianisme, attribuées à Omar, avec les réponses supposées de Léon. C'est peut-être à cette source, ou à sa traduction syriaque, que se réfère Mahbûb, dit Agapius de Mabbug (Hiérapolis), dont l'*Histoire universelle*, rédigée en arabe peu après 942, relate : « (Omar) écrivit à l'empereur Léon une lettre qui l'invitait à recevoir l'Islam et où il discutait avec lui de la religion. Léon lui répondit par un écrit, où il réfutait ses arguments, dénonçant clairement l'inexactitude de ses propos et dévoilant avec éclat la lumière de la foi chrétienne, au moyen de preuves scripturaires, de démonstrations logiques et de citations coraniques ».

En tout cas, un texte arabe de la *Lettre d'Omar* a été identifié et reconstruit par étapes, entre 1966 et 1984, à partir de deux documents : un « pamphlet musulman anonyme d'époque abbasside contre les chrétiens », et un manuscrit *aljamiado* (hispano-mauresque) de la Bibliothèque nationale de Madrid. Alors que le document arabe est acéphale, ce qui a retardé son identification, le document *aljamiado*, qui est complet, s'intitule clairement : « Lettre écrite par 'Umar b. 'Abd al-'Aziz à Lyon, roi des chrétiens infidèles ».

Il est donc désormais possible de comparer la version arménienne du pamphlet grec incluse dans les manuscrits de Lewond à un texte arabe qui correspond soit à l'original, soit à un dérivé relativement proche de la lettre attribuée à Omar. On constate alors que la rédaction arménienne de ce document, beaucoup plus brève que l'arabe, en est fort éloignée. En revanche, la réponse attribuée à Léon contient 41 citations, parfois presque littérales, de la *Lettre d'Omar*.

Mais il existe aussi une version arabe, encore inédite, d'une lettre attribuée à Léon. On la trouve dans le manuscrit n° 14, découvert en 1976 à Sainte-Catherine du Sinaï. Le regretté Dominique Sourdel en avait entrepris l'édition et la traduction. Grâce à Jean-Michel Mouton, qui est à présent chargé de ce dossier, nous avons pu lire la traduction des deux premières pages de ce texte. Manifestement il s'agit d'une autre lettre que celle du dossier arménien.

Les chroniqueurs byzantins ont aussi eu vent de la controverse entre l'empereur et le calife, mais leurs allusions sont imprécises et incomplètes. Ainsi Théophane écrit, sous l'an 6210 depuis la création d'Adam : « (Omar) fit une lettre dogmatique à l'empereur Léon, croyant qu'il le convaincrerait d'apostasier ». Anastase le Bibliothécaire et Cédrenus répètent docilement ce propos. Mais aucun d'entre eux ne mentionne la réponse de Léon.

La date des documents arabes ou *aljamiado* n'est pas précisément connue ; mais on relève de forts indices qui incitent à les situer « à la fin du IX^e ou – au plus tard – au début du X^e siècle ». Remarquons toutefois que ce qui est vrai de ces documents eux-mêmes ne préjuge pas de la date de leurs sources éventuelles. Par exemple, l'original du texte *aljamiado* cite parmi les relais de la tradition littéraire Ismâ'il b. 'Ayyâš, mort en 775.

On soupçonne un écart chronologique entre les dossiers arménien et musulman, dès qu'on examine de plus près les notations de dates qui affluent dans la version arménienne de la *Lettre de Léon*. La réponse prêtée à l'empereur allègue des exemples vétéro-testamentaires en faveur des images et légitime le culte de certains portraits du Seigneur. On serait tenté d'en déduire que, si cette lettre attribuée à Léon, qu'elle ait ou non été rédigée par lui, est contemporaine des circonstances qu'elle évoque, il faut la situer au début de son règne, à une époque antérieure à son édit de 726, quand il n'avait pas encore affiché son iconoclasme.

Quant à la traduction arménienne, elle pourrait se situer à n'importe quel moment jusqu'à la fin du VIII^e siècle, lorsque l'orthodoxie iconodoule fut provisoirement rétablie. À ce moment là, Léon acquit la réputation d'un hérétique, et il devint probablement difficile de se procurer en grec, pour le traduire en arménien, un traité circulant sous son nom.

On pourrait sans doute préciser davantage en observant une certaine distorsion entre deux passages du texte. D'un côté Léon est censé déclarer, à propos de l'islam : « Le temps de son apparition est, d'après ce que vous dites vous-mêmes, de cent ans à peu près, en plus ou en moins ». Le centenaire de l'Hégire correspond à 718, qui n'est pas trop éloigné de 725, date limite pour la rédaction de l'original grec. Un peu plus loin, l'auteur écrit : « Voilà 800 ans à peu près, en plus ou en moins, que le Christ s'est manifesté ». Cette fois-ci nous tombons sur une date plus tardive, qui pourrait être celle de la version arménienne. Celle-ci se situerait aux alentours de l'an 800, par exemple entre 790 et 810. Si l'on devait se fonder sur les indices précédents, on retiendrait plutôt la date haute de cette fourchette, assez proche de l'achèvement de la chronique de Lewond, qui concerne les années 632 à 789, et à peine postérieure au concile de Nicée II (787), à une époque où la politique religieuse de Léon était abandonnée, mais où les écrits attachés à son nom n'avaient peut-être pas encore disparu. De plus, on notera que la version arménienne présente quelques traits communs avec le quatrième groupe des traductions hellénisantes (700-730).

Cette chronologie semble au premier abord incompatible avec la date du dossier islamique de la *Lettre d'Omar*. Faudrait-il en déduire qu'elle est factice et repose uniquement sur des indices trompeurs délibérément fabriqués par un auteur pseudépi-
 graphe ? La question mérite d'être discutée.

