

BOGHOS LEVON ZEKIYAN

QUELQUES OBSERVATIONS  
CRITIQUES SUR LE *CORPUS ELISAEANUM*

(publié dans *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visif to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness KAREKIN I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians*, December 12, 1996, ed. by R.F. Taft, S.J., (Orientalia Christiana Analecta, 254), Pontif. Ist. Orientale, Roma 1997, pp. 71-123).

*Au Vardapet Pôlos Ananian en hommage respectueux*

Depuis la prévalence de la méthode critique et, en particulier, de la critique rationaliste dans les études de philologie arménienne, parmi les auteurs dont l'authenticité et la chronologie traditionnelle ont été le plus sérieusement mises en doute, Ełiřê se place aux premiers rangs.

Aux origines de la question se trouvent les désaccords que le récit d'Ełiřê de la guerre des *Vardanank`* présente par rapport au récit qu'en fait Łazar de P`arpi, vers la fin du V<sup>e</sup> siècle ou dans toutes les premières années du VI<sup>e</sup>. Le style de Łazar, apparemment plus sobre, moins passionné et moins porté à la rhétorique, l'a facilement emporté sur le style coloré d'Ełiřê, d'une rare qualité littéraire, de tonalités souplement adhérentes à l'allure du récit, de l'édifiant à l'hagiographique, de l'épique au dramatique.

Les conclusions qu'en résultèrent oscillaient entre une datation de l'*Histoire* d'Elisê au VII<sup>e</sup> siècle - opinion partagée par la plupart des critiques novateurs - jusqu'à une datation, pour la rédaction définitive, aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, proposée par Akinian.

La question de l'unité du *corpus elisaeorum*, dans ses composantes principales, n'a pas attiré en général la même attention de la part des philologues et n'a pas été mise en question avec pareille insistance. C'est dû aussi, entre autre raisons, au fait que la production exégétique et surtout homilétique d'Ełiřê n'a pas été évaluée jusqu'aujourd'hui dans la juste mesure qu'elle mérite, sauf pour l'homélie<sup>1</sup> sur la Transfiguration, classée récemment parmi les meilleures homélies patristiques sur le sujet<sup>2</sup>.

Dans la présente étude nous procéderons par trois étapes principales.

---

<sup>1</sup> Les 'homélies', *Փհ5*, d'Ełiřê ont comme sujet, pour la plupart, les mystères de la vie du Seigneur. Elles constituent une chaîne presque continue, dont la teneur, le 'genre littéraire' seraient mieux définis comme des 'élévations', des 'méditations' sur ces mystères, en vue surtout de la vie monastique.

<sup>2</sup> *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, ed. par Dom M. Coune, (Spiritualité Orientale, 39), vol. I, Abbaye de Bellefontaine, 1985, pp. 121-150. Nous y lisons: "Elisée, en même temps qu'il nous édifie par ce qu'il écrit de l'intérêt des Arméniens pour l'étude priante de la Bible ... nous ouvre des perspectives théologiques d'une grande modernité: parole et non-parole de Dieu, oubli et mémoire chez les croyants, lieu ou non lieu du Royaume de Dieu" (Préface, p. XI). La traduction, faite par le regretté Dom Louis Leloir, a été publiée aussi dans *RÉArm*, *L'homélie d'Ełiřê sur la montagne de Thabor*, XX (1986-87), pp. 175-182, texte: pp. 183-207.

Dans la première partie nous nous interrogerons sur l'*Histoire* d'Elisê, en considérant les objections classiques fondamentales, celles se basant en particulier sur les données historiques. Élaborées de façon la plus radicale par le Père Nerses Akinian, ces objections, inspirées surtout des divergences que le récit d'Elisê présente par rapport à celui de Łazar, ont ébranlé la datation traditionnelle; elles appartiennent, encore aujourd'hui, au noyau dur des arguments contre une datation supérieure d'Elisê, bien que la philologie la plus récente ne soit pas, en général, si radicale que celle exercée par Akinian, et ait renoncé, pour la plupart, aux extravagances, chères à l'illustre philologue de Vienne<sup>3</sup>.

Dans la deuxième partie nous chercherons à répondre à des objections ultérieures, élaborées surtout à partir de données linguistiques et philologiques. Notre attention sera dirigée en particulier aux objections soulevées en considération des origines et de l'activité de l'école grécisante ou hellénophile, le *younaban dproc*; nous y ajouterons quelques autres considérations supplémentaires<sup>4</sup>.

La troisième partie sera dédiée à la question de l'unité du *corpus elisaeorum*. Nos recherches nous conduiront à l'affirmer dans les limites de la certitude que peuvent offrir les données philologiques.

---

<sup>3</sup> *Խխծսյ ՅնիւնդԺԷ Տ սսի ղիէկնացսանն Վն\*նն ՂիէԾիհնկսլ կիէԾոնըրիթիթն-ըիէկիթիթն ճամճակոհմսիճացսան* - *Elisäus Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges. Eine literarisch-historische Untersuchung. Anhang: Zusammenfassung in deutscher Sprache*, I-II, (Հոբի\*սն ԿիէԾnataran/Nationalbibliothek, 133, 140, 168), Wien, 1932, 1936, 1960. Avant Akinian, le premier à ouvrir sérieusement la voie à la critique du *corpus elisaeorum* avait été l'évêque Babgên Kiwlêsêrian, *Խխծսյ4 ձոնիթիթն ճամճակոհմսիճացսան*, (Nationalbibliothek, 57), W., 1909.

Voici le jugement de Robert Thomson sur la critique d'Akinian: "Although these arguments have the advantage of fitting all the traditions about Elisê and the later confusions of the two Vardans into one (not so simple) scheme, they have the disadvantage that the literary coherence of the *History* is entirely lost" (*History of Vardan*, cit. *infra*, n. 4: Introduction, p. 24).

Akinian fait justement observer que l'intention d'Elisê était plutôt *փն5ըրիԾլ* que *ըիէկըրիԾլ*. C'est vrai et c'est mis aussi en sa juste lumière par les grands historiens de l'ancienne littérature arménienne, Kibarian et Abeġian, dans les pages qu'ils ont dédiés à Elisê. Cette *Histoire* partage, en même temps, des genres littéraires d'hagiographie, d'épique, de panégyrique, mais elle est surtout une théologie de l'histoire, au sens profond du mot; une théologie de l'histoire en acte, une théologie qui se développe à travers le déroulement même du récit. De sa juste remarque Akinian fait dériver quand même des conclusions assez bizarres (cf. *infra*, n. 27). Non seulement l'*Histoire* dont nous sommes aujourd'hui en possession n'était pas, en origine, la description de la guerre de 451, mais de la révolte arménienne des années 570-578, guidée, elle aussi, par un général de nom Vardan Mamikonian. En plus, cette *Histoire* originale d'Elisê a été perdue et celle qui nous est parvenue sous le nom d'Elisê, est en réalité une compilation, une contrefaçon beaucoup plus tardive, produite par un scribe peu doué qui voulut adapter, suivant le récit de Łazar, l'oeuvre originale d'Elisê à la guerre de 451.

<sup>4</sup> Une vue d'ensemble du *status quaestionis* dans les études éliséennes, avec une synthèse des objections jusque là proposées contre les données de la tradition, enrichie d'apports personnels, est offerte dans l'introduction à sa traduction de l'*Histoire* d'Elisê, par R.W. Thomson: *Elisê, History of Vardan and the Armenian War*, (Harvard Armenian Texts and Studies, 5), Translation and Commentary by R.W. Thomson, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA/London, 1982, Introduction, pp. 1-53; pour une vue d'ensemble du travail critique, antérieur, sur l'oeuvre d'Elisê voir, en particulier, pp. 19-29.

Le principe méthodologique fondamental que nous suivrons, sera de procéder du mieux connu au moins connu, et d'éclaircir les questions moins claires à la lumière des acquisitions plus claires et plus sûres. Encore qu'il s'agisse d'un principe d'une évidence et d'une simplicité presque déconcertantes, il faut quand même prendre acte qu'il n'est pas toujours tenu en dû compte; parfois, il est même ignoré.

\* \* \*

### I. La position de l'*Histoire* d'Elišê vis-à-vis de l'*Histoire* de Łazar

Avant d'aborder l'étude de la question que nous nous proposons en ce paragraphe, nous devons dire tout d'abord qu'elle a déjà reçu, à notre avis, un apport fondamental à sa solution par un article, en arménien, du Père Pôlos Ananian, paru sur *Pazmaveb* en 1951<sup>5</sup>. Cet article a été quasi ignoré par la littérature savante occidentale<sup>6</sup>, jamais discuté et presque même pas cité. C'est d'ailleurs, à peu près, un phénomène assez fréquent dans le domaine de l'arménistique - quoique certainement pas normal -, pour des travaux publiés en arménien, sauf, à certains degrés, pour ceux publiés en Arménie.

L'article en question du Père Ananian, repris récemment dans son "Variorum Reprints"<sup>7</sup>, porte sur le Concile d'Artašat de 450 et la question du catholicossat de Yovsêp'. Les divergences au sujet de ce Concile entre Elišê et Łazar l'enduisirent à les soumettre à un examen minutieux. Le résultat en était que les récits variants du premier se révélaient chaque fois plus adhérents aux circonstances et mieux situés dans le contexte historique de l'époque en question, connus par ailleurs. Étant donné que l'objection fondamentale contre Elišê partait de ses divergences par rapport à Łazar, la question d'authenticité de la datation de l'*Histoire* était à ce point, quant à l'essentiel, résolue.

Nous suivrons donc, dans ses lignes maîtresses, l'exposé du Père Ananian. Son point de départ sont les objections formulées par Akinian, dont nous avons déjà soulignées l'importance, même l'actualité, encore que certaines revisions et une attitude, en général, plus souple, aient été adoptées par la philologie la plus récente<sup>8</sup>. Il existe, cependant, aussi une autre raison, pas moins pertinente du point de vue méthodologique, pour suivre la procédure essentielle de l'argumentation d'Ananian: de fait, ses réponses aux difficultés soulevées par Akinian, se transforment en des arguments positifs suggérant, par elle-mêmes, une haute époque pour le *corpus elisaeum* et, dans leur ensemble, offrant pour cette hypothèse un haut degré de persuasion philologique. A ces argumentations, nous chercherons d'en ajouter de nouvelles, proposées soit par d'autres auteurs, soit par nous mêmes.

---

<sup>5</sup> Հիւսիսիւ ԶԳ[ճյձ 8 հոճի կհմնհթևնճ] ԽղաթճղճմնԾիղ [Le Concile d'Artašat et les évêque qui y participèrent], en *Pazmaveb*, 109 (1951), pp. 256-262, 110 (1952), pp. 4-10, repris en P. Ananian, *Չոճուցսւն Վհ\* Խթ Ծ[Ծևսճ\* ՂհէկճւցԾհն Խ1 8 Ռ1 տիԾիճւ ճիթհն* [Examen de la période des Ve et Ve siècles de l'histoire de l'Église Arménienne], (Bibliothèque d'Arménologie "Bazmavep", 34), Venise-St. Lazare, 1991, pp. 11-27.

<sup>6</sup> Il ne figure pas dans la récente bibliographie de R.W. Thomson: *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD.*, (CCh), Brepols-Turnhout, 1995.

<sup>7</sup> Voir n. 5.

<sup>8</sup> Cf. n. 3, le jugement de Thomson à propos de la construction d'Akinian.

