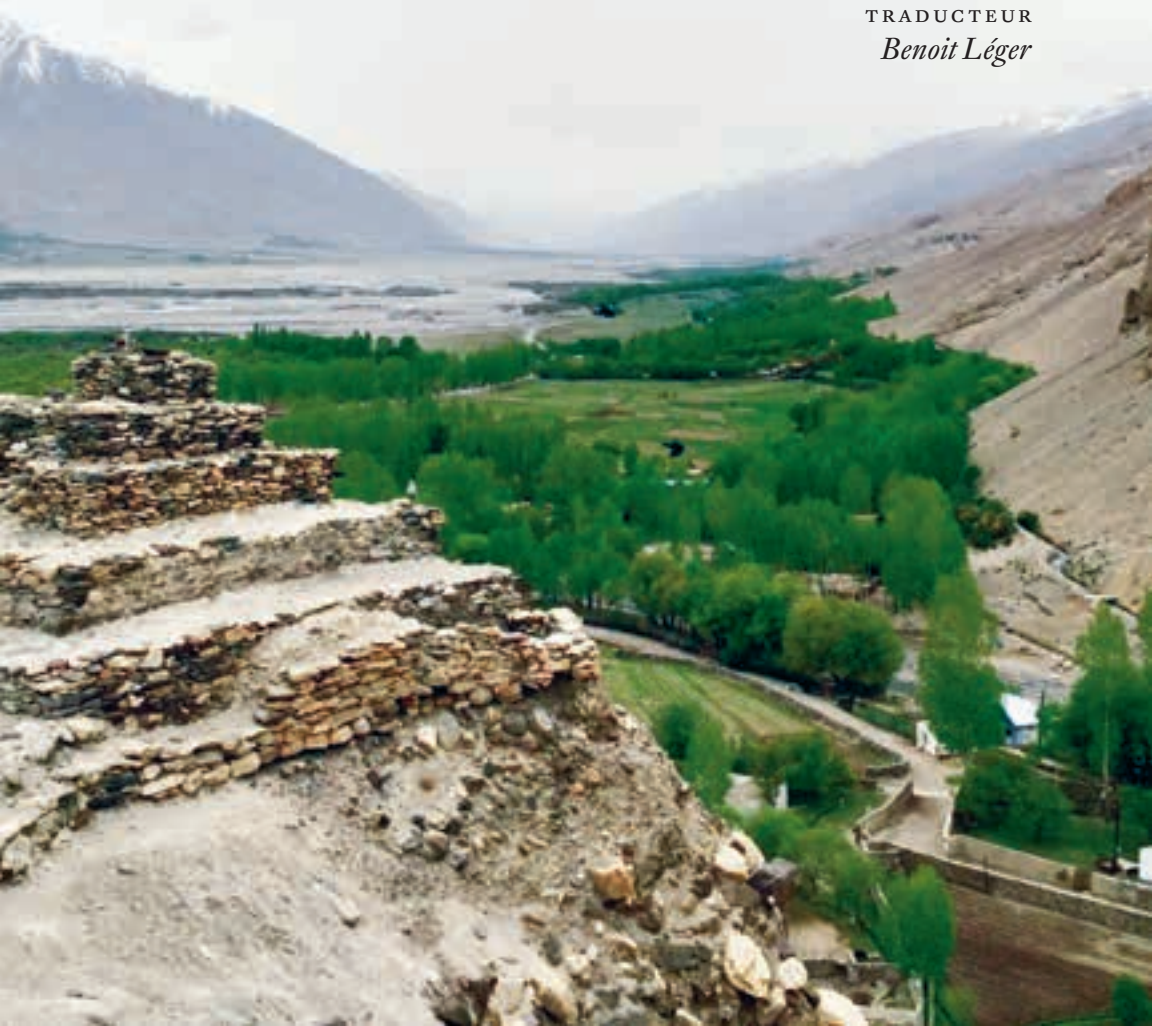


Les religions de la Route de la soie

LES CHEMINS D'UNE MONDIALISATION PRÉMODERNE

Richard Foltz

TRADUCTEUR
Benoit Léger



LES RELIGIONS DE LA ROUTE DE LA SOIE



● Cachemire

Oural (montagnes)

Sogdiane/
Transoxiane

*Syr-Daria
(Iaxarte ou Siboun)*

● Khwarezm

*Amou-Daria
(l'Oxus)*

● Boukhara

● Merv

● Samarcande

● Balkh

Bactriane

● Bamiyan

Azerbaïdjan

● Maragha

● Alamout

● Ecbatane

(Hamadan)

● Ispahan

● Gundishapour

● Babylone/
Ctésiphon/
Bagdad

● Antioche

Syrie

● Damas

● Jérusalem

● Alexandrie

Égypte

Méditerranée

Mer Caspienne

O C É A N



Altai

Tarboon

Qara Balghasun
(Ordu-Baliq) ●

**Sept Rivières
(Semiretchie)**

Miran

Tourfan (Qotcho, Bezeklik)

Talas

Dayuan

Kachgar

Karachahr

Tian Shan

Tarim (bassin)

Taklamakan (désert)

● Dunhuang

Hindou Kouch

● Khotan

Gandhara

Taxila

Karakorum

Indus

Lanzhou

Kaifeng

Chang'an (Xi'an)

Luoyang

● Chengdu

Cao'an

Zaytun (Quanzhou)

Fujian (province)

Inde

INDIEN



Les religions de la Route de la soie

LES CHEMINS D'UNE MONDIALISATION PRÉMODERNE

Richard Foltz

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR

Benoit Léger

Les Presses de l'Université Concordia
Montréal

Sauf indication contraire, tous les textes et photos sont protégés par le droit d'auteur :
© Richard Foltz

Traduction : © Benoit Léger

Les livres des Presses de l'Université Concordia sont disponibles gratuitement sur JSTOR, Project MUSE, Manifold ainsi que notre site Web :
concordia.ca/press.

Tout a été mis en œuvre pour obtenir les permissions nécessaires à l'utilisation des documents protégés par droits d'auteur cités dans le présent ouvrage et en reconnaître les sources avec exactitude. Toute erreur ou omission portée à l'attention de l'éditeur sera corrigée dans les prochains tirages.

Conception : Garet Markvoort, zijn digital
Révisseur de l'édition française :
Johanne Norchet
Relectrice : AnneMarie Taravella
Cartographie : M. Roy Cartography
Index : François Trahan

Page couverture : Stoupa bouddhiste à Vrang, au Tadjikistan. Richard Foltz

Imprimé et relié au Canada par Friesens, à Altona, au Manitoba

Ce livre est imprimé sur du papier certifié par le Forest Stewardship Council et conforme aux exigences de la norme n° Z39.48-1992 sur la permanence du papier de l'ANSI/NISO

Première édition anglaise publiée en 1999 par St Martin's Press
Première édition française publiée en 2020
10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

9781988111018

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Titre: Les religions de la Route de la soie : les chemins d'une mondialisation prémoderne / Richard Foltz, auteur ; Benoit Léger, traducteur.

Autres titres: Religions of the Silk Road. Français

Noms: Foltz, Richard, 1961- auteur.

Description: Traduction de : Religions of the Silk Road. | Comprend des références bibliographiques et un index.

Identifiants: Canadiana (livre imprimé) 20190034807 | Canadiana (livre numérique) 20190034815 | ISBN 9781988111018 (couverture souple) | ISBN 9781988111032 (PDF)

Vedettes-matière: RVM: Asie centrale—Religion. | RVM: Route de la soie—Histoire.

Classification: LCC BL1050 F6514 2020 | CDD 200.958—dc23

Les Presses de l'Université Concordia
1455, boul. De Maisonneuve O.
Montréal (Québec) H3G 1M8
CANADA

*Les Presses de l'Université Concordia remercient
la Fondation de la famille Birks ainsi que Brian et Carolyn Neysmith
pour leur généreux soutien.*

TABLE DES MATIÈRES

Préface à la deuxième édition	xi
Préface à la traduction française	xv
Préface du traducteur	xvii
1 La Route de la soie et ses voyageurs	3
2 Religion et commerce dans l'ancienne Eurasie	37
3 Le bouddhisme et la Route de la soie	57
4 Un refuge pour les hérétiques. Nestoriens et manichéens de la Route de la soie	89
5 L'islamisation de la Route de la soie	125
6 Manigances œcuméniques	153
7 La fin du creuset	183
Épilogue. La religion du marché	195
Notes	199
Bibliographie	219
Index	245

PRÉFACE À LA DEUXIÈME ÉDITION

Depuis sa publication, il y a dix ans, ce livre a fait l'objet d'abondants commentaires, le plus souvent positifs, et parfois critiques, mais ils n'ont pas cessé, ce qui me semble bon signe. S'il est grandement stimulant de savoir qu'il continue de trouver de nouveaux lecteurs, cela crée pourtant des obligations pour l'auteur. Les années qui ont suivi la publication de ce livre ont vu paraître de nouveaux travaux sur les échanges culturels le long de la Route de la soie et quiconque aborde la question pour la première fois par un tel survol mérite de trouver des sources mises à jour s'il ou elle souhaite aller plus loin. Je me réjouis donc d'avoir eu l'occasion de préparer cette édition revue, dix ans après la première.

Le titre ne devrait laisser planer aucun doute : il s'agit ici d'une approche générale de la question. J'ai tenté de tracer le portrait de 2000 ans d'histoire de l'Asie à partir d'un élément central, soit le mouvement des idées religieuses et leur transformation, en cherchant à produire un récit qui informe les lecteurs tout en restant accessible. J'ai opté pour la présentation d'un schéma global plutôt que de chercher à résoudre certains contentieux sur des points précis. Je laisse ces questions aux spécialistes des nombreux domaines auxquels ce livre fait inévitablement appel.

Je n'ai jamais prétendu être un expert de l'une de ces disciplines, préférant faire appel à ceux et celles qui s'y connaissent mieux que moi plutôt que d'empiéter sur leurs champs d'expertise respectifs, un peu à la manière des voyageurs de la Route de la soie qui, inévitablement,

devaient solliciter la bienveillance des autorités des terres qu'ils traversaient. Bien que j'espère encore que les spécialistes trouveront un intérêt à lire le fruit de mes efforts pour tracer un portrait global, ce livre a été écrit d'abord et avant tout en ayant à l'esprit les étudiants et le grand public. Pour cette raison, j'ai privilégié un système de translittération aussi simple que possible, réduisant le nombre de signes diacritiques. Dans le cas du chinois, j'ai utilisé le pinyin, sauf si une transcription plus courante était déjà bien établie.

Mon intérêt pour les religions de l'Asie centrale est né d'une conférence de feu Hans-Joachim Klimkeit, au début des années 1990, alors que j'entamais mes études supérieures. Près de deux décennies plus tard, je lui suis encore reconnaissant d'avoir fait naître en moi cette flamme, puis de m'avoir prodigué ses conseils au moment où je terminais la première édition. Jerry Bentley, Richard Bulliet et Nicola DiCosmo en ont également lu le manuscrit et m'ont fait part de nombreuses suggestions. Les commentaires de Richard Frye ont grandement contribué à améliorer le chapitre deux, tandis que Jan Nattier m'a guidé dans la refonte du chapitre trois, qui en avait fort besoin. Les recensions anonymes publiées dans le *Journal of Early Modern History* m'ont également permis de raffiner mon analyse de l'islamisation de l'Asie intérieure. En préparant cette nouvelle édition, j'ai cherché à tenir compte de points soulevés dans les comptes rendus de Thomas Allsen, Jason Neelis, Frantz Grenet, Jason BeDuhn et Denis Sinor. Je suis, bien sûr, le seul responsable des erreurs factuelles ou d'éventuelles interprétations erronées.

Certains passages de ce livre ont d'abord fait l'objet de publications dans des revues : « When Was Central Asia Zoroastrian? » (*The Mankind Quarterly*, vol. 38, n° 33, 1998), « Ecumenical Mischief under the Mongols » (*Central Asiatic Journal*, vol. 43, n° 1, 1999) et « Judaism and the Silk Route » (*The History Teacher*, vol. 32, n° 1, novembre 1998). J'exprime ma reconnaissance à ces revues qui m'ont permis de reprendre ici ces textes. Susan Roach, du service de prêt interbibliothèques au Gettysburg College, a géré avec patience et

efficacité mes innombrables demandes au cours de l'année 1997-1998. Michael Flamini, mon premier éditeur à St. Martin's Press, a contribué à rendre possible la première édition. J'exprime également ma reconnaissance à İbrahim Özdemir et Aydın Aslan, auteurs de la version turque, de même qu'à Ali Ferdowsi et Askari Pasha'i qui ont traduit le livre en persan. Merci encore à Chris Chappell, chez Palgrave, qui m'a proposé de produire cette deuxième édition revue.

De ma propre expérience, il n'est aucun projet que l'on puisse accomplir sans le soutien de sa famille ou d'un réseau d'amis. Parmi tous ceux et celles qui ont joué un rôle dans ma vie, je souhaite remercier en particulier Shahrzad, Bijan ainsi que Persia de l'espoir qu'ils me donnent en l'avenir, et enfin Manya, qui a choisi d'entreprendre ce voyage avec moi.

Montréal, 26 avril 2009

PRÉFACE À LA TRADUCTION FRANÇAISE

C'est avec un plaisir indéniable que je vois enfin paraître la version française de ce livre, de toute évidence fort apprécié si l'on en juge par les ventes, par ses traductions en japonais, en persan (à deux reprises), en turc, en italien et en chinois et enfin, par la proposition du premier éditeur d'en publier une nouvelle édition révisée en 2010, sans compter les nombreuses lettres envoyées par des lecteurs du monde entier.

Francophile résolu ayant choisi il y a quinze ans de faire ma vie dans une société de langue française, j'ai toujours été déçu et blessé de ne pas voir paraître la traduction française de mon livre, en particulier si l'on considère le petit nombre d'ouvrages récents sur la Route de la soie dans cette langue. J'ai songé à procéder moi-même à la traduction lorsque les Presses de l'Université Laval m'en ont donné l'occasion en 2006, mais, considérant qu'il méritait mieux que ce que mon niveau de français écrit pouvait offrir, j'ai préféré en traduire un autre, paru en 2007 sous le titre de *L'Iran, creuset de religions*, sous une forme qui a grandement profité de l'expertise de madame Anne-Hélène Kerbiriou. La version éloquente et rigoureuse de mon estimé collègue, Benoit Léger, m'a convaincu que j'avais bien fait d'attendre.

Je suis d'autant ravi que ce livre est édité par les nouvelles Presses de l'Université Concordia. Le fait que ces presses bilingues aient choisi de publier un premier ouvrage en français me rappelle encore une fois ce que j'aime le plus de Montréal : une vision résolument

multiculturelle qui reconnaît l'apport, passé et futur, de notre société francophone, si important et pourtant si souvent négligé.

Vive le Canada! Vive le Québec!

Richard Foltz, 2018

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

De la difficulté de traduire les sciences humaines et sociales

Les sciences humaines et sociales occupent un espace hybride entre traduction littéraire et traduction technique ou générale, ce que montre bien Wallerstein¹ en développant une série de préceptes quant à la traduction (ou non) de concepts centraux dans un ouvrage. Ainsi que le sociologue le montre bien, il est impossible d'aborder la traduction d'un ouvrage des sciences humaines ou sociales sans savoir d'où vient l'auteur, comment il se positionne par rapport à ses prédécesseurs, quelle valeur il ou elle donne aux mots. Le traducteur devrait-il donc être un expert du domaine? Avoir toutes les compétences de l'auteur du texte de départ? L'objection, que l'on peut qualifier de préjudicielle, s'inscrit dans une série de clichés sur la traduction et, surtout, dans une vision irréaliste de ce qu'est la transmission des connaissances. Dans un monde idéal, le traducteur d'une synthèse de l'histoire des religions le long de la Route de la soie serait lui aussi historien des religions et de l'Asie centrale. Inutile de préciser que ce traducteur, en plus d'être restreint dans ses compétences traductionnelles, opérerait pour une activité plus valorisée. Dans le monde réel, les traducteurs apprennent, consultent, se documentent et tentent de faire au mieux de leurs connaissances.

Pour sa part, Rochlitz adopte une position moins platonicienne, en soulignant, non sans raison, que « le livre en question est précisément traduit en raison de son apport de perspectives nouvelles et [que] le traducteur est l'un des premiers à découvrir et à exposer

ces idées encore peu familières². » Moins idéaliste, encore une fois, Rochlitz rappelle qu'une culture générale assez étendue est indispensable, faute de quoi tout le second degré du texte risque d'échapper au traducteur.

Si la rhétorique et le « second degré » de l'auteur sont au cœur d'un ouvrage tel que *Les religions de la Route de la soie*, sans compter le souci de Foltz de produire un texte lisible et accessible, il semble cependant essentiel de reconnaître, toujours avec Rochlitz, que « la prose scientifique [...] est du même type que le langage courant et ne recèle pas de sens caché dans sa forme. Ce qui importe, par conséquent, c'est la lisibilité et l'intelligibilité³. » Il s'agira donc de rendre, avec autant de clarté que possible, les idées au cœur de l'analyse de Foltz, qui trace le portrait de 2000 ans d'histoire de l'Asie à partir d'un élément central, soit le mouvement des idées religieuses et leur transformation, tout en analysant le phénomène encore sujet à débat de l'islamisation de l'Asie intérieure et de la chute du christianisme.

C'est l'effort qui a été tenté ici, tout en tenant compte des notions centrales d'histoire, des diverses religions ou même d'économie, pour lesquelles on a tenté de choisir le vocabulaire approprié. Les écueils sont multiples. Quant à la documentation, il a fallu retrouver les traductions françaises de référence d'historiens et de chroniqueurs et parfois, selon les principes énoncés par Wallerstein, les modifier; dans certains cas, il a fallu traduire de l'anglais certaines citations, faute de pouvoir remonter au persan ou à l'arabe, par exemple.

De l'utilité des traductions en langue française

Pourquoi s'obstiner encore en 2018 à traduire ce que l'on peut lire en anglais? Les lecteurs qui s'intéressent aux civilisations et à l'histoire de la Route de la soie n'auront-ils pas de toute façon déjà les connaissances leur permettant de consulter des textes publiés en anglais? L'anglais n'est-il pas irrémédiablement la langue du savoir, du moins en Occident? Il suffit de creuser un peu pour se rendre compte que

les lecteurs, même ceux qui ont une bonne connaissance de l'anglais, répugnent à se lancer dans un sujet inconnu ou nouveau dans cette langue. Et l'on oublie trop souvent que, pour des millions de locuteurs de langues autres que l'anglais, la langue de Shakespeare n'est ni une deuxième langue, ni celle du savoir. Pour ne prendre que deux exemples : traduire en français permettra de s'adresser à des lecteurs d'Afrique; traduire en russe offrira aux habitants d'Asie centrale une meilleure compréhension d'un aspect au cœur de l'histoire de leur partie du monde.

Bien sûr, la traduction, que ce soit dans le domaine des lettres, des humanités ou des sciences sociales, a été et reste une activité herméneutique, mais également une forme de résistance à une hégémonie ou une autre, une manière de se définir, ce qui n'enlève rien à son rôle de passerelle qui transmet des connaissances. Pourtant elle ne saurait jamais être une simple activité passive de production d'un message donné, originellement écrit dans une langue.

En cela la traduction contribue encore et toujours au savoir en général et, en particulier, à battre en brèche les idées reçues ainsi que les simplifications extrêmes. Bien plus qu'une simple transposition linguistique, elle rend possibles la résistance, la rébellion et même la révolution. Cicéron traduisant en latin des œuvres que ses contemporains pouvaient lire dans le texte (ce qu'ils faisaient, paraît-il, bien plus volontiers), prenait parti contre la domination intellectuelle du grec. À la Réforme, les traducteurs de la Bible en langues vernaculaires ne cherchaient pas simplement à retrouver un soi-disant « message », un contenu original : ils savaient l'autorité des puissants et facilitaient l'accès à un texte qui était alors au cœur de la vie de millions d'Européens.

Au Canada, compte tenu d'un contexte éditorial pauvre en soutien pour la publication de traductions d'ouvrages en sciences humaines, même lorsque les auteurs sont citoyens du pays, la traduction devient un chemin de croix et, pour ainsi dire, une activité militante. Les programmes de subvention, dans leur état actuel, sont trop limités

en dehors du champ littéraire; en conséquence, les ouvrages savants seront le plus souvent publiés en traduction à l'étranger. On peut souhaiter que les Presses de l'Université Concordia aient à cœur de contribuer à la diffusion des connaissances par le biais de traductions françaises produites au Canada, sans pour autant devoir se limiter aux ouvrages publiés dans ce pays.

Dans le cas de l'Asie centrale, il faut aussi souhaiter que la synthèse de Richard Foltz contribue à mieux faire connaître une immense région dont l'histoire est d'une complexité inouïe pour les Occidentaux et qui n'est que trop rarement évoquée par les médias, ou, le cas échéant, à coups de simplifications et parfois de clichés. La diffusion du savoir, telle que conçue par les nouvelles Presses de l'Université Concordia, est au cœur de ce livre qui présente la somme de ce que l'on sait sur les religions en Asie centrale et montre avec brio les liens étroits qui existent entre échanges culturels, commerce et croyances religieuses. Les Presses de l'Université Concordia ont là un champ à investir.

Richard Foltz le souligne lui-même, il a profité de l'expertise de nombreux chercheurs, à l'instar des voyageurs de la Route de la soie qui faisaient appel à la bienveillance des habitants des territoires qu'ils traversaient. Le traducteur, comment pourrait-il en être autrement, se lance lui aussi dans un périple parsemé d'embûches et de détours, mais aussi d'oasis et de révélations. Découvrant des terres lointaines, il s'enrichit, espérant rapporter quelque trésor, quelque envoûtant parfum à Ithaque. Cette traduction se veut donc un périple, et il faut alors « voyager léger ». Conformément au souhait de l'auteur, on a cherché ici à réduire au minimum les graphies et translittérations érudites qui nuisent à la lecture; dans la vaste majorité des cas, il a été possible de faire appel à des traductions françaises d'historiens et de chroniqueurs. Les traductions nouvelles sont quant à elles signalées dans les notes.

Benoit Léger, août 2018

Le traducteur souhaite remercier Carmélie Jacob, qui a révisé une importante part de ce texte, ainsi que les institutions qui lui ont accordé leur soutien technique ou financier : Collège de traducteurs Looren (Wernetsbausen, Suisse); Collège International des Traducteurs Littéraires (Arles, France); Europäisches Übersetzer-Kollegium, Straelen (Allemagne); Faculté des arts et des sciences, Université Concordia; Figura-NT2, Université Concordia



LES RELIGIONS DE LA ROUTE DE LA SOIE

(À GAUCHE) *Dromadaire (Nishapour, Iran). Les dromadaires étaient utilisés dans les portions ouest de la Route de la soie, où ils pouvaient traverser de vastes pans de désert.*

La Route de la soie et ses voyageurs

Au cours des dernières décennies du dix-neuvième siècle, la fascination des Européens pour les régions lointaines atteint son paroxysme. Les empires britannique et français, qui couvrent le globe, reçoivent alors de leurs agents coloniaux des biens et des histoires exotiques, tandis que poètes et peintres couchent sur le papier ou la toile leur propre vision des charmes de l'Orient.

Les derniers recoins du monde s'ajoutent à la liste des découvertes européennes; on mesure la hauteur des montagnes; le tracé des grands fleuves et leur source sont cartographiés. Les Occidentaux pénètrent pour la première fois au Tibet et dans d'autres régions reculées; les représentants des empires britannique, russe et allemand s'enfoncent dans les terres d'Asie centrale afin d'asseoir leurs prétentions sur de nouvelles colonies.

C'est à cette époque empreinte de romantisme que la Route de la soie doit, sinon son existence, du moins son appellation. Lorsque, à la fin du dix-neuvième siècle, Ferdinand von Richthofen, un acteur de ce jeu d'intrigues que fut le « Grand jeu »¹, lui donne son nom (*Seidenstraße*, en allemand), le réseau transasiatique qui reliait la Méditerranée à l'Asie de l'Est avait en fait connu son apogée plus de quatre siècles auparavant². L'expression finira par devenir le symbole d'exotisme et d'aventure que nous connaissons aujourd'hui.

En fait, la « Route de la soie » était plurielle : il s'agissait d'un réseau de routes d'Est en Ouest, mais comportant également des embranchements vers le sud de l'Iran, le nord de la steppe eurasiatique et le

sous-continent indien via les montagnes de l'Hindou Kouch. Il faut accorder à Richthofen le mérite d'avoir été le premier dans l'histoire à conceptualiser les routes d'Asie d'une telle manière; du moins, personne avant lui n'avait trouvé de formule si efficace.

Chose certaine, depuis sa création il y a un siècle, la Route de la soie comme concept a su frapper et fasciner l'imaginaire occidental. Elle nous a donné des images de cités légendaires, de peuples exotiques ainsi que de montagnes et de déserts grandioses, en plus de récits de courageux voyageurs défiant la mort au bout du monde. On en a tiré des romans, des films et des documentaires; on vend des circuits touristiques, on finance des expéditions archéologiques et on organise même des congrès internationaux, toujours avec la Route de la soie comme thème. En 1998, le violoncelliste de réputation internationale Yo-Yo Ma a fondé le « Silk Road Project », un organisme culturel à but non lucratif, représenté par le Silk Road Ensemble, qui se produit dans le monde entier. À l'été 2002, le Smithsonian a organisé un festival de la Route de la soie sur le National Mall de Washington et, en 2006, Chicago en a lancé un autre, encore plus important, qui a duré un an. Une kyrielle de guides de voyage ont été publiés dans l'espoir de satisfaire le goût des lecteurs qui désirent revivre les aventures des voyageurs d'antan, et l'on a réédité les récits des explorateurs d'autrefois à l'intention de ceux qui préfèrent rester dans le confort de leur foyer. Il existe même un livre de cuisine végétarienne de la Route de la soie! Tout cela montre bien que la Route de la soie, à l'instar de toute autre belle formule plus ou moins précise, sera ce que nous voulons qu'elle soit, l'écran sur lequel nous projetons nos rêves.

Un réseau de mondialisation avant la lettre

La circulation des êtres humains en Asie intérieure remonte à la pré-histoire³. Il suffit d'étudier une carte physique de l'Eurasie pour comprendre comment a pris naissance ce que nous appelons la Route de la soie. Les habitants des steppes d'Asie centrale, région qui couvre une

vaste zone allant de ce qui est aujourd'hui l'Ukraine orientale jusqu'à l'ouest du Kazakhstan (au nord de la Caspienne), vivent dans l'un des environnements les plus rudes de la planète. En raison des étés torrides, des hivers glaciaux et de la rareté des points d'eau dans cette région du globe, les populations prémodernes y ont été reléguées à une existence marginale, liée à une économie nomade-pastorale complétée par le butin des raids menés contre d'autres tribus. Le *Rig Vêda*, un recueil d'hymnes apporté en Inde il y a plus de trois mille ans par l'une de ces tribus guerrières d'Asie centrale, évoque la culture et les valeurs de ces peuples anciens auxquels nous donnons le nom de « Proto-Indo-Européens » puisque tant de langues modernes, d'Europe jusqu'en Inde, sont issues des leurs. Ils se désignaient eux-mêmes comme « Aryens » (**airyo*), ce qui signifie « les nobles ».

Le sort a peut-être refusé aux Aryens de l'Antiquité un climat tempéré et des terres fertiles, mais il leur a accordé du bétail en abondance, en particulier les bovins et les chevaux qui ont joué un rôle fondamental dans leur culture, leur religion et, en fin de compte, leur capacité à exercer leur empire sur une bonne partie de l'Eurasie pendant un peu plus d'un millénaire. La domestication du cheval, il y a probablement de 5000 à 6000 ans⁴, a marqué pour les Aryens un tournant décisif en leur donnant à la fois le moyen de quitter leurs terres austères pour trouver de meilleurs pâturages et un net avantage sur les autres groupes qu'ils allaient rencontrer en cours de route. C'est ainsi que les Aryens se sont disséminés à partir de l'Asie centrale en vagues successives au cours d'une période qui a duré plusieurs siècles, emportant avec eux leur culture patriarcale et leurs valeurs guerrières, de même que leur langue, jusqu'aux îles britanniques, à l'Ouest, en Chine, à l'Est, et en Inde, au Sud.

Si nous reprenons notre carte de l'Eurasie, nous observons une zone de transition environnementale plus ou moins continue entre les chaînes de montagnes et les plaines, et ce, de la Hongrie jusqu'à la Mongolie et au nord de la Chine. Il va sans dire que, puisque les Aryens de la préhistoire ne disposaient pas de cartes, le groupe qui

décidait de quitter son territoire se lançait littéralement dans l'inconnu. Comme pour tous les êtres vivants, l'eau était la base. La meilleure solution pour y avoir accès était donc de longer les chaînes de montagnes pour profiter de la fonte des neiges. Il était difficile et périlleux d'escalader les sommets et, en s'aventurant trop loin au cœur des plaines, on risquait de trouver les ruisseaux asséchés. Il n'est donc pas étonnant que, dans le couloir est-ouest au cœur du continent eurasiatique, la Route de la soie suive le tracé des montagnes. Comme la steppe a une altitude plus basse à l'ouest et qu'elle est en général moins aride, les migrations vers l'ouest ont été plus fréquentes que l'inverse, ce qui explique pourquoi c'est en Europe que l'on retrouve le plus grand nombre de langues indo-européennes.

L'histoire écrite de l'Asie centrale débute lorsque les Aryens eurent pris leur place parmi les cultures sédentarisées, urbaines et agricoles, bien après l'époque où ils ont entamé leurs migrations. Ceux qui racontent aujourd'hui l'histoire de la Route de la soie commencent normalement leur récit par la mission de Zhang Qian, envoyé par l'empereur de Chine Wudi vers les « régions de l'Ouest » en 139 avant notre ère afin de nouer une alliance avec un peuple indo-européen que les Chinois désignaient comme les Yuezhi (les sources occidentales les appellent *Tokbariens*) contre les Xiongnu (qui sont les ancêtres probables des Huns). Les Chinois subissaient continuellement les raids des Xiongnu, que même la Grande Muraille ne pouvait arrêter. Zhang échoua dans sa mission, mais acquit des connaissances pendant ses treize années de voyage, qui l'emmenèrent jusqu'au nord-ouest de l'Inde. Capturé et fait prisonnier par les Xiongnu, il réussit à s'échapper avant d'être repris par eux sur le chemin du retour. Il finit par regagner son pays et faire son rapport à l'empereur.

Selon Laszlo Torday, la mission de Zhang était moins une ambassade qu'une mission d'espionnage dont le personnel pouvait être sacrifié en cas de besoin⁵. Il n'en reste pas moins que Wudi vit dans les descriptions des terres et des peuples de l'Ouest l'occasion de commercer. Quelques années plus tard, les marchands chinois

entreprenaient désormais régulièrement le difficile périple vers l'Asie centrale, empruntant la route de la province de Gansu, puis contournant la lisière du dangereux désert du Taklamakan.

Cette route semble avoir prospéré pendant une vingtaine d'années. Wudi cherchait en particulier à obtenir des chevaux de la région du Dayuan (qui correspond sans doute à la vallée de Ferghana dans l'actuel Ouzbékistan), que Zhang avait visitée. Les Chinois en parlaient comme de « chevaux célestes » qui « suent du sang »⁶. Les habitants de la région étant peu disposés à se départir d'un grand nombre de coursiers, en 104 avant notre ère, l'empereur des Han finit par dépêcher son général, Li Guangli, à la tête d'une vaste armée, avec instruction de s'en procurer par les armes. À cause du manque de provisions, une grande partie des troupes mourut de faim en route. L'empereur Wudi ayant envoyé d'importants renforts, les Chinois arrivèrent finalement à destination deux ans plus tard et réussirent à obtenir la capitulation des habitants de la région du Dayuan. Les Chinois ne ramenèrent qu'une trentaine de « chevaux célestes », mais la route commerciale était dorénavant ouverte et le tronçon est se trouvait désormais sous le contrôle des Han.

Malgré l'importance de ces événements, abondamment décrits dans les sources chinoises, le commerce par voie de terre reliait probablement l'Ouest à la Chine bien avant la dynastie Han (si la Chine utilise la soie depuis au moins 3600 avant notre ère, la plus ancienne trace que l'on en ait retrouvée, en Égypte, date de 1000 avant notre ère, et, en Europe, de trois siècles plus tard⁷). Les voyageurs effectuant le long et dangereux périple transcontinental d'une seule traite étaient rarissimes (s'il y en a même eu) : la soie ainsi que les autres produits de luxe étaient transportés par étapes successives correspondant plus ou moins aux divers systèmes économiques et aux différents régimes en place.

Lorsque Marco Polo, au treizième siècle, affirmera avoir effectué l'entièreté du trajet entre Venise et la Chine, aller-retour, ses dires seront reçus avec bien peu de sérieux par ses compatriotes, et son

récit a d'ailleurs été remis en question par certains historiens modernes. Il n'en reste pas moins que, au cours des décennies suivantes, des Asiatiques et des Européens ont pu réaliser le voyage, grâce à la *pax mongolica* qui plaçait la majeure partie de l'Eurasie sous une seule et même autorité. Au quatorzième siècle, un marchand italien du nom de Francesco de Balducci Pegolotti rédigea même ce qui peut être considéré comme un guide de voyage en Asie pour les commerçants⁸! De manière générale, de tels contacts personnels directs entre l'Orient et l'Occident restaient cependant l'exception.

Au cours de l'histoire, la norme fut plutôt que la plupart des agents du transport des biens à travers l'Asie furent des relais. Un intermédiaire d'Asie centrale pouvait ainsi se rendre dans des terres situées à l'Est ou à l'Ouest et même y ouvrir un comptoir commercial, mais l'histoire n'a pas retenu le nom d'un quelconque voyageur qui aurait personnellement transporté de la soie (ou quoi que ce fût) de Chine jusqu'à la Méditerranée à l'époque pré-mongole⁹. À posteriori, il n'en est pas moins évident qu'il existait un réseau mondial. C'est pourquoi, après avoir reconnu que le nom même de « Route de la soie » est une création récente, on peut néanmoins le conserver comme une formule générale qui désignera le réseau complexe des routes terrestres d'Asie.

Ce réseau, utilisé d'abord et avant tout pour le commerce, facilitait également les échanges culturels entre les populations d'une bonne partie du globe. La Route de la soie permettait le passage non seulement des biens, mais aussi des modes, des traditions et des idées. On voit ainsi que le phénomène que nous appelons « mondialisation » n'a rien de nouveau; il ne s'agit tout simplement que de l'évolution de modèles vieux de plus de 3000 ans¹⁰.

Exploration ou extorsion?

Si l'on est redevable aux explorateurs et agents coloniaux de la fin du dix-neuvième siècle d'avoir lancé la notion de « Route de la soie »,



Forteresse de Yamcboun (corridor du Wakban). Les fondations remontent au troisième siècle avant notre ère. Le corridor du Wakban, aujourd'hui l'un des endroits les plus isolés de la planète, était autrefois l'une des grandes routes empruntées par les marchands de la Route de la soie.

on leur doit également une part importante de la connaissance de son histoire. Bon nombre d'entre eux étaient des savants (Aurel Stein, Albert von Le Coq, Paul Pelliot et Langdon Warner, ce dernier ayant servi de modèle à Steven Spielberg pour le personnage d'Indiana Jones) qui s'intéressaient sincèrement à l'histoire et à la culture des régions qu'ils visitaient. Bénéficiant fréquemment du financement de leur gouvernement et d'un soutien diplomatique, jouissant de liens avec des musées et des universités, ils ont été des archéologues enthousiastes à défaut d'être toujours prudents. Œuvrant avec rigueur et compétence, faisant appel à la ruse et à leur débrouillardise, ils ont retrouvé des trésors — de nature religieuse pour la plupart — architecturaux, artistiques et littéraires depuis longtemps disparus¹¹.

Le cas du manichéisme illustre bien la contribution de ces hommes à l'histoire des religions puisque, avant leurs recherches, on ignorait pour ainsi dire tout de cette tradition autrefois si importante. Pendant sa première période, soit du troisième au neuvième siècle, cette religion polymorphe sut séduire massivement le pourtour de la Méditerranée et l'ouest de l'Asie, au point que les défenseurs du christianisme, de l'islam et du zoroastrisme y virent la principale menace à la survie de leur foi. À l'Ouest, le manichéisme fut délogé et éradiqué par la force et, à la fin du sixième siècle, les dernières traces de son existence avaient désormais disparu. Au dixième siècle, il ne restait plus que quelques manichéens au cœur des régions musulmanes tandis que plus loin, à l'est le long de la Route de la soie, leur religion allait encore se maintenir sept cents ans.

Pendant des siècles, on ne connut le manichéisme que par le biais des attaques de ses ennemis (dont saint Augustin, lui-même d'abord manichéen); il fallut attendre le début du vingtième siècle pour que l'on retrouve des écrits manichéens authentiques, cachés dans des caves oubliées ou enfouis dans les déserts du Turkestan oriental, le Xinjiang actuel (quelques décennies plus tard, on allait en découvrir d'autres en Égypte). Ces textes, comme les ruines et les fragments de fresques, sont les vestiges d'un royaume manichéen des neuvième et dixième siècles, après que le manichéisme eut brièvement été la religion officielle de l'empire turco-ouïghour.

Bien sûr, la noblesse des intentions des explorateurs de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècles a été remise en question. En fait, en Chine, où ces explorateurs sont considérés comme guère mieux que des bandits, les guides montrent l'emplacement des fresques et des manuscrits disparus avant de s'écrier « volés! ». Même si ces vestiges avaient souvent été endommagés ou simplement laissés à l'abandon pendant des siècles¹², il n'en demeure pas moins que les méthodes employées par les Européens pour s'en emparer étaient parfois douteuses.

Par exemple, lorsqu'Aurel Stein apprend qu'une vaste cache contenant des manuscrits anciens aurait été récemment découverte par un moine taoïste qui restaurait un autel dans une grotte, il réussit à avoir accès au site en persuadant le moine que, malgré son apparence européenne, il est en fait un disciple du célèbre voyageur bouddhiste Xuanzang et que, tout comme ce pèlerin du septième siècle a « sauvé » un grand nombre de textes sanskrits en les emportant en Inde, lui-même a pour mission de préserver ces œuvres en les expédiant en Angleterre. Stein se justifiera en parlant d'un « geste pieux » destiné à « préserver pour les savants européens ces vestiges de l'art et de la littérature bouddhistes que les habitants de la région, dans leur ignorance, allaient abandonner ou laisser se perdre »¹³.

Le Coq emploie des arguments semblables, avec un résultat cependant plus tragique. Il demande à ses ouvriers de détacher des pans entiers de fresques bouddhistes et manichéennes du Moyen Âge, mais le travail est bâclé et de nombreuses peintures seront perdues au cours du processus, puis du transport vers l'Allemagne. Le coup de grâce leur sera donné à la fin de la Seconde Guerre mondiale lorsqu'elles seront pour la plupart détruites dans les bombardements de Berlin. Ces fresques ne survivent donc que sous la forme des reproductions en couleur publiées par Le Coq en 1923¹⁴.

Nonobstant les affirmations quelque peu cavalières de Stein, il faut reconnaître que l'essentiel des travaux ultérieurs sur les textes de la Route de la soie a été le fruit d'Occidentaux, mais tout de même avec la contribution respectable de chercheurs japonais et chinois. On a ainsi découvert que les manuscrits étaient rédigés en dix-sept langues différentes, dont plusieurs étaient inconnues de quiconque au début du vingtième siècle. La majorité des textes tiennent du bouddhisme, mais un nombre substantiel sont manichéens ou nestoriens. Une lettre commerciale juive en caractères hébraïques du huitième siècle, retrouvée à Dunhuang par Stein, constitue le plus ancien exemple connu du nouveau persan « islamique »¹⁵.

Les philologues européens sont arrivés à déchiffrer la plupart de ces langues depuis longtemps oubliées et ont entrepris de les traduire¹⁶. Encore aujourd'hui, de nombreux sites archéologiques sont en cours d'exploration dans l'ouest de la Chine, sous la supervision du gouvernement et avec son financement. Une part importante du matériel utilisé dans ce livre est le résultat des découvertes effectuées au vingtième siècle et préservées grâce au climat désertique de la Chine occidentale, et je dois beaucoup aux efforts des chercheurs contemporains qui ont tenté de les analyser et de les comprendre.

Les fresques et les textes religieux découverts au Turkestan oriental (le Xinjiang, ainsi que l'appellent maintenant les Chinois), ainsi que les découvertes archéologiques et les textes retrouvés ailleurs en Asie centrale, attestent un étrange amalgame de diverses notions religieuses empruntées au christianisme, au judaïsme, au bouddhisme et au zoroastrisme. Ce mélange se manifeste fréquemment dans le syncrétisme particulier et délibéré du manichéisme.

En fait, il semble que, à l'époque prémoderne, l'est de l'Asie centrale soit devenu un creuset de traditions religieuses puisque c'est dans cette lointaine partie du monde que les croyances hétérodoxes trouvaient refuge et que, pendant une longue période jusqu'à l'époque mongole, elle a été l'une des régions les plus diversifiées du monde sur le plan religieux. La manière dont cet environnement si pluraliste allait se transformer en l'une des zones les plus uniformément musulmanes est une question intrigante dans l'histoire de la Route de la soie.

Religion et commerce

Ce n'est pas un hasard si, au fil de l'histoire, les idées et les technologies se sont diffusées le long des routes commerciales et si les marchands ont été parmi les principaux vecteurs de cette transmission. En y réfléchissant un peu, on se rend compte que ceux-ci ne se contentent pas de transporter des biens, de les vendre et d'en acquérir d'autres avant de poursuivre leur route. Ils nouent des liens, interagissent et

observent ce qui les entoure, puis ils rentrent chez eux riches de leurs impressions.

Les commerçants ne sont pas non plus les seuls à emprunter les itinéraires marchands : de nombreux autres voyageurs bénéficient des réseaux ainsi créés. Dans le monde moderne, les voyageurs d'affaires sont le moteur de l'industrie aérienne, et ce, même si le passager lambda n'y songe que rarement. De même, les autoroutes font désormais partie de la vie de la plupart des Nord-Américains, et pourtant, aux États-Unis, le réseau routier a été conçu à l'origine, dans les années 1950, comme une subvention publique cachée destinée à contribuer au développement du transport routier (au détriment du train).

Ces dernières années, un nombre croissant de chercheurs se sont intéressés au rôle du commerce sur de longues distances dans la circulation des idées et des cultures¹⁷. Ce livre, en se penchant spécifiquement sur la diffusion des idées religieuses, cherche donc à raconter comment les religions ont accompagné les marchands et leurs cargaisons sur les routes d'Asie à l'époque prémoderne. Il s'agit là d'une histoire de mouvements continuels, de rencontres, de réactions et de réponses, d'adaptation et de changement. Une histoire qui s'inscrit dans le contexte beaucoup plus vaste (et dont il faut souligner qu'il ne s'agit ici que d'un élément) d'une dynamique historique d'interactions entre les cultures, d'échanges et de conversions. Si le commerce sur de vastes distances ne saurait expliquer à lui seul comment les religions se sont diffusées à travers l'Asie ou encore pourquoi les populations se sont converties, il s'agira de montrer que les échanges commerciaux ont néanmoins joué un rôle central dans ces phénomènes, dont l'importance justifie qu'on leur consacre un livre.

Certaines des traditions religieuses évoquées seront familières aux lecteurs d'aujourd'hui (le christianisme, l'islam, le judaïsme ou le bouddhisme), mais il serait périlleux de plaquer trop rapidement ce que nous connaissons de leurs manifestations modernes

sur le contexte de la Route de la soie. Les religions ne sont pas des institutions figées, monolithiques, qui se contenteraient d'exercer un pouvoir dans leur champ respectif, et ce, même si nous parlons souvent de la « chrétienté », du « monde islamique », etc. En fait, les religions sont comme des organismes : elles naissent à un moment donné, grandissent, croissent, prennent de l'expansion, subissent diverses influences et s'adaptent à leur environnement. Elles entrent en conflit avec leurs voisins, passent par diverses périodes de douloureux questionnements, ont leurs bons et leurs mauvais jours. À un moment donné, elles peuvent se diviser tout comme des cellules qui auront chacune leur propre vie. Au bout d'un temps, après avoir fait leurs preuves, elles s'installent dans un sentiment de confortable maturité. Dans certains cas, elles finissent par mourir. Ou, comme on le voit particulièrement en Chine, elles sont simplement absorbées. L'exemple de l'évolution des religions le long de la Route de la soie est le parfait exemple de leur nature organique.

La Route de la soie ne fut pas qu'une simple voie qu'auraient empruntée les religions pour se rendre jusqu'en Orient : elle a été un rite de passage qui les a modelées et transformées. Aucune religion n'est arrivée au terme de ce dur périple sans avoir subi de profonds changements. C'est dans les premières rencontres du bouddhisme le long de la Route de la soie que se trouvent certaines des influences clés des débuts des mouvements de la Terre pure ou du *mabayana*, qui deviendront des éléments centraux de l'Asie orientale. Le manichéisme, poussé à la clandestinité à l'Ouest, apparaît pourtant au huitième siècle comme une force politique de premier plan au Turkestan oriental avant de se fondre progressivement dans la masse de la religion populaire des Chinois. Le christianisme nestorien, chassé du monde byzantin qui le considérait comme une hérésie, se transpose vers l'Est, touche des centaines de milliers d'habitants des steppes eurasiennes; des siècles plus tard, il ressemble à un mauvais rêve pour les premiers missionnaires catholiques venus en Chine, qui

le trouvent confortablement installé dans son rôle de version officielle du christianisme régional.

L'islam, porté par les conquêtes militaires des Arabes, apparaît sur la Route de la soie au huitième siècle, avant de voir son élan ralenti provisoirement après la bataille de Talas en 751. Par des chemins détournés ou non, l'islam sera porté plus loin à l'est grâce au négoce, tout comme ses prédécesseurs. Et cette nouvelle tradition religieuse ne restera pas l'apanage des Arabes : l'islam appartiendra également aux Persans, aux Turcs, aux Indiens et aux Chinois, et il se nourrira de ces différentes cultures. Après tout, les idées, comme les hommes et les femmes, doivent se renouveler et trouver de nouveaux soutiens pour prospérer sous d'autres cieux.

Grâce aux routes et à l'activité commerciale reliant des cultures différentes depuis l'Antiquité, les idées religieuses (tout comme les technologies et les autres aspects de la culture) ont aisément pu se diffuser par ces réseaux qui couvraient l'Eurasie. En fait, tout comme l'eau se fraie toujours un chemin, il était probablement inévitable que ces idées se répandent. Les religions et le commerce se sont renforcés mutuellement par ce lien. L'expansion du bouddhisme, par exemple, a suscité une augmentation de la demande pour la soie (utilisée dans les cérémonies), ce qui a stimulé le commerce sur de grandes distances, qui lui-même avait au départ contribué à la diffusion du bouddhisme¹⁸.

Le voyage en caravane

Dans l'Asie prémoderne, si l'on souhaitait ou devait se rendre quelque part, le meilleur moyen de survivre au périple (en fait, pour ainsi dire le seul) était de se joindre à une caravane qui partait dans la direction

(AU VERSO) *Ruines de Tepe Hissar (Damghan, Iran). Le site, sur le principal tronçon de la Route de la soie qui traverse le plateau iranien, remonte au cinquième millénaire avant notre ère.*





appropriée. Le coût du voyage était faramineux et les risques, légion, en particulier au fur et à mesure que l'on s'éloignait des zones les plus densément peuplées.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, l'Asie centrale comporte de vastes étendues de terres inhospitalières où l'eau est souvent rare et où les zones habitées sont fréquemment séparées par de grandes distances. Sur le chemin qui mène de la Méditerranée à la Chine se trouvent certaines des chaînes de montagnes les plus hautes et les plus escarpées de la planète ainsi que des déserts parmi les plus étendus et les plus arides. À cause des extrêmes du climat continental, les déplacements sont terriblement ardu, hiver comme été. Les régions les plus dures sont aussi généralement celles qui sont les plus éloignées des institutions gouvernementales, ce qui en faisait des cibles de choix pour le banditisme. Et lorsqu'il existait une autorité régionale, il se pouvait fort qu'elle soit hostile aux étrangers.

Les caravanes affrontaient ces difficultés de diverses manières. L'union faisant la force, un seul convoi pouvait être formé de plusieurs dizaines de voyageurs ou de plusieurs milliers d'entre eux. Elles suivaient des routes bien établies pour restreindre les risques de s'égarer, et franchissaient des étapes prévues pour s'arrêter là où les populations les attendaient et pouvaient répondre à leurs besoins. Les convois avaient normalement à leur tête des caravaniers expérimentés, et l'on essayait d'obtenir à l'avance les autorisations nécessaires ainsi que la protection des autorités dont le territoire serait traversé. À l'occasion, dans les zones particulièrement dangereuses ou hostiles, les caravanes étaient accompagnées d'escortes militaires.

Les oasis de la Route de la soie (Merv, Balkh, Boukhara, Kachgar, Tourfan, Khotan, Kouchan et d'autres) devaient leur existence et leur prospérité au passage régulier des caravanes. Elles offraient aux voyageurs un gîte, ou même un caravansérail (du persan *kārvān sarā*) où un grand nombre d'entre eux pouvaient passer une ou plusieurs nuits, faire le plein de provisions et de marchandises, acquérir des produits locaux et vendre ceux qu'ils importaient. On en profitait souvent pour

échanger les montures pour des bêtes en bonne santé et reposées, ou encore pour les troquer contre des bêtes de somme mieux adaptées à la prochaine étape du périple.

Le plus souvent, les marchandises et les biens étaient transportés par des chevaux, des mules ou des ânes. Dans les régions désertiques, on faisait appel aux dromadaires (en Asie du Sud-Ouest) ou aux chameaux de Bactriane (dans les zones plus froides et en altitude de la Haute Asie). Pour les climats les plus rudes, on utilisait les yaks ou les *bainags*, issus du croisement d'un yak et d'une vache. Les ânes et les mules portaient les marchandises, tandis que les chevaux, les bœufs et les chameaux tiraient souvent les charrettes. Le rythme, imposé par les chameaux et les dromadaires, était d'une lenteur infernale : 6,4 kilomètres à l'heure sans la charge, quatre à cinq lorsque les bêtes étaient chargées. Le poids des marchandises représentait en moyenne 136 kilos par chameau; à ce rythme, une caravane pouvait ainsi parcourir une cinquantaine de kilomètres par jour¹⁹.

Malgré la protection et le rythme régulier fournis par les caravanes, les catastrophes n'étaient pas rares : la déshydratation, la faim, l'épuisement guettaient l'expédition la mieux planifiée. Les caravanes pouvaient s'égarer dans une tempête de neige ou de sable, et même les plus imposantes d'entre elles n'étaient pas à l'abri d'une attaque de bandits de grand chemin. Bref, entreprendre le voyage signifiait s'exposer à d'incroyables risques, sans compter le coût exorbitant. Oublions les contes exotiques : toute personne sensée aurait cherché à éviter à tout prix les aventures et le romantisme, priant plutôt pour rentrer un jour chez soi saine et sauve ! La meilleure preuve de cet état d'esprit est sans doute les dons copieux des voyageurs qui ont enrichi les institutions religieuses le long de la Route de la soie.

Les routes caravanières étaient destinées d'abord et avant tout aux marchands. Le commun des mortels n'aurait pour ainsi dire jamais eu les moyens, la motivation ou le courage d'entreprendre un périple aux conditions si éprouvantes et à l'issue incertaine. Ce qui explique également pourquoi c'étaient des marchandises de valeur élevée

en proportion de leur masse qui étaient ainsi transportées : il fallait s'attendre à un important retour sur investissement pour envisager une telle expédition. Notons d'ailleurs qu'en matière de ratio de valeur par rapport au poids, le safran était une monnaie d'échange beaucoup plus rentable que la soie.

Il y eut pourtant des voyageurs qui se joignirent aux caravanes pour des raisons autres que commerciales. Des missions diplomatiques, ou parfois des gens dotés d'un talent particulier (ou qui le croyaient), se rendaient jusqu'à de lointaines cours royales dans l'espoir d'y trouver un mécène. D'autres le faisaient dans le cadre de leurs études ou pour poursuivre des recherches.

L'apparition des religions prosélytes fit naître les missionnaires. D'abord les bouddhistes, puis les chrétiens et les manichéens, et, enfin, les musulmans soufis rejoignaient une caravane qui allait les emmener, ainsi que leurs « biens spirituels » vers de nouvelles terres. Au fur et à mesure que ces traditions religieuses se répandaient vers l'est et s'implantaient le long de la Route de la soie, les voyageurs purent trouver l'assistance et le soutien de leurs coreligionnaires, même dans les endroits les plus reculés, auxquels ils offraient des nouvelles du reste du monde (et parfois des dons en argent).

La diffusion des traditions religieuses à travers l'Asie stimula également les pèlerinages. Dans le cas du bouddhisme, par exemple, une fois celui-ci établi en Chine, ses adeptes chinois ressentirent le besoin de remonter aux sources de leur tradition, en Inde. Des moines chinois empruntèrent la Route de la soie pour traverser l'Asie centrale ou pour descendre jusqu'au sous-continent indien, les plus célèbres d'entre eux étant Faxian au cinquième siècle ainsi que Xuanzang, au septième. Plus tard, des bouddhistes coréens et japonais entreprirent à leur tour le voyage²⁰. Au treizième siècle, des Turcs chrétiens venus de Mongolie, tels que Rabban Sauma et son disciple Markos, entreprendront le voyage jusqu'en Palestine et même au-delà.

À partir du dixième siècle, ou même avant, les caravanes de la Route de la soie comptent parmi leurs voyageurs des maîtres soufis qui

veulent diffuser leur interprétation de l'islam vers l'est, en direction de l'Asie intérieure et de la Chine. Ces maîtres attireront souvent d'importantes foules et convertiront les gens par leur charisme plutôt que par les enseignements canoniques. Ces personnages se verront fréquemment attribuer des pouvoirs miraculeux et, à leur mort, leurs disciples leur érigeront parfois des tombeaux qui deviendront avec le temps des lieux de pèlerinage.

Les missionnaires ne furent pourtant pas les seuls, ni même les principaux intermédiaires par lesquels les idées religieuses se répandirent le long de la Route de la soie. Les premiers systèmes religieux « itinérants » à emprunter la voie de l'est, ceux des Iraniens et des Juifs, ne faisaient pas dans le prosélytisme. Et même les soi-disant religions missionnaires gagnèrent des fidèles autant par le prestige dont elles jouissaient en tant que traditions étrangères et cosmopolites que par le prosélytisme actif.

Il s'agit là d'un phénomène que l'historien Jerry Bentley décrit adéquatement comme la « conversion par association volontaire »²¹. Selon Bentley, une communauté, particulièrement dans une région isolée, aura tendance à considérer les marchands étrangers comme un lien avec le reste du monde, un monde que l'on imagine alors facilement comme plus avancé et plus civilisé que le petit territoire isolé que l'on habite. Les gens qui adopteront les attributs des étrangers (la religion étant un cas particulièrement visible) se sentiront en rapport plus étroit avec le reste du monde, et c'est ainsi que leurs concitoyens les percevront à leur tour.

Pour n'importe quel négociant, l'un des principaux aspects de cette tendance était le souci pratique de maintenir des liens à la fois nombreux et étroits avec ses partenaires d'affaires. L'histoire mondiale abonde en exemples de ce phénomène : on attribue, par exemple, la diffusion de l'islam dans la région du Sahara et autour du bassin de l'océan Indien au succès des musulmans à en dominer les routes commerciales, ce qui eut pour résultat l'application de la charia dans le commerce ainsi que l'octroi aux marchands musulmans de tarifs

et de taux d'imposition préférentiels dans les zones sous le contrôle de l'islam²². La situation est similaire en Asie centrale à partir du huitième siècle, mais avant même l'arrivée de l'islam, on y recourait à un procédé semblable. Ce n'est certainement pas par hasard que les périodes au cours desquelles le bouddhisme, le manichéisme et le nestorianisme ont connu leurs phases de diffusion les plus importantes à travers l'Asie intérieure ont également été celles où les communautés de marchands ont adopté ces traditions religieuses.

Sur la Route de la soie, la plupart des voyageurs, marchands ou non, étaient de langue iranienne, qu'ils aient été Perses, Parthes, Bactriens (ou Sogdiens), juifs, bouddhistes, chrétiens, manichéens ou encore musulmans. Dans les sources chinoises, les mentions d'« Occidentaux » (généralement désignés comme des *Hu*) peuvent donc être considérées comme renvoyant à des personnes d'origine perse. Ainsi que le souligne Thomas Allsen dans sa recension de la première édition du présent ouvrage, « les communautés zoroastriennes illustrent bien le degré d'intégration (sinon de fusion) des activités religieuses et commerciales dans la Chine des Tang [618-917], dont les intérêts commerciaux et diplomatiques étaient défendus par un bureau du gouvernement dirigé par un fonctionnaire nommé *sa-po* ou *sa-pao*, titre qui dérive du mot sanskrit *sārthavāha*, « chef de caravane »²³.

Les Sogdiens

Les principaux acteurs de ce scénario interculturel furent les habitants de la Transoxiane, territoire qui correspond grosso modo à l'Ouzbékistan actuel. C'est une terre aride, mais fertile d'Asie centrale, située entre deux grands fleuves : l'Amou-Daria (connu des Grecs comme l'Oxus et des musulmans comme le Jihoun) et le Syr-Daria (Iaxarte ou Sihoun, respectivement). Les premiers habitants de ces terres furent des pionniers de l'irrigation. Pendant plus de trois mille ans, la région a connu une agriculture florissante, jusqu'à ce que

les Russes s'y imposent à la fin du dix-neuvième siècle et y pratiquent la monoculture cotonnière, qui dévaste et assèche le sol (les gouvernements postsoviétiques d'Asie centrale ont jusqu'à présent suivi le même modèle).

Si l'irrigation assurait la survie de la Transoxiane, la prospérité de celle-ci dépendait du commerce. À mi-chemin entre les grands centres de civilisation de la Méditerranée et ceux de l'Asie orientale, les habitants de la région étaient prédestinés à servir d'intermédiaires et, tout au long de l'histoire, ont su jouer leur rôle. Dès les premiers temps, la Transoxiane fut au cœur du commerce transasiatique et le rôle de ses négociants se doubla de celui de passeurs de culture et d'idées²⁴.

Les principaux habitants de la Transoxiane ont dès les premiers temps fait partie d'une communauté d'origine iranienne connue sous le nom de Sogdiens²⁵. Ce peuple indo-européen sédentaire était apparenté à ses voisins nomades, les Saka ou Scythes, et parlait une langue iranienne, le sogdien, qui a survécu sous la forme du yaghnoï, encore parlé dans certaines parties du centre du Tadjikistan. On affirme souvent que leur religion était autrefois le zoroastrisme, mais on manque de preuves tangibles à ce sujet. Il est plus vraisemblable que leurs croyances et leurs pratiques religieuses étaient issues du vaste ensemble de la religion iranienne ancienne, qui comprend un éventail de divinités locales et de cultes de héros.

Pendant des siècles, les marchands sogdiens furent parmi les plus prospères d'Asie, grâce à leurs activités commerciales qui constituaient le principal lien reliant l'Orient et l'Occident. Véritables abeilles culturelles, ils contribuèrent à porter les idées et les traditions d'une culture à une autre. Lorsque, au cours des derniers siècles avant notre ère, le bouddhisme s'implanta chez les Bactriens (un autre peuple iranien vivant au nord-ouest de l'Inde, dans une région qui correspond aujourd'hui à l'Afghanistan), les Sogdiens qui commerçaient avec eux et qui vivaient parmi eux l'adoptèrent à leur tour pour diffuser ses enseignements dans l'ensemble de leurs comptoirs commerciaux le long de la Route de la soie, et ce, jusqu'en Chine. Les



Cbameaux de Bactriane (Kbotan, Xinjiang, Chine). Mieux adapté au climat des montagnes que le dromadaire, le cbameau de Bactriane est utilisé comme bête de somme en Asie centrale ainsi qu'en Asie de l'Est.

Sogdiens devinrent par la suite d'ardents manichéens ou de fervents nestoriens qui représentaient leur foi au sein des communautés de marchands de tout le territoire de l'Asie intérieure.

Leurs réseaux internationaux permirent aux marchands sogdiens d'apprendre les langues étrangères et parfois, chose rare à l'époque, de savoir lire et écrire. Ils travaillaient souvent à titre de traducteurs ou d'interprètes. Ce furent ainsi des scribes sogdiens qui traduisirent dans les diverses langues de la Route de la soie la majorité des textes du bouddhisme, du manichéisme et du christianisme, les transposant

des prakrits indiens (les langues vernaculaires), de l'araméen ou du parthe en bactrien, en tokharien, en khotanais, en turc ou encore en chinois, parfois par l'intermédiaire du sogdien, parfois directement. Ce furent d'ailleurs les Sogdiens qui apportèrent en Occident la technique chinoise de fabrication du papier; à l'époque islamique encore, Samarcande, leur capitale, restera célèbre dans le monde pour la qualité de son papier.

Il y a environ un siècle, Aurel Stein, explorateur et agent du gouvernement britannique, découvrait dans le bassin du Tarim, en Chine, les premiers exemples connus de manuscrits sur papier chiffon. Remontant au quatrième siècle, ce sont des lettres commerciales rédigées en sogdien, mais dans l'alphabet araméen²⁶. Dans le récit de ses explorations, Stein note, à propos de sa découverte de textes bouddhistes sogdiens : « Quelle dut être l'importance de ce groupe iranien dans la diffusion du bouddhisme sur l'ancienne "Route du nord" pour qu'il puisse apporter sa langue et son écriture jusqu'à ces marches de la Chine!²⁷ » La remarque de Stein sur les liens entre le bouddhisme et les Sogdiens permet encore aujourd'hui de comprendre le rôle de ces derniers dans la diffusion d'autres cultures religieuses.