Tout d'abord, il ne faut pas oublier que l'arménien n'est pas traduit de l'arabe, mais du grec. Le dossier grec initial contenait-il seulement la *Lettre de Léon* ou aussi une rédaction de la *Lettre d'Omar* ? On pourrait observer que celle-ci manque dans le dossier syriaque, qui provient sans doute, lui aussi, d'un modèle grec. Cependant, comme Léon prétend répondre à Omar, il est difficile d'imaginer que l'un et l'autre n'étaient pas solidairement présents dans le dossier. Mais, même si l'on ne connaissait pas la tradition musulmane de la *Lettre d'Omar*, on s'apercevrait facilement que la rédaction qu'on lit dans l'arménien est assez loin de représenter le document auquel répond Léon.

Par conséquent, bien qu'il soit évident que le document accessible au pamphlétaire grec avait de nombreux points communs avec le dossier islamique de la *Lettre d'Omar*, on ne peut affirmer qu'il était substantiellement identique. Il pourrait s'agir d'une source grecque plus ancienne, bien informée des controverses islamo-chrétiennes. On sait en effet que Benjamin, patriarche d'Alexandrie, débattit en 643 avec 'Amr ibn al-Ās, conquérant de l'Égypte, et que l'on conserve la mémoire de discussions sur la Trinité aux VII^e-VIII^e siècles. Les écrits sur l'islam de Jean Damascène, notamment la centième notice de son *Livre des hérésies*, inclus peu après 743 dans sa *Source de la connaissance*, mentionnent, sous une forme condensée, beaucoup des thèmes discutés dans la *Lettre de Léon* : rapports du Christ avec le Verbe et l'Esprit de Dieu ; identité de Marie, la mère de Jésus (que les musulmans sont accusés de confondre avec la sœur de Moïse et d'Aaron) ; crucifixion et mort du Sauveur, qui furent bien réelles et non pas apparentes ; filiation divine du Christ, que le Coran prétend lui faire nier ; origine réputée céleste du Livre saint de l'islam ; témoignages de Moïse et des Prophètes sur Jésus et sur Mahomet ; assimilation du culte de la Croix à l'idolâtrie, alors que les musulmans se prosternent devant la Ka'aba ; présentation du culte trinitaire comme une forme de polythéisme ; immoralité des pratiques islamiques à l'égard des femmes (épouses ou concubines) ; circoncision imposée aux deux sexes.

On pourrait observer que, pour situer la *Lettre de Léon*, avant ou après la notice de Jean Damascène, il ne faut pas seulement noter les thèmes communs aux deux écrits, mais surtout ce que chacun possède en propre. Précisons tout d'abord le vocabulaire. Jean Damascène ignore les mots « musulman » et « islam » ; il désigne ses interlocuteurs par trois noms différents : Agarènes, Ismaélites et Saracènes. La *Lettre de Léon* ne connaît que le terme de « Saracènes », qui apparaît, en arménien, dans l'œuvre de Lewond, mais non chez son prédécesseur, le Pseudo-Sebēos (vers 661). De même, Jean Damascène ne connaît pas le nom propre du Coran : il l'appelle « Écriture » (γραφή), terme dont il qualifie aussi les différentes sourates qu'il désigne par leurs titres comme des écrits indépendants. De son côté, Léon nomme une fois le Livre saint des musulmans par son nom propre : Furqan. Ailleurs, il parle d'un « ensemble de livres anciens », remanié par des rédacteurs plus tardifs.

Examinant le contenu des sourates, Jean Damascène cite l'histoire de la « Chamelle de Dieu », que la tribu des Thamûd sacrifia, malgré les avertissements du prophète Salîh. C'est pourquoi ils furent tous anéantis, comme le seront aussi ceux qui refuseront d'écouter Mahomet. À ce récit évoqué dans plusieurs sourates, l'auteur rajoute un épisode extérieur au texte habituel du Livre sacré : la Chamelle aurait eu une petite, que Dieu recueillit à la mort de sa mère. Le polémiste chrétien dénonce au passage les convictions ineptes de ses adversaires sur le paradis, où coulent trois fleuves d'eau, de vin et de lait. Comme la Chamelle, persifle-t-il, a besoin d'eau pour produire du lait, les bons musulmans n'ont plus que du vin à boire, ce qui les grise et les empêche de jouir des délices du lieu.

Quant à Léon, il ne se prive pas de railler « ces radotages de sornettes fabuleuses », que sont « le vin, le lait, les sources de miel et les accouplements avec des femmes demeurées toujours vierges ». À ses yeux, ce ne sont là que « des impostures païennes et des abîmes de sottise ».

L'auteur islamique de la *Lettre d'Omar* tente de réfuter certaines objections chrétiennes contre le paradis musulman. Mais il se garde bien d'affronter les sarcasmes les plus mordants. Il se contente de remarquer qu'Adam mangeait et buvait dans le paradis, et que le Christ lui-même, lors de la Cène, a promis à ses apôtres qu'ils boiraient ensemble du fruit de la vigne dans le royaume des cieux (Mt 26, 29).

Le développement de Jean Damascène est ici remarquable par son archaïsme. En effet, il s'appuie probablement sur un épisode contenu dans la recension coranique d'Ubayy ibn Ka'b, adoptée par le calife Abû Bakr (632-634). Mais ce récit fut ensuite exclu de la recension d'al-Hajjâj, sous le califat d'Abd al-Malik (685-705). Léon ne cite pas l'ancienne recension, mais il sait que le texte coranique en usage au début du VIII^e siècle est le résultat de plusieurs révisions successives. Le dernier remaniement, par al-Hajjâj, a laissé de côté des variantes anciennes, que Léon attribue pour sa part à Abû Turab, c'est-à-dire à Ali. Jean Damascène commente aussi d'autres sourates, comme celles de la Table servie et de la Vache.