### A) *Le contexte historique du Concile d'Artašat*

Les différences de données entre Elišê et Łazar, prises en examen par le Père Ananian, sont toutes relatives au contexte historique du Concile d'Artašat. Nous présentons ici un résumé essentiel de cet aperçu critique, des problèmes qui y sont analysés et des solutions proposées.

a) La première question se réfère au lieu de convocation du Consile d'Artašat, peu avant la guerre des *Vardanank'*. Le lieu de convocation n'est pas indiquée par Łazar, tandis que, pour Elišê, le Concile eut lieu *i jagauoranist t;[in \Arta,at* (dans le lieu, résidence des rois, [appelé] Artašat). Pour Akinian, qui enterprète l'expression *jagauoranist t;[i* dans le sens de 'capitale' ou 'métropole', c'est une preuve éclatante de la fausseté, et de l'ignorance, du compilateur tardif qui ne se souviendrait plus qu'il n'existait pas de roi en Arménie depuis l'an 428. Or, Ananian montre que le terme, employé aussi deux autres fois par Elišê ne signifie tout à fait 'capitale', mais simplement propriété, domaine ou résidence royaux. En outre, l'épithète "royal", *arqouni*, substitue, en des contextes presque identiques, le mot *jagauoranist*. Il s'ensuit qu'Elišê se révèle mieux informé que Łazar sur un détail important concernant le Concile, et aussi très bien placé dans le cadre de l'époque dans son usage de termes 'techniques' relevant de la maison royale éteinte depuis peu<sup>9</sup>.

b) La deuxième question concerne les différences entre Elišê et Łazar, relatives aux diocèses des évêques participants au Concile. De fait, *Zawên Mananałeac'* de Łazar est inconnu à Elišê, et *Ewłaf* de Mardałi reste enconnu à Łazar. Étant donné que *Mananałi* se trouvait dans l'Arménie byzantine, la participation d'un évêque de ces contrées devrait sembler, de prime abord, peu probable. Mais Akinian, pour expliquer la différence en faveur de Łazar, suggère ici une acrobatie du compilateur tardif d'Elišê remplaçant *Mananałi* par *Mardałi*, diocèse de l'Arménie perse, afin de se montrer bien informé sur la situation créée, surtout, après les mesures de Justinien, qui rendaient encore plus difficile la communication officielle entre les deux Arménies. Ce même compilateur est, pourtant, considéré par le même Akinian bien maladroit et dépourvu de talent! Ananian passe ensuite à une série de considérations textuelles et de confrontations avec les résidus des listes d'évêques du Concile de Šahapivan (444/445), pour fonder davantage l'hypothèse de la collocation meilleure, dans le contexte historique, de la donnée éliséenne.

c) La troisième différence examinée par Ananian se relate aux titres et à l'ordre de préséance des évêques mentionnés par les deux historiens. Tout d'abord, l'absence chez Elišê des titres *Sourb* (saint) et *Thr* (seigneur) que Łazar emploie pour introduire les évêques, semble suggérer de par soi un contexte plus archaïque (cf. *infra*, B,ii). A cela s'ajoute une nette différence, entre les deux, dans l'ordre de présentation des évêques. De fait, chez Łazar c'est l'évêque de *Siwnik'*, Anania, qui figure le premier

---

<sup>9</sup> Dans un article récent, "*'Tagaworanist kayeank'' kam 'Banak ark'uni'*: les résidences royales des Arsacides arméniens", en *REArm*, XX (1989-89), pp. 251-270, Nina G. Garsoïan, après avoir soumis à une analyse savante et minutieuse les témoignages les plus anciens sur les termes en question, conclut: "Cependant, cette description, même fragmentaire, nous permet d'entrevoir le cadre accoutumé des Arsacides arméniens au IV<sup>e</sup> siècle ...: un cadre régi par l'hippodrome et la salle de festin, orné de tentes somptueuses mais transportables, et correspondant précisément à celui de la Perse contemporaine. ... L'exclusivité du patrimoine héréditaire des Arsacides dans l'Ayrarat, sinon de ses villes, subsistait toujours, jalousement protégée par la tradition, mais la vie et les cérémonies se déroulaient dans des 'camps royaux' et des 'palais sylvestres', souvent situés au plus profond du pays" (p. 267). Sans entrer dans une discussion détaillée de cette position (peut-être, une certaine distinction entre *t'agaworanist kayean* ou *teli* et *banak ark'uni* serait à prendre en considération), elle vient à confirmer, du moins indirectement, que *t'agaworanist kayean* ou *teli* ne signifiaient pas "capitale". Mlle Garsoïan aussi ne paraît pas connaître l'article d'Ananian (cf. n. 6).

après le Catholicos. Ceci s'explique bien, comme le fait d'ailleurs Akinian lui-même, par le fait que le seigneur de Siwnik' détenait, à l'époque, la fonction de *marzpan* de l'Arménie. On peut en déduire que Łazar suit, pour les évêques, l'ordre de préséance civile des maisons de *naxarars*. Mais rien ne garantit que l'ordre de préséance ecclésiastique correspondît à l'ordre des dignitaires civils du moment. Au contraire, l'ordre de préséance des évêques, suivie par Elišê, correspond, avec toute vraisemblance, à ce qu'était l'ordre de dignité des diocèses ecclésiastiques le plus ancien en Arménie. Elišê place l'évêque de Tarôn, Sahak, après Yovsêp', évêque d'Ayrarat, le diocèse de la juridiction primatiale ou catholicossale. Or, Siwnik' était un diocèse de formation toute récente, d'à peine d'une dizaine d'années de vie, selon le témoignage de Koriwn<sup>10</sup>, dont Anania fut le premier titulaire. Tandis que l'évêché de Tarôn comptait parmi les plus anciens d'Arménie et son titulaire jouissait tout le long du IVe siècle d'égards particuliers, comme il en est abondamment attesté chez P'awstos<sup>11</sup>. Autant pourrait-on dire, faites les proportions, des autres diocèses qui, dans la présentation d'Elišê, ont la priorité: Manazkert, Bagrewand, Bznunik', Tayk', Basen. Ce sont des diocèses connus déjà au IVe siècle, tandis que Arcrunik' ou Řštunik', préposés aux autres par Łazar, ne sont pas mentionnés parmi les diocèses à la même époque.

d) Le quatrième point constitue, peut-être, une des lignes de démarcation les plus nettes entre Elišê et Łazar. Pour ce dernier, Yovsêp' est un simple prêtre, élu à la dignité catholicossale sans avoir reçu le sacre épiscopal. Cela est répété plusieurs fois par Łazar, peut-être, aussi à cause de l'impression quelque peu bizarre qu'une telle situation suscitait en Łazar lui-même. Il recourt jusqu'à la réduplication, pour dire *xardar;u Kajo[ikosn Fa\oz*, "celui qui était vraiment le Catholicos des Arméniens" (II, xlvi), comme si la situation pût donner lieu à quelques doutes à l'égard. En outre, en parlant de Yovsêp', il ajoute presque toujours avec une certaine insistance: bien qu'il fût un simple prêtre, il était digne du siège catholicossal. Elišê nous présente, au contraire, un tableau fort différent. Yovsêp' est évêque, il est l'évêque du diocèse d'Ayrarat, le diocèse - comme nous l'avons déjà dit - du siège catholicossal, le diocèse de la juridiction primatiale du Catholicos. Cela signifie bien, en des termes équivalents, quoique implicitement, que Yovsêp' était le Catholicos. Mais, pourquoi Elišê évite-t-il, de façon systématique, de lui attribuer le titre de sa dignité, comme Catholicos, ou en des termes qui soient explicitement, et non seulement implicitement, équivalents, tels que *Hayrapet*, *K'ahanayapet*, *Episkoposapet*, de plus fréquent emploi jusque vers la moitié du Ve siècle?

La question touche un des moments parmi les plus obscurs, à certains égards, dans l'histoire de l'Église Arménienne ancienne<sup>12</sup>. Nous sommes quand même en possession de quelques données

<sup>10</sup> *Յիհն Կհճէճնու* [Vie de Maštoc'], XVI. Cf. pour des informations bibliographiques: G. Winkler, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc'*. Übersetzung und Kommentar, (OChA, 245), Roma, 1994, pp. 285-286.

<sup>11</sup> Par ex. III, iii, iv, xiv, xv, xvii; IV, iv: cf. *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwk')*, transl. and commentary by N.G. Garsoïan, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1989, Introduction: pp. 16, 46-47; Commentary: III, xiv, n. 11, pp. 257-258; Technical Terms: *Mayr ekelec'eac'*, p. 545. Voir aussi P. Ananian, "La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore", en *Le Muséon*, 74 (1961), p. 333; et, pour les différents usages de l'idée de *Mayr ekelec'i* dans les siècles suivants: M. Van Esbroeck, "Témoignages littéraires sur la "Mayr Ekeghetsi" ou de l'origine de Zouartnots", en *Atti del Terzo Simposio Internazionale di Arte Armena. 1981, Milano/Vicenza/Castelfranco V./Piazzola sul Brenta/Venezia, 25 sett.-1 ott.*, redazione: G. Ieni, G. Uluhogian, San Lazzaro-Venezia, 1984, pp. 615-627.

<sup>12</sup> L'obscurité qui entoure certains événements de la période en question et des années légèrement antérieures à celles qui nous intéressent ici directement, a toujours tourmenté les historiens qui ne

suffisamment claires pour pouvoir en déduire des hypothèses explicatives et les soumettre à une confrontation avec les informations de nos auteurs.

Un des points sûrs, dans toute cette question, c'est l'évidence de la nécessité, qui s'imposait au Catholicos arménien, de jouir du *placet* de la cour sassanide. Nous savons, en outre, que St. Sahak, dans les dernières années de sa vie, avait été destitué par cette même cour comme *persona ingrata*, et avait été substitué par des catholicoï parrainés par elle. Il apparaît *a priori* comme extrêmement improbable, sinon impossible que, dans les années suivantes la mort de Sahak et précédentes les bouleversements de la guerre des *Vardanank'*, la cour sassanide voulût octroyer au Catholicos nouvel-élu, qui n'était pas son candidat, sa reconnaissance officielle. Cette difficulté fondamentale n'exclut pas qu'il pût y avoir des difficultés aussi du côté arménien, pour que le nouvel-élu pût être officiellement investi du titre de Catholicos. E. Ter-Minassiantz a avancé, par exemple, l'hypothèse, selon laquelle la question de l'héritage des domaines de la dynastie de l'Illuminateur (qu'on se rappelle que Sahak en était le dernier descendant mâle) aurait empêché, jusqu'à un règlement définitif de la question, que le nouvel-élu pût porter le titre de Catholicos<sup>13</sup>. La difficulté avec la cour sassanide restait, en tout cas, l'obstacle fondamental.

D'autre part, une difficulté pas indifférente découlait, avec toute vraisemblance, de raisons appartenant à l'ordre de la discipline ecclésiastique. Nous savons que Sahak et Mesrop, décédés à presque six mois de distance l'un de l'autre, avaient établi que deux de leurs disciples, Yovsêp' et Yovnan, leur succédassent comme *telapahk'* (*locum tenentes*), dont le premier ou le principal était Yovsêp', appelé par Koriwn *glxawor žolovoyñ* (chef de l'assemblée). Exactement comme, après la mort de Sahak, Mesrop, qui resta toujours un *vardapet* et ne fut pas élevé à la dignité épiscopale, géra le siège catholicossal comme *telapah*. Le fait que tous les deux *telapahk'* qui se succédèrent, ne fussent pas consacrés tout de suite à l'épiscopat, comme il était exigé par leur dignité et c'était, en même temps, l'ancienne tradition en Arménie aussi, s'explique, avec toute probabilité, par le fait que la consécration autonome du Catholicos arménien n'avait pas encore été canoniquement ratifiée par l'Église Arménienne elle-même, ni reconnue par les Églises limitrophes métropolitaines, malgré les tentatives qui avaient eu lieu en ce sens au IVe siècle sous pression royale, mais qui avaient rencontré la protestation énergique de l'Église de Césarée, sous l'épiscopat de St. Basile le Grand<sup>14</sup>. Cette question

---

manquèrent pas de la souligner. Dernièrement elle a constitué le titre d'un article de G. Winkler: "An Obscure Chapter in Armenian Church History" (428-439), en *RÉArm*, 19 (1985), pp. 85-180. Nous espérons de pouvoir étudier de plus près, dans un prochain futur, certaines questions soulevées par cet article (cf. *infra*, n. 39). Pour l'instant, nous voudrions seulement remarquer qu'une des contributions fondamentales sur la période, la monographie *Յիկո՞ ՄԷ ԿԾՎԻՃԻ ԿԻՃԷՃԼԻ Ֆ* [Vie de St. Mesrop Maštoc'], Venise-St. Lazare, 1964) de P. Ananian, n'est pas citée ni dans la bibliographie générale, ni dans les notes (cf. *supra*, nn. 6 et 9)!