Au cours du huitième siècle, les armées musulmanes basées dans le Khorasan, formées de colons arabes ainsi que de convertis iraniens, feront progressivement la conquête des terres des Sogdiens et finiront par les absorber pour les faire entrer dans le giron de l'empire dirigé par le calife de Bagdad. Les élites dirigeantes et l'aristocratie se convertiront d'abord, puis viendra le tour de l'ensemble de la population, à tel point que, depuis le quinzième siècle, les habitants sédentaires de l'Asie centrale sont pour ainsi dire tous musulmans.

Il semble que, avant même que le pouvoir musulman se soit consolidé en Asie centrale, les marchands sogdiens furent les premiers convertis, et les plus enthousiastes. Le pragmatisme de ce mouvement est des plus évidents : les musulmans contrôlaient désormais les routes commerciales qui reliaient l'Asie centrale à la Méditerranée.

S'ils voulaient continuer de faire des affaires avec cette partie du monde, les négociants avaient tout intérêt à appartenir à la religion dominante. Une fois leur territoire d'Asie centrale soumis à l'autorité des musulmans et à la charia (ce qui aura finalement pris des siècles et ne se sera pas fait sans rébellions), les marchands auront de bonnes raisons de délaisser les traditions anciennes.

La conversion progressive à l'islam des Sogdiens d'Asie centrale et de l'Ouest, selon le modèle établi, mena à celle de leurs partenaires commerciaux plus loin à l'est, eux aussi sogdiens, ce qui eut pour effet de faciliter la participation de musulmans non sogdiens à leurs activités commerciales en dehors des terres dominées par l'islam, de sorte que, lorsque celui-ci arriva en Chine, ses représentants furent également des Perses et des Arabes.

C'est ainsi qu'à partir du huitième siècle les Sogdiens et d'autres peuples d'Asie centrale adoptent l'islam et deviennent des participants actifs dans la formation de la culture musulmane. Toutefois, c'est par le filtre de la civilisation perse que l'islam arrive dans la région : le monde perse avait déjà été absorbé par l'islam dont il est devenu la principale source d'influence non arabe. La victoire la plus spectaculaire des musulmans arabes avait été la conquête, puis l'annexion de l'ensemble de l'Empire sassanide dans les années 640. En 750, ce que l'on a appelé la révolution abbasside allait pourtant déplacer le centre du pouvoir musulman et l'administration vers l'est, soit vers le monde perse. À de nombreux égards, le nouvel Empire abbasside a maintenu les réalités culturelles et politiques perses sous la nouvelle identité islamique. L'islam est devenu de plus en plus perse dans son essence : c'est en effet en grande partie dans la sphère culturelle perse que le droit, la philosophie, la littérature, les arts et le mysticisme islamiques se sont développés²⁸.

L'islam qui allait pénétrer en Asie centrale et la transformer au cours des siècles à venir était donc fortement *persianisé*. C'est essentiellement par le persan que l'islam et la culture musulmane ont été

transmis aux habitants de la région. Tout comme les langues locales sémites de l'Égypte et de la Syrie ont progressivement été remplacées par l'arabe, en Asie centrale le sogdien et les autres langues iraniennes ont laissé place au persan. Bien sûr, l'Asie centrale avait déjà été annexée à certaines époques par les empires perses (ceux des Achéménides, des Parthes, des Sassanides), mais ce sera sous le califat islamique que son identité locale disparaîtra presque complètement et qu'elle deviendra partie intégrante du monde persan. D'ailleurs, au dixième siècle, la nouvelle dynastie des Samanides, de Boukhara, fera de l'Asie centrale le centre de cet univers²⁹, et il en sera ainsi pendant des siècles.

Langue et prosélytisme

Le rapport aux langues et les décisions prises à leur sujet sont au cœur de la diffusion des religions. Les traditions iranienne et hébraïque ne semblent pas avoir fait de prosélytisme le long de la Route de la soie, se contentant de rester la foi des communautés d'expatriés iraniens ou juifs. Les livres sacrés du zoroastrisme et du judaïsme sont donc demeurés liés à des langues que la majorité des fidèles ne parlaient ou ne comprenaient plus, tandis que des mouvements activement prosélytes tels que le bouddhisme, le manichéisme et le christianisme ont fait des efforts conscients pour s'adresser aux convertis potentiels par la prédication et par la traduction en langues vernaculaires.

Néanmoins, dans le sillage de la première traduction des textes hébraïques, celle de la Bible des Septante en grec, la tradition hébraïque qui allait devenir le judaïsme fera de nombreux convertis au cours de l'époque romaine. En fait, le judaïsme ne semble avoir connu une telle croissance à aucune autre époque, et plus tard, le long de la Route de la soie, son histoire sera celle de communautés lointaines et, avec le temps, toujours plus isolées, qui lutteront pour préserver leur identité religieuse. Cette évolution tragique sous-tend les travaux

contemporains des chercheurs juifs qui étudient la disparition des anciennes communautés de Chine au milieu du vingtième siècle³⁰.

Même si les raisons et le moment du déclin du judaïsme sont au-delà du sujet du présent ouvrage, on peut aborder brièvement la question. Il se peut que l'approche talmudique soit celle d'un judaïsme sur la défensive après la destruction du second temple de Jérusalem par les Romains en 70. Cet exemple montre bien l'importance de tenir compte, dans toute analyse d'une tradition religieuse, du positionnement de celle-ci au sein de son propre cycle historique de croissance.

L'expansion de l'islam en Asie centrale est un cas particulier en ce qui a trait à la langue, mais qui, après tout, suit peut-être la règle. On affirme souvent que la tradition religieuse musulmane est celle qui est le plus liée à l'écrit et, puisque les musulmans ne croient pas qu'une traduction du Coran produise le même texte, l'islam est souvent vu comme étroitement associé à l'arabe.

En théorie, un tel lien existe bel et bien, mais, en réalité, l'arabe a joué un rôle moins important que le persan dans la transmission de l'islam aux populations de la Route de la soie. Dès le douzième siècle, un traducteur boukhariote qui transpose en persan un traité d'histoire locale explique dans sa préface : « Puisque la plupart des gens ne manifestent pas le souhait de lire un livre en arabe, des amis m'ont demandé de traduire celui-ci en perse³¹. » De même, chez les nomades analphabètes des steppes, ce ne fut pas tant par les textes arabes que l'islam s'est répandu, mais plutôt grâce à l'enseignement souvent hautement personnel de missionnaires charismatiques qui prêchaient en langue locale, par exemple en turc.

En général, on peut supposer qu'il existe un lien entre le succès d'une religion qui fait des adeptes et sa capacité à transmettre son essence dans les langues vernaculaires. Notons également qu'une traduction réussie ne se limite pas à la langue : il faut trouver une manière éloquente de rendre les symboles et les concepts. Très souvent, les équivalents entre les vocabulaires de cultures différentes n'existent tout simplement pas et doivent être créés de toutes pièces.

On comprend aisément comment la substance des diverses traditions religieuses s'est transformée par la traduction le long de la Route de la soie, parfois de manière radicale.

Les femmes et la transmission culturelle

La vaste majorité des voyageurs qui partaient au loin furent des hommes, pour qui de telles expéditions pouvaient donner lieu à des liaisons ou à des unions avec les femmes des régions concernées. Dans la plupart des sociétés, les rejetons issus de ces unions mixtes étaient considérés comme appartenant à la communauté du père, mais, dans les faits, l'influence de la mère était souvent déterminante dans la formation des enfants.

Ce genre de transmission culturelle informelle est beaucoup moins bien connue que ce que l'on retrouve dans l'histoire habituelle des hommes. Il faut donc la reconstituer à partir de sources secondaires, ce qui rend difficile d'affirmer quoi que ce soit de manière catégorique quant au rôle et à l'influence des femmes. Un nombre toujours plus important d'historiens et d'historiennes tentent cependant de tracer un portrait plus complet de ce rôle en faisant appel aux sources dont ils disposent.

Le travail de terrain que l'anthropologue Sergei Poliakov a mené au Tadjikistan au cours des quatre dernières décennies de l'URSS a jeté un éclairage nouveau sur le rôle des femmes dans la transmission de la tradition religieuse³². Poliakov montre comment, à une époque où les hommes étaient coupés de l'influence de la mosquée, l'islam, ou plus précisément sa manifestation populaire locale, a survécu à soixante-dix ans d'athéisme officiel imposé, et ce, grâce à une tradition valorisant la visite de tombeaux, tradition qui était essentiellement du domaine des femmes.

Les gardiens des mausolées, enseignants et transmetteurs des traditions, avaient beau être des hommes, c'étaient surtout les femmes qui s'y rendaient, souvent pour prier pour leurs enfants. Un ami

américain a un jour visité l'un de ces mausolées en Ouzbékistan en compagnie de sa femme; le gardien, supposant qu'ils étaient là pour prier afin d'avoir des enfants, a récité pour eux la *fatiba*, la sourate d'ouverture du Coran. Mes amis ont tourné la chose à la blague après coup puisqu'ils n'avaient pas l'intention d'avoir d'enfants, mais, quatre mois plus tard, la femme s'est trouvée enceinte!

C'est le plus souvent seules que les femmes se rendent dans de tels mausolées. Au cours de la visite, le gardien sert également de maître religieux. Les connaissances ainsi transmises appartiennent plutôt à la tradition orale qu'aux textes canoniques et, enseignées aux enfants le plus souvent par les mères, ont été le pilier de la vie religieuse en Asie centrale pendant toute la période soviétique.

Richard Eaton a décrit un système similaire de transmission et de diffusion du vocabulaire et de la symbolique islamiques, instauré dans le sud de l'Inde à partir du seizième siècle, voire (et c'est plus probable) avant³³. La littérature populaire de la région laisse entendre que la diffusion de l'islam (ou, plus précisément, des idées et des symboles islamiques) auprès des masses a été grandement facilitée par les gardiens des mausolées soufis qui composaient des chants « islamiques » en langue vernaculaire et les enseignaient aux femmes pour qu'elles les reprennent en tissant ou en faisant la cuisine, comme des berceuses pour endormir leurs enfants, ou à l'occasion des mariages. Puisque ces chansons n'impliquaient ni conversion officielle ni profession de foi, elles se sont répandues dans toute la société et sont devenues un élément important de la culture populaire. Les concepts et les symboles musulmans entrant ainsi dans la société, il devint malaisé de distinguer les hindous des musulmans à partir du vocabulaire religieux. En fait, une telle distinction n'a véritablement pris de l'importance qu'au début de la période britannique, lorsque le gouvernement colonial a commencé à organiser des recensements et à appliquer ses propres catégories sociales à la population concernée.

Malgré tout, encore aujourd'hui, on trouve des Indiens de toute évidence hindous, chrétiens, jaïns ou sikhs qui se rendent dans les



Momie vieille de quatre mille ans (bassin du Tarim, ouest de la Chine, l'une des régions les plus sèches du globe). Les premiers habitants, euro-poïdes, parlaient peut-être une langue proto-tokbarienne. Leurs vêtements ressemblent à ceux des Celtes.

mausolées des saints de l'islam, et vice-versa. Les hommes participent eux aussi à cette culture des mausolées, en particulier lors des festivals, mais, au quotidien, la mosquée avec son influence normative leur est plus ouverte, tandis que les femmes ont accès aux enseignements « islamiques » principalement par le biais des mausolées.

Dans les classes plus favorisées, les femmes ont souvent été des intermédiaires qui accueillaient les nouvelles idées religieuses. Les missionnaires étrangers étaient souvent reçus par les épouses des princes, sans que l'on sache si c'était parce que le mari était trop occupé ou simplement parce que les femmes étaient plus curieuses des questions d'ordre spirituel. Les noms des plus riches d'entre elles sont souvent associés aux fondations religieuses dont elles ont été les protectrices. Il n'en reste pas moins que les femmes, à de rares

exceptions près, ont laissé peu de traces écrites; il faut donc, comme dans le cas des masses anonymes, essayer de retrouver leur voix et leurs expériences en lisant entre les lignes des documents historiques écrits par les hommes de l'élite³⁴.

Deux des lettres sogdiennes du quatrième siècle de Dunhuang, retrouvées par Aurel Stein, s'inscrivent parmi les exceptions. Écrites par l'épouse abandonnée d'un commerçant, elles tracent un triste portrait. Dans la première, adressée au mari volage qui l'a abandonnée dans une région lointaine sans moyen de subsistance, l'épouse écrit : « Sans doute les dieux étaient-ils en colère contre moi le jour où je me suis offerte à toi. Je préférerais être la femme d'un chien ou d'un porc que la tienne! » Elle se plaint de sa situation dans une autre lettre, adressée à sa mère à Samarcande : « Je vis dans la misère, sans vêtements, sans argent. Je demande un prêt, mais personne ne veut m'aider, alors je dépends de la charité du prêtre³⁵. »

L'histoire des femmes n'a que récemment commencé à émerger comme contrepoint au point de vue exclusivement masculin, mais il est probable que le même modèle d'éducation religieuse au sein de la famille ait existé dans plusieurs autres contextes. S'il reste encore des recherches à effectuer dans ce domaine, il faut d'ores et déjà tenir compte du rôle des femmes lorsque l'on cherche à comprendre les diverses manifestations du syncrétisme religieux récurrent au sein des sociétés multiculturelles et cosmopolites de la Route de la soie.

Autres enjeux historiques

L'absence d'une histoire des femmes et des hommes qui ne faisaient pas partie de l'élite — ces deux groupes, le plus souvent illettrés, n'ont pas laissé de textes décrivant leur expérience — n'est pas le seul obstacle à la reconstitution d'une histoire des cultures prémodernes. Il est un autre défi de taille, particulièrement difficile à relever dans le domaine des traditions religieuses, soit celui de déterminer quelles sont les idées à attribuer à une tradition ou à une autre. La question

devient encore plus délicate lorsque l'on plonge dans la préhistoire pour constater les emprunts des diverses traditions et que l'on constate la difficulté de déterminer quelle culture emprunte à une autre. Il en va souvent ainsi des idées communes aux Israélites sémites et aux Iraniens indo-européens.

Définir la nature même d'une tradition en particulier pose un problème semblable. Les croyances religieuses et les attitudes évoluent inévitablement dans le temps et l'espace, même pendant une courte période ou dans une zone circonscrite, et ce, parfois au sein même de ce que l'on considère comme une seule et unique tradition. Toute tentative pour définir une croyance et des pratiques est donc destinée à tomber jusqu'à un certain point dans l'arbitraire. Les chercheurs ne sont pas moins susceptibles de tomber dans le piège que les croyants en cherchant la version réifiée, « officielle » d'une tradition, le plus souvent à partir d'une interprétation des textes clés parmi d'autres. Il faut savoir reconnaître, d'abord, qu'une approche excessivement axée sur les textes soutient tacitement le point de vue hégémonique des élites au détriment de celui de la majorité analphabète, mais aussi qu'une telle vision des choses ne nous aide pas à reconstituer comment la majorité de la population agissait et ce en quoi elle croyait.

De plus, si certains textes sont restés matériellement inchangés au fil des siècles, ils n'en sont pas moins continuellement interprétés à travers divers prismes culturels en perpétuel changement. On va trop loin (et l'on risque de se rendre coupable de graves anachronismes) si l'on désigne les adorateurs de Yahvé de l'Antiquité comme des juifs ou encore les disciples d'Ahura Mazda comme des zoroastriens. Dans un même ordre d'idées, il sera difficile de reconnaître le bouddhisme ou le christianisme, selon leur définition moderne communément admise, dans les croyances des bouddhistes parthes du deuxième siècle ou dans celles des nestoriens turcs du treizième.

Un troisième aspect lié à ce problème de catégorisation est que, en divers lieux et à différentes époques, les gens auront tendance à adopter des croyances et des comportements religieux relativement

hétérogènes. Même lorsque l'on trouve des traces évidentes de la présence d'une tradition religieuse particulière, il reste impossible de déterminer si le groupe concerné se considérait comme appartenant à cette même tradition d'une manière qui corresponde à l'image que l'on projette sur lui.

Ainsi, lorsque l'on découvre en Asie centrale des éléments du cinquième siècle associés au bouddhisme et d'autres preuves que l'on considère comme relevant du zoroastrisme, on peut tirer certaines des conclusions suivantes :

1. Il existait sur place à la fois une communauté indigène zoroastrienne et une autre, bouddhiste;
2. Les deux communautés coexistaient, mais l'une était d'origine étrangère et l'autre, indigène;
3. La religion, sous sa forme *locale*, était un mélange de bouddhisme et de zoroastrisme;
4. La religion locale originelle, même si elle avait survécu, avait intégré des éléments bouddhistes et zoroastriens.

Dans les faits, il est extrêmement difficile, voire impossible, de trancher en faveur de l'une de ces interprétations. Tout ce que l'on peut conclure, de manière générale, c'est que plus une communauté est éloignée des centres religieux, plus les manifestations de la religion concernée seront locales et hétérogènes.

Ce qui soulève une autre question, soit celle du degré de conversion à une tradition religieuse d'une population à une époque et dans un espace donnés, ou de sa représentation proportionnelle au sein de la société. Même dans les cas où l'on dispose de preuves claires de l'existence d'une tradition en particulier, par exemple un monastère abritant des textes canoniques dans sa bibliothèque et dont les murs sont ornés d'une iconographie identifiable, le plus souvent on ne peut extrapoler de manière scientifique en ce qui a trait au degré de pénétration de cette tradition.

On sait que, aux huitième et neuvième siècles, sous les rois ouïgours et pour la seule fois de son existence, le manichéisme a joui du statut de religion officielle. Pourtant, même si c'était la religion d'État, il est impossible que l'ensemble de la population s'y soit convertie, puisque l'on trouve à la même époque dans la société ouïghoure des preuves de la présence de bouddhistes, de chrétiens et même des aspects du chamanisme turc traditionnel.

Dans un même ordre d'idées, le déclin du zoroastrisme, du bouddhisme, du manichéisme et du christianisme sur la Route de la soie a beau être un fait historique, il n'en demeure pas moins ardu de le décrire avec précision. Une fois que l'on a constaté l'absence totale de traces, on peut avancer avec une certaine assurance qu'à ce moment précis une tradition est éteinte. Mais même si l'on retrouve, par exemple, des artefacts nestoriens en Asie centrale après le milieu du quatorzième siècle, cela ne dit rien du nombre de chrétiens qui les ont fabriqués, ni même à quel moment le dernier nestorien pratiquant est mort ou s'est converti à l'islam.

Dans le cas de la Chine, il devient impossible d'identifier le manichéisme comme tradition distincte à partir du seizième siècle; et pourtant un temple manichéen a récemment été découvert dans la province du Fujian (les habitants croyaient qu'il s'agissait d'un temple bouddhiste, jusqu'à ce qu'une équipe d'archéologues suédois leur explique qu'il n'en était rien³⁶). Il est clair que, quelque observation que l'on émette au sujet de l'existence et de la survivance des idées religieuses le long de la Route de la soie, ou ailleurs dans le monde, il faut faire preuve d'humilité.



Religion et commerce dans l'ancienne Eurasie

Les fouilles effectuées dans la région de l'Oxus laissent croire que des structures politiques urbaines s'y sont développées au début du premier millénaire avant notre ère. Dans les vastes steppes qui s'étendent sur le continent asiatique du nord de la mer Noire aux marches de la Chine, la culture était alors essentiellement nomade ou semi-nomade. Au fur et à mesure que l'urbanisation progressait, les peuples pastoraux de la steppe eurasiatique sont entrés en contact avec les populations sédentarisées; ce long et tumultueux partenariat ne fut pas exempt de conflits, mais il allait durer 2500 ans, soit jusqu'au vingtième siècle, alors que les gouvernements partisans de la « modernisation » ont entrepris de sédentariser de force les groupes nomades pour mettre fin à leur mode de vie ancestral.

Harold Peake et Herbert John Fleure ont parlé de « la steppe et des semis » (*the steppe and the sown*) pour décrire cette relation symbiotique; ce cadre d'analyse reste encore répandu chez ceux qui étudient l'histoire sociale de l'Asie centrale. Selon ce modèle, l'histoire de la région se caractérise essentiellement par la dynamique des relations entre nomades et sédentaires, souvent hostiles ou même violentes, mais toujours interdépendantes¹.

(À GAUCHE) *Peinture murale (sixième ou septième siècle de notre ère) représentant une déesse, vraisemblablement Anabita ou Nanaï (Musée national des antiquités, Doucbanbé, Tadjikistan).*

Plus précisément, dans cette dynamique les tribus pastorales fournissaient les matériaux bruts (la laine et le cuir, par exemple) ensuite utilisés par les habitants des oasis qui échangeaient à leur tour les biens ainsi fabriqués. Les nomades ne s'en prenaient pas moins souvent aux sédentaires pour piller leurs ressources, comme le loup qui attaque le poulailler². Après s'être ainsi approvisionnées, les tribus nomades pouvaient soit retourner à la steppe, soit, séduites par les charmes de la civilisation, décider de rester sur place et s'assimiler, souvent en s'imposant comme nouvelle classe dirigeante, ce qui injectait du sang neuf à une société décadente en lui donnant un nouvel élan. Inévitablement, les conquérants venus de la steppe qui s'installaient dans les villes adoptaient la culture des conquis et se transformaient en défenseurs et en hérauts de celle-ci. Ce scénario s'est répété encore et encore pendant trois mille ans.

Dans la plupart des cas, les peuples dominants d'Asie centrale appartenaient à la famille linguistique iranienne ou à celle des langues turciques. Les langues iraniennes, indo-européennes, sont bien sûr distinctes des dialectes turciques altaïques, mais il a été parfois difficile d'en distinguer les locuteurs puisque, à cause de leur histoire commune, ceux-ci partageaient de nombreuses caractéristiques, des idées et un mode de vie. Il en va de même des langues iraniennes et turciques, ainsi que le montre le bilinguisme qui caractérise encore aujourd'hui certaines régions d'Asie centrale.

Les croyances, les pratiques et les mythes religieux fonctionnent de la même manière. Nombre de concepts religieux des peuples iraniens d'antan entrent plus ou moins dans le modèle socioreligieux indo-européen reconstruit par Georges Dumézil et d'autres³, mais dans plusieurs cas on observe les mêmes phénomènes chez les populations du groupe ouralo-altaïque. On considère parfois que des éléments aussi répandus que le nomadisme équestre, l'adoration du feu, l'exposition des cadavres et l'idée d'un empire universel accordé par une divinité céleste ont été empruntés aux Aryens indo-européens par les

autres populations de la steppe installées plus à l'est, mais il s'agit surtout de spéculation⁴.

En Eurasie, comme dans toutes les sociétés anciennes, la religion se manifeste principalement dans les rituels du quotidien : préparatifs de la chasse, rites funéraires, etc. Les vestiges archéologiques sont nos principales sources pour reconstituer ces religions et ces croyances. La pyramide tripartite de la société indo-européenne proposée par Dumézil, prêtres, guerriers et « producteurs », semble trouver son reflet dans les fondations des plus anciens bâtiments découverts à Dashly (nord de l'Afghanistan) et ailleurs. Ces constructions donnent également l'impression d'avoir été regroupées en triades sacrées : trois portails, neuf tours⁵. Les sites funéraires comportent des traces de sacrifices d'animaux, en particulier de chevaux, mais aussi de chiens et de bœufs. Les tombes ont souvent un dais de bois soutenu par des poteaux, ainsi qu'on en trouve la description dans le *Rig Véda* des anciens Indo-Européens qui migrèrent vers l'Inde et que l'on désigne souvent sous le nom d'Indo-Aryens⁶.

Il existe un autre parallèle avec la culture indienne décrite dans le *Rig Véda*, soit l'importance des chars tirés par des chevaux, en particulier lors des guerres. Il s'agit sans doute de la technologie vitale qui a permis aux Indo-Aryens de soumettre le nord du sous-continent indien et à d'autres groupes indo-européens de s'emparer de l'Europe. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, c'est dans les steppes de l'ouest de l'Asie centrale que le cheval a d'abord été domestiqué, puis attelé à un chariot (probablement sur le territoire qui correspond aujourd'hui à l'Ukraine), même si l'idée de le monter semble une innovation plus tardive⁷. Ce n'est pas pour rien que les anciens Iraniens croyaient que l'âme quitte le monde dans un char tiré par un cheval et qu'Apollon, dans la mythologie grecque, conduit le soleil de l'autre côté du ciel.

D'autres croyances propres aux anciens Iraniens sont décrites par les Grecs, qui parlent des tribus iraniennes connues d'eux, en particulier les Saka (les Scythes)⁸. Ces derniers croyaient que les outils

les plus importants pour eux, le joug, la charrue, la hache et la coupe, étaient des dons divins. Ils vouaient un culte au cheval, qu'ils considéraient comme un intermédiaire entre notre monde et l'au-delà. Le respect que les Iraniens des steppes portaient au cheval se retrouve fréquemment dans les motifs équestres de l'art saka; on en trouve des traces dans l'art funéraire jusqu'au sixième siècle de notre ère. Hérodote mentionne des sacrifices de chevaux chez les Saka, ainsi que le tabou de l'eau pour se laver et l'usage de crânes des ennemis vaincus comme coupes à boire. On retrouve toutes ces coutumes plus tard chez les divers peuples turciques⁹.

Les Saka adoraient également le feu et, conséquemment, le soleil. Hérodote évoque Tomyris, la reine des Massagètes, qui jure par « le Soleil notre maître »; il affirme également qu'ils « n'adorent qu'un seul dieu, le Soleil, auquel ils sacrifient des chevaux » et que leur intention « est d'offrir au plus rapide des dieux le plus rapide de tous les êtres mortels. »¹⁰

L'historien rapporte ailleurs que la divinité suprême des Saka est Tabiti, qu'il associe à la déesse grecque Hestia¹¹. Les Grecs, ayant étudié l'iconographie religieuse, les autels et les temples des Saka, notèrent l'existence d'un personnage connu comme un énarée, un devin efféminé. Ils décrivirent également les rites funéraires élaborés des Saka et les efforts de ceux-ci pour protéger les sépultures de leurs ancêtres¹². Toujours selon Hérodote, l'une des tribus saka, celle des Argippéens, aurait eu un statut sacré qui la protégeait des attaques des tribus voisines et qui lui permettait de trancher les différends de leurs voisins¹³.

Dans le monde iranien, tout comme dans la Grèce antique, les activités religieuses tournaient souvent autour d'un héros mythique. À Boukhara, le culte principal était celui de Siyavash. Ce héros ressurgira au dixième siècle dans l'épopée nationale perse, le *Châbnâme* (le « Livre des rois »), composé par le poète Abo'l-Qasem Ferdowsi qui, à l'instar d'Homère, a colligé diverses traditions orales anciennes.

De manière générale, les tribus iraniennes exerçaient leur domination sur la partie ouest de la steppe eurasiatique alors que l'Est était le domaine des peuples altaïques, même si l'on retrouvait ces derniers dans les montagnes de l'Oural ou ailleurs, ainsi que des Indo-Européens aussi loin à l'est que dans le bassin du Tarim, dans l'actuel Xinjiang¹⁴. Il faut donc se tourner vers les sources chinoises pour trouver des références aux peuples altaïques. Selon les premières mentions du peuple des Xiongnu (du troisième siècle avant notre ère au deuxième siècle), ceux-ci, tout comme les Chinois, offraient des sacrifices aux ancêtres ainsi qu'aux dieux du ciel et de la terre, selon un calendrier rituel qui suivait les saisons. Ils auraient également consulté les étoiles et la lune avant de se lancer dans des manœuvres militaires¹⁵.

Une source occidentale plus tardive (un émissaire grec du sixième siècle en Asie centrale) décrit une cérémonie funéraire turque au cours de laquelle les pleureuses se lacèrent le visage et où, comme chez les anciens Iraniens, on sacrifie des chevaux et même des domestiques¹⁶. On trouve enfin des descriptions plus élaborées dans les premières inscriptions connues en langue turque sur les stèles découvertes sur les rives de l'Orkhon en Mongolie et qui remontent au septième siècle. Ces inscriptions évoquent précisément Tengri, un dieu du ciel, et une montagne sacrée, le mont Ötükän. Tengri deviendra le dieu suprême des populations altaïques et son nom survit encore de nos jours en Turquie, où il est synonyme d'Allah.

Zoroastre

On ignore à quel moment de la préhistoire précisément naît, au sein des communautés pastorales d'Asie centrale, un réformateur religieux du nom de Zarathoustra, ou Zoroastre ainsi que l'appellent les Occidentaux. Il aurait vécu dès le treizième avant notre ère selon certains, ou plus tardivement, au sixième. Quant à son lieu de naissance,

d'aucuns penchent pour l'Ouest, dans la région de l'Azerbaïdjan actuel, tandis que d'autres avancent la Mongolie, à l'autre extrémité de l'Asie centrale¹⁷. Le zoroastrisme, soit la tradition religieuse fondée sur ses enseignements, existe aujourd'hui encore au sein de petites communautés de fidèles en Inde (plus particulièrement à Mumbai), en Iran et en Amérique du Nord. Certains des textes qui lui sont attribués, des hymnes connus sous le nom de Gâthâs, sont conservés dans l'*Avesta*, le livre sacré des zoroastriens. Composés dans un dialecte iranien particulier très ancien, proche du sanskrit védique, les Gâthâs ont été transmis oralement au fil du temps avant d'être inclus dans l'*Avesta*, aux premiers siècles de notre ère.

Zoroastre, probablement issu d'une famille de la classe des prêtres, chercha à réformer les pratiques religieuses de sa communauté. Il s'opposa à certains usages courants chez les divers peuples indo-européens, dont le sacrifice de taureaux et la consommation rituelle du *baoma* (sanskrit *soma*), une boisson hallucinogène qui accompagnait peut-être les sacrifices rituels¹⁸ (dans le *Rig Véda*, Soma est le dieu le plus important après Indra). Zoroastre choisit un dieu (*abura*; *asura* en sanskrit) du panthéon iranien pour en faire la seule divinité à adorer et lui donna le nom d'Ahura Mazda, le « Seigneur sage ». Les divinités indo-iraniennes de la catégorie des *daeua* (sanskrit *deva*) furent rétrogradées au rang de démons, la division absolue entre bonnes et mauvaises divinités étant vraisemblablement une invention iranienne¹⁹.

Zoroastre semble ainsi avoir été l'un des premiers personnages centraux d'une tradition religieuse à avoir semé les graines du monothéisme, à l'instar de Moïse dont il fut peut-être le contemporain. Sa vision diffère cependant de celle des Israélites de l'Antiquité en cela qu'elle tient compte du mal en supposant l'existence d'un dieu maléfique, Angra Mainyu (Ahriman). C'est pourquoi on décrit parfois le zoroastrisme comme une religion dualiste plutôt que monothéiste.

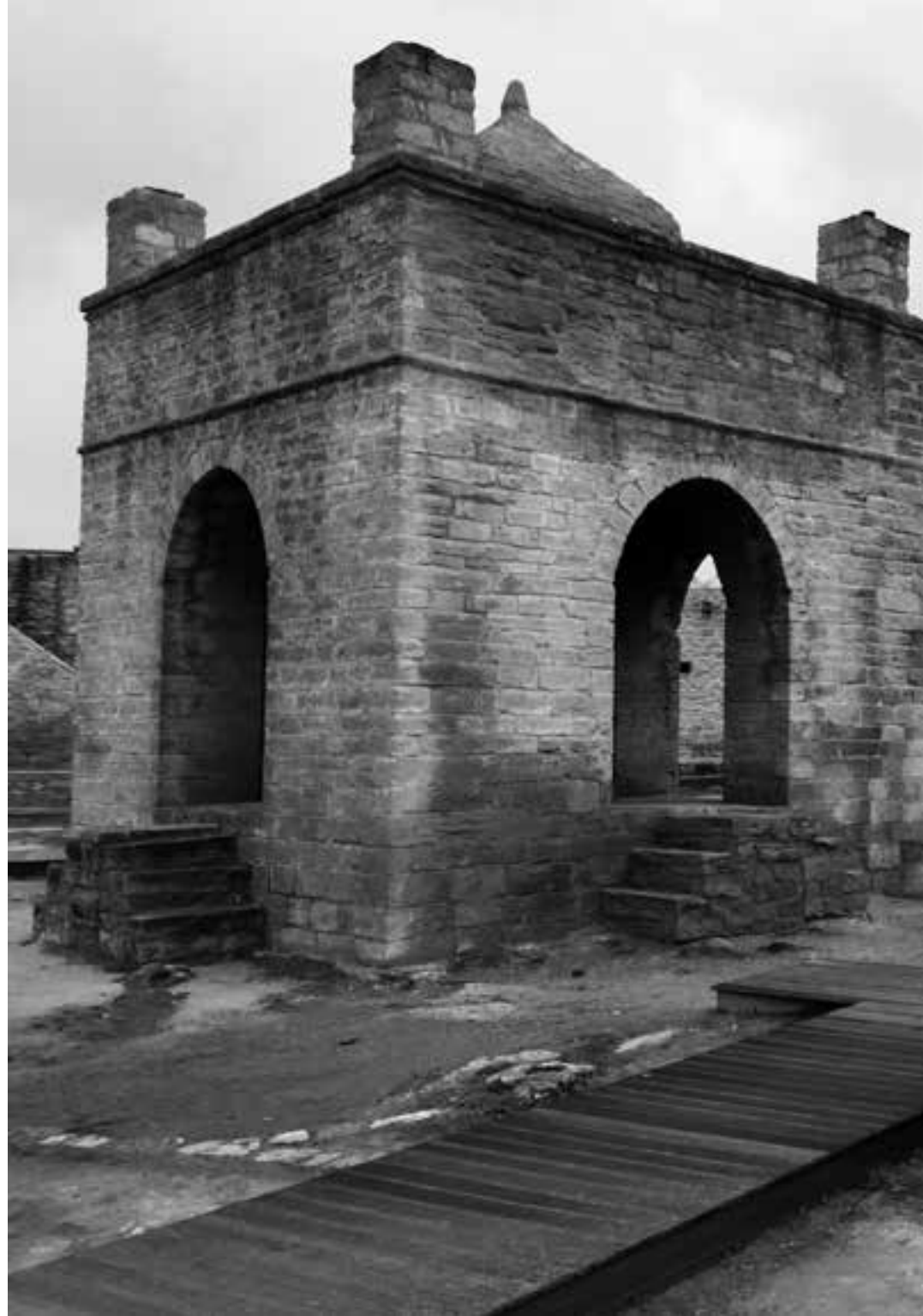
On généralise souvent en avançant que les diverses populations du « Grand Iran » (zone culturelle s'étendant alors de la Mésopotamie et du Caucase jusqu'au Khwarezm, la Transoxiane, la Bactriane et

les montagnes du Pamir et qui regroupait, entre autres, les Mèdes, les Parthes et les Sogdiens) étaient toutes zoroastriennes à l'époque préislamique. Un auteur affirme ainsi : « Après la conversion du roi Vichtasp [par Zoroastre], tout l'Iran serait devenu zoroastrien et le serait resté jusqu'à la chute de l'Empire sassanide²⁰. » Ce point de vue très répandu, même chez les historiens sérieux, est fort probablement exagéré²¹. En fait, si les divers groupes iraniens avaient un panthéon commun et partageaient un ensemble de mythes et de symboles religieux, ils adoraient tout un éventail de divinités, en particulier Mithra, dieu des contrats, et Anahita, déesse des eaux, ainsi que bien d'autres encore selon le lieu, l'époque et le groupe concerné.

De plus, bien que le zoroastrisme et le judaïsme plongent leurs racines dans un passé lointain, ces deux religions sont pour l'essentiel le produit de l'ère chrétienne. Ce n'est qu'au troisième siècle de notre ère que le zoroastrisme fut codifié en tant que religion officielle de l'Empire sassanide iranien, soit de 1000 à 1500 ans après la vie de Zoroastre. Le judaïsme rabbinique prit forme à peu près à la même époque, tout comme le christianisme canonique. Dans les trois cas, le processus s'étale sur plusieurs siècles.

Ce que l'on sait du zoroastrisme sassanide ne décrit donc pas nécessairement les croyances et les pratiques des habitants de l'Iran de l'Antiquité. En fait, aucune source achéménide connue ne mentionne le prophète Zoroastre, même si, étrangement, les sources grecques contemporaines en parlent. Il faut donc éviter de plaquer sur les Iraniens des époques achéménide et parthe la tradition « zoroastrienne » sous sa forme sassanide²². Et cela vaut pour presque toute l'Asie centrale. Il est sans doute plus prudent de parler d'« adorateurs de Mazda » pour désigner les populations, dont les Achéménides et bon nombre d'autres, qui vénéraient Ahura Mazda (c'est d'ailleurs le nom que les zoroastriens se donnaient), mais cela exclut encore

(AU VERSO) *Temple du feu zoroastrien, reconstruit à la fin du dix-huitième siècle par les Parsis indiens (Bakou, Azerbaïdjan).*





plusieurs groupes iraniens qui vouaient surtout un culte à Mithra ou à d'autres divinités.

Il n'en reste pas moins légitime de parler d'une religion iranienne de manière générale, en identifiant certains aspects qui appartiennent de toute évidence à un réseau de mythes, de divinités, de symboles et de rituels. La religion iranienne comprendra ainsi ses diverses variantes locales pour englober les éléments massivement tirés de ce réseau. La composition varie selon l'époque et le lieu, selon le poids relatif de divers éléments (ou même leur absence complète) en fonction d'aspect régionaux (autres qu'iraniens) qui viennent s'y ajouter.

Il semblerait que plusieurs communautés iraniennes aient considéré le soleil comme la manifestation d'Ahura Mazda, et ce, à la fois avant et après Zoroastre. Des inscriptions assyriennes nous ont transmis la forme *Asara Mazas* (**Asura mazdas* en proto-iranien), et, dans la langue des Saka, le soleil se nomme *urmaysde*²³. Le soleil, comme son équivalent terrestre, le feu, sert à purifier. Notons encore que les Indo-Aryens adoraient Agni, dieu du feu, et que la coutume indienne de purifier les corps des morts sur le bûcher se fonde sur le même objectif que celle des Iraniens qui exposaient leurs restes au soleil. Ainsi qu'une chercheuse le souligne bien : « Le feu et la lumière sont des agents purificateurs qui détruisent la matière inerte et libèrent l'âme immatérielle pour qu'elle monte au paradis. Dans les deux cas, le paradis est vu comme un lieu de lumière²⁴. »

Les symboles religieux iraniens incluaient également la lune, qui était associée au taureau céleste, figure très répandue dans l'Antiquité et en particulier en Mésopotamie. Dans la langue avestique, la lune est appelée *gao chitbra* (« qui porte la semence du taureau »). Selon la mythologie iranienne, tous les animaux terrestres sont issus de cette semence; les plantes, elles, auraient été créées à partir de son écoulement sur le sol. On a trouvé sur le site d'Altin Tepe (Turkménistan actuel) des traces de cette vénération portée au taureau qui remontent au début du deuxième millénaire avant notre ère. Le temple de Makh, à Boukhara, évoqué dans les sources anciennes islamiques,

aurait quant à lui d'abord été un temple lunaire (voir en perse *māb*, « lune »)²⁵.

L'élément le plus visible de la religion iranienne est sans doute la célébration du nouvel an appelée Norouz (« jour neuf ») lors de l'équinoxe du printemps. Cette fête pan-iranienne aurait d'abord été associée à Jamshid (*Yima* en avestique), l'« homme primordial » de la mythologie iranienne, dont les origines lointaines se trouvent probablement en Mésopotamie.

À l'époque des Achéménides, bon nombre des divinités que Zoroastre avait tenté de reléguer au rang de démons faisaient encore partie du panthéon iranien, même au cœur des territoires perses. Bien que les inscriptions royales de Darius I^{er} s'en prennent aux Saka et aux Élamites qui n'adorent pas Ahura Mazda²⁶, ce qui montre que les élites achéménides reconnaissaient sa primauté, on en sait très peu sur les croyances et les pratiques religieuses des masses. Les traces abondent cependant plus tard, toujours à l'époque des Achéménides, qui montrent que la divinité la plus populaire était devenue Anahita, la déesse des eaux.

En Asie centrale, les Achéménides tentèrent d'imposer un calendrier selon leurs propres fêtes religieuses, mais celui-ci ne semble pas avoir été très répandu. Les Sogdiens, quant à eux, donnèrent de nouveaux noms à la plupart des mois et en créèrent pour les jours intercalaires, ce qui, ainsi que l'affirme W. B. Henning, « démontre un manque d'égards pour les Amesha Spentas [les « Généreux Immortels », considérés dans le zoroastrisme comme des manifestations d'Ahura Mazda] et leur méconnaissance des Gâthâs »²⁷. Les inscriptions ainsi que les textes sogdiens et bactriens nous indiquent également que toute une série de divinités, iraniennes ou non, étaient vénérées, dont la déesse grecque Déméter et le dieu indien Shiva. Nicholas Sims-Williams souligne à ce propos que « l'une des caractéristiques les plus remarquables de la religion iranienne orientale traditionnelle révélées par les découvertes du vingtième siècle est la manière dont elle diffère du canon avestique et pahlavi »²⁸.

Parmi les divinités populaires en Asie centrale, on trouvait Baga (sanskrit, *Bhaga*, russe, *Bog*), dieu associé au vin et au mariage²⁹. Les lettres sogdiennes découvertes près de Dunhuang et qui datent probablement des environs de 313 de notre ère, soit avant que le bouddhisme, le christianisme ou le manichéisme ne s'implantent chez les Sogdiens, mentionnent le « seigneur du temple » (*Vgnpt*), mais non le maître des mages (*mogrt*), ce qui permet de croire que le premier était de loin le plus important dans le monde sogdien, même au début de la période sassanide³⁰. La déesse Nanaï, venue de Mésopotamie (Inanna) confondue avec l'Anahita iranienne, est fréquemment évoquée. La figure du diable porte un nom des plus sogdiens, Shimnu, dérivé du Angra Mainyu avestique³¹. À la lumière de tant de différences régionales, il devient pour ainsi dire impossible d'accoler l'épithète « zoroastrienne » à la religion des Iraniens d'Asie centrale.

La rencontre des religions iranienne et judéenne

La monarchie établie en Palestine par le roi David au dixième siècle avant notre ère fut détruite par les puissances venues de l'Est en deux grandes étapes, d'abord au huitième siècle, puis au sixième. En 722 avant notre ère, le royaume du Nord tombe aux mains des Assyriens, qui déportent ses habitants vers d'autres régions de l'empire. Le second Livre des rois raconte que les dix tribus d'Israël furent exilées « à Halah ainsi que sur le Habor, fleuve de Gozân, et dans les villes de Médie » (*TOB*, 2R, 18, 11). On sait que ces endroits se situaient dans la région orientale iranienne du Khorasan; on peut donc considérer que la présence israélite en Asie centrale date de cette époque³². Certains en ont déduit que ces premiers exilés auraient participé aux échanges commerciaux par voie de terre sur de longues distances³³. De telles

(À DROITE) *Héraclès iranien (Bebistun, Iran). Le culte du dieu grec devient extrêmement répandu en Iran occidental à l'époque des Parthes.*



hypothèses sont peut-être plausibles, mais on manque de preuves solides.

Le royaume judéen du Sud parvint à survivre encore un siècle et demi, grâce à la diplomatie, mais, en 586 avant notre ère, il tomba aux mains d'une nouvelle puissance, Babylone, qui mit ainsi un terme à l'indépendance de la Judée, rasant Jérusalem ainsi que le temple qui avait été au cœur de la religion sacrificielle (dominée par les prêtres) des Israélites depuis l'époque du roi Salomon. Tout comme les Assyriens, les Babyloniens déportèrent les survivants vers la Mésopotamie, où ils allaient en faire des esclaves.

Moins de cinquante ans plus tard, en 539 avant notre ère, les armées de Cyrus le Grand conquéraient Babylone et libéraient les divers peuples réduits en esclavage, dont les Israélites. Autorisés à rentrer chez eux, ceux-ci restèrent pour la plupart à Babylone en tant que citoyens libres du nouvel Empire perse ou tentèrent leur chance dans les autres territoires perses. Ils furent nombreux à partir vers l'est, en direction de l'Iran proprement dit, où ils fondèrent des communautés qui ont survécu jusqu'à nos jours, en particulier dans les villes d'Hamadan (l'ancienne Ecbatane) et d'Ispahan.

Il est probable qu'au fur et à mesure que Cyrus étendait son empire vers l'est, jusqu'à la Bactriane et la Sogdiane, des juifs babyloniens se sont installés dans ces régions. Le Livre d'Esther affirme en plusieurs endroits que les juifs vivaient « dans tout le royaume » (*TOB*, 3, 6 et 8; 8,5 et 12; 9, 20). Les communautés juives d'aujourd'hui, en particulier à Boukhara et à Samarcande, se plaisent à faire remonter leur histoire jusqu'à l'époque assyrienne et se considèrent comme des descendants des dix tribus³⁴. Saadia Gaon de Fayoum l'affirme au dixième siècle³⁵, mais on ne dispose pas de preuves directes d'une présence juive en Asie centrale avant la période achéménide décrite dans le Livre d'Esther.

Il est par contre vraisemblable que plusieurs des colons israélites de Perse se soient tournés vers le commerce, puisque c'est ce qu'ils feront plus tard, nouant des liens commerciaux avec des parents ou

d'autres Judéens dans d'autres parties de l'Empire perse ou ailleurs. Les sources romaines montrent qu'à l'époque des Parthes les juifs de Palestine et de Babylone participent au commerce avec l'Empire du Milieu par la Route de la soie. Des noms hébreux apparaissent sur des tessons de poterie de Merv entre le premier et le troisième siècle de notre ère, ce qui témoigne de la présence de juifs vivant le long de la Route de la soie à l'époque³⁶. Installés sur un si vaste territoire englobant les terres parthes et romaines, les juifs étaient en position idéale pour participer au commerce entre les deux empires³⁷.

INFLUENCES IRANIENNES SUR LE JUDAÏSME

Les influences subies par les communautés juives dans un même environnement culturel pouvaient aisément être transmises à d'autres populations dans un autre. Sous les Perses, puis aux époques hellénistique et parthe, bon nombre de croyances et de concepts iraniens sont entrés dans l'univers religieux des Judéens, qui allait devenir plus tard le judaïsme³⁸.

C'est aux Perses que le judaïsme (suivi du christianisme et de l'islam) aurait emprunté des idées eschatologiques telles que la « fin du monde », la croyance en un personnage messianique, la résurrection des corps et le jugement dernier. L'idée d'un paradis céleste (en ancien perse, *pairi daeza*) et d'un enfer où les damnés seraient punis se retrouve également dans la religion ancienne des Iraniens, mais non dans les sources israélites d'avant la période babylonienne. L'esprit démoniaque iranien Angra Mainyu (ou Ahriman) deviendra le diable chrétien ou musulman qui apparaît pour la première fois dans le Livre de Job sous le nom de *ba-satan* (« l'accusateur »). Les anges et les démons semblent eux aussi tirer leur origine des croyances iraniennes. La philosophie grecque, hébraïque et enfin chrétienne, puis le mysticisme musulman, ont peut-être emprunté à la cosmologie iranienne et à sa numérologie fondée sur le chiffre sept³⁹.

Le Livre d'Esther, qui aurait été composé en Iran au quatrième siècle avant notre ère, nous offre des exemples explicites de

l'interaction entre les traditions religieuses iranienne et israélite, ainsi que les premières descriptions de plusieurs us et coutumes iraniens, dont ceux du protocole de la cour royale, que l'on retrouvera plus tard au cours de la période islamique. Les usages concernant la consommation d'alcool (Est 1, 8) constituent un autre exemple dont on trouve l'écho chez l'auteur arabe du neuvième siècle al-Jahiz. Mentionnons également le rôle du ministre du roi (Est 6, 45) et celui des eunuques (Est 1, 10)⁴⁰.

On sait que le Livre d'Esther contient de nombreux éléments inspirés de la religion iranienne. Le conspirateur Tèresh ainsi que l'infâme Zèresh, la femme du ministre déloyal, semblent correspondre aux démons Taurvi et Zairik de l'Avesta. On retrouve dans leur couple le paradigme iranien du « mensonge » (*druj*) opposé à la loi du roi (*data*) et, par extension, de la lubricité contre la chasteté, de la violence contre le pacifisme des justes⁴¹.

La fête juive de Pourim, tirée de l'histoire d'Esther, semble avoir été adaptée de la célébration iranienne du printemps, le Fravardigan, qui lui aussi débutait le quatorzième jour du mois d'Azar et comportait un échange de présents⁴².

À l'instar d'autres peuples indo-européens, les Iraniens croyaient en la fin des temps lors d'une apocalypse. Ce genre de catastrophe finale (connue plus tard sous le nom de Ragnarök dans la mythologie scandinave) portait chez les anciens Iraniens le nom de *Frasbokereti* (« ce qui rend glorieux »). Ce n'est sûrement pas un hasard si les textes apocalyptiques de la tradition juive (les livres d'Ézéchiel et de Daniel, par exemple) apparaissent dans le contexte de l'exil à Babylone ou après celui-ci.

Certains ont même vu des sources iraniennes dans l'Apocalypse de Jean. La prophétie de la destruction de Jérusalem, mais pas de son temple (Ap 11, 1-2) tire son origine d'un texte apocalyptique juif antérieur rédigé en grec, les Oracles d'Hystaspe. Cette œuvre, probablement composée en Parthie, s'inspirait déjà d'une ancienne histoire iranienne au sujet du roi Vichtasp, le prince converti par Zoroastre.

L'auteur juif anonyme a probablement voulu donner à son œuvre l'autorité d'une antique prophétie iranienne⁴³. Le « grand roi » de l'histoire deviendra avec le temps le personnage du Christ dans l'Apocalypse de Jean. C'est ainsi que, au fil des siècles, une eschatologie propre aux Iraniens allait devenir un concept hellénique, puis chrétien⁴⁴.

Il a été observé que des concepts à priori d'origine iranienne apparaissent clairement dans des sources juives, non pas à la période perse (du sixième au quatrième siècle avant notre ère), mais à l'époque hellénistique, durant laquelle ils sont évidents dans la Palestine gouvernée alors par les Grecs⁴⁵. Cela vient confirmer la théorie selon laquelle les idées iraniennes sont entrées dans la culture juive par l'intermédiaire de juifs installés dans le monde perse et plongés dans sa culture. Ces juifs iraniens auraient transmis ces idées à l'Ouest, aux communautés de la Méditerranée avec lesquelles ils étaient restés en contact. Ainsi que nous l'avons vu, ces liens s'étaient maintenus en grande partie au moins grâce à la participation des juifs aux échanges commerciaux.

Le judaïsme en Asie orientale

À Kaifeng, dans la plaine du fleuve Jaune, une fascinante inscription gravée dans la pierre a été découverte au sujet de la plus ancienne communauté juive d'Asie orientale. Le texte, qui remonte à 1663, affirme ce qui suit :

La religion naquit dans le *T'ien-chu* [littéralement « l'Inde », mais il s'agit probablement de l'Ouest] et fut transmise à la Chine à l'époque Chou [dynastie Zhou, vers 1100-221 avant notre ère]. Un *tz'u* [salle des ancêtres] fut construit à Taliang [Kaifeng]. À l'époque des Han, des Tang, des Sung, des Ming et jusqu'à nos jours, elle a connu de nombreuses vicissitudes⁴⁶.



Le dieu iranien Mithra (à gauche) serre la main d'Héraclès (Artemesia, sud-est de la Turquie). La dynastie arménienne de la Commagène (163 avant notre ère-72) régnait sur une population multiethnique, dans une zone où se rencontraient les mondes iranien et hellénistique.

S'il faut en croire l'inscription, la communauté juive retrouvée au tournant du vingtième siècle dans l'est de la Chine aurait été fondée par des négociants venus en Asie orientale avant la fin du troisième siècle avant notre ère, selon toute vraisemblance par la Route de la soie. Certains ont même avancé que ce processus était amorcé à l'époque du roi David! Les adeptes de cette théorie se fondent sur des mots de la bible hébraïque qui, selon eux, signifient « soie » — bien que cette interprétation soit loin d'être validée⁴⁷. D'autres ont longtemps cru avec enthousiasme que la « terre de Sinim » du Deutéronome était la

Chine, conjecture qui est désormais rejetée⁴⁸. En 1993, des archéologues ont découvert en Égypte un morceau de soie datant du dixième siècle avant notre ère⁴⁹ et il n'est pas impossible qu'il ait été apporté là par des commerçants juifs. D'aucuns pourraient utiliser cet exemple pour affirmer que les juifs ont participé au commerce transasiatique dès les temps anciens, mais pour l'instant les dates les plus lointaines semblent relever de la spéculation pure et simple.

Malheureusement, l'inscription de Kaifeng n'est corroborée par aucune autre preuve et n'est peut-être que le reflet de la revendication la plus forte de la communauté juive de Chine à l'égard du mythe de ses origines. Une inscription antérieure, datant de 1512, et une autre, un peu plus tardive (1679) donnent la période Han (de 202 avant notre ère à 221) comme étant celle où les premiers juifs sont arrivés. Au début du dix-huitième siècle, des juifs chinois expliquèrent à un missionnaire jésuite que, selon leur tradition orale, leurs ancêtres étaient d'abord venus de Perse sous le règne de l'empereur Mingdi (58-75 de notre ère)⁵⁰, ce qui vient corroborer le contenu des deux inscriptions. La communauté de Kaifeng semble quant à elle être arrivée par l'océan, mais pas avant le neuvième siècle, et serait un groupe distinct de celui venu par voie de terre longtemps auparavant⁵¹.

Les Iraniens et les Judéo-Perses sur la Route de la soie dans l'Antiquité

Même si l'on manque de preuves irréfutables, il n'est pas impossible que des marchands iraniens et judéo-perses aient été actifs le long de la Route de la soie dès les temps anciens. Leurs idées religieuses les auront bien sûr accompagnés au cours de leurs voyages et auront été connues des populations qu'ils croisaient. En étudiant les emprunts au chinois ancien, le sinologue Victor Mair émet l'hypothèse que des devins iraniens ont travaillé en Chine sous la dynastie des Zhou occidentaux, soit antérieurement au huitième siècle avant notre ère⁵².

On peut donc affirmer que dans les temps anciens certaines idées religieuses ont pu se diffuser vers l'Orient puisque des adeptes de ces

religions s'y sont effectivement rendus. Cela ne signifie pourtant en rien que les systèmes religieux iranien ou juif ont pris là de l'ampleur ou fait des adeptes. Les grandes religions prosélytes n'étaient pas encore entrées en scène.

Dans les sociétés traditionnelles, les religions, tout comme les hommes et les femmes, sont en général considérées comme associées à un lieu ou à une région et, par extension, à une culture locale. Du point de vue des habitants de la Haute Asie ou des Chinois, la religion qu'un marchand étranger pratiquait, peu importe qu'il soit iranien ou israélite, était tout simplement celle de sa communauté d'origine. Se convertir à cette religion aurait été aussi étrange que de se prétendre originaire d'Iran ou de Palestine.

Pourtant, au fur et à mesure que les Turcs, les Chinois et les autres populations d'Asie orientale sont entrés en contact avec ces marchands venus de l'Ouest et se sont familiarisés avec leurs idées, des influences subtiles se sont nécessairement exercées de part et d'autre, à travers les rencontres au quotidien et les conversations. À titre d'exemple, il se pourrait que les taoïstes de la fin de la période Han aient emprunté leur terme pour le « ciel supérieur », *daluo*, au *garo-dmana* iranien, soit la « demeure des chants », le plus élevé des quatre paradis, associé à Ahura Mazda, qui est désigné dans certaines parties de l'*Avesta* comme Dadhvah⁵³.

Un chercheur japonais affirme quant à lui que la « fête des Fantômes », au cours de laquelle on « nourrit » chaque année les esprits et qui est devenue extrêmement populaire sous la dynastie Tang, serait en fait d'origine iranienne. Le nom chinois de la fête, *Yulanpen*, pourrait venir du sogdien *rw'n* (« âme »; voir pers. *ravān*). La légende associée à la fête, dans laquelle le moine Mulian descend aux enfers pour sauver sa mère, semble fondée sur l'histoire grecque de Dionysos et Sémélé⁵⁴. On trouve d'autres traces de telles influences au cours des premiers siècles de notre ère⁵⁵, mais de telles idées avaient certainement été échangées bien plus tôt. Si les Zhou ont employé des devins iraniens, il faut sans doute y voir la confirmation de ces échanges.

Le bouddhisme et la Route de la soie

Entre le septième et le quatrième siècle avant notre ère, vécut dans le nord-est de l'Inde un homme du nom de Siddhartha Gautama, qui serait plus tard connu comme le Bouddha, l'« Éveillé »¹. Ce réformateur, qui cherchait la « voie du milieu » entre le monde et l'ascétisme, prêcha un message fondé sur les « Quatre Nobles Vérités », soit que la vie est souffrance; cette souffrance est causée par le désir; il existe un moyen d'y mettre fin, soit en suivant le « noble sentier octuple » : opinion juste, intention juste, parole juste, activité corporelle juste, justes moyens d'existence, juste effort, attention juste, et concentration mentale juste. Alors qu'aux temps anciens les pratiques religieuses étaient normalement locales en particulier, le Bouddha prêcha que son analyse de la condition humaine était universelle, qu'elle s'appliquait à l'ensemble de l'humanité, peu importe la culture.

Le Bouddha fonda au cours de sa vie une communauté d'adeptes, le *sangha*, regroupant moines ou nonnes, religieux ou laïcs, ces derniers devant fournir le soutien financier aux moines. Les moines se mirent bientôt à parcourir l'Inde ainsi que d'autres régions pour répandre le message universel du Bouddha; ce fut là la première entreprise majeure de missionnariat dans l'histoire des religions, et cette diffusion passa par les réseaux commerciaux.

Le bouddhisme, d'abord un courant marginal, bénéficia ensuite du soutien de l'empereur Ashoka de la dynastie maurya, qui aurait régné vers 268-239 avant notre ère. Selon la tradition populaire, l'empereur

aurait éprouvé des remords après tous les morts et toutes les souffrances causés par ses conquêtes militaires et se serait tourné vers le bouddhisme, auquel il aurait accordé un statut officiel (sans pour autant en faire une religion d'État) au sein de son vaste empire du nord de l'Inde. Les avis divergent quant à savoir s'il se convertit bel et bien et au sujet de ses motivations, éthiques ou non².

Depuis l'époque du Bouddha, les moines les plus importants avaient organisé deux conciles afin de régler certains différends quant à la doctrine et aux pratiques³. Selon la légende, Ashoka, troublé par ces querelles, en aurait convoqué un troisième en 244 avant notre ère afin de mettre en place l'orthodoxie bouddhiste⁴, mais ce concile, s'il a bel et bien eu lieu, semble n'avoir qu'aggravé les dissensions.

On considère traditionnellement que la querelle au sein de la communauté tournait autour d'une controverse portant sur la nature des *arbats*, les moines ayant atteint l'éveil. Quatre thèses furent soumises (prétendument par un moine du nom de Mahadeva) pour remettre en question le statut des *arbats* en laissant entendre qu'ils étaient encore susceptibles d'être en proie à des distractions terrestres telles que les rêves érotiques ou le doute.

Selon une autre thèse, le système des *arbats* restreignait la possibilité de l'éveil à un très petit nombre de candidats. La présence de traditions populaires dans la pratique religieuse, en particulier dans le cas de la vénération du Bouddha, constituait une autre pomme de discorde. Pour les moines les plus « conservateurs », une telle innovation menaçait la pureté du message du Bouddha et la rigueur de l'engagement à vivre en accord avec ses principes.

Les conservateurs, fidèles à la position traditionnelle, défendaient le statut supérieur des *arbats*, considérés comme les chefs de la communauté, tandis que les autres, majoritaires, accordaient leur appui aux cinq thèses visant à les faire descendre de leur piédestal. Les conservateurs furent désormais connus comme les *sthavira* et leurs opposants, comme les *mabasanghika* (la grande assemblée)⁵.

Certains experts ont récemment tenté de revoir cette version de l'histoire en proposant qu'une bonne part de ces divergences seraient survenues plus tard et qu'elles auraient été plaquées à posteriori sur des schismes préexistants. Il se pourrait ainsi que le principal point de divergence au sein du premier *sangha* ait été les ajouts au code monastique, le *vinaya*. La majorité des moines, ne reconnaissant que les règles mises en place par le Bouddha, auraient rejeté ces modifications. Selon cette interprétation récente, ce seraient les *sthavira* qui auraient cherché à « réformer » le *vinaya* en lui ajoutant des règles tandis que les *mabasanghika*, qui prétendaient détenir la version la plus ancienne et la plus courte du code, auraient formé le parti plus « traditionaliste »⁶.

Histoire de compliquer encore les choses, diverses écoles allaient naître des enseignements du Bouddha, chacune d'entre elles (connues sous le nom de *nikayas*) compilant son canon et mettant en place son interprétation, considérée chaque fois comme la plus authentique et la plus digne de foi. Selon la légende, il y en aurait eu dix-huit. Plusieurs d'entre elles ont produit des textes, mais une seule a survécu jusqu'à nos jours, soit celle du *theravada* (sanskrit *sthaviravada*, littéralement : « opinion des anciens »), la branche dominante du bouddhisme au Sri Lanka et en Asie du Sud-Est.