D'autres thèmes importants sont propres à Léon, comme celui de la falsification des Écritures, qui tient une grande place dans le dossier islamique de la *Lettre d'Omar*, et que le polémiste chrétien s'efforce longuement de réfuter. Faudrait-il en déduire qu'il s'agit là d'un thème plus proche du IX^e que du VIII^e siècle ? On remarquera cependant que cette accusation de faux, qui concerne les juifs avant les chrétiens, figure déjà

dans le Coran. D'autre part Léon la repousse en citant une liste de douze versions chrétiennes de l'Écriture, qu'on peut aisément contrôler les unes par les autres. Toutes ces versions sont antérieures au VII^e siècle, en sorte qu'il n'y a pas lieu de contredire une éventuelle datation de la *Lettre de Léon* au VIII^e siècle. De même, on a vu précédemment que l'énumération des sectes islamiques n'est pas incompatible avec cette chronologie, si toutefois on écarte les interprétations risquées de certains noms propres.

D'une façon générale, il serait périlleux de considérer comme nécessairement postérieurs au VIII^e siècle les thèmes de controverse, présents chez Léon mais absents chez Jean Damascène. En effet, ce dernier n'écrit pas un traité en bonne et due forme, mais une brève notice hérésiologique, où il ne pointe que les traits qui lui semblent essentiels. En réalité, le débat a encore d'autres aspects et une bien autre profondeur qu'on découvre par exemple dans sa *Controverse entre un Saracène et un chrétien*.

Au détour d'une discussion, Léon pose brièvement la question : « Y a-t-il un blasphème pire que de poser Dieu comme cause des < actions > que l'on a volontairement commises ? ». On a rapproché ce passage de l'arménien d'un développement du texte syriaque attribué à Léon : « Il est écrit dans votre Loi que tout ce qu'un homme fait de bien ou de mal a été écrit d'avance et prédéterminé par Dieu avant sa naissance. S'il en est ainsi, il ne gagne aucune grâce s'il agit bien, et ne pèche pas s'il agit mal. Car ce n'est pas lui qui agit, mais ce qui a été écrit d'avance et prédéterminé pour lui avant sa naissance. Or, s'il en est ainsi et que cela soit écrit d'avance pour tout homme avant sa naissance, il est clair que Dieu a agi avec impiété. Mais loin de Dieu d'agir ainsi envers les hommes ! Car s'il en était ainsi que vous le dites, quelque bien que fasse l'homme, ou le contraire, Dieu n'enverrait pas de Prophètes pour montrer l'enfer aux hommes et leur inspirer la crainte ».

Cette doctrine de la fatalité, qui résulte d'une conception erronée de la toute-puissance divine est le premier thème que discute Jean Damascène dans sa controverse : « Si, comme tu le prétends, le bien et le mal viennent de Dieu, Dieu apparaît injuste ». La défense du libre arbitre des hommes et de leur responsabilité personnelle est argumentée avec une grande rigueur dialectique. Mais le même dialogue expose aussi de subtiles discussions sur la façon dont Dieu exerce son pouvoir créateur, sur le baptême et le salut, la volonté et la tolérance de Dieu, le Christ Verbe et la divinité, l'incarnation, l'union hypostatique, la dormition de la Vierge, le Christ et Jean-Baptiste, etc., qui montrent à quel point, vers le milieu du VIII^e siècle, l'éventail du débat islamo-chrétien s'était diversifié, et l'étendue des arguments disponibles.

Toutefois, dans l'état présent de notre documentation, il nous manque, pour pousser plus loin la discussion, plusieurs maillons de la chaîne, à commencer par le dossier syriaque et par la rédaction arabe de la *Lettre de Léon*. Nous ne sommes pas encore capables de savoir combien d'échanges étaient censés avoir eu lieu entre le calife et l'empereur. Remarquons par exemple que la rédaction arabe de la *Lettre d'Omar* renvoie explicitement à une correspondance précédente de Léon : « Tu nous critiques dans ton écrit ». Dans le dossier arménien nous avons un seul échange, une lettre d'Omar suivie d'une lettre de Léon. Mais Omar laisse entendre qu'il n'écrit pas pour la première fois : « à maintes reprises, j'ai voulu connaître la doctrine de votre prétendue foi ». Léon réplique : « Oui, à maintes reprises, nous t'avons écrit (...), mais sur des affaires profanes, et non sur des réalités divines ». Il reconnaît donc bien avoir

écrit auparavant, et le contenu de ses premières lettres était sans doute plus théologique qu'il ne veut en convenir.

Contentons-nous donc de noter pour le moment que la date du dossier grec d'où provient le dossier arménien de la correspondance est encore disputée entre le milieu du VIII^e et la fin du IX^e siècle. Les documents arabes du IX^e siècle peuvent-ils avoir un lien direct ou indirect avec cette source grecque ? Un seul indice a été relevé en ce sens : le nom de Chrysostome apparaît sous forme de transcription au lieu du calque habituel dans les sources arabes chrétiennes (Fam al-dahab « Bouche d'or »). Mais ce fait isolé ne permet pas de conclure.

Bien que le choix des deux protagonistes, l'empereur et le calife, résulte d'une fiction littéraire, il n'est pas dépourvu d'une certaine vraisemblance historique. Omar est bien connu des sources musulmanes pour son zèle à diffuser l'islam, fût-ce aux dépens du trésor public, comme cela fut le cas au Khûrasân et en Espagne. Il écrivit aux princes de Transoxiane pour les exhorter à se convertir et promit aux rois du Sindh d'importants privilèges fiscaux s'ils se faisaient musulmans. On sait enfin qu'il joua un rôle décisif dans l'islamisation des Berbères. Quant à Léon, qui avait sûrement été en contact avec les musulmans dans sa ville natale de Marach en Syrie, et n'avait pas hésité à engager des controverses avec Jean Damascène et le pape Grégoire, on pourrait concevoir qu'il ait accepté de débattre avec le calife. Mais il serait bien imprudent de supposer que, même si cette controverse épistolaire a bien eu lieu, les minutes authentiques nous en soient parvenues. On peut tout aussi bien admettre que quelque théologien de l'époque ait attribué à ces deux interlocuteurs prestigieux un débat entièrement reconstruit par son érudition.