<sup>13</sup> E. Têr-Minasianc', *Խխուդու Յիկոհոհոնն Ղիկեղճագուսոն* [L'Histoire Vardananc' d'Elišê], Le Caire, 1950, Introduction, p. 78.

<sup>14</sup> Cf. P'awstos, V, xxix. Voir: *The Epic Histories*, cit. n. 11, Commentary: V, xxix, nn. 3-7, pp. 322-323; Ead. (N.G. Garsoïan), "Secular Jurisdiction over the Armenian Church (IVth-VIIth Centuries)", en *Okeanos: Essays Presented to Ihor Sevcenko on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students*, (Harvard Ukrainian Studies, VII), ed. by C. Mango and O. Pritsak, Cambridge, MA, 1983, pp. 230-233; Ead., "Nersês le Grand, Basile de Césarée et Eusthate de Sébaste", en *RÉArm*, XVII (1983), p. 155, n. 56; *Histoire des Arméniens*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse, 1982, p. 152; R. Pouchet, *Basile le*



Saint en 492<sup>17</sup>. En tout cas, le culte de l’Illuminateur ainsi qu’il transparaît chez Łazar se développe certainement dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle. L’extinction de la dynastie catholicossale grégorienne, la question épineuse de la consécration autonome du catholicos arménien, les conséquences désastreuses de la guerre des *Vardananak’* qui influencent sans doute la vision de Grégoire dans la rédaction finale d’Agathange, l’attribution à Grégoire du *Vardapetout’iwn* qui y est inséré et enfin la découverte des reliques du Saint peuvent être considérées comme les facteurs déterminants et les étapes principales du développement du culte de St. Grégoire vers son expression classique. Ce culte apparaît chez Łazar, comme chez son premier témoin historique, sous une forme bien définie qui se perpétuera durant les siècles dans la piété de l’Église arménienne. Or, pas de traces d’un tel culte chez Elišê. Le nom même de Grégoire ne recourt pas sous sa plume. Et on ne saurait absolument attribuer à Elišê aucun parti pris contre Grégoire. Son héros Vardan en est le descendant en ligne directe! De fait ce qui caractérise l’historiographie arménienne la plus ancienne ce n’est pas la présence ou l’absence, en tant que telles, de la figure de l’Illuminateur, ou le type d’épithètes qu’on lui attribue, mais plutôt sa présence dans *la logique même* de l’histoire ou des événements racontés. C’est ainsi chez P’awstos, chez Koriwn (s’il faut considérer comme faisant partie de la rédaction originale l’unique mention de *Sourb Grigor* qui y recourt dans la description de la mort de Maštoc’), est c’est le cas chez Xorenac’i lui-même. Ce qui, au contraire, distingue et caractérise Łazar, c’est que la figure et la fonction de l’Illuminateur constituent, pour lui, un élément primaire de sa vision globale théologique de la chrétienté arménienne indépendamment du contexte historique des événements. L’absence d’un tel ‘théologoumène’ chez Elišê offre, sans doute, une preuve valable de l’archaïsme majeur de celui-ci par rapport à Łazar.

---

<sup>17</sup> Cf. Ananian, “La data e le circostanze” cit., pp. 320-321, qui suit Akinian: ԳՄճաիշ Ըխրճի Լճաւնիւճիւծ [St. Grégoire l’Illuminateur], en *Handes Amsorya*, LXIII (1949), N° 4-12, Կխղցի Էշնիքի) *Mechitar Festschrift*, pp. 14, 19 (3-58). L’allusion, dans l’Agathange arménien, à la découverte des reliques du Saint est donnée par l’oracle ‘prophétique’ de Grégoire lui-même préconisant sa propre glorification par le Seigneur, à cause des humiliations subies, et son “repos” [par le transfert des reliques découvertes dans leur sépulture de T’ordan], “au jour de l’élection, sans délai, sans temps, sans nombre, à l’entrée du septième âge” (ւիխւն կէ ժլճ\* ԾՅgn ԾիճիւնՖ Ֆ par. 72). Or le septième âge, c’est-à-dire l’an 6000, depuis la création du monde débutait, selon la computation byzantine, au septembre de 491. La signification théologique que la conception des âges du monde comportait, souvent, dans l’antiquité chrétienne (cf. *The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism*, Translation and Commentary by R.W. Thomson, Harvard Univ. Press, 1970, p. 166, par. 667-668), n’exclut pas l’ambivalence, ou la polyvalence, de registre du langage théologique véhiculant les théologoumènes. Quant à la version grecque de l’Agathange arménien qui, dans sa version primitive, date, avec toute probabilité, des années 464-468, l’allusion au commencement du septième âge y manque (cf. *infra*, n. 28, sur la valeur, pour la datation des anciens documents, de cels arméniens au particulier, des équivalences chronologiques entre les différents types de calendrier recourant dans ces sources mêmes). Le grec lit, conformément sans doute à la rédaction arménienne antérieure qui lui servit de base (à situer, donc, entre le *Vark’ Maštoc’i* de Koriwn, vers 445, et 464): “ὅταν ‘αι ‘επτα των ‘ενιαυτων ‘ηβδομάδης πληρωθωσιν” *hotan hai hepta tôn eniautôn hebdomadês plêrôthôsin*” (*La version grecque ancienne du Livre arménien d’Agathange*, éd. crit. par G. Lafontaine, Louvain-la-Neuve, 1973, par. 30, pp. 197-198). Ce que nous venons de dire n’exclut pas que l’Agathange arménien, dans sa forme actuelle, ait subi, plus tard, des retouches ou de remaniements ultérieurs, ainsi que l’ont hypothésé, à partir de données différentes P. Peeters et M. Van Esbroeck (cf. *ibid.*, pp. 35-36. Du dernier voir aussi: ԳՀրիցիոր Ծճւն շնիքի ղիէկճաղսւնւծ [De l’histoire du texte d’Agathange], en *Patma-banasirakan Handes*, 1984, 2 (105), pp. 28-34).

L'unique passage dans l'*Histoire* d'Élișê où l'Illuminateur aurait pu être mentionné selon la logique même des évènements, serait dans la lettre adressée par les Arméniens à Théodose, pour en solliciter l'aide, et reportée dans le III<sup>e</sup> *yelanak* (voir *infra*, n. 59). La lettre rappelle à l'Empereur la conversion de l'Arménie et du roi Trdat et les liens d'amitié qui depuis lors s'établirent entre les Romains et les Arméniens. Bien que nous puissions être surpris par le manque d'une mention de Grégoire même dans un tel contexte, à une réflexion plus attentive ceci n'apparaîtra pas pourtant si étrange: Trdat aurait pu susciter chez Théodose un intérêt certainement majeur que non Grégoire. La mention en outre de "l'évêque de Rome, chef des évêque", dont Trdat "reçût" (*enkal;al*) sa foi, confirme davantage la fonctionnalité concrète des personnages mentionnés en vue du but proposé, et non pas en fonction d'une psychologie collective qui, à partir de certains contextes, pourrait s'imposer. Une preuve ultérieure, celle-ci, du caractère archaïque du récit élișéen.

ii. Autant pourrait-on dire - comme fait observer encore Khachikian (cit. n. 16, pp. 152-153) - en considérant aussi l'épithète *sourb*, octroyé très fréquemment par Łazar à Vardan et aux héros de la guerre des *Vardanank'* (cf. *supra*, A,c). Ceci n'a lieu presque jamais chez Élișê, même dans la scène qui s'y prêterait davantage: celle de l'apparition de Vardan, d'Artak et de Xorên au chef des mages (*mogp;t*) nouvellement converti (*Hist.* VIII). Au contraire le mot *sourb* maintient souvent chez Élișê sa saveur primitive de désigner une 'communauté de saints' au sein de l'Église militante. Aussi, par exemple, lorsque tout de suite après la vision qu'il a, le *mogpet 9xarjo\z xsourbsn i qno\ anti0* ("éveilla les saints du sommeil", p. 117), ou bien au début du VII<sup>e</sup> *yelanak* lorsque l'historien mentionne les *9sourb qafana\qn3 or and dip;zan \amoursn0* ("les saints prêtres qui s'y trouvèrent"). Le seul qui soit désigné avec une certaine constance, mais à partir du V<sup>e</sup> *yelanak*, avec l'épithète de "saint" est l'évêque d'Ayrarat, Yovsêp'. Lewond Erêc' aussi porte souvent le titre de "saint", bien que de façon moins fréquente que Yovsêp', et toujours à partir du V<sup>e</sup> *yelanak* où il fait, d'ailleurs, sa première entrée en scène. Nous trouvons, en tout cas, chez Élișê une sobriété incomparablement supérieure, par rapport à Łazar, dans l'usage d'épithètes 'canonisants'.

iii. Une autre argumentation en faveur de l'antériorité d'Élișê par rapport à Łazar, à partir des différences existantes entre les deux, a été développée par E. Ter-Minassiantz<sup>18</sup>. La différence regarde la mention des peuples des Kouchans et des Héphtalites. On sait que le royaume des Kouchans, sur les frontières orientales de l'Empire perse, fut ébranlé en 468 par les Héphtalites qui fondèrent une nouvelle royauté. Łazar connaît tous les deux peuples dans l'ordre de leur succession historique: un détail qui vient, certes, à confirmer le bien fondé, en général, de son récit qu'on lui a reconnu. Aussi dans son deuxième *drouag* il parle des Kouchans (xlviiii), tandis que dans le troisième *drouag* il parle, plus d'une fois, des Héphtalites à partir du par. lxxx, c'est-à-dire environ des premières années quatre-vingt. Par la suite il parlera toujours de Héphtalites, sans les confondre avec les Kouchans, comme il arrivera dans l'historiographie postérieure (par ex. Sebêos), et non seulement arménienne, du fait que les Héphtalites eux-mêmes se désignaient souvent avec le nom de Kouchans. Quant à Élișê, il ne connaît que les Kouchans dont il parle plusieurs fois.

Évidemment c'est pas la simple absence de l'ethnonyme 'Héphtalites' qui peut constituer une preuve valable en faveur de l'archaïsme élișéen, mais la non confusion des deux ethnonymes.

Il va de soi que les arguments proposés présentent, dans leur ensemble, dans leur corrélation dynamique, même indépendamment de leur nombre croissant, une force de démonstration supérieure que non si l'on considère chacun à part: ils se complètent et ils se soutiennent les uns les autres.

<sup>18</sup> E. Têr-Minasianc', *Խխսդսս Յհիկհնհնն Ղհէկհսցսսսսսս* cit. n. 13, Introduction, pp. 57-58. Les explications données à ce sujet par Akinian, cit. n. 3, I, pp. 293-296, nous semble forcées.

### C. Un trait commun entre Elišê et Łazar en faveur de la datation supérieure aussi du premier

Jusqu'ici nous n'avons fait que considérer les divergences entre nos deux historiens. Et nous avons toujours trouvé le récit fait par Elišê et la manière dont il le fait, doué davantage et de façon unique d'une saveur d'archaïsme laissant transparaître une proximité largement majeure des contextes historiques concrets.

Nous changeons maintenant de registre. Nous allons indiquer un trait qui, cette fois-ci, unie les deux historiens. Il s'agit de l'absence du titre 'karmir', attesté par des documents du VII<sup>e</sup> siècle comme un surnom populaire pour Vardan<sup>19</sup>

Rappelons l'attention sur le fait que l'absence du surnom *karmir* n'est pas simplement un 'argument de silence' (cf. *infra*, III,A,i; III,C). Il s'agit d'un épithète si populaire et si diffus pour Vardan, survécu jusqu'à nos jours, que son absence chez tous les deux des historiens les plus emblématiques de Vardan et de ses exploits, est un indice positif pour l'antériorité de l'un et de l'autre au VII<sup>e</sup> siècle, encore que l'époque de Łazar n'ait jamais été contestée.