Aucun autre mouvement dans l'histoire de l'humanité n'a produit un corpus de textes aussi imposant, ce qui peut faire de l'étude d'une seule branche du bouddhisme la tâche d'une vie. Un collègue chinois m'a ainsi raconté que, lorsqu'il a entamé ses études supérieures, ses professeurs lui ont lancé l'avertissement suivant : « Étudier sérieusement le bouddhisme est comme entrer dans un trou noir : vous n'en ressortirez jamais!⁷ »

Les écoles bouddhistes de la Route de la soie

Puisque la plupart des écoles bouddhistes ont disparu, leur pensée ne peut être reconstituée qu'à partir des textes qui ont survécu. Ceux-ci,

même dans le cas d'écoles défuntes, datent de plusieurs siècles après leur émergence, ce qui rend délicate la compréhension de la position de chacune de ces anciennes ramifications et des liens entre elles.

Les principales *nikayas* associées aux régions traversées par la Route de la soie furent l'école du *dbarmaguptaka* et celle des *sarvastivadin*, auxquelles s'ajoute celle du *mabasangbika*, qui joua également un rôle tout au début. L'approche plus inclusive du mouvement qui allait être connu sous le nom de *mabayana*, ou « Grand Véhicule », a d'abord exercé son influence dans des régions telles que le Khotan avant de finalement déloger les *nikayas* de la Route de la soie.

LE MAHASAMGHKA

Les tentatives du *mabasangbika* pour restreindre l'influence de l'idéal de l'*arbat*, ou peut-être tout simplement sa résistance à des innovations au sein du *vinaya*, sont à l'origine du premier grand schisme au sein du bouddhisme. Les membres de l'école *mabasangbika* étaient également nombreux à croire que l'intuition (*prajña*) survenait spontanément (et non de manière progressive, ainsi que l'affirmaient, entre autres, les *sarvastivadin*), idée qui allait être au cœur du bouddhisme *mabayana*, en particulier sous sa forme *zen*.

En Afghanistan, les célèbres bouddhas géants de Bamiyan, d'une taille atteignant jusqu'à cinquante-cinq mètres et qui furent détruits par les taliban en 2001, ont peut-être été l'œuvre de l'école *mabasangbika*.

LES DHARMAGUPTAKA

L'école du *dbarmaguptaka* fut probablement la plus influente le long de la Route de la soie jusqu'à l'époque de l'Empire kouchan, aux premiers siècles de notre ère. Les *dbarmaguptaka* produisirent leurs textes le plus souvent en gandhari, le prakrit vernaculaire du cœur du Kouchan, au nord-ouest de l'Inde. Ce furent les premiers missionnaires d'Asie centrale qui transmirent à la Chine de nombreux textes du *dbarmaguptaka*. Au septième siècle, cette école aurait cependant

complètement disparu de l'Inde et n'aurait plus que de rares disciples en Asie centrale.

La principale caractéristique du *dbarmaguptaka* semble avoir été la doctrine selon laquelle le Bouddha était distinct de la communauté bouddhiste et supérieur à elle, alors que d'autres écoles affirmaient qu'il en faisait partie. La conséquence pratique d'une telle vision était que l'on considérait que seules les offrandes au Bouddha accordaient du mérite, alors qu'il n'en était rien des offrandes aux moines. Le déclin de cette école est sans doute lié au fait que la communauté monastique dépendait des dons des laïcs pour sa survie.

LES SARVASTIVADIN

Le nom de cette école dérive de l'expression, *sarvam asti*, « tout existe », formule qui caractérisait sa vision du temps, le passé, le présent et le futur existant simultanément. Selon la tradition *theravada*, l'une des grandes décisions du troisième concile, convoqué par Ashoka, fut de repousser les thèses des *sarvastivadin*.

Si ce fut bel et bien le cas, un tel rejet peut avoir contribué à reléguer l'école *sarvastivadin* à l'Asie centrale où, au deuxième siècle, les *dbarmaguptaka* perdaient désormais du terrain face à elle. Contrairement aux autres écoles qui utilisaient le pali ou des langues régionales, les *sarvastivadin* rédigèrent leurs textes le plus souvent en sanskrit, l'antique langue des prêtres, histoire de donner un archaïque vernis d'autorité à leurs œuvres. Notons au passage que dans la plupart des sociétés traditionnelles, le passé exerce une grande autorité; lorsqu'il faut trouver des modèles ou des références, la loi du plus ancien est donc toujours la meilleure. Les penseurs religieux qui cherchent à propager des idées et des interprétations nouvelles (les rabbins de la période talmudique sont ici un bon exemple) tentent généralement de les présenter comme les enseignements « authentiques » d'un personnage venu d'un passé lointain plutôt que comme des idées nouvelles. Voilà pourquoi il est parfois difficile de dater avec précision des textes qui se prétendent souvent bien plus anciens qu'ils ne le sont.

Il ne s'agit pas d'une école à proprement parler, mais plutôt d'un mouvement global au sein du bouddhisme, qui se caractérise essentiellement par l'acceptation des nouveaux textes⁸. On manque de données sur l'origine de ce mouvement du « Grand Véhicule » vers l'Illumination, ainsi qu'il s'est autoproclamé, et l'on n'en connaît peut-être jamais tous les détails. On considérait autrefois que le *mabayana* était issu de l'école *mabasangbika*, mais cette interprétation ne fait plus autorité; la question de l'origine du mouvement fait cependant encore l'objet de débats : est-il né d'abord parmi les laïcs ou au sein des communautés monastiques⁹?

Le bouddhisme *mabayana*, modeste à des débuts, aurait débuté au nord-ouest de l'Inde ou en Asie centrale au premier siècle avant notre ère. On a récemment retrouvé quelques textes *mabayana* dans le nord du Pakistan, mais ceux qui allaient être au cœur du mouvement ont probablement été rédigés en Asie centrale, le long de la Route de la soie, là où le choc constant des idées et des cultures l'aura nourri de diverses influences. Ainsi que l'avance avec prudence un chercheur contemporain : « Il est possible que la popularité du *mabayana* ait grandi en dehors du sous-continent indien, peut-être à cause de la manière dont le bouddhisme s'est transmis aux autres cultures.¹⁰ »

L'une des caractéristiques originales de ce nouveau canon était l'élévation du Bouddha à un statut « supramondain » (*lokattara*), sa mort n'étant plus qu'une apparence (idée empruntée aux *mabasangbika*). Le *mabayana* mettait également l'accent sur la compassion envers les malheureux et, surtout, sur l'idée selon laquelle tous les êtres ont en eux la « nature du bouddha » (*tatbagatba*) et devraient se mettre en quête du nirvana. Ceux qui se lançaient dans cette quête étaient des *bodhisattvas*, soit des sages parvenus à un stade considéré comme supérieur à celui d'*arbat*.

On peut définir le *bodhisattva* comme un individu qui se voue à renaître aussi longtemps qu'il lui faudra pour devenir *bouddha*, en se

dévouant au salut de toutes les créatures sensibles, contrairement au *prajñāparamita* mahayanique de la « Perfection de la sagesse » qui se contente d'un but plus étroit, soit le salut personnel, propre à l'approche traditionnelle¹¹. Les premiers textes *mabayana* se caractérisent également par leur hostilité envers ceux qui ne reconnaissent pas l'authenticité du nouveau canon¹². Les tenants du *mabayana* ont finalement commencé à désigner les écoles traditionnelles comme le *binayana*, soit le « petit véhicule », pour le tourner en dérision.

De plus, alors que certaines écoles, telles que le *theravada*, peuvent être considérées comme athées, le *mabayana* allait finir par autoriser que l'on considère les bouddhas et les bodhisattvas comme des divinités. Selon certaines interprétations *mabayana*, les bodhisattvas qui recueillaient plus de mérites qu'il ne leur en fallait pouvaient en transmettre aux autres. Les fidèles pouvaient ainsi prier le Bouddha ou les bodhisattvas de les aider à échapper à la succession des existences (*samsara*).

Le *mabayana* n'a cependant pas mis en place sa propre école, ses moines optant plutôt pour les règles de la *nikaya* de leur choix. C'est ainsi que, même si la tradition *mabayana* a considérablement éloigné les *nikayas* de la Chine, les moines chinois, eux, ont continué de suivre le *vinaya* du *sarvastivada* ou du *dharmaguptaka*, soit ceux qui seraient les premiers à dominer sur la Route de la soie¹³.

Le trait commun de toutes ces écoles est que leurs activités ont joué un rôle capital du point de vue économique. Les voyageurs, moines ou commerçants, suscitaient l'intérêt des élites locales, qui à leur tour réalisaient les avantages qu'il y avait à s'associer aux réseaux transnationaux que les bouddhistes créaient. Ces élites les encourageaient donc souvent en construisant des monastères qui allaient devenir des centres pour une économie bouddhiste toujours plus importante et

(AU VERSO) *Bouddha couché (Adjina-Tepe, Tadjikistan), sixième siècle de notre ère. Désormais au Musée national des antiquités de Douchanbé (Tadjikistan).*





qui s'enrichiraient grâce aux territoires sous leur contrôle ainsi que par les dons des voyageurs souhaitant obtenir bénédiction et protection. Cette relation symbiotique sera plus tard celle des chrétiens, des manichéens et enfin des musulmans.

La synthèse du Gandhara dans le Kouchan

Une légende conservée en pali, la langue du canon *theravada*, semble refléter cette réalité en racontant que des marchands commencèrent à diffuser le bouddhisme du vivant même de son fondateur. Deux frères originaires de Bactriane (de Balkh ou Bactres, au nord de l'Afghanistan), Tapassu et Bhallika, auraient rendu visite au Bouddha la huitième semaine suivant son Illumination et seraient immédiatement devenus ses disciples. Toujours selon la légende, les deux frères, une fois rentrés chez eux, érigèrent des temples au Bouddha¹⁴.

Bien qu'il n'existe que de faibles preuves de l'existence des deux personnages, on dispose d'édits d'Ashoka, gravés sur des stèles des siècles plus tard, qui confirment que celui-ci avait envoyé des missionnaires dans les terres du Nord-Ouest¹⁵. Au cours des siècles suivants, la Bactriane deviendrait un important centre du bouddhisme et le resterait jusqu'aux conquêtes musulmanes. Au septième siècle, à la veille des invasions arabes, le pèlerin chinois Xuanzang trouvera à Balkh une centaine de monastères bouddhistes et quelque trois mille prêtres. Puisque ces monastères recevaient des dons importants des commerçants de passage et contrôlaient de vastes terres fertiles, à l'époque de Xuanzang ils étaient donc au cœur de l'économie de la Route de la soie.

Le nord-ouest du sous-continent indien, en plus d'être formé d'une mosaïque de cultures, fut aussi le point de rencontre des mondes indien et iranien auxquels vint s'ajouter, à partir de la fin du quatrième siècle avant notre ère, une présence grecque. Entre 332 et 327 avant notre ère, Alexandre de Macédoine conquiert une vaste portion de ce territoire avant de laisser derrière lui l'administration hellénistique

des Séleucides, qui allait rester en place pendant deux siècles dans une partie de l'Asie.

Les colons grecs apportèrent avec eux en Bactriane et dans le Gandhara (centre-nord du Pakistan actuel) les divinités de leur panthéon et laissèrent des pièces de monnaie ainsi que d'autres traces retrouvées par les archéologues (leur langue, le bactrien, bien qu'iranienne, s'écrivait grâce à l'alphabet grec). Certains Grecs adoptèrent l'une des religions locales, tel Héliodore, l'ambassadeur du roi Antialkides, qui fit ériger à Besnagar une colonne dédiée à Vishnu¹⁶. Rien ne prouve qu'il y ait eu d'importants mouvements de conversion vers l'une ou l'autre religion, mais les idées ont dû circuler parmi les Iraniens et les Indiens de la région; d'ailleurs, en Asie comme ailleurs, les Grecs s'efforçaient d'associer les divinités locales aux leurs¹⁷.

Rapportée par Xuanzang, l'histoire de Kunala, le fils du roi Ashoka ayant perdu la vue, semble la version bouddhiste de la tragédie d'Euripide *Hippolyte porte-couronne*. Toujours selon Xuanzang, au septième siècle, les pèlerins priaient au stoupa de Kunala, près de Taxila (Pakistan actuel) dans l'espoir de recouvrer la vue¹⁸. Remarquable exemple de continuité culturelle, de nos jours, l'hôpital local est réputé pour son expertise en ophtalmologie¹⁹.

Naturellement, les influences étaient réciproques dans le Gandhara. On sait ainsi que certaines pratiques religieuses ont adopté des formes grecques, comme le montre le style du sanctuaire au dieu Vaxshu (Oxus en grec) de Takht-i Sanguin, dans le nord de l'Afghanistan. Peut-être ce temple a-t-il servi à la fois aux rituels grecs et bactriens, puisqu'il semble dédié tant au dieu du feu qu'à celui des eaux²⁰. De même, certaines idées indiennes ont pu se rendre jusqu'aux communautés chrétiennes naissantes de la Méditerranée par les réseaux de la diaspora grecque.

La norme semble avoir été la tolérance religieuse. Le général gréco-bactrien Ménandre, qui conquiert une partie du nord de l'Inde et y régna comme roi approximativement de 150 à 135 avant notre ère, traitait avec bienveillance les communautés bouddhistes de son royaume.

Ménandre est connu par un traité bouddhiste, le *Milindapanha* (*Les Entretien de Milinda*), dialogue de style platonicien entre le roi et un moine gréco-indien du nom de Nagasena²¹.

Héraclès vêtu d'une peau de lion a servi de modèle aux représentations de Vajrapani, protecteur du Bouddha. L'enlèvement de Ganymède par Zeus sous la forme d'un aigle a également inspiré les artistes du Gandhara; il donnera aussi lieu à un conte bouddhiste dans le recueil des *Jataka*, l'histoire de Sussandi, dans laquelle un bodhisattva amoureux d'une femme mariée prend la forme de l'oiseau Garuda pour l'enlever (de nos jours, « Garuda » est le nom de la compagnie aérienne nationale de l'Indonésie, pays majoritairement musulman). Les représentations de Garuda se retrouvent dans les fresques et les sculptures bouddhistes de tout le sous-continent indien ainsi que le long de la Route de la soie, jusqu'en Chine; on en retrouve même dans l'art sassanide, où elles prennent une dimension zoroastrienne²².

En 130 avant notre ère, le pouvoir grec en Bactriane a désormais succombé aux incursions des Saka et des autres populations de la steppe. Les Saka assimileront certaines influences locales et laisseront donc leurs propres inscriptions bouddhistes. À peu près un siècle plus tard, ils seront remplacés à leur tour par une nouvelle puissance, celle des Kouchans, apparus dans ce qui correspond au nord-ouest du Pakistan actuel.

La question de l'origine des Kouchans n'est pas entièrement résolue, même s'il semble clair qu'ils formaient un groupe ethnique métissé, composé en partie de migrants indo-européens venus de plus loin à l'est, le long de la Route de la soie; connus sous le nom de Yuezhi, ils parlaient vraisemblablement le tokharien²³. Les Kouchans sont arrivés dans le Gandhara où ils ont pris, à partir du milieu du premier siècle, le pouvoir des mains des Indo-Parthes pour finir par régner sur une population comprenant des Indiens locaux, des iranophones et des colons grecs. Ils passent ensuite au nord de l'Inde et s'emparent ainsi des routes commerciales qui relient le sous-continent indien à la Route de la soie au nord-ouest.

Les monnaies kouchanes sont gravées à l'image de diverses divinités iraniennes, indiennes et bouddhistes, ce qui laisse penser que la nouvelle élite politique faisait preuve de tolérance en matière de religion. La déesse iranienne Ardoxsho et le Shiva indien semblent avoir été particulièrement tenus en haute estime²⁴. Les statuettes votives d'Hariti, déesse indienne de la vérole, sont omniprésentes à l'époque (l'épidémie de vérole qui a touché le monde méditerranéen au deuxième siècle avant notre ère est probablement venue du Kouchan pour se répandre vers l'Ouest via les routes commerciales²⁵).

Dès le début, les Kouchans adoptèrent le symbole de Niké, la déesse grecque de la victoire, dans ce qui était indubitablement une tentative pour s'approprier l'idéologie royale de leurs prédécesseurs bactriens. Le deuxième souverain kouchan, Vima, était cependant un adepte de Shiva. On pense que sa sympathie pour la religion indienne était peut-être le reflet de son souhait de contrôler la Route de la soie puisque les Indiens commerçaient à l'époque dans toute la région de l'Oxus et même jusqu'en Chine²⁶.

Le successeur de Vima, Kanishka I^{er} (règne vers 127-151 de notre ère), même si l'on peut supposer qu'il cherche à rester maître de la Route de la soie, tente plutôt d'obtenir le soutien de ses sujets iraniens à l'ouest. Sous son règne, les noms iraniens des divinités ressurgissent au détriment des noms grecs, même si Shiva conserve un statut de premier plan. Les légendes bouddhistes ont tendance à confondre l'empereur avec son fils, Kanishka II, qui contribuera à diffuser le bouddhisme en faisant construire des *vibara* (monastères) et des *stoupas* (lieux de vénération des reliques). Il aurait également convoqué un concile bouddhiste au Cachemire, au cours duquel il aurait été décidé de réécrire en sanskrit, la langue littéraire, les textes en vernaculaire gandharien (ou en prakrit), ce qui constituera un tournant dans l'évolution du canon littéraire bouddhiste. Même s'il ne s'est pas converti, les sources parlent de lui comme du « deuxième Ashoka ».

C'est à l'époque kouchane que le bouddha est représenté pour la première fois sous une forme humaine, évolution que certains

attribuent à l'influence hellénistique. Sous les Kouchans, les statues et les bustes de ce que l'on a appelé l'« école de Gandhara » montrent une fusion d'éléments indiens et grecs qui sera à la base de l'évolution de l'art bouddhiste en Chine et ailleurs. À ce jour, la preuve la plus ancienne des idées associées au *mabayana* pourrait bien être une statue du premier siècle représentant le Bouddha flanqué de deux bodhisattvas, qui comporte une inscription au sujet du transfert des mérites²⁷.

Les influences grecque et iranienne semblent avoir formé l'iconographie du *mabayana* (et peut-être même sa pensée) à la période kouchane. Dans cet art, la représentation la plus courante du Bouddha est celle du « Maitreya », le « Bouddha à venir » dont certaines des qualités sotériologiques et eschatologiques reflètent celles du Saoshyant zoroastrien et du messie juif ou chrétien. Dans un parallèle des plus frappants, selon la mythologie bouddhiste le Maitreya sera accueilli par un disciple nommé Kasyapa, alors que dans le zoroastrisme un personnage similaire porte le nom de Karashaspa et attend le Saoshyant²⁸.

Chez les manichéens, le Maitreya sera ensuite associé au dieu iranien Mithra ainsi qu'à Jésus. Le bouddha Amitabha ainsi que le bodhisattva Avalokitesvara, qui jouera plus tard un rôle central dans le bouddhisme chinois et japonais, partagent certains traits avec les dieux iraniens Zourvan et Mithra. Dans certains cas, Amitabha (« Éclat infini ») semble avoir été identifié au dieu iranien de la lumière, ce dernier étant associé au soleil²⁹.

On voit aussi apparaître des anecdotes sur la vie du Bouddha qui contiennent des éléments juifs et chrétiens³⁰. Le cheval de Troie se retrouve même dans une légende bouddhiste indienne, mais sous la forme d'un éléphant de bois, et le bodhisattva soumis au siège ne se laisse pas prendre au piège³¹. Tous ces points communs correspondent peut-être aux tentatives de missionnaires bouddhistes indiens pour faire passer leur message à l'aide d'images, d'expressions et de symboles familiers à un public gréco-iranien de culture occidentale.

Selon une source chinoise du troisième siècle, le territoire kouchan aurait été l'un des grands centres du bouddhisme³². Les Kouchans ont

peut-être fait traduire les textes bouddhistes dans leur langue, puis en sogdien, au bénéfice des convertis d'Asie centrale, mais aucune de ces versions n'a survécu. Les traductions intégrales en sogdien sont plus tardives et ont été faites à partir de versions chinoises et non indiennes.

À l'époque kouchane, un moine du nom de Soutralanka, originaire de Pouskaravati, la capitale (aujourd'hui Charsadda, non loin de Peshawar), se rend jusqu'à Shash (Tachkent) en Asie centrale pour y décorer un *vibara*³³, ce qui implique la présence de bouddhistes dans la région qui auraient été prêts à l'accueillir.

La Sogdiane ne semble cependant pas avoir connu de conversion massive au bouddhisme. Au septième siècle, Xuanzang rapporte sa déception devant le petit nombre de bouddhistes à Samarcande; plusieurs décennies plus tard, un bouddhiste coréen qui passe par la ville n'y trouve qu'un seul moine vivant dans un monastère³⁴. Le bouddhisme semble s'être déplacé vers l'est le long de la Route de la soie en suivant de petits groupes de convertis parthes, sogdiens et bactriens associés aux marchands de la diaspora. Il est quelque peu ironique de constater que, si les Sogdiens ont été les principaux agents de la diffusion à l'Est du bouddhisme, celui-ci ne semble jamais s'être vraiment implanté chez eux.

Au cinquième siècle, la majeure partie des territoires kouchans est désormais soumise aux razzias et aux pillages des armées nomades venues des steppes du Nord, les Hephthalites, ou Huns blancs. Ceux-ci pillent les monastères, assénant par là même un sérieux coup à la culture bouddhiste de l'ouest de l'Asie centrale en lui enlevant les fondements économiques qui avaient assuré sa viabilité.

Le bouddhisme chez les Parthes

Au début du deuxième siècle avant notre ère, la dynastie hellénistique des Séleucides est chassée d'Iran et d'Asie centrale par celle des Parthes de l'est de l'Iran. Ceux-ci deviendront ainsi les nouveaux

intermédiaires sur la Route de la soie en contrôlant le commerce terrestre au départ de la Chine à une époque où les Romains deviennent de grands consommateurs de soieries. Sur la Route de la soie, à l'est de l'empire parthe, l'oasis de Merv (la Margiane des Grecs) semble avoir abrité une communauté bouddhiste au milieu du deuxième siècle de notre ère³⁵. Les chercheurs ont longtemps été réticents à accepter l'idée de l'importance du bouddhisme iranien à une époque si ancienne³⁶, sans doute par méconnaissance des fouilles effectuées au Turkménistan par les archéologues soviétiques au début des années 1960³⁷.

Plus à l'est, dans la région de l'Oxus, des inscriptions en kharosti (un alphabet indien), datant de 58 avant notre ère à 129, attestent de la présence des *mabasanghika*³⁸. D'autres inscriptions plus tardives (quatrième et cinquième siècles), découvertes dans la vallée de l'Oxus, sont en alphabet brahmi, lui aussi indien. Ces découvertes, auxquelles s'ajoute celle de textes *sarvastivadin* du cinquième siècle à Merv, laissent penser que cette école, même si elle cohabitait avec celle des *dbarmaguptaka*, a fini par dominer dans l'ouest de l'Asie centrale³⁹.

Les fouilles archéologiques dressent le portrait d'un bouddhisme gandharien et parthe dominé par différentes *nikayas*, ce qui pose un problème de nature historique puisque l'on sait que plusieurs bouddhistes parthes partis en Chine y auraient pourtant traduit des textes *mabayana*. S'il y a bel et bien eu une présence *mabayana* dans l'ouest de l'Asie centrale, les preuves à ce sujet font encore défaut⁴⁰.

Le bassin du Tarim

Des missionnaires bouddhistes se sont probablement rendus jusqu'à Khotan, située au sud de la Route de la soie et peuplée d'Iraniens, en longeant le désert du Taklamakan, vers le premier siècle, même si selon la légende, un moine venu du Cachemire y serait arrivé sous le règne d'Ashoka. Les habitants de l'oasis de Koutcha, au nord du désert, étaient eux aussi des Indo-Européens parlant une langue

extrêmement ancienne, le tokharien, ce qui laisse croire qu'ils ont été parmi les premiers groupes indo-européens à quitter leurs terres ancestrales situées plus à l'ouest⁴¹. Le style de fresques bouddhistes, influencé par l'école de Gandhara, découvertes à Koutcha au début du vingtième siècle, indique que des liens étroits existaient à l'époque entre les deux régions. Les personnages au teint clair et parfois aux yeux bleus ont des traits nettement européens. Plus à l'est, à Miran, on a retrouvé les fresques d'un peintre bouddhiste du nom de Tita (Titus?), peut-être un artiste romain venu chercher du travail en empruntant la Route de la soie.

Le Cachemire, d'allégeance surtout *sarvastivadin* à l'époque, semble avoir été la principale influence bouddhiste à Khotan au cours des premiers siècles de notre ère. Les rois de Khotan ont joué un rôle important en soutenant les écoles bouddhistes, d'abord celle des *sarvastivadin*, puis celle des *mabasangbika* et enfin, au quatrième siècle, le *mabayana*, qui allait y devenir dominant. Plus tard encore, au septième siècle, on trouve des traces d'écoles tantriques⁴². À Koutcha, le *sarvastivadin* allait cependant rester la plus importante école; Xuanzang, toujours au septième siècle, parlera des moines locaux qui méprisent les textes du *mabayana*.

Pourquoi les rois de ces oasis du Tarim ont-ils accueilli et même invité des moines bouddhistes à venir d'Inde? Il ne faut pas ignorer les raisons spirituelles, mais il est fort probable qu'ils voyaient là le moyen d'encourager les échanges avec une civilisation plus importante et plus prospère. Ainsi que nous l'avons déjà vu, les échanges culturels sont généralement bons pour les affaires, et vice-versa.

L'arrivée du bouddhisme en Chine

Au cours de la première moitié du premier siècle avant notre ère, la dynastie chinoise des Han étend son emprise vers l'ouest en Asie centrale. On considère traditionnellement que le prétexte de cette expansion était le souhait de l'empereur d'obtenir les « chevaux célestes »

dont il a été question au premier chapitre. Une fois la portion orientale de la Route de la soie aux mains des Chinois, les marchands occidentaux et les voyageurs auront eu un accès facilité à la Chine. Il est donc probable que des bouddhistes étrangers sont arrivés dans l'Empire du Milieu un peu avant notre ère.

La première mention indubitable du bouddhisme dans une source chinoise apparaît dans le *Hou Han shu* (*Livre des Han postérieurs*), où il est question d'une communauté bouddhiste à la cour du gouverneur de la province de Shou, qui aurait compté quelques disciples chinois. Le gouverneur aurait observé tant les rituels bouddhistes que taoïstes, ce qui laisse entendre que, dès son arrivée en Chine, le bouddhisme avait commencé à se mêler à la religion locale et à s'y adapter⁴³. Après avoir reçu de la soie envoyée par le gouverneur en signe de soumission, l'empereur Ming de la dynastie Han répond par ces mots : « Le roi de Shou récite les paroles subtiles du *Huang-lao* [un culte taoïste] et offre avec respect le doux sacrifice au Bouddha [...] Que [la soie qu'il a envoyée] pour son salut soit renvoyée afin de contribuer à la splendeur des *upasaka* et des *sramana*⁴⁴. »

Le fait que l'empereur emploie les termes indiens pour désigner les laïcs (*upasaka*) et les moines (*sramana*) montre que le bouddhisme lui était familier et que celui-ci devait être désormais établi en Chine. Selon une légende bouddhiste, l'empereur Ming aurait vu en rêve « un homme blond, à la tête auréolée de lumière »; lorsqu'on lui annonce qu'il a rêvé du Bouddha, l'empereur envoie une requête en Inde pour qu'on lui dépêche des missionnaires bouddhistes.

Le premier de ces missionnaires dont les sources chinoises donnent le nom est un moine parthe qui arrive dans la capitale, Luoyang, en 148 : An Shigao, ainsi qu'il est connu en chinois, fut peut-être le premier à organiser la traduction systématique des textes bouddhistes (*nikayas*) en chinois. Il aurait été également l'un des premiers maîtres à enseigner dans le pays les techniques de ce qui porte en sanskrit le nom de *dhyana* (*chan* en chinois; *zen* en japonais). Enfin,

conformément au goût des princes pour la divination, sa connaissance de l'astronomie occidentale est également mentionnée.

En 181, un autre bouddhiste parthe, un marchand désigné comme An Xuan, arrive en Chine et se joint à l'équipe de traducteurs d'An Shigao. Il est surtout connu pour avoir collaboré à la traduction d'un texte *mabayana*, le *Ugrapariproccha* (*Fajing jing* en chinois). Il semble donc que dès cette époque les écoles *mabayana* et *nikaya* aient coexisté à Luoyang.

Les débuts du *mabayana* en Chine sont le plus souvent associés au travail d'un traducteur originaire de Koutcha, Lokakshema, actif à Luoyang dans les dernières décennies du deuxième siècle. Les onze textes les plus anciens du *mabayana* que l'on connaisse sont en fait des traductions chinoises, dont la plupart ont vraisemblablement été produites par Lokakshema ou par ses élèves⁴⁵. Le fait que deux de ses trois principaux assistants chinois aient été membres d'une secte taoïste locale vient encore souligner le syncrétisme de la région⁴⁶.

Parmi les autres traducteurs ayant œuvré avec Lokakshema, on compte bon nombre d'Indiens et de Sogdiens. D'autres, au troisième siècle, porteront le patronyme parthe *An*, tels que An Faxian et An Faqin, qui venaient peut-être de Transoxiane, où un pouvoir parthe s'est encore maintenu au cinquième siècle (la partie occidentale de l'empire avait été conquise par les Sassanides à partir de 226)⁴⁷.

L'oasis de Koutcha, sur le tronçon nord de la Route de la soie, fut un autre centre bouddhiste d'où les missionnaires partaient pour la Chine. L'un de ces moines, Koumaradjiva, né en 344, était d'origine en partie indienne. Il allait devenir le premier grand traducteur des textes *mabayana* en chinois. Même si Koutcha était d'obédience majoritairement *sarvastivadin*, Koumaradjiva avait étudié dans sa jeunesse

(AU VERSO) *Stupa bouddhiste du sixième siècle (Vrang, Tadjikistan). Le corridor du Wakban fut l'une des principales voies de pénétration en Chine du bouddhisme, à partir de l'Inde.*





les textes *mabayana* au Cachemire et était devenu l'un des adeptes de cette école à son retour. En 402, on le fit venir dans la capitale chinoise de Luoyang où il resta jusqu'à sa mort en 412 ou 415. On lui attribue la traduction en chinois de quelque trois cents textes bouddhistes.

Certains chercheurs ont exprimé des doutes quant au rôle des Iraniens dans la première pénétration du bouddhisme en Asie orientale, pour privilégier plutôt une transmission directe de l'Inde vers la Chine par le nord, en direction de Kachgar et du bassin du Tarim via les montagnes du Karakorum, puis un retour vers les régions occidentales d'Asie centrale, peuplées d'Iraniens⁴⁸. Cette position est probablement difficile à défendre. La quantité de vestiges bouddhistes trouvés dans les environs de Merv (et qui remontent aussi loin que le premier siècle de notre ère), ainsi que les preuves linguistiques qui montrent l'évolution du vocabulaire bouddhiste à travers le parthe, confirment que le bouddhisme s'est déplacé d'abord vers le nord-ouest du sous-continent indien pour atteindre le monde iranien, d'où il a emprunté la Route de la soie en direction de l'est pour arriver en Chine⁴⁹.

Ce qui n'exclut pas un autre canal de transmission plus ou moins contemporain qui passerait par le Karakorum pour atteindre le bassin du Tarim, puis la Chine (ainsi que nous l'avons vu, Khotan en particulier avait des liens étroits avec le Cachemire). Une fois le bouddhisme bien implanté en Chine, la Route de la soie est devenue la voie tout indiquée par laquelle les influences bouddhistes chinoises ont pu venir à l'Ouest, soit par l'Asie centrale.

L'existence de textes *mabayana* chinois traduits en sogdien par des marchands locuteurs de cette langue et qui avaient appris le chinois montre que c'était parfois le cas⁵⁰. En fait, l'idée même de traduire le canon bouddhiste en langue vernaculaire semble être arrivée en Asie centrale grâce aux Chinois. Avant que ces traductions soient produites, à partir du sixième siècle, les habitants d'Asie centrale paraissent s'être contentés de lire les textes dans les diverses langues indiennes⁵¹. Au septième siècle, Xuanzang sera responsable

de l'introduction d'au moins un apocryphe chinois en Inde. Après avoir découvert que les moines de la grande université bouddhiste de Nalanda ne connaissaient pas l'Éveil de la foi dans le grand véhicule, il « retraduit » en sanskrit ce texte « perdu »⁵².

Si les Sogdiens et les autres habitants d'Asie occidentale ont bel et bien entrepris de traduire les textes sacrés sous l'influence des Chinois, nous disposons alors d'un exemple de « politique linguistique » jouant un rôle déterminant dans le succès d'une religion. Les premières preuves de conversion massive au bouddhisme le long de la Route de la soie n'apparaissent qu'à l'extrémité de celle-ci, c'est-à-dire en Chine. Si les premiers bouddhistes sogdiens n'ont pas traduit le canon dans leurs langues régionales, cela explique pourquoi on n'observe pas de conversion massive dans les territoires sogdiens.

Il faut également tenir compte des facteurs politiques qui ont contribué à la diffusion du bouddhisme en Chine. Sous les Tang (618-907), comme plusieurs empereurs manifestent un goût pour l'exotique, les étrangers venus de l'Ouest et leurs coutumes sont alors exceptionnellement en vogue. De même, les victoires militaires des Tang étendent à l'ouest la zone d'influence de la culture et de la civilisation chinoises. Au huitième siècle, à l'apogée de cette expansion, les Chinois contrôleront la Route de la soie jusqu'à la région qui correspond au Kirghizistan actuel; les villes de garnison que l'on y trouve (ainsi qu'ailleurs) ainsi que les ruines du temple d'Ak-Beshim (huitième siècle) confirment l'expansion du bouddhisme chinois vers l'ouest⁵³.

Les mouvements bouddhistes tardifs

LA « TERRE PURE »

L'interprétation *mabayana* allait reprendre l'idée, remontant aux premiers âges du bouddhisme, d'une « terre du Bouddha », sorte de paradis où les enseignements du maître prévalent, pour conclure que les bodhisattvas pouvaient purifier la terre où ils se trouvaient. L'un de

ces lieux, le Soukhavati, devait se trouver, ce qui n'est pas sans intérêt ici, à l'Ouest; on en trouve la description dans deux textes du nord-ouest de l'Inde datant de la fin du premier siècle ainsi que dans un troisième, compilé en Asie centrale.

Cette terre de béatitude aurait à sa tête le « Bouddha de Lumière » (Amitabha) qui mène ses disciples vers le salut. Les disciples d'Amitabha devaient se concentrer sur lui, en particulier au moment de leur mort, afin d'être emportés vers la Terre pure. Certains voient dans cette sotériologie des éléments plus occidentaux qu'indiens et, en particulier, des idées iraniennes qui auraient contribué à donner naissance au mouvement de la Terre pure.

La doctrine de la Terre pure s'est diffusée par la Route de la soie jusqu'en Chine pour arriver ensuite au Japon, devenant extrêmement populaire, en particulier au sein des classes populaires, séduites par son message très simple annonçant le salut. À ceux qui dénonçaient cette approche comme simpliste, les maîtres répondaient que, si dans le passé les fidèles avaient été nombreux à pouvoir suivre un chemin plus ardu, la noirceur de l'époque justifiait une voie plus facile.

LE TANTRISME

C'est au cinquième ou au sixième siècle de notre ère que le tantrisme apparaît dans l'est de l'Inde. Ce système religieux combine des rites tels que les incantations (*mantras*), les offrandes que l'on fait brûler et le yoga. Toutes ces pratiques existaient déjà dans le brahmanisme, mais elles seront désormais déployées dans un contexte bouddhiste. Tradition ésotérique, le tantrisme se transmettait de maître à élève, au début oralement.

Dans les premières décennies du huitième siècle, des moines indiens tels que Soubhadra Simha, Vajrabodhi et Amoghavajra introduisent le tantrisme en Chine. La cour se montre curieuse un moment, mais, chez le commun des mortels, le mouvement ne peut concurrencer celui de la Terre pure. Le tantrisme ne survivra donc pas dans la Chine des Tang, une fois les missionnaires indiens repartis⁵⁴. Le Tibet, au

contraire, sera particulièrement réceptif au tantrisme, qui y deviendra à partir du huitième siècle la forme dominante du bouddhisme.

LE CHAN

Selon la légende, un moine du nom de Bodhidharma, originaire du sud de l'Inde (ou peut-être d'Iran) se serait rendu en Chine au sixième siècle afin d'y introduire un nouvel enseignement, selon lequel les rites habituels, les textes et les pratiques du bouddhisme étaient en fin de compte inutiles. Le moine propose plutôt un exemple d'illumination spontanée que l'on peut atteindre par la méditation sur des paradoxes, les *gongans* (*koan* en japonais). L'école *chan* (du sanskrit *dhyana*, « méditation »), ainsi que cette approche est connue, est grandement influencée par le taoïsme et constitue donc un cas exemplaire d'idées indiennes que la culture chinoise s'approprie. Portant le nom de *zen* au Japon, cette tradition servira de fondement philosophique à des arts aussi divers que le maniement du sabre, les haïkus et les paysages peints sur lavis.

Les pèlerins bouddhistes

Si le bouddhisme faisait toujours plus d'adeptes dans l'Empire du Milieu, les Chinois se satisfaisaient de moins en moins facilement d'étudier leur religion en passant par des intermédiaires étrangers et des traductions de troisième main produites par les habitants d'Asie centrale. Il semble en effet que, afin de faire passer certains concepts, les missionnaires et les traducteurs aient pris des libertés lorsqu'il s'agissait de notions clés indiennes qu'il fallait faire correspondre à celles des Chinois.

Les termes *dbarma* (l'enseignement du Bouddha), *bodhi* (l'illumination) et *yoga* avaient été ainsi rendus en chinois par le simple *dao* (« la voie »), expression que taoïstes et confucianistes avaient déjà dotée de puissantes connotations. De même, le mot *arbat* avait été traduit par *zhenren*, l'« homme idéal » qui, dans le taoïsme, représentait celui

qui avait maîtrisé les arts de l'immortalité. L'ineffable *nirvana* était quant à lui rendu par *wu-wei* (« non-agir »), soit un terme taoïste correspondant à l'éthique de la passivité⁵⁵. Même des expressions ordinaires prenaient de nouveaux sens, par exemple « le mari soutient sa femme », devenu en chinois « le mari contrôle sa femme ».

Au moins à partir de 260 et peut-être avant, des moines chinois entreprennent le voyage en Inde pour remonter aux origines du bouddhisme. Les sources chinoises en mentionnent cinquante-quatre, mais ils ont sans doute été beaucoup plus nombreux, même s'ils sont restés anonymes. Il ne s'agissait pas uniquement pour ces moines de découvrir par eux-mêmes l'Inde et d'obtenir des originaux; ils souhaitaient également visiter les lieux associés à la vie du Bouddha historique et trouver des maîtres fiables, puisque l'orthodoxie de certains de ceux qui œuvraient en Chine leur semblait sujette à caution. Ils rapportèrent également chez eux des reliques, par exemple des dents ou des os censés être ceux du Bouddha.

L'un des pèlerins les plus importants vécut au tournant du cinquième siècle. Faxian quitta sa ville de Chang'an (Xi'an) pour se rendre à Dunhuang, en passant par Tourfan, Karachahr et Khotan vers le sud, traversant le Karakorum pour atteindre la vallée de la rivière Swat dans ce qui est aujourd'hui le Pakistan et, finalement, l'Inde. Il y passa six ans, de 405 à 411, avant de rentrer en Chine par voie de mer⁵⁶.

Un autre célèbre moine bouddhiste chinois, Song Yun, natif de Dunhuang, entreprend quant à lui son voyage en 518. À l'instar de Faxian, il emprunte la route du Karakorum, relativement directe, mais périlleuse, en direction du sud, de Khotan vers le Cachemire. Selon son récit, s'ajoutait aux risques du voyage par les montagnes la présence d'un dragon dans une région de lacs de montagnes au pied des monts Zongli. Ce dragon causait aux voyageurs « beaucoup de

(À DROITE) *Stonpa bouddhiste de Rawak dans le désert du Taklamakan à quarante kilomètres au nord de Khotan, dans le Xinjiang (Chine), sur la Route de la soie (quatrième-cinquième siècle de notre ère).*



calamités » et « la neige avait un éclat blanc qui éblouissait le regard des hommes », mais, toujours selon Song Yun, « les voyageurs sacrifièrent au roi-dragon et après cela retrouvèrent le calme.⁵⁷ »

Les voyages de Faxian inspirèrent un jeune homme qui allait devenir le plus célèbre bouddhiste chinois de tous les temps, Xuanzang⁵⁸. Né près de Luoyang en 602, Xuanzang est élevé dans une famille traditionnellement confucianiste, mais subit l'influence d'un frère aîné, un moine bouddhiste proche de la Terre pure. À l'âge de douze ans, Xuanzang entre au monastère de son frère; il passera quinze ans à étudier les enseignements des diverses écoles bouddhistes, à Chengdu, puis à Chang'an. Au fil du temps s'accroît sa frustration devant les erreurs et les incohérences qu'il croit déceler dans les traductions chinoises du canon. Il décide donc de se rendre en Inde pour en rapporter une copie de la version originale sanskrite d'un texte qu'il affectionne particulièrement, le *Traité des terres des pratiquants du yoga* d'Asanga, soit le principal texte de l'école du *yogacara*, une branche d'orientation intellectualiste.

Tout naturellement, Xuanzang suit la Route de la soie vers l'ouest, refaisant peut-être en sens inverse le chemin parcouru par sa religion venue en Chine à partir du nord-ouest de l'Inde. Il se rend d'abord à Dunhuang, au bord du désert du Taklamakan, puis passe par les oasis d'Agni, Koutcha, Aksou et Nujkand. Il arrive ensuite en Transoxiane par la vallée du Talas pour atteindre Tachkent et ensuite le Ferghana, Samarcande, Boukhara et le Khwarezm. Son voyage l'entraîne par la suite vers le sud, vers Kish, Kondôz, et Termez, avant de lui faire franchir les montagnes du Pamir par les régions de Garm, Koulab et du Wakhch, pour atteindre Balkh, en Bactriane. La dernière portion de son long périple l'emmène à Bamiyan, puis il franchit l'Hindou Kouch avant d'arriver finalement en Inde. Xuanzang y passera les années suivantes à parcourir le sous-continent, à visiter les lieux saints du bouddhisme, à débattre avec les érudits indiens et à recueillir des manuscrits. Il rentrera en Chine via Khotan, au bout de treize ans.

Xuanzang a lui-même rapporté 657 textes sanskrits pour en traduire en chinois un grand nombre⁵⁹. Il a également joué au cours de ses voyages le rôle de maître auprès des bouddhistes d'Asie centrale qui croisaient sa route, faisant souvent part de sa consternation et même de sa colère devant leurs dérives par rapport à ce qu'il considérait comme l'orthodoxie de sa religion.

À partir du huitième siècle, les armées musulmanes conquièrent progressivement la Route de la soie en Asie centrale, étendant leur emprise jusqu'à Talas (Kirghizistan). Si la loi islamique protégeait les « Gens du Livre », soit les chrétiens, les juifs et, selon certaines interprétations, les zoroastriens, les premiers musulmans furent en général hostiles aux bouddhistes, considérés comme des « idolâtres », ce qui créait une association malheureuse avec les ennemis mecquois de Mahomet mentionnés dans le Coran. Cela explique peut-être en partie le traitement que les musulmans ont réservé aux bouddhistes qu'ils ont croisés au fil de leurs conquêtes, mais il peut également s'agir d'un simple prétexte.

En réalité, les musulmans cherchaient à contrôler les routes commerciales qui étaient, depuis des siècles, fermement aux mains des bouddhistes, leurs principaux rivaux. Lorsque les sources musulmanes affirment que les campagnes militaires avaient pour but de diffuser l'islam, il faut sans doute exercer le même esprit critique que lorsque des États occidentaux modernes en envahissent d'autres sous prétexte de leur « apporter la démocratie ». Il y a mille ans, tout comme aujourd'hui, la rhétorique idéologique servait à cacher de simples gestes d'agression⁶⁰.

Dans le cas qui nous occupe, la domination croissante des musulmans sur la Route de la soie signifie qu'il fut de plus en plus difficile pour les moines bouddhistes et les pèlerins de se déplacer entre l'Inde et la Chine⁶¹. Au milieu du onzième siècle, les contacts cesseront tout simplement; le bouddhisme d'Asie orientale, coupé de ses racines indiennes, évoluera seul.

Certains passages du récit de Xuanzang ont mené des historiens à conclure que le bouddhisme d'Asie centrale était en déclin devant le zoroastrisme soutenu par les Sassanides. Hui Li, biographe et disciple du voyageur, note avec tristesse qu'à Samarcande : « Le roi et le peuple ne croient point à la loi du Bouddha; ils font consister leur religion dans le culte du feu. On y voit deux couvents où n'habite aucun religieux. Si des religieux étrangers viennent y chercher un refuge, les barbares les poursuivent avec des tisons enflammés.⁶² »

Le monarque sogdien semble pourtant avoir été impressionné par la piété de Xuanzang. Après que deux des disciples qui accompagnaient leur maître chinois eurent été chassés d'un temple par des prêtres adorateurs du feu, le roi intervint pour que ces derniers soient punis. Xuanzang « tendit l'autre joue » en défendant les prêtres. Selon Hui Li, cela lui aurait valu le respect de la population : le roi et « les hommes de tout rang furent pénétrés de crainte et de respect, et demandèrent en foule à être instruits dans la *Loi*. » Bientôt après, Xuanzang « convoqua une assemblée solennelle, ordonna des religieux et les installa dans les deux couvents.⁶³ »

Le texte de Hui Li tient autant de la biographie que de l'hagiographie, ce qui doit nous inciter à relativiser ses affirmations au sujet du succès de Xuanzang, mais le voyageur chinois était fort probablement de ces personnages charismatiques qui attirent à eux des disciples en chaque lieu où ils se trouvent. Le récit de Hui Li ne permet tout de même pas de conclure que la population de la Sogdiane avait renoncé au bouddhisme au profit du zoroastrisme et que Xuanzang l'aurait remise sur le droit chemin.

Même si elles sont fondées, les allégations de Hui Li au sujet des exploits de Xuanzang peuvent ne concerner que des « convertis » qui auraient été déjà bouddhistes (ou dans une certaine mesure, « bouddhiques ») et qui n'ont vu en lui qu'un maître dont ils étaient prêts à accepter les enseignements censés les remettre sur le droit chemin. Les branches du bouddhisme étaient légion, comme les

interprétations et, si le bouddhisme était bel et bien implanté en Sogdiane (ce qui est tout à fait possible), peut-être s'agissait-il d'une version locale qui est apparue comme une hérésie aux yeux de Xuanzang⁶⁴. Le fait que Hui Li évoque des « coutumes barbares » qu'il fallait « réformer » autorise une telle interprétation.

L'hypothèse la plus vraisemblable semble pourtant que, avec la montée de l'influence sassanide en Iran, les manifestations locales du bouddhisme, d'ailleurs probablement déjà mâtiné de religiosité iranienne, avaient au fil du temps adopté certaines formes du zoroastrisme institutionnel. On a retrouvé dans l'est du monde iranien des cas d'influence du zoroastrisme sur l'évolution du bouddhisme, par exemple dans la présence de déambulateurs autour de stoupas inspirés des temples solaires⁶⁵.

Rappelons-le : rien ne permet de supposer que la population de la Sogdiane ait été, à un moment ou un autre, zoroastrienne ou bouddhiste, du moins selon ce que l'on entend par ces termes. D'abord, les habitants de la région se trouvaient à l'écart des centres de ces deux mouvements et donc de leurs institutions. De plus, nous disposons de preuves qui démontrent que des pratiques locales ont persisté, dont le culte du héros Siyavash à Boukhara, qui comportait le sacrifice d'un coq (symbole du dieu iranien Sraosha) à chaque nouvelle année⁶⁶. Il est probable que la religiosité de la Sogdiane incluait plusieurs éléments du vaste ensemble iranien et indo-aryen dont étaient issues les deux religions. On errerait en prétendant définir ce sentiment religieux, peu importe la période, comme proprement zoroastrien ou bouddhiste.

Le Tibet et la Route de la soie

La Route de la soie contournait les hauts plateaux du Tibet, mais des voies secondaires reliaient la région aux principaux axes. Dans le Ladakh, au sud-ouest du monde tibétain, des fresques et des inscriptions sur les rochers le long de l'Indus témoignent du passage de

marchands sogdiens chrétiens et manichéens. Des Sogdiens de diverses croyances ont sans doute commercé avec les régions du cœur du Tibet⁶⁷. Le bouddhisme est quant à lui arrivé sur le Toit du monde à la fois par l'Inde (via le Népal au sud) et par la Chine, grâce à la Route de la soie. Mentionnons que la religion des Tibétains était jusque-là le *bön*, originaire d'Iran oriental selon certains textes⁶⁸.

De 655 à 692, les oasis du bassin du Tarim passeront sous la domination d'un éphémère empire tibétain, qui prendra ainsi le contrôle d'une portion de la Route de la soie. Un siècle plus tard, peu avant 794, Khotan, majoritairement bouddhiste, passera à son tour aux mains des Tibétains jusqu'en 851⁶⁹. Il en résultera un accroissement des échanges avec le Tibet proprement dit et, du même coup, une meilleure pénétration des idées bouddhistes venues de Chine. Le premier temple bouddhiste tibétain fut construit à Samyé vers l'an 779. Dans cette région, ainsi que dans celle du Tarim, les monastères s'enrichiront grâce aux offrandes de pieux négociants.

Les relations du Tibet avec la Chine, ainsi que la rivalité des deux pays pour contrôler l'est de la Route de la soie à partir du septième siècle, tempéreront l'influence du bouddhisme chinois. Les raisons pour lesquelles les bouddhistes tibétains se sont tournés de préférence vers les sources indiennes (en particulier le tantrisme du Cachemire), ainsi que la manière dont cela s'est produit, ne sont pas entièrement claires, mais la volonté du Tibet de restreindre l'hégémonie culturelle de la Chine a certainement été un facteur clé. Khotan, avec ses liens de longue date avec le bouddhisme du Cachemire, a sans doute joué le rôle de courroie de transmission, en particulier à l'époque de la domination tibétaine.

Un refuge pour les hérétiques

*Nestoriens et manichéens
de la Route de la soie*

C'est au cours des cinq premiers siècles de notre ère que les grandes religions de l'Asie occidentale se sont définies et ont commencé à prendre la forme que nous leur connaissons aujourd'hui. Ce processus est en grande partie dû aux antagonismes : que ce soit entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain d'Orient, entre les partisans d'interprétations divergentes du christianisme ou, dans le monde iranien, entre les tenants des pratiques religieuses traditionnelles liées à Ahura Mazda et la menace émergente du manichéisme.

Les groupes humains tendent à se définir lorsqu'ils se trouvent confrontés à ce qu'ils pourraient être et que, par peur de perdre leur identité, ils doivent faire la preuve de leur différence. Voilà pourquoi, aux yeux des observateurs modernes, les croyances des sociétés traditionnelles paraissent souvent d'une flexibilité à la fois si frustrante et si inclusive. Dans le cas de la religion, le souci de distinguer le *eux* du *nous* est caractéristique de la classe des prêtres; les sources légalistes de la Bible juive le montrent bien, comme le Talmud des rabbins, qui ont succédé aux prêtres en tant que gardiens de la tradition hébraïque. On retrouve le même phénomène chez les Pères de l'Église dans leurs polémiques, ou encore dans les efforts incessants des mages zoroastriens pour éradiquer l'option manichéenne.

Les querelles doctrinales des premiers siècles de notre ère sont indissociables des acteurs politiques avec lesquels elles s'alignent.

Lorsqu'une tendance l'emporte sur les autres, les rivaux sont alors taxés d'hérésie, ce qui ouvre la porte aux persécutions, au bannissement ou même aux exécutions. Dans le cas de deux mouvements qui allaient jouer un rôle central dans l'histoire du monde, les perdants ont opté pour l'exil. Il est frappant de constater qu'ils ont réagi de la même manière, soit en prenant la route de l'Est pour se mettre à l'abri. Ces deux groupes ont également survécu grâce à l'exil, pendant un millénaire, et ont même connu des périodes de prospérité. Ainsi que nous l'avons vu, le moyen le plus évident d'entreprendre cette migration était de faire appel aux caravanes de la Route de la soie.

Les sources chrétiennes et manichéennes attestent du lien étroit entre le commerce et le prosélytisme. Le syriaque, lingua franca des échanges en Asie occidentale, est ainsi devenu la langue liturgique de l'Église orientale. Chez les premiers chrétiens, *ṭgr'*, le mot syriaque signifiant « marchand », était souvent utilisé de manière métaphorique pour désigner ceux qui répandaient la parole de Dieu. Un hymne syriaque du quatrième siècle comporte ainsi les paroles suivantes :

Bon voyage, marchands bien ceints,
Que le monde soit à nous,
Convertissez pour moi les hommes,
Remplissez la création d'enseignements¹.

L'Église d'Orient

Ce que nous appelons aujourd'hui le christianisme est d'abord apparu en Palestine romaine comme un mouvement au sein du judaïsme. Les disciples de Jésus ont alors adopté une interprétation de l'histoire juive si radicalement différente de la légende et des textes que la plupart des juifs ne pouvaient que la rejeter. Ce faisant, les érudits juifs ont élaboré une manière de déterminer ce qui relevait vraiment de leur héritage ainsi que le sens à donner à celui-ci. Il en naîtrait la

tradition rabbinique qui serait institutionnalisée, devenant la norme et la base du judaïsme moderne.

Chez les chrétiens, les divergences ont porté sur l'interprétation des croyances et sur les pratiques religieuses. L'une des questions les plus délicates que posèrent les premiers théologiens fut celle de la véritable nature du Christ : était-il de nature divine, humaine, ou encore les deux à la fois ?

Les disputes doctrinales au sein du christianisme primitif correspondent aux luttes de pouvoir de divers partisans hauts placés ; elles étaient donc souvent associées à des autorités régionales. Le « dyophysisme » de l'école d'Antioche considérait ainsi que le Christ était de nature duelle, à la fois humaine et divine, les deux coexistant en la personne de Jésus, un peu comme chez les prophètes hébreux sur qui l'esprit de Dieu était descendu. L'école rivale, celle des partisans du « monophysisme », associée aux théologiens d'Alexandrie, affirmait que le Christ était le *logos* éternel de Dieu incarné, soit Dieu sous forme humaine.

Au début du cinquième siècle, la controverse fait rage dans la querelle sur la manière dont il convient de désigner Marie. Est-elle la « mère du Christ » (*christotokos*) ou celle « qui a enfanté Dieu » (*theotokos*) ? Nommé patriarche de Constantinople en 428, un évêque syrien du nom de Nestorius se met à prêcher le point de vue de l'école d'Antioche, qu'il résume dans un commentaire où il affirme ne pas pouvoir « imaginer Dieu sous les traits d'un petit garçon ». À Constantinople, Nestorius jouit d'une tribune privilégiée qui lui permet de représenter les partisans de l'école d'Antioche, ce qui suscite l'hostilité de Cyrille, patriarche d'Alexandrie.

L'empereur byzantin Théodose II était proche de Nestorius, que sa sœur aînée, Pulchérie, abhorrait. Celle-ci exerçait un énorme ascendant sur son frère, ce que Cyrille n'était pas sans savoir. Il la fit donc lancer une campagne contre le patriarche. En 431, l'empereur réunit à Éphèse un concile dont les membres doivent s'entendre sur

la manière de désigner Marie. Cyrille ayant été nommé à la tête du concile, il n'est pas étonnant que la position de l'école d'Antioche ait finalement été déclarée hérétique (en fait, ses représentants avaient refusé de participer au concile). L'empereur, sous l'influence de sa sœur, accorda son soutien à Cyrille et Nestorius, déposé, fut banni en Égypte.

Puisque la position de l'école d'Antioche était prédominante en Syrie et dans les régions de l'Est, une vaste part du diocèse refusa de reconnaître l'autorité de Cyrille et forma l'Église d'Orient, dont le siège se trouvait à Ctésiphon (près de l'actuelle Bagdad), capitale de l'Empire perse sassanide. Ce schisme impliquant également le rejet de l'autorité de l'empereur, l'église nestorienne serait donc, à partir de ce moment, associée au monde perse, lui-même opposé à Byzance.

Au concile de Chalcedoine, en 451, on proposa un compromis entre monophysisme et dyophysisme, soit celui d'« une personne, deux natures ». Les nestoriens virent là en partie la reconnaissance de leur position, mais ce n'était pas suffisant. Lors d'un synode en 486, les évêques d'Orient déclarèrent leur Église explicitement nestorienne, rejetant à la fois le monophysisme et le « compromis » de Chalcedoine. Dans leur profession de foi, ils affirmèrent leur croyance en « une seule nature divine en trois personnes parfaites ». Ils ajoutèrent que le Christ a deux natures, « de la divinité et de l'humanité », sans confusion dans « leur diversité » et pourtant parfaites dans leur cohésion « indissoluble de la divinité avec l'humanité ». Il semble que les nestoriens aient été confrontés à un problème majeur : quelles étaient pour Dieu les conséquences d'une forme humaine ? Ils affirmaient ainsi que ce n'était que la nature humaine de Jésus qui était morte sur la croix. Leur déclaration ajoute encore :

Et si quelqu'un pense ou enseigne aux autres que la passion ou le changement est inhérent à la divinité de Notre-Seigneur, et s'il ne conserve pas, relativement à l'unité de personne de

notre Sauveur, la confession d'un Dieu parfait et d'un homme parfait, que celui-là soit anathème²!

Ce synode, puis un autre en 497, mirent les monophysites perses sur la défensive et le nestorianisme devint donc à partir de ce moment la doctrine officielle de l'Asie chrétienne (mais non l'unique).

LE CHRISTIANISME EN IRAN

Selon les Actes des apôtres (2 : 9), des juifs iraniens, parthes, mèdes, élamites et mésopotamiens auraient assisté au miracle de la Pentecôte. Le christianisme étant né dans le monde juif, il est logique que sa diffusion vers l'Est à partir de la Palestine soit passée d'abord et avant tout par des contacts au sein de la diaspora juive³. Ces contacts étant le plus souvent de nature commerciale, on est en droit de présumer que les juifs de Babylone ont été le premier lien du christianisme avec la Route de la soie.

La dynastie parthe des Arsacides qui règne sur la Mésopotamie et l'Iran au cours des deux premiers siècles de notre ère n'accorde pas une grande valeur politique à la religion. On dispose donc de peu de mentions des religions dans les sources parthes et l'on ne peut établir d'hypothèses sur la diffusion des idées chrétiennes en Orient qu'en analysant des sources plus tardives. Il semble que, dans la portion ouest des terres parthes, des communautés chrétiennes se soient développées parmi celles des juifs et d'autres religions, cultes et autres variantes iraniennes.

La première mention de communautés d'Asie centrale dans une source chrétienne prend la forme d'un commentaire positif de Bardesane, vers 196 : « Et nos sœurs chez les Gèles et les Kouchans [Bactriens] n'ont pas commerce avec les étrangers, nos frères de Perse n'épousent pas leurs filles. » Les Actes de Thomas, un apocryphe composé vers la même époque, mentionnent la « Terre des Kouchans » (*baitb kaisban*)⁴.

En 224, les Sassanides du sud-ouest de l'Iran renversent les Parthes et fondent une nouvelle dynastie. Les chrétiens sont désormais assez nombreux dans le monde iranien : selon une histoire du christianisme composée à ses débuts, en 225 il existait vingt évêchés dans les territoires contrôlés par les Perses⁵. Après les victoires de l'empereur sassanide Chapour I^{er} contre les Byzantins en 256 et en 260, des captifs chrétiens de langue grecque ou syriaque seront déportés vers l'Iran, où ils viendront grossir les rangs des communautés de leurs coreligionnaires.

Les trois premiers empereurs sassanides poursuivent essentiellement la politique de tolérance des religions non iraniennes. Sous Bahram II (règne de 276 à 293), la maison royale se rapproche cependant du clergé zoroastrien, dont le chef des mages, Kartir, mènera campagne pour faire du zoroastrisme la religion officielle du nouvel empire. Pour ce faire, Kartir cherche à éliminer toute organisation religieuse qui constituerait une rivale potentielle. Dans une inscription de 280, il inclut les chrétiens parmi les groupes à éliminer (Kartir mentionne également les juifs, mais rien ne montre que ces derniers aient été l'objet de persécutions⁶; ils n'étaient vraisemblablement pas assez nombreux pour constituer une menace). La fortune des chrétiens d'Iran était essentiellement liée aux aléas des jeux politiques de la cour, et ce, plus que dans le cas des autres communautés⁷.

L'existence des chrétiens, comme celle de toutes les minorités religieuses de l'Empire sassanide, était précaire : le plus souvent, l'empereur avait tendance à ne pas les tolérer. Il y eut des chrétiens dans l'armée, et même un général qui mena la bataille contre les Byzantins, mais les mages, cherchant à associer leur autorité religieuse au pouvoir politique des empereurs, menaient continuellement campagne contre les communautés autres que zoroastriennes. Les périodes où les mages sont arrivés à leurs fins correspondent à celles où chrétiens, juifs et manichéens ont le plus souffert : par exemple, sous les règnes de Chapour II (309-379), Bahram V (421-439) et Yazdigerd II (439-457).



Peinture manichéenne du neuvième siècle, tirée d'un manuscrit illustré découvert à Qotcho (région de Tourfan, Xinjiang, Chine). Mani, fondateur du manichéisme, était également un peintre de talent; la manière dont il fait appel à l'art a influencé le christianisme, le bouddhisme et l'islam.