L'auteur grec possède une double compétence, théologique et islamologique. Mises à part quelques pointes polémiques, il adopte le plus souvent un ton pédagogique, évitant les arguments et les termes techniques trop compliqués, même sur des sujets difficiles, comme la Trinité ou l'Incarnation. Néanmoins on perçoit, à l'arrière plan, une culture patristique et exégétique très étendue. Il s'entend admirablement à défendre l'unité des deux Testaments et l'interprétation christocentrique de l'Écriture dans son ensemble. La somme des parallèles patristiques qu'on pourrait citer à l'appui de ses thèses nourrirait un commentaire où il faudrait inclure presque tous les auteurs chrétiens des huit premiers siècles. S'il se montre évasif sur la question des hérésies, ce n'est point par ignorance, mais uniquement par opportunité tactique. Sa connaissance des débuts de l'islam, du Coran et des premières sectes musulmanes n'est pas moins remarquable.

II. On ne connaît ni le patronyme, ni le nom de baptême, ni la date et le lieu de naissance exacts du père Gabriel de Chinon. Tout ce qu'on sait des circonstances de sa vie se résume à quelques dates tirées des rapports manuscrits de la Bibliothèque franciscaine des Capucins, à Paris : vers 1603, naissance du père Gabriel à Chinon ou dans un village voisin ; 4 avril 1635, il est reçu parmi les religieux de Touraine ; 1647, il arrive à Mossoul avec le père Jean-Baptiste de Saint-Aignan ; 1651, il s'installe à Ispahan (Nouvelle Djoulfa), après un séjour à Bagdad ; 1652, il commence à s'occuper des Arméniens ; 1653, il achète une maison où il fonde une petite école ; peu après, il est incarcéré 27 jours avec quatre autres Capucins, dont Martial de Thorigny

et Sylvestre de Saint-Aignan ; 1654, il est expulsé de Nouvelle Djoulfa et s'installe à Tabriz ; 1656, il fonde la mission capucine de Tabriz ; 1657, il jouit d'un grand crédit auprès du gouverneur de Tabriz, Mirza Ibrahim, à qui il enseigne les mathématiques et qui lui confie l'éducation de ses enfants ; 1660, il déploie son apostolat dans une soixantaine de villages, arméniens et nestoriens, du Kurdistan ; 1661, il construit un hospice à Ouroumi ; 1664, il fait parvenir à Chah Abbas II une lettre du pape Alexandre VII réclamant le rétablissement du patriarche chaldéen Siméon, destitué parce qu'il s'était rallié à Rome, sa démarche est couronnée de succès ; 1666, il se rend à Tiflis à l'invitation du roi du Kartli, affronte un théologien musulman dans une controverse publique en langue arabe et prépare l'installation des Capucins italiens. Enthousiasmés par ses connaissances linguistiques, les Géorgiens le surnomment le « Père des langues » ; décembre 1666, il est à Érévan, avec le père Joseph Marie de Blois, pour y ouvrir une mission dont la Sainte Congrégation pour la Propagation de la Foi souhaitait la création depuis 1633 ; août 1667, à l'instigation du vardapet Stepanos Lehatsi, originaire de Lvov, où les tensions étaient très vives entre les Arméniens et l'Église catholique polonaise, la hiérarchie ecclésiastique arménienne multiplie les vexations contre lui ; son disciple Sargis (Avag) Azarias, qu'il avait converti à Tabriz et envoyé étudier à Rome, est cruellement torturé ; Gabriel tombe malade ; 13 octobre 1668, il meurt sur la route d'Érévan à Abarnar (Aparan), où il voulait se faire soigner dans le couvent des Jacobins. On rapporte son corps à Érévan ; le gouverneur perse exige pour lui des funérailles solennelles : on l'enterre dans la ville sainte d'Etchmiadzine, à côté des évêques arméniens. Les catholiques arméniens font graver sur sa tombe une épitaphe en arménien : « Ci-gît le Père Gabriel de Chinon, prédicateur capucin, second apôtre et illuminateur des Arméniens, qui mourut, plein de mérites et illustre par sa sainteté, l'an 1668 ».

À sa mort, ses *Relations nouvelles du Levant* sont inédites. François de Picquet, ancien consul de France en Syrie (1652-1660), charge l'érudit abbé Louis Moréri de préparer le manuscrit pour l'impression ; il paraît à Lyon en 1671.

C'est aux Arméniens que le père Gabriel consacre le « deuxième livre », c'est-à-dire la partie centrale de son ouvrage. On pourrait s'étonner qu'il privilégie cette minorité allogène dans l'Empire safavide. Il existait en effet d'autres communautés chrétiennes proprement autochtones, implantées en Iran bien avant l'islamisation. C'est le cas, par exemple, des « nestoriens » et des « jacobites », dont il relate incidemment les débats, à Mossoul, sur les deux natures du Sauveur. Les appellations qu'il leur donne sont tributaires des classifications hérésiologiques de l'Église romaine. En effet, la doctrine qu'on reproche aux prétendus « nestoriens » n'appartient pas en propre à Nestorius ; c'est surtout celle de son maître Théodore de Mopsueste, mort dans la paix de l'Église, en 428 (trois ans avant les anathèmes du concile d'Éphèse). Les adeptes de cette foi se considèrent eux-mêmes comme membres de « l'Église d'Orient », située à Bagdad. Ils se contentent d'affirmer que l'humanité et la divinité du Christ constituent deux natures distinctes, ce qui est à peu près équivalent à la position catholique, comme l'a reconnu l'*Acte d'union* établi en 433 par Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche. Quant aux jacobites, on leur donne ce nom d'après un de leurs docteurs, Jacques Baradée, et on les accuse de « monophysisme ». En réalité, ils soutiennent bien que le Christ n'a qu'une seule nature, qui est divine ; mais

ils ne nient nullement son humanité ; ils estiment simplement qu'elle ne constitue pas une « nature », c'est-à-dire une essence éternelle, mais une « économie », c'est-à-dire une concession miséricordieuse de Dieu. Sur ce point, ils sont proches des Arméniens.