\* \* \*

## II. L'*Histoire* d'Elišê, le *corpus elisaeorum* et quelques problèmes d'intertextualité

Nous avons passé au crible de critique les questions majeures que pose l'*Histoire* d'Elišê à une approche comparative avec l'*Histoire* de Łazar. Il reste encore à considérer une série de problèmes d'intertextualité posés par les relations que l'*Histoire* et, à plus forte raison, le *corpus elisaeorum*, dans son ensemble, présentent à l'égard de textes avec lesquels ils présentent certaines affinités<sup>20</sup>. Au présent nous considérons ces problèmes par rapport à l'entier *corpus elisaeorum*, en nous réservant de discuter la question de son unité effective dans la section suivante.

### A. Elišê et le problème de l'école hellénophile

#### i. La question de fond de la méthodologie d'approche: implications et conséquences

Personne ne doute, ni l'on a pensé de mettre sérieusement en question, que le *corpus elisaeorum*, y incluse l'*Histoire*, présente des relations avec des textes qui se situent clairement, du point de vue linguistique, dans le cercle de la si dite école grécisante ou hellénophile. Certes, le principe

---

<sup>19</sup> Le surnom *Karmir* est mentionné par Sebêos (ch. VII, éd. Abgaryan, Erévan, 1979), et par le colophon *Ըսի ԿԾԻՃ\* Վհիւն*, publié par Ananian (cf. *infra*, n. 33).

<sup>20</sup> Des indications de relations intertextuelles pour les différents titres du *corpus elisaeorum* peuvent être trouvées chez Akinian, *Խխոյ Յիւսիմ*, cit. *infra*, n. 46, dans sa présentation de la production littéraire de notre auteur. Un aperçu général, limité à l'*Histoire*, est donné par Thomson, *Elišê*, cit. n. 4, Introduction, pp. 11-21. Voir aussi: B. Sargisian, *Խխոյ 8 Ռհիհիւսի Թհգն[սրնն] Տ Յհ[նալն Չիւսէնն ՎիսԾիմ 8 Ոսթնսլնն ՆաԾէհիհնն* [Les homélies d'Elišê et du Catholicos Zak'aria sur la Sépulture du Christ], St. Lazare, Venise, 1910.

*a priori*, sous-jacent parfois à certains raisonnements philologiques, que, sauf pour Eznik, les autres auteurs arméniens n'auraient pas pu puiser directement aux sources étrangères, sinon à travers les versions arméniennes, n'est point acceptable. Il faudrait vérifier, cas pour cas, la majeure ou mineure probabilité de la dépendance textuelle de l'auteur en question à l'égard de la version connue, sans exclure naturellement, *a priori*, la possibilité qu'il en pût être lui-même le traducteur.

Faites ces précisions préliminaires, il résulte quand même hautement probable que Elišê ait connu plus d'une oeuvre de l'antiquité, chrétienne et non, dans leurs versions arméniennes, attribuées au *younaban dproc*. L'analyse minutieuse de Khachikian (cit. n. 16, pp. 124-151), pour ce qui concerne seulement l'*Araracoc* ' *Meknout* ' *iwn*, tendant à vérifier, au-delà de la communauté des idées et des contenus, les affinités textuelles elles-mêmes, ne laisse lieu à des soupçons à l'égard de ces dernières entre Elišê et plus d'une version arménienne de l'école grécisante, même si les argumentations de Khachikian ne jouissent pas toutes de la même valeur et ont été, pour certains rapprochements, contestées avec raison<sup>21</sup>. En tout cas, déjà depuis longtemps, des autorités de premier ordre, tels que Adonc', Manandian et d'autres, avaient affirmé, quoique, eux aussi, avec des procédés et des conclusions de valeur inégale, l'existence d'affinités linguistiques et textuelles entre Elišê - ainsi que d'autres écrivains traditionnellement datés au V<sup>e</sup> siècle - et les traductions de Philon, de Denys de Thrace, et quelques autres productions typiques de l'école hellénophile<sup>22</sup>.

Le problème n'est donc pas, si les affinités existent, mais comment peuvent-elles être expliquées. En d'autres mots, c'est la grande question, vexée, des débuts et de l'évolution du *younaban dproc*.

Les différentes positions exprimées à l'égard, par les linguistes et les philologues, sont bien connues pour être ici présentées ou résumées à nouveau. Ni c'est le cas d'exhumer, en premier plan, l'ancienne, et l'infinie, querelle sur la date de la traduction de Timothée Aelure, si dans la période de quatre ans entre 482-486 ou bien dans celle entre 552-556, ou encore entre 560 et 564. Nous ouvrirons quand même une brève parenthèse sur cette question, - après avoir dit ce qui est l'essentiel à notre avis à propos de l'école hellénophile -, dans l'espoir d'apporter, peut-être, une modeste contribution à en éclaircir certains traits apparemment inextricables.

En tout premier lieu il s'agit donc, à notre avis, de reconsidérer, une fois encore et à nouveau, la méthodologie de fond dans ce champ d'études, pour en évaluer, de façon plus adéquate, les données dont on possède aujourd'hui une bonne quantité. Le noyau du problème, à l'état actuel de la recherche, n'est pas tellement, nous paraît-il, dans la nécessité de nouvelles découvertes éventuelles que dans l'interprétation de celles existantes. A cet effet nous allons considérer une des contributions récentes, parmi les plus significatives dans ses propos, à la question des origines et du développement du *younaban dproc*: "The Hellenizing School. Its Time, Place, and Scope of Activities reconsidered", signée par Abraham Terian<sup>23</sup>.

Terian commence par une critique de la méthodologie adoptée par Manandian dans son travail fondamental sur l'école grécisante. Il y relève une "undue emphasis on the importance of unique compounds" (p. 176), "instead of dwelling more on the relative frequency of similarly constructed

<sup>21</sup> Cf. S. Arevšatyan, Գ Ղ ի ն է ճ ն ս Ծ ի թ Ծ ի ս Վ ի \* Ծ ի ս ղ ց ի ղ ղ ի ն ճ ա ց Ծ ի ն չ ի կ ի ն ի թ ղ [L'époque de la traduction en arménien des oeuvres de Platon], en *Banber Matenadarani*, 10 (1971), p. 12.

<sup>22</sup> Pour plus de détails cf. A. Mouradyan, ? ճ ա ն ի շ ի ն տ ի ճ ն ճ 8 ի ի ն լ Ծ ի ղ Վ ի \* Ծ ի ս ղ ս ղ ձ Ծ ի ի թ ի ն ի թ ի ն է Ծ ի կ ս ն ի շ ի ն ճ ա ց Ծ ի ն ս է Ծ [6 կ ի ն ղ ճ ի ճ ճ ա կ [L'école grécisante et son rôle dans la création de la terminologie grammaticale de l'arménien], Erévan, 1971, pp. 100-102.

<sup>23</sup> Dans *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. Dumbarton Oaks Symposium 1980, N.G. Garsoïan, Th.F. Mathews, and R.W. Thomson, Ed.s, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C., 1982, pp. 175-186.

compounds in the various translations” (*ibid.*). Il conclut qu’au lieu de distinguer trois groupes successifs et un groupe atypique par rapport aux premiers, “it would be more accurate to speak of two major groups: the first three and the fourth” (*ibid.*). Terian ne mentionne pas les critiques mues jadis à la méthodologie de Manandian par différents savants, lesquelles portaient surtout sur son caractère quasi exclusivement intralinguistique et quasi exclusivement lexical<sup>24</sup>.

Terian cherche ensuite à établir avec la majeure précision possible le lieu et la date d’origine de l’école, contrairement aux tentatives faites auparavant qui étaient assez vagues quant à la détermination du lieu; quant à la date, elles indiquaient plutôt une période qu’une année bien définie. Le point de référence de Terian est le colophon de la traduction du *Girk’ Eakac’*; traduction faite dans la 25<sup>ième</sup> année de l’ère arménienne (= 576/77) à Constantinople (*ibid.*, p. 178). Ayant abandonné la vision classique de la subdivision de la production du *younaban dproc’* en trois groupes qui se seraient succédés chronologiquement, et compte tenu, d’une part, des affinités du *Girk’ Eakac’* avec le *corpus davidicum* (les oeuvres et les traductions attribuées à Dawit’ Anyalt’) et, d’autre part, avec les traductions du “premier groupe” de Manandian, Terian considère cette traduction comme l’un des premiers résultats de l’école hellénophile. Pour confirmer cette hypothèse il recourt à un témoignage autobiographique du grand savant du VII<sup>e</sup> siècle, Anania Širakac’i, que l’on retient, suivant une appellation courante, comme “le père des sciences exactes en Arménie”. Anania raconte, dans sa notice autobiographique, la grande difficulté qu’il avait rencontrée, dans les années de sa jeunesse, à trouver en Arménie des savants, des maîtres à l’ hauteur de transmettre un enseignement satisfaisant, et pas même des livres scientifiques. Terian commente ainsi: “We now turn to draw from Anania’s testimony the elements pertinent to our thesis. First, if we are to believe him, at the beginning of the seventh century there was no one in Armenia who knew philosophy and there were no scientific books there either” (*ibid.*, p. 181).

Nous croyons qu’il y a dans cette assertion une forte disproportion entre les prémisses du témoignage d’Anania et la conclusion qu’en déduit notre auteur. Un témoignage autobiographique constitue, de par soi, un genre littéraire spécial. L’interpréter à la lettre, comme s’il s’agissait d’une équation algébrique, peut conduire à de graves malentendus! Des témoignages de cette teneur, soit qu’il s’agisse d’autobiographies ou de simple biographies, sont assez fréquents dans la littérature, et il en faudrait bien d’autres preuves pour les interpréter à la lettre. Pour rester dans le domaine arménien, en considérant un cas dont le contexte historique est bien clair, qu’il suffise de se rappeler les biographies de l’Abbé Mékhitar de Sébaste (1676-1749) et la riche littérature historico-panégyrique à son égard. Elles débordent de l’affirmation que le jeune Mékhitar, assoiffé de savoir et de vie spirituelle, après avoir visité en vain les monastères d’Arménie sans y trouver rien qui le pût satisfaire, décida de passer en Europe. Ce n’est guère difficile à comprendre, quelle sorte d’imprudance historiographique on commettrait, en partant d’un tel témoignage, à s’imaginer un pays sans même un savant en état de pouvoir enseigner, sans un maître spirituel, dépourvu de toute bibliothèque!

Pour en revenir à l’Arménie des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, comment pourrait-on prendre à la lettre l’expression d’Anania, reportée par Terian, que les Arméniens “love neither learning, nor knowledge”, si l’on considère non seulement la riche floraison littéraire du V<sup>e</sup> siècle, mais aussi, et de façon encore plus appropriée au sujet en question, la grande effervescence littéraire et artistique des débuts du VII<sup>e</sup> siècle dans presque toutes les formes de l’art - de la musique à l’architecture - dont nous sommes par ailleurs bien informés: effervescence qui aboutira à des chefs-d’oeuvres absolus, de l’église de Hřip’simê (618) à la cathédrale Zouart’noc’ (642-662), de la versification cristalline de l’hymne *Anjink’ nouirealk’* jusqu’à sa mélodie, expression d’une musicalité hautement développée? Il est vrai que dans

---

<sup>24</sup> Pour une exposition détaillée cf. A. Mouradyan, *Հայտնիքն արհմնք*, cit. n. 22, en part. pp. 27-32, 94-96.

les intentions d'Anania, ses paroles viseraient en tout premier lieu la situation des sciences philosophiques et naturelles à l'époque. Mais tout d'abord, leur ton, fortement rhétorique, nous impose le maximum de prudence dans leur interprétation, pour éviter l'erreur de conclusions précipitées, dépassant les limites permises par les prémisses. Ensuite, et à plus forte raison, nous ne pouvons pas oublier la profonde unité de la science dans l'antiquité. Grammaire, rhétorique, architecture, musique, géométrie, philosophie, physique, etc. ne constituaient pas des compartiments étanches comme elles sont devenues dans les âges successifs. Un manque d'attention à cette réalité comporterait de sérieux risques d'anachronismes. Cela signifie qu'il serait, normalement, difficile de concevoir pour les époques en question, une floraison remarquable dans l'un des grands secteurs de l'activité de l'esprit sans un niveau de développement s'approchant, du moins, d'un certain moyen dans les autres. Enfin, au niveau même de la production scientifique littéraire, nous avons la certitude de l'existence en arménien, avant Anania, de traités qui pour l'époque représentaient une haute valeur scientifique, aussi dans le domaine même du savoir philosophique et cosmologique: notamment la *Refutation des sectes* (*Enddhm A[andoz]*), ou mieux le *De Deo*<sup>25</sup>, par Eznik et la version de l'*Hexameron* de St. Basile dont Anania, lui-même, manifeste une haute estime et qu'il emploie comme source de référence. Nous pouvons, donc, conclure que le récit autobiographique d'Anania Širakac'i ne peut offrir aucun support valable pour affirmer ou supposer que la traduction du *Girk' Eakac'*, en 576/77, pût coïncider avec les débuts de l'école grécisante.