Un décret royal de Chapour II énumère ainsi tous les points de divergence des chrétiens avec l'État et les valeurs zoroastriennes :

Les chrétiens détruisent nos enseignements sacrés et enseignent aux hommes à servir un seul dieu et à ne pas adorer le soleil ou le feu. Ils leur enseignent également à souiller

l'eau par leurs ablutions, à s'abstenir du mariage et de la procréation, et à refuser de faire la guerre au Shahenshah. Ils n'éprouvent aucun scrupule à tuer et à manger les animaux; ils enterrent leurs morts dans la terre et attribuent l'origine des serpents et des bêtes qui rampent à un dieu bon. Ils méprisent plusieurs serviteurs du roi et enseignent la sorcellerie⁸.

Inversement, quand l'État et les mages ne collaboraient pas aussi étroitement, chrétiens et juifs pouvaient cohabiter paisiblement avec la majorité zoroastrienne et même prospérer, ainsi que ce fut le cas sous les règnes de Narseh (293-303), Yazdigerd I^{er} (399-421), Valash (484-488), Kavadh (488-531) et Hormizd IV (579-590). En 383, l'empereur Chapour III promulgue un édit selon lequel « les mages, les *zandiks* [manichéens], les juifs, les chrétiens et les hommes de toute religion doivent être laissés en paix et doivent pouvoir avoir leurs croyances ». Les chefs religieux des différentes communautés, mages, prêtres et rabbins, ne s'activent pas moins à maintenir les distinctions entre les identités religieuses, ainsi que le montrent les nombreux tracts qu'ils écrivent les uns contre les autres⁹. (La virulence de ces tracts laisse d'ailleurs entendre que, dans les faits, les gens n'étaient pas si réfractaires à l'idée de fréquenter les membres d'une communauté autre que la leur.)

Au quatrième siècle, l'adoption du christianisme comme religion officielle de l'Empire romain aura deux conséquences majeures pour les chrétiens iraniens. D'abord, et ce, malgré leurs différends idéologiques avec l'Église de Rome, leur loyauté sera régulièrement remise en question, ce qui servira de prétexte aux persécutions. La plupart des grandes campagnes contre les chrétiens d'Iran seront en effet directement associées à la situation politique entre les deux empires. La décision prise par les évêques iraniens (synode de 424) de se proclamer officiellement indépendants de Constantinople était donc peut-être motivée par des considérations politiques tout autant que doctrinales.

La seconde conséquence fut que, le christianisme jouissant du soutien du pouvoir à l'Ouest, ce fut désormais le camp de l'empereur qui l'emporta dans les querelles doctrinales. Les vainqueurs pouvaient ensuite bénéficier de la faveur de l'empereur pour éradiquer les interprétations considérées comme hérétiques, ce qui entraîna un flot constant de nestoriens fuyant vers l'Iran. Il en allait de même des citoyens romains qui ne se convertissaient pas au christianisme et se retrouvaient déconsidérés, et même menacés. Les persécutions de l'Église byzantine, soutenues par l'empereur, forcèrent de nombreux intellectuels à fuir le monde méditerranéen pour chercher refuge dans l'Empire sassanide : philosophes athéniens, médecins syriens, astrologues sabéens prirent le chemin de l'exil, au plus grand bénéfice de la culture sassanide.

La ville de Gundishapour, dans le sud-ouest de l'Iran, devint ainsi le nouveau centre de la médecine grecque, de la philosophie et de l'astronomie. L'école qui y fut fondée regroupait à la fois païens et chrétiens d'Orient. Pendant cinq siècles, Gundishapour fut l'un des plus grands centres scientifiques du monde et, lorsque les musulmans s'emparèrent de la région au milieu du septième siècle, ils laissèrent l'école intacte. Pendant deux siècles encore, certains des plus grands esprits de la nouvelle religion y furent formés par des maîtres chrétiens.

LE NESTORIANISME CHEZ LES SOGDIENS

Jusqu'à l'époque des Samanides, qui allaient en faire au dixième siècle l'un des grands centres musulmans du monde, la Sogdiane n'avait jamais été portée sur l'orthodoxie religieuse. Peuplée par des tribus iraniennes arrivées à la préhistoire, la région se trouvait aux marches de l'Orient et de l'Occident, située à équidistance de tous les grands centres religieux. La Sogdiane avait toujours été une zone intermédiaire, une terre de compromis, qui voyait tout passer, un jour ou l'autre.

Au troisième siècle avant notre ère, Alexandre y avait laissé des influences grecques. Les nomades iraniens, Saka ou autres, n'étaient

jamais loin. Les Parthes avaient laissé intact le mélange culturel de la région, et pour les Sassanides, la province était trop lointaine pour que les mages zoroastriens réussissent dans leurs efforts de standardisation.

Les véritables maîtres de la Route de la soie étaient les marchands sogdiens, peu importe qui étaient pour un moment les puissants. Sous le règne des Parthes et des Sassanides, eux aussi iraniens, les marchands se rendaient sans difficulté dans les terres de l'Ouest, où certains d'entre eux furent séduits par le message chrétien, tout comme d'autres, dans les anciennes terres du Kouchan, s'étaient convertis au bouddhisme.

Il ne semble pas y avoir eu d'obstacles empêchant les Sogdiens convertis à une foi ou une autre de rentrer chez eux avec leur nouvelle croyance ou de l'emporter plus loin à l'Est au fil de leurs entreprises commerciales. En 650, il y avait désormais un archevêché nestorien à Samarcande, soit au cœur de la Sogdiane, et l'on en trouvait un autre plus loin à l'est, à Kachgar. En tout et pour tout, il existait vingt diocèses nestoriens à l'est de l'Oxus¹⁰.

Le sogdien a été pendant des siècles la lingua franca de la Route de la soie, mais, grâce à leurs échanges commerciaux dans toutes les régions, les marchands avaient appris des langues étrangères, ce qui en faisait des candidats idéaux pour la traduction. Dans les textes nestoriens découverts dans le bassin du Tarim au début du vingtième siècle, les documents en sogdien (ou ceux qui montrent qu'ils ont été traduits de versions sogdiennes) prédominent. Même si le syriaque était la langue de l'Église nestorienne, c'est principalement en sogdien que le nestorianisme s'est diffusé en Asie centrale, tout comme dans le cas du bouddhisme et du manichéisme¹¹.

La plupart des textes chrétiens découverts dans le Tarim l'ont été par quatre expéditions allemandes dans l'oasis de Tourfan entre 1902 et 1914. Il s'agit le plus souvent de manuscrits du monastère de Buyalik (dans le nord de l'oasis) remontant aux neuvième et dixième

siècles : hymnes, psaumes, prières, lectionnaires tirés du Nouveau Testament et commentaires¹². La plupart ont été traduits du syriaque, mais certains textes en sogdien sont antérieurs aux originaux syriaques connus; dans certains cas, on ne leur connaît pas d'original syriaque¹³. La découverte de ces textes chrétiens de la Sogdiane, inconnus jusque-là, a donc considérablement enrichi notre compréhension du nestorianisme.

LE NESTORIANISME CHEZ LES TURCS

Les nomades turcs d'Asie centrale apprirent l'écriture grâce aux prêtres nestoriens iraniens de l'entourage de l'empereur détrôné Kavadh, vers 550. Un groupe de prêtres passa sept ans parmi les Turcs, en baptisant plusieurs. Ces prêtres apprirent le turc, puis le couchèrent par écrit pour la première fois, en utilisant l'alphabet syriaque¹⁴. Les Sogdiens commerçant directement avec les Turcs exercèrent une influence culturelle plus continue. Selon un auteur chinois de la dynastie Sui, « les turcs sont simples et manquent de perspicacité; les dissensions éclatent facilement parmi eux. Malheureusement, les Sogdiens qui vivent parmi eux sont souvent sournois et perfides; ils instruisent les Turcs.¹⁵ »

La première religion des populations turques et mongoles d'Asie intérieure est généralement décrite comme chamanique. Le dieu du ciel, Tengri (Tanrı en turc moderne) était la divinité suprême; le principe masculin était contrebalancé par la terre, féminine. La religion se manifestait par des rituels pragmatiques liés aux besoins de base tels que la chasse, la guérison et la fertilité. On accédait au monde spirituel par l'intermédiaire d'un chaman, un médium qui entrait en transe pour communiquer avec les esprits¹⁶. Il existe encore des chamans en Asie intérieure, même au sein de populations officiellement bouddhistes ou musulmanes.

Les premiers prêtres chrétiens à convertir des Turcs semblent avoir été perçus comme des chamans. Des documents syriaques de

l'Église nestorienne racontent ainsi que, en 644, Élias, métropolitain de Merv, cause une grande impression sur le roi des Turcs lorsqu'il stoppe un terrible orage en se signant¹⁷. Le roi est si frappé qu'il se convertit, entraînant ses sujets à sa suite. Les experts font remarquer que les chamans apaisaient traditionnellement les orages grâce à une pierre nommée *ayat*¹⁸.

Les mêmes sources racontent qu'une nouvelle conversion de masse eut lieu en 781-782 chez les Turcs, encore une fois après que le roi eut adopté le christianisme. Le patriarche nestorien de Bagdad, Timothée, établit ensuite un archevêché d'Asie centrale consacré à l'instruction des Turcs chrétiens¹⁹. Un auteur de l'époque rapporte que les renseignements sur le succès des missionnaires envoyés chez les Turcs viennent d'une « lettre écrite au patriarche Timothée par des marchands et des secrétaires du roi qui s'étaient rendus chez eux pour commercer et pour le bien des affaires de l'État.²⁰ »

Une troisième conversion eut lieu en 1007 : selon les sources, 200 000 Turcs et Mongols seraient devenus chrétiens. Si les avis divergent sur le fait que ce groupe ait été celui des Kéraït²¹, l'ampleur du phénomène est généralement acceptée. Au treizième siècle, l'historien jacobite Bar Hebraeus affirme explicitement que l'on doit ces conversions aux marchands chrétiens (probablement sogdiens).

Toujours selon Bar Hebraeus, le chef de ce groupe nomade avait été sauvé d'une tempête de neige en suivant la vision d'un saint chrétien : « Lorsqu'il arriva sain et sauf à ses tentes, il fit venir les marchands chrétiens qui se trouvaient là et discuta avec eux de la foi, et ils lui répondirent que l'on ne l'atteignait que par le baptême. » Le métropolitain, ayant appris l'histoire, dépêcha un prêtre et un diacre pour procéder aux baptêmes et instruire les membres du groupe²².

Au douzième siècle, sous le patronage et la protection des Qarakhitans mongols, le nestorianisme vit sa popularité grandir. Vers 1180, le patriarche Élias III fonda une nouvelle métropole à Kachgar, dont l'autorité s'étendait jusqu'à la région des « Sept Rivières », dans le sud du Kazakhstan actuel.

À l'aube de la période mongole, parmi les peuples de la steppe, le christianisme était sans doute la plus visible des grandes religions. Mais ce que l'on entendait par « christianisme » reste à définir. Les documents de l'époque montrent que le principal rituel était le baptême; au-delà de ce premier rite initiatique, on manque de données sur les pratiques religieuses des nomades. Certaines tribus auraient eu des chapelles itinérantes sous la forme de tentes, mais de nombreux témoignages laissent penser que les rituels n'étaient que la forme « christianisée » de pratiques traditionnelles, telles que la consommation du lait de jument fermenté, le *koumis*.

On peut également se demander ce que les nomades trouvaient au christianisme. S'agissait-il d'une nouvelle allégeance à une puissance « chamanique » qui s'était montrée la plus forte? Voulaient-ils entretenir de bons rapports avec les marchands chrétiens de la Route de la soie? Les deux explications sont plausibles.

LE NESTORIANISME EN CHINE

Les Chinois, héritiers de l'une des plus anciennes et des plus grandes civilisations, ont souvent considéré les autres cultures comme indignes de leur intérêt. Il en allait autrement de certains des premiers empereurs de la dynastie Tang, en particulier Xuanzong (règne de 712 à 756; ne pas confondre avec le voyageur Xuanzang), dont la fascination pour tout ce qui était étranger était presque maniaque²³. Dans un tel contexte, les coutumes exotiques des commerçants venus de l'Ouest furent accueillies à bras ouverts et même encouragées.

Au cours de la première moitié du septième siècle, marchands et missionnaires sogdiens ou iraniens introduisent le christianisme en Chine. Les Chinois croient d'abord que la nouvelle religion est originaire d'Iran et la désigneront pendant plus de cent ans comme la

(AU VERSO) *Caravansérail de Tach Rabat, sur le site d'un ancien monastère nestorien (Kirghizistan).*





« religion iranienne », avant de modifier leurs textes au milieu du huitième siècle. Un édit des Tang de 638 rapporte qu'un prêtre iranien du nom d'Alopen (Abraham? Rabban?) est arrivé à la cour trois ans auparavant²⁴. Alopen avait apporté des textes religieux qui furent traduits pour que l'empereur puisse en prendre connaissance. Celui-ci les approuva et autorisa les nestoriens à propager leur foi dans l'empire. On voit généralement là le moment où le christianisme est arrivé dans l'Empire du Milieu.

Une stèle érigée en 781 à proximité de Chang'an (Xi'an), la capitale des Tang, recèle une mine de renseignements sur la communauté nestorienne locale pendant les 150 premières années de son histoire : on y trouve tout au long des inscriptions des noms iraniens ou centro-asiatiques, ce qui implique un afflux constant de voyageurs arrivés de l'Ouest par la Route de la soie. L'un des détails les plus intéressants concerne un moine du nom d'Adam qui a collaboré à la traduction chinoise d'un traité bouddhiste. Adam ignorant les langues indiennes, le texte en question doit avoir été rédigé en sogdien, vraisemblablement sa langue maternelle²⁵.

Selon le texte découvert par Paul Pelliot à Dunhuang, l'*Hymne à la Sainte-Trinité*, au moins trente ouvrages nestoriens auraient été traduits en chinois avant la fin du huitième siècle. Les nestoriens ne semblent cependant pas avoir fait beaucoup d'adeptes; tout comme les bouddhistes, il leur fallait transmettre des valeurs et des concepts complètement étrangers à la population locale, et même offensants. Si l'on se fie à un recensement datant de l'année 845, on constate que le christianisme est resté bien loin derrière le bouddhisme en matière de popularité : ce dénombrement fait état de 260 000 moines et nonnes bouddhistes contre 3000 « chrétiens et zoroastriens »²⁶. Même si le bouddhisme était lui aussi une religion étrangère, les nestoriens semblent avoir été de loin moins efficaces dans le processus d'adaptation de leur message au goût chinois.

Ce n'est pas faute d'avoir essayé. Dans leurs textes et leurs sutras, les nestoriens désignaient les saints chrétiens comme des

« bouddhas » ou des « rois du dharma ». À l'époque de l'érection de la stèle de Xi'an, le nestorianisme était connu en Chine comme la « religion lumineuse » (*ching chiao*). Par contre, Yishu, le nom du messie chrétien en syriaque, se prononçait en chinois comme l'expression utilisée pour désigner un « rat qui bouge »

Il est difficile de dire si les traductions sous les Tang confirment l'existence de communautés chrétiennes indigènes ou simplement les efforts répétés de missionnaires étrangers. Dans *Les Évangiles de la route de la soie*, Martin Palmer raconte avec force détails pittoresques les décennies passées à chercher des premières traces de ce qu'il appelle le « christianisme taoïste » et propose des traductions du chinois d'un éventail de curieux textes religieux hybrides. En 1998, au sud de Xi'an, l'équipe menée par Palmer a découvert une pagode chrétienne datant du huitième siècle, dans une zone rurale non loin du lieu où Lao Tseu aurait composé son *Tao Te Ching* (*Livre de la voie et de la vertu*) plus de mille ans auparavant. La nonne bouddhiste gardienne des lieux a expliqué à l'équipe que la pagode faisait autrefois partie d'un monastère fondé par « des moines qui venaient de l'Ouest et croyaient en un Dieu unique ». À l'époque Tang, il aurait été le plus important monastère chrétien de toute la Chine²⁷.

Il n'en semble pas moins que l'essentiel de la communauté nestorienne de Chine se composait d'étrangers, ainsi qu'il en allait du judaïsme ou des adorateurs d'Ahura Mazda. Ces trois traditions sont arrivées via les marchands qui en étaient les adeptes et les croyances religieuses étaient donc celles des communautés de marchands expatriés.

L'enthousiasme de la cour Tang pour les étrangers et les idées et les choses venues d'ailleurs a également encouragé la prolifération de charlatans. Dans plusieurs cas, les figures religieuses étaient embauchées non pour leurs enseignements, mais pour leurs compétences plus temporelles, en particulier les chrétiens et les manichéens, dont on estimait les connaissances en astrologie et en médecine qu'ils tenaient des traditions mésopotamiennes.

Une source chinoise évoque un prêtre qui avait le pouvoir « d'enlever la vie par des chants, puis de ressusciter les morts », de toute évidence un hypnotiseur. Un moine bouddhiste indien du nom de Narayanasvamin prétendait quant à lui être âgé de deux cents ans et détenir un élixir d'immortalité. Les alchimistes taoïstes en rêvaient depuis toujours, mais celui du moine s'avéra sans effet et l'homme fut finalement chassé de la cour²⁸.

Les bâtiments religieux faisaient fréquemment office de « centres culturels » où se retrouvaient les fidèles étrangers ainsi que les Chinois intéressés. À Lanzhou ou à Luoyang, par exemple, se déroulaient régulièrement des spectacles de magie qui attiraient de vastes foules. Même si l'empereur Xuanzong encouragea de telles activités, de telles influences étrangères ne furent sans doute pas du goût des souverains plus xénophobes, qui y virent une menace²⁹.

En 845, un autre empereur Tang, Wuzong, partisan du taoïsme, interdit toutes les religions étrangères (y compris le bouddhisme, qui ne l'était plus vraiment), les forçant ainsi à passer à la clandestinité. En 980, un moine nestorien racontera à un chroniqueur musulman à Bagdad qu'il avait été envoyé en Chine par son église sept ans auparavant afin de « mettre de l'ordre dans les affaires de la religion chrétienne », mais qu'il n'avait trouvé aucun chrétien où que ce fût dans le pays³⁰. Le christianisme semble avoir ainsi disparu de Chine, avant d'être réintroduit à l'époque des Mongols, trois siècles plus tard.

Mani

Au troisième siècle de notre ère, les sectes prolifèrent en Mésopotamie. La région est depuis longtemps une zone tampon où les empires grecs et perses successifs se sont battus, mais également un carrefour culturel. Les Israélites y vivent depuis mille ans aux côtés des adorateurs iraniens d'Ahura Mazda, ainsi que des Mésopotamiens indigènes dont les croyances subsistent et des Sabéens, réputés pour

leurs connaissances en astrologie. On y trouve également diverses dénominations chrétiennes, ainsi que des sectes gnostiques et baptistes hybrides judéo-chrétiennes.

C'est au sein de l'une de ces communautés baptistes, celle des elkasaites, que naît en 216 le prophète Mani³¹. Parthe d'origine aristocratique, il est élevé dans un environnement d'ascèse religieuse où les idées juives et chrétiennes s'opposent à un contexte gnostique. Il reçoit sa première révélation à l'âge de douze ans, puis une autre, douze ans plus tard. Devenu prophète, il entreprend de prêcher son message.

Son premier voyage l'emmène vers l'Est, en direction des terres de la vallée du bas Indus : il se rend dans le Touran, le Makran et le Sindh (sud du Pakistan actuel). Cette dernière région était alors un centre bouddhiste florissant, ce qui aura une influence importante sur la pensée religieuse de Mani. La transmigration des âmes deviendra ainsi une croyance manichéenne; de même, la structure quadripartite des communautés, divisées entre moines et nonnes (les « élus »), d'une part, et laïcs qui subviennent à leurs besoins (les « auditeurs »), d'autre part, semble reproduire la structure des *sangha* bouddhistes.

À son retour en Iran, Mani réussit à convertir au moins deux princes de la nouvelle maison des Sassanides et passe plusieurs années auprès de l'empereur Chapour. Mani cherchait sans doute à faire de sa religion celle du nouvel empire; malheureusement, son rival à la cour, le *mage* Kartir, avait le même projet.

Sous le règne de Chapour, Mani jouit de la protection et du soutien du monarque, ce qui lui permet de dépêcher des missionnaires aux quatre coins de l'Empire sassanide. La nouvelle religion fait rapidement des adeptes un peu partout et, pendant près de cinquante ans, la popularité des idées de Mani représentera la principale menace pour le pouvoir des *magés* traditionnels, qui ont à leur tête Kartir.

À l'accession de Bahram I^{er} au trône en 273, la fortune de Mani connaît un revers. À l'instigation de Kartir, l'empereur le fait arrêter

en 276, au moment où il s'apprête à fuir en Parthie. Notons au passage que dans son ultime discussion avec Mani, l'empereur l'accuse non pas à cause de ses positions religieuses, mais parce qu'il aurait négligé ses fonctions de médecin :

À quoi es-tu bon puisque tu ne te bats point et que tu ne chasses pas? Mais peut-être es-tu utile comme médecin. Et pourtant tu ne t'occupes même pas de cela!

Mani fait appel aux mêmes arguments pour sa défense :

Nombreux sont ceux qui se sont levés après que je les ai guéris. Nombreux sont ceux qui grâce à moi ont échappé aux nombreuses fièvres. Nombreux sont ceux qui étaient à l'article de la mort et que j'ai fait revivre³².

L'échange laisse penser que les compétences médicales des chefs religieux importaient plus que leur capacité à soigner les âmes, ce qui est amplement corroboré ailleurs dans l'histoire prémoderne³³.

Après cette rencontre, l'empereur fait jeter Mani en prison. Celui-ci mourra en captivité plusieurs mois plus tard, probablement après avoir été torturé, à l'âge de soixante ans.

À chacun son salut : une nouvelle tradition universelle

L'attrait du message de Mani réside dans les efforts de celui-ci pour parler la langue des gens (un peu comme l'apôtre Paul devenu « toutes choses pour tous »), tant en ce qui a trait à la lettre qu'aux images, aux symboles et au vocabulaire qu'il emprunte à chaque culture qu'il découvre. Ainsi que nous l'avons déjà souligné à propos des textes bouddhistes, pour faire passer de nouvelles idées dans une société traditionnelle, il faut souvent en dissimuler la « nouveauté ». On se

sert alors de l'état d'esprit et de la vision du monde du groupe visé pour présenter le « nouveau » message comme une simple « amélioration » d'une vérité ancienne qui reste compatible avec l'interprétation traditionnelle qu'en ont les gens. Mani et ses disciples étaient passés maîtres dans cet art.

Mani, qui était né et avait grandi dans une zone où les civilisations d'Asie et de la Méditerranée se rencontraient depuis des siècles, fut formé dans son plus jeune âge par des idées hétérodoxes issues de plusieurs sources religieuses. Son système est une telle fusion de traditions sémitiques et iraniennes que les chercheurs ne s'entendent toujours pas sur ses vrais fondements³⁴.

On considère généralement le manichéisme comme un système gnostique³⁵. Le gnosticisme, dont les origines obscures remontent probablement à avant notre ère, est une conception dualiste de l'univers selon laquelle le bien est associé à l'esprit et le mal, à la matière. Les gnostiques privilégiaient les interprétations ésotériques et le salut par la connaissance, ce qui séduisait l'élite intellectuelle. Plutôt qu'une tradition religieuse à proprement parler, il s'agit d'une manière de chercher la vérité. On trouvait donc des gnostiques chez les chrétiens, les juifs et d'autres communautés, mais les représentants des religions dominantes considéraient inévitablement ces interprétations « cachées » comme une menace pour l'orthodoxie et les condamnaient pour hérésie.

Mani se présente comme l'ultime prophète de l'Histoire, après Zoroastre, Bouddha et Jésus. Sa cosmologie reprend bon nombre de divinités iraniennes, dont Zourvan, Ormazd (Ahura Mazda), Ahriman (Angra Mainyu) et les divers mauvais esprits, pour leur donner une interprétation gnostique. Le bien et le mal se livrent une lutte dans l'univers, le bien, représenté par des particules de lumières, cherchant à se libérer de la matière du mal, dont il est prisonnier.

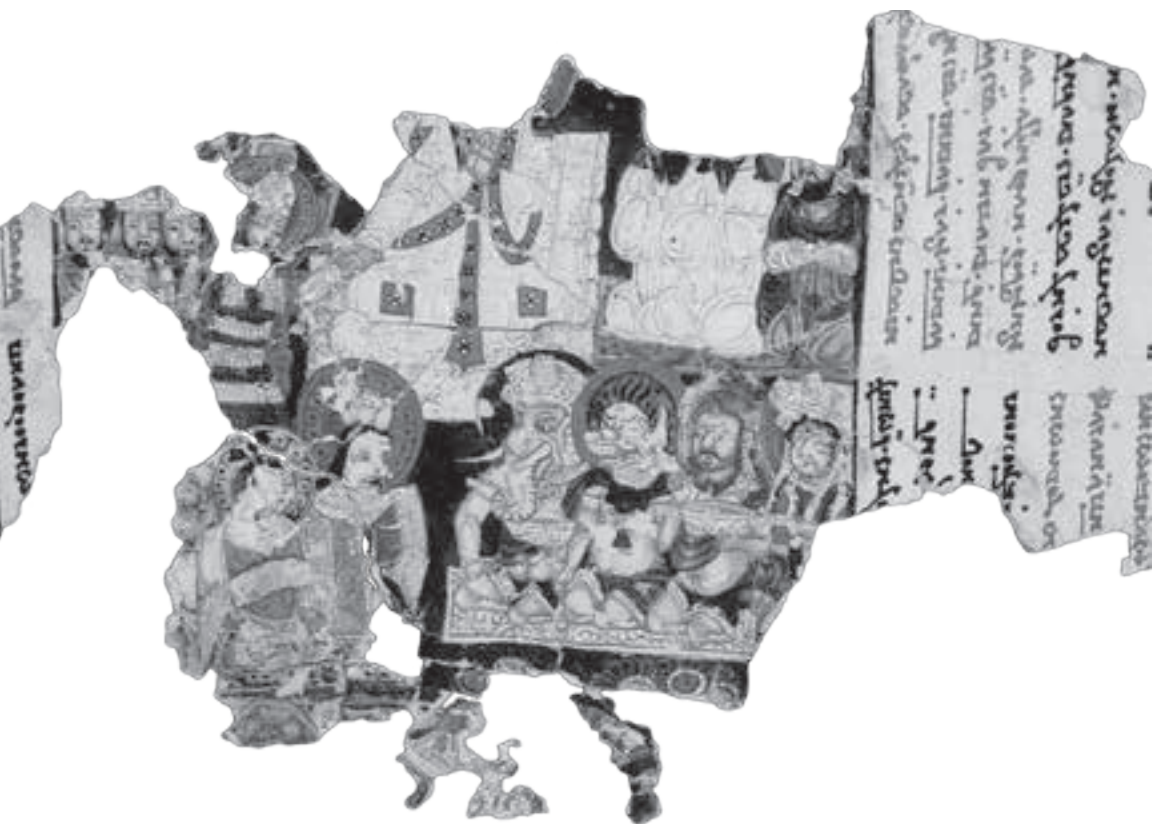
La mythologie manichéenne accorde un rôle primordial à Jésus. Mani, tout au long de sa vie, se désignera comme l'« apôtre de Jésus

Christ ». Ce dernier prend cependant trois formes : Jésus l'homme, Jésus l'âme vivante et enfin le Jésus de la splendeur. Le premier est celui des chrétiens, mais selon Mani sa mort sur la croix n'est qu'une illusion. Le deuxième est celui qui souffre (*Jesus patibilis*), qui représente la force du bien sous la forme de particules de lumière emprisonnées dans tous les êtres vivants. Le troisième, le Jésus de la splendeur, emprunté au groupe gnostique des mandéens (qui existent encore aujourd'hui), est la manifestation de la Lumière qui avait été communiquée à l'Homme primordial et qui reviendra à la fin de des temps sous la forme du Sauveur.

La reproduction était selon Mani un mal puisqu'à chaque nouvelle génération les particules de lumière prisonnières de chaque homme sont encore une fois divisées parmi les descendants. Les élus manichéens devaient donc pratiquer l'abstinence. La parabole manichéenne du noble dont la femme vient de mourir illustre ce dégoût du corps, ainsi que les illusions du monde, représentées par l'ivresse (on trouve des versions de l'histoire chez les premiers chrétiens ainsi que plus tard dans l'islam) :

Il vit [le corps] et songea : « Voici ma femme. » Il entra [dans le tombeau] et se coucha à côté du corps. Et parce qu'il était ivre et stupide, il prit le corps dans ses bras, se comporta honteusement et s'unit avec lui. Ses efforts firent que le corps s'ouvrit. Du sang, du pus ainsi que des choses nauséabondes et mauvaises s'écoulèrent du corps putride. Le noble se trouva étendu dans le sang, du pus sur tout son corps et tous ses vêtements, et il en était couvert de la tête aux pieds. Et à cause de son ivresse, il songea : « Je suis très satisfait. »

Quand le jour vint et que le soleil se leva, l'ivresse du noble s'évanouit. Il s'éveilla. Levant la tête, il vit qu'il était étendu dans une tombe, un cadavre contre lui. Le pus et le sang coulaient et répandaient une odeur infecte. Il posa les yeux sur lui-même et vit qu'il était couvert de pus et gisait dans les



Peinture manichéenne (neuvième siècle) tirée d'un manuscrit illustré découvert à Qotcho (Tourfan, Xinjiang, Chine).

excréments. Il fut pris de panique et la terreur s'empara de lui; il poussa un hurlement et sortit promptement, vêtu de son vêtement de deuil, et s'enfuit en courant. Plus il courait, plus il vomissait. Puis il déchira en lambeaux son vêtement qui avait été si pur, le jeta et courut encore. Il atteignit une mare, s'y jeta et se lava pour se purifier ...³⁶

La stratégie de propagande de Mani, parfaitement organisée, ne se limitait pas à adopter des histoires religieuses et des symboles pré-existants pour leur donner un nouveau sens et des interprétations inédites. Dans la plupart des religions, le canon s'est transmis oralement pendant une longue période avant d'être finalement consigné, ce qui laisse la porte ouverte aux accusations de corruption et de falsification. Soucieux d'éviter ce risque, Mani se fit un devoir de fixer lui-même par écrit le contenu de ses révélations, ce qui donna au moins sept textes canoniques qui sont les fondements textuels de sa religion.

Mani était également convaincu du pouvoir des images lorsqu'il s'agit de diffuser une vérité religieuse (ce qui est peut-être en partie dû au fort taux d'analphabétisme). Peintre de talent, il illustra ses propres œuvres. Ses dons d'artiste lui ont valu une réputation qui, non sans ironie, est son legs le plus durable puisqu'elle a survécu à la religion fondée par lui. Encore de nos jours, ses idées hérétiques oubliées, on se souvient de lui dans le monde musulman comme du plus grand peintre ayant jamais vécu³⁷.

C'étaient les élus manichéens qui avaient la tâche de diffuser le message en devenant prédicateurs itinérants; ils suivaient en cela le modèle des moines chrétiens et bouddhistes. Les élus étaient reconnaissables à leur robe blanche et à leur respect d'un régime végétarien. Il leur fallait éviter toute activité contrevenant aux principes de leur religion, même si leur survie était en jeu. Encore plus dépendants des fidèles laïcs qui les soutenaient que les moines bouddhistes, ils n'étaient même pas censés préparer leurs propres repas, ce qui aurait été néfaste pour la lumière censée habiter toute créature vivante, y compris les légumes. Avant de manger, l'élu prononçait les paroles suivantes : « Je ne l'ai pas mis dans le four; un autre m'a apporté ceci et j'ai mangé sans culpabilité.³⁸ »

Selon Jason BeDuhn, l'alimentation était au cœur des pratiques de l'élu puisque la digestion était réputée séparer les particules de lumière, qui étaient ensuite « libérées » par les hymnes³⁹. Augustin d'Hippone se gaussa de ces usages (que BeDuhn appelle, non sans

ironie, le « salut métabolique ») en affirmant que les manichéens « prétendent purifier le monde par leurs rots »⁴⁰.

Le manichéisme le long de la Route de la soie

Le manichéisme s'est répandu dans le monde méditerranéen du vivant même de son fondateur, même si l'Empire romain, avant de devenir chrétien, en a persécuté les adeptes, considérés comme appartenant à une foi perse et donc « étrangère ». Une fois le christianisme devenu religion officielle, le manichéisme a été vu comme une menace encore plus grande à cause de ses prétentions ésotériques qui laissaient entendre qu'il s'agissait d'une version plus « authentique » du christianisme. On a eu beau tenter d'éradiquer par tous les moyens les idées manichéennes dualistes et antimondaines, elles n'en ont pas moins survécu en Europe, ainsi que le montrent les cathares en Provence et les bogomiles dans les Balkans.

Du vivant de leur maître, les disciples de Mani s'en sont mieux sortis en Orient, du moins au début, puisqu'ils ont joui de plusieurs décennies de protection, ce qui leur a permis d'essaimer vers l'Asie centrale grâce à la Route de la soie, jusqu'au-delà de l'Oxus. Grâce à leurs compétences linguistiques, les Sogdiens ont encore une fois joué un rôle central dans cette diffusion, traduisant dans leur langue des textes manichéens du syriaque, du moyen persan et du parthe, puis ensuite en turc et finalement en chinois. À la fin du sixième siècle, les manichéens sogdiens étaient désormais assez puissants pour déclarer leur indépendance du chef de l'Église, l'archêgos de Séleucie-Ctésiphon (près de Bagdad), ce qui a provoqué un schisme qui allait durer plus d'un siècle⁴¹.

À la fin du septième siècle, un missionnaire manichéen iranien du nom de Mihr-Ormazd se rend en Chine⁴², où il est reçu par l'impératrice Zhou Wu Zetian. Le missionnaire lui présente un texte intitulé le *Soutra des deux principes*, qui deviendra le plus important texte manichéen en chinois⁴³.

Les succès du missionnaire lui valent la jalousie des bouddhistes de la cour, qui s'opposent rapidement à ses enseignements. Peu après 820, les bouddhistes chinois font circuler l'histoire suivante :

Wu K'o-chiu, de Yüeh, vivait à Chang'an [...] Il se mit à pratiquer le manichéisme et sa femme suivit son exemple. Elle mourut soudainement au bout d'un an. Trois ans plus tard, elle apparut en rêve à son mari pour lui dire : « Pour ma croyance perverse, j'ai été condamnée à devenir un serpent et je suis maintenant sous le stoupa de Huang-tzu p'o. Je mourrai demain à l'aube, mais je souhaite que tu demandes aux moines de se rendre là pour réciter le soutra du Diamant afin que d'autres souffrances me soient épargnées.⁴⁴ »

Le mari obéit et, par la suite, redevient un bon bouddhiste.

Une fois la dynastie Tang revenue sur le trône en 705, le manichéisme est considéré comme suspect; en 732, l'empereur promulgue un édit qui spécifie que cette religion ne peut être propagée qu'auprès des non-Chinois. Les raisons données montrent bien que les bouddhistes étaient à l'origine de l'édit :

La doctrine de Mo-mo-ni [Mar Mani] est foncièrement une croyance perverse; faussement elle prend le nom du bouddhisme et trompe [ainsi] le peuple; c'est ce qu'il convient d'interdire formellement. Mais, puisque c'est la religion indigène des Hou occidentaux et autres, s'ils la pratiquent personnellement, il ne faut pas leur en faire crime⁴⁵.

Il est évident que, tout comme ils avaient tenté de présenter leur religion comme une forme ésotérique du christianisme à l'Ouest, les manichéens ont cherché à la définir comme un type de bouddhisme.

Au fur et à mesure que les liens se resserraient entre le clergé zoroastrien et les Sassanides, les manichéens d'Iran migrèrent à l'Est pour

échapper à l'Empire et aux mages, mais, après la conquête de l'Empire sassanide par les Arabes dans les années 640, ils furent nombreux à revenir d'Asie centrale pour s'installer en Iran et en Mésopotamie. Les Omeyyades laissèrent le plus souvent les questions religieuses entre les mains des diverses populations, mais, en 751, la révolution abbaside donna lieu à une vague de réformes dans les territoires soumis aux musulmans.

Au cours de la seconde moitié du huitième siècle, se manifeste au sein des bureaucrates iraniens une forme de réaction culturelle vis-à-vis de la classe dominante arabe. En littérature, ce phénomène prend la forme du mouvement *shobijyeb*, grâce auquel de nombreux classiques persans sont traduits en arabe. Au sein de ce milieu d'intellectuels, le cryptomanichéisme devient une forme d'affirmation culturelle et la religion de Mani acquiert bientôt le douteux honneur qui avait été le sien dans les mondes sassanide et romain, soit celui d'ennemi numéro un de la religion officielle. Même ceux qui ne sont que soupçonnés d'être manichéens sont l'objet de persécutions impitoyables et de nombreux croyants optent pour la fuite vers l'Est une fois de plus⁴⁶.

LES OUÏGHOUS

Pendant une brève période de soixante-dix-sept ans, de 763 à 840, le manichéisme si dénigré jouit pourtant du statut de religion officielle soutenue par les autorités, grâce aux Turcs ouïghours qui avaient soumis la confédération turque en 744 et fondé leur État dans ce qui est aujourd'hui la Mongolie.

Les relations de la Chine avec la steppe étaient toujours passées par la conciliation grâce aux pots-de-vin, souvent sous la forme de soie, ce qui avait permis à certains peuples de s'enrichir. À l'époque de la montée des Ouïghours, les Tang sont régulièrement aux prises avec des problèmes internes et ont recours de plus en plus à leurs armées⁴⁷.

À partir de 755, l'empereur chinois est confronté à une rébellion menée par un général d'origine sogdo-turque, Rokhshan (« visage

lumineux »; An Lushan en chinois). L'empereur fait appel aux Ouïghours pour mater la rébellion. Après avoir repris la ville de Luoyang en 762, le *kaghan* (le roi ouïghour), que les sources chinoises désignent comme Mouyu, fait la connaissance de manichéens sogdiens qui y vivent. Ceux-ci font grande impression sur le *kaghan* mongol, qui ramènera quatre missionnaires à Qara-Balghasun, sa capitale sur l'Orkhon. En quelques mois, ils auront convaincu le roi d'adopter le manichéisme et, en 764, celui-ci en fait la religion officielle de ses États et prohibe la tradition chamanique turque.

Les raisons de cette décision restent obscures. Le principal moine manichéen, connu en chinois sous le nom de Jui-hsi, aurait été doué d'une grande éloquence et du don de la persuasion. Le *kaghan*, en bon militaire, a peut-être été séduit par la stricte discipline du mode de vie manichéen. Le fait que cette religion ne soit pas du goût des Chinois a peut-être également été un facteur déterminant, les Ouïghours cherchant à afficher leur indépendance par rapport à l'Empire du Milieu. Une troisième hypothèse est que cela facilitait les échanges commerciaux avec l'Ouest, via les Sogdiens⁴⁸.

Comme souvent, les missionnaires associèrent leurs concepts à ceux des Turcs, les dieux manichéens des deux palais de lumière correspondant ainsi au soleil et à la lune, que les Turcs adoraient déjà. Le terme utilisé pour décrire ces palais en langue turcique était celui de *ordou*, littéralement, l'endroit où la tente du roi est dressée. Le mot turc *bilig* (« connaissance »), qui évoquait l'autorité des chefs d'antan, fut quant à lui appliqué aux cinq vertus cardinales : amour-connaissance, foi-connaissance, satisfaction-connaissance, patience-connaissance et sagesse-connaissance). Dans le cas de « âme », ils optèrent pour le mot turc *qut*, « faveur divine »⁴⁹.

Avec le soutien de l'État ouïghour, les manichéens iraniens et turcs vivant en Chine se virent accorder par les Tang de nouveaux privilèges, dont celui de construire de nouveaux temples. Entre 768 et 771, les empereurs Tang ordonnèrent ainsi la construction de temples

manichéens à Chang'an, Luoyang, Kinzhou, Nanchang, Shaoxing et Yangzhou.

Chez les Ouïghours, les prêtres manichéens constituaient l'une des classes sociales les plus importantes. Un vaste corpus de textes de l'époque où les Ouïghours contrôlaient le bassin du Tarim nous est resté. L'un de ces textes évoque les efforts déployés pour éradiquer les coutumes religieuses turques :

Que toutes les images du démon sculptées ou peintes soient entièrement détruites par le feu, que ceux qui prient les génies et qui se prosternent devant les démons soient tous [?] et qu'on reçoive la religion de la Lumière. Que [le pays] aux mœurs barbares où fumait le sang se change en une contrée où on se nourrit de légumes; que l'État où on tuait se transforme en un royaume où on exhorte au bien⁵⁰.

Les manichéens semblent avoir encore joui de la protection des Ouïghours après que leur religion eut cessé d'être celle de l'État. Au neuvième siècle, l'érudit musulman Ibn al-Nadim rapporte que le gouverneur du Khorasan, ayant entendu dire qu'une communauté de quelque cinq cents manichéens existait à Samarcande, voulut les tuer. Le *kaghan* ouïghour fit savoir au gouverneur que si celui-ci s'en prenait à eux, il exécuterait tous les musulmans de son propre territoire⁵¹.

Après la rébellion menée par An Lushan, les Ouïghours avaient pu faire pression sur les Tang pour protéger également les communautés manichéennes de Chine, mais, lorsqu'un autre groupe turc s'empara de leur royaume en 840, ils perdirent leur importance. Trois ans plus tard, les autorités chinoises fermaient tous les temples manichéens, à l'exception de trois, et annonçaient au *kaghan* qu'ils seraient rouverts le jour où les Ouïghours auraient repris leur royaume.

Mais les Tang allèrent plus loin et, en quelques mois, fermèrent les derniers temples, s'emparèrent de leurs biens et exécutèrent les

prêtres. Le pèlerin japonais Ennin rapporte ainsi les événements : « Un édit impérial a été promulgué : les prêtres manichéens de l'empire seront mis à mort. Leurs têtes seront rasées; ils seront revêtus d'écharpes bouddhiques, rendus pareils aux *sramana* (moines).⁵² »

Selon certains, ces persécutions auraient eu, du moins en partie, des causes économiques puisque les temples manichéens servaient probablement d'établissements de prêt et étaient gérés par des marchands ouïghours⁵³. Deux ans plus tard, la religion étrangère la plus populaire en Chine, le bouddhisme, allait subir le même sort. Il en fut de même du christianisme et du zoroastrisme qui perdirent leur protection au sein de l'empire à la même époque et qui disparurent ainsi de l'histoire de Chine.

Après leur défaite de 840, les Ouïghours se réfugièrent au sud, dans le bassin du Tarim, et établirent leur nouvelle capitale à Qotcho. La majorité de la population du nouveau royaume ouïghour était bouddhiste ou chrétienne, mais les manichéens continuèrent de jouir de la faveur des autorités et leurs monastères, tout comme ceux des bouddhistes, prospérèrent grâce aux terres sous leur contrôle. Un document de l'époque décrit les activités de ces monastères ainsi que les instructions détaillées sur la manière de vendre les produits de leurs cultures, y compris le vin⁵⁴. Encore au dixième siècle, les *kaghans* ouïghours envoyaient toujours des moines comme émissaires à la cour de l'empereur de Chine⁵⁵.

Les panégyriques adressés aux rois ouïghours de Qotcho montrent que les moines bouddhistes et manichéens les considéraient comme leurs protecteurs⁵⁶. Les œuvres et les textes de l'époque, retrouvés le plus souvent cachés dans des monastères, sont fortement marqués par le syncrétisme⁵⁷. Au fil des siècles, le manichéisme semble avoir lentement perdu ses fidèles au profit du bouddhisme et du christianisme; au moment de la conquête mongole, il avait peut-être disparu chez les Ouïghours.

En Chine, cependant, cette religion continua de faire des adeptes au sein de la population locale. Au treizième siècle, des auteurs

bouddhistes rédigent encore des pamphlets dans lesquels ils attaquent le manichéisme ainsi que deux sectes bouddhistes, celle du Lotus blanc et celle du Nuage blanc, qu'ils considèrent comme des « interprétations déviantes ». Au siècle suivant, le *Code des Ming* proscrit les trois⁵⁸. Cette animosité continue des bouddhistes chinois pousse les manichéens à la clandestinité, mais leur communauté a survécu.

DISTINCTIONS FLOUES : VOCABULAIRE, IDÉES ET SYMBOLES COMMUNS

Dès le début, le manichéisme s'est présenté comme une religion universelle et œcuménique. Ses missionnaires ont à dessein repris les symboles et le vocabulaire de leur public dans le but de donner à ces nouveaux enseignements un caractère familier et acceptable.

Un disciple parthe de Mani, Mar Ammo, réussit ainsi à propager la nouvelle foi dans les terres de l'Est où le bouddhisme prédominait. Selon un texte sogdien, il aurait « complètement illustré le caractère de Bouddha du prophète de la Lumière.⁵⁹ » Un hymne parthe fait quant à lui appel à la terminologie islamique, évoquant par exemple l'épée à deux pointes d'Ali (*zulfikar*), peut-être afin de ne pas subir les persécutions des musulmans⁶⁰. Les manichéens vantent également les mérites d'un autre missionnaire important des débuts, Mar Zaku, qui vivait le long de la Route de la soie et qui est décrit comme le « grand chef-caravanier », épithète que les bouddhistes d'Asie centrale assignaient à Avalokitesvara⁶¹. Dans une autre tentative pour séduire les bouddhistes, une lettre apocryphe attribuée à Mani et adressée à Mar Ammo explique que les fidèles doivent pratiquer la méditation et chercher à obtenir des mérites⁶².

Même si la cour ouïghoure du Turkestan oriental a soutenu le manichéisme pendant près de cinq siècles, il est probable que seule une minorité de la population s'est convertie. Certains habitants seront restés nestoriens et d'autres auront fini par embrasser le bouddhisme mahayana. Les textes et les fresques de l'oasis de Tourfan, en particulier, montrent un mélange des trois traditions au point d'en être

presque étranges. Le « Grand hymne à Mani », conservé en turc, en constitue un bon exemple :

Nous nous sommes préparés, le cœur empli de louanges à te
louanger,
Mon louable et honorable père, mon Mani Bouddha [...]
Tu as guéri l'ignorance des êtres vivants sous les cinq formes,
Tu leur as donné la sagesse.
Tu leur as offert le *parinirvana*.
La haine et nombre d'autres passions perturbaient leurs sens
et leur esprit
Quand tu, notre saint père, es descendu du firmament [...]
Tu as dressé l'échelle de la sagesse,
Et, l'emportant sur les cinq formes d'existence, tu nous as
sauvés [...]
Nous, misérables créatures sensibles [...], sommes venus à la
rencontre du Dieu-soleil-pareil-à-Bouddha [Jésus] qui est
pareil à toi.
Enchaînés, nous souffrons, nous restons prisonniers de ce
samsara.
Mais tu as prêché la vraie doctrine, l'incomparable doctrine
pour ceux qui sont prisonniers des plaisirs éphémères et
tu les as menés vers le bon *Nirvana* [...]
Tu leur as montré la voie qui mène aux royaumes du Bouddha.
Tu as dressé pour nous un mont de Sumeru de bonnes
actions [...]
Quand tu trouvais des créatures sensibles qui n'avaient pas été
sauvées, tu les sauvais toutes, sans exception.
Aux créatures éveillées telles que nous, tu as montré tout le
joyau de l'Évangile⁶³.

Un hymne sogdien évoque encore les « cinq assemblées des cinq bouddhas du mahayana⁶⁴ », ce qui montre encore une fois une



Stèle nestorienne comportant des inscriptions en syriaque, provenant de la région des « Sept Rivières », dans le sud de l'Asie centrale, l'un des principaux centres du christianisme jusqu'au quatorzième siècle (Musée national du Kazakhstan, Almaty).

tentative pour parler la langue de l'est de la Route de la soie. Dans un texte parthe de Tourfan, on trouve l'exhortation suivante : « Debout, frères, élus, en ce jour de salut spirituel, le quatorzième du mois de Mihr, celui où Jésus, le fils de Dieu, est entré au *parinirvana*⁶⁵. » Pour les manichéens orientaux, la « crucifixion » chrétienne et le « *parinirvana* » bouddhiste étaient interchangeableables, les deux expressions renvoyant à la libération de l'âme de Jésus de son corps de matière et à son retour au Royaume de la lumière⁶⁶.

L'influence grandissante du bouddhisme sur les manichéens ouïghours est clairement visible dans un *potbi*, un livre rédigé sur des feuilles de palmier de style bouddhiste, de Bezeklik (oasis de Tourfan), remontant probablement au onzième siècle et sur lequel on trouve un colophon portant sur le transfert des mérites. On peut y lire aussi l'histoire d'un marchand du nom d'Arazan, ce qui illustre

encore les liens étroits entre les marchands de la Route de la soie et le manichéisme⁶⁷.

On dispose d'au moins un cas de cette hybridité religieuse qui s'est rendu jusqu'à l'Europe par la Route de la soie : l'un des contes les plus populaires de l'Europe médiévale est l'histoire de Barlaam et Josaphat, une nouvelle mouture de la vie du Bouddha. Au fil des traductions successives, le nom du héros, tiré du sanskrit *bodhisattva*, est devenu en sogdien Budasaf, puis Bodhisaf en ouïghour, avant de revenir à Iudasaf, puis enfin à Ioasaf⁶⁸.

On trouve aussi en Chine d'abondantes preuves de syncrétisme conceptuel. À Xi'an, la célèbre stèle nestorienne du huitième siècle, haute de 2,8 m, est ornée à son sommet d'une croix de Malte surmontée d'une perle enflammée (symbole du *yang*) sous laquelle un nuage symbolise le *yin*; on y trouve encore une fleur de lotus bouddhiste et des dragons sur les côtés⁶⁹. Le texte de l'inscription résume l'essentiel du christianisme dans un langage et des images carrément bouddhistes, mentionnant par exemple « les huit vertus cardinales », qui évoquent le « noble sentier octuple », le « soleil lumineux » « suspendu au ciel » ou la « barque de la miséricorde » (référence à Amitabha qui mène ses disciples vers le paradis). L'inscription est aussi saupoudrée de confucianisme (comment « mettre de l'ordre dans les familles » ou « administrer un royaume ») et de taoïsme (« non-agir ») :

Il accomplit les lois anciennes qu'avaient écrites les vingt-quatre Saints, Il [le Messie] régla les familles et les États au moyen de la grande doctrine. Il fonda la nouvelle religion que la Trine unité, Esprit très pur, n'exprime pas au moyen de paroles. Il institua les règles des huit fins, pour purifier les facultés et perfectionner les saints; il ouvrit la porte des trois principes, la vie et supprimant la mort. Il suspendit le soleil lumineux pour triompher de l'empire de [sic] ténèbres et dès lors les ruses du démon furent toutes défaites et détruites. Conduisant à la rame la barque de la miséricorde, il s'éleva

aux demeures lumineuses. Dès lors, quiconque possède une âme a trouvé le salut. L'œuvre de la toute puissante étant ainsi consommée, il monta en plein midi, homme déifié. Il laissait les vingt-sept livres de [ses soutras]. La grande voie de la conversion [ou de la transformation] était grande ouverte, et la porte scellée de la béatitude était déverrouillée. Le baptême de la loi, par l'eau et par l'esprit, rend l'âme nette des vaines pompes et lui donne la pureté d'une blancheur sans mélange.

Quelques lignes plus loin, le ton se fait plus nettement taoïste :

Mais la doctrine, sans un sage, ne se développera pas; un sage, sans la doctrine, ne grandira pas. Si la doctrine et le sage sont étroitement unis comme les deux parties d'un contrat, l'univers sera dans l'éclat de la beauté.⁷⁰

Un texte chrétien antérieur (641?), rédigé en chinois, porte le titre des plus indiens de *Sbastra sur un Deva* (« Discours sur l'unité de Dieu »)⁷¹ et un autre document datant de 638 (rédigé par Alopen?), le *Soutra de Jésus-Messie*, comporte le passage suivant, dont l'imagerie est chinoise :

Jéhovah, maître du Ciel, est comme le vent dans son allure. Et qui peut voir le vent? [...] Le maître du Ciel parcourt le monde sans cesse, il est partout au même moment. [...] Pour cette raison, chaque homme dans ce monde ne reçoit la vie et ne vit que grâce à la force du maître du Ciel [...] ⁷².

Le *Soutra de Jésus-Messie* évoque également « les bouddhas, les *kinnaras* et les devas surveillants », peut-être dans le but de traduire les notions d'anges, d'archanges et d'armée céleste⁷³.

Un célèbre texte manichéen en chinois qui remonte au début du neuvième siècle commence et prend fin comme un soutra bouddhiste.

En fait, la conclusion est quasiment identique à celle du soutra du Diamant. Dans la version manichéenne, on lit : « Puis tous les membres de la grande assemblée, ayant entendu le soutra, l'acceptèrent, remplis de joie, et entreprirent de le mettre en pratique. » Le soutra du Diamant, lui, se conclut ainsi : « Tous les moines et toutes les nonnes, ainsi que les laïcs, ayant entendu les paroles du Bouddha, se réjouirent tous et les acceptèrent, et entreprirent de les mettre en pratique⁷⁴. »

Pour le commun des mortels, mal préparé à s'y retrouver dans les subtilités doctrinales, un tel salmigondis devait être des plus déroutants. Mais un texte chinois offre le conseil suivant : « Lorsque l'on veut accepter le Bouddha, il faut choisir : pas le Bouddha-Mani, pas le Bouddha nestorien, ni le Bouddha zoroastrien, mais le Bouddha Sakyamuni [...].⁷⁵ »

L'islamisation de la Route de la soie

Aucune tradition religieuse dans l'histoire n'a autant encouragé et favorisé le commerce que l'islam. Son fondateur, Muhammad ben Abdallah, Mahomet, fut lui-même un commerçant, embauché dans la vingtaine par une riche veuve du nom de Khadija. Il se fit un nom en organisant pour elle des missions commerciales jusqu'en Syrie. Khadija l'épousa peu après.

Vers 610, Mahomet, qui aimait aller méditer dans les montagnes autour de La Mecque, se mit à entendre des voix pendant ses retraites. Il se demanda d'abord s'il ne perdait pas la raison, mais Khadija le convainquit qu'il s'agissait peut-être de voix divines qu'il fallait écouter. Mahomet en vint peu à peu à croire qu'il recevait des révélations de Dieu, celui-ci lui enjoignant de « se lever et d'avertir » les Mecquois que le temps était venu de s'amender.

La Mecque n'étant alors qu'une ville du désert qui ne vivait pour l'essentiel que du commerce, les négociants représentaient vraisemblablement ses plus riches citoyens¹. Les révélations de Mahomet portaient souvent sur les injustices, qui semblent avoir été un problème croissant dans la ville; son message séduisait donc toujours plus les pauvres et les démunis tout en lui valant les foudres des classes dominantes, les principales cibles de ses attaques. Les familles les plus puissantes s'en prirent donc bientôt à Mahomet et à ses disciples.

En 622, les habitants de l'oasis agricole de Yathrib, à quelque trois cents kilomètres au nord de La Mecque, aux prises avec des conflits entre clans rivaux, invitèrent Mahomet, reconnu pour son sens de

l'équité et sa piété, à venir arbitrer leurs désaccords. Mahomet accepta et envoya à Yathrib la plupart de ses adeptes pendant qu'il réglait ses affaires avant de quitter sa ville natale. Cet événement, l'Hégire (*bijra*, « migration »), marque le début du calendrier islamique. À Yathrib, les musulmans échappaient désormais aux persécutions et jouissaient d'un statut particulier. À partir de cette nouvelle base, ils furent en mesure de lancer des *razzias* (du mot arabe pour *attaques*) contre les caravanes à destination de La Mecque, ce qui leur permit de s'enrichir aux dépens de leurs anciens persécuteurs. Après plusieurs batailles, les musulmans purent négocier le droit de retourner à La Mecque pour le pèlerinage traditionnel au cours duquel on fait le tour de la pierre sacrée de la Kaaba; en 628, les musulmans contrôlaient désormais la ville.

Rappelons que, tout comme chez les Aryens de la préhistoire en Asie centrale, les *razzias* constituaient un élément essentiel de l'économie de la péninsule arabique. La seule règle à suivre était de ne pas s'en prendre aux membres d'un clan ou d'un groupe avec lequel on avait signé un pacte de non-agression. Les succès des musulmans croissant d'année en année, toutes les tribus de la péninsule arabique envoyèrent des émissaires auprès de Mahomet pour sceller de telles ententes, « actes de soumission » auxquels les auteurs musulmans donnèrent plus tard le nom arabe d'*islam*. Il n'est donc pas étonnant que ces sources, comme les récits non musulmans qui se fondent sur elles, en concluent que toutes les tribus arabes avaient adopté la nouvelle religion.

Si l'on interprète ce terme de *soumission* au sens strictement littéral, on comprend mieux ce qui survint dès la mort de Mahomet en 632 lorsque la plupart des tribus se rebellèrent. Les sources musulmanes parleront plus tard d'« apostasie », mais il serait plus juste de dire que les rebelles considéraient désormais les accords comme nuls et nonavenus.

Les musulmans désignèrent immédiatement un successeur au Prophète, un calife (de l'arabe *khalifa*) en la personne d'Abou Bakr,

auquel les tribus arabes furent sommées de se soumettre à nouveau. Puisque l'Arabie dépendait des razzias, et que, compte tenu des pactes de non-agression, il était interdit de viser les tribus arabes, les musulmans furent forcés de se lancer dans des incursions au-delà de la Péninsule, pour s'en prendre aux armées des empires byzantin et perse. Ils furent probablement tout aussi surpris de leurs victoires que les principaux intéressés.

Il importe de rappeler l'aspect économique de cette expansion musulmane soutenue par l'ancienne tradition des razzias. Après coup, tant les musulmans que les non-musulmans ont vu là une forte composante de zèle religieux, mais les armées ne faisaient que suivre leur tradition, ce que les conditions économiques de leur patrie leur dictaient. La seule différence était que désormais et pour la première fois, comme il leur était interdit de s'en prendre aux autres groupes arabes, elles furent forcées d'opérer des razzias ailleurs. Leur nouvelle identité religieuse donnait sans doute une dimension divine à leurs victoires toujours plus nombreuses, mais il faut tenir compte d'autres facteurs, en particulier du fait que les Iraniens, qu'il s'agisse des Mèdes, des Achéménides, des Parthes ou des Sassanides, rivalisaient depuis plus d'un millénaire avec les Athéniens, les Séleucides et les Byzantins pour exercer leur hégémonie sur l'Asie occidentale. Au septième siècle, tant les Sassanides que l'Empire byzantin étaient à bout de force. De plus, ces empires ne réservaient pas de bons traitements aux populations soumises de Mésopotamie, de Syrie ou d'Égypte. Les habitants des villes ouvraient donc grand les portes de leur cité aux Arabes, accueillis comme des libérateurs. Dans plusieurs cas, les musulmans n'étaient pas plus étrangers aux terres dont ils s'emparaient que leurs prédécesseurs et, au début du moins, ils se montrèrent moins inéquitables. La situation fut quelque peu différente en Iran; les raisons du rapide et spectaculaire effondrement de l'Empire sassanide continuent de faire débat².

Dans les années 660, la famille arabe des Omeyyades, désormais au pouvoir à Damas, imite le comportement des gouverneurs byzantins

dont elle a récemment pris la place. Au cours des décennies suivantes, les non-musulmans subissent de moins en moins facilement ce nouveau régime, tout comme de nombreux musulmans arabes qui s'indignent du mode de vie « non islamique » des Omeyyades, qui consomment de l'alcool ou se livrent à des « débauches » à la manière de leurs prédécesseurs byzantins. Pourtant, la coalition qui réussira à les renverser, et à transformer à jamais l'essence de la culture islamique, tirera son principal soutien des convertis non arabes de l'est de l'Iran.

Au début, et tout au long de la période omeyyade, les Arabes avaient considéré l'islam comme leur religion, désignée par leurs sujets eux-mêmes comme « la religion des Arabes » (*al-dîn al'arab*). Le Coran enjoignait aux musulmans de lutter contre les polythéistes dans la péninsule, l'élan originel de la guerre sainte (le *djihad*) étant que les musulmans ne devaient pas être sous la domination de mécréants. Ce principe prit un sens plus large lorsque les Arabes étendirent leur emprise au delà de la péninsule, mais les contraintes étaient levées des deux côtés si une ville acceptait de se soumettre à leur autorité et payait l'impôt (*jizya*) prélevé sur les communautés protégées faisant partie des « Gens du Livre » (*dhimmîs*), soit les chrétiens, les juifs et, plus tard, également les zoroastriens.

Dans les faits, les Arabes avaient de bonnes raisons de ne pas souhaiter que les non-Arabes se convertissent, puisque cela affectait directement leurs revenus et la répartition de ceux-ci entre les musulmans. Par contre, il y avait de nombreux avantages à rejoindre les rangs du groupe dominant, évidemment en se ralliant à sa religion par ce que Bentley appelle le modèle de « conversion par association volontaire ». Au début du huitième siècle, les convertis non arabes étaient donc probablement en train de devenir plus nombreux que les musulmans arabes, et ce, malgré l'opposition de l'élite arabe.

Le Coran rejette les distinctions raciales et sociales, mais même à l'époque du Prophète, cet idéal ne fut jamais atteint. Les premiers

croyants et leurs descendants se considéraient comme ayant droit à un statut particulier ainsi qu'à des privilèges par rapport aux convertis, et l'aristocratie n'oubliait jamais les origines modestes des autres classes de la population. De plus, les loyautés tribales et claniques influençaient le choix des nominations politiques et donnaient lieu à des rivalités.