Le débat public relaté par le père Gabriel ne permet guère d'approfondir ces subtiles distinctions doctrinales. En réalité, tout est faussé d'avance par le fait qu'on a désigné pour arbitre le cadi turc de Mossoul, qui ne veut connaître d'autre référence que le Coran. Le Jésus dont disputent les deux partis ne saurait, à ses yeux, être le Christ des Évangiles. C'est forcément le Isa décrit par l'islam, qui a dit à plusieurs reprises qu'il n'était pas Dieu, mais un simple serviteur envoyé par lui. En fin de compte, on juge la question en infligeant une amende pour blasphème aux deux interlocuteurs. Cette scène saisie sur le vif nous renseigne sur la condition des chrétiens en pays musulman, mais elle ne nous fait pas progresser dans la connaissance des Églises orientales.

Les Arméniens étaient sûrement à cette époque la minorité chrétienne la plus visible, d'un bout à l'autre de l'Empire perse. Certains d'entre eux demeuraient encore dans leur patrie, le lambeau d'Arménie orientale autour du khanat d'Érévan, que la paix de Constantinople avait laissé aux Safavides en 1639, après deux siècles de guerre presque ininterrompue entre le Sultan et le Chah. C'est à Érévan que le père Gabriel finit son apostolat. Mais il l'a commencé trente ans plus tôt au cœur même de la Perse, dans l'illustre municipalité arménienne de la Nouvelle Djoulfa, juste à côté d'Ispahan, la capitale bâtie par Chah Abbas à partir de 1592.

En novembre 1604, après avoir déporté en Perse, à Ispahan ou dans les lointaines provinces de Gilan et de Mazanderan, avec une brutalité meurtrière, quelque 300 000 Arméniens, le Chah réserve à deux mille familles marchandes de la ville de Djoulfa, près de Nakhidjevan, ce qu'il leur présente comme un traitement de faveur. Il leur laisse trois jours pour préparer leur départ et s'offre à leur fournir – en nombre très insuffisant – des chameaux et des montures pour eux-mêmes et pour leurs bagages. Aussitôt, il rase leur ville pour leur interdire tout retour. Au plus froid de l'hiver, il les fait abriter à Tabriz. Au printemps, les rescapés qui arrivent à Ispahan mourraient d'épuisement sans le secours des moines Augustins portugais. Le Chah leur accorde alors un espace de 230 hectares sur la rive droite de la « Rivière fécondante », près du parc central de sa capitale.

Quarante ans plus tard, quand arrive le père Gabriel, la Nouvelle Djoulfa, avec plus de cinquante églises, est une cité riche et autonome, dont les notables contrôlent le commerce international de la soie depuis la mer du Nord jusqu'à la mer de Chine. Notre missionnaire connaît la trame de ces événements, mais il ne soupçonne pas à quel point la déportation a été violente, tragique et féroce. Avec le temps, l'amitié de Chah Abbas pour Khodja Safar, le premier Kalantar (bourgmestre) de la cité, s'est changée en une truculente légende où l'on oublie le cynisme despotique et sanguinaire du souverain perse. Il vaut la peine de rappeler, avec l'historien arménien Arakel de Tabriz, ce que Chah Abbas avouait à ses conseillers, inquiets de le voir fréquenter les chrétiens : « Ne vous aigrissez pas pour une légère feinte d'amitié que je leur témoigne (...) ; ce n'est pas pour leur intérêt, mais pour le mien, pour que mon pays profite et que mon peuple progresse (...). Leurs hommes âgés, nés en Arménie, mourront tous ; leurs enfants, nés dans ce pays, viendront d'eux-mêmes, sans appel de notre part, à notre religion ».

De la légende, le père Gabriel a entendu quelques anecdotes hautes en couleur et sûrement authentiques, où le roi perse s’amuse des aspersions rituelles de la fête arménienne de la Transfiguration, célébrée au plus chaud de l’été, ou de la Bénédiction des eaux, commémorant le baptême du Christ en plein hiver, dans le cours de la rivière la plus proche. Le Chah et Khodja Safar, qui président côte à côte à ces festivités, échangent, sur le ton de la plaisanterie, des propos d’une grande liberté. Traité d’aveugle à cause de son strabisme, le Khodja renvoie le compliment au Chah, qui ne compte plus le nombre d’yeux qu’il a fait crever ! Fier de sa réputation de cruauté et de la terreur qu’il inspire, le Chah se garde bien de protester. Plein de sollicitude pour son compagnon, il lui conseille de se convertir à l’Islam pour échapper aux flammes de l’enfer. Safar réplique que les chrétiens s’en accommoderont plus vite que d’un paradis fréquenté exclusivement par des musulmans.

Curieusement, le savant Capucin semble ignorer la signification théologique arménienne de ces fêtes. Il croit ingénument qu’elles ont le même contenu que les fêtes correspondantes dans le rituel latin. En tout cas, s’il connaît le nom arménien de la Transfiguration – *vardavar* –, il n’en propose pas d’étymologie et n’explique pas que c’est, pour les Orientaux, une fête de la vie éternelle, où Jésus apparaît, avec Moïse et Élie, dans la condition des bienheureux.