Aussi croyons-nous d'avoir démontré que la "reconsidération" proposée par A. Terian de "l'époque, du rôle et de la finalité de l'école hellénophile" dont on a pu écrire: "lo schema di Terian non si presta ad obiezioni"<sup>26</sup>, est loin d'avoir rejoint son but.

Cette critique basilaire à la thèse centrale de Terian que l'an 576/77 puisse être considéré comme la date de naissance, ou presque, de l'école hellénophile, ne signifie quand même pas un rejet en bloc des opinions exprimées en cette étude dont quelques-unes d'un assez haut intérêt. Parmi les propos qui nous y semblent les plus intéressants, nous voudrions souligner le suivant: la *relativisation* de la subdivision en groupes de la production de l'école grécisante. Terian réunit en un seul les trois groupes classiques de Manandian. Cela nous semble quelque peu exagéré. Il existe, en effet, des différences remarquables dans la production littéraire en question. Ces différences, codifiées jadis par Manandian, ont été, à plusieurs égards confirmées aussi dans les études plus récentes, de Mouradyan et d'Arevshatyan par exemple. Mais nous ne voyons par là aucune nécessité pour que ces différences soient considérées comme des indices d'une succession chronologique, sauf preuves contraires, en concret, pour des cas bien précis. Et encore dans cette éventualité, rien n'exige *a priori* que des textes appartenant linguistiquement à un même groupe soient presque contemporains et ne puissent être séparés, au contraire, par de longues décennies. En effet, limitant notre discours à l'histoire même de la langue arménienne écrite, nous constatons qu'elle atteste, dès les débuts, l'existence contemporaine, c'est-à-dire la coexistence côte à côte, de tendances, d'écoles, d'usages sensiblement différents de l'arménien classique (*dasakan fa\;rhn*), connu aussi comme l'arménien de l' "âge d'or" (*osk;dar;an*) ou l'arménien mesropien/maštoc'ien (*m;srop;an/ma,toz;an*). Un phénomène analogue se présentera, assez souvent, aussi dans les âges successifs de l'évolution de la langue arménienne, comme dans l'histoire de plusieurs autres langues. Un des témoignages les plus éclatants de cette coexistence de dimensions linguistiques différenciées, même chez le même auteur, est donné par le brusque passage, dans le célèbre chapitre lxii du III<sup>e</sup> *hatac* de l'*Histoire* de Xorenac'i, à un langage fortement grécisant. On ne

<sup>25</sup> C'est le titre donné par Louis Mariès (voir n. 49) qui, certes, exprime beaucoup mieux l'intention d'Eznik dès les premiers mots de son introduction.

<sup>26</sup> S. J. Voicu, "La patristica nella letteratura armena (IV-X sec.)", en *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Roma, 1989, p. 670.

pourrait s'attendre une meilleure preuve du caractère d' 'école', 'académique' de cette langue, de ce "nouvel art linguistique" ainsi que la définit Xorenac'i lui-même. De l'autre côté, rien n'empêchera - bien que ce soit quasi un cas limite - qu'à une distance de deux siècles environ nous puissions retrouver dans l'*Histoire* d'un Sebêos une reproduction si magistrale de la langue classique, surtout dans ses allures ezniennes, que l'oreille d'un spécialiste chevronné pourrait à peine s'apercevoir du laps de temps qui les sépare.

Nous pouvons, donc, conclure. Il n'y a aucune preuve concrète, ni aucune raison décisive pour dater les débuts du *younaban dproc* ' au VI<sup>e</sup> siècle. Au contraire, en les plaçant dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, on arrive à comprendre beaucoup mieux la contextualité de certains développements majeurs dans la littérature arménienne et dans l'historiographie en particulier.

Ce ne serait pas le cas de rappeler ici une fois encore ce qu'on a répété, parfois, jusqu'à l'ennui, mais pas toujours sans raison peut-être, que les *argumenta e silentio* sont parmi les pires pièges auxquels le philologue puisse succomber. Un exemple classique quant à notre sujet: le silence sur la version arménienne de Philon tout le long du VI<sup>e</sup> siècle et le fait qu'Anania Širakac'i est le premier, à nos connaissances actuelles, à la citer. La casistique entraînerait plus d'un texte *younaban*, non cités qu'à partir du VII<sup>e</sup> siècle. Ce sont des *argumenta e silentio* auxquels on a souvent recouru volontiers, sans s'apercevoir pour autant de la *petitio principii* dans laquelle on tombait lorsqu'on refusait la datation supérieure d'Élišê ou de Xorenac'i: d'un côté pour leurs affinités avec Philon ou certains autres textes *younaban*, et de l'autre côté pour le manque de citations expresses de ces textes avant le VII<sup>e</sup> siècle!

## ii. Une parenthèse sur la date de la version de la Refutation de Timothée Aelure

Avant de passer au point suivant, nous voudrions nous arrêter brièvement sur la question de la date de la traduction de la Refutation de Timothée Aelure; elle mérite bien l'appellation de *crux philologorum*. Malgré cela, le noyau du problème peut être réduit à une dichotomie basilaire<sup>27</sup>. Nous avons d'un côté le témoignage clair d'une donnée chronologique se trouvant dans le texte même de la version. De l'autre côté nous avons des témoignages extérieurs très anciens, eux aussi assez clairs dans leur formulation, sur la date et les circonstances de la version. Les facteurs principaux qui compliquent la question, sont les deux suivants: a) la difficulté de faire coïncider toutes les données chronologiques connues, ayant trait aux informations qui se trouvent dans le texte; b) la difficulté de concilier les témoignages extérieurs et le témoignage du texte, sans introduire dans ce dernier des corrections hardies.

### a. La valeur de la donnée chronologique contenu dans le texte

Dans sa forme transmise, la donnée chronologique se trouvant dans le texte se réfère à la mort de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, placée au 5 du mois égyptien Thôth correspondant au 2 septembre romain et au 6 Hori arménien. Le premier à attirer l'attention sur cette correspondance et en déduire les conséquences a été G. Têr-Mkrtč'ian. Elle indiquerait, suivant les tableaux de

---

<sup>27</sup> Pour un exposé clair et précis, à la fois, des termes de la question, voir P. Ananian, *ՈՏԻՆՍԿԻ ԵՒ ՀԺԵՏԻՏԻՏԻ ԾԱՆՆԱԿՆԵՐԻՆԻ ՄԱՍԻՆ ԳՆԱՆՈՒՄ ԵՒ ԶԵՆՈՒՄ*, en *Զոհանգստան*, cit. n. 5, pp. 100-105 (l'article entier pp. 74-119, extr. de *Pazmavep*, CXV (1957), pp. 111-121, CXVI (1958), pp. 64-72, 117-131). Aux pages 105-114 l'auteur expose sa propre solution au problème dont nous prendrons une certaine distance.



La question pourrait en être finie ici, indiquant les débuts des années quatre-vingt du V<sup>e</sup> siècle comme l'époque de la traduction de la *Refutation* d'Aelure. Mais voici que des témoignages extérieurs qu'on ne saurait liquider en deux mots, imposent de revenir sur la question. Ce qu'on pourrait reprocher à ceux qui ont soutenu avec une grande conviction l'absolue crédibilité du témoignage chronologique du texte, ce serait le manque d'une attention suffisante au poids des témoignages extérieurs dont la divergence est restée, dans leur position, sans explication. D'autre part une tentative sérieuse d'explication qui ait été faite, celle du Père Ananian, aboutit effectivement à donner un poids majeur aux témoignages extérieurs en dépit de celui du texte. Elle aussi ne nous semble pas satisfaisante: de faite, ce n'est pas une vraie *explication* qui y est proposée, mais plutôt une correction du témoignage textuel, suivant Manandian, pour le conformer aux témoignages extérieurs.<sup>31</sup>

---

n'introduise pas d'éléments arbitraires et sa construction soit assez cohérente, la variante Պ apparaît, cependant, dans le contexte des variantes moins bonnes qui comportent plus d'une corruption. Il semble, donc, bien probable que Պ soit une corruption de իւ et non vice-versa. La tradition arménienne s'en est tenue dès le début, avec toute probabilité, à la date du 2 septembre, qui devrait être expliquée par un facteur de confusion, qui nous reste inconnu, influant au moment même de la version. En tout cas, il s'agit d'un déplacement chronologique assez peu significatif du point de vue de la grande querelle sur les origines de l'école hellénophile.

<sup>31</sup> Akinian, le grand 'outsider' de la philologie arménienne, le plus bizarre, mais aussi le plus érudit qu'il y ait jamais eu, a posticipé la date de la traduction en question aux débuts du VII<sup>e</sup> siècle, se basant sur un argument de silence (cf. *infra*, au sujet de cette sorte d'argument). Pour une refutation qui nous semble tout à fait valable, voir Ananian, *ՈՄիսյսլ ՃԼ ՀԺԵհիթ ԾԼւ*, cit. n. 27, pp. 115-119. Récemment, une datation posticipée aux années du vicariat catholico-sal de Vrt'anês K'ert'oł a été défendue par Andrea Schmidt: "Das armenische 'Buch der Briefe'. Seine Bedeutung als quellenkundliche Sammlung für die christologischen Streitigkeiten in Armenien im 6./7. Jh.", en *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, Berlin-New York, 1993, p. 523. Cette datation avait été proposée et argumentée par l'auteur dans son travail antérieur "Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh.", en *Oriens Christianus*, 73 (1989), pp. 149-163. L'importance extraordinaire, acquise par le traité d'Aelure au sein de l'Église Arménienne au cours du VII<sup>e</sup> siècle et bien mise en relief par Schmidt, n'autorise pas, à notre avis, à sous-estimer la consistance des données intérieures et extérieures indiquant pour la traduction du livre d'Aelure une date oscillante entre le dernier quart du V<sup>e</sup> et les années Soixante du VI<sup>e</sup> siècle.

Sur la figure et le rôle de Timothée Aelure dans le débat post-chalcédonien, une contribution fort intéressante est offerte tout récemment par Philippe Blaudeau, "Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien", en *RÉByz*, 54 (1996), pp. 107-133. Voir aussi: *La Narratio de rebus Armeniae*. Édition critique et commentaire par G. Garitte, (CSCO, v. 132, Subsidia, t. 4), Louvain, 1967, pp. 115-116.