Ces antagonismes étaient souvent exacerbés dans les villes de garnison, où certaines factions à base clanique dominaient et où les gouverneurs disposaient généralement d'armées personnelles. Dans les zones où les troupes arabes étaient cantonnées au sein de populations majoritairement non arabes, les convertis commençaient à insister pour être traités sur un pied d'égalité.

Le problème était qu'un non-Arabe, même converti, ne bénéficiait d'aucune affiliation tribale susceptible de lui donner une identité sociale. On créa un système de parrainage par lequel un Arabe pouvait prendre un non-Arabe sous son aile comme un client (*marwâlâ*), ce qui faisait du converti un membre honorifique du clan. Bien sûr, les « clients » étaient à la merci du parrain, qui pouvait à tout moment retirer sa protection.

Au fil du temps, cette inégalité entre musulmans arabes et non arabes devint source de conflit pour les différents groupes insatisfaits du règne des Omeyyades. Il n'est pas surprenant que ce soit dans l'est de l'Iran, aux marches de l'Empire, qu'une rébellion ait émergé pour finalement renverser le pouvoir central et transformer la société musulmane.

Les doléances ne se limitaient pas aux mœurs non islamiques de l'élite omeyyade et aux inégalités entre musulmans arabes et non arabes. L'opposition se fondait également sur l'illégitimité de l'autorité des Omeyyades puisque le premier calife, Moawiya, s'était emparé du pouvoir en refusant de reconnaître le choix du cousin et gendre du Prophète, Ali, comme quatrième calife. Une minorité significative de musulmans considérait qu'il fallait chercher un chef charismatique

dans la lignée de Mahomet et, pour les « partisans d'Ali » (*chi'at 'Alī*, les chiites), les Omeyyades (et même les trois premiers califes) n'étaient depuis le début que des usurpateurs.

Tous ces mouvements d'opposition finirent par former ce que l'on appelle la « Révolution abbasside » de 749-751, menée au nom d'un descendant d'un oncle du Prophète, Abbas, par une armée musulmane du Khorasan ayant à sa tête un général iranien connu sous le nom d'Abou Moslem. Les rebelles arrachèrent le pouvoir des mains des Omeyyades et transférèrent la capitale en Mésopotamie, y créant une administration islamique inspirée du modèle impérial sassanide. Les Abbassides, au nom desquels avait été menée la rébellion, craignant l'influence d'Abou Moslem, se retournèrent rapidement contre leur chef, qu'ils exécutèrent. Les ministres et fonctionnaires iraniens de la nouvelle administration restèrent néanmoins largement majoritaires; il s'agissait souvent d'anciens zoroastriens ou de chrétiens récemment convertis ou encore, dans le cas de l'influente famille Barmak de Balkh, d'ex-bouddhistes. En 762, le calife Mansour fit construire une nouvelle capitale à Bagdad (dont le nom signifie en persan « donnée par Dieu »), qui selon lui mettrait les musulmans en contact « avec des contrées aussi lointaines que la Chine »³.

Rébellions « religieuses » en Iran et en Asie centrale

Au cours de la première moitié du huitième siècle, les armées musulmanes tentent sans relâche de s'imposer dans les régions situées à l'extrême est du monde iranien, la Sogdiane et la Bactriane, pour y asseoir leur autorité. À l'instar des tribus arabes du temps de Mahomet, les gouverneurs locaux se « soumettent » lorsqu'ils sont vaincus, puis « apostasient » à répétition s'ils croient pouvoir s'en

(À DROITE) *Forteresse d'Alamout dans la chaîne de l'Elbourz, dans le nord de l'Iran, un bastion du chiisme ismaélien du onzième au treizième siècle qui a su résister à l'autorité du califat sunnite.*



tirer à bon compte. Certains, tel le roi sogdien Tougchada, le font à plusieurs reprises.

Les Iraniens, à la manière des Chinois, se sont longtemps considérés comme appartenant à la plus grande et la plus ancienne des civilisations. Pour de nombreux Iraniens, le fait d'être conquis par les Arabes, qu'ils avaient toujours considérés comme des barbares, fut et reste encore le plus grand traumatisme de leur histoire. L'épopée nationale iranienne. Le *Châbnâme* (« Livre des rois »), bien que compilé au dixième siècle par un poète iranien musulman pour un mécène turc, traite de la conquête arabe comme d'une ultime et définitive tragédie.

La chute des Sassanides entraîna inévitablement celle du clergé zoroastrien et de ses mages directement associés à la dynastie, mais cela ne signifie pas pour autant que la religion iranienne ne servit pas sous d'autres formes à rallier les forces de la résistance à l'autorité arabe.

En Sogdiane, un mouvement prend forme en 777 autour d'un personnage connu sous le nom de Moqanna, dit « le Voilé », prophète autoproclamé dont les disciples, tout comme les manichéens, portaient la robe blanche. Selon Narchakhi, un Sogdien musulman qui écrit un siècle plus tard, Moqanna disait de lui-même :

[J]e suis votre maître, et le maître du monde entier [...]. Je suis celui qui s'est d'abord présenté aux Gens sous les traits d'Adam, puis sous la forme de Noé, puis sous celle d'Abraham, Moïse, puis sous l'apparence de Jésus, de Muhammad le Prophète, puis sous l'apparence d'Abou Moslem, et maintenant sous celle que vous voyez⁴!

Ses missionnaires diffusaient des lettres selon lesquelles :

Moqanna a vraiment la force, le pouvoir, la gloire et la preuve. Accepte-moi et réalise mon empire, la gloire et l'omnipotence sont miens, il n'est d'autre Dieu que moi. Ceux qui me

suiront iront au Paradis, ceux qui me rejeteront resteront
aux enfers⁵!

Toujours selon Narchakhi, en Sogdiane, « de nombreux villages adhèrent à la foi de Moqanna » et les musulmans étaient impuissants devant eux. Le mouvement connut un tel succès en Asie centrale, écrit l'historien, qu'à Bagdad le calife craignit « que l'Islam soit perdu et que la religion de Moqanna s'étende au monde entier »⁶.

Comme tant de personnages religieux victorieux, Moqanna fut peut-être un as de la mystification. Lorsque la foule le supplia de se montrer à elle, il ordonna à ses assistants d'orienter des miroirs pour l'éblouir. Après coup, bon nombre de ceux qui étaient présents affirmèrent avoir vu Dieu. Au bout de neuf années de lutte, les armées musulmanes le cernèrent dans sa forteresse; il affirma alors à ses disciples qu'il monterait au paradis et convoquerait les anges pour les aider, puis se jeta dans le feu. Narchakhi rapporte qu'à son époque, des disciples de Moqanna pratiquaient encore leur foi en secret. Il écrit ainsi : « Leur religion est ainsi : ils ne prient jamais, ils ne jeûnent pas, ils ne se lavent pas après les rapports sexuels. » Il les accuse également de promiscuité sexuelle : « [...] pour eux, une femme est telle une fleur, quiconque la sent, on ne peut la lui refuser.⁷ »

C'est dans la région de l'Azerbaïdjan que se manifesta le plus important mouvement de résistance à l'islam. Il apparut en 816 et allait durer plus de vingt ans. Avec à sa tête le prophète Babak, la secte de la « religion heureuse » (*kburramdîn*) se fondait sur un mouvement de réforme sociale du sixième siècle mené par Mazdak, qui prônait le partage des biens, y compris les épouses. Le mazdakisme avait connu son apogée à l'époque de l'empereur sassanide Kavadh (règne de 488 à 531), qui lui avait accordé sa faveur, mais avait été brutalement écrasé par le fils de celui-ci, Khosro I^{er}, avec le soutien des mages.

On en sait peu sur la doctrine des *kburramdîn*, mais il semble qu'ils aient eu une manière plutôt joyeuse de voir l'existence et qu'ils aient été pacifistes, sauf en cas de persécutions. Après l'exécution de leur

chef Babak en 837, de manière particulièrement atroce et cruelle, le mouvement perdit son poids politique, mais bon nombre de ses disciples lui restèrent fidèles tout en professant officiellement leur appartenance à l'islam. La secte aurait peut-être survécu jusqu'à nos jours⁸.

L'islam et le commerce dans les terres de l'Est

Comme toujours dans le cas de transformations culturelles d'importance, l'islamisation de l'Asie centrale fut un processus complexe qui se produisit à plus d'un niveau. Le plus évident d'entre eux, le plus visible, fut la diffusion du pouvoir politique. Il faut ici rappeler que l'expansion de la domination d'une religion n'équivaut pas à la dissémination d'une foi, même si les historiens semblent souvent considérer que les deux sont synonymes.

La domination musulmane dans la portion ouest de la Route de la soie s'est établie assez tôt au milieu du huitième siècle, bien qu'elle ait connu de faux départs et quelques revers. Les musulmans contrôlaient désormais une grande part du commerce transasiatique, ce qui a été un deuxième facteur d'islamisation. Progressivement, un troisième facteur est entré en ligne de compte, soit l'influence de prédicateurs soufis charismatiques.

Après les échecs successifs de non-musulmans au huitième siècle, il était désormais impossible de ne pas tenir compte de la réalité du nouveau pouvoir. La politique est donc devenue un premier aspect poussant les habitants d'Asie centrale à renoncer à leurs traditions et à rejoindre l'univers culturel de la civilisation islamique. Il semble pourtant que les seuls à avoir été soumis au choix entre la conversion ou la mort, qui a longtemps été le stéréotype utilisé pour caractériser la diffusion de l'islam, furent les dirigeants locaux, en particulier ceux qui avaient pris les armes contre les musulmans. D'autres habitants de la région, du moins au début, auront quant à eux embrassé la religion de leurs nouveaux maîtres pour d'autres motifs, spirituels ou non.

L'un des motifs les plus souvent évoqués pour la conversion culturo-religieuse est la nécessité de se trouver un protecteur. Quiconque dépend du gouvernement pour gagner sa vie aurait ainsi avantage à faire partie du groupe de ses parrains et à se plier aux normes et aux valeurs du groupe dominant. Dans une large mesure, les convertis semblent avoir conservé la position qu'ils occupaient avant la conquête, mais devenir musulman augmentait leurs chances de s'élever dans l'échelle sociale.

Un deuxième facteur, probablement plus important, a été l'emprise des musulmans sur le commerce. Les négociants croyaient sans doute que le fait de se convertir les aiderait dans leurs échanges et leur collaboration avec les autres commerçants, tant sur place qu'à l'étranger. Ils profiteraient ainsi des conditions favorables accordées par les autorités et par les lois islamiques régissant le commerce.

Puisque le pouvoir était musulman et que les croyants dominaient de plus en plus le commerce, l'islamisation s'est d'abord produite dans les centres urbains, puis, au cours des siècles suivants, dans les zones rurales. L'islamisation progressive des populations turques nomades d'Asie centrale ou intérieure a été, à ses débuts, directement liée à leur participation croissante au commerce sur la Route de la soie, organisé autour des oasis, au dixième siècle⁹. Cette croissance a été encouragée par les activités politiques de trois dynasties turques, les Qarakhanides, les Ghaznévides et les Seldjoukides, et nourrie par le prosélytisme des missionnaires soufis¹⁰.

Le troisième facteur responsable de l'islamisation de la Route de la soie, après la politique et l'économie, est l'assimilation. Peu importe les raisons pour lesquelles les gens se convertissaient, c'était à la génération suivante que l'islamisation était la plus profonde (et la plus irrévocable) puisque les enfants sont en principe élevés dans la nouvelle communauté religieuse du père¹¹. De plus, si un homme peut épouser une non-musulmane, selon la charia les enfants d'une telle union doivent recevoir une éducation islamique. À la lumière de ce qui a été souligné au premier chapitre au sujet du rôle des femmes

dans l'éducation religieuse, on est cependant en droit de supposer que des aspects préislamiques des religions locales ont été transmis par certaines mères.

Les habitants des campagnes d'Asie centrale, moins directement touchés par les facteurs susmentionnés, ont conservé leurs traditions religieuses indigènes plus longtemps que les citadins, qu'il s'agisse des Iraniens (populations surtout agricoles) ou des populations turques (généralement nomades et pastorales). Au fil du temps, la même influence se fait pourtant sentir dans les zones rurales. Les cheikhs soufis qui ont entrepris de diffuser l'islam jusque dans les régions les plus reculées ont également joué un rôle décisif dans l'islamisation des populations pastorales. Le charisme de ces maîtres a été en grande partie responsable de leur influence et leur a permis de jouir d'une autorité en matière de religion parfois plus grande que celle du Coran, des hadiths (recueil des actes et paroles du Prophète) ou de la loi islamique.

Pour les habitants des zones rurales, l'interprétation personnelle du message islamique par les cheikhs a constitué le fondement de la religion; ce genre de lecture intégrait souvent les croyances et les pratiques locales, ce qui a mené au développement de manifestations « populaires » de l'islam qui déviaient parfois de manière significative de la tradition normative issue des centres urbains. C'est ainsi que certains aspects des religions locales, qu'il s'agisse des populations iraniennes ou turques, n'ont jamais complètement disparu. Ils ont plutôt pris un sens, des interprétations et des allures islamiques.

Le destin du zoroastrisme et du bouddhisme en Asie centrale

Au moment de la conquête arabe, dans la seconde moitié du septième siècle, les aspects de la religiosité sogdienne les plus remarquables et commentés par les auteurs musulmans (par exemple le culte de feu ou l'exposition des cadavres) semblent avoir été le plus souvent associés au zoroastrisme. Cela s'oppose aux récits musulmans de la conquête

de la région du Sindh, où la religion aurait conservé une importante composante d'orientation bouddhiste. On trouve cependant dans les descriptions de l'Asie centrale par les musulmans des aspects de la culture locale qui ne concordent pas exactement avec le zoroastrisme canonique de l'Iran sassanide.

Narchakhi rapporte ainsi qu'à son époque les portes d'une mosquée de Boukhara montraient encore des images aux visages effacés. Il explique que des convertis des classes populaires avaient arraché ces portes, qui affichaient le visage d'idoles tutélaires, des villas des riches habitants des campagnes toujours pas convertis.

L'historien donne également un contre-exemple qui illustre une pratique clairement « zoroastrienne ». Narchakhi raconte ainsi qu'à la mort du dirigeant local, Tougchada, qui s'était en théorie converti à l'islam pour conserver le pouvoir, mais qui « apostasiait » chaque fois qu'il le pouvait, ses serviteurs avaient écorché le corps et rapporté les ossements à Boukhara¹².

Cependant, on trouve dans les coutumes funéraires sogdiennes un usage de l'iconographie incompatible avec le zoroastrisme canonique ou l'islam. Les Iraniens d'Asie centrale, comme les Sassanides, exposaient leurs morts pour que les chairs de ceux-ci soient dévorées par les vautours, mais, contrairement aux zoroastriens du plateau iranien, ils enterraient ensuite les ossements dans des ossuaires d'argile ornés de personnages¹³.

Les récits des marchands sogdiens, ainsi que ceux des communautés avec lesquelles ils faisaient affaire le long de la Route de la soie en direction de la Chine, montrent des pratiques bouddhistes ou zoroastriennes. Bien sûr, les Sogdiens de ces communautés d'expatriés ont pu comporter des fidèles des deux religions, mais, nous l'avons vu, point n'est besoin de tracer une frontière nette entre elles puisque le corpus des croyances et des pratiques incluait des aspects des deux traditions. De plus, le poids relatif de chaque tradition devait varier

(AU VERSO) *Caravansérail restauré (Shaki, Azerbaïdjan).*





selon les communautés ou même les croyants. Au fur et à mesure que leur région entrait dans le giron administratif du *dâr al-islâm*, les Sogdiens se sont assimilés à la sphère culturelle perse, adoptant sa langue de préférence à leur propre idiome voisin, et devenant toujours plus étroitement associés aux Perses. La renaissance des lettres zoroastriennes au neuvième siècle, en réaction aux conversions massives à l'islam en Iran, a sans doute contribué à la diffusion de la forme institutionnalisée de l'islam vers les habitants d'Asie centrale qui ne s'étaient pas encore convertis. Les zoroastriens étaient normalement inclus parmi les communautés de *dhimmîs* « protégées » d'Asie centrale et d'Iran, et, à Samarcande, on leur avait confié l'entretien du système de canalisation plutôt que d'exiger le paiement de l'impôt prélevé sur les non-musulmans, le *jizya*¹⁴.

À partir du septième siècle, les sources chinoises évoquent de plus en plus souvent des communautés zoroastriennes. Il semble que les zoroastriens aient été nombreux à se réfugier à l'Est après la conquête de l'Iran en empruntant la Route de la soie, à la suite de Péroz, fils du dernier empereur sassanide Yazdigerd III, accueilli à la cour des Tang comme le « roi de Perse » et nommé général de la garde impériale. Péroz était arrivé en compagnie de nombreux réfugiés, qui furent autorisés à construire des temples du feu et à pratiquer leur religion.

Encore sous les Mongols, des communautés florissantes d'exilés zoroastriens sont mentionnées en Chine. Le zoroastrisme n'étant pas une religion prosélyte, elles ne semblent pas avoir compté de convertis chinois, mais on y trouvait fort probablement des adorateurs d'Ahura Mazda originaires d'Asie centrale, en plus de réfugiés et de marchands venus d'Iran proprement dit. Plusieurs temples de l'époque Tang à Chang'an, Luoyang, Kaifeng ou ailleurs paraissent avoir été consacrés au mazdéisme, tandis que des contes populaires de l'époque Tang attestent de la familiarité du personnage du marchand mazdéen auprès des Chinois¹⁵.

En dépit de l'aversion idéologique des musulmans pour le bouddhisme, perçu comme une religion « idolâtre » et donc inférieure à

celles du « Livre », on trouve de nombreuses preuves de la survivance de celui-ci à l'époque musulmane. Les Barmécides eux-mêmes, qui avaient fourni à l'administration abbasside à ses débuts plusieurs de ses ministres les plus puissants et les plus brillants, étaient à l'origine les gardiens héréditaires du principal temple bouddhiste de Balkh.

Les Barmécides dirigeaient un monastère connu sous le nom de Naw Bahar (« nouveau printemps », en perse, un faux ami dérivé du sanskrit *nava vibhara*, « nouveau temple »), qui aurait été au cœur d'un réseau de monastères répartis dans tout l'Iran¹⁶. Puisque les monastères bouddhistes possédaient d'immenses richesses, la famille était sans doute un acteur économique majeur dans la région. Certains avancent que la conversion des Barmécides à l'islam a privé les terres de l'Est d'un vaste potentiel de lutte contre les musulmans, ce qui aurait facilité l'islamisation de la région¹⁷. Pourtant, l'exécution d'Abou Moslem, à peine trois ans après que le général iranien eut réussi sa rébellion, donna lieu à des rumeurs persistantes selon lesquelles l'homme se serait réincarné, ce qui montre que des croyances bouddhistes survivaient au sein de la population¹⁸.

Muhammad Ibn Jarir Tabari, le plus célèbre des historiens classiques musulmans, mentionne la présence d'idoles bouddhistes rapportées de Kaboul à Bagdad à la fin du neuvième siècle¹⁹. Narchakhi donne quant à lui des informations intéressantes au sujet de Boukhara. Il affirme ainsi que se déroulait deux fois par an, au bazar situé à proximité de la mosquée de Makh (qui aurait été d'abord un temple bouddhiste converti en temple du feu par les Sassanides avant que les musulmans n'en fassent une mosquée), une foire où l'on vendait pour 50 000 dirhams d'idoles bouddhistes²⁰. Un autre historien musulman, Ibn Hawkal, écrira encore que l'on pouvait encore se procurer à Samarcande, au dixième siècle, des figures animales en bois²¹.

La dynastie iranienne musulmane des Samanides, qui avait pris le contrôle de plusieurs territoires bouddhistes d'Asie centrale, semble en avoir repris certains éléments architecturaux, dont le plan à quatre arches des écoles religieuses, les madrasas, adopté à son époque.

L'idée même des madrasas est peut-être d'influence bouddhiste puisque c'est dans cette région du monde musulman qu'elles sont d'abord apparues.

Plus à l'est, là où le pouvoir musulman mit plus de temps à s'imposer et où le bouddhisme survécut donc longtemps, on observe le même phénomène. Au cours de ses fouilles dans le bassin du Tarim, Aurel Stein a découvert un ancien mausolée turc censé être le tombeau de quatre imams, mais qui s'est avéré avoir été d'abord un monument bouddhiste²². Un hagiographe musulman du seizième siècle, qui mentionne dans son *Histoire des Uwaysis* un tel monument, rapporte une légende au sujet d'un soufi du nom de Mouhibbi Kouhmar (« Ami du serpent de montagne ») et d'un serpent sacré, apparemment inspirée d'un conte bouddhiste portant sur le philosophe Nagarjouna et un serpent semblable²³.

Évolution des réseaux commerciaux juifs

Il est clair que les juifs ont été actifs dans le commerce de la Route de la soie qui reliait le monde romain à la Chine des Han à l'époque classique. À l'ère musulmane, les négociants juifs connus sous le nom de Radhanites (de l'arabe *al-radaniyya*, peut-être venu du perse *râbdân*, « celui qui connaît les chemins ») jouissent d'un statut particulier qui leur permet de se déplacer entre le monde musulman et la chrétienté. Les origines du système radhanite remontent à plusieurs siècles avant l'émergence de l'islam puisque ce réseau commercial sera déjà très bien développé lorsque les chroniqueurs musulmans en parleront²⁴. Les sources latines laissent penser qu'aux siècles précédents le commerce méditerranéen était déjà dominé par les juifs de l'Ouest et par les Syriens de l'Empire byzantin²⁵.

Les Radhanites auraient d'abord été basés en Gaule romaine, principalement à Arles et Marseille²⁶. Ils se livraient en particulier au commerce des esclaves et contrôlaient à Verdun un important lieu

où ils les castraient pour en faire des eunuques. Leur participation à la traite des esclaves mit les Radhanites en contact avec les Khazars, un peuple turc du nord de la Caspienne, région qui était un point de transit pour les Slaves faits prisonniers (du latin *sclav*, « esclave » qui a donné en arabe *saqâliba*).

Les Khazars, qui contrôlaient une branche importante de la Route de la soie vers le nord, occupaient ainsi un emplacement idéal pour devenir des intermédiaires entre l'Est et l'Ouest. Ils jouissaient d'une relation symbiotique avec les peuples iraniens sédentaires du Sud et de l'Est, le long de la Route de la soie, ce qui a été parfaitement préservé dans le proverbe turc selon lequel *tatsız türk bolmas başsız bürk bolmas* (« Il n'y a pas de Turc sans un partenaire commercial iranien [tout comme] il n'y a pas de chapeau sans tête »). Conscients des avantages à tirer d'une alliance avec les Radhanites et de leur neutralité religieuse, les élites khazares finirent par se convertir au judaïsme, même si leur chef, le *kaghan*, ainsi que le reste de la population, conservèrent leur religion chamanique turque²⁷.

Au neuvième siècle, le géographe perse Ibn Khordadbeh décrit ainsi les Radhanites :

Ces marchands parlent le persan, le romain (grec et latin), l'arabe, les langues franque, espagnole et slave. Ils voyagent de l'Occident en Orient, et de l'Orient en Occident, tantôt par terre, tantôt par mer. Ils apportent de l'Occident des eunuques, des esclaves femelles, des garçons, de la soie, des pelleteries et des épées²⁸.

Ibn Khordadbeh mentionne quatre différentes routes commerciales le long desquelles les Radhanites sont actifs : la première, au départ de la Gaule, traverse la Méditerranée et se rend jusqu'à la mer Rouge par voie de terre puis, par l'océan Indien, jusqu'à l'est de l'Asie; la deuxième passe par la Mésopotamie et la troisième, par l'Afrique

du Nord. La quatrième route, toujours selon Ibn Khordadbeh, les emmène vers le Nord, par les terres des Khazars, pour finalement rejoindre la Route de la soie :

Parfois, aussi, ils prennent la route depuis Rome et, traversant le pays des Slaves, arrivent à Khamlij, la capitale des Khazars. Ils embarquent sur la mer de Jorjan [la Caspienne], arrivent à Balkh, traversent l'Oxus, et continuent leur voyage vers les yourtes de Toghozghor [les Turcs *tüqüz oghuz*], le pays des Ouïghours et de là vers la Chine²⁹.

Évidemment, le fait que le judaïsme ait acquis un statut officiel dans les territoires khazars aura facilité et encouragé le passage par la route du Nord. Les détails donnés par Khordadbeh montrent bien que les juifs étaient actifs sur toutes les grandes routes commerciales du monde, ce qui implique l'existence d'une diaspora à toutes les étapes. Le nombre d'endroits mentionnés dans les *responsa* des *gemonim* (des réponses doctrinales sur divers aspects de la vie juive) qui commencent à apparaître au huitième siècle confirme l'étendue de cette diaspora et le fait que ces communautés restaient en contact les unes avec les autres³⁰.

Les Assassins

Aux onzième et douzième siècles, les croisés francs rentrent avec des histoires au sujet d'une mystérieuse secte extrémiste dirigée par le « Vieux de la montagne », un groupe auquel on donnera bientôt le nom d'« Assassins ». L'origine du terme continue de faire débat : la tradition populaire le fait dériver de l'arabe *basbashiyoum* et prétend que les membres se droguaient avec du hachisch avant de commettre leurs exécutions spectaculaires, et le plus souvent publiques, de politiciens musulmans en vue et d'autres personnages. Une étymologie plus sobre fait remonter le terme à *assasiyoum*, « peuple de la fondation »³¹.

Cette secte était issue des « partisans d'Ali », aussi nommés adeptes du septième imam puisque leur lignée des chefs religieux diffère de celle des chiites après le sixième imam, ou ismaéliens, du nom du septième, Ismaïl, ou encore, dans des sources musulmanes anciennes, batinites (de l'arabe *bâtin*, « ésotérique ») à cause de leur doctrine et de leurs pratiques mystérieuses.

La dynastie des Fatimides ismaéliens, qui a régné sur l'Égypte tout au long du onzième siècle, tirant sa prospérité du commerce entre la Méditerranée et la mer Rouge, a donné au chiisme ismaélien un soutien officiel en encourageant son programme de missionnariat actif et souvent efficace. Le plus célèbre missionnaire ismaélien de l'époque fut le poète et philosophe Nasser Khosro, qui se rendit de l'est de son Khorasan natal jusqu'au Caire, la capitale des Fatimides, par la Route de la soie, faisant semble-t-il escale dans les grands centres ismaéliens³².

À Bagdad, les sunnites au pouvoir voyaient une menace dans les succès des missionnaires ismaéliens et, lorsqu'ils en avaient l'occasion, s'en prenaient à leurs communautés. Ce fut en réaction à ces persécutions que les ismaéliens lancèrent leur campagne d'assassinats politiques, conçue pour semer la terreur dans les rangs de leurs ennemis. Les Assassins, ainsi qu'ils devinrent connus, étaient particulièrement efficaces³³. Leur plus célèbre victime fut sans doute Nizam al-Mouk, le vizir perse des Seldjoukides (résolument sunnites), qui en 1092 fut poignardé à mort dans sa litière.

Deux ans plus tard, une querelle de succession provoquait un schisme au sein des ismaéliens. La faction minoritaire, les nizarites, du nom d'un chef mort martyr, était dirigée par Hasan-i Sabbah, un Perse formé au Caire qui avait ordonné l'exécution de Nizam al-Mouk³⁴. Le cœur des opérations de Hasan se trouvait à Alamout, une forteresse de montagne du nord de l'Iran. La région, qui avait toujours résisté à l'intégration au califat et hébergeait de nombreux mouvements hétérodoxes, fut un refuge sûr pour les nizarites pendant plus



de cent-vingt ans, jusqu'à ce que les efforts concertés des Mongols réussissent finalement à les en déloger en 1226.

L'islamisation des dynasties turques

Lorsqu'ils arrivèrent dans le bassin du Tarim, les premiers marchands musulmans découvrirent l'une des cultures religieuses les plus diversifiées. À l'époque, les habitants étaient probablement pour la plupart bouddhistes, mais on trouvait également parmi eux des manichéens et des nestoriens. Les traditions religieuses et les cultes locaux y étaient sans doute également représentés.

Selon les récits d'auteurs de la région, l'islamisation de Kachgar débuta dans la première moitié du dixième siècle, lorsque Satoq Boughra, un jeune Turc du clan qui allait devenir celui des Qarakhanides, fut converti par un certain Nasser ben Mansour, de la famille des Samanides, au pouvoir en Transoxiane et dans l'est de l'Iran³⁵. Nasser était peut-être venu dans la région pour y signer des traités puisque, selon l'histoire, de nombreuses caravanes l'avaient suivi depuis Boukhara.

Satoq Boughra allait finir par devenir khan de Kachgar et donner à l'islam un statut officiel dans la région. Certains aspects de l'histoire relèvent peut-être de la légende, mais on y retrouve néanmoins la politique bien connue qui consistait pour les Samanides à envoyer des émissaires aux diverses tribus turques d'Asie intérieure en espérant transformer les pillleurs en négociants.

La conversion de Satoq Boughra (mort vers 955) fait des Qarakhanides la première dynastie turque à officiellement embrasser l'islam³⁶. Selon les historiens Ibn al-Athir et Ibn Miskawayh, 200 000 tentes turques se seraient converties, soit un nombre

(À GAUCHE) *La tour Burana, près de Tokmok (Kirgizistan). Peut-être sur le site de Balasagun, la capitale de la dynastie des Qarakhanides qui forma le premier État islamique turcique, à partir du dixième siècle.*

incroyable³⁷. On a généralement associé ce groupe aux Qarakhanides. Au cours de la première moitié du onzième siècle, l'islam gagnera en importance dans les régions de l'est de la Route de la soie, désormais dominées par les Qarakhanides.

Les Ghaznévides et les Seldjoukides, deux autres dynasties turques, se convertirent également avant de s'emparer de vastes zones situées entre l'Anatolie et l'Inde, au onzième siècle. Les premiers adoptèrent l'islam alors qu'ils étaient au service des Samanides iraniens de Boukhara, avant de se tailler un État dans les territoires du Sud de leurs anciens maîtres.

Seldjouk, le chef des Turcs oghouzes, se convertit quant à lui vers 985, apparemment pour des motifs politiques. Ses descendants s'emparent des territoires ghaznévides en 1040 et prennent Bagdad en 1055, où le calife les laisse s'imposer comme les champions du sunnisme. L'islamisation sera donc au cœur de leur programme de légitimation. Les Seldjoukides joueront également un rôle important dans la turquification du monde musulman, en particulier par la conquête d'une grande partie de l'Anatolie byzantine à la fin du onzième siècle et la fondation du sultanat de Roum (la « Rome » orientale)³⁸.

Le long du tronçon nord de la Route de la soie, qui comprenait le bassin de la Volga, les Bulgares de la Volga, autre peuple turc, sont islamisés au cours du dixième siècle, apparemment en grande partie à cause de leurs échanges commerciaux avec le monde musulman. Selon l'historien du onzième siècle Ya'qub ben Nu'man al-Bulgari, le roi des Bulgares s'était converti après qu'un marchand musulman l'eût guéri, ainsi que sa femme, d'une maladie³⁹.

Chez les Turcs de l'Est, l'islam était étroitement associé à la classe des marchands au moment de la conquête mongole. Le bouddhisme restait encore très présent dans les villes du bassin du Tarim, tout comme le nestorianisme et le chamanisme traditionnel chez les nomades des steppes.

La *pax mongolica* du treizième siècle, conséquence des conquêtes de Gengis Khan et de ses successeurs, fut une bénédiction pour le

commerce par voie de terre. Les Mongols, sans doute sans le vouloir, renforcèrent au début la position des musulmans de la Route de la soie en créant les conditions requises pour que les affaires de ceux-ci connaissent une prospérité sans précédent. Les élites restèrent souvent attachées à leurs traditions pendant plusieurs générations, mais les Mongols actifs dans le commerce finirent tôt ou tard par se ranger derrière les musulmans, adoptant souvent l'islam.

Progrès de l'islamisation du Tarim

Sous la protection d'un dirigeant converti à l'islam, les missionnaires soufis seront désormais en mesure de voyager librement et de prêcher auprès des populations turques et mongoles. La plupart des tribus turques développeront d'ailleurs leurs propres légendes sur leur islamisation par un maître charismatique venu de l'Ouest, un *bodja* (du perse *kbwâja*, « maître »).

Ces premiers missionnaires venus de Transoxiane vers le bassin du Tarim (également appelé Kachgarie ou Alti-chahr, « les Six Villes »), étaient membres du populaire ordre des *yasawiyya*, à prédominance turque. À la fin du quatorzième siècle, les naqchbandis, plus politisés et plus axés sur la charia, commenceront à les remplacer⁴⁰. Les chroniques et les hagiographies des seizième et dix-septième siècles font correspondre la suite de l'islamisation du Tarim avec les œuvres inspiratrices de ces pieux cheikhs naqchbandis, y compris leurs faits d'armes contre les Turcs, les Mongols et les Chinois non musulmans, dans le but de soutenir les aspirants au pouvoir qui éprouvaient des sympathies islamiques.

Les musulmans chinois

De nos jours, les musulmans ethniques seraient quelque dix millions en Chine. Qui sont ces Hui et d'où sont-ils originaires ? Ces questions continuent de faire débat.

Dès les débuts de l'expansion islamique, des voyageurs perses et arabes se rendent en Chine. Les légendes modernes selon lesquelles l'oncle de Mahomet, Sa'ad Waqqas, aurait introduit l'islam dans le pays manquent de fondements historiques⁴¹. Les premières mentions de musulmans empruntant la Route de la soie pour se rendre dans l'Empire du Milieu se trouvent dans la *Nouvelle histoire dynastique des Tang*, selon laquelle une délégation envoyée par le calife Othman serait arrivée à Chang'an (Xi'an) en 651⁴².

En 757, ainsi que nous l'avons vu, l'empereur Tang demande l'aide de divers groupes de mercenaires pour mater la rébellion menée par An Lushan; en plus de Ouïghours (alors païens), des musulmans sont mentionnés parmi ceux qui auraient contribué à restaurer le pouvoir Tang. En récompense de leurs services, les soldats musulmans reçoivent des terres au centre du pays; un certain nombre d'entre eux s'y installent et épousent des Chinoises. En 801, un autre contingent de musulmans arabes et sogdiens est recruté par les Tibétains qui attaquent le Yunnan, au sud-ouest de la Chine. Tibétains et musulmans perdent la bataille, mais les Tang, encore une fois, permettent aux seconds de prendre des épouses chinoises⁴³. On considère généralement que les Hui descendent de ces troupes de mercenaires.

À l'instar d'autres communautés étrangères, les musulmans de Chine ont surtout vécu dans des enclaves qu'ils administraient eux-mêmes et où ils ont résisté à la sinisation. Ils disposaient de leur propre système d'éducation, de leurs chefs et d'une économie autonome, reliée aux autres communautés musulmanes de l'Ouest par la Route de la soie.

Peu d'éléments laissent croire que des Chinois se soient convertis d'eux-mêmes, mais, une fois les communautés musulmanes établies dans le pays, leur croissance s'est faite pour une bonne part par l'adoption de bébés chinois non désirés qui étaient ensuite élevés dans l'islam. Cet apport de sang chinois, combiné au fait que les soldats et les marchands épousaient des femmes du cru, a contribué à terme à la création d'une ethnie sino-musulmane distincte. Une fois de plus, la

fréquence des mariages mixtes permet de croire (sans pouvoir le vérifier) que les femmes ont joué un rôle au début de l'islam chinois.

Aux treizième et quatorzième siècles, les Yuan (les Mongols) font venir des musulmans perses et arabes pour servir dans l'administration. Leur expérience du commerce en fait des candidats parfaits pour gérer les finances, les impôts, etc., mais le phénomène contribue à renforcer les préjugés envers ceux que les Chinois considéraient déjà comme des marchands fourbes et malhonnêtes (notons au passage que les Chinois ne les distinguaient pas des juifs). Le cas de Sayyid Ajjal constitue une exception : originaire de Boukhara, il sera gouverneur du Yunnan sous les Mongols; les sources chinoises (par exemple les chroniques de l'époque Ming, plus tard) en parlent comme d'un administrateur juste et compétent, mais aussi, étonnamment, d'un défenseur de l'éthique confucéenne⁴⁴.

Les Hui, entretemps, finirent par former un groupe chinois musulman indigène, identité qu'ils ont conservée jusqu'à nos jours. L'assimilation finale de l'islam dans la culture chinoise est illustrée par l'architecture de la grande mosquée de Xi'an, dont le minaret en forme de pagode est orné de dragons...

Un revers pour l'islam

Au cours de la première moitié du douzième siècle, les Qarakhanides islamisés seront repoussés vers l'est de l'Asie centrale par le groupe mongol « infidèle » des Qara-Khitans. Les deux siècles suivants seront les plus difficiles pour la domination musulmane sur la Route de la soie.

Les ancêtres des Qara-Khitans, les Khitans (c'est à eux que les Européens emprunteront le nom « Cathay » qui désignera longtemps la Chine), avaient conquis la Chine en 947, où ils avaient fondé la dynastie Liao avant d'être renversés en 1115 par la tribu ou la confédération des Jurchen, fondateurs de la dynastie des Jin. Poussant vers l'ouest, les Qara-Khitans s'emparèrent de plusieurs villes de la

Route de la soie qui étaient musulmanes depuis des siècles. Diverses religions cohabitaient chez les Qara-Khitans : selon Ibn al-Athir, leur premier chef, Gür-khan, était manichéen; d'autres sources laissent penser qu'il était plutôt nestorien⁴⁵, mais il est fort probable que, conformément à la tradition des steppes, il trouvait son bonheur dans toutes les religions.

Sous les Qara-Khitans, les musulmans perdirent donc leur position de force au milieu de la Route de la soie au profit d'autres fidèles, qui dans certains cas transformèrent les mosquées en temples bouddhistes ou en églises chrétiennes. Il est malheureusement impossible de déterminer si de tels gestes correspondaient à une préférence religieuse ou avaient pour but de gagner le soutien de populations soumises jusque-là à l'islam. On ignore tout simplement quelle proportion de la population d'un endroit ou d'une ville pratiquait telle ou telle religion. Pourtant, de toute évidence, chacun à sa manière, le christianisme, le manichéisme et le bouddhisme d'Asie centrale étaient désormais passés en mode défensif. Les premiers Qara-Khitans, et après eux les Mongols, ont inversé cette tendance en forçant les musulmans à se défendre à leur tour.

Les conquêtes les plus importantes de ces Qara-Khitans aux diverses religions dans leur expansion vers l'Ouest furent les grandes cités de la Route de la soie, Samarcande et Boukhara, qu'ils arrachèrent au sultan Sanjar en 1141⁴⁶. Ce revers de l'islam, qui perdait ainsi sa suprématie en Asie centrale, inaugura deux siècles de tensions exacerbées et d'intrigues entre les figures dominantes du christianisme, du bouddhisme et de l'islam, qui connurent leur paroxysme sous les Mongols au treizième siècle. Après le déclin de ceux-ci, les musulmans allaient retrouver leur position dominante, mais le résultat était encore loin d'être donné d'avance.

Manigances œcuméniques

La rumeur des exploits des Qara-Khitans atteindra le Levant et les croisés francs qui, avec un peu d'imagination dans la prononciation, interpréteront le titre du chef, « Gür-khan », comme « prêtre Jean » (*Yubanan* en syriaque), ce qui donnera lieu au mythe du roi chrétien d'Orient qui viendrait un jour les assister en Terre promise et qui en chasserait les musulmans¹. La légende persistera deux siècles, le personnage du prêtre Jean devenant associé, non sans optimisme, à la série de personnages de la steppe, turcs ou mongols, qui noueront des relations avec les chrétiens. C'est en partie dans l'espoir d'entrer en contact avec cet allié imaginaire qu'une succession d'ambassadeurs seront dépêchés d'Europe occidentale jusqu'au cœur de l'Asie intérieure. Ces émissaires allaient eux-mêmes s'immiscer dans les luttes de pouvoir qui opposaient les représentants des grandes religions au sein des cours mongoles.

Les histoires associées au prêtre Jean se répandent comme une traînée de poudre au début du treizième siècle. Il y a d'abord l'écho des victoires des Mongols naïmans, majoritairement chrétiens, contre le sultan Mohammed de Khwarezm, peut-être le personnage le plus puissant du monde musulman de l'époque. Puis des détails parviennent à l'Ouest sur le plus récent fléau des steppes, Temüdjin, celui qui se rendra célèbre sous le nom de Gengis Khan. La nouvelle que l'on trouve des chrétiens à sa cour, en particulier parmi les femmes, suscite de nouveaux espoirs. Bien sûr, à l'époque, Batou, le

petit-fils de Temüdjin, n'avait pas encore saccagé l'Europe orientale, et l'avance des Mongols vers l'Ouest pouvait encore être interprétée comme ciblant d'abord et avant tout les centres musulmans.

En fait, les Naïmans étaient apparus dans l'ouest de l'Asie centrale parce qu'ils fuyaient eux-mêmes devant les tentatives de Temüdjin pour unifier les tribus mongoles et turques sous son commandement. Kütchlüg, le chef des Naïmans, est décrit comme un bouddhiste dont la femme était chrétienne, ou peut-être était-ce le contraire². Dans un cas comme dans l'autre, l'homme n'éprouvait aucune sympathie pour les musulmans et, lorsque son allié le khan de Kachgarie avait été tué dans un soulèvement local, il était intervenu pour mater la rébellion, lançant ensuite des persécutions massives de la communauté musulmane locale à laquelle on avait interdit la prière rituelle (*salat*) et ordonné de se convertir soit au christianisme, soit au bouddhisme.

La population musulmane devait être à l'époque importante à Kachgar puisque, lorsque Temüdjin lança une armée contre Kütchlüg en promettant d'accorder à la ville la liberté religieuse, une grande partie des habitants se rallia à lui. Une fois Kütchlüg chassé, Djébé, général de Temüdjin, proclama que « chacun devrait suivre la religion de ses ancêtres et laisser les autres en paix »³. L'historien Juvaini (Joveyni) écrira plus tard que les Kachgaris avaient vu l'arrivée des armées de Gengis Khan comme un acte de « miséricorde divine »⁴.

En certaines occasions, les musulmans pouvaient s'avérer leurs pires ennemis. Selon le Perse Khwand Amir (Khondemir), lorsque Djébé et un autre général mongol du nom de Subötaï tournèrent leur attention vers la ville de Rayy, dans le nord de l'Iran, les juristes chaféites de la ville « vinrent les accueillir et enjoignirent à Djébé et Subötaï de massacrer la moitié des habitants, qui étaient hanafites ». Ce que firent les Mongols, mais, se demandant tout de même : « Que peut-on attendre d'hommes qui complotent pour verser le sang de leurs compatriotes ? », ils tuèrent également les chaféites. De même, dans la ville de Qom, au sud, ce furent des sunnites qui les

encouragèrent à massacrer la population locale, qui était majoritairement chiite⁵.

Les Mongols et la religion

On considère le plus souvent que la religion des Mongols et des autres peuples des steppes relevait du chamanisme et comportait une vague divinité suprême céleste du nom de Tengri. En fait, les Mongols s'intéressaient aux questions d'ordre spirituel relevant de préoccupations concrètes telles que se nourrir, remporter la victoire ou rester en santé. Ils étaient ainsi prêts à accueillir toute pratique religieuse qui pourrait leur permettre de combler leurs besoins immédiats.

Les Mongols étaient donc de manière générale ouverts à tout culte susceptible d'être efficace, du moins jusqu'à preuve du contraire. Les khans demandaient régulièrement aux représentants de chaque religion (christianisme, islam, bouddhisme, taoïsme) de prier pour eux, et l'élite les soutenait toutes en faisant construire des lieux de culte, ainsi que par des offrandes aux autorités religieuses. La seule exception concernait leurs propres interdits, l'abattage rituel des animaux selon la méthode des musulmans ou la baignade dans l'eau courante, par exemple⁶. Les édits promulgués contre de telles pratiques par Gengis Khan furent encore appliqués par moments par ses successeurs⁷.

À l'instar des précédents conquérants de la steppe, les Mongols cherchaient à tirer profit du contrôle des routes commerciales transasiatiques et, de tous ces groupes, ils furent les plus efficaces lorsqu'il s'agit de dominer la majeure partie de l'Eurasie. Une fois le pouvoir mongol bien établi, les voyages en Asie, bien qu'encore périlleux, connurent un essor sans précédent. Il en résulta une augmentation du commerce sur de longues distances et conséquemment des échanges culturels. Marco Polo, son père et son oncle ont bien sûr laissé le témoignage le plus célèbre de cette époque, mais des moines catholiques tels que Guillaume de Rubrouck et Jean du Plan Carpin (Giovanni Plano Carpini) entreprirent le périple avant ou après eux, combinant

souvent diplomatie et prosélytisme. Venus de l'autre côté, de la ville turque nestorienne de Kosheng, au nord de la Chine (la terre de Tenduc de Marco Polo), les moines Rabban Sauma et Markos (ce dernier deviendrait plus tard le patriarche Mar Yahballaha III) partirent pour l'Ouest, Rabban Sauma se rendant jusqu'en France et en Italie. Un moine taoïste, Chang Chun, les avait pourtant précédés, appelé par Gengis Khan qui se trouvait en campagne militaire dans ce qui est aujourd'hui l'Afghanistan⁸. Pour les questions moins spirituelles, Gengis Khan se renseignait auprès des marchands qu'il recrutait pour l'accompagner, en particulier des musulmans, qui à l'époque dominaient largement le commerce de la Route de la soie⁹.

Au fur et à mesure qu'ils étendaient leur empire, les Mongols, ressentant le besoin de faire appel à des conseillers et des gouvernants expérimentés, recrutèrent des indigènes ou d'autres individus au fait de la culture de chaque région. Dans le centre et l'ouest de l'Asie en particulier, ce furent souvent des musulmans, mais chrétiens et bouddhistes n'étaient pas exclus des positions d'influence. On appréciait le sens des affaires dont faisaient preuve les marchands musulmans et on les nommait conseillers financiers ou percepteurs des impôts¹⁰ (ce qui créa chez les populations soumises le préjugé du marchand musulman cupide et corrompu). Enfin, au cours de leurs sanguinaires campagnes, les Mongols s'assuraient d'épargner les artisans et autres personnes utiles, peu importe la race ou la religion, pour les envoyer travailler en Mongolie ou dans toute région où l'on avait besoin d'eux.

Finalement, les Mongols associaient le plus souvent la religion à une communauté en particulier¹¹ et reconnaissaient l'importance d'asseoir leur légitimité auprès de leurs sujets. Gengis Khan « cherchait à se concilier les chefs religieux [des zones conquises], espérant ainsi avoir de meilleures relations avec les populations »¹². Le khan promulgua ainsi un édit qui exemptait des impôts les prêtres ainsi que les érudits chrétiens, musulmans et bouddhistes¹³. De manière générale, le pragmatisme des Mongols explique pourquoi ceux de l'Ouest se sont finalement convertis à l'islam et ceux de l'Est, au bouddhisme.

On ne saurait exagérer, à posteriori, l'erreur des chrétiens occidentaux qui semblent avoir surestimé l'attachement des Mongols au christianisme. Il est vrai que, globalement, les Mongols chrétiens ne représentaient sans doute qu'une modeste proportion et que ce qu'ils connaissaient du christianisme était peut-être assez superficiel; pourtant, de toutes les grandes religions, celui-ci paraît avoir été le mieux représenté dans la société des steppes. En plus des tribus kéraït et öngüt, ostensiblement chrétiennes, on trouve des noms chrétiens chez les Merkit de Mongolie centrale et même, encore plus à l'est, chez les Tatars¹⁴. Peu importe son degré de pénétration ou le sens que les populations de la steppe lui donnaient comme religion, le christianisme est donc déjà clairement présent en Asie intérieure à l'époque de Gengis Khan, ainsi que le montrent les allégeances de Kütchlüg et de plusieurs membres de la famille royale. Sorgaqtani (Sorghaghtani), mère de deux futurs khans (Möngke et Kubilaï) ainsi que du fondateur de la dynastie des Ilkhanides d'Iran, était une nestorienne, même si elle soutenait également d'autres religions¹⁵. En Europe, la rumeur d'une présence chrétienne à la cour mongole, ainsi que les nombreuses lettres attribuées au « prêtre Jean » qui circulaient sur le pourtour de la Méditerranée alimentaient les espoirs de trouver un puissant allié dans la lutte contre les musulmans¹⁶.

L'AVANTAGE AUX MUSULMANS

Tout comme les chrétiens, les chroniqueurs musulmans tentèrent de représenter les premiers conquérants mongols comme des alliés et donc de potentiels convertis. Contrairement aux sources chrétiennes, par contre, les principaux récits musulmans de l'époque ont été compilés sous le patronage des Mongols et affichent donc clairement un parti pris révisionniste. L'historien perse Rachid al-din, écrivant pour la cour des Ilkhanides, décrit Ögedeï (Ogoday), successeur de Gengis Khan, comme un défenseur de la communauté musulmane de Chine, qu'il aurait protégée des habitants locaux, et lui fait dire :

Le plus pauvre des musulmans *tazik* a pour lui de nombreux esclaves de Khitaï, tandis qu'aucun des grands émirs de Khitaï ne possède de prisonniers musulmans. La seule raison de cela ne peut être que la sagesse de Dieu, qui connaît le rang et l'état de tous les peuples du monde; c'est aussi en conformité avec la juste loi [*yasa*] de Gengis Khan, puisque celui-ci a fixé le prix du sang pour un musulman à quarante *balich* et celui d'un Khitaïen à un âne. Devant de telles preuves et de tels témoignages, comment peut-on se moquer du peuple de l'islam¹⁷?

Il faut noter ici le ton défensif qui s'affiche entre les lignes : il semble que les Chinois se « moquaient du peuple de l'islam ».

Toujours selon Rachid al-din, Ögedei sauva un musulman qui, incapable de rembourser le prêt consenti par un Ouïghour, était condamné à embrasser l'« idolâtrie » (vraisemblablement le bouddhisme), sinon il serait humilié et battu en public; le khan lui aurait alors offert la maison ainsi que la femme du Ouïghour et aurait ordonné que ce dernier soit roué de coups¹⁸.

À la fin du treizième siècle, en Inde, Juzjani donnera un autre exemple de complot bouddhiste visant les musulmans : à l'instigation de Djaghataï, dont l'aversion pour l'islam était connue, un moine bouddhiste aurait prétendu avoir entendu en rêve Gengis Khan lui dire que le pouvoir mongol serait anéanti par les musulmans et que, pour prévenir une telle fin, ceux-ci devaient tous être exécutés. Toujours selon Juzjani, Ögedei comprit que « ce n'étaient que des mensonges [...] ourdis par son frère Djaghataï » et fit exécuter le moine en question¹⁹.

Selon Rachid al-din cette fois, les Mongols attribuaient aux musulmans une « grande puissance sexuelle »²⁰. Il affirme également à

(À DROITE) *Balbal turcique. Ces monuments de pierre marquaient les sépultures de ancêtres. Ils sont extrêmement répandus dans toute l'Asie centrale.*



propos de Möngke que « de tous les peuples et les communautés religieuses, c'est aux musulmans qu'il accordait le plus grand respect et qu'il offrit le plus de dons et présents.²¹ »

Ainsi donc, même si les chroniques chrétiennes et musulmanes insistent sur la sympathie mongole, la logique est différente : les premières comportent des rêves et de la propagande destinés à de lointains lecteurs chrétiens, tandis que les secondes, chez Juvaini et Rachid al-din, cherchent à plaire aux maîtres mongols et à les flatter. Par contre, Juzjani, un exilé d'Asie centrale qui écrit en Inde, et les autres chroniqueurs d'après la période mongole (Khwand Amir, au début du seizième siècle, par exemple) sont plus circonspects.

Premières ambassades occidentales à la cour des Mongols

À partir de 1238, les Européens reçoivent des nouvelles de la dévastation de l'Ukraine et de la Russie par les Mongols. Les invasions successives de la Pologne (1240), puis de la Hongrie (1241) convainquent les Européens que les Mongols n'entendent pas se contenter de conquérir les terres des musulmans. Un assaut à grande échelle sera heureusement évité lorsque la mort du khan Ögedei forcera tous les généraux à rentrer pour nommer son successeur.

Encouragé par ce sursis dont il ne comprenait sans doute pas la cause, le pape Innocent IV envoie une ambassade à la cour mongole en 1245, avec à sa tête le franciscain Jean du Plan Carpin. La mission de celui-ci, en plus de convaincre les Mongols de se laisser baptiser et de se soumettre à l'autorité du pape, était d'obtenir des renseignements sur les éventuels plans des Mongols pour envahir l'Europe. Plan Carpin et ses successeurs furent donc les espions de leur temps, travaillant pour ce qu'Owen Lattimore appelle avec justesse l'agence chrétienne d'espionnage, la CIA de l'époque (*Christian Intelligence Agency*)²².

Le récit du séjour de Plan Carpin à la cour mongole, au cours duquel il eut l'occasion d'assister au couronnement de Güyük en 1246, décrit

les intrigues sectaires qui s'y déroulent déjà. Le nouveau khan semble avoir eu des sympathies pour le christianisme et, selon Rachid al-din, aurait eu depuis l'enfance à ses côtés un précepteur nestorien du nom de Qadaq :

S'y ajouta par la suite l'influence de Tchinqai [son chancelier]. Güyük déployait toujours donc de grands efforts pour honorer les prêtres ainsi que les chrétiens, et, lorsque cela se sut à l'étranger, les prêtres des terres de Syrie et Roum [Byzance] se tournèrent vers lui, et ceux d'As [Ossétie] et d'Oros [Russie]. Et à cause de la présence de Qadaq et Tchinqai, il dénonçait l'islam, et la cause des chrétiens fut florissante sous son règne, et aucun musulman n'osait élever la voix devant eux²³.

Une fois intronisé, Güyük s'empressa d'écarter plusieurs musulmans devenus puissants sous le règne de sa mère, Törägänä, dont le conseiller financier de celle-ci, Abd al-Rahman, et sa confidente, une Perse du nom de Fatima²⁴. Il remit à son poste le secrétaire d'Ögedeï, le nestorien Tchinqai mentionné plus haut, que Törägänä avait chassé²⁵.

Tchinqai, chargé de superviser la réponse en latin que Güyük envoya au pape, est probablement responsable du passage dans lequel l'empereur mongol semonce le pontife pour l'« arrogance » qui lui fait affirmer que le catholicisme est la seule forme du christianisme²⁶. Le « remaniement ministériel » auquel avait procédé Güyük avait peut-être des motifs politiques plutôt que spirituels, mais les représentants des différentes religions qui se trouvaient sur place ont dû l'interpréter autrement.

Selon Juzjani, les prêtres bouddhistes ne cessaient d'encourager Güyük à persécuter les musulmans. Un conseiller bouddhiste bien connu aurait déclaré au grand khan : « Si tu souhaites conserver la souveraineté et le trône des Mongols, de deux choses l'une : massacre tous les musulmans ou empêche-les de procréer et de se propager. »

Le khan ordonna donc que tous les musulmans sous son autorité soient castrés; le désastre ne fut évité que par un « miracle » lorsque l'un des conspirateurs bouddhistes eut les organes génitaux arrachés par le chien du khan; ce dernier vit là le signe qu'il lui fallait laisser en paix les musulmans²⁷. Juzjani confirme ailleurs le parti pris de Güyük pour les chrétiens²⁸.

Une lettre envoyée de Tabriz en 1248 au roi de France Louis IX, par un homme de confiance de Güyük du nom d'Eldjigidäi, constitue l'un des plus anciens exemples de cynisme de la part des Mongols, qui espèrent s'attirer la faveur politique des chrétiens. Le roi de France se trouve alors à Chypre avant de lancer la septième croisade. Dans sa missive, Eldjigidäi « remercie Dieu pour les victoires des forces chrétiennes contre les ennemis de la croix ». Il affirme que Güyük l'a envoyé protéger les chrétiens et reconstruire leurs églises, et prétend que tous les chrétiens, « latins et grecs, arméniens, nestoriens et jacobites », sont égaux aux yeux de Dieu et de l'empereur mongol²⁹.

Eldjigidäi, récemment nommé commandant des forces mongoles de l'Ouest, se préparait en fait à se lancer à l'assaut de Bagdad et espérait obtenir de Louis que ce dernier envahisse l'Égypte, ce qui ferait diversion. Les deux nestoriens perses porteurs de la lettre déclarèrent au roi de France que Güyük n'était autre que le petit-fils du prêtre Jean et que le khan ainsi qu'Eldjigidäi, convertis au christianisme, souhaitaient aider les croisés à reprendre Jérusalem³⁰. La réponse du roi, remise au dominicain André de Longjumeau, finit par arriver à la cour mongole en 1250, peu après la mort de Güyük, et ce fut la régente Oghoul Qaïmich qui répondit simplement en exigeant un tribut annuel, sans évoquer les promesses d'Eldjigidäi³¹.

La mention d'esclaves allemands croupissant en Asie centrale, dans le rapport que fit Longjumeau à son retour, suscita l'intérêt d'un franciscain du nom de Guillaume de Rubrouck qui se trouvait alors à la cour du roi de France. On racontait également que Sartaq, petit-fils de Gengis Khan et khan de la Horde d'or, était chrétien. Rubrouck décida donc de se rendre en Asie intérieure en passant par la cour de

Sartaq pour prêcher le christianisme aux Mongols et, si possible, pour desservir les communautés chrétiennes locales³².

Le voyage de Rubrouck ne connut qu'un succès mitigé. Il ne trouva jamais les esclaves allemands et le khan Möngke, successeur de Güyük, ne lui permit pas de s'installer à demeure en Mongolie pour y prêcher la bonne parole. De plus, l'interprète de Rubrouck s'avéra un ivrogne inutile qui freinait sans cesse les efforts du moine pour diffuser son message. Pourtant, le récit de ce périple, qui s'étend de 1253 à 1255, constitue l'un de meilleurs documents de la sorte pour l'époque.

Rubrouck fut entre autres le premier Européen du Moyen Âge à entrer en contact avec le bouddhisme et à le décrire. Sa première impression fut que les bouddhistes n'étaient que des chrétiens rebelles :

Dans ladite ville de Caala ou Cailac [Qayalik, Kazakhstan moderne] ils ont trois temples d'idolâtres. Je suis entré dans deux de ces temples pour voir les marques de leur déraison. Dans le premier, je trouvai un homme qui avait une petite croix tracée à l'encre sur la main. Cela me fit croire qu'il était chrétien, car à toutes les questions que je lui posais il répondait comme un chrétien. C'est pourquoi je lui demandai : « Pourquoi n'avez-vous pas ici de croix, ni d'image de Jésus-Christ? » Et il me répondit : « Ce n'est pas notre usage. » D'où je conclus qu'ils étaient chrétiens, mais que ces carences venaient d'un manque de doctrine³³.

Les efforts du moine pour en apprendre davantage sur cette étrange secte se heurtent au mutisme des musulmans de l'endroit. Par la suite, lorsque le voyageur posait des questions aux musulmans au sujet de la religion des bouddhistes, « ils en étaient scandalisés.³⁴ »

Toujours selon Rubrouck, les nestoriens et les musulmans de Chine « sont tenus comme étrangers ». Son impression des chrétiens d'Orient n'est pas des plus positives :

Ils disent en effet leur office et ont des livres saints en [syriaque], mais ils ignorent cette langue, et ils chantent comme chez nous font les moines qui ignorent la grammaire [latine]. De là vient qu'ils sont absolument corrompus. Ils sont au premier chef usuriers et ivrognes et même quelques-uns d'entre eux, qui vivent avec les Tartares, ont plusieurs femmes, comme les Tartares. Quand ils entrent dans une église, ils lavent leurs membres inférieurs, comme les sarrasins [les « petites ablutions » des musulmans]. Ils mangent de la viande le vendredi et festoient, ce jour-là, à la manière des sarrasins. [...] De là vient aussi que quelques-uns d'entre eux qui sont chargés de l'éducation de certains fils de seigneurs Moals ont beau leur enseigner l'Évangile et la foi; par leur mauvaise vie et leur cupidité, ils les éloignent plutôt de la religion chrétienne [...] ³⁵.

Rubrouck rapporte que les nestoriens n'admettent pas dans leurs églises les autres chrétiens (esclaves hongrois, alains, russes, géorgiens et arméniens) s'ils n'ont pas été baptisés par leurs soins³⁶. Les nestoriens se livrent également à la divination, faisant même appel à des devins musulmans³⁷. Ils fuient le symbole de la croix et, lorsque l'orfèvre français Guillaume Boucher en confectionna une en argent pour Boulgaï, le secrétaire de Möngke, les prêtres nestoriens s'en emparèrent et l'objet ne fut jamais retrouvé³⁸.

Pendant son séjour auprès de Möngke, Guillaume de Rubrouck est hébergé par un moine arménien du nom de Sargis (Sergius), constamment en conflit avec les musulmans de la cour. Un jour, pendant une cérémonie, le frère cadet de Möngke, Arigh Böke, désigne deux musulmans et demande à Sargis s'il les connaît. « Je les connais, parce que ce sont des chiens »³⁹, répond celui-ci. Ce à quoi les musulmans rétorquent : « Pourquoi nous dis-tu des injures, alors que nous ne te disons rien ?⁴⁰ » Arigh Böke intervient pour stopper la querelle, mais,

le lendemain, Sargis s'en prend à nouveau à des musulmans dans la rue. Le moine fauteur de trouble est ensuite forcé d'éloigner sa tente du centre du campement et son hôte, Rubrouck, doit le suivre⁴¹.