Plus encore, il ne découvre que progressivement que les Arméniens célèbrent le 6 janvier trois fêtes à la fois : Noël, les Rois mages et le Baptême du Christ. « J’avais ouï dire autrefois et j’avais même lu plusieurs auteurs qui assurent que les Arméniens ne fêtaient point la Nativité de Notre Seigneur. Cependant, c’est une chose certaine qu’ils la célèbrent ce même jour des Rois et disent la messe de la Naissance dès le soir de cette fête ». Le père Gabriel argumente sur ce point avec un évêque arménien, qui déduit de Luc 3, 23 que Jésus avait juste trente ans le jour de son baptême.

En réalité, la question est de savoir à quelle date l’Église de Jérusalem célébrait la Nativité dans les premiers siècles chrétiens. Les Arméniens soutiennent que c’était le 6 janvier, c’est-à-dire le jour même où les Mages arrivèrent. On pourrait estimer logique que des visiteurs mathématiciens épris d’exactitude, guidés depuis des mois par un signe divin, soient ponctuels à leur rendez-vous. La plupart des images anciennes de la Nativité réunissent les anges, les mages et les bergers. Néanmoins, Matthieu 2, 1-12 explique comment les Mages furent retardés au dernier moment par leur rencontre avec Hérode. Ce décalage permet d’instituer un intervalle entre la célébration liturgique de la Naissance et celle de l’Épiphanie.

Au IV^e siècle, Jean Chrysostome, évêque de Constantinople de 398 à 404, décida de fêter Noël le 25 décembre, et les Mages le 6 janvier. L’exemple de la ville impériale fut imité par de nombreuses Églises d’Orient. Mais les Arméniens restèrent fidèles à l’ancien usage. Pour eux, c’est le même Jésus qui naît dans la chair et reçoit le même jour des honneurs divins. Trente ans plus tard, l’adoration des Mages est légitimée par la descente de l’Esprit Saint sur le Jourdain et par la voix qui proclame Jésus, Fils bien-aimé du Père.

Tout cela s’est déroulé le 6 janvier pour montrer à quel point l’union de Dieu et de l’humanité s’affirme indissociable en Jésus Christ. Si le père Gabriel avait connu la portée exacte des positions arméniennes sur cette date liturgique, il y aurait sans doute opposé une argumentation très énergique. De même, quand il note que les Arméniens

célèbrent l'eucharistie avec du vin non coupé, il est très loin de soupçonner les conséquences qu'ils en tirent sur l'incorruptibilité de la chair du Christ. Mais ce n'est pas un des moindres intérêts de son ouvrage que de nous faire constater l'insuffisance des informations occidentales, à cette époque, sur l'histoire des rites et des usages des chrétiens orientaux.

Il faut avouer que la tâche est bien ardue pour un observateur étranger, plus enclin à noter ce qui le rapproche de ces chrétiens fidèles à l'évangile en terre d'islam, que ce qui les différencie. Les quelques écarts qu'il constate font à ses yeux plutôt figure d'exotismes que de spécificités dogmatiques ou d'évolutions liturgiques. Ne croit-on pas spontanément que les rites et les sacrements sont un héritage immuable des Apôtres ?

Ainsi, le père Gabriel affirme que le baptême des Arméniens est « très conforme au nôtre, en toutes ses cérémonies ». Tout au plus observe-t-il qu'ils « administrent ce sacrement avec beaucoup d'éclat (...) par l'immersion et infusion tout ensemble ». Cependant, il mentionne, comme un simple détail pittoresque, une différence essentielle. « Ils ne manquent jamais de donner ensuite la sainte eucharistie au petit enfant, qui n'étant pas encore capable de l'avalier, ils lui frottent les lèvres du corps sacré de Notre Seigneur, après l'avoir trempé dans le sang, selon leur coutume ».

Si le savant missionnaire ne tire aucune conclusion de cette anomalie, c'est probablement parce qu'il lui a échappé que le nouveau baptisé reçoit non seulement l'eucharistie, mais aussi la confirmation par l'onction du saint chrême. Autrement dit, les Arméniens ont conservé intacte toute la séquence des rites d'initiation chrétienne administrés d'un seul coup aux catéchumènes adultes dans l'Église des premiers siècles. Au contraire, lorsque le christianisme s'enracina dans l'Empire romain et que la majorité des baptisés furent des petits enfants, l'Église romaine répartit ces rites d'initiation – baptême, eucharistie et onction – en cérémonies distinctes ponctuant les étapes de la catéchèse et les différents âges de l'enfance et de l'adolescence. Il se pourrait que la seule pensée d'une telle évolution historique eût paru sacrilège à notre missionnaire.

Et pourtant il pressent obscurément que fréquenter les Arméniens, c'est remonter le cours des siècles, se rapprocher des origines du christianisme : « Les Arméniens nous disputeront toujours la gloire d'avoir été introduits les premiers dans le bercail évangélique, d'avoir eu les premiers l'honneur d'entrer dans les bonnes grâces de Jésus Christ et reçu de sa personne sacrée les témoignages de sa bienveillance et de son amour ».

Suivant les schémas historiographiques qui se sont imposés en Arménie aux v^e-vi^e siècles, notre missionnaire mentionne tout d'abord une première évangélisation par l'apôtre Thaddée, peu après la Résurrection du Christ, puis la conversion officielle du roi Tiridate et de son royaume par Grégoire l'Illuminateur au début du iv^e siècle. Évoquer la figure d'Abgar, le saint roi d'Édesse – que les Arméniens considèrent comme l'un des leurs – c'est remonter en imagination au début de la semaine sainte, au moment où Jésus Christ se trouvait déjà « dans les empressements de la grande affaire de notre salut ». Les émissaires d'Abgar lui offrent « cette chemise sacrée et mystérieuse, qui était sans couture », et que les soldats tirèrent au sort au pied de la croix. Mais le plus important est l'image authentique de la sainte face dont le Christ fait présent au roi d'Édesse.