<sup>32</sup> L'historiographie traditionnelle de l'Église Arménienne connaît deux Conciles de Douin au VI<sup>e</sup>: le premier, sous le Catholicos Babgên Ot'msec'i (506), le deuxième sous Nersês II Bagrewandac'i (555). A la suite de la publication du *Girk' T'it'oc'* (Livre des Lettres) on s'est souvent posé la question, si un ou plusieurs conciles aient eu lieu sous ces Catholicoï. A notre avis, un seul concile eut lieu sous Babgên, bien que nous considérions sa deuxième lettre comme authentique. Sous Nersês II, au

Ces témoins, selon lesquels la *Refutation* aurait été traduite non pas dans le dernier quart du V<sup>e</sup> siècle, mais sous l'impulsion fortement anti-chalcédonienne, donnée par le II<sup>e</sup> Concile de Douin de la moitié du VI<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>, sont les suivants dans l'opinion courante: la *Diegesis*<sup>33</sup>; le colophon, de souche anti-chalcédonien, sur le Concile de Douin publié par Ananian et intitulé *Gir m;roz Farzn or i Douin vořow;al \auours M;ġin N;rsisi Fa\oz M;ġaz 8 wasn Qařk;doni* (Écrit de nos Pères qui se réunirent à Douin au temps de Nersēs de la Grande Arménie et au sujet de Chalcédoine)<sup>34</sup>; Photius (ou pseudo-Photius) dans la lettre au Catholicos Zak'aria, et Arsen de Sap'ara<sup>35</sup>.

Tout d'abord il faut dire que les deux derniers répètent, à peu près, les témoins antérieurs. Mais sur la question toute particulière qui nous intéresse ici, Arsen de Sap'ara apporte un témoignage qui a été très facilement assimilé jusqu'ici à celui de ses devanciers; il nous semble, au contraire, s'en égarer. Aussi il résulte assez précieux soit pour la tentative d'explication que nous proposerons, soit contre l'opinion prévalente de l'unanimité des témoignages extérieurs classiques.

Quant aux témoignages antérieurs, eux aussi dépendent certainement, à leur tour, d'une ou de plusieurs sources inconnues, tout en présentant l'avantage d'être plus proches des faits. En particulier

contraire, deux conciles doivent avoir eu lieu, en 553 et 555, ou plutôt un concile de longue durée avec plusieurs sessions, comme proposait déjà le *Vardapet Karapet* (Tēr-Mkrtč'ian, par la suite évêque) dans son *Վհ\*ճն Խթ Ծ/Ծնսճ\* Ղհէկնացսւո* (Histoire de l'Église Arménienne), I<sup>re</sup> partie, Vařarřapat, 1908 (réimpr.

Jérusalem 1993), pp. 210-213. Quoique actuellement certains auteurs indiquent comme III<sup>e</sup> Concile de Douin le Concile de 553: par ex. Abēl Abelay (Ollugean/Oghlukian), *Կհէ Ծոհրիհթին վՄէհն 7էնացսւոո Ծի Կնյսյսմ ՅհիսիղՄէ Խիոոթհննճա ըիհթին հ5Ծ/6նսհ6ս ծնսիթ/Untersuchungen zum literarischen Nachlass des Movses Vardapet Jersengatzı, (Հոբհ\*սո Կհէ Ծոհրիհթին/Nationalbibliothek, 238: extr. de *Handes Amsorya*, CIV, (1990), 1-78, CV (1991), 51-74, CVII (1993), 1-76), Wien, 1993, p. 147. Nous suivons, pourtant, la désignation traditionnelle de I<sup>er</sup> (506) et de II<sup>e</sup> (553-555) Conciles de Douin. Pour les détails, voir: P. Ananian, *Ծհշրսյո Թհցն[սթնմս Ծիթնա ոհկիթոո Ծիղ1 ՀկղՄ[սմ Խղսմթնղնմ ՉԾիմնս 8 Հոհէնյսմ Խիսյն4 Կ1 ՉնիԾոհնսս 8 ?նյվ1 ԽղսմթնղնմիղՄէս ըինացսւոո Ծիղ4 9Լսիծ Յ[ցնն0ս \*սծհէիթհիհոո*, en *Bazmavep*, CLIII (1985), repris en *Չոոնացսւոո*, cit. n. 5, pp. 46-60; Id., *ՈԾիմսյմ Ը1 Հծէհիիթ Ծնս*, cit. n. 27. Étant donné que, selon le colophon susmentionné du *Girk' Eakac'* (A,i), le Catholicos Yovhannēs Gabelean est encore en vie en 576-577, sa mort doit être survenue en cette même année et non en 574, comme généralement on l'admet et que suit aussi Ananian (*ՈԾիմսյմ Ը.*, p. 86). Si c'est le cas, il faut situer le début du catholicossat de Nersēs II en 549-550, et non en 548. L'indication chronologique qu'un concile à Douin eut lieu en sa quatrième année (552-553), se trouve ainsi vérifiée avec une précision majeure.*

<sup>33</sup> *La Narratio*, cit. n. 31. Cette édition offre en même temps la meilleure vision synoptique sur toutes les autres sources ayant trait à la question.

<sup>34</sup> P. Ananian, *ՈԾիմսյմ Ը1 Հծէհիիթ Ծնս*, pp. 75-77.

<sup>35</sup> Pour une vision d'ensemble du contenu de ces documents voir surtout *La Narratio*, cit. n. 31. Voir en outre: Ananian, *ՈԾիմսյմ Ը1 Հծէհիիթ Ծնս*; id., *Ռհնիսիսի Վհ\*ճն Թհցն[սթնմս 8 Հծնէ Տծիսինն Տծիսինս ց[ցիթննացսւոոդ Մէ Ղհէիսիիծ 8 Ոսթն[հ\*նմ Հ1 Ղհյս վՄէ*, (Bibliothèque d'Arménologie "Bazmavep", 35), St. Lazare, Venise, 1992, pp. 28-29; K. Maksoudian, *The Chalcedonian issue and the early Bagratids. The Council of řirakawan*, en *RÉArm*, XXI (1988-89), pp. 334-335, rejette l'authenticité de la lettre. Cf. sur cette question *La Narratio*, pp. 372-375. L'article de Maksoudian est ignoré par Ananian.

le colophon, publié par Ananian, malgré certaines confusions énormes, dues certainement à des corruptions textuelles (dans le cas spécifique la confusion entre Timothée Aelure et le disciple de Paul, Timothée), reste un témoin important, d'autant plus qu'il ne peut pas être suspect de parti pris pour le chalcédonisme en Arménie.

Avant d'essayer une explication, voyons de plus près ce que ces sources disent exactement. Selon la *Diegesis*, au temps du Concile de Douin, on a traduit les oeuvres de Timothée et du Philoxène le Syrien (de Mabboug), présentées par le syrien Abdišo. Telle était l'influence de ces écrits sur les Pères du Concile que ses décisions anti-chalcédoniennes auraient été prises sous la force de conviction produite par eux. Donc, on serait induit à penser que la traduction ait été faite durant le Concile. Si l'on considère que les années 553-555 furent riches de plus d'une réunion conciliaire et que Abdišo y apparaît avant 555, avec toute probabilité dès 553, une telle éventualité n'étonnera pas.

A notre avis, un tel témoignage, compte tenu de l'entier contexte historique, prochain et lointain, ne se pose pas nécessairement en contradiction avec l'éventualité de l'existence d'une traduction antérieure des oeuvres en question ou de quelques-unes d'entre elles. Le Père Ananian excluait cette éventualité sur la base d'un raisonnement selon lequel, vers la fin du V<sup>e</sup> siècle, l'Église Arménienne n'avait pas encore pris une attitude de condamnation explicite et décisive vis-à-vis de Chalcédoine. D'autre part, juge-t-il, pour qu'un ouvrage si engageant contre Chalcédoine, comme celui d'Aelure, pût être traduit, fallait-il une intervention d'autorité. Nous ne croyons pas que ce fût nécessairement le cas. L'entier Empire et toute sa périphérie, de l'Égypte à la Mésopotamie, étaient bouleversés, même au niveau de la violence physique, par la querelle chalcédonienne. Partout il y avait des partisans et des adversaires de Chalcédoine. Si l'Arménie se tenait relativement calme de ce point de vue, du moins dans la mesure de nos connaissances actuelles, cela ne doit pas être interprété - et nous nous référons au coeur même de l'Arménie (cf. *infra*, n. 47) et pas seulement à ses régions limitrophes - comme si les échos des querelles ne s'y retentissent pas et que les deux factions n'y pussent pas compter déjà leurs sympathisants. Cela nous paraît, déjà *a priori*, assez probable, compte tenu des contacts toujours très proches de l'Arménie avec les pays de son voisinage - soit avant qu'après les décennies dont nous nous occupons (cf. le I<sup>er</sup> Concile de Douin) -, ainsi que de la circulation vivace à travers ses frontières d'idées et de mouvements spirituels se propageant du pays des Pyramides et du Bosphore jusqu'au désert de l'Iran. La probabilité rejoint la quasi-certitude, si l'on est en possession d'un témoignage explicite contenu dans le texte même en question, comme il nous paraît en être le cas avec la version arménienne de la *Refutation* de Timothée Aelure. Nous parlons d'une quasi-certitude, peut-être par un excès de prudence, plutôt pour la marge d'erreur possible (cf. n. 28) que à cause de la différence de deux jours sur la vraie date de la mort de Dioscore; de fait nous aussi, nous sommes convaincus, comme G. Têr-Mkrtč'ian, que cette différence ne touche pas le noyau de la question présente.

#### b. *Le témoignage de la lettre de O[orm;lis P;tros dans le Girk' T'lt'oc'*

Comme une confirmation ultérieure de cette thèse, nous voudrions ajouter à l'argumentation proposée et que nous tenons pour valable en soi, l'apport d'un témoignage extérieur qui est, assez étrangement, échappé à l'attention des chercheurs. Il s'agit de la lettre de Pierre se présentant comme 9O[orm;lis P;tros0, conservée dans le *Girk' T'lt'oc'* (pp. 99-107; pp. 60-72, dans la nouvelle édition de N. Bogharian, Jérusalem, 1994).

Cette lettre a été attribuée, par Ormanian (*Azgapatoum*, I, col. 606) à l'évêque géorgien Pierre, de tendance anti-chalcédonienne, mentionné dans le *Girk' T'lt'oc'* à l'époque de la crise et de la rupture consécutive entre les deux Églises; mais, avec toute probabilité, elle appartient à Pierre d'Antioche,

surnomé le Foulon († 488), suivant les preuves convaincantes du feu Norayr Bogharian<sup>36</sup>. Récemment Andrea Schmidt a suggéré une datation postérieure à l’an 630 en y voyant des traces du débat sur le monoénergétisme et le monothélisme<sup>37</sup>. Mais cette considération ne nous semble pas décisive<sup>38</sup>.

Au fond, cette question d’attribution ne touche pas la valeur essentielle du témoignage contenu dans la lettre de Petros, quoique certainement une datation inférieure en diminuerait la portée. Il s’agirait, en effet, en tout cas, d’un témoignage non postérieur au VII<sup>e</sup> siècle selon lequel l’oeuvre de Timothée serait connu en Arménie déjà dans le dernier quart du V<sup>e</sup> siècle. L’hypothèse que ce témoignage puisse être suspect de parti pris, nous semble entachée d’anachronisme, étant donné que le débat sur la date de la version de l’oeuvre d’Aelure, et surtout son emploi en fonction polémique sont très récents; de fait, un usage intentionnel de cette datation comme pièce de justification des positions respectives ne résulte pas dans la littérature ancienne, même au cours des diatribes les plus virulentes.

Faites ces précisions, voyons brièvement les raisons qui nous induisent à situer la lettre de Petros au V<sup>e</sup> siècle. Elles sont offertes, tout d’abord, par les preuves produites par Bogharian en faveur de l’attribution à Pierre d’Antioche. Il s’agit de témoignages très anciens attestant que ce dernier ait écrit aux Arméniens. Bien que l’objet de ces témoignages n’y soit pas explicitement indiqué, la lettre de Petros présente toutes les conditions requises pour être identifiée avec la lettre de Pierre d’Antioche. Cela est dit, évidemment, en considérant comme insuffisante la raison indiquée en faveur d’une datation à l’époque des controverses monoénergétistes. En plus les indices suivants suggèrent, à leur tour, une époque supérieure. La lettre est écrite à un moment où Nisibe est récemment conquise par les

---

<sup>36</sup> Cf. Vanatour, *Շինհմսիթիթին \*ԴւնաիծոԾիճա շճ[ճյիծճ\** [Recueil d’essays philologiques], Jérusalem, 1993, pp. 80-81.