Le franciscain avait déjà eu l'occasion d'observer les manigances des Arméniens au cours de son voyage, lorsqu'il avait découvert que ses interprètes prenaient des libertés en traduisant la lettre du roi Louis pour en faire un appel à la guerre commune contre les musulmans⁴². Il avait également appris que Sargis avait affirmé à Möngke que, si celui-ci acceptait de se faire chrétien, « le monde entier viendrait à son obéissance » et « les Francs et le grand Pape lui obéiraient ... »⁴³.

Le fait que Möngke ait nommé le nestorien Boulgaï comme son secrétaire confirme l'estime qu'il portait aux chrétiens⁴⁴. Pourtant, peu après son accession au trône, Möngke vit le ministre chrétien de son prédécesseur être accusé de conspiration et remis entre les mains du courtisan musulman Danishmend Hajib pour être exécuté. Dans un autre cas, Möngke eut vent d'un complot bouddhiste pour massacrer les musulmans de la ville de Beshbalik pendant la prière du vendredi; le khan ordonna alors que le gouverneur ouïghour de la ville soit exécuté⁴⁵.

De toute évidence, Möngke suivait la tradition mongole en soutenant à parts égales chaque religion et en tenant compte de leur puissance respective⁴⁶. Guillaume de Rubrouck rapporte encore que les jours de fête les membres du clergé des diverses religions se présentaient les uns après les autres devant le khan pour prier pour lui et bénir sa coupe. Le moine commente, non sans cynisme, que celui-ci « ne croit à rien » et que « tous suivent sa cour, comme les mouches s'attachent au miel, et il donne à tous, et tous croient être ses familiers [...].⁴⁷ »

Le passage précédent constitue une parfaite illustration de l'échec des chefs religieux chrétiens, musulmans ou bouddhistes à saisir l'attitude des Mongols. Rubrouck semble le seul à avoir compris quelque chose au contexte. Il essaiera plus tard d'expliquer qu'il est venu

non pas en mission diplomatique, mais bien pour dire « la parole de Dieu, s'il voulait l'entendre ». La réaction des Mongols fut qu'ils « demandèrent quelle parole de Dieu je voulais lui dire, croyant que je voulais lui prophétiser quelque prospérité, comme le font beaucoup d'autres.⁴⁸ »

À l'instar de Güyük, Möngke aimait organiser des débats entre les divers religieux⁴⁹. En guise de prélude à l'une de ces disputes à laquelle devait participer Rubrouck, le khan déclare : « Vous êtes ici, chrétiens, sarrasins et tuinans [moines bouddhistes], et chacun dit que sa loi est la meilleure et que ses écrits — c'est-à-dire ses livres — sont les plus vrais.⁵⁰ » Le seul compte rendu de la rencontre dont on dispose est celui de Rubrouck, dans lequel il se décrit comme confondant les autres. Il n'en conclut pas moins : « mais aucun ne dit : “Je crois, je veux devenir chrétien” »⁵¹.

Lors de sa dernière rencontre avec le khan, ce dernier explique au moine que :

Nous autres Moals, [...] nous croyons qu'il n'y a qu'un seul Dieu, par qui nous vivons et par qui nous mourrons, et nous avons envers lui un cœur droit. [...] Mais comme Dieu a donné à la main plusieurs doigts, de même il a donné aux hommes plusieurs voies. Dieu vous a donné les Écritures, et vous, chrétiens, vous ne les observez pas.

Möngke s'en prend ensuite aux chrétiens cupides et divisés, mais précise avec diplomatie qu'il ne vise pas le moine⁵².

En 1258, Möngke fera encore venir des religieux pour un débat semblable, mais en ne réunissant cette fois que les taoïstes et les bouddhistes, dont la rivalité en Chine remontait à l'époque des Tang. Le khan désigna son frère cadet Kubilaï pour présider les discussions et, après coup, exprima sa préférence pour le bouddhisme en déclarant que celui-ci était la paume de sa main et les autres religions, les doigts⁵³.

Pendant ce temps, à l'Ouest, les ambitions mongoles laissaient de nouveau croire en une possible alliance entre Mongols et chrétiens contre les musulmans. La présence de chrétiens dans l'entourage du khan de Perse, Houlagou, dont sa femme, Doqouz-khatoun, et son général, Kitbouqa, ajoutait du poids à de tels espoirs. En 1254, Héthoum, roi d'Arménie, accepte de fournir des troupes à l'armée mongole en échange de la protection des communautés chrétiennes d'Anatolie et de la promesse, une fois de plus, que Jérusalem sera rendue aux chrétiens. Après la conquête de Bagdad par les Mongols en 1258, au cours de laquelle les musulmans furent massacrés alors que l'on épargna les chrétiens, Houlagou offrit le palais royal au catholikos nestorien Makikha, pour lequel il fit construire une nouvelle cathédrale⁵⁴.

Avec la prise d'Alep et Damas par Kitbouqa au début de 1260, Jérusalem paraît sur le point de tomber entre les mains des Mongols. L'espoir est pourtant anéanti par la défaite inattendue des Mongols devant les troupes des Mamelouks d'Égypte, à Aïn Djalout, plus tard la même année. Cette victoire met un terme à l'expansion mongole vers le sud-ouest; elle a peut-être également poussé les Mongols à remettre en question le poids de la chrétienté et à se demander si l'islam n'était pas la religion la plus puissante. Le pouvoir mamelouk se trouva encore consolidé par une alliance avec la Horde d'or sous l'autorité de Berké, fils de Juchi, qui soit s'était converti à l'islam, soit avait été élevé en son sein, et qui était hostile à Houlagou⁵⁵.

Juzjani rapporte une anecdote qui illustre de manière intéressante comment Berké prenait la défense de l'islam. Un jeune chrétien de Samarcande s'était converti à l'islam; un fonctionnaire mongol dont on ignore le nom était de passage dans la ville; l'homme éprouvait « une inclination pour la foi chrétienne » et, ayant échoué à convaincre

(AU VERSO) *Temple bouddhiste de Bourkban Baksbin Altan Soumè (Elista, République de Kalmoukie, Russie). Les Mongols ayant adopté le bouddhisme tibétain se déplacèrent au cours du seizième siècle vers la steppe au nord des montagnes du Caucase; ils habitent ce qui est désormais le seul État bouddhiste d'Europe.*





le jeune homme de renoncer à l'islam et de redevenir chrétien, décida donc de le faire exécuter. À cette nouvelle, Berké interdit le massacre des chrétiens de Samarcande lorsque ceux-ci se trouvaient réunis à l'église⁵⁶. Juzjani affirme également que Sartaq mourut après que Berké eut prié pour son décès⁵⁷.

La conversion de Berké n'entraîna pas alors l'islamisation totale de la Horde d'or. Jusqu'au quatorzième siècle, les missionnaires chrétiens, essentiellement latins (on trouvait également des Russes orthodoxes), luttèrent pour s'imposer. Leurs principaux rivaux semblent avoir été les cheikhs soufis. Vers 1320, un missionnaire dominicain du nom de William Adam écrit un traité appelant à l'augmentation du missionnariat dans la région de la Volga afin de contrer l'influence toujours plus grande des musulmans. L'auteur attribue la conversion d'Özbeq Khan, le chef des Juchid, qui selon les musulmans d'Asie centrale aurait islamisé la Horde d'or, aux fakirs musulmans envoyés par le sultan mamelouk. Adam affirme aussi que, à cause des soufis, le maître de la Horde d'or « est devenu, comme de nombreux autres Tartares, le plus funeste sarrasin, l'ennemi et le persécuteur des chrétiens.⁵⁸ »

C'est sous le règne de Kubilaï Khan que l'empire des Mongols atteint son apogée. Kubilaï, devenu Grand Khan à la mort de Möngke en 1259, manifestera d'abord l'attitude des Mongols devant les grandes traditions religieuses, faisant preuve d'ouverture pour tout ce qui pouvait lui servir. Marco Polo lui fait ainsi dire :

Il existe quatre prophètes qui sont adorés et à qui tout un chacun rend hommage. Les Chrétiens disent que leur Dieu fut Jésus-Christ, les Sarrazins Mahomet, les Juifs Moïse et les Idolâtres Sagamoni Burcan, qui fut premier dieu des idoles. Je les honore et les révère tous les quatre, car l'un d'eux est le plus grand au ciel et le plus véritable, et je le prie de m'assister⁵⁹.

Khwand Amir est d'un avis semblable :

Kubilaï Khan réglait ses affaires de l'aurore jusqu'à midi, puis il réunissait les oulémas de l'islam, les savants des juifs, les moines chrétiens et les sages de la Chine pour délibérer, car il aimait écouter les débats philosophiques et religieux. Pendant son règne, il ordonna que soient traduits en langue mongole le Coran, la Torah, l'Évangile et le livre de Bouddha⁶⁰.

Kubilaï s'efforçait d'éviter les rivalités religieuses à la cour. Selon Rachid al-din, le divan (le conseil du khan) comprenait quatre ministres (persan *finjān*, chinois *pingchang*) choisis parmi les grands émirs des divers peuples, tadjiks, khitayans, ouïghours et chrétiens⁶¹. Toujours selon le chroniqueur : « C'était l'usage de Kubilaï que de nommer vizirs quatre hommes qui étaient de la même religion, afin que ne surgissent pas de querelles ou de désaccords sur la religion, et pour que les fonds du ministère soient à l'abri des détournements.⁶² »

Cette politique ne semble pas avoir eu les résultats escomptés, ainsi que le montre l'histoire suivante, rapportée par Rachid al-din : Kubilaï aurait nommé un certain Sanga à un poste de ministre; l'homme, Ouïghour chrétien, était hostile aux musulmans. Lorsqu'un musulman de la cour accusa l'homme d'avoir menti au khan au sujet de sa fortune, Kubilaï fit exécuter le Ouïghour⁶³.

Les bouddhistes tibétains, de leur côté, rivalisaient avec les taoïstes chinois de la région; en 1281, les premiers finirent par user de leur influence (en la personne du lama Phags-Pa) pour persuader Kubilaï de se débarrasser des seconds et de brûler leurs livres; le seul texte taoïste à survivre à cet autodafé fut le *Dao De Jing*⁶⁴. Un aspect particulier de la politique de Kubilaï était de se méfier des Chinois à son service. Même s'il avait transféré sa cour en Chine et fondé une nouvelle capitale, Khanbalik (Pékin), plusieurs cas de trahison par ses conseillers chinois l'avaient porté à se tourner plutôt vers

les étrangers, en particulier les musulmans⁶⁵. Puisque les étrangers en Chine ne jouissaient d'aucun soutien à l'exception de celui de leurs maîtres mongols, le khan les considérait comme plus fiables⁶⁶. De même, la décision de Kubilaï d'écarter les taoïstes et les bouddhistes avait peut-être pour but de « priver de leur soutien spirituel les Chinois soumis à la dynastie mongole »⁶⁷.

Le musulman le plus célèbre de la cour du khan fut Ahmed, le ministre des finances de triste mémoire qui mena pendant vingt ans une campagne d'extorsion qui lui valut la haine tant des sujets chinois de Kubilaï que des étrangers. Ses relations avec les fonctionnaires bouddhistes ou confucéens du grand khan étaient particulièrement tendues. Les conseillers chinois accusèrent le ministre de profiter de sa fonction pour s'enrichir, ce à quoi celui-ci répondit en les accusant de malversations. Au fil du temps, Ahmed réussit à faire congédier ou exécuter la plupart de ses ennemis et les autres, dégoûtés, démissionnèrent. En 1280, son pouvoir était désormais pour ainsi dire sans limites⁶⁸. L'homme fut pourtant assassiné deux ans plus tard par un général chinois du nom de Chien-hu. Kubilaï fit mettre à mort de nombreux Chinois soupçonnés d'avoir pris part à la conspiration, mais lorsque l'on fouilla la maison du ministre et que l'on y découvrit la fortune qu'il avait amassée, le khan fit exhumer le corps de son ministre pour le jeter aux chiens (selon Marco Polo) ou faire passer les charrettes sur le cadavre (selon Rachid al-din)⁶⁹.

Après la disgrâce posthume d'Ahmed, Kubilaï adopta une attitude plus sévère envers ses sujets musulmans, réinstaurant par exemple l'interdiction de l'abattage halal⁷⁰. Selon Rachid al-din, les politiques anti-musulmanes, telle que la prohibition de la circoncision, furent mises en place à l'instigation d'un fonctionnaire chrétien du nom d'Isa Tarsah Kelemechi (Aixueh en chinois), que l'historien accuse également d'avoir incité les esclaves des musulmans à dénoncer leurs maîtres. Le résultat fut, écrit-il, que « la plupart des musulmans quittèrent le pays de Khitaï.⁷¹ »

Il semble qu'Isa Kelemechi passa près de sceller le sort des musulmans en soulignant à Kubilaï que le Coran ordonne de « tuer tous les idolâtres »⁷². Non sans sarcasme, le khan demanda alors aux musulmans de sa cour pourquoi ils ne suivaient pas cette injonction en exécutant leurs maîtres mongols. Nul ne fut d'abord en mesure de répondre, puis l'un d'eux se risqua à avancer : « Tu n'es pas un polythéiste puisque tu écris le nom de Dieu au début de tes édits (*yarligbs*).⁷³ » Cette réponse donna un répit aux musulmans, mais les interdictions restèrent en vigueur pendant plusieurs années. Les revenus des activités commerciales des musulmans connurent un sérieux déclin, à tel point qu'en 1287 Kubilaï autorisa à nouveau l'abattage halal⁷⁴.

La même année, l'Occident recevait la visite du deuxième ambassadeur envoyé au Vatican par le khan de Perse, Arghoun. La délégation était cette fois menée par le Turc nestorien Rabban Sauma. Dans sa lettre au pape, Arghoun réitère sa demande de soutien de la part des Européens pour attaquer le Levant et l'Égypte, et promet de se convertir s'il arrive à prendre Jérusalem⁷⁵.

Intrigues et querelles chez les Ilkhanides

Arghoun était le fils d'Abaqa, que les sources chrétiennes présentent comme étant favorable aux chrétiens⁷⁶. En 1281, Abaqa bénit l'ordination de Yahballaha III, élu patriarche (*catholicos*) par les nestoriens. Yahballaha était un Turc öngüt de Chine qui s'était rendu en Occident en compagnie de Rabban Sauma dans l'espoir d'effectuer un pèlerinage à Jérusalem et que les nestoriens avaient choisi pour ses affinités culturelles avec les maîtres mongols. L'année suivante, Abaqa aurait assisté à la messe de Pâques à Bagdad⁷⁷. Le khan mourut cependant peu après et ce fut son frère Tagtidar qui lui succéda; celui-ci, récemment converti à l'islam, avait pris le nom de Sultan Ahmed. L'un des premiers gestes du nouveau khan fut de chasser les astrologues ainsi que les médecins chrétiens et juifs de la cour des Ilkhanides. De plus,

« les temples d'idoles, les églises et les synagogues furent détruits et l'on bâtit à leur place des moquées.⁷⁸ » Deux membres du haut clergé syrien, qui avaient pris ombrage de la nomination de l'étranger qu'était Yahballaha au poste de catholicos et de Rabban Sauma à celui de « Visiteur général », firent savoir à Abaqa que ces deux Turcs étaient plutôt des partisans d'un autre fils d'Abaqa, Arghoun. Les preuves s'avérèrent insuffisantes pour condamner Mar Yahballaha et Rabban Sauma, mais la position des deux hommes fut de toute évidence fragilisée jusqu'à la victoire d'Arghoun contre Sultan Ahmed en 1284. Ayant appris la conspiration des deux Syriens, Arghoun ordonna leur exécution, mais ils furent sauvés par l'intervention de Yahballaha, qui demanda qu'ils soient « totalement privés de la dignité du ministère qui leur avait été confié.⁷⁹ »

Sous le règne d'Arghoun, un médecin juif du nom de Sa'ad al-Daoula s'éleva au rang de percepteur des impôts, puis de premier ministre. Selon Khwand Amir, l'homme fit nommer des membres de sa famille gouverneurs de la plupart de provinces du royaume d'Arghoun. L'historien commente : « en toute équité, il faut reconnaître que pendant que Sa'ad al-Daoula fut vizir, tout le royaume fut florissant et qu'aucun des émirs ou membres de sa suite ne put enfreindre les droits des sujets ou des paysans de quelque manière.⁸⁰ »

Sa'ad al-Daoula se serait officiellement converti à l'islam, même si l'on prétendait qu'il encourageait le khan à se déclarer prophète et à fonder une nouvelle religion qui aurait « effacé toute trace des autres ». Suivant ce conseil, Arghoun écarta les musulmans de la cour et, à la suggestion de son médecin, décréta que la Kaaba serait « convertie en temple d'idoles » et que « les musulmans et tous les autres croyants adoreraient désormais des images plutôt que Dieu ». Un groupe de courtisans profita de ce qu'Arghoun était malade pour capturer Sa'ad al-Daoula et le faire exécuter, « ce qui donna une nouvelle vie aux amis de l'islam.⁸¹ »

À la mort d'Arghoun en 1291, son frère cadet Gaïkhatou lui succéda et, fidèle aux coutumes mongoles, « maintint chacun dans son emploi

et honora tous les chefs de religion, soit chrétiens, soit arabes, soit juifs, soit même païens » et se montra impartial⁸². Gaïkhatou fut cependant généreux envers le catholicos nestorien, auquel il offrit vingt mille dinars et pour lequel il fit construire une nouvelle cathédrale à Maragha, la capitale des Ilkhanides, où il se rendit à deux reprises l'année suivante. Le khan fit enfin bâtir un nouveau monastère au nord de la ville. Bref, « il ne refusa rien à Monseigneur le [catholicos] de tout ce qu'il demanda; celui-ci n'eut qu'à ouvrir la bouche »⁸³. Les effets de cet apparent favoritisme n'allaient pas tarder à se faire sentir chez les musulmans.

Gaïkhatou sera renversé en 1295 et mis à mort par ses seigneurs. Baïdou, l'un de ses cousins, s'emparera alors du pouvoir, mais son autorité sera contestée par Ghazan, frère de Gaïkhatou. Ghazan avait été baptisé et élevé en chrétien, mais son général en chef, l'émir Naurouz, musulman⁸⁴, lui offrit le soutien de son armée en échange de sa conversion s'il remportait la victoire contre Baïdou. Ce fut bientôt chose faite et Ghazan tint parole.

Les récits musulmans de ces événements montrent bien que le conflit dans les terres des Ilkhanides était en partie lié à l'affrontement entre Mongols devenus musulmans et ceux qui ne s'étaient pas convertis : « Acceptant lui aussi la loi islamique, [Ghazan] renonça au polythéisme et à la détestable nation des Turcs. Le même jour, près de cent mille polythéistes impénitents devinrent des monothéistes convaincus et furent délivrés de l'obscurité des infidèles et des idôlâtres⁸⁵. » Il ne fallut pourtant que quelques mois pour qu'un « groupe de princes et de *noyans* [chefs] opposés à l'islam conspirèrent pour éliminer Ghazan Khan et l'émir Naurouz par tous les moyens, afin de transformer les mosquées en églises et en temples⁸⁶. »

À l'Est, pendant ce temps, Timour, successeur de Kubilaï Khan, avait nommé son cousin Ananda (vraisemblablement un bouddhiste) gouverneur de la province du Toungout, dont la population urbaine chinoise était désormais massivement musulmane alors que les campagnes restaient païennes. Tombé amoureux d'une musulmane,



Représentation de Mani au temple de Cao'an dans le Fujian (Chine). Le manichéisme, qui adoptait fréquemment les manifestations extérieures des autres religions, était bien établi dans le sud-est de la Chine à l'époque de Marco Polo, qui crut y voir une forme du christianisme. De nos jours, la population considère le lieu comme un temple bouddhiste (photographie : Samuel N. C. Lieu, reproduite avec son autorisation).

Ananda se convertit et força la majorité de ses 150 000 soldats à le suivre. Il en résulta des tensions avec Timour qui tenta de le faire renoncer à sa nouvelle religion, mais lorsqu'Ananda apprit la nouvelle de la conversion de Ghazan en Iran et que « tous les Mongols de Perse s'étaient convertis, fracassant les idoles et détruisant les temples [probablement des églises] », il reprit courage et, « imitant [Ghazan], lutta pour imposer la foi islamique »⁸⁷, par des moyens tout aussi coercitifs, ainsi que l'on peut le supposer.

C'est dans le contexte de ces tensions entre Mongols qu'il faut comprendre les persécutions de nestoriens à l'Ouest décrites par les sources chrétiennes. La vie de Mar Yahballaha rapporte que Naurouz promulgua l'édit imposant que :

[l]es églises soient détruites, que les autels soient renversés, que les sacrifices [la messe] cessent, que les chants et la sonnerie [l'appel à la prière] soient abolis; que les chefs des chrétiens et de la synagogue des juifs soient mis à mort avec les principaux d'entre eux.⁸⁸

Les musulmans saccagèrent immédiatement la cathédrale de Maragha et les prêtres furent pris en otages. Certains d'entre eux furent enchaînés nus et Mar Yahballaha fut quant à lui suspendu la tête en bas et roué de coups par ses ravisseurs, qui lui disaient de renoncer à sa religion pour adopter l'islam. Les chrétiens de la ville obtinrent sa libération en payant une rançon de cinq milles dinars, puis le roi d'Arménie Héthoum intervint en compagnie des soldats de sa suite pour faire cesser le pillage des églises de Maragha en achetant la population⁸⁹. Naurouz continua cependant de harceler le patriarche, exigeant que celui-ci lui rende les sommes offertes par Gaïkatou⁹⁰, puis ordonnant la destruction des églises de Tabriz et Hamadan. Les habitants de Mossoul et Bagdad versèrent une rançon pour éviter d'être massacrés, mais le palais du calife, offert par Houlagou, fut repris par les musulmans, qui transformèrent également la cathédrale nestorienne en mosquée et firent exhumer, puis emporter les ossements des patriarches Mar Makikha et Mar Denha⁹¹.

Lorsque Ghazan apprit la nouvelle des exactions commises contre les chrétiens, il promulgua un édit exemptant ceux-ci de la *jizya* et déclara qu'aucun ne devait renoncer à sa foi, exigeant de plus que « le [catholicos] soit traité selon l'usage comme auparavant, qu'il agisse selon son rang, qu'il rentre en possession de son trône, qu'il détienne le sceptre de l'autorité sur sa province ». Le nouveau khan fit également remettre à Mar Yahballaha cinq mille dinars en guise de « subvention »⁹². Pourtant, logiquement, la « haine grandissait [...] dans le cœur de ses ennemis qui ourdissaient des cabales et rapportaient tout ce qui se passait [à] Naurouz.⁹³ »

L'année suivante, « un individu portant le nom de Chenâkh êl-Tâmûr, arriva à Maragha et répandit le bruit qu'il avait avec lui un édit « portant que quiconque n'abandonnerait pas le christianisme et n'abjurait pas sa foi serait mis à mort.⁹⁴ » La nouvelle avait beau être fausse, les musulmans se lancèrent dans une nouvelle ronde de pillages à la cathédrale, s'emparant entre autres d'un sceau d'or offert

au patriarche par le khan Möngke et d'un autre, en argent, présent d'Arghoun.

Lorsque les autorités tentèrent de punir les coupables, les violences reprirent de plus belle : la cathédrale fut gravement endommagée et de nombreux moines furent tués. Mar Yahballaha réussit à s'échapper avec quelques compagnons pour trouver refuge chez l'une des femmes chrétiennes de Ghazan, Bourgaçin Argai⁹⁵. Lorsque Ghazan, alors en voyage, eut vent des événements, il fit emprisonner et rouer de coups les musulmans de Maragha, qui furent torturés jusqu'à ce qu'ils restituent leur butin, mais ils ne rendirent qu'une « faible partie de ces choses » et « le reste resta introuvable »⁹⁶.

Quelque temps après, à Erbil, les Kurdes firent circuler une rumeur selon laquelle des soldats de Ghazan s'en étaient pris à l'un de leurs aînés, qu'ils avaient tué. Selon la vie de Yahballaha, « [l]a guerre et l'inimitié suivirent, la sédition s'accrut, le mal s'augmenta, la haine et la colère grandirent des deux côtés, de celui des chrétiens et de celui des Arabes [les musulmans]. Ils se dressèrent des embûches les uns aux autres; ils engagèrent un combat en règle.⁹⁷ » Ghazan était alors occupé à mater la rébellion lancée par Naurouz dans le Khorasan. Les chrétiens d'Erbil, eux, s'étaient réfugiés dans la citadelle, où les musulmans, supérieurs en nombre, les assiégèrent. Les conseillers musulmans de Ghazan en parlaient comme d'une révolte de chrétiens. Mar Yahballaha se rendit à la cour pour plaider la cause des assiégés, puis le khan ordonna que musulmans et chrétiens se réconcilient à Erbil, ce qui coûta vingt mille dinars aux seconds en indemnités. Ils furent cependant autorisés à rester dans la citadelle⁹⁸.

Missions papales suivantes

Ce fut aux efforts de Jean de Montecorvino (ou Montecorvin) que l'Église de Rome dut ses premiers véritables succès auprès des Mongols. Montecorvino, un moine franciscain, fut envoyé à la cour

mongole de Khanbalik en 1290. Pendant quatre décennies, jusqu'à sa mort en 1328, il allait prêcher sans relâche le catholicisme auprès des chrétiens de l'empire mongol, dont les diverses communautés étaient désormais assez importantes. En plus de communautés nestorianes turques et mongoles, on y trouvait des groupes emmenés de force d'Europe et de l'est de la Méditerranée après les victoires mongoles du début du siècle : Arméniens, Slaves, Grecs et autres.

Le premier coup de maître de Montecorvino fut de convertir au catholicisme le prince öngüt Körgüz Küregen (« prince Georges »), nestorien de naissance, ainsi que ses sujets, même si à la mort de celui-ci les prêtres s'empressèrent de reconverter la population au nestorianisme. Montecorvino exerça également une grande influence sur les Alains du Caucase, de confession grecque orthodoxe, et sur les Arméniens, dont il avait appris la langue au cours d'une première mission dans leur pays. En 1307, le pape, prenant connaissance des efforts du franciscain, fit de lui le premier archevêque de Khanbalik et le nomma patriarche d'Orient.

Les efforts de Montecorvino étaient cependant constamment freinés par les prêtres nestoriens qui, bien sûr, voyaient en lui un concurrent contre lequel il leur fallait défendre leur pré carré. Ils en vinrent même à l'accuser d'imposture et arrivèrent presque à provoquer sa chute, ainsi que le moine l'explique dans la deuxième des trois lettres qu'il envoya au pape en espérant qu'elles parviendraient à destination :

[...] les nestoriens, qui se disent chrétiens mais agissent d'une manière extrêmement païenne, sont devenus si puissants en ce pays qu'ils ne permettent pas aux chrétiens des autres rites d'avoir un lieu où prier, peu importe sa taille, ni de prêcher d'autre doctrine que la leur. Car ces terres n'ont jamais été visitées par un apôtre ou l'un de ses disciples et les nestoriens, tant directement qu'en corrompant les autres, ont payé pour les pires persécutions à mon endroit, prétendant que je

n'étais pas envoyé du Pape, mais un espion, un magicien et un imposteur. Et au bout d'un temps, ils ont produit encore d'autres faux témoins, en disant qu'un autre messenger avait été envoyé avec un grand trésor pour l'empereur, et que je l'avais tué en Inde et que j'avais emporté les présents. Et cette querelle a duré cinq ans, de sorte que j'ai souvent été traîné en cour et couru le risque d'une mort honteuse. Mais heureusement, Dieu a voulu que l'empereur apprenne mon innocence et le vrai caractère de mes accusateurs, par la confession de certains d'entre eux, et il les a exilés avec leurs femmes et leurs enfants⁹⁹.

Le combat de Jean pour le catholicisme en Chine fut des plus solitaires; il explique dans sa lettre que, s'il avait disposé de deux ou trois prêtres avec lui pour étayer sa position contre les nestoriens, il aurait pu réussir à convertir le khan lui-même¹⁰⁰. Il semble en effet que le moine n'ait pas même joui du soutien d'un autre franciscain italien, André de Pérouse, pourtant en théorie son subordonné. La querelle qui opposait alors les « Spirituels » à la « Communauté » au sein de l'ordre est peut-être ici à blâmer¹⁰¹.

De toute évidence, le khan mongol exerçait encore une tolérance inconnue des religieux des diverses confessions opérant sur ses terres, ce qu'André de Pérouse résume sans le vouloir lorsqu'il note qu'« [e]n ce vaste empire, il y a des gens de toutes les nations du monde et de toutes les sectes, et l'on permet à chacun de vivre selon la sienne; car ils croient que chacun s'y peut sauver.¹⁰² »

Peregrino, que le pape avait envoyé avec André de Pérouse pour sacrer Montecorvino évêque, rapporte lui aussi que sous les Mongols les moines catholiques sont libres de prêcher aux bouddhistes, mais qu'« il ne se convertit point de Juifs ni de Sarrasins » et qu'« [u]n grand nombre d'idolâtres reçoivent le baptême, mais plusieurs ensuite ne vivent pas en bons chrétiens.¹⁰³ » On estime cependant que Montecorvino aurait fait quelque dix mille catéchumènes pendant les

années qu'il passa en Chine, pour la plupart des chrétiens des autres branches du christianisme¹⁰⁴. Il y avait apparemment quelques marchands européens qui vivaient en Chine à l'époque, dont certains étaient venus avec leurs familles, ainsi que l'atteste la pierre tombale d'une jeune Italienne décédée à Yangzhou en 1342¹⁰⁵.

En 1336, les Alains de Khanbalik écrivirent au pape pour lui demander d'envoyer un remplaçant à Montecorvino, mort huit ans auparavant. Certains croient que les Alains avaient besoin d'un personnage capable comme ce dernier d'affronter le clergé nestorien¹⁰⁶. Le successeur choisi n'atteignit jamais la Chine, mais une ambassade papale, celle de Giovanni di Marignolli (ou Jean de Marignol) finit par arriver à bon port, après avoir traversé l'Asie centrale par la Route de la soie. Au fil de leur périple, les voyageurs observèrent les effets des persécutions à l'endroit des communautés chrétiennes à la suite de l'islamisation des Mongols de l'Ouest.

Dans la ville d'Almalik, les voyageurs découvrirent que le prince djaghataïde Ali Sultan avait fait massacrer les missionnaires franciscains l'année précédente¹⁰⁷. Marignolli et ses compagnons poursuivirent leur voyage jusqu'à Khanbalik, où ils restèrent trois ans. Au cours de cette période, Marignolli affirme avoir participé à de nombreuses et glorieuses disputes avec les juifs et les membres d'autres sectes »¹⁰⁸. Les juifs, semble-t-il, comme les nestoriens et les musulmans, auraient trouvé particulièrement offensantes les peintures et les sculptures représentant les saints, qui frôlaient pour eux l'idolâtrie.

Marignolli et ses compagnons optèrent pour le retour en Europe par voie de mer et firent escale dans la ville de Zeitoun assez longtemps pour y faire fondre deux cloches d'église qui, en guise d'insulte finale, furent installées dans le quartier musulman. À son arrivée à Avignon en 1353, Marignolli remit une lettre du grand Khan demandant que le pape dépêche d'autres franciscains en Chine, mais comme la peste avait commencé à se répandre en Europe, aucune autre mission catholique ne fut envoyée en Asie orientale avant le seizième siècle.

L'échec d'une politique

À titre personnel, les khans ont à l'occasion soutenu l'une des religions présentes dans leurs terres, mais en général leur politique était plutôt de maintenir l'équilibre entre les différents cultes afin d'en tirer profit. Une telle attitude, en laissant croire aux représentants de chaque religion qu'ils l'emportaient par rapport à leurs rivaux et qu'ils pouvaient s'en prendre à eux en toute impunité, a mené à d'incroyables destructions et à des massacres. La situation rappelle le verset du Coran au sujet de la difficulté d'accorder un traitement équitable aux multiples épouses « quand bien même vous le désirez ardemment. » (4 : 128) Dans les faits, les Mongols ne pouvaient espérer traiter également tous les croyants puisque la moindre faveur accordée à un groupe menait celui-ci à se croire plus important et suscitait la colère des autres.

La tolérance des Mongols et les faveurs accordées ont donc plutôt eu l'effet d'exacerber les tensions et l'antagonisme entre les diverses religions; les chrétiens, dont le statut dans la société des steppes était, au début du règne des Mongols, plus important que celui des musulmans et des bouddhistes, ont été en fin de compte les victimes de ces rivalités toujours plus grandes. Rétrospectivement, il semble pourtant inévitable que les Mongols aient finalement opté pour la religion de la majorité dans chacune des sphères de leur empire en désintégration, soit le bouddhisme à l'Est et l'islam à l'Ouest. Les sources contemporaines montrent à quel point le hasard et les personnalités individuelles ont été importants en la matière¹⁰⁹. Phags-pa, le conseiller personnel de Kubilaï Khan semble avoir joué un rôle central en imposant le bouddhisme tibétain, qui sans lui ne se serait peut-être jamais aussi bien établi dans la partie est de l'empire. À l'ouest, à la fin du quatorzième siècle, l'évolution était encore tout aussi incertaine.

La fin du creuset

Au moment où Portugais, Hollandais, Anglais et Français entament leur rencontre avec les civilisations d'Asie par voie de mer, s'achève le rôle de la Route de la soie, qui contribuait depuis 2000 ans aux échanges culturels. C'est une manifestation populaire de l'islam associée aux ordres soufis, les *yasavi* et les *naqcbbandi*, par exemple, qui est désormais la principale tradition religieuse d'Asie centrale, s'étendant jusqu'aux derniers bastions de paganisme chez les nomades turcs. Au seizième siècle, le creuset, dans lequel les religions et les influences se fondaient, n'est plus.

Le crépuscule du christianisme dans l'Asie centrale du Moyen Âge

Les raisons de l'extinction du christianisme en Asie centrale et la manière dont cela s'est produit ont souvent été abordées de manière superficielle par les historiens. Les ouvrages modernes ne font d'ordinaire que reprendre le portrait de Timour tracé au seizième siècle par le poète Christopher Marlowe dans son *Tamerlan le Grand*, se contentant d'un bref commentaire sur la responsabilité du guerrier qui aurait causé cette chute en menant une guerre sainte pour éliminer les religions rivales. La lecture qu'en fait René Grousset est des plus symptomatiques : selon cet historien français du vingtième siècle, Timour, qui « tuait par piété coranique », « représente la synthèse — qui manquait sans doute à l'histoire — de la barbarie mongole et du fanatisme musulman, et cette étape supérieure du besoin ancestral de meurtre

qu'est le meurtre perpétré au service d'une idéologie abstraite, par devoir et mission sacrée »¹.

Pourtant, s'ils évoquent ses victoires contre les princes chrétiens du Caucase (les « infidèles » de Géorgie, par exemple), les biographes de Timour ne l'accusent d'aucune croisade antichrétienne en Asie centrale². En fait, une source chrétienne contemporaine, l'archevêque Sultaniyya, un dominicain d'Iran, écrit :

Il voit volontiers les chrétiens et leur fait grâces, ni il ne fait nulle violence quant aux chrétiens et [particulièrement] aux Francs, c'est assavoir aux Latins, et leur a concédé et concède d'être en son pais pleinement et libéralement et les souffre user de leurs lois et qu'ils aient églises et fassent leurs services comme ils feraient en la chrétienté, et par [particulièrement] aux marchands³.

Il est vrai que les historiens ont donné à Timour le titre de *gbâzi* (« combattant pour la foi »), mais il l'a gagné dans le contexte des luttes contre d'autres branches de l'islam ou contre des « païens » tels que les groupes de nomades récalcitrants qui constituaient un obstacle de taille à la constitution de son empire⁴. Le christianisme, qui avait perdu ses derniers protecteurs mongols des décennies auparavant et ne représentait plus une menace politique, n'a sans doute pas été une préoccupation du guerrier. Par contre, pour Timour, un nouveau venu en politique né dans la tribu récemment convertie des Baroulas (ou Barlas), l'orthodoxie sunnite était un outil de propagande contre ses véritables rivaux, qu'ils soient musulmans ou chamaniques⁵.

Peut-être n'y avait-il tout simplement plus de chrétiens en Asie centrale. Des tombes nestoriennes montrent que les communautés des « Sept Rivières » (sud du Kazakhstan et Kirghizistan), avaient été décimées par la peste en 1338 et 1339⁶. À la même époque, le khan Djenkchi de la dynastie des Djaghataï, celui qui avait autorisé les

missionnaires catholiques à venir prêcher leur religion, est assassiné à la suite d'intrigues familiales. Le converti Ali Sultan, descendant d'Ögedeï, prend le pouvoir; il encourage les pogroms, au cours desquels tous les missionnaires catholiques sont massacrés par les musulmans. On peut supposer que les nestoriens sont parmi les victimes, en particulier puisque plusieurs d'entre eux avait occupé des fonctions au sein du gouvernement sous Djenkchi⁷.

L'un des résultats de la politique de Timour fut de consolider le statut d'élites musulmanes telles que les autorités religieuses et les maîtres soufis, ce qu'il accomplit en leur accordant des terres ainsi que des exemptions fiscales grâce à la gestion de donations religieuses, les *waqf*, ce qui pouvait prendre la forme de biens immeubles (mosquées, écoles religieuses, bazars) ou même de services publics (l'eau destinée à l'irrigation, par exemple). Les fiduciaires de ces fondations pouvaient être des familles, ce qui leur garantissait un revenu et un statut pour des générations. Sous les successeurs de Timour, plusieurs de ces familles de chefs religieux sont devenues les maîtres de l'économie de nombreuses villes de la Route de la soie, dont Samarcande et Boukhara. Certaines d'entre elles ont conservé leur influence jusqu'à nos jours.

En Chine, après la disparition des Mongols en 1368, le christianisme semble avoir été victime de son association avec la dynastie déchue. Les chrétiens kéraït et öngüt, ainsi que les tribus turco-mongoles, furent à jamais coupés du soutien de toute puissance politique sympathique à leur cause. Au fil du temps, les chrétiens des steppes se seront sans doute tournés vers les lamas bouddhistes pour combler leurs besoins spirituels. Au début du vingtième siècle, des missionnaires catholiques venus d'Europe croiront encore détecter des réminiscences de traditions chrétiennes (le baptême, la confession, l'extrême-onction) chez des groupes mongols tels que les Erküts de l'Ordos, en Mongolie intérieure⁸. Ces traces d'un christianisme depuis longtemps évanoui inspirent encore des auteurs chrétiens

contemporains tels que Martin Palmer et Sébastien de Courtois, dont les récits de voyage sont empreints de romantisme et de nostalgie⁹.

L'« ÉCHEC » DU CHRISTIANISME LE LONG DE LA ROUTE
DE LA SOIE

Étonnamment, si le christianisme a fait partie de la culture religieuse de la Route de la soie pendant plus d'un millénaire, il n'a en fin de compte laissé que peu de traces. À l'exception du petit royaume öngüt du nord de la Chine, à l'importance négligeable, le nestorianisme n'a jamais joui du soutien d'un État, pas même à la manière du manichéisme au huitième siècle, puis au neuvième. À la fin du quatorzième siècle, la tradition nestorienne avait pour ainsi dire disparu, ne laissant que d'infimes traces. Ironiquement, dans l'ouest de l'Asie et en Afrique du Nord, au cœur de l'islam, de substantielles communautés chrétiennes ont survécu jusqu'à nos jours, y compris les nestoriens du nord de l'Irak et d'Iran. On est donc en droit de se demander pourquoi il en a été autrement en Asie centrale.

La question a préoccupé et même frustré les historiens chrétiens qui ont quasi exclusivement écrit l'histoire du christianisme d'Orient. Leurs textes évoquent une tragédie, une promesse non remplie, et leurs explications se concentrent souvent sur les « défauts » d'un christianisme local perçu comme une hérésie (du point de vue occidental) ou, dans le meilleur des cas, comme superficiel. On a accusé les nestoriens d'avoir accueilli des « catéchumènes sans s'assurer que le christianisme faisait bel et bien partie de leur vie spirituelle »¹⁰. Aux marges de l'univers de la Route de la soie, le nestorianisme a connu un succès plus durable que dans les centres urbains, ce qui lui a valu le titre de religion des « civilisations mineures »¹¹.

On trouve déjà de tels arguments au Moyen Âge dans les récits de Rubrouck et de Montecorvino qui donnent le ton de la perception que les Occidentaux auront du nestorianisme oriental. Les chrétiens d'Occident accuseront toujours les nestoriens de parti pris sectaire, comme si les catholiques du Moyen Âge avaient été plus ouverts à

la collaboration œcuménique (ainsi que le montrent amplement les récits de Rubrouck et Montecorvino, ce n'était pas le cas).

Les travaux plus récents et plus nuancés insistent sur la complexité de la doctrine chrétienne, que les populations des steppes ne semblent pas avoir parfaitement saisie et sur la nature profondément étrangère de plusieurs concepts dans un contexte centre-asiatique¹². Le bouddhisme n'était pourtant pas plus simple, ni moins essentiellement incompatible avec les mentalités d'Asie centrale ou de Chine, du moins au début; il a fallu le transformer. Ce qui a été le cas également du christianisme, mais celui-ci n'a pas réussi à prendre racine.

Il faut tenir compte d'un élément qui n'a pas été souligné, soit l'absence d'une entité commerçante nestorienne puissante. Même lorsque les nestoriens étaient officiellement tolérés et protégés, sous les Sassanides par exemple, leurs marchands n'ont jamais joui du traitement de faveur accordé par les dirigeants bouddhistes et musulmans à leurs propres coreligionnaires. La seule exception a été le soutien de certains Mongols, dont les politiques se sont retournées contre les principaux intéressés en suscitant l'ire des musulmans.

C'est auprès des peuples de la steppe que les missionnaires nestoriens ont connu leurs plus grandes victoires en matière de conversions, mais il ne s'agissait là que de participants secondaires, à la périphérie de l'univers commercial de la Route de la soie. Si l'on considère à quel point l'adoption d'une nouvelle culture religieuse bouleverse le mode de vie et les valeurs d'un groupe, on ne peut que s'émerveiller devant le « succès » du christianisme en Asie, qui a pourtant prospéré pendant plus d'un millénaire, malgré les facteurs susmentionnés, plutôt que de se lamenter sur son échec ultime¹³.

La dernière communauté manichéenne

En Chine, après les persécutions de 841-846, le manichéisme, connu comme la « religion lumineuse » (*Ming chiao*), survécut dans la clandestinité. Les manichéens se retrouvaient en secret, mais, en public,

se faisaient passer pour taoïstes ou bouddhistes. Un maître manichéen de l'époque, Houlou (peut-être du turc, *oulough*, « le grand ») se rendit de la capitale, Chang'an, à Fuzhou, dans la province du Fujian, au sud-est, où il fit des disciples. Marco Polo paraît avoir rencontré cette communauté au cours de ses voyages au treizième siècle, mais il en prit les membres pour des chrétiens¹⁴.

Selon la tradition chinoise, Lao Tseu, considéré comme le fondateur du taoïsme, se serait rendu à l'Ouest où il aurait été transformé en grenade; des siècles plus tard, une reine iranienne qui avait mangé le fruit serait tombée enceinte pour donner naissance au prophète Mani. Toujours selon la légende, ce dernier aurait fusionné les enseignements de Lao Tseu et du Bouddha¹⁵. En s'appropriant ainsi le taoïsme, les manichéens chinois furent en mesure d'afficher leurs temples comme taoïstes et leur religion comme l'une de ses branches, stratégie qui leur permit de préserver leur foi sous les Song, qui considéraient toute religion étrangère avec méfiance et qui interdirent les temples manichéens¹⁶. Les disciples de Mani n'en furent pas moins l'objet d'attaques sous la dynastie Song, alors qu'on les traitait de « végétariens adorateurs de démons » (pour leur plus grand malheur, le premier caractère utilisé pour transcrire le nom de Mani, *mo*, signifiait « démon »)¹⁷.

Tout comme celle des chrétiens de la Rome païenne, la secte des Manichéens était perçue comme une menace, non pas tant à cause de ses croyances, mais plutôt pour son caractère secret¹⁸. Les persécutions s'apaisèrent sous les Mongols, qui avaient placé les manichéens sous l'autorité de l'évêque nestorien¹⁹, mais les Ming, après avoir chassé les Mongols au quatorzième siècle, forcèrent les manichéens à retourner à la clandestinité.

Malgré ce nouveau revers, le manichéisme survécut dans le Fujian jusqu'au dix-septième siècle²⁰ et l'on en trouve encore des traces aujourd'hui. On a ainsi identifié un temple bouddhiste de Cao'an (à une vingtaine de kilomètres au sud de la ville moderne de Quanzhou,

le port de Zaytun pour les Occidentaux) comme étant manichéen. S'y trouve une statue de pierre qui, à première vue, ressemble à un bouddha, mais que de nombreux éléments identifient comme Mani. Une inscription dans la cour mentionne également « Mani, le Bouddha de Lumière »²¹. Non loin de là, on a récemment retrouvé des récipients ornés d'inscriptions manichéennes²². Il se peut que le temple soit encore en usage aujourd'hui : « [...] il est habité par de pieuses vieilles femmes qui y prient et prennent soin du portrait de Mani qu'elles croient être celui du Bouddha Sakyamuni.²³ »

Suite de l'islamisation de l'Est

Ainsi qu'on l'a vu au chapitre cinq, l'islam a d'abord été apporté le long de la Route de la soie par les armées arabes qui cherchaient à s'emparer des grands centres du commerce, ce qui a abouti finalement à la conversion des marchands et des autres classes sociales des villes. Les hommes d'affaires musulmans n'en ont pas moins pendant des siècles été en concurrence avec des réseaux commerciaux bouddhistes ou autres. Les peuples nomades, turcs pour la plupart, se sont islamisés progressivement et ce processus a duré jusqu'au dix-septième siècle. En quête de légitimité, les nomades qui souhaitaient contrôler les cités de la Route de la soie se convertissaient souvent, optant généralement pour le sunnisme. S'ils firent preuve du zèle des nouveaux convertis, il leur manquait souvent la connaissance intime de la tradition, ce qui leur faisait ignorer le principe coranique suivant : « Pas de contrainte en religion ! » (2 : 257)

Chez les peuples de la steppe, le tribalisme n'était jamais très loin lorsqu'il s'agissait de changer d'alliance religieuse. Les armées de Gengis Khan étaient constituées d'une confédération provisoire de tribus turques et mongoles qu'il était parvenu à former. Après sa mort, son vaste empire a entamé un lent processus de désintégration ; au fil des années, des décennies et des siècles, les divers groupes s'uniraient

et se dissoudraient selon le lieu ou l'époque, que ce soit pour se défendre contre les raids des autres tribus ou pour s'en prendre aux oasis²⁴.

Les aspirants au pouvoir avaient beau tenter d'imposer l'islam pour consolider leur autorité auprès des marchands et des citadins, cela pouvait se retourner contre eux puisque les nomades réagissaient parfois de manière hostile à ces conversions forcées²⁵. Selon le *Târikh-i rachîdî*, l'un de ces convertis, le khan djaghataïde Toughlouq-Timour, fit exécuter tous les membres de son entourage qui avaient refusé de se convertir avec lui :

[Toughlouq et son maître spirituel] décidèrent alors que, pour la propagation de l'Islam, ils devraient s'entretenir avec les princes, un par un, et qu'il serait bon avec ceux qui accepteraient la foi, mais qu'il ferait tuer comme païens et idolâtres ceux qui la refuseraient²⁶.

Plus tard, après qu'un frêle missionnaire soufi eut miraculeusement défait un célèbre guerrier en combat singulier, « la population hurla sa joie et applaudit, et ce jour-là 160 000 personnes se rasèrent la tête et adoptèrent l'islam »²⁷.

Pendant la dernière décennie du quatorzième siècle, le fils cadet de Toughlouq, Khizr Khodja, « lance une guerre sainte [*ghazat*] contre Khitaï » (dans ce cas-ci, apparemment la région du Tarim). Le long de la Route de la soie, il s'empare des villes de Qara Khoja et Tourfan, dont il « force les habitants à devenir musulmans, de sorte que maintenant le pays s'appelle dar al-islam »²⁸.

Le fils de Khizr Khodja poursuit cette politique de pression religieuse, à tel point, dit-on, « que durant son règne béni la plupart des tribus mongoles devinrent musulmanes ». Cela ne se serait pas fait sans résistance, puisqu'« on connaît bien les mesures sévères qu'il prit pour convaincre les Mongols de se convertir. Si, par exemple, un

Mongol refusait de porter le turban, on lui enfonçait un clou dans la tête; et un tel traitement était chose courante.²⁹ »

Les populations connues aujourd'hui sous le nom de Kazakhs et Kirghiz, qui ont donné leur nom aux républiques modernes, furent les dernières à être islamisées dans ce continuel ballet des alliances. Un autre groupe, celui des Qalmaqs, ne le fut jamais et adopta plutôt le bouddhisme.

L'appellation « Kirghiz » (utilisée avant le vingtième siècle pour désigner les Kazakhs d'aujourd'hui, tandis que les Kirghiz étaient appelés « Qara-Kirghiz ») apparaît pour la première fois dans les sources musulmanes au dixième siècle; elle désigne alors les conquérants de la ville d'Aksou (« Eau blanche ») de la région des « Sept Rivières », dans le sud du Kazakhstan moderne³⁰.

Les chroniques chinoises rapportent que, tous les trois ans, des caravanes musulmanes venues de Koutcha apportaient de la soie aux Kirghiz. La majeure partie des Kirghiz/Kazakhs est sans doute restée à l'écart de ce groupe en voie de sédentarisation puisque les sources musulmanes les désignent encore au milieu du seizième siècle comme des infidèles³¹. L'une de ces sources affirme que les Kirghiz sont « à l'origine de toutes les révoltes au Mogholistan » et que « ce sont encore des infidèles, d'où leur hostilité à l'islam »³².

Un historien musulman écrira en 1582 que les Kirghiz « ne sont ni des infidèles, ni des musulmans³³ » tandis qu'au dix-septième siècle un autre affirmera qu'ils adorent des idoles et ne sont pas de « vrais » musulmans³⁴. Ce dernier commentaire nous montre que le peuple en question avait adopté certaines pratiques, des symboles et un vocabulaire islamiques, tout en conservant une bonne part de son patrimoine religieux, ou même en l'« islamisant ». C'est en fait le genre de métissage culturel que l'on trouve encore chez les Kirghiz.

C'est en grande partie à des maîtres soufis tels qu'Ahmad Yasavi (1103-1167) et Najm al-din Kubra (mort en 1221), ainsi qu'à leurs disciples, que ces tribus doivent l'interprétation de l'islam qui

est devenue la leur au cours des siècles qui ont précédé et suivi la période mongole. On attribuait souvent des pouvoirs spéciaux à ces maîtres qui assumaient, comme les chrétiens et d'autres avant eux, un rôle traditionnellement dévolu aux chamans. Comme ces derniers, ils avaient parfois la réputation de savoir voler³⁵. Encore aujourd'hui, on trouve chez les Kazakhs des chamans qui pratiquent des rituels traditionnels qui font pourtant appel au Coran, à l'alphabet arabe, etc.³⁶

Les miracles (*karâmât*) ayant toujours été une stratégie gagnante pour les missionnaires cherchant à séduire les populations des steppes, rares sont les maîtres soufis auxquels on n'attribue pas, au moins de manière posthume dans leur hagiographie, des pouvoirs miraculeux ou la faculté de guérir les malades³⁷. Le voyageur marocain Ibn Battûta rapporte au quatorzième siècle que les nomades de la région de Samarcande visitaient déjà le tombeau de Qotham Ibn Abbas « à cause des miracles dont ils y étaient témoins »³⁸, pour recevoir la bénédiction de ce cousin du Prophète qui y avait été tué en 676.

Certains cheikhs soufis n'hésitaient pas non plus à user de tromperie, semble-t-il, pour accroître leur influence. Battûta rapporte encore l'anecdote d'un prédicateur du nom de Badr al-din al-Maydani, à qui le khan Kebec (chef de la Horde blanche des Djaghataï en Transoxiane de 1309 à 1326) demanda un jour si le Coran, qui selon les musulmans contenait toutes les choses, mentionnait son nom. « Oui, certes, répondit le prédicateur, dans ce verset : “[ton maître généreux], qui t'a façonné [*rakkebec* en arabe] d'après la forme qu'il a voulue”. » Flatté, le khan « témoigna à cet homme une grande considération, et accrut celle qu'il montrait aux musulmans »³⁹.

À l'instar de leurs prédécesseurs nestoriens ou manichéens, les prédicateurs soufis se rendaient jusqu'aux steppes en compagnie de missions commerciales. Inévitablement, les nomades doués du sens des affaires auront saisi l'avantage qu'il y avait à adopter, même en partie, les traditions culturelles et religieuses des marchands venus des villes, histoire de développer les échanges.

Conclusions

Les historiens occidentaux, à l'origine de l'idée de la Route de la soie, s'entendent généralement pour dire que, au seizième siècle, le concept a désormais perdu son sens. En l'absence d'un pouvoir politique unificateur en Asie centrale, le commerce de denrées de luxe sur de longues distances était de moins en moins rentable⁴⁰, même si l'on continuait de faire le commerce de biens essentiels à l'échelle régionale⁴¹.

Le commerce international s'est donc réaligné sur un nouvel axe reliant l'Inde, au sud-est, à la puissance émergente qu'était la Russie, au nord-ouest⁴². Les habitants de l'ouest de l'Asie centrale ont pu conserver leur rôle d'intermédiaires, cette fois entre la Russie des tsars et l'Empire moghol au dix-septième siècle, puis au dix-huitième, mais les Indiens devenaient progressivement des acteurs importants en établissant leurs communautés de négociants en Iran et en Asie centrale, ainsi qu'en mettant en place des réseaux commerciaux atteignant Moscou et Amsterdam⁴³.

Au dix-neuvième siècle, les empires britannique et russe convergeront en Asie centrale pour transformer celle-ci en une simple zone tampon, interrompant ainsi le flot du commerce, qui se résumera désormais à la contrebande. De leur côté, les Chinois entreprendront de consolider leur emprise sur le Turkestan oriental, se réservant ainsi la troisième part du gâteau colonial. Pendant la plus grande partie du vingtième siècle, les peuples d'Asie centrale, coupés les uns des autres, seront gouvernés par des régimes étrangers; ce n'est que depuis une trentaine d'années que les frontières impériales s'ouvrent et que les échanges commerciaux ainsi que culturels reprennent sur la Route de la soie.

L'Asie centrale était au seizième siècle l'une des régions les plus islamisées du monde musulman, encore plus que les terres arabes ou iraniennes d'Asie occidentale et d'Égypte, où vivaient et vivent encore d'importantes minorités non musulmanes. Seule l'Afrique

du Nord, elle aussi relativement à la périphérie de la civilisation islamique, a atteint un pareil degré d'islamisation.

Selon certains, ce paradoxe apparent s'expliquerait par le fait que l'Asie centrale se trouvait à l'écart des centres des religions concurrentes (le christianisme, par exemple), que les institutions religieuses préislamiques étaient faibles et que les contacts avec les grands centres étaient malaisés ou carrément inexistant⁴⁴. Ce genre d'explication laisse en suspens certaines questions. Par exemple, pourquoi le christianisme a-t-il survécu dans le sud de l'Inde? Et comment le manichéisme a-t-il pu maintenir pendant si longtemps une identité distincte dans le Fujian, noyé qu'il était dans la culture religieuse chinoise?

Sans exclure les explications susmentionnées, la réponse se trouve peut-être dans le fait que les populations d'Asie centrale étaient pour ainsi dire complètement dépendantes, directement ou non, du commerce dominé par les musulmans. Il en allait de même des nomades kazakhs et kirghiz qui ont été islamisés en dernier. Dans d'autres régions du monde, le même phénomène s'est produit : les zones les plus étroitement liées aux routes commerciales contrôlées par les musulmans (les côtes de l'Afrique et de l'Asie du sud-est, par exemple) ont été celles dont l'islamisation a été la plus complète. En Inde ou en Espagne, au contraire, où a subsisté une majorité non convertie, l'économie locale dépendait bien moins du commerce international.

Malgré les massacres ponctuels auxquels les populations des steppes se sont livrées, les conversions forcées n'ont été qu'un aspect marginal de l'islamisation de la Route de la soie. Le facteur déterminant, dont découlent tous les autres, fut la participation précoce et continue des musulmans au commerce.

L'histoire de la Route de la soie s'inscrit dans celle des échanges culturels rendus possibles par les voyageurs qui ont mis en place les réseaux et par l'esprit d'initiative de ceux qui avaient le sens des affaires et le goût de l'aventure requis pour affronter les immenses défis et les dangers des voyages au cœur du continent eurasiatique.

ÉPILOGUE

La religion du marché

La Bible, tant celle des juifs que des chrétiens, prédit une fin à l'Histoire. L'économie en prédit une autre, mais, en fait, il s'agit d'une vision religieuse différente. Les prophéties économiques peuvent donc être vues comme un substitut aux messages traditionnels de la Bible. Le Dieu de la Bible a peut-être changé d'avis. Peut-être a-t-il choisi, à la place de Jésus, les économistes pour être les nouveaux porteurs de son message, remplaçant ainsi la parole de l'Ancien Testament et du Nouveau, désormais désuète, tout comme le Coran selon l'islam était censé être la parole de Dieu revue et améliorée. Peut-être Dieu a-t-il décidé que la vérité ultime qui donnera à l'avenir sa forme sera véritablement de nature économique.

(Robert Nelson, *Economics as Religion*¹)

Ainsi que le premier chapitre le rappelait, le modèle qui régit la mondialisation moderne n'a rien de nouveau. Des historiens tels que Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, André Gunder Frank et Jerry Bentley, pour ne nommer qu'eux, ont démontré à quel point on fait preuve d'eurocentrisme en s'imaginant que les systèmes-mondes seraient d'abord apparus au moment des « découvertes » européennes

du quinzième siècle. Ce livre a donc tenté de montrer que, depuis qu'il existe des réseaux globaux, soit au moins trois mille ans, commerce et religion ont été étroitement liés. En guise de conclusion, on peut affirmer qu'il en va de même de nos jours.

Mais n'est-ce pas la soi-disant économie de marché capitaliste qui pousse à la mondialisation moderne, rétorquera-t-on. Bien sûr, et cela ne fait que confirmer la validité de ce qui précède : les réseaux globaux de notre monde sont renforcés par une vision du monde universellement économiciste qui est, de par sa nature même, religieuse. Un nombre toujours plus grand d'experts des religions le reconnaissent : la foi qui domine dans le monde contemporain n'est ni le christianisme, ni l'islam, ni aucune autre des religions traditionnelles, mais bien une nouvelle croyance hybride que certains appellent la « religion du marché ».

Pour reprendre les mots du théologien Jay McDaniel, cette nouvelle religion dispose de tout l'« appareil ecclésiastique » : les économistes sont ses prêtres, les agences de publicité, ses missionnaires, et les centres commerciaux, ses églises². Son éthique est simple, mais inflexible : consommer biens et services ainsi que dépenser sont ses valeurs suprêmes. Harvey Cox, professeur à la Harvard Divinity School, remarque ainsi que l'on parle aujourd'hui du Marché dans des termes autrefois réservés à Dieu³. On peut ajouter que le FMI et la Banque mondiale fonctionnent comme un Vatican, promulguant des bulles infaillibles que les chefs d'État doivent appliquer sous peine d'être excommuniés par la communauté internationale.

Même après la crise économique de 2008, quiconque remet en question les fondements de cette nouvelle religion mondiale est frappé d'anathème. Et, de même que les marchands de la Route de la soie d'il y a quinze siècles ont dû commercer dans un réseau dominé par les bouddhistes, puis par les musulmans, quiconque veut rester dans la ronde du marché mondial doit suivre le mouvement ou périr. Inévitablement, chacun doit alors adapter ses croyances et ses

principes pour qu'ils s'accordent avec les dogmes du système dominant. À l'instar de toutes les autres religions prosélytes du passé, le Marché a su prêcher dans une langue comprise de ses divers publics cibles; c'est ainsi que nous avons dorénavant des expressions telles que « Jésus, PDG » et une « mode » islamique *dawab*. Que ce soit dans les retraites bouddhistes haut de gamme de Californie ou les appartements de luxe d'Inde qui se présentent comme « le luxe dans le terrain de jeu sacré de Krishna », la théologie de la prospérité fleurit partout sur la planète.

Les terres de l'ancienne Route de la soie ne font pas exception. L'Iran « islamique » et la Chine « communiste » ont su adapter leur idéologie officielle à la religion du marché. Les banques iraniennes proposent des rendements de douze à vingt-quatre pour cent pour les comptes d'épargne, et ce, malgré l'interdiction de l'usure dans l'islam. La Chine s'est quant à elle montrée capable de tout sacrifier, des droits de la personne jusqu'à l'environnement, sur l'autel de la croissance économique. L'idée de la Route de la soie, ressuscitée, est vendue comme une marchandise par les bureaux de tourisme de toute l'Asie centrale afin de faire entrer des devises dans le pays. Avec des ouvrages récents tels que *The New Silk Road : Secrets of Business Success in China Today* ou *The Silk Road to International Marketing : Profit and Passion in Global Business*⁴, on se croirait revenu au quatorzième siècle, à l'époque de Francesco Pegolotti.

Toutes ces observations nous offrent deux avantages : on comprend peut-être mieux la situation actuelle en y voyant un phénomène historique continu et, simultanément, en analysant ce contexte, on comprend mieux le passé. Les historiens ont souvent l'impression que plus ça change, plus c'est pareil, mais il est peut-être rassurant de constater que nous sommes aussi humains que nos ancêtres, ni plus, ni moins. Et à l'inverse, ceux et celles d'entre nous qui sont troublés ou qui se sentent isolés à cause de l'idéologie dominante trouveront du réconfort à l'idée que, malgré les prophéties de Fukuyama selon

qui la civilisation est arrivée à son ultime étape avec les « démocraties » occidentales, l'histoire n'est jamais terminée et qu'aucun système ne demeure à jamais dominant. Pour le meilleur et pour le pire, quelque chose prendra toujours sa place, et le cycle se poursuivra.