En relatant cette légende, le père Gabriel a l'impression de toucher du doigt les reliques de la Passion et les premières œuvres des Apôtres. Il souligne qu'il a vu à Urfa (Édesse) le puits où l'on avait caché la sainte image, et le réservoir d'eau qui permit à Thaddée de baptiser tous les habitants de la ville.

L'histoire de saint Grégoire l'Illuminateur est rappelée, sans référence précise aux sources arméniennes, selon une vulgate que le père Gabriel semble avoir recueillie oralement, à en juger d'après l'étrange transcription des noms propres : *Tartat* pour Tiridate, *Ortanès* pour Vrtanès, *Aristanès* pour Aristakès, *Cosrouu* pour Chosroès, *Corompsimi* pour Hripsimé, *Cusaroducte* pour Khosrovidoukht, etc. Par une inexplicable confusion, notre missionnaire qualifie de « lac » la Fosse profonde (*Khor virap*) où fut jeté saint Grégoire. L'évêque arménien qui lui fait ce récit l'informe que saint Grégoire et le roi Tiridate seraient allés ensemble à Rome pour y rencontrer Constantin et le pape Sylvestre.

Le père Gabriel, qui a pris la peine de confronter la tradition arménienne recueillie sur place aux répertoires historiques et hagiographiques dont il dispose, par exemple les vies des saints ou les *Annales ecclésiastiques* du cardinal Baronius, en conclut que « la croyance que les Arméniens ont, toute fabuleuse qu'elle paraisse, n'a rien qui ne soit fondé sur la sainte et vénérable antiquité ». Une origine chrétienne aussi ancienne est à ses yeux un gage d'authenticité, de fidélité à l'esprit de l'Église primitive. « Il faut que j'avoue ingénument que je n'ai point vu de nation dans le Levant où les saintes coutumes du christianisme soient mieux observées que parmi les Arméniens ».

À la différence du dogme, la coutume n'est pas le fruit d'une réflexion intellectuelle, c'est un comportement à la fois prévisible et spontané, comme si l'héritage ancestral de l'âme éclatait soudain au grand jour. Ce qui touche le cœur franciscain du père Gabriel, c'est l'extrême pauvreté des prêtres-curés arméniens, qui savent à peine lire « et sont obligés de gagner du pain pour eux et pour leurs enfants (car ils sont mariés), à la sueur de leur visage ». Il admire le zèle et le dévouement des jeunes prêtres « qui sont obligés durant un ou deux ans de demeurer toujours dans l'église, où même ils couchent, et ne peuvent point aller dans leur maison, durant tout ce temps qu'ils sont obligés de célébrer tous les jours, s'il est nécessaire. Après ce temps, ils disent la messe toutes les semaines, et s'il ne se fait quelque nouveau prêtre, ils ne peuvent durant ce temps, s'approcher de leur femme. Ils ont coutume de s'en séparer une semaine avant que de célébrer la sainte messe ; ce qui est une marque du respect qu'ils ont pour ces redoutables mystères ».

« Respect » est bien le maître mot pour notre missionnaire. C'est la clef de tous les usages arméniens. « Les Arméniens ont une si grande considération pour le respect qu'ils croiraient non seulement de faire une grande incivilité, mais encore de pécher contre la bienséance, l'honnêteté et les bonnes mœurs, s'ils manquaient de le rendre à ceux à qui ils le doivent ». Ce principe régit toute la hiérarchie sociale. Il commande les rapports entre laïcs et religieux (patriarches, prélats et « vartapiètes »), entre parents et enfants, aînés et cadets, hommes et femmes.

C'est à ce propos que le père Gabriel fait les découvertes les plus surprenantes. Pour les Arméniennes mariées, l'expression normale du respect consiste dans le silence contraint, dans l'interdiction absolue de parler aux personnes qui ont autorité sur elles, en dehors ou à l'intérieur de la maison. « L'épousée, qui demeure ensuite dans la maison

de sa belle-mère (...), devient muette et ne peut plus parler (...) ni répondre à qui que ce soit, et surtout à sa belle-mère ; et elles ne s'expliquent que par signes, ce qui est un langage fort plaisant parmi eux ; elles se font pourtant bien entendre (...). Il y en a qui demeureront dix ans entiers dans ce silence, les autres, cinq ou six ; après, leur langue se délie et elles peuvent parler, mais non pas manger avec elles ».

Le missionnaire capucin nous livre ici un témoignage ethnographique d'une grande importance. C'est probablement l'une des premières fois qu'un Occidental, admis dans l'intimité des maisons arméniennes, est en mesure d'observer de l'intérieur les usages et le fonctionnement de la grande famille patriarcale (*gerdastan*), ou du moins d'éprouver l'un de ses aspects les plus frappants, le *harsnoutioun*, c'est-à-dire le silence imposé aux épouses. Il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour que l'ethnologue Ervand Lalayan, formé en Suisse, en donne une description circonstanciée.