<sup>37</sup> Cf. A. Schmidt, “Das armenische «Buch der Briefe»”, cit. n. 31, p. 329, n. 67. L’étude successive de la même chercheuse “Warum schreibt Petrus der Iberer an die Armenier? Ein pseudonymer Brief und die armenisierung der syrischen Plerophorien”, en *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer für seinen 85. Geburtstag*, herg. von M. Kohlbacher und M. Lesinski, (Oikonomia. Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie, 34), Erlangen, 1994, pp. 250-267, discute l’authenticité et l’origine de la brève lettre attribuée à Pierre l’Ibère dans les Plérophories arméniennes.

<sup>38</sup> L’argument de Schmidt, se basant sur les allusions aux “deux énergies” (cf. en particluier l’expression ԳճԺ Ծիթճամ շոնաղսամն թիկ Ծիթճամ ոԾիղճիծնաղսամն/“non pas deux natures, ni deux énergies”), ne nous semble pas décisif. De fait, s’il fallait interpréter cette expression en fonction d’une polémique contre la doctrine des deux énergies et des deux volontés, on devrait s’en attendre sans doute à un développement, à un approfondissement du discours sur cette question; nous en avons un exemple éclatant dans la réponse de Step’anos Siwnec’i au Patriarche de Constantinople Germain, conservée dans le même *Girk’ T’it’oc’*. En plus, il manque dans la lettre de Petros toute allusion aux “deux volontés”. Nous pensons, au contraire, que dans le contexte, la susdite expression peut très aisément être expliquée par référence à la célèbre sentence du Tome de Léon: “Agit enim utraque forma ...”, dont l’agit (en grec ’ενεργει) a été traduit en arménien par ոԾիղճիծոյ S cf. *Մթոշոհրսիճ Էճակիիս Միշճ\*ո ԼԾաճոս 8 Միկկիոս Մճաիշ Զճ[ճյճ\*ո Զիթ Ծւճոս* ԳճիկիճնսիԾիկ \*Գճիթ Ծիէիճն կԾճոս Կիսղսիիի\* Հճիկի7ի, St. Lazare, Venise, 1905, p. 17, n. 1). Ajoutons que, si la lettre est postérieure au V<sup>e</sup> siècle, son attribution à Pierre l’Ibère qui était un adversaire de l’*Henotikon*, accepté par l’Église Arménienne, semble assez problématique. De ce point de vue, même dans l’hypothèse d’inauthenticité, l’attribution à Pierre d’Antioche semble beaucoup plus vraisemblable.

Nestoriens. Cela correspond à l'épiscopat de Bar Šauma qui devient évêque de Nisibe en 457 et y reste jusqu'à sa mort survenue vers la fin du siècle. La lettre est, en tout cas, postérieure à 477, car Timothée Aelure y figure déjà sous l'auréole de ;*ran;li Fa\vr* (p. 101, 103). En outre, Théodoret de Cyre est supposé aussi mort († environ 466) (p. 103). Nous pouvons, donc, situer la lettre entre 477-488. Le destinataire n'y est pas indiqué. Mais, tout d'abord, nul doute qu'il s'agisse d'une personne unique et non d'un groupe de personnes; l'interlocuteur y est toujours adressé au singulier. Une personne, en plus, agée (p. 99) et qui jouit d'une haute autorité: cela est bien évident, soit par la grande déférence du style et par la teneur générale dont on s'adresse à quelque collègue, à quelqu'un de pareille dignité; soit par le but poursuivi qui est celui d'empêcher la diffusion du Nestorianisme et du Chalcédonisme; soit enfin par l'allusion à ceux *9orq q;xn fauanin*<sup>0</sup>; enfin l'allusion au siège épiscopal de Nisibe est, elle aussi, un fort indice que l'interlocuteur de Pierre est quelqu'un qui partage une responsabilité ecclésiale. Ce dignitaire ecclésiastique est presque certainement arménien, pour la place que la lettre occupe dans le *Girk' T'it'oc'*. Mais, même si l'on supposait que cette présence pourrait s'expliquer par l'importance de cette lettre pour le monde 'monophysite' en général, comme dans d'autres cas se référant au premier âge des querelles monophysites, la longue référence à Nisibe, important siège limitrophe d'Arménie, ôte quasi toute possibilité de doute que le destinataire de la lettre de Pierre ne soit arménien. Ni la locution par laquelle est mentionné Acace de Mélitène, "qui a été pontife en Arménie", peut offrir une raison valable pour exclure l'arménité de l'interlocuteur. Bien au contraire, elle présente un indice ultérieur de cette même identité, étant donné la position secondaire de Mélitène et d'Acace lui-même par rapport aux grands sièges patriarcaux et à leurs titulaires, invoqués comme maîtres et témoins de la vérité. Si l'interlocuteur n'était pas un arménien, la probabilité de voir figurer Acace à côté de Cyrille aurait été certainement inférieure.

S'il en est ainsi, et sur la base de tout ce que nous avons prémis, ce destinataire devrait être un haut et influent prélat de l'Église Arménienne<sup>39</sup>. Une telle hypothèse n'aurait rien de surprenant pour la période qui nous occupe, si nous considérons les étroites liaisons, que nous avons déjà mentionnées, maintenus par l'Église arménienne avec les pays et les chrétiens environnants. Ceci a récemment reçu une nouvelle confirmation par l'étude des deux lettres de Théodoret de Cyre, adressées à deux évêques de la Persarménie (à situer entre 451-466), aux sommets de la Hiérarchie arménienne, dont l'un probablement est le Catholicos Giwt lui-même<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> On pourrait se demander s'il y aurait quelque base de vraisemblance pour voir, dans le destinataire de la lettre de Pierre, le Catholicos lui-même. Ses limites chronologiques coïncideraient avec le pontificat de Yovhan Mandakouni et, peut-être, avec les toutes dernières années de Giwt Vanandec'i, si l'on date la mort de ce dernier à 478 ou quelque peu après. Nous pensons, quand même, que la destination à Giwt devrait être exclue, en tant que ses bonnes relations avec Léon II, chalcédonien convaincu, rendraient difficilement explicable le ton amical de la lettre de Pierre. Le scénario byzantin change profondément avec les successeurs de Léon. Le principe d'unanimité, dans les questions de la foi, avec le "bienheureux empereur romain" proclamé solennellement au I<sup>er</sup> Concile de Douin, mais reflétant certainement une tradition de longue date et bien enracinée, aurait pu rendre possible, déjà sous le catholicossat de Mandakouni, une certaine révision des approches précédentes dont la première manifestation claire, au niveau du Chef suprême de l'Église, se fera jour, à quelques années de distance, chez le Catholicos Babgên: cf. *infra*, B.

<sup>40</sup> Cf. P. Ananian, *Ըսսւէ Թհցճ[ւթճն Յհոհմհնև Ց ՅսցւնհԾԷճն Թսսիհնև Խղսմթճղճսն Ծիթճա ոհկիթոնԾիդ4 ճա[[ճահն Դհիմթհվհ\*ճն ԽսմԾշսճն Ց Խս[հի Խղսմթճղճն Ծիճաւ*, en *Չոնճսցսւո*, cit. n. 5, pp. 28-40 (extr. de *Bazmavep*, CXLIV (1986), pp. 7-19).

Nous avons fait cette longue présentation de la lettre de Petros pour la situer dans son contexte historique et pour en souligner d'abord l'importance. Or, l'auteur de cette lettre, répète deux fois à son interlocuteur qu'il est en possession de la *Refutation* du Bienheureux Père Timothée: 9:u ouni qo astoua6siroujiund xam;napatouakanin 8 x;ran;li F7rn m;ro\ Timojhi xgirs3 or enddhm Qa[k;doni Vo[owin0 (p.101), 9gith qo imastoujiund \a5a=asaz;loz grozn ;ran;lo\n Timojhosi0 (p. 103). Ainsi que nous avons dit, même si la lettre était apocryphe, nous aurions là un témoignage de haute antiquité concernant la date de la version d'Aelure. Si, au contraire, la lettre date du V<sup>e</sup> siècle, comme nous le croyons, il s'agit là d'un témoignage des plus explicites! Relevons que les *termini ante quem* et *post quem non*, indiqués par nous pour la lettre de Petros, correspondent parfaitement à la correspondance chronologique indiquée dans la version de l'oeuvre d'Aelure. Enfin, le témoignage de Petros enlève aussi l'objection, mue par le Père Ananias, contre une datation précoce de la version de la *Refutation*; car la personne dont il est dit qu'il est en possession de cet ouvrage, est un personnage doué d'une haute autorité dans l'Église, même s'il n'est pas le Catholicos. Cela ne signifie pas que l'Église Arménienne se fût déjà prononcée officiellement<sup>41</sup> contre Chalcédoine; elle le fera au II<sup>e</sup> Concile de Douin. Mais, les prémisses en commençaient, de quelque façon, à se dessiner. En fait, l'adhésion arménienne à l'*Henotikon* se révèle déjà, à partir de la deuxième lettre de Babgên, penchée dans un sens anti-chalcédonien. De ce point de vue, la datation au V<sup>e</sup> siècle de la lettre de Petros devient un anneau précieux dans le développement doctrinal de l'Église Arménienne, à la fin du siècle, vers les positions hénotiquiennes qui la caractériseront à l'aube même du VI<sup>e</sup> siècle.

c. *Une tentative de recomposition des données dont on est en possession*

A ce point, nous pensons que les témoignages concernant une traduction faite durant les années du II<sup>e</sup> Concile de Douin peuvent donner lieu, pour une interprétation qui tienne compte de toutes les données en possession, à plus d'une hypothèse possible:

1) il s'agissait de traductions faites sur place, partielles ou intégrales, pour le besoin immédiat des Pères du Concile, peut-être même à partir d'un texte syriaque, car c'est le syrien Abdišo qui porte et présente ces écrits, alors que la traduction de Timothée dont nous sommes actuellement en possession suppose assurément un original grec. Il n'est, peut-être, même pas à exclure du tout que ces traductions improvisées des oeuvres en question, ou quelques-unes d'entre elles, n'aient pas survécu au temps.

2) Les Pères ayant vu et apprécié l'oeuvre de Timothée, la traduction déjà existante de son oeuvre a été portée officiellement à la lumière et approuvée, 'commentée', 'expliquée', 'canonisée' par le Concile. Dans les descriptions, succinctes et sommaires, des actes du Concile, donnée par les sources susmentionnées, "ils ont traduit" peut bien signifier aussi, croyons-nous, 'ils ont expliqué, commenté, approuvé et rendu publique la traduction'.

---

<sup>41</sup> Sur le sens dans lequel nous employons le terme 'officiel', cf. B.L. Zekiyani, "La rupture entre les Églises géorgienne et arménienne au début du VII<sup>e</sup> siècle. Essai d'une vue d'ensemble de l'arrière-plan historique", en RÉArm, n.s., XVI (1982), p. 164: l'officialité, considérée ici dans un sens plutôt historique que non juridique, exige que l'acte en question ne constitue pas un événement isolé, sans une incidence générale dans la vie de l'Église, même s'il est posé par un Catholicos. Sur le II<sup>e</sup> Concile de Douin, comme le moment de rupture avec le monde byzantin et de la condamnation officielle de Chalcédoine, voir aussi les nn. 27 et 32.