NOTES

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

- 1 Immanuel Wallerstein, « Concepts in the Social Sciences : Problems of Translation », dans Marilyn Gaddis Rose (dir.), *Translation Spectrum : Essays in Theory and Practice*, Albany, State University of New York Press, 1981, p. 88-98. Sur la position de la traduction des sciences humaines et sociales, voir également Bruno Poncharal, « Le “social science translation project” et la traduction des sciences humaines », *Hermès*, vol. 3, n° 49, 2007, p. 99-106.
- 2 Rainer Rochlitz, « Traduire les sciences humaines », *Raisons politiques*, vol. 2, n° 2, 2001, p. 65-77, p. 66.
- 3 Rochlitz, 2001, p. 69.

CHAPITRE 1

- 1 Voir Hopkirk, 2013.
- 2 Voir Rossabi, 1990, p. 351-370 et Steensgard, 1974.
- 3 Voir Kuzmina, 2008. On trouvera une histoire plus générale dans Christian, 1998, vol. 1. Pour une série d'études portant sur certains aspects de ce mouvement, voir Mair, 1998.
- 4 Les premières traces de la domestication du cheval dans le nord du Kazakhstan (entre autres des dents usées et des récipients contenant des traces de lait de jument) remontent à 3500 ans avant notre ère. Voir Outram, 2009.
- 5 Torday, 1997, p. 91.
- 6 Des parasites sur la peau des chevaux étaient probablement en cause.
- 7 Wilford, 1993, p. C1, C8.

- 8 Pegolotti, 1937.
- 9 Au cinquième siècle, même la soie n'arrivait plus de Chine puisque l'on en produisait en Iran, en Inde et, plus tard, dans l'Empire byzantin (Liu, 1996, p. 9).
- 10 Voir Frank et Gills, 1992.
- 11 Hopkirk, 2013, p. 22.
- 12 Ainsi que le souligne Jason BeDuhn dans son compte rendu de la première édition du présent ouvrage (BeDuhn, 2001, p. 295-296).
- 13 Stein, 1987, vol. 2, p. 194.
- 14 Le Coq, 1973, vol. 2.
- 15 Margoliouth, 1903, p. 735-761; Utas, 1968, p. 123-126.
- 16 A. V. W. Jackson, H. W. Bailey, W. B. Henning, I. Gershevitch et M. Boyce en Grande-Bretagne et W. Bang, A. von Gebain, W. Sundermann, P. Zieme et H. J. Klimkeit en Allemagne sont parmi les principaux experts ayant contribué à ces travaux.
- 17 Voir, par exemple, Bentley, 1993, et Curtin, 1984.
- 18 Voir Liu, 1988, particulièrement p. 68-69.
- 19 Hambly, 1969, p. 7.
- 20 Ennin, 1961.
- 21 Bentley, 1993.
- 22 Au sujet de l'Afrique, voir Hiskett, 1994, p. 100 et 108, et Trimmingham, 1968, p. 38-40. Sur l'activité commerciale dans l'océan Indien, voir Wink, 1990, particulièrement p. 25-85, et Chaudhuri, 1990.
- 23 Allsen, 1999, p. 575.
- 24 Pour un portrait romancé de l'univers d'un marchand sogdien au VIII^e siècle, voir Whitfield, 1999, p. 27-54.
- 25 Voir Vaissière, 2004.
- 26 Stein, 1987, vol. 2, p. 114-115; Grenet et Sims-Williams, 1987, p. 101-122.
- 27 Stein, 1987, vol. 2, p. 186.
- 28 Frye, 1975, p. 150-174.
- 29 Frye, 1997.
- 30 Leslie, 1972, p. 18 et suiv.
- 31 Qubawi, dans Narchakhi, 2007, p. 1.
- 32 Poliakov, 1992, voir particulièrement p. 59-75.
- 33 Eaton, 1978, p. 155-174.

- 34 Whitfield (1999), se basant sur une multitude de sources (chinoises pour la plupart), a tenté de reconstituer une part des expériences vécues par les femmes sur la Route de la soie au sein des divers portraits composites et semi-fictionnels qui composent son livre *Life along the Silk Road*.
- 35 Sims-Williams, dans Whitfield et Sims-Williams, 2004, p. 249. Les femmes étant alors en majorité illettrées, le plus probable est que ces lettres ont été dictées à un écrivain public. Comme c'est à Dunhuang qu'elles ont été retrouvées, on peut déduire qu'elles n'ont jamais été transmises à leur destinataire.
- 36 Bryder, 1989, p. 35-42 et 1988, p. 201-208.

CHAPITRE 2

- 1 Peake et Fleure, 1928. Voir les études de Barfield (1989) et Khazanov (1984).
- 2 Grousset, 1965, p. II.
- 3 Voir, par exemple, Dumézil, 1968-1973; voir également Mallory, 1997, ainsi que Mallory et Adams, 2006.
- 4 Fletcher, 1986, p. 31.
- 5 Litvinskii, 1987, p. 517.
- 6 Litvinskii, 1987, p. 517-518.
- 7 Pour une étude approfondie de la question, voir Anthony, 2007.
- 8 Les mots anciens *saka* (ancien perse), *scythai* (scythe en grec), *sugbde* (sogdien) et *asbkénaze* (hébreu biblique, de l'assyrien *askuzai*) semblent tous dérivés de **skudo*, l'antique terme indo-européen pour « archer ». Voir également *shoot* en anglais. Pour une analyse du terme sous toutes ses variantes, voir Beckwith, 2009, p. 377-380.
- 9 Hérodote, 1964, IV : 71-72, 75, 65; Golden, 1992, p. 49.
- 10 Hérodote, 1964, II : 215-216.
- 11 Hérodote, 1964, IV : 59. Hérodote considère les Massagètes et les Scythes comme des peuples distincts, mais les deux appartenaient au groupe des Scythes.
- 12 Meserve, dans Eliade, 1987, vol. 7, p. 241.
- 13 Hérodote, 1964, IV : 23. Voir également Phillips, 1960, p. 124-128.
- 14 On a récemment découvert un vaste groupe de momies indo-européennes dans l'ouest de la Chine; certaines seraient vieilles de 3000 ans. Voir Mallory et Mair, 2000; voir également Barber, 1999.

- 15 Meserve, dans Eliade, 1987, vol. 7, p. 241.
- 16 Sur la persistance des sacrifices de chevaux, voir Boyle, 1965, p. 145-150.
- 17 Pour une synthèse des débats à ce sujet, voir Boyce, 1992, p. 1-26.
- 18 La substance hallucinogène qui servait à concocter cette boisson est restée un mystère pendant deux mille ans, mais elle a finalement été identifiée comme la plante connue sous le nom *barmal* ou *rue de Syrie* (*peganum barmala*). Voir Flattery et Schwartz, 1989.
- 19 En persan moderne, *dīv* signifie « démon », mais le sens positif des *daevas* s'est maintenu dans certains noms iraniens tardifs tels que Devashtic (sogdien) et Divdad (persan).
- 20 Bekhradnia, 1994, p. 109.
- 21 Par exemple chez Choksy, 1997, p. 4.
- 22 Sur la religion achéménide, voir Schwartz, dans Gershevitch, 1985, vol. 2, p. 664-697.
- 23 Harmatta, 1994, p. 315.
- 24 Trinkhaus, 1984, p. 677.
- 25 Christensen, 1904, p. 49-51.
- 26 Inscription de Behistun, colonne 5 (voir Frye, 1996, p. 83).
- 27 Henning, 1965, p. 251.
- 28 Sims-Williams, 2000, p. 7. Malgré ce commentaire, Sims-Williams, à l'instar de son collègue Frantz Grenet, a tendance à voir dans chaque vestige religieux iranien d'Asie centrale une « preuve » du zoroastrisme.
- 29 Henning, 1965, p. 247.
- 30 Henning, 1965, p. 251; voir Grenet et Sims-Williams, 1987.
- 31 Schwartz, dans Gershevitch, 1985, p. 681; voir Widengren, 1968, p. 357.
- 32 Godbey, 1966, p. 136-137.
- 33 Franck, 1986, p. 63.
- 34 Ben-Zvi, 1976, p. 67; Brutzkus, 1929, vol. 4, p. 1126. Notons que selon leur tradition, les musulmans pachtounes d'Afghanistan descendraient des dix tribus perdues d'Israël.
- 35 Rabinowitz, 1948, p. 51.
- 36 Livshits et Usmanova, 1994, p. 99-105.
- 37 Neusner, dans Yarshater, 1983, vol. 3, p. 912.

- 38 Voir Shaked, 1982a, 1984, p. 308-325; Winston, 1966, p. 183-216. Pour un point de vue divergent, voir Barr, 1985, p. 201-235.
- 39 Voir, par exemple, Stroumsa, dans Shaked et Netzer, 1994, p. 17-33.
- 40 Shaked, 1982, p. 292-303.
- 41 Russell, 1990, p. 33-40.
- 42 Hintze, 1994, p. 34-39.
- 43 Flusser, 1982, p. 12-75.
- 44 Colpe, 1983, p. 831-833.
- 45 Shaked, 1984, p. 324.
- 46 Cité dans Leslie, 1972, p. 3.
- 47 Pollock, 1980, p. 255-256.
- 48 Pollock, 1980, p. 257.
- 49 Wilford, 1993.
- 50 Leslie, 1972, p. 4.
- 51 Loewenthal, 1961, p. 6.
- 52 Mair, 1990, p. 27-47.
- 53 Dubs, 1946, p. 286-287.
- 54 Yutaka, 1979, p. 184-199, cité par Teiser, 1988, p. 24.
- 55 Voir, par exemple, Liu, 1976, p. 2-55.

CHAPITRE 3

- 1 Les estimations varient quant aux dates : le Bouddha aurait vécu de 624 à 544, de 563 à 483 ou encore de 448 à 368 avant notre ère. Le consensus actuel est qu'il aurait vécu en partie au cinquième siècle avant notre ère. Le Bouddha historique est l'auteur de plusieurs textes, dont le *Sakyamuni*.
- 2 Ainsi qu'Elverskog (2010) l'explique, l'économie de l'empire maurya, tout comme celle du Kouchan qui allait lui succéder, dépendait de deux groupes ayant des sympathies bouddhistes, soit les marchands des villes et les propriétaires terriens.
- 3 Harvey, 1990, p. 74.
- 4 La tradition *theravada* à ce sujet a été contestée; voir Gombrich, 1988, p. 133.
- 5 Sur les divers récits du schisme, voir Lamotte, 1976, p. 274-292.
- 6 Harvey, 1990, p. 74-75. Des textes anciens du *mabasangbika* de Bamiyan (Afghanistan) ont été publiés par Braarvig (2000).
- 7 Ge Ling Shang, communication personnelle.

- 8 Schopen, 1975, p. 147-181. Voir également Harrison, 1995, p. 56, 67, et Noritoshi, 2003, p. 203-218.
- 9 Shizuka, 1997, p. 79-113.
- 10 Williams, 1989, p. 277-278, n. 7.
- 11 Williams, 1989, p. 49.
- 12 Harrison, 1987, p. 80.
- 13 Williams, 1989, p. 5.
- 14 Hsüan-tsang, 1969, vol. 1, p. 47-48.
- 15 Voir Harmatta, 1994, p. 4. Les inscriptions mentionnent cependant la diffusion du *dbarma*, pas le bouddhisme en soi.
- 16 Harmatta, 1994, p. 314.
- 17 Sur les échanges entre les idées religieuses iraniennes et grecques, voir Colpe, 1983.
- 18 Hsüan-tsang, 1969, vol. 1, p. 139.
- 19 Wriggins, 1996, p. 68.
- 20 Litvinsky et Pichikian, 1994, p. 47-66; Harmatta, dans Dani et Masson, 1992, vol. 2, p. 314.
- 21 Nolot, 1995; Lamotte, 1976, p. 465-468. Voir aussi Narain, 1957.
- 22 Azarpay, 1995, p. 99-125.
- 23 Benjamin, 2007.
- 24 Emmerick, 1987, vol. 2, p. 401.
- 25 Bivar, dans Hambly, 1969, p. 47; voir Stein, 1987, vol. 2, p. 414.
- 26 Harmatta, « Religions in the Kushan Empire », p. 317-318.
- 27 Hinüber, 1984, p. 104.
- 28 Przyłuski, cité dans Nattier, 1988, p. 46, n. 60.
- 29 Emmerick, 1987, p. 955-956; Lamotte, 1976, p. 551.
- 30 Lamotte, 1976, p. 740-748.
- 31 Lamotte, 1976, p. 750-752.
- 32 Litvinsky, 1979, p. 25.
- 33 Litvinsky, 1979. Certains affirment que le nom « Boukhara » dériverait de « *vibara* », ce qui laisserait entendre qu'il s'y est déjà trouvé un temple bouddhiste.
- 34 Emmerick, 1987, p. 960.
- 35 Voir Koshelenko, 1966, p. 182.
- 36 Utz, 1999, p. 446-470 et Takayasu, 1984, p. 119-141.
- 37 Walter, 1998, p. 1, 3.
- 38 Litvinsky, 1979, p. 25.

- 39 Walter, 1998, p. 7.
- 40 Walter, 1998, p. 8.
- 41 Les momies caucasoïdes décrites par Mallory et Mair (2000) sont probablement les ancêtres des Tokhariens. En chinois, les emprunts au tokharien laissent penser que les chars et l'aménagement des villes auraient été deux des inventions introduites par les Tokhariens (Lubotsky, 1998, p. 379-390). Le tokharien B (l'une de deux ou trois langues apparentées) a apparemment été parlé dans la région jusqu'au dixième siècle, avant d'être progressivement remplacé par le turc ouïgour.
- 42 Walter, 1998, p. 5-6.
- 43 Zürcher, 1959, p. 26.
- 44 Zürcher, 1959, p. 27.
- 45 Harrison, 1987, p. 68, 1993, p. 135-177 et 1995, p. 55.
- 46 Zürcher, 1959, p. 35.
- 47 Walter, 1998, p. 4. Sur le rôle continu des familles parthes à l'époque sassanide, voir Pourshariati, 2008.
- 48 Takayasu, 1984, p. 119-136 (en japonais). J'aimerais remercier Mariko Walter de m'avoir transmis cette référence.
- 49 Walter, 1998, p. 6.
- 50 Emmerick, 1987, p. 960-961.
- 51 Nattier, 1990, p. 195-219.
- 52 Il aurait peut-être également introduit en Inde le très populaire « Soutra du cœur » (Nattier, 1992, p. 180).
- 53 Forte, 1994, p. 41-57.
- 54 Chou, 1945, p. 241-272.
- 55 Bentley, 1993, p. 97.
- 56 Faxian, dans Beal, 1969, vol. 1, p. xxiii-lxxiii.
- 57 Chavannes, 1903, p. 379-441, p. 406.
- 58 Sally Hovey Wriggins (1996) est l'auteure d'un fascinant livre sur Xuanzang : *Xuanzang : A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*.
- 59 Chang Yueh, « Preface », dans Beal, 1969, v. 1, p. 6. Selon Chang, Xuanzang aurait traduit tous les textes, ce qui est douteux.
- 60 Eaton (2004) est l'un de ceux qui remettent le mieux en question l'idée courante selon laquelle la violence du fanatisme religieux était l'apanage des conquérants musulmans. L'auteur montre que malgré la rhétorique des chroniqueurs qui décrivent les campagnes militaires

musulmanes comme étant motivées par le désir de diffuser l'islam et de détruire l'idolâtrie, en fait, puisque les temples étaient les lieux où les monarques hindous gardaient leurs richesses, la tradition de leur pillage et de leur profanation par des puissances ennemies remonte à bien longtemps avant l'arrivée des musulmans en Inde.

- 61 Pour des raisons qui demeurent obscures, les gouverneurs musulmans locaux permettaient parfois aux missionnaires bouddhistes de passer par leurs territoires d'Asie centrale. Ces missionnaires étaient par contre souvent détrossés ou emprisonnés. (Yün-hua, 1966, p. 142-143)
- 62 Hui Li, 1853, p. 59.
- 63 Hui Li, 1853, p. 60.
- 64 On n'a jamais retrouvé de vestiges incontestablement bouddhistes en Sogdiane proprement dite, contrairement aux régions au sud des monts Hissar, où ils abondent.
- 65 Litvinsky, 1979, p. 50.
- 66 Narchakhi, 2007, p. 23. Cet oiseau que Maria Subtelny désigne comme le « Coq cosmique » réapparaît plus tard dans le *mi'raj* musulman lorsque Mahomet s'élève miraculeusement aux cieux (Subtelny, 2008).
- 67 Uray, 1983, p. 407, 421. À propos des fresques du Ladakh, voir Klimkeit, 1982; sur les inscriptions, voir Sims-Williams, 1989-1992.
- 68 Marc Des Jardins, communication personnelle.
- 69 Voir Beckwith, 1987.

CHAPITRE 4

- 1 Traduction d'après Lieu, 1992, p. 98.
- 2 Chabot, 1902, p. 302.
- 3 Voir Moffett, 1992, p. 51-53.
- 4 Bardesane, 1899, cité d'après <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/bardesane/lois.htm>. Mingana, 1925, p. 7-8.
- 5 Mingana, 1925, p. 4.
- 6 Neusner, 1983, p. 914.
- 7 Pour un récit détaillé, mais quelque peu romanesque de l'histoire des chrétiens d'Iran, voir Tajadod, 2008.
- 8 Bedjan, *Acta Martyrum* 2 : 351, cité par Moffett, 1992, p. 142. De telles accusations, si elles donnent une image déformée des pratiques et

- des croyances des chrétiens, n'en contribuent pas moins à mieux comprendre la manière dont les préjugés peuvent être utilisés par le pouvoir.
- 9 Voir, par exemple, Neusner, 1971 ainsi que Williams, 1996, p. 37-53.
 - 10 Mingana, 1925, p. 74.
 - 11 Benveniste, 1964, p. 85-91.
 - 12 Sims-Williams, 1981, p. 441.
 - 13 Sims-Williams, 1981, p. 443.
 - 14 Mingana, 1925, p. 9.
 - 15 Lieu, 1992, p. 228.
 - 16 Voir Eliade, 1978. Le mot *chaman* vient du tougounze (turc : *qam*; mongol : *bö'e*). Les textes musulmans médiévaux utilisent l'expression arabe *kabīn* (tout comme les sources hébraïques).
 - 17 Mingana, 1925, p. 11-12; Hunter, 1989-1991, p. 160.
 - 18 Boyle, 1972, p. 184-193.
 - 19 Mingana, 1925, p. 12.
 - 20 Mingana, 1925, p. 13.
 - 21 Hunter, 1989-1991.
 - 22 Mingana, 1925, p. 15.
 - 23 Voir Schafer, 1962.
 - 24 Enoki, 1964, p. 72-73.
 - 25 Pelliot, 1912, p. 108.
 - 26 Palmer, 2011. Le fait que chrétiens et nestoriens soient réunis en une seule catégorie laisse penser que le christianisme était encore associé à l'Iran.
 - 27 Palmer, 2011, p. 35-36.
 - 28 Schafer, 1962, p. 50.
 - 29 Schafer, 1962, p. 53-54.
 - 30 Ibn Nadim, 1970, p. 836-837.
 - 31 On trouve encore aujourd'hui de petites communautés de mandéens dans le sud de l'Irak et de l'Iran (voir Buckley, 2002).
 - 32 Henning, 1939-1942, p. 941-953.
 - 33 Neusner, 1966, p. 173.
 - 34 Selon Widengren et Gnoli, le manichéisme serait dans son essence iranien, tandis que Samuel Lieu insiste plutôt sur son caractère sémitique.

- 35 Selon BeDuhn, le manichéisme n'aurait pas été par essence gnostique, mais aurait plutôt fait appel à la gnose pour convertir les gens dans des régions où le gnosticisme était répandu, puis à un autre vocabulaire (par exemple celui du bouddhisme) dans les régions plus à l'est (BeDuhn, 1995, p. 344-346).
- 36 Klimkeit, 1993, p. 31. Une histoire semblable est racontée dans les Actes de Jean (apocryphes); elle ressurgit dans une version musulmane chez Ibn Babuyeh au dixième siècle.
- 37 Voir, par exemple, un traité du seizième siècle, le *Gulistan-i bunar* de Qazi Aḥmad Qumī (1959, p. 177-180).
- 38 Lieu, 1998, p. 138.
- 39 BeDuhn, 2000.
- 40 Augustin d'Hippone, 1983, v. 4, 5, p. 10.
- 41 Lieu, 1992, p. 112-113, p. 220.
- 42 Certaines sources taoïstes permettent cependant d'envisager une présence manichéenne antérieure en Chine; voir Liu, 1976.
- 43 Lieu, 1992, p. 230.
- 44 Lieu, 1992, p. 236.
- 45 Chavannes et Pelliot, 1912-1913, p. 154.
- 46 Les sources arabes utilisent le terme perse *zindiq* pour désigner les manichéens, mais aussi les hérétiques dualistes en général. Le mot, désignant à l'origine « celui qui se livre au commentaire » (*zand*), fut d'abord repris par les mages pour attaquer ceux qui cherchaient à interpréter l'Avesta par eux-mêmes.
- 47 Voir Barfield, 1989, p. 150-157.
- 48 Mackerras, 1990, p. 331.
- 49 Zhou, 2001, p. 2-15.
- 50 Mackerras, 1990, p. 335; Chavannes et Pelliot, 1912-1913, p. 193-194, 198.
- 51 Ibn al-Nadīm, 1970, p. 803.
- 52 Ennin, 1961 p. 249.
- 53 Lieu, 1992, p. 238.
- 54 Zhou, 2003, p. 129-146. Zhou (p. 143) souligne que, en se livrant à de telles activités économiques, sans compter l'élevage, la possession de chevaux ou le recours à des serviteurs, les manichéens du Qotcho « semblent avoir violé presque toutes les règles monastiques » consignées dans le *Compendium* de Mani.

- 55 Zhou, 2003, p. 129.
- 56 Zhou, 2001, p. 3.
- 57 Klimkeit, 1993, p. 273.
- 58 Pelliot, 1912, p. 114-115. Le code est resté en vigueur en Chine jusqu'au vingtième siècle, ainsi qu'au Vietnam, ce qui fait dire à Pelliot que le gouvernement colonial français de l'époque continuait d'interdire une religion qui n'existait plus!
- 59 Lieu, 1992, p. 107.
- 60 Klimkeit, 1993, p. 52.
- 61 Boyce, 1975, p. 139; voir *Lotus Sutra*, chapitre 24.
- 62 Boyce, 1975, p. 51.
- 63 Klimkeit, 1981, p. 49.
- 64 Klimkeit, 1993, p. 151.
- 65 Klimkeit, 1986, p. 225.
- 66 Klimkeit, 1993, p. 69.
- 67 Clark, 1982, p. 189-190; Lieu, 1998, p. 46-47.
- 68 Lang, 1977, p. 306-325; Widengren, 1965, p. 91.
- 69 Saeki, 1951, p. 26.
- 70 D'après Havret, 1895-1902, t. III, passim.
- 71 Saeki, 1951, p. 6.
- 72 Saeki, 1951, p. 125.
- 73 Moffett, 1992, p. 310.
- 74 Lieu, 1998, p. 67-68.
- 75 Cité dans Zhou, 2003, p. 145.

CHAPITRE 5

- 1 Les descriptions traditionnelles de La Mecque en exagèrent peut-être la taille et l'importance (voir Crone, 1987).
- 2 L'étude récente de Pourshariati (2008) pose un regard nouveau sur la question. Selon l'auteur, de puissantes familles parthes du nord-est de l'Iran auraient retiré leur soutien à la dynastie iranienne, dont le pouvoir en dépendait, pour se tourner vers les Arabes.
- 3 Tabari, 1879-1901, vol. 3, p. 272.
- 4 Narchakhi, <http://www.culture-islam.fr/contrees/asie-centrale/qara-khanides/narshakhi-histoire-de-bukhara-943-n-e-arabe-qubawi-persan-1128-n-e> [mod.]

- 5 Narchakhi, <http://www.culture-islam.fr/contrees/asia-centrale/qara-khanides/narshakhi-histoire-de-bukhara-943-n-e-arabe-qubawi-persan-1128-n-e> [mod.]
- 6 Narchakhi, <http://www.culture-islam.fr/contrees/asia-centrale/qara-khanides/narshakhi-histoire-de-bukhara-943-n-e-arabe-qubawi-persan-1128-n-e>
- 7 Narchakhi, <http://www.culture-islam.fr/contrees/asia-centrale/qara-khanides/narshakhi-histoire-de-bukhara-943-n-e-arabe-qubawi-persan-1128-n-e>
- 8 Yarshater, 1983, vol. 3, p. 1005-1006.
- 9 Janabel, 1998.
- 10 DeWeese (1994) étudie en détail l'un de ces personnages, Baba Tükles.
- 11 Voir Bulliet, 1979, p. 30-51.
- 12 Voir Bulliet, 1979, p. 30-51, p. 62.
- 13 Trinkhaus, 1984, p. 676. Le chercheur français Frantz Grenet a abondamment publié sur les pratiques funéraires d'Asie centrale.
- 14 Bartold, 1962, p. 16.
- 15 Schafer, 1951, p. 403-422.
- 16 Bulliet, 1976, p. 140-145.
- 17 Bulliet, 1976, p. 144.
- 18 Bulliet, 1976, p. 145.
- 19 Tabari, 1879-1901, vol. 3, p. 1841.
- 20 Narchakhi, 2007, p. 20-21.
- 21 Ibn Hawkal, dans de Goeje, 1895, vol. 2, p. 365.
- 22 Stein, 1987, v. 2, p. 440-441.
- 23 Baldick, 1993, p. 163-165.
- 24 Voir Ibn Khordadbeh, dans DeGoeje, 1895, vol. 6, p. 1-14 et <http://remacle.org/bloodwolf/arabe/khordadbeh/table.htm>
- 25 Rabinowitz, 1948, p. 15.
- 26 Pritsak, 1981, p. 25.
- 27 Voir Golden, 1992, p. 241-242.
- 28 Ibn Khordadbeh, 1865.
- 29 Ibn Khordadbeh, 1865 [mod.].
- 30 Ibn Khordadbeh, 1865.
- 31 Voir Daftary, 2007.
- 32 Thackston, 1986, p. xi.

- 33 Lewis, 1982.
- 34 Les histoires d'amitié d'enfance entre Hasan, Nizam al-Moulk et le poète-astronome Omar Khayyam ne sont probablement que des légendes (voir Lewis, 1982, p. 77).
- 35 Nasser apparaît dans certains textes sous le nom d'Abou'l Nasr Samani. La légende de Satoq Boughra est rapportée dans un texte hagiographique du seizième siècle, *l'Histoire des Uwaysis* (voir Baldick, 1993, p. 77-81).
- 36 Sur les Qarakhanides, voir Golden, 1990, p. 343-370 et « Introduction », p. 214-219.
- 37 Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi'l-ta'rikh*, dans DeGoeje, 1895, vol. 8, p. 396; Ibn Miskawayh, 1920-1921, p. 181.
- 38 Voir Golden, 1992, p. 217-218.
- 39 Golden, 1992, p. 258. Les Bulgares modernes descendent d'une branche occidentale, celle des Proto-Bulgares, qui s'est slavisée.
- 40 Voir Fletcher, 1995, p. 5.
- 41 Leslie, 1986, p. 72-74.
- 42 Ou-yang Hsiu, 1936, 221b/11b-12, dans Chang, 1987, p. 63. Sur les récits apocryphes de l'introduction de l'islam en Chine, voir Mason, 1929, p. 42-78.
- 43 Chang, 1987, p. 63.
- 44 Voir Armijo-Hussein, 1997.
- 45 Barthold, 1962, vol. 1, p. 103.
- 46 Au treizième siècle, Juzjani commente le caractère anti-musulman des Qara-Khitans et laisse entendre que Gür-khan s'était secrètement converti à l'islam, affirmant que les Qara-Khitans furent des souverains justes, équitables et compétents qui traitaient les musulmans avec grand respect (Juzjani, 1991, vol. 2, p. 912).

CHAPITRE 6

- 1 Voir Rachewiltz, 1971, p. 29-40.
- 2 Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 14. Selon Rachewiltz, Kütchlüg, né chrétien, se convertit au bouddhisme sous l'influence de sa femme (Rachewiltz, 1971, p. 49-50).
- 3 Barthold, 1962, vol. 1, p. 35.
- 4 Khwand Amir, 1994, p. 15.
- 5 Barthold, 1962, vol. 1, p. 37.

- 6 Khwand Amir, 1994, p. 18.
- 7 Voir, par exemple, les anecdotes dans Juzjani (1991, vol. 2, p. 1107-1115) et Rachid al-din (1971, p. 77-78).
- 8 Rossabi, 1981, p. 261.
- 9 Les récits de voyage de Chang Chun et d'autres voyageurs chinois sont repris par Bretschneider, 1987.
- 10 Barthold, 1962, vol. 1, p. 39.
- 11 Voir, par exemple, Boyle, 1971, p. 94.
- 12 Selon DeWeese, « [l']attitude mongole en matière de religions telles que le christianisme et l'islam peut difficilement être qualifiée de "tolérance" ou d'œcuménisme, et certainement pas d'indifférence; il s'agit plutôt du postulat selon lequel la religion est essentiellement une question de pratiques et d'affiliations communes [*communal affiliation*], non de "croyance" ». (DeWeese, 1994, p. 100-101, n. 73) DeWeese exagère quelque peu et ne tient pas compte de l'instrumentalisation des religions par les Mongols décrite plus haut.
- 13 Rossabi, 1991, p. 23.
- 14 Boyle, 1971, p. 219-220. Les juifs ne bénéficièrent cependant pas de l'exemption.
- 15 Rachewiltz, 1971, p. 46.
- 16 Selon Rachid al-din, qui parle de Sorgaqtani comme de la femme « la plus intelligente du monde », « même si elle était une fidèle de Jésus, elle fit de grands efforts pour déclarer les lois de Mustapha et accordait des offrandes et des présents aux imams et aux cheikhs ». (Rachid al-din, 1971, p. 199-200)
- 17 Voir Rachewiltz, 1971, p. 34-35, p. 39.
- 18 Rachid al-din, 1971, p. 78.
- 19 Rachid al-din, 1971, p. 87. Juzjani affirme également que « Ögedei était de nature extrêmement bienveillante et bien disposé, et un grand ami des musulmans. Au cours de son règne, on les laissa prospérer en paix et on les traitait avec respect. » (Juzjani, 1991, vol. 2, p. 1106). Les sources musulmanes sont unanimes à décrire le fils de Gengis Khan, Djaghataï, comme un ennemi des musulmans (Juzjani, 1991, p. 1107, p. 1144-1148; Khwand Amir, 1994, p. 44).
- 20 Juzjani, 1991, p. 1110-1115.
- 21 Rachid al-din, 1971, p. 90.

- 22 Rachid al-din, 1971, p. 220.
- 23 Lattimore, 1971, p. 68.
- 24 Boyle, 1971, p. 184, 188.
- 25 Boyle, 1971, p. 177; Rachewiltz, 1971, p. 100-101.
- 26 Juvaini, 1997, p. 246; Boyle, 1971, p. 176-177.
- 27 Boyle, 1971, p. 177.
- 28 Rachewiltz, 1971, p. 103.
- 29 Juzjani, 1991, vol. 2, p. 1157-1158.
- 30 Juzjani, 1991, vol. 2, p. 1157-1158.
- 31 Oghoul Qaïmich fut exécutée en 1252 après l'accession au trône de Möngke (Boyle, 1971, p. 215).
- 32 Rachewiltz, 1971, p. 121.
- 33 Jackson et Morgan, 1900, p. 150.
- 34 Rubrouck, 2007, p. 128.
- 35 Rubrouck, 2007, p. 135.
- 36 Rubrouck, 2007, p. 171.
- 37 Rubrouck, 2007, p. 175-177.
- 38 Olschki, 1946, p. 33-37.
- 39 Rubrouck, 2007, p. 179.
- 40 Rubrouck, 2007, p. 179-180.
- 41 Rubrouck, 2007, p. 180.
- 42 Rubrouck, 2007, p. 141.
- 43 Rubrouck, 2007, p. 144.
- 44 Boyle, 1971, p. 207; Jackson et Morgan, 1900, p. 173, 192. Möngke employait également deux scribes musulmans, Imad al-Moulk et Fakhr al-Moulk (Boyle, 1971, p. 222).
- 45 Boyle, 1971, p. 215.
- 46 Juzjani prétend que Berké avait converti Möngke à l'islam au moment de l'accession au trône de ce dernier, ce qui est improbable. (Juzjani, 1991, p. 1181-1182)
- 47 Rubrouck, 2007, p. 152.
- 48 Rubrouck, 2007, p. 181.
- 49 Selon Juzjani, ces débats étaient organisés par les chrétiens et les bouddhistes dans le but de discréditer les musulmans. (Juzjani, 1991, p. 1160-1163)
- 50 Jackson et Morgan, 1900, p. 229. Rubrouck, 2007, p. 182.
- 51 Rubrouck, 2007, p. 186.

- 52 Rubrouck, 2007, p. 197.
- 53 Jackson et Morgan, 1900, p. 229.
- 54 Budge, 1928, p. 223. Juzjani affirme que Bagdad fut livrée par des chiites au service du calife. (Juzjani, 1991, p. 1228-1252)
- 55 Richard, 1967, p. 173-184.
- 56 Juzjani, 1991, p. 1288-1290.
- 57 Juzjani, 1991, p. 1291.
- 58 William Adam, « De modo sararcenos extirpandi », dans Kohler, 1902, vol. 2, p. 530, d'après la traduction de DeWeese, 1995, p. 141.
- 59 Polo, 1998, p. 205.
- 60 Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 38.
- 61 Rachid al-din, 1971, p. 278.
- 62 Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 39.
- 63 Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 39.
- 64 Olschki, 1960, p. 195, p. 198.
- 65 Rossabi, 1991, p. 272-273. Rachid al-din évoque le vizir de Kubilaï, Sayyid Ajall Sham al-Din Oumar de Boukhara, le fils de celui-ci, Nasir al-Din, qui fut nommé gouverneur de Qara-Jang et son petit-fils Abou Bakr, gouverneur de Zaytun. (Rachid al-din, 1971, p. 287-288)
- 66 Rossabi, 1991, p. 158.
- 67 Olschki, 1960, p. 198-199.
- 68 Rossabi, « Muslims », p. 280-281.
- 69 Polo, 1998, p. 223-224; Rachid al-din, 1971, p. 293.
- 70 Polo, 1998, p. 224; Rachid al-din, 1971, p. 294. Selon Boyle, l'édit de Kubilaï aurait été promulgué, selon le *Yüan Shih*, en 1280, soit avant la mort d'Ahmed.
- 71 Rachid al-din, 1971, p. 294. Voir Moule, 1930, p. 228-229.
- 72 Coran 9 : 5. Le verset porte sur les ennemis mecquois de Mahomet; la question de savoir s'il encourage le meurtre des polythéistes continue de faire débat.
- 73 Rachid al-din, 1971, p. 295. Khwand Amir affirme qu'un « vil juif, voulant s'en prendre au musulman », avait d'abord attiré l'attention du khan sur le verset. (Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 37)
- 74 Rachid al-din, 1971, p. 294.
- 75 Montgomery, 1927, p. 8-9. Voir Chabot, 1895.

- 76 Montgomery, 1927, p. 45-46.
- 77 Montgomery, 1927, p. 46, n. 21.
- 78 Khwand Amir, 1994, p. 67.
- 79 Chabot, 1895, p. 52.
- 80 Khwand Amir, 1994, p. 74.
- 81 Khwand Amir, 1994, p. 74-75.
- 82 Chabot, 1895, p. 97.
- 83 Chabot, 1895, p. 102-103.
- 84 Sur Naurouz, voir Boyle, 1968, vol. 5, p. 376-379, p. 380, p. 382-384.
Rachid al-din affirme à propos de la rébellion antérieure de Naurouz, que « à cause de lui, les dégâts furent importants [dans le Khorasan] et [que] de nombreux musulmans perdirent la vie ». (Rachid al-din, 1971, p. 141)
- 85 Khwand Amir, 1994, p. 81.
- 86 Khwand Amir, 1994, p. 82.
- 87 Boyle, 1971, p. 325. Il semble que la conversion de Ghazan et Ananda ait convaincu Timour que l'islam était une religion acceptable et ait encouragé d'autres conversions à la cour des Mongols.
- 88 Chabot, 1895, p. 107.
- 89 Chabot, 1895, p. 109.
- 90 Chabot, 1895, p. 113.
- 91 Chabot, 1895, p. 118.
- 92 Chabot, 1895, p. 116.
- 93 Chabot, 1895, p. 119.
- 94 Chabot, 1895, p. 119.
- 95 Chabot, 1895, p. 121.
- 96 Chabot, 1895, p. 122.
- 97 Chabot, 1895, p. 123.
- 98 Chabot, 1895, p. 123-129.
- 99 Marignolli, dans Dawson, 1955, p. 224-225.
- 100 Marignolli, dans Dawson, 1955, p. 226.
- 101 Rohrbacher, 1858, p. 148.
- 102 Rohrbacher, 1858, p. 148.
- 103 Rohrbacher, 1858, p. 148.
- 104 Rachewiltz, 1971, p. 169.
- 105 Rouleau, 1954, p. 346-365.

- 106 Rohrbacher, 1858, p. 256.
 107 Rouleau, 1954, p. 192.
 108 Rouleau, 1954, p. 195.
 109 Selon Fletcher, puisque l'islam est né au sein de populations arabes principalement nomades et que les nomades tibétains avaient adapté le bouddhisme tibétain à leurs besoins, ces deux traditions auraient été les plus séduisantes pour les populations des steppes (1986, p. 44). L'argument ignore cependant l'incroyable popularité du nestorianisme en Asie intérieure, et ce, pendant des siècles.

CHAPITRE 7

- 1 Grousset, 1965, p. 544. C'est également l'opinion de Moffett (1992, p. 480, p. 483-486, p. 504), Houston (1980, p. 67), Spuler (1970, p. 170) et Thacker (1967, p. 100).
- 2 Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 229, p. 250, p. 260, p. 271-272. Les sources ne mentionnent pas non plus de telles croisades contre les princes hindous d'Inde (Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 264, p. 266, p. 268-269) ou contre la Chine (p. 292).
- 3 Moranvillé, 1894, p. 462.
- 4 Khwand Amir, 1994, vol. 1, p. 234, p. 249.
- 5 Compte tenu de la présence ancienne du nestorianisme chez les populations des steppes, il n'est pas exclu que certains des rivaux nomades de Timour aient eu des affinités avec le christianisme, mais cet aspect n'est nulle part mentionné explicitement.
- 6 Il s'agit de cimetières abritant quelque 610 tombes datées entre 858 et 1342. Voir Saeki, 1951, p. 408-419, et Thacker, 1967.
- 7 Barthold, 1962, vol. 1, p. 136.
- 8 Mostaert, 1934; voir Bernard, 1935. Le nom des Erküts semble dériver du perse *arkhūn*, « grand prêtre » (Saeki, 1951, p. 426).
- 9 Palmer, 2011; Courtois, 2007.
- 10 Browne, 1933, p. 108.
- 11 Franck, 1986, p. 259.
- 12 Bentley, 1993, p. 107.
- 13 Je remercie Jerry Bentley de cette observation.
- 14 Polo, 1998, p. 382-384.
- 15 Lieu, 1998, p. 194.

- 16 Lieu, 1998, p. 106.
- 17 Lieu, 1998, p. 133.
- 18 Lieu, 1998, p. 168.
- 19 Lieu, 1998, p. 180.
- 20 L'histoire de la secte est racontée dans un texte du dix-septième siècle traduit par Pelliot (1923).
- 21 Bryder décrit en détail l'inscription et le temple qui l'abrite (1988, p. 203); voir aussi Lieu, 1992, p. 256-257 ainsi que 1998, p. 56-58 et p. 188-195.
- 22 Lieu, 1998, p. 58.
- 23 Bryder, 1988, p. 207.
- 24 Voir Janabel, 1997.
- 25 Les tensions continues entre les populations converties et non converties sont un aspect récurrent du *Habib alsiyar* (voir, par exemple, vol. I, p. 97, p. 163, p. 234, p. 249, et *passim*).
- 26 Dughlat, 2013.
- 27 Dughlat, 1970, p. 14.
- 28 Dughlat, 1970, p. 52.
- 29 Dughlat, 1970, p. 57-58.
- 30 Sur cet ethnonyme, voir Golden, 1992, p. 176-177.
- 31 Barthold, 1962, vol. I, p. 91-92; Fletcher, 1976, p. 170-171.
- 32 Dughlat, 1970, p. 125, p. 148.
- 33 Barthold, 1962, vol. I, p. 159.
- 34 Mahmud Ibn Amir Wali, dans Golden, 1992, p. 344.
- 35 Baldick, 1993, p. 174.
- 36 Thomas Oller a interviewé et filmé plusieurs de ces chamans kazakhs, dont une jeune fille de quatorze ans, au cours de ses voyages dans le nord-ouest de la Mongolie en 1994 et 1995 (communication personnelle).
- 37 Voir les exemples donnés par DeWeese (1994, p. 209), Fletcher (1976, p. 171) et Baldick (1993).
- 38 Ibn Battûta, 1858, p. 243-244.
- 39 Ibn Battûta, 1982, p. 232.
- 40 Un marchand anglais rapporte en 1558 que les Kazakhs et les Kirghiz avaient complètement interrompu le commerce sur le Route de la soie en direction de l'Est (Jenkinson, 1886, p. 86).

- 41 Voir Alam, 1994.
- 42 Voir Dale, 1994.
- 43 Voir Levi, 2002.
- 44 Frye, 1997, p. 14.

ÉPILOGUE

- 1 Nelson, 2001, p. 23.
- 2 McDaniel, 1997, p. 105.
- 3 Cox, 1999, p. 18-23.
- 4 Stuttard, 2000; Ambler et Styles, 2000.

BIBLIOGRAPHIE

- Alam, Muzaffar, « Trade, State Policy and Regional Change, Aspects of Mughal-Uzbek Commercial Relations, c.1550-1750 », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 37, n° 3, 1994, p. 202-227.
- Allsen, Thomas, compte rendu de Richard C. Foltz, *Religions of the Silk Road*, dans *Iranian Studies*, vol. 32, n° 4, 1999, p. 575-576.
- Allsen, Thomas, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Ambler, Tim et Chris Styles, *The Silk Road to International Marketing, Profit and Passion in Global Business*, Londres, Financial Times/Prentice Hall, 2000.
- Anthony, David W., *The Horse, the Wheel, and Language, How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Armijo-Hussein, Jacqueline, « Sayyid 'Ajall Shams al-Din, A Muslim from Bukhara, Serving the Mongols in China, and Bringing 'Civilization' to Yunnan », thèse de doctorat (non publiée), Harvard University, 1997.
- Asmussen, Jes Peter (dir.), *Xvostvanifi, Studies in Manichaeism*, Copenhagen, Munksgaard, 1965.
- Asmussen, Jes Peter, « The Sogdian and Uigur-Turkish Christian Literature in Central Asia before the Real Rise of Islam, A Survey », dans *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. Jong on His Sixtieth Birthday*, Canberra, Australian National University, p. 11-29, 1982.
- Asmussen, Jes Peter, *Manichaean Literature*, Delmar (NY), Scholars' Facsimiles and Reprints, 1975.
- Augustin d'Hippone, *Contra Faustum*, Philip Schaff (dir.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids, Eerdmans, vol. 4, 1983.

- Azarpay, Guitty, « A Jataka Tale on a Sasanian Silver Plate », *Bulletin of the Asia Institute*, nouvelle série, vol. 9, p. 99-125, 1995.
- Bailey, Harold W., *Khotanese Buddhist Texts*, 2^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [1951].
- Bailey, Harold W., *The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan*, Delmar (NY), Columbia Lectures on Iranian Studies, 1982.
- Baldick, Julian, *Imaginary Muslims, the Uwaysi Sufis of Central Asia*, Londres / New York, I. B. Tauris, 1993.
- Barber, Elizabeth Wayland, *The Mummies of Urumchi*, New York, Norton, 1999.
- Bardesane, *Le livre des lois des pays; texte syriaque, publié avec un avertissement et une analyse par F. Nau*, trad. François Nau, Paris, Ernest Leroux, 1899, cité d'après <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/bardesane/lois.htm>.
- Barfield, Thomas J., *The Perilous Frontier*, Oxford, Blackwell, 1989.
- Barr, James, « The Question of Religious Influence, The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 53, n^o 2, 1985, p. 201-235.
- Barthold, W., « Mesta do-Musulmanskogo kulta v Bukhare », *Vostochnye Zapiski*, vol. 1, 1927, p. 11-25.
- Barthold, W., « The Burial Rites of the Turks and Mongols », *Central Asiatic Journal*, vol. 14, n^o 1-3, 1970, p. 195-227.
- Barthold, W., *Four Studies on the History of Central Asia*, trad. V. et T. Minorsky, 3 vol., Leyde, Brill, 1962 [1958].
- Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, 3^e éd., Londres, Luzac, 1987 [1928].
- Bazin, Louis et Peter Zieme (dir.), *De Dunbuang à Istanbul*, Turnhour, Brepols, 2001.
- Beal, Samuel (trad.), *Buddhist Records of the Western World*, New Delhi, Oriental Reprints, 1969 [1888].
- Beckwith, Christopher L., *Empires of the Silk Road, A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Beckwith, Christopher L., *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1987.
- BeDuhn, Jason David, « *The Manichean Body* », dans *Discipline and Ritual*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

- BeDuhn, Jason David, compte rendu de Hans-Joachim Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115, n° 2, 1995, p. 344-346.
- BeDuhn, Jason David, compte rendu de Richard C. Foltz, *Religions of the Silk Road*, dans *Journal of Chinese Religions*, vol. 29, n° 1, 2001, p. 294-296.
- BeKhradnia, Shahin, « The Tajik Case for a Zoroastrian Identity », *Religion, State and Society*, vol. 22, n° 1, 1994, p. 109-121.
- Ben-Zvi, Itzhak, *The Exiled and the Redeemed*, 3^e éd., Jérusalem, Ben Zvi, 1976 [1957].
- Benjamin, Craig et Samuel Lieu (dir.), *Walls and Frontiers in Inner-Asian History*, Turnhout, Brepols, 2002.
- Benjamin, Craig, *The Yuezhi, Origin, Migration and the Conquest of Northern Bactria*, Turnhout, Brepols, 2007.
- Bentley, Jerry, « Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History », *American Historical Review*, vol. 101, n° 3, 1996, p. 749-770.
- Bentley, Jerry, *Old World Encounters, Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Benveniste, Émile, « Le vocabulaire chrétien dans les langues d'Asie centrale », *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, p. 85-91.
- Bernard, Henri, *La découverte de Nestoriens mongols aux Ordos et l'histoire ancienne du christianisme en Extrême-Orient*, Tientsin, Hautes Études, 1935.
- Biruni, Abu Rayhan, *Athar al-baqiya*, dans C. Edward Sachau (trad. et dir.), *Chronology of Ancient Nations*, Lahore, Hijra International Publishers, 1983 [1879].
- Boulnois, Lucette, *La Route de la soie*, Genève, Olizane, 1986.
- Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, 3 vol. à ce jour, Leyde, Brill, 1975-.
- Boyce, Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leyde, Brill, 1975.
- Boyce, Mary, *Zoroastrianism, Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa (CA), Mazda Publishers, 1992.
- Boyle, John Andrew (dir.), *Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Boyle, John Andrew *The Successors of Genghis Khan*, New York, Columbia University Press, 1971.

- Boyle, John Andrew, « A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th- and 14th-century Mongols », *Central Asiatic Journal*, vol. 10, n^{os} 3-4, 1965, p. 145-150.
- Boyle, John Andrew, « The Thirteenth Century Mongols' Conception of the Afterlife », *Mongolian Studies*, vol. 1, 1974, p. 5-14.
- Boyle, John Andrew, « Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages », *Folklore*, vol. 83, n^o 3, 1972, p. 184-193.
- Braarvig, Jens (dir.), *Manuscripts in the Shøyen Collection, Buddhist Manuscripts 1*, Oslo, Hermes, 2000.
- Bretschneider, Emil, *Medieval Researches from Asiatic Sources*, Osnabrück, Biblio Verlag, 1987 [1910].
- Browne, L. E., *The Eclipse of Christianity in Asia from the Time of Mubammad Till the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.
- Bruzkus, Julius, « Bukhara, » *Encyclopaedia Judaica*, Berlin, L. Schneider, vol. 4, 1929, p. 1126.
- Bryder, Peter, « Cao'an Revisited », *Research into China Overseas Communication History*, vol. 16, n^o 2, 1989, p. 35-42.
- Bryder, Peter, « ...Where the Faint Traces of Manichaeism Disappear », *Altorientalische Forschungen*, vol. 15, n^o 1, 1988, p. 201-208.
- Buckley, Jorunn Jacobsen, *The Mandaean*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Budge, E. A. T. Wallis (dir. et trad.), *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj*, 2 vol., Londres, Oxford University Press, 1932.
- Budge, E. A. T. Wallis (dir. et trad.), *The Monks of Kublai Khan, The History of the Life and Travels of Rabban Sawma*, Londres, Religious Tract Society, 1928.
- Bulliet, Richard, « Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran », dans Nehemia Levtzion (dir.), *Conversion to Islam*, New York, Holmes and Meier, 1979, p. 30-51.
- Bulliet, Richard, « Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism », *Iran*, vol. 14, 1976, p. 140-145.
- Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period, A Study in Quantitative History*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980.
- Chabot, Jean-Baptiste (dir. et trad.), *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, Imprimerie nationale, 1902.

- Chabot, Jean-Baptiste (trad.), *Histoire de Mar ʿĀbalaba III, patriarche des nestoriens (1281-1317) et du moine Rabban ʿAuma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)*, Paris, Ernest Leroux, 1895.
- Chang, Hajji Yusuf, « The Hui (Muslim) Minority in China, An Historical Overview », *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 8, n° 1, 1987, p. 62-78.
- Chaudhuri, Kirti N., *Asia before Europe, Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Chavannes, Édouard (trad.), « Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 3, n° 1, 1903, p. 379-441.
- Chavannes, Édouard et Paul Pelliot (trad. et annotations), *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, Paris, Imprimerie nationale, 1912-1913.
- Chavannes, Édouard, « Le nestorianisme et l'inscription de Karabalassoun », *Journal asiatique*, janvier-février 1897, p. 43-85.
- Choisnel, Emmanuel, *Les Parthes et la Route de la soie*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Choksy, Jamsheed, *Conflict and Cooperation, Muslim Elites and Zoroastrian Subalterns in Medieval Iranian Society*, New York, Columbia University Press, 1997.
- Chou, Yi-liang, « Tantrism in China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 8, n° 3-4, 1945, p. 241-272.
- Christensen, Arthur, « Die Moschee Makh in Buhara », *Orientalische Litteraturzeitung*, vol. 7, 1904, p. 49-51.
- Christian, David et Craig Benjamin (dir.), *Realms of the Silk Roads, Ancient and Modern*, Turnhout, Brepols, 2000.
- Christian, David et Craig Benjamin (dir.), *Worlds of the Silk Roads, Ancient and Modern*, Turnhout, Brepols, 1998.
- Christian, David, *A History of Russia, Central Asia and Mongolia*, vol. 1 : *Inner Eurasia from Prehistory to the Mongol Empire*, Oxford, Blackwell, 1998.
- Clark, Larry, « The Manichaean Turkic Poethi-Book », *Altorientalische Forschungen*, vol. 9, 1982, p. 145-218.
- Colless, Brian E., « The Nestorian Province of Samarqand », *Abr-Nabrain*, vol. 24, n° 2, 1986 p. 51-57.
- Collins, John J., « Persian Apocalypses », *Semeia*, vol. 14, 1979, p. 207-217.

- Colpe, Carsten, « Development of Religious Thought », dans Ehsan Yarshater (dir.), *Cambridge History of Iran*, vol. 3 : *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 831-833.
- Coran (Le), trad. Édouard Montet, préf. Jacques Risler, Paris, Payot, 2 vol., 1963.
- Courtois, Sébastien de, *Chrétiens d'Orient sur la route de la Soie, dans les pas des nestoriens*, Paris, La Table Ronde, 2007.
- Cox, Harvey, « The Market As God, Living in the New Dispensation », *Atlantic Monthly*, mars 1999, p. 18-23.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Curtin, Philip, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Daftary, Farhad, *Légendes des Assassins, Mythes sur les Ismaéliens*, trad. Zarien Rajan-Badoulary, préf. Christian Jambet, Paris, J. Vrin, 2007.
- Dale, Stephen, *Indian Merchants and Eurasian Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Dani, A. H. et V. Masson (dir.), *History of the Civilizations of Central Asia*, Paris, UNESCO, 1992.
- Dawson, Christopher (dir.), *Mission to Asia, Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries Translated by a Nun of Stanbrook Abbey*, Londres et New York, Sheed & Ward, 1955.
- Des Jardins, Marc, communication personnelle.
- DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park (PA), Penn State University Press, 1994.
- Dubs, Homer H., « Taoism », dans H. F. MacNair (dir.), *Philosophy and Religion*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1946, p. 286-287.
- Dughlat, Mirza Muhammad Haydar, « *Tarikh-i-Rachidi, Conversion des Moghols et histoire de Khwaja Ahmad* », 2013, <http://www.culture-islam.fr/contrees/asie-centrale/timourides/mirza-muhammad-haydar-dughlat-conversion-des-moghols-et-histoire-de-khwaja-ahmad-v-1355>
- Dughlat, Muhammad Haydar, *Tarikh-i-Rachidi*, trad. D. Ross, dir. N. Elias, New York/Washington, D. C., Praeger, 1970 [1895].
- Dumézil, Georges, *Mythe et Épopée*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1968-1973.

- Dunlop, Douglas S., *History of the Jewish Khazars*, Princeton, Princeton University Press, 1954.
- Eaton, Richard M., *Temple Destruction and Muslim States in Medieval India*, Gurgaon, Hope India, 2004.
- Eaton, Richard M., *The Sufis of Bijapur, 1300-1700*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1978, p. 155-174.
- Eliade, Mircea (dir.), *Encyclopedia of Religion*, 16 vol., New York, Macmillan, 1987.
- Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1978 [1950, 1968].
- Elverskog, Johan, *Buddhism and Islam on the Silk Road, A History of Cross-Cultural Exchange*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2010.
- Elverskog, Johan, *Uyghur Buddhist Literature*, Turnhout, Brepols, 1997.
- Emmerick, Ronald E., « Buddhism among Iranian Peoples », dans Ehsan Yarshater (dir.), *Cambridge History of Iran*, vol. 3, 1987, p. 955-956.
- Ennin, *Journal d'un voyageur en Chine au IX^e siècle*, trad. et introduction de Roger Lévy, Paris, Albin Michel, 1961 [d'après la traduction anglaise de Edwin O. Reischauer].
- Enoki, Kazuo, « Nestorian Christianity in Medieval Times », *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, p. 45-77.
- Erdy, Miklos, « Manichaeans, Nestorians, or Bird Costumed Humans in Their Relation to Hunnic Type Cauldrons in Rock Carvings of the Yenisei Valley », *Eurasian Studies Yearbook*, vol. 68, 1996, p. 45-95.
- Faxian, *Buddhist Country Records (Fo Kwo Ki)*, dans Samuel Beal (trad.), *Buddhist Records of the Western World*, vol. 1, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1906.
- Flattery, David S. et Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline, The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen « Soma » and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Fletcher, Joseph, « Confrontations between Muslim Missionaries and Nomad Unbelievers in the Late Sixteenth Century, Notes on Four Passages from the Diya al-Qulub », dans Walther Heissig (dir.), *Tractata Altaica*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976, p. 167-174.
- Fletcher, Joseph, « The Mongols, Ecological and Social 'Perspectives' », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 46, n° 1, 1986, p. 11-49.

- Fletcher, Joseph, « The Naqshbandiyya in Northwest China », dans B. F. Manz et Jonathan Lipman (dir.), *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Londres, Variorum, 1995.
- Flusser, David, « Hystaspes and John of Patmos », dans Shaul Shaked (dir.), *Irano-Judaica*, Jérusalem, Ben-Zvi, 1982, p. 12-75.
- Foltz, Richard, « Does Nature Have Historical Agency? World History, Environmental History, and How Historians Can Help Save the Planet », *The History Teacher*, vol. 37, n° 1, 2003, p. 9-28.
- Foltz, Richard, « Ecumenical Mischief under the Mongols », *Central Asiatic Journal*, vol. 43, n° 1, 1999, p. 42-69.
- Foltz, Richard, « Judaism and the Silk Route », *The History Teacher*, vol. 32, n° 1, 1998, p. 916.
- Foltz, Richard, « When Was Central Asia Zoroastrian? », *Mankind Quarterly*, vol. 38, n° 3, 1998, p. 189-200.
- Foltz, Richard, *L'Iran, creuset de religions, de la préhistoire à la Révolution islamique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.
- Forte, Antonino, « An Ancient Chinese Monastery Excavated in Kirgiziya », *Central Asiatic Journal*, vol. 38, n° 1, 1994, p. 41-57.
- Franck, Irene M., *The Silk Road*, New York, Facts on File, 1986.
- Frank, André Gunder et Barry Gills (dir.), *The World System, From Five Hundred Years to Five Thousand*, Londres, Routledge, 1992.
- Frankopan, Peter, *Les Routes de la Soie : L'Histoire du cœur du monde*, trad. Guillaume Villeneuve, Paris, Nevicata, 2017.
- Frye, Richard (dir.), *Cambridge History of Iran*, vol. 5, « The Seljuk and Mongol Periods », Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Frye, Richard, « Comparative Observations on Conversion to Islam in Iran and Central Asia », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 4, 1984, p. 81-88.
- Frye, Richard, « The Fate of Zoroastrians in Eastern Iran », dans Rika Gyselen (dir.), *Au carrefour des religions, Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1995.
- Frye, Richard, *Bukhara, the Medieval Achievement*, Costa Mesa (CA), Mazda Publishers, 1997 [1965].
- Frye, Richard, *The Golden Age of Persia*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1975.
- Frye, Richard, *The Heritage of Central Asia*, Princeton, Markus Weiner, 1996.

- Gaulier, Simone et collab., *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, 2 vol., Leyde, Brill, 1976.
- Ge, Ling Shang, communication personnelle.
- Gershevitch, Ilya (dir.), *Cambridge History of Iran*, vol. 2 : *The Median and Achaemenian Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, *The Arab Conquests in Central Asia*, Londres, Royal Asiatic Society, 1923.
- Gillman, Ian et Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Richmond, Curzon Press, 1999.
- Godbey, Allen H., « From Persia to China », dans William C. White, *Chinese Jews*, 2^e éd., New York, Paragon, 1966, p. 136-149.
- Goeje, Michael Jan de, *Bibliotheca Geograforum Arabicorum*, 8 vol., Leyde, Brill, 1895.
- Golden, Peter, « The Karakhanids and Early Islam », dans Denis Sinor (dir.), *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 343-370 et « Introduction », p. 214-219.
- Golden, Peter, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992.
- Gombrich, Richard Francis, *Theravada Buddhism*, Londres, Routledge, 1988.
- Grenet, Frantz (dir.), *Cultes et monuments religieux dans l'Asie centrale pré-islamique*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1987.
- Grenet, Frantz et N. Sims-Williams, « The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters », *Transition Periods in Iranian History, Studia Iranica*, Cahier 5, Paris, 1987, p. 101-122.
- Grenet, Frantz et Paul Bernard (dir.), *Histoire et cultes de l'Asie centrale pré-islamique, Sources écrites et documents archéologiques*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1991.
- Grenet, Frantz et Zhang Guangda, « The Last Refuge of the Sogdian Religion, Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries », *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 10, 1996, p. 175-186.
- Grenet, Frantz, « Bactria in the Avesta and in Zoroastrian Tradition », dans Ehsan Yarshater (dir.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, Winona Lake (IN), Eisenbraun's, 1988, p. 343-344.
- Grenet, Frantz, « Religious Diversity among Sogdian Merchants in Sixth-Century China, Zoroastrianism, Buddhism, Manichaeism, and

- Hinduism », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 27, n° 12, 2007, p. 463-478.
- Grenet, Frantz, *Les pratiques funéraires de l'Asie centrale sédentaire, De la conquête grecque à l'islamisation*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1984.
- Grousset, René, *L'empire des steppes, Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, quatrième édition, 1965.
- Guidi, Michelangelo, *La lotta tra l'Islam e il manicheismo*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1927.
- Guitty Azarpay, « A Jataka Tale on a Sasanian Silver Plate », *Bulletin of the Asia Institute*, nouvelle série, n° 9, 1995, p. 99-125.
- Gulistan-i bunar*, de Qazi Aḥmad Qumī (trad. V. Minorsky), *Calligraphers and Painters*, Washington, D. C., Smithsonian, 1959, p. 177-180.
- Hage, Wolfgang, *Syriac Christianity in the East*, Kottayam, St. Efreem Ecumenical Research Institute, 1988.
- Haloun, Gustav et Walter Bruno Henning (trad.), « The Compendium of the Doctrines, and Styles of the Teachings of Mani, the Buddha of Light », *Asia Major*, nouvelle série, vol. 3, 1952, p. 184-221.
- Hambly, Gavin, *Central Asia*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Haneda, Akira, « Introduction, Problems of the Turkicization, Problems of Islamization », *Acta Asiatica*, n° 4, 1978, p. 1-21.
- Harmatta, Janos (dir.), *History of the Civilizations of Central Asia*, vol. 2, Paris, UNESCO, 1994.
- Harrison, Paul, « Searching for the Origins of the Mahayana, What Are We Looking For? », *The Eastern Buddhist*, vol. 28, n° 1, 1995, p. 48-69.
- Harrison, Paul, « The Earliest Chinese Translations of Mahayan Sutras, Some Notes on the Works of Lokaksema », *Buddhist Studies Review*, vol. 10, n° 2, 1993, p. 135-177.
- Harrison, Paul, « Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of the Early Mahayana », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 10, n° 1, 1987, p. 67-90.
- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism : Teachings, History and Practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Havret, P. Henri, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, 3^e partie, avec la collab. du P. Louis Cheikho, Shanghai, Imprimerie de la Mission catholique, 1895-1902.