Naturellement, les détails relevés par le père Gabriel, traduisent plutôt son étonnement qu'un effort d'explication. Quand il se risque à théoriser, sa culture biblique l'égarer plutôt qu'elle ne l'éclaire. Par exemple, pourquoi la mère, encore alitée, d'un nouveau-né qu'on vient de baptiser, doit-elle se lever pour embrasser, sans dire un mot, le pied du parrain ? C'est, dit le missionnaire, le geste de Sephora, l'épouse de Moïse. Terrifiée par la rencontre d'un ange, en qui elle croit reconnaître un exterminateur chargé de tuer son époux, elle se hâte de circoncire leur fils Eliezer et, tenant à la main le prépuce sanglant de l'enfant, elle se prosterne et baise le pied du messager. À vrai dire, le texte de la Vulgate, divergeant ici de l'hébreu, est assez embrouillé et le père Gabriel doit faire appel à l'autorité du dominicain Cajetan pour lui donner un sens.

Pour comprendre la loi du silence imposé, il faudrait la replacer dans la structure complexe d'une maisonnée réunissant tous les descendants mariés d'un couple d'ancêtres, sur trois ou quatre générations, avec leurs épouses, leurs enfants et leurs sœurs non mariées. Dans cette collectivité qui peut compter près de cent personnes, une hiérarchie s'impose à chaque sujet, en fonction de sa génération, de son rang dans la fratrie et de son sexe. Elle se traduit, pour les femmes, par la liberté ou l'interdiction de la parole, et la durée de cette interdiction varie selon le niveau hiérarchique de ceux qu'elles entendent honorer.

Par exemple le père Gabriel observe que les « brus rendent encore plus d'honneur, selon leur pensée, à leurs beaux-pères, à qui non seulement elles ne peuvent pas parler mais même elles ne peuvent pas se tenir en leur présence, et les fuient avec un soin extraordinaire. Elles n'ont de liberté et de conversation qu'avec leurs maris ; encore ne mangent-elles jamais avec eux et leur parlent même pas lorsqu'il y a d'autres personnes avec eux ». Pour pousser plus loin l'analyse, notre missionnaire aurait dû dresser la liste de tous les noms de parenté masculins et féminins, ainsi que les obligations mutuelles de chacun. Mais à vrai dire, les intéressés eux-mêmes ne sont pas pleinement conscients de ce système, qu'il faut surprendre sur le vif, presque à leur insu. Cependant le père Gabriel étudiait les mœurs, non point pour elles-mêmes mais comme miroir des âmes qu'il voulait convertir.

Sa description des festins joint des traits proprement locaux – plus persans qu'arméniens, comme les tapis, sur lesquels les convives s'installent et la liste assez composite des mets – à des usages plus spécifiques, concernant surtout la « beuvette », qui se prolonge jusqu'à « cinq ou six heures », après le changement des nappes et l'apport des fruits.

Dans ces banquets à l'antique, qui sont des *symposia*, c'est-à-dire des beuveries collectives, il faut boire « par ordre », en respectant le rang hiérarchique. Aucun convive n'est exclu de cet honneur et aucun n'est autorisé à s'y dérober. Le fruit ou la fleur que lui passent ses voisins l'obligent à « faire raison ». La boisson est alcoolisée, ce qui garantit l'identité chrétienne de l'assemblée. Naturellement tout est dirigé par un maître du festin, « l'archetriclin » des Noces de Cana, cher à François Villon : « Celui qui a commencé la santé boit trois ou quatre grands verres de vin, sans lâcher la tasse de la main, et la rend à l'autre pour en boire autant et aussi promptement ».

On regrettera peut-être que le père Gabriel n'en dise pas davantage sur la succession des buveurs, sur le contenu très codifié des « discours de verre » (*bajakadcharr*) et sur les réponses aussi conventionnelles du maître de festin et des autres convives. Nous devons attendre les dissertations allemandes que le jeune Khatchatour Abovian écrivit dans les années 1830 à la demande des maîtres de l'université de Dorpat, et dont il tira plus tard sa magnifique description d'un festin de mardi-gras dans son village natal de Kanaker. Mais il faut reconnaître là encore que le missionnaire capucin est un véritable précurseur, qui fraye la voie aux ethnologues.

Les festins jouent aussi un rôle essentiel dans les coutumes funéraires. « La première chose qu'ils préparent après la mort de leurs parents, c'est d'avoir bien de marmites et de broches (...). Ils engageraient plutôt leurs maisons que de manquer à observer (cette règle) dans les occasions ». Notre missionnaire décrit fidèlement les festins, ou plus exactement les « commémorations bachiques » qui s'imposent le septième, le quatorzième et le quarantième jour après le décès, puis d'année en année. Il fait même allusion à ce qu'on appelle, en arménien, la « tasse de miséricorde » (*voghormoutian tase*), quand les conviés, « la tasse en mains, bénissent la mémoire (des défunts) et leur souhaitent toute sorte de bonheur dans le ciel ». En réalité, ces prières, que le père Gabriel ne cite pas, sont très brèves : « Que Dieu lui fasse miséricorde ! », « Que Dieu illumine son âme ! ». Elles tirent leur efficacité de la répétition et du nombre de personnes qui les prononcent. C'est pourquoi, comme le note notre auteur, il est nécessaire, au moment d'un décès, de faire « de grandes charités aux pauvres » : car les bénéficiaires de ces largesses sont tenus de dire ces prières rituelles, sous peine d'avoir un jour à répondre eux-mêmes des péchés du défunt.

Imprégné de théologie catholique, notre zélé missionnaire voit, dans ce qu'il connaît de ces usages, la preuve que les Arméniens, contrairement à ce qu'ils disent eux-mêmes, croient dans le Purgatoire, qui est à cette époque, un des articles essentiels du catéchisme romain. Il ignore probablement la différence subtile entre *makraran* (« lieu de purification, purgatoire ») et *kavaran* (« lieu de propitiation »). Il ne cite pas le mot *anbitz* (« sans tache »), qui désigne les prières pour les morts, et ne mentionne pas la croyance populaire selon laquelle chaque prière et chaque aumône, si petite soit-elle, enlève une tache à l'âme pécheresse du défunt dont on fait mémoire.