- Hedin, Sven, *The Silk Road, Ten Thousand Miles through Central Asia*, Londres, I. B. Tauris, 2009.
- Heissig, Walther, *The Religions of Mongolia*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Henning, W. B., « A Sogdian God », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 28, n° 2, 1965, p. 242-254.
- Henning, W. B., « Mani's Last Journey », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 10, n° 4, 1939-1942, p. 941-953.
- Henning, W. B., « The Book of Giants », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 11, n° 1, 1943-1946, p. 52-74.
- Hérodote, *Œuvres complètes*, introduction J. de Romilly, présentation, trad. et annotations A. Barguet, Paris, Gallimard, 1964.
- Herzfeld, Ernst, *Zoroaster and His World*, 2 vol., New York, Octagon Press, 1974 [1947].
- Hintze, Almur, « The Greek and Hebrew Versions of the Book of Esther and its Iranian Background », Shaul Shaked et Amnon Netzer (dir.), *Irano-Judaica III*, Jérusalem, Ben-Zvi, 1994, p. 34-39.
- Hinüber, Oskar von, « Expansion to the North, Afghanistan and Central Asia », dans Heinz Bechert et Richard Gombrich (dir.), *The World of Buddhism*, Londres, Thames and Hudson, 1984, p. 99-107.
- Hiskett, Mervyn, *The Course of Islam in Africa*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1994.
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- Hoffman, Helmut H. R., « Kalacakra Studies I », *Central Asiatic Journal*, vol. 13, n° 1, 1969, p. 52-73.
- Hopkirk, Peter, *Bouddhas et rôdeurs sur la route de la Soie*, trad. Carisse Beaune, Arles, Picquier, 1995.
- Hopkirk, Peter, *Le grand jeu, Officiers et espions en Asie centrale*, trad. Gérard de Hemptinne, Bruxelles, Nevicata, 2013.
- Houston, G. W., « An Overview of Nestorians in Inner Asia », *Central Asiatic Journal*, vol. 24, n° 1-2, 1980, p. 60-68.
- Hsüan-tsang [Xuanzang], *Records of the Western Countries (Ta T'ang Si Yu Ki)*, dans Samuel Beal (trad.), *Buddhist Records of the Western World*, New Delhi, Oriental Reprints, vol. 1, 1969 [1884].
- <http://www.culture-islam.fr/contrees/asie-centrale/Ibn-khurdadbe-marchands-radhanites-juifs-autour-du-monde-v-850-n-e>

- <http://www.culture-islam.fr/contrees/asia-centrale/qara-khanides/narshakhi-histoire-de-bukhara-943-n-e-arabe-qubawi-persan-1128-n-e>
- Hui Li, *Histoire de la vie de Hiouen-Tsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoëi-Li et Yen-Tsang*, trad. Stanislas Julien, Paris, Imprimerie impériale, 1853.
- Hunter, Erica C. D., « Syriac Christianity in Central Asia », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 44, n° 4, 1992, p. 362-368.
- Hunter, Erica C. D., « The Church of the East in Central Asia », *Bulletin of Jobn Rylands University Library of Manchester*, vol. 78, n° 3, 1996, p. 129-142.
- Hunter, Erica C. D., « The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1007 », *Zentralasiatische Studien*, vol. 22, 1989-1991, p. 143-163.
- Ibn Battûta, *Voyages*, t. II : *De La Mecque aux steppes russes et à l'Inde*, trad. C. Defremery et B. R. Sanguinetti, introduction et notes de Stéphane Yérasimos, Paris, François Maspero, 1982 [1858].
- Ibn Khordadbeh, *al-Kitab al-Masalik w'al-Mamalik* (« Le Livre des Routes et des Provinces par Ibn Khordadbeh »), trad. C. Barbier de Meynard, *Journal Asiatique*, vol. 6, n° 5, 1865, cité d'après Marc Szwajcer, <http://remacle.org>.
- Ibn Miskawayh, *Tajarub al-umam*, trad. D. S. Margoliouth, Oxford, Oxford University Press, 1920-1921.
- Ibn al-Nadim, [Abu'l-Faraj Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq], *Fibrist al-'ulum*, trad. B. Dodge, *The Fibrist of al-Nadim, A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, 2 vol., New York, Columbia University Press, 1970.
- Jackson, Peter et David Morgan (dir. et trad.), *The Mission of Friar William of Rubruck*, Londres, Hakluyt Society, 1900.
- Janabel, Jiger, « From Mongol Empire to Qazaq Juzder, Studies on the Steppe Political Cycle (13-18 cc.) », thèse de doctorat (non publiée), Harvard University, 1997.
- Janabel, Jiger, « The Islamization of Southern Qazaqstan in the Ninth and Tenth Centuries », communication présentée au congrès annuel de la American Historical Association, Seattle (WA), 9 janvier 1998.
- Jenkinson, Anthony, *The Voyage of Master Anthony Jenkinson*, Londres, Hakluyt Society, 1886.
- Juliano, Annette L. et Judith Lerner (dir.), *Nomads, Traders and Holy Men along China's Silk Road*, Turnhout, Brepols, 2002.

- Juvaini, Ata Malik, *Tarikh-i jaban gusba* [*Histoire du conquérant du monde*], trad. J. A. Boyle, *History of the World Conqueror*, Seattle, University of Washington Press, 1997 [1958].
- Juzjani, Minhaj al-Din, *Tabaqat-i Nasiri*, 2 vol., trad. H. G. Raverty, Osnabrück, Biblio Verlag, 1991 [1881].
- Juzjani, Minhaj al-Din, *Tabaqat-i Nasiri*, 2 vol., Delhi, Oriental Books 1970 [1881].
- Kachgari, Mahmud, *Divan lughat al-turk*, trad. R. Dankoff et J. Kelly, 3 vol., Cambridge (MA), Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, 1982-1985.
- Khazanov, Anatoly, *Nomads and the Outside World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Khwand Amir, *Habib al-siyar*, vol. 3, trad. W. M. Thackston, Jr., 2 vol., Cambridge (MA), Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, 1994.
- Klimkeit, Hans-Joachim, « Christian Art on the Silk Road », dans Thomas W. Gaehtgens (dir.), *Kunstlerischer Austausch, Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte, Berlin, 15-20 Juli 1992*, Berlin, Akademie Verlag, 1993, p. 477-488.
- Klimkeit, Hans-Joachim, « Christian-Buddhist Encounter in Medieval Central Asia », dans G. W. Houston, *The Cross and the Lotus*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985, p. 9-24.
- Klimkeit, Hans-Joachim, « Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia », *Buddhist-Christian Studies*, vol. 1, 1981, p. 46-50.
- Klimkeit, Hans-Joachim, « Jesus' Entry into Parinirvana, Manichaean Identity in Buddhist Central Asia », *Numen*, vol. 33, fasc. 2, 1986, p. 225-240.
- Klimkeit, Hans-Joachim, *Gnosis on the Silk Road*, San Francisco, Harper, 1993.
- Klimkeit, Hans-Joachim, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leyde, Brill, 1982.
- Koshelenko, Gennadi A., « The Beginnings of Buddhism in Margiana », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 14, 1966, p. 175-183.
- Kuzmina, Elena, *The Prehistory of the Silk Road*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008.
- Kyuzo, Kato, « Cultural Exchange on the Ancient Silk Road », *Senri Ethnological Studies*, vol. 32, 1992, p. 5-20.
- Lamotte, Étienne, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Saka*, Louvain et Paris, Peters Press, 1976.

- Lang, D. M., « St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, 1977, p. 306-325.
- Lattimore, Owen et Eleanor Lattimore, *Silks, Spices and Empire*, New York, Dell, 1971 [1968].
- Law, David, *From Samaria to Samarkand*, Lanham (MD), University Press of America, 1992.
- Le Coq, Albert von, *Buried Treasures of Chinese Turkestan*, Londres, Allen & Unwin, 1928.
- Le Coq, Albert von, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, vol. 2 : *Die manichäischen Miniaturen*, Berlin, Dietrich Reimer, 1973 [1923].
- Leslie, Donald D., *Islam in Traditional China, A Short History*, Canberra, Canberra College of Advanced Education, 1986.
- Leslie, Donald D., *The Survival of the Chinese Jews*, Leyde, Brill, 1972.
- LeStrange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1930.
- Levi, Scott C., *The Indian Diaspora in Central Asia and its Trade, 1550-1900*, Leyde, Brill, 2002.
- Lewis, Bernard, *Les Assassins, terrorisme et politique dans l'islam médiéval*, présentation de Maxime Rodinson, trad. Annick Pélissier, Paris, Berger-Levrault, 1982.
- Lieu, Samuel Nan-Chiang, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leyde, Brill, 1998.
- Lieu, Samuel Nan-Chiang, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, Mohr, 1992 [1985].
- Litvinsky [Litvinskii], Boris Anatolievitch (dir.), *History of the Civilizations of Central Asia*, vol. 3, Paris, UNESCO, 1996.
- Litvinsky [Litvinskii], Boris Anatolievitch et I. R. Pichikian, « The Hellenistic Architecture and Art of the Temple of the Oxus », *Bulletin of the Asia Institute*, nouvelle série, vol. 8, 1994, p. 47-66.
- Litvinsky [Litvinskii], Boris Anatolievitch, « Central Asia », dans G. P. Malalasekera (dir.), *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. 4, fasc. 1, Colombo, Government of Ceylon, 1979, p. 21-52.
- Litvinsky [Litvinskii], Boris Anatolievitch, « Prehistoric Religions, The Eurasian Steppes and Inner Asia », dans Mircea Eliade (dir.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, New York, Macmillan, 1987.

- Liu, Ts'un-yan, « Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in pre-T'ang China », dans *Selected Papers from the Hall of Harmonious Winds*, Leyde, Brill, 1976, p. 2-55.
- Liu, Xinru et Lynda Norene Shaffer, *Connection across Eurasia, Transportation, Communication, and Cultural Exchange on the Silk Roads*, New York, McGraw-Hill Higher Education, 2007.
- Liu, Xinru, « Silks and Religions in Eurasia, C. A.D. 600-1200 », *Journal of World History*, vol. 6, 1995, p. 25-48.
- Liu, Xinru, *Ancient India and Ancient China, Trade and Religious Exchanges AD 1-600*, New Delhi, Oxford University Press, 1988.
- Liu, Xinru, *Silk and Religion*, Delhi, Oxford University Press, 1996.
- Livshits V. A. et Z. I. Usmanova, « New Parthian Inscriptions from Old Merv », Shaul Shaked et Amnon Netzer (dir.), *Irano-Judaica III*, Jérusalem, Ben-Zvi, 1994, p. 99-105.
- Livshits, V., « The Sogdian Letters from Mt. Mugh », Oriental Literature Publishing House, Moscou, 1960.
- Loewenthal, Rudolf, *The Jews of Bukhara*, Washington, D. C., Central Asian Collectanea, 1961.
- Lubotsky, Alexander, « Tocharian Loanwords in Old Chinese », dans Victor H. Mair (dir.), *Bronze Age and Early Iron Age Peoples*, 1998, p. 379-390.
- MacKenzie, David Neil, « Christian Sogdian Notes », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 33, n° 1, 1970, p. 116-124.
- MacKenzie, David Neil, « Mani's Sabuhrgan », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 42, 1979, p. 500-534.
- Mackerras, Colin, « The Uighurs », dans Denis Sinor (dir.), *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 317-342.
- Maenchen-Helfen, O., « Manichaeans in Siberia », *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, Berkeley, University of California Press, 1951, p. 311-326.
- Mair, Victor H. (dir.), *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, 2 vol., Washington, D. C., Institute for the Study of Man, 1998.
- Mair, Victor H., « Old Sinitic *Myag, Old Persian Magus, and English 'Magician' » *Early China*, vol. 15, 1990, p. 27-47.

- Mallory, James Patrick et D. Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Mallory, James Patrick et Victor H. Mair, *The Tarim Mummies, Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West*, Londres, Thames and Hudson, 2000.
- Mallory, James Patrick, *À la recherche des Indo-européens, langue, archéologie, mythe*, trad. Jean-Luc Giribone, Paris, Seuil, 1997 [1989].
- Margoliouth, D. S., « An Early Judeo-Persian Document from Khotan in the Stein Collection, with Other Early Persian Documents », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, p. 735-761.
- Mason, Isaac, « The Mohammedans of China, When, and How, They First Came », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 60, 1929, p. 154.
- McDaniel, Jay, « The Sacred Whole, An Ecumenical Protestant Approach », dans John E. Carroll, Paul Brockelman et Mary Westfall (dir.), *The Greening of Faith, God, the Environment, and the Good Life*, Hanover (NH), University Press of New England, 1997, p. 105-125.
- Messina, Giuseppe, *Cristianismo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica*, Rome, Nicola Ruffolo, 1947.
- Mingana, Alphonse, « The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East », *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 9, 1925, p. 297-371.
- Minorsky, V., « Tamin Ibn Bahr's Journey to the Uighurs », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 12, n° 2, 1948, p. 275-305.
- Moffett, Samuel H., *A History of Christianity in Asia*, vol. 1, San Francisco, Harper, 1992.
- Montgomery, James A., *The History of Yaballaba III, Nestorian Patriarch, and of His Vicar Bar Sawma*, New York, Columbia University Press, 1927.
- Moranvillé, Henri, « Mémoire sur Tamerlan et sa cour par un dominicain, en 1403 », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 55, 1894, p. 441-464.
- Mostaert, Antoine, « Ordosica », *Bulletin of the Catholic University of Peking*, n° 9, Peking, Catholic University, 1934.
- Moule, A. C., *Christians in China before the Year 1550*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1930.
- Narain, Awadh Kishore, *The Indo-Greeks*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Narchakhi, Abou Bakr Muhammad, « Préface », *Tārikh-i Bukhārā*, trad. R. N. Frye, Cambridge (MA), Mediaeval Academy of America, 1954.

- Narchakhi, Abu Bakr Muhammad, *Histoire de Boukbara*, trad. Simon Pierre, <http://www.culture-islam.fr/contrees/asia-centrale/qara-khanides/narshakhi-histoire-de-bukhara-943-n-e-arabe-qubawi-persan-1128-n-e>
- Narchakhi, Abu Bakr Muhammad, *Tarikh-i Boukbara* [*Histoire de Boukbara*], trad. Richard N. Frye, *History of Bukhara*, Princeton, Markus Weiner, 2007 [1954].
- Nattier, Jan, « Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism », *Numen*, vol. 37, n° 2, 1990, p. 195-219.
- Nattier, Jan, « The Heart Sutra, A Chinese Apocryphal Text? », *International Journal of Buddhist Studies*, vol. 15, n° 2, 1992, p. 153-223.
- Nattier, Jan, « The Meanings of the Maitreya Myth, A Typological Analysis », dans Alan Sponberg et Helen Hardacre (dir.), *Maitreya, the Future Buddha*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 23-47.
- Nelson, Robert, *Economics As Religion*, University Park (PA), Penn State Press, 2001.
- Neusner, Jacob, « Jews in Iran », dans Ehsan Yarshater (dir.), *Cambridge History of Iran*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 912.
- Neusner, Jacob, « Rabbi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia », *History of Religions*, vol. 6, n° 2, 1966, p. 169-178.
- Neusner, Jacob, *Apbrabat and Judaism, The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leyde, Brill, 1971.
- Nolot, Édith (trad., présentation et notes), *Entretiens de Milinda et Nagasena, version intégrale*, traduit du pâli, Paris, Gallimard, 1995.
- Noritoshi, Aramaki, « Towards a New Working Hypothesis on the Origin of Mahayana Buddhism », *The Eastern Buddhist*, vol. 35, n°s 1-2, 2003, p. 203-218.
- Oller Thomas, communication personnelle.
- Olschki, Leonardo, « Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China », *Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*, vol. 5, n°s 1-2, 1951, p. 121.
- Olschki, Leonardo, *Guillaume Boucher, A French Artist at the Court of the Khans*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1946, p. 33-37.
- Olschki, Leonardo, *Marco Polo's Asia*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1960.
- Outram, Alan K. et collab., « The Earliest Horse Harnessing and Milking », *Science*, 6 mars 2009, p. 1332-1335.

- Palmer, Martin, *Les Évangiles de la route de la soie*, trad. Laurent Strim, Vannes, Sully, 2011.
- Palmer, Martin, *The Jesus Sutras, Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*, New York, Ballantine, 2001.
- Peake, Harold et Herbert John Fleure, *The Steppe and the Sown*, New Haven, Yale University Press, 1928.
- Pegolotti, Francesco Balducci, « La Pratica della Mercatura », dans Henry Yule et Henri Cordier (dir. et trad.), *Catbay and the Way Thither*, 4 vol., Londres, Hakluyt Society, 1937 [1913-1916].
- Pelliot, Paul, « Chrétiens de l'Asie centrale et d'Extrême-Orient », *T'oung Pao*, vol. 15, n° 5, 1914, p. 623-644.
- Pelliot, Paul, « Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, t. 3, 1912, p. 97-119.
- Pelliot, Paul, « Les traditions manichéennes au Fou-kien », *T'oung Pao*, vol. 22, n° 3, 1923, p. 193-208.
- Pelliot, Paul, « Neuf notes sur des questions d'Asie centrale », *T'oung Pao*, vol. 26, n° 4-5, 1929, p. 201-265.
- Pelliot, Paul, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris, Imprimerie nationale, 1973.
- Pestalozza, Uberto, « Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali », *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, deuxième série, vol. 67, 1934, p. 417-497.
- Phillips, E. D. « The Argippaei of Herodotus », *Artibus Asiae*, vol. 23, n° 2, 1960, p. 124-128.
- Piacentini, Valeria Fiorani, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia Centrale (VI-XVI secolo d. Cr.)*, Milan, Società Editrice Dante Alighieri, 1974.
- Plano Carpini, John of, *The Journey of Prior John of Pian de Carpini*, dans Manuel Komroff (dir.), *Contemporaries of Marco Polo*, New York, Dorset, 1989 [1928].
- Poliakov, Sergei P., *Everyday Islam, Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Armonk (NY), M. E. Sharpe, 1992.
- Pollock, Michael, *Mandarins, Jews and Missionaries*, Philadelphie, Jewish Publication Society, 1980.
- Polo, Marco, *Le deviseement du monde, Le livre des merveilles*, Arthur Christopher Moule et Paul Pelliot (dir.), version française Louis Hambis,

- introduction et notes Stéphane Yerasmisso, Paris, La Découverte, 1998 [1980].
- Pourshariati, Parvaneh, *Decline and Fall of the Sasanian Empire, The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londres, I. B. Tauris, 2008.
- Pritsak, Omeljan, « The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism », *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 2, n° 3, 1978, p. 261-281.
- Pritsak, Omeljan, *The Origin of Rus*, vol. 1, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1981.
- Pulleyblank, Edwin G., « A Sogdian Colony in Inner Mongolia », *T'oung Pao*, vol. 41, n° 45, 1952, p. 317-356.
- Pulleyblank, Edwin G., « Han China in Central Asia », *International Historical Review*, vol. 3, n° 2, 1981, p. 278-286.
- Puri, B. N., *Buddhism in Central Asia*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000 [1987].
- Rabinowitz, L., *Jewish Merchant Adventurers, A Study of the Radanites*, Londres, Goldston, 1948.
- Rachewiltz, Igor de, *Papal Envoys*, Londres, Faber and Faber, 1971.
- Rachid al-din Fadhlullah, *Jami' al-tawrikh*, trad. J. A. Boyle, *The Successors of Genghis Khan*, New York, Columbia University Press, 1971.
- Richard, Jean, « La conversion de Berke et les débuts de l'islamisation de la Horde d'Or », *Revue des études islamiques*, t. 35, 1967, p. 173-184.
- Richard, Jean, « Le Christianisme dans l'Asie Centrale », *Journal of Asian History*, vol. 16, n° 2, 1982, p. 101-124.
- Risso, Patricia, *Merchants and Faith, Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*, Boulder (CO), Westview, 1995.
- Rohrbacher, abbé, *Histoire universelle de l'Église catholique*, t. 20, Paris, Gaume Frères et J. Duprey, 1858.
- Rondelez, V., « Un évêché en Asie Centrale au XIV^e siècle », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 7, 1951, p. 1-17.
- Rossabi, Morris, « The 'Decline' of Central Asian Caravan Trade », dans James Tracy (dir.), *The Rise of Merchant Empires, Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Rossabi, Morris, « The Muslims of the Early Yuan Dynasty », dans John D. Langlois (dir.), *China under Mongol Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 258-299.

- Rossabi, Morris, *Kublāi Khan, empereur de Chine*, trad. Martine Leroy-Battistelli, Paris, Perrin, 1991 [1988].
- Rossabi, Morris, *Voyager from Xanadu, Rabban Sauma, First Eastern Emissary to the West*, New York, Kodansha, 1992.
- Rouleau, Francis, « The Yangchow Latin Tombstone As a Landmark of Medieval Christianity in China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 17, n^{os} 3-4, 1954, p. 346-365.
- Rubrouck, Guillaume de, *Voyage dans l'empire mongol, 1253-1255*, trad. et commentaire de Claude-Claire et René Kappler, Paris, Imprimerie nationale, 2007 [1877].
- Rubrouck, William, *The Mission of Friar William of Rubruck*, Peter Jackson et David Morgan (dir.), Londres, Hakluyt Society, 1990.
- Russell, James R., « Zoroastrian Elements in the Book of Esther », Shaul Shaked et Amnon Netzer (dir.), *Irano-Judaica 11*, Jérusalem, Ben-Zvi, 1990, p. 33-40.
- Russell, James R., « Zoroastrianism as the State Religion of Ancient Iran », *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, n^o 53, 1986, p. 74-142.
- Saeki, Yoshiro., *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2^e éd., Tokyo, Academy of Oriental Culture, 1951.
- Schafer, Edward H., « Iranian Merchants in T'ang Dynasty Tales », *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, Berkeley, University of California Press, 1951, p. 403-422.
- Schafer, Edward H., *The Golden Peaches of Samarkand, A Study of Tang Exotics*, Los Angeles, University of California Press, 1962.
- Schopen, Gregory, « Notes on the Cult of the Book in Mahayana », *Indo-Iranian Journal*, vol. 17, n^{os} 3-4, 1975, p. 147-181.
- Schwartz, Martin, « Studies in the Texts of Sogdian Christians », thèse de doctorat (non publiée), University of California, Berkeley, 1967.
- Scott, David, « Buddhist Responses to Manichaeism », *History of Religions*, vol. 35, n^o 2, 1995, p. 148-162.
- Scott, David, « Manichaean Responses to Zoroastrianism », *Religious Studies*, vol. 25, n^o 4, 1989, p. 435-458.
- Scott, David, « Manichaean Views of Buddhism », *History of Religions*, vol. 25, n^o 2, 1985, p. 99-115.
- Scott, David, « The Iranian Face of Buddhism », *East and West*, vol. 40, n^o 14, 1990, p. 43-77.

- Shaked, Shaul (dir.), *Irano-Judaica*, Jérusalem, Ben-Zvi, 1982 (1982b).
- Shaked, Shaul et Amnon Netzer (dir.), *Irano-Judaica*, 6 vol. à jour, Jérusalem, Ben-Zvi, 1990-.
- Shaked, Shaul, « First Man, First King, Notes on Semitic Iranian Sycretism and Iranian Mythological Transformations », dans Gilgul, *Essays on Transformation, Revolution and Permanence*, Leyde, Brill, 1987, p. 238-256.
- Shaked, Shaul, « Iranian Functions in Esther », *Irano-Judaica*, Jérusalem, Ben-Zvi, 1982 (1982a), p. 292-303.
- Shaked, Shaul, « Iranian Influence on Judaism, First Century B.C.E. to Second Century B.C.E », dans W. D. Davies et Louis Finkelstein (dir.), *Cambridge History of Judaism*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 308-325.
- Shizuka, Sasaki, « A Study on the Origin of Mahayana Buddhism », *The Eastern Buddhist*, vol. 30, n° 1, 1997, p. 79-113.
- Shkoda, V. G., « The Sogdian Temple, Structure and Rituals », *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 10, 1996, p. 195-206.
- Sims-Williams, Nicholas (dir.), *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Sims-Williams, Nicholas, « Some Reflections on Zoroastrianism in Sogdiana and Bactria », dans David Christian et Craig Benjamin (dir.), *Realms of the Silk Roads, Ancient and Modern*, Turnhout, Brepols, 2000.
- Sims-Williams, Nicholas, « Syro-Sogdica I, An Anonymous Homily on the Three Periods of Solitary Life », *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 47, 1981, p. 441-446.
- Sims-Williams, Nicholas, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan, Part 1, Legal and Economic Documents*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Sims-Williams, Nicholas, *Bactrian Documents, Part 2*, Londres, Khalili Collections, 2007.
- Sims-Williams, Nicholas, *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus*, 2 vol., Londres, School of Oriental and African Studies, 1989-1992.
- Sinor, Denis (dir.), *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Spuler, Bertold, « The Disintegration of the Caliphate in the West », dans P. M. Holt, et collab., *Cambridge History of Islam*, 4 vol., Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1, 1970, p. 143-174.

- Stavisky, Boris J., « Kara Tepe in Old Termez, A Buddhist Religious Centre of the Kushan Period on the Bank of the Oxus », dans J. Harmatta (dir.), *From Hecataeus to Al-Huwarizmi, Bactrian, Pablavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, Academiai Kiado, 1984, p. 95-135.
- Steensgard, Niels, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century, The East India Company and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- Stein, M. Aurel, *Ruins of Desert Cathay*, 2 vol., New York, Dover, 1987 [1912].
- Stroumsa, Gedaliahu G., « A Zoroastrian Origin to the Sefiroth? », dans Shaul Shaked et Amnon Metzger (dir.), *Irano Judaica III*, Jérusalem, Ben-Zvi, 1994, p. 17-33.
- Stuttard, John B., *The New Silk Road, Secrets of Business Success in China Today*, New York, Wiley, 2000.
- Subtelny, Maria, « Zoroastrian Mythological Elements in the Islamic Ascension Narrative: the case of the cosmic cock », dans Maria Szuppe, Anna Krasnowolska, et C. V. Pedersen, dirs, *Medieval and Modern Iranian Studies*, Paris, Association pour l'avancement des Études Iraniennes, 2011, p. 193-212.
- Sundermann, W., « Lo studio dei testi iranici di Turfan », dans Gherardo Gnoli (dir.), *Iranian Studies*, Rome, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985, p. 199-234.
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir, *Ta'rikh al-rusul w'al-muluk*, trad. Michael Jan de Goeje, 3 vol., Leyde, Brill, 1879-1901.
- Tajadod, Nahal, « A Linguistic Voyage through Manichaeism and Chinese Zoroastrianism », *Diogenes*, n° 171, 1995, p. 63-73.
- Tajadod, Nahal, *À l'est du Christ, Vie et mort des chrétiens dans la Chine des Tang*, Paris, Omnibus, 2000.
- Tajadod, Nahal, *Les porteurs de lumière, L'épopée de l'Église de Perse*, Paris, Albin Michel, 2008 [1993].
- Tajadod, Nahal, *Mani, le Bouddha de lumière*, Paris, Cerf, 1991.
- Takayasu, Higuchi, « Buddhist Ruins of West Turkestan », *Bukkyoshigaku Kenkyu*, vol. 27, n° 11, 1984, p. 119-141.
- Tardieu, Michel, *Le Manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je? », 1981.
- Teiser, Stephen F., *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988.

- Thacker, T. W., « A Nestorian Gravestone from Central Asia in the Gulbenkian Museum », *Durham University Journal*, nouvelle série, vol. 28, n° 2, 1967, p. 94-107.
- Thackston, Wheeler M., Jr. (trad.), *Naser-e Khosraw's Book of Travels*, Albany, SUNY Press, 1986.
- Thubron, Colin, *Shadow of the Silk Road*, New York, Harper Perennial, 2008.
- Torday, Laszlo, *Mounted Archers, The Beginnings of Central Asian History*, Durham, Durham Academic Press, 1997.
- Trimingham, John Spencer, *The Influence of Islam upon Africa*, New York et Washington, D. C., Praeger, 1968, p. 38-40.
- Trinkhaus, Maurer K., « Mortuary Ritual and Mortuary Remains », *Current Anthropology*, vol. 25, n° 5, 1984, p. 674-678.
- Upasak, C. S., *History of Buddhism in Afghanistan*, Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1990.
- Uray, Géza, « Tibet's Connections with Nestorianism and Manichaeism in the 8th-10th Centuries », *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, n° 10, 1983, p. 399-429.
- Utas, Bo, « The Jewish-Persian Fragment from Dandan-Uiliq », *Orientalia Suecana*, vol. 17, 1968, p. 123-126.
- Utz, David A., « A Sogdian Thaumaturgical Text from Dunhuang and the Origins of Inner Asian Weather Magic », dans Michael Gervers et Wayne Schlepp (dir.), *Historical Themes and Current Change in Central and Inner Asia*, Toronto, University of Toronto/York University/Joint Centre for Asia Pacific Studies, 1999, p. 101-121.
- Utz, David A., « Arshak, Parthian Buddhists, and "Iranian" Buddhism », dans John McRae et Jan Nattier (dir.), *Buddhism Across Boundaries, Chinese Buddhism and the Western Regions*, Sanchung, Fo Guang Shan Foundation for Buddhist and Culture Education, 1999, p. 446-470.
- Utz, David A., *A Survey of Buddhist Sogdian Studies*, Tokyo, Reiyukai Library, 1980.
- Vaissière, Étienne de La, *Histoire des marchands sogdiens*, 3^e éd. révisée, Paris, Collège de France, 2004.
- Vasary, Istvan, « "History and Legend" in Berke Khan's Conversion to Islam », dans Denis Sinor (dir.), *Aspects of Altaic Civilization III*, Bloomington (IN), Research Institute for Inner Asian Studies, 1990, p. 230-252.

- Walter, Mariko Namba, « Buddhism in Western Central Asia », communication présentée au congrès annuel de la American Historical Association, Seattle (Washington), janvier 1998.
- Walter, Mariko Namba, *Tokbarian Buddhism in Kucha, Buddhism of Indo-European Speakers in Chinese Turkestan before the 10th Century C.E.*, Philadelphie, University of Pennsylvania, 1998.
- Walter, Mariko, « Mahayana and Hinayana in Central Asian Buddhist History, The Nature of Buddhism in Chinese Turkestan », communication présentée au congrès annuel de l'Association for Asian Studies, janvier 1997.
- Whitfield, Roderick, *Cave Temples of Mogao, Art and History on the Silk Road*, Los Angeles, Getty Publications, 2000.
- Whitfield, Susan et Ursula Sims-Williams (dir.), *The Silk Road, Trade, Travel, War and Faith*, Chicago, Serindia, 2004.
- Whitfield, Susan, *Life Along the Silk Road*, Los Angeles, University of California Press, 1999.
- Widengren, Geo, *Les religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968.
- Widengren, Geo, *Mani and Manichaeism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- Wilford, John Noble, « New Finds Suggest Even Earlier Trade on Fabled Silk Road », *New York Times*, 16 mars 1993, p. C1, C8.
- William, Adam, « De modo saracenos extirpandi », dans Ch. Kohler (dir.), *Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, t. 2, Paris, Imprimerie nationale, 1906.
- Williams, A. V., « Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran », *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 78, n° 3, 1996, p. 37-53.
- Williams, Paul, *Mahayana Buddhism, The Doctrinal Foundations*, Londres, Routledge, 1989.
- Wink, André, *Al-Hind, The Making of the Indo-Islamic World*, vol. 1, Leyde, Brill, 1990.
- Winston, David, « The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran, A Review of the Evidence », *History of Religions*, vol. 5, n° 2, 1966, p. 183-216.
- Wood, Frances, *The Silk Road*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- Wriggins, Sally Hovey, *Xuanzang, A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*, Boulder (CO), Westview Press, 1996.

- Yarshater, Ehsan (dir.), *Cambridge History of Iran*, vol. 3 : *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Yarshater, Ehsan (dir.), *Encyclopaedia Iranica*, 15 vol. à ce jour, Londres, Routledge & Kegan Paul et Costa Mesa (CA), Mazda Publishers, 1985.
- Yuan, Ch'en, *Western and Central Asians in China under the Mongols*, trad. Ch'ien Hsing-hai et L. Carrington Goodrich, Nettetal, Steyler Verlag, 1989.
- Yule, Henry et Henri Cordier, *Cathay and the Way Thither*, 4 vol., Londres, Hakluyt Society, 1937 [1913-1916].
- Yün-hua, Jan, « Buddhist Relations between India and Sung China », *History of Religions*, vol. 6, n° 1, 1966, p. 142-143.
- Zaehner, Robert Charles, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, Putnam, 1961.
- Zhou, Xijuan, « Manichaean Monasteries under the Khocho Uyghurs », *International Journal of Central Asian Studies*, vol. 8, n° 1, 2003, p. 129-146.
- Zhou, Xijuan, « The Transformations of Manichaeism under the Khocho Uyghurs », *Journal of Central Asian Studies*, vol. 5, n° 2, 2001, p. 2-15.
- Zieme, Peter (dir.), *Aspects of Research into Central Asian Buddhism*, Turnhout, Brepols, 2008.
- Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China*, Leyde, Brill, 1959.

A

Abaqa (khan), 173-74

Abbassides et Empire abbasside,
26, 130

Abo'l-Qasem Ferdowsi (poète), 40

Abou Bakr (calife), 126-27

Abou Moslem (général), 130, 141

Achéménides, 47

Actes de Thomas, 93

Adam (moine), 104

Adam, William, 170

Adjina-Tepe (Tadjikistan),
Bouddha couché, 64-65

Agni (dieu), 46

Ahmed (ministre), 172

Ahura Mazda et mazdéisme, 42, 43,
46, 47, 140

Alopen (prêtre), 104

Alains de Khanbalik, 181

Alamout, forteresse, 131, 145

Ibn al-Athir (historien), 147, 152

Alexandre de Macédoine, 66

Ali Sultan (prince), 181, 185

Allsen, Thomas, 22

Ibn al-Nadim, 117

altaïques (peuples), 41

Amir, Khwand (historien), 171, 174

Amitabha (« Bouddha de
Lumière »), 80

Ananda, 175

Angra Mainyu / Ahriman (dieu),
42, 51

animaux, 19, 46

An Lushan, 150

An Shigao (ou Luoyang, moine),
74-75

An Xuan (marchand), 75

apocalypse et fin du monde, 52-53

arabe (langue), 28

Arabes, et islam, 126-29

Arazan (marchand), 121

archéologie et vestiges, 39

Arghoun (khan), 173, 174

Argippéens, 40

arbats (moines), 58, 81-82

Arigh Böke, 164-65

Arsacides, 93

Artemesia (Turquie), 54

Aryens (de l'Antiquité), 5-6

Asara Mazas / Asura mazdas, 46

Ashoka (empereur), 57-58, 61, 66

Asie centrale

bouddhisme, 86-87, 140-42, 187

christianisme, 183-86

- commerce moderne, 193, 197
 histoire sociale, 37-38
 islam, 185, 189-92, 193-94
 langues, 38
 nestorianisme, 184-85, 186-87
 religions, 12, 193-94
 zoroastrisme, 47-48, 87, 136-37,
 140-42
 Asie orientale, judaïsme, 53-55
 Assassins, 144-45
Avesta, 42
 Azerbaïdjan, 133-34
- B**
- Babak (prophète), 133-34
 Babylone, 50
 Bactriane et Bactriens, 23, 66-67
 Bagdad, 130, 145, 148, 167
 Bahram I^{er} (empereur), 107
 Bahram II, 94
 Baïdou, 175
 Bakou (Azerbaïdjan), temple, 43-44
 balbal turcique, 159
 Balducci Pegolotti, Francesco de, 8
 Balkh (Bactriane), 66
 Bamiyan (Afghanistan), 60
 Bardesane, 93
 Bar Hebraeus (historien), 100
 Barmécides, 141
 Batou, 153-54
 Ibn Battûta, 192
 Badr al-din al-Maydani, 192
 BeDuhn, Jason, 113
 Behistun (Iran), statue, 48
 Bentley, Jerry, 21, 128
 Berké, 167, 170
 Bezeklik (oasis de Tourfan), 121
- Bhallika et Tapassu, 66
 Bodhidharma (moine), 81
bodhisattvas, 62-63
 Bouddha, 57, 69-70
 Bouddha couché, 64-65
 bouddhisme
- Asie centrale, 86-87, 140-42, 187
 Chine, 73-75, 78-79, 81-82, 84-85,
 105, 114-15, 118
 et commerce, 63, 66, 71-72, 85
 croyances et pratiques, 57-58
 description par Rubrouck, 163
 différends et schismes, 58-59, 60,
 61
 diffusion, 23, 57-58, 78, 82
 écoles de la Route de la soie
 (*nikayas*), 59-63, 66, 72
 évolution et influences, 14, 15,
 66-70
 et islam, 85, 140-42
 Khotan, 72-73
 Kouchans, 68-71
 Mongols, 161, 166, 171
 mouvements tardifs, 79-81
 Parthes, 71-72, 74-75
 pèlerinages et pèlerins, 20, 81-82,
 84-85
 et religion en Iran, 69, 70, 71-72, 78
 Sogdiens, 23, 25, 71, 79, 86-87
 stupa bouddhiste, 76-77, 83
 Tarim (bassin), 72-73, 147
 textes, 59-60, 62
 Tibet, 80-81, 88
 traduction et *mabayana*, 75, 78-79,
 81-82, 84, 85
 Boukhara, 40, 141
 Boulgaï (secrétaire), 164, 165

- Bourgaçin Argai, 178
 Bourkhan Bakshin Altan Soumè
 (temple), 168-69
 Bulgares de la Volga, 148
 Burana (tour), 146
 Buyalik (monastère), 99
- C
- Cao'an (temple), 176, 188
 caravanes, 18-22
 caravansérail, 18, 102-3, 138-39
Cbâbnâme (« Livre des rois »), 40, 132
 chamanisme et chamans, 99-100, 192
 chameaux de Bactriane, 19, 24
chan (mouvement), 81
 Chang'an (Xi'an, Chine)
 islam, 150, 151
 stèle, 104, 105, 122-23
 Chang Chun (moine), 156
 chants et chansons, 30
 chars et chariots, 39
 chevaux, 5, 7, 39, 40
 Chien-Hu (général), 172
 chiisme ismaélien, 145
 Chine
 bouddhisme, 73-75, 78-79, 81-82, 84-85, 105, 114-15, 118
 christianisme, 105, 180-81, 185
 disparition des religions, 118
 exploration de la Route de la soie, 6-7
 hybridité religieuse, 122-24
 influences religieuses, 55-56, 106
 islam, 149-51
 juifs et judaïsme, 53-55
 manichéisme, 35, 95, 111, 114-15, 116, 117-18, 119, 187-89
 manuscrits, 25
 momie, 31
 nestorianisme, 14, 101, 104-7, 163-64, 186
 Ouïghours, 115-16
 pagode chrétienne, 105
 pèlerins en Inde, 20, 82, 84-85
 traductions, 104
 zoroastrisme, 140
- christianisme
 Asie centrale, 183-86
 Chine, 105, 180-81, 185
 échec sur la Route de la soie, 183, 186-87
 Iran, 93-94, 95-97
 et judaïsme, 90-91, 93
 missions papales, 160, 178-81
 Mongols, 153-54, 157, 160-61, 162-63, 164, 166-67, 170, 176-81
 et nomades, 101
 origine et disputes doctrinales, 90-93
 christianisme nestorien. *Voir*
 nestorianisme
- commerce international moderne, 193, 195-97
 commerce sur la Route de la soie
 et bouddhisme, 63, 66, 71-72, 85
 caravanes, 19-22, 90
 débuts, 7-8
 déclin et réalignement, 193
 et islam, 21, 85, 125, 127, 134-36, 148-49, 151, 156, 189, 194
 juifs, 50-51, 54, 55, 142-44
 Mongols, 155, 156

- nomades et sédentaires, 38
 et religions, 13-15, 21-26, 56, 90,
 192, 194-98
 routes, 143-44
 transmission des idées, cultures
 et technologies, 12-13, 15, 55-56,
 194
 concile de Chalcédoine, 92
 conversion par association
 volontaire, 21, 128
 conversion religieuse, 134-36
 Coran, 128-29
 corridor du Wakhan, 9, 75
 Cox, Harvey, 196
 cryptomanichéisme, 115
 Cyrille, 91-92
 Cyrus le Grand, 50
- D
- Damghan (Iran), ruines, 16-17
 Dashly (Afghanistan), 39
 Dayuan (région), 7
 déesses, sur peintures murales, 36
dbarmaguptaka (école), 60-61
 diffusion des religions
 bouddhisme, 23, 57-58, 78, 82
 islam, 20-21, 25-28, 85, 126-27, 130,
 132-36, 151-52, 183, 189
 manichéisme, 90, 112-13, 115, 119
 nestorianisme, 14, 90, 93-94, 97
 religions en général, 20-22, 25-27,
 90
 et traduction, 24-25, 28-29
 Djaghataï, 158
 Djébé (général), 154
 Djenkchi (khan), 184-85
 dromadaires, *xxii*, 1, 19
- Dumézil, Georges, 38, 39
 Dunhuang (Chine), 104
 « dyophysisme », 91-92
- E
- Eaton, Richard, 30
 eau, et agriculture, 22-23
 école d'Antioche, 91-92
 Église orientale, 90-93
 Eldjigidäi (commandant), 162
 Élias, 100
 Élias III, 100
 Elista (Russie), temple, 168-69
 elkasaïtes, 107
 enfer et paradis, 51
 Ennin (pèlerin), 118
- F
- Fatimides ismaéliens, 145
 Faxian (moine), 20, 82, 84
 femmes, et transmission culturelle,
 28-32, 135-36
 feu hans-Joachim, 46
 fin du monde et apocalypse, 52-53
 Fleure, John Herbert, 37
 Fravardigan, 52
 Fujian (Chine), et Mani, 176
 Fukuyama, Francis, 197-98
- G
- Gaïkhatou (khan), 174-75, 177
 Gandhara (Pakistan), 67-68
 Garuda, 68
 Gâthâs (hymnes), 42
 Gengis Khan (ou Temüdjin), 153-54,
 155, 156, 189
 ghandari (langue), 60

Ghazan (khan), 175-76, 177, 178
Ghaznévides, 148
gnosticisme et gnostiques, 109-10
« Grand hymne à Mani », 120-21
« Grand Véhicule ». Voir *mabayana*
Grecs et Grèce antique, 40, 66-68,
69, 70
Grousset, René, 183-84
Gundishapour (Iran), 97
Gür-khan (chef), 152, 153
Güyük (khan), 160-62

H

Hasan-i Sabbah, 145
Ibn Hawkal (historien), 141
Hégire (*hijra*, « migration »), 126
Henning, W. B., 47
Hephtalites (Huns blancs), 71
Héraclès (dieu), 54
Héraclès iranien, 49
Hérodote, 40
Héthoum (roi), 167, 177
Hippone, Augustin d', 113
Histoire des Uwaysis, 142
Horde d'or, 167, 170
Hou Han shu (Livre des Han postérieurs), 73
Houlagou (khan), 167
Houlou (maître), 188
Hui, 149, 150, 151
Hui Li, 86-87
Hymne à la Sainte-Trinité, 104

I

Ilkhanides, 157, 173-78
Inde
commerce en Asie centrale, 193

diffusion du bouddhisme, 57-58,
78, 82
pèlerins Chinois, 20, 82, 84-85
transmission de l'islam par les
femmes, 30-31
Indo-Européens, 38-39
Innocent IV (pape), 160
Iran, religion
concepts et pratiques, 38-39, 52-53
divinités, 46-48
iranien (langue), 22, 38
Iraniens et Iran
bouddhisme, 69, 70, 71-72, 78
en Chine, 55
christianisme, 93-94, 95-97
croyances et coutumes, 39-41, 52-53
cryptomanichéisme, 115
diversité des religions, 96
islam, 127, 130, 132, 141
judaïsme, 48, 50-53
zoroastrisme, 42-43, 46-47, 48
irrigation, en Transoxiane, 22-23
islam
Arabes et Coran, 126-29
Asie centrale, 185, 189-92, 193-94
et bouddhisme, 85, 140-42
Chine, 149-51
et commerce, 21, 85, 125, 127, 134-
36, 148-49, 151, 156, 189, 194
diffusion et expansion, 20-21,
25-28, 85, 126-27, 130, 132-36, 151-
52, 183, 189
école de Gundishapour, 97
évolution et influences, 15
Iran, 127, 130, 132, 141
Mongols, 151, 154-55, 157-59, 161-62,
164-65, 167, 170, 172-78, 189-92

- et nomades, 189, 190
 non-Arabes, 128-29
 opposition et résistance à, 129-30, 132-34
 origine et expansion locale, 125-28
 razzias, 126-27
 et Sogdiens, 25-26, 132-33, 136-37, 140
 succession à Mahomet, 126-27, 128, 129-30
 transmission par les femmes, 29-31
 Turcs, 135, 147-49
 Ismaïl et ismaéliens, 145, 147
 Israël et Israélites (Judée et Judéens), 48, 50-51
- J**
 Jamshid (ou *Yima*), 47
 Jean (« prêtre Jean »), 153, 157, 162
 Jérusalem, 167
 Jésus, 91, 92-93, 109
 judaïsme (religion judéenne)
 apocalypse, 52-53
 Asie orientale et Chine, 53-55
 et christianisme, 90-91, 93
 déclin sur la Route de la soie, 27-28
 et Khazars, 143, 144
 racines et influences, 42, 51
 et religion en Iran, 48, 50-53
 Judée et Judéens (Israël et Israélites), 48, 50-51
 juifs, 50-51, 54, 55, 142-44
 Jui-hsi (moine), 116
 Juvaini / Joveyni (historien), 154
 Juzjani (chroniqueur), 158, 160, 161, 162, 167, 170
- K**
 Kachgar, 100, 147, 154
 Kaifeng (Chine), 53-55
 Kanishka I^{er} (souverain), 69
 Kanishka II, 69
 Kartir (mage), 94, 107
 Kazakhs, 191-92
 Kebec (khan), 192
 Kelemechi, Isa Tarsah (fonctionnaire), 172
 Khadija, 125
 Khazars, 143, 144
 Khitans, 151
 Khizr Khodja, 190
 Ibn Khordadbeh, 143-44
 Khotan, 73-74, 88
kburramdîn (« religion heureuse »), 133-34
 Khwand Amir / Khondemir, 154
 Kirghiz, 191-92
 Kitbouqa (général), 167
 Körgüz Küregen (« prince Georges »), 179
 Kouchan (oasis), 75, 78
 Kouchans (groupe ethnique), 68-71
 Koumaradjiva (moine), 75, 78
 Kubilaï Khan, 166, 170-73
 Kunala (histoire de), 67
 Kütchlüg (chef), 154, 157
- L**
 La Mecque, 125, 126
 langues
 Asie centrale, 38
 indo-européennes, 5, 6
 et prosélytisme, 27-29

Route de la soie, 22, 23, 26-27
Voir aussi traduction; chacune des
 langues
 Lao Tseu, 188
 Lattimore, Owen, 160
 Le Coq, Albert von, 11
 Li Guangli (général), 7
 « Livre des rois » (*Châbnâme*), 40, 132
 Livre d'Esther, 50, 51-52
 Lokakshema (traducteur), 75
 Longjumeau, André de, 162
 Louis IX, 162
 lune, 46-47
 Luoyang (Chine), 74-75, 78
 Luoyang (ou An Shigao, moine),
 74-75

M

madrasas, 141-42
mabasanghika (école), 60, 62, 72
mabayana (« Grand Véhicule »)
 (école/mouvement), 60, 62-63,
 66, 70, 72, 75, 79
 Mahomet (Muhammad ben
 Abdallah), 125-27, 128, 129-30
 Mair, Victor, 55
 Maitreya (« Bouddha à venir »), 70
 Makh (mosquée), 141
 Mani, 94, 107-10, 112, 176, 188
 « Grand hymne à Mani », 120-21
 manichéisme
 et alimentation, 112-13
 Chine et Ouïgours, 35, 114-19, 120-
 21, 122, 176, 187-89
 cryptomanichéisme, 115
 diffusion, 90, 112-13, 115, 119
 élus manichéens, 112-13

évolution et influences, 14
 et gnosticisme, 109-10
 histoire des religions, 10
 et Jésus, 109
 parabole du noble et sa femme
 morte, 110-12
 peintures manichéennes, 95, 111,
 112
 sur la Route de la soie, 14, 113-15,
 119-21
 textes et écrits, 10, 117
 Mansour (calife), 130
 Maragha, et églises, 177-78
 Mar Ammo (disciple), 119
 marchands. *Voir* commerce sur la
 Route de la soie
 marché, religion du, 196-97
 Marco Polo, 7-8, 155, 170, 188
 Marie, désignation, 91-92
 Marignolli, Giovanni di (ou Jean de
 Marignol), 181
 Markos (moine), 156
 Marlowe, Christopher, 183
 Mar Yahballaha (Yahballaha III),
 173-74, 177, 178
 Mar Zaku (missionnaire), 119
 mausolées, et femmes, 29-31
 Mazdak et mazdakisme, 133
 mazdéisme. *Voir* Ahura Mazda et
 mazdéisme
 McDaniel, Jay, 196
 Ménandre (général), 67-68
 Merv (oasis), 72
 Mésopotamie, 93, 106, 130
 Mihr-Ormazd (missionnaire), 113
Milindapanha (*Les Entretiens de
 Milinda*), 68

- Ming (empereur), 73
 Ibn Miskawayh (historien), 147
 missionnaires, et caravanes, 20-21
 Mithra (dieu), 46, 54
 Moawiya (calife), 129
 momie, 31
 mondialisation moderne, 195-97
 Möngke (khan), 163, 164, 165, 166,
 170
 Mongols
 ambassades occidentales, 160-67,
 170-73
 et bouddhisme, 161, 166, 171
 Chinois et taoïstes, 171-72
 christianisme, 153-54, 157, 160-61,
 162-63, 164, 166-67, 170, 176-81
 et commerce, 155, 156
 conquêtes et expansion, 148-49,
 152, 160, 167
 et Ilkhanides, 157, 173-78
 et islam, 151, 154-55, 157-59, 161-62,
 164-65, 167, 170, 172-78, 189-92
 légende du prêtre Jean, 153-54, 157
 missions papales, 160, 178-81
 nestorianisme, 100, 101, 157, 161,
 163-64, 176, 178-80
 et religions, 155-56, 165-66, 170-71,
 181-82, 189-90
 « monophysisme », 91, 92, 93
 monothéisme, 42
 Montecorvino / Montecorvin, Jean
 de, 178-81, 186-87
 Moqanna (dit « le Voilé »), 132-33
 Mouhibbi Kouhmar (soufi), 142
 Mouyu (roi), 116
 Muhammad ben Abdallah
 (Mahomet), 125-27, 128, 129-30
 Muhammad Ibn Jarir Tabari
 (historien), 141
 musulmans. *Voir* islam
 N
 Nagarjouna (philosophe), 142
 Naïmans, 153, 154
 Narchakhi, 132, 133, 137, 141
 Nasser ben Mansour, 147
 Nasser Khosro (missionnaire), 145
 Naurouz (général), 175, 176, 177, 178
 Naw Bahar (monastère), 141
 Nelson, Robert, 195
 nestorianisme
 Asie centrale, 184-85, 186-87
 Chine, 14, 101, 104-7, 163-64, 186
 description par Rubrouck, 163-64
 Mongols, 100, 101, 157, 161, 163-64,
 176, 178-80
 origine, 91-93
 Sogdiens, 97-99
 Turcs, 99-101
 Nestorius (évêque), 91-92
nikayas, 59-63, 66, 72
 Nizam al-Moulk (vizir), 145
 nomades et semi-nomades, 37-38,
 101, 189, 190
 Norouz, 47
 nouvel an, 47
 O
 oasis sur la Route de la soie, 18
 Ögedei / Ogoday, 157-58, 160
 Oghoul Qaïmich (régente), 162
 Omeyyades, 127-28, 129-30
 Oracles d'Hystaspe, 52-53
 Othman (calife), 150

- Ötükän (mont), 41
- Ouïghours
manichéisme, 35, 115-19, 120-21, 122
religions, 120, 122
- Ouzbékistan (Transoxiane), 22-24
- Oxus (région), 37, 72
- Özbeq Khan, 170
- P
- Palmer, Martin, 105
- papier, 25
- paradis et enfer, 51
- Parthes, 71-72, 74-75, 93-94
- Pax Mongolica*, 148-49
- Peake, Harold, 37
- pélerinages, 20, 81-82, 84-85
- Pelliot, Paul, 104
- Peregrino, 180
- Pérouse, André de, 180
- Péroz (roi), 140
- persan (langue), 26-27, 28
- Perses, 26-27, 157, 173-78
Voir aussi Iraniens et Iran
- Phags-Pa (lama), 171, 182
- Plan Carpin, Jean du (Giovanni
Plano Carpini), 155, 160-61
- Poliakov, Sergei, 29
- Pourim (fête), 52
- « prêtre Jean », 153, 157, 162
- prosélytisme, 20-21, 27-29, 90
- Proto-Indo-Européens, 5
- Pulchérie, 91-92
- Q
- Qadaq (précepteur), 161
- Qarakhanides, 147-48, 151
- Qara-Khitans, 151-52
- Qom, 154-55
- Qotcho (royaume), 118-19
- Qotcho (Chine), peinture
manichéenne, 95, *III*
- R
- Rabban Sauma (moine), 156, 173-74
- Rachid al-din (historien), 157-58,
160, 161, 171, 172
- Radhanites, 142-44
- Rawak, stupa bouddhiste, 83
- razzias, 126-27
- religion du marché, 196-97
- religions
et commerce, 13-15, 21-26, 56, 90,
192, 194-98
conversion, 21, 128, 134-36
diffusion sur la Route de la soie,
20-22, 25-27, 90
emprunts entre traditions, 32-33
évolution, 13-14
existence et représentation
proportionnelle, 34-35
hybridité sur la Route de la soie,
119-24
nature et interprétations, 33-34
et nouvelles idées, 109
querelles doctrinales et
distinction entre religions,
89-90
rituels quotidiens, 39-40
textes et écrits, 12, 24-25, 32, 33
Voir aussi chacune des religions
- « Révolution abbasside », 130
- Richthofen, Ferdinand von, 3, 4
- Rig Véda / Rig-Véda*, 5, 39
- Romains et Empire romain, 96

- Route de la soie
 caravanes, 15, 18-22
 commerce (*Voir* commerce sur la Route de la soie)
 conceptualisation et appellation, 3-4, 8
 difficultés de voyage, 6, 18, 19
 fin du concept, 193
 histoire et explorateurs, 6-7, 9-12
 hybridité religieuse, 119-24
 importance culturelle, 4
 langues, 22, 23, 26-27
 et mondialisation, 8
 naissance comme réseau, 4-8
 textes et écrits, 10-12
- Rubrout, Guillaume de (moine), 155, 162-66, 186-87
- S
- Sa'ad Waqqas, 150
 Sa'ad al-Daoula (vizir), 174
 Saka (Scythes), 39-40, 68
 Sanjar (sultan), 152
 sanskrit (langue), 61, 79
 Sargis / Sergius (moine), 164-65
 Sartaq (khan), 162-63, 170
sarvastivadin (école), 60, 61, 72
 Sassanides et Empire sassanide, 94, 114, 132
 Satoq Boughra (khan), 147
 Sayyid Ajjal, 151
 Chenâkh êl-Tâmûr, 177
 sédentaires, 37-38
 Seldjouk et Seldjoukides, 148
 semi-nomades. *Voir* nomades et semi-nomades
 « Sept Rivières », 121, 184
- Shaki (Azerbaïdjan), caravansérail, 138-39
 Chapour (empereur), 107
 Chapour II (empereur), 94
 Chapour III (empereur), 96
Shastra sur un Deva (« Discours sur l'unité de Dieu »), 123
shobiyiyeb (mouvement), 115
 Siddhartha Gautama (Bouddha), 57
 Sims-Williams, Nicholas, 47
 Siyavash (héros), 40
 sogdien (langue), 97-99
 Sogdiens et Sogdiane
 et bouddhisme, 23, 25, 71, 79, 86-87
 description et commerce, 23-26, 98
 femmes et culture, 32
 influences iraniennes, 47, 48
 islam, 25-26, 132-33, 136-37, 140
 manichéisme, 113, 116
 nestorianisme, 98-99
 religion, 23-25, 87, 98, 132-33
 traducteurs, 24-25
 zoroastrisme, 136-37, 140
- soie, commerce, 7, 8
 soleil, 40, 46
 Song (dynastie), 188
 Song Yun (moine), 82, 84
 Sorgaqtani / Sorghaghtani, 157
 soufis, 20-21, 192
 Soukhavati, 80
Soutra de Jésus, 123-24
 Soutra du diamant, 124
 Soutralanka (moine), 71
 Stein, Aurel, 11, 25, 32, 142
 stèle de Chang'an (Chine), 104, 105, 122-23
 stèle nestorienne, 121

- stupa bouddhiste, 76-77, 83
 Subötaï (général), 154
 Sui (dynastie), 99
 Sultan Ahmed (ou Tagtidar, khan),
 173, 174
 Sultaniyya (archevêque), 184
 syriaque (langue), 90, 99
- T**
 Tabiti (divinité), 40
 Tach Rabat (Kirghizstan),
 caravansérail, 102-3
 Tagtidar (ou Sultan Ahmed, khan),
 173, 174
 Tang (dynastie/époque)
 et bouddhisme, 79
 islam, 150
 manichéisme, 114, 116, 117-18
 nestorianisme, 104-5, 106
 zoroastrisme, 140
 tantrisme, 80-81
 taoïsme et taoïstes, 81-82, 171-72, 188
 Tapassu et Bhallika, 66
Tārīk-i-rābīdī, 190
 Tarim (bassin)
 et bouddhisme, 72-73, 147
 et islam, 147, 149
 mausolée, 142
 textes, 99, 117
 Tibet, 88
 taureau, 46
 Tchinqaï (secrétaire), 161
 Temple du feu zoroastrien, 44-45
 Temüdjīn. *Voir* Gengis Khan
 Tengri (dieu), 41, 99-100
 Teppe Hissar (ruines), 16-17
- Tèresh et Zèresh, 52
 « Terre pure » (mouvement), 79-80
 Théodose II, 91-92
theravāda (école/tradition), 59, 61
 Tibet, 80-81, 87-88
 Timothée (patriarche), 100
 Timour (khan), 176, 183-84, 185
 tokharien (langue), 73
 Tokmok (Kirghizstan), tour Burana,
 146
 Tomyris (reine), 40
 Törägänä, 161
 Torday, Laszlo, 6
 Toughada (dirigeant/roi), 137
 Toughlouq-Timour (khan), 190
 Tourfan (oasis), 99, 119, 121
 traduction
 bouddhisme et *mahayana*, 75,
 78-79, 81-82, 84, 85
 en Chine, 104
 diffusion des religions, 24-25,
 28-29
Traité des terres des pratiquants du yoga,
 84
 Transoxiane (Ouzbékistan), 22-24
 triades et pyramide tripartite, 39
 Turcs
 balbal turcique, 159
 islamisation, 135, 147-49
 manichéisme, 116-17
 nestorianisme, 99-101
 première religion, 99-100
 turc / turcique (langue), 38, 41, 99
- U**
 urbanisation, 37, 38

- V
- villes et zones urbaines, 38, 135, 136
- Vima (souverain), 69
- vinaya* (code monastique), 59
- Vrang (Tadjikistan), stupa, 76-77
- W
- Wudi (empereur), 6-7
- Wuzong (empereur), 106
- X
- Xi'an. *Voir* Chang'an
- Xinjiang (Chine), stupa, 83
- Xiongnu, 6, 41
- Xuanzang (moine), 20
 et bouddhisme, 66, 67, 71, 78-79,
 84-85, 86-87
 en Inde, 84-85
- Xuanzong (empereur), 101, 106
- Y
- yaghnobi (langue), 23
- Yahballaha III (Mar Yahballaha),
 173-74, 176-77, 178
- Yamchoun, forteresse, 9
- Ya'qub ben Nu'man al-Bulgari, 148
- Yathrib (oasis), 125-26
- Yuezhi (Tokhariens), 6
- Yulanpen* (fête), 56
- Yunnan (Chine), 150
- Z
- zen*, 81
- Zèresh et Tèresh, 52
- Zhang Qian (envoyé), 6-7
- Zhou Wu Zetian (impératrice), 113
- zones rurales, 136
- zones urbaines et villes, 38, 135, 136
- Zoroastre (Zarathoushra), 41-43,
 47, 52
- zoroastrisme
 Asie centrale, 47-48, 87, 136-37,
 140-42
 et christianisme, 94
 description et origine, 42, 43
 Iran, 42-43, 46-47, 48
 Sogdiens, 136-37, 140
 Temple du feu, 44-45