Le texte d'Arsen de Sap'ara paraît confirmer cette hypothèse; il dit: “*da masve c'els ganac'xades c'igni igi t'argmnili T'imot'es da P'ilak'son mc'valebelt'ani*”<sup>42</sup>. Ce texte est ainsi traduit par G. Garitte: “Et en la même année ils expliquèrent le livre traduit des hérétiques Timothée et Philoxène” (*La Narratio*, cité n. 33, p. 133). C'est une traduction fondamentalement correcte, bien que le verbe *ganac'xades* aurait été rendu mieux par ‘rendirent publique, portèrent à la lumière’. Et il est difficile à expliquer pourquoi Garitte lui-même dans sa note renonce à la version donnée dans le texte pour interpréter *ganac'xades* comme ‘traduisirent’ et se trouver ainsi devant la difficulté de devoir rendre le participe *t'argmnili*, pour éviter la tautologie, par les épithètes ‘explicatif, exégétique’ suivant Melik'set'-Bêk, mais avec un point d'interrogation (*ibid.*, n. 2 et 3). Celui-ci qui traduit, au contraire, très bien, le verbe *ganac'xades* par *;r;uan fan;zin* ‘ils portèrent à la lumière/révélèrent’<sup>43</sup>, préfère par la suite, de façon assez étrange, l'adjectif *m;kno[akan* (explicatif, exégétique), au participe *jargman;al*<sup>44</sup>. En acceptant donc le verbe *ganac'xades* dans sa signification primaire de ‘rendre publique, porter à la lumière’ - interprétation qui rend beaucoup plus cohérente et compréhensible la dynamique de la phrase -, le texte d'Arsen viendrait à ajouter à son tour un nouveau témoignage, bien que assez tardif, en faveur de l'hypothèse de l'existence, en arménien, à l'époque du II<sup>e</sup> Concile de Douin de la *Refutation* de Timothée Aelure. La position d'Arsen, plus nuancée par rapport à sa source principale, la *Diegesis*, pourrait s'expliquer par l'influence d'une source inconnue ou pas encore déterminée, à la lumière de laquelle il chercherait à interpréter sa source principale.

Ces deux hypothèses que nous avons proposées comme des interprétations possibles et adhérentes au contexte, en quête d'une explication et d'une recomposition-reconciliation raisonnable de la divergence de témoignages ayant chacun sa crédibilité, bien qu'à de degrés différents, ne se posent pas, d'ailleurs, dans une alternative exclusive l'une par rapport à l'autre. De fait, c'est bien possible que dès la présentation, par Abdišo, des textes de Timothée et de Philoxène on ait tout de suite procédé à une version partielle et fragmentaire, et on ait ‘découvert’, par la suite, ou ‘porté à la lumière’ la version intégrale existante, peut-être en la retouchant, pour la ‘canoniser’ définitivement.

Malgré la pénurie de sources contemporaines et de leurs ambivalences herméneutiques, qui difficilement permettront à une hypothèse interprétative de se traduire en certitude, nous croyons que les hypothèses proposées ici soient en état d'offrir une vision unitaire de la question et une tentative de solution assez cohérente qui respecte les différentes données dans leur juste proportion. De fait, le témoignage clair, offert par la version même de la *Refutation*, dont l'interprétation touche le seuil de la certitude - renforcée par la lettre de Petros, même si apocryphe -, ne sauraient être sacrifiés, du point de vue méthodologique, à des témoignages moins clairs et qui peuvent, en tout cas, recevoir une interprétation compatible avec la date indiquée par le colophon chronologique contenu dans le texte même de la version, sans y introduire des corrections ou des modifications plus ou moins arbitraires.

<sup>42</sup> Arseni Sap'areli, *Ganq'opisatws kartvelta da somexta* [La séparation de la Géorgie et de l'Arménie], éd. crit., introduction et commentaire par Z. Aleksidze, (Sakartvelos ist'oriis c'q'aroebi, 17, Kartuli saist'orio mc'erlobis dzeglebi, I), Tbilisi, 1980, par. IX, p. 86.

<sup>43</sup> L. Melik'set'-Bek, *Յիճն հ[շսսիւն Ծ]իղ Վհ\*հմէհնս Զ Վհ\*Ծիւ կհմսն*, I, Erevan, 1934, p. 40.

<sup>44</sup> Voir la critique de Z. Alek'sidze, dans son commentaire (cit. n. 42), IX, 21, p. 171.

Nous remercions Mr. Gaga Chourgaïa, docteur ès sciences liturgiques, qui nous a confirmé les considérations faites sur les données linguistiques en question. Nous remercions aussi notre collègue, le prof. Luigi Magarotto, pour son assistance dans la lecture de textes géorgiens.

## B. Le problème posé par la mention de Vasak Mamikonian

Une dernière objection que nous devons prendre encore en considération se réfère à la mention de Vasak Mamikonian qui est nommé par Elišê 9sparap;t storin Fa\oz 8 fauatarim x7razn Fo5owmoz i safmanin Parsiz0 (*Hist.*, IV). La question a été posée par Adontz, dans une brève note - donc, quasi en passant - de son monumental *Армения в эпоху Юстиниана*<sup>45</sup>. L'objection présente une certaine importance aussi pour le fait qu'elle a été, souvent, appelée en cause dans les débats successifs sur Elišê. Adontz pense que l'expression *storin Fa\q* indique les provinces méridionales d'Arménie, appelées *satrapies* ou *gentes*. Or, Byzance ne maintenait pas dans ces provinces de propres armées avant la réforme administrative de Justinien en 529. Mais ce qui est encore plus important pour démontrer la non correspondance de l'information d'Elišê à la situation antérieure, Adontz ajoute dans la note or citée qu'en 529 Justinien "désigna pour la première fois un stratège pour l'Arménie et trois *duces* qui lui étaient assujettis".

La réponse donnée par Abelian<sup>46</sup> à cette objection nous paraît maintenir encore aujourd'hui sa valeur et que nous reproduisons ici quant à l'essentiel. Abelian commence à construire sa réponse en partant d'un argument quasi *ad hominem*. De fait, à plusieurs reprises, dans les pages précédentes et suivantes (pp. 118, 131, 139), Adontz affirme l'existence, avant 529, d'un *dux Armeniae* siégeant à Mélitène, dans la deuxième Arménie. Certes, *storin Fa\q* ne signifie pas nécessairement Arménie II. Mais il n'y a non plus aucune preuve qu'elle doit signifier les *satrapies*. Bien au contraire nous rencontrons aussi chez Koriwn une fonction très semblable à celle décrite par Elišê, avec presque la même appellation - *spa\ap;t* pour *sparap;t* -, dont le titulaire réside dans la région *khs axgin Fa\oz*. On ne voit, donc, aucune raison urgente pourquoi la fonction mentionnée par Elišê ne soit la même que celle mentionnée par Koriwn. D'autant plus que *storin* est un adjectif par trop générique, sans aucun contenu juridique, indiquant simplement une orientation géographique.

## C. Elišê et la querelle chalcédonienne

S'il existe un point sur lequel un avis unanime règne, peut-on dire, parmi les chercheurs à propos de notre auteur, c'est que les querelles chalcédoniennes ne se reflètent pas dans son *Histoire* ainsi que dans le reste du *corpus elisaeorum* que la tradition lui attribue. Objectera-t-on que c'est aussi un argument de silence? Apparemment oui, si l'on veut, mais de toute une autre teneur au fond! En effet, le 'silence' en ce cas se transforme en un débit éloquent en vertu d'un fait concret, vérifié *a posteriori*: aucun auteur arménien, d'une production littéraire d'une certaine consistance, entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècles, n'échappe à la possibilité d'être déchiffré dans sa pensée et dans son attitude vis-à-vis de la christologie chalcédonienne. Mais Elišê, de même que Xorenac'i, ainsi que Łazar ou l'Agathange arménien y échappent, sauf des inférences plus ou moins discutables, plus ou moins heureuses qu'on

<sup>45</sup> N. Adonc, *Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основ нахарарского строя*, Sk.-Peterburg, 1908, ch. V, p. 126, n. 1 (réimpr. à Erévan, 1971, en photostat, comme *Издание второе*, avec une introduction par K. N. Juzbařjan, pp. 3-20); trad. anglaise: *Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions Based on the Naxarar System*, translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N.G. Garsořan, Notes Ch. V., n. 66, p. 414.

<sup>46</sup> M. Abelian, *Histoire de la littérature arménienne ancienne* (Վհճն վաղ ըրհրհնճագԾհն ղհէկճագսսն), I, 2<sup>ième</sup> éd., Beyrouth, 1955, pp. 309-312.

pourrait essayer comme, par exemple, dans le cas bien connu de la tentative faite par Malxasianac<sup>47</sup> à l'égard de Xorenac'i. L'énigme se resout, si l'on place aussi les deux premiers dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle. C'est encore la grande époque 'pré-chalcédonienne' de l'Église arménienne où ses esprits les plus représentatifs et les plus sages, suivant la tradition de leurs ancêtres, de Sahak et de Mesrop en particulier, se gardaient bien, pour ce qui concernait les relations interecclésiales, de se lancer à corps perdu dans le débâcle des querelles chalcédoniennes qui lacéraient l'Empire.

Ce que nous disons ici ne contredit pas ce que nous venons de dire à propos de la date de la traduction de Timothée Aelure. Comme nous avons déjà remarqué, cette traduction, même si elle a été faite sous le parrainage d'une haute personnalité de l'Église Arménienne en cette époque, ne signifiait pas encore une position officielle et beaucoup moins encore une position passionnée de l'Église Arménienne contre Chalcedoine, deux déterminants essentiels dont cette position sera marquée, au contraire, à partir du II<sup>e</sup> Concile de Douin. La timidité avec laquelle Chalcedoine fait sa première apparition expresse dans la littérature arménienne, dans la deuxième lettre du Catholicos Babgên, aux environs de l'année 508, donne suffisamment l'idée de ce que nous voulons dire. Certes, nous pourrions avoir un tableau plus éclairant de la situation intérieure de l'Église Arménienne au tournant du V<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, si nous réussissions à déchiffrer les maintes allusions énigmatiques de la lettre de Lazar, antérieure de peu d'années de celle de Babgên. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il s'agit d'une période où, au sein de l'Église Arménienne<sup>47</sup>, nous n'avons ni des expressions ou des signes explicites d'adhésion à Chalcedoine, ni des expressions passionnées et virulentes contre Chalcedoine, ni des factions de l'un et de l'autre côté s'engageant entre elles en polémiques virulentes. Le calme prévaut, du moins en apparence, même s'il n'exclut pas une gestation lente et progressive de foyers pour les futurs affrontements.

A la constatation du manque chez Elishê de traces des querelles chalcédoniennes, nous devons ajouter sa forte grecophilie. En fait, il est très important pour ces hautes époques de bien distinguer le sentiment anti-byzantin ou anti-grec, comme tel, de l'anti-chalcédonisme christologique. Tandis que ce dernier commence à se faire sentir à partir du Concile de Douin sous le Catholicos Babgên (506-508), pour parler d'un anti-byzantinisme arménien 'officiel', il faudra attendre le Concile de Douin des années cinquante du VI<sup>e</sup> siècle et c'est seulement à partir, plus ou moins, de ce moment que les deux

---

<sup>47</sup> Une fois encore nous nous référons au coeur même de l'Arménie (cf. *supra*, II,A,ii), et non simplement à sa périphérie et à ses régions limitrophes. Sur la situation de celles-ci, voir les importantes contributions de N.G. Garsoïan: "Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: I. The Presence of 'Armenian' Bishops at the First Five Oecumenical Councils", en *Kathêgêtria. Essays Presented to Joan Hussey*, Porphyrogenitus, 1988, pp. 249-285 [à noter l' 'Armenian' entre guillemets]; "Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du Concile de Chalcedoine. III. Les évêchés méridionaux limitrophes de la Mésopotamie", en *RÉArm*, n.s., XXIII (1992), pp. 39-80.

Le 'coeur' de l'Arménie est constitué pour nous, pour ce qui concerne les affaires ecclésiastiques, par la lignée légitime du Catholicos, avant tout, par les Conciles de l'Église et par la majorité de ses écrivains dont la tendance dominante ou prévalente donne expression à la pensée et au sentiment religieux arméniens. Aussi il nous est difficile à comprendre, comment on ait pu poser sur un même bilan de confrontation des anti-Catholicoï avec les Catholicos légitimes, malgré que les premiers aient pu jouir du soutien d'une partie des *naxarars* et de la population (cf. par ex. G. Winkler, "An Obscure Chapter", cit. n. 26). Les antipapes aussi en jouissaient; autrement leur existence même n'aurait pas été possible. Mais cela n'en fait pas des représentants de la catholicité romaine!

attitudes coïncident <sup>48</sup>. Il va de soi que ce que nous venons de dire ne signifie pas absolument la rupture de tout rapport avec le monde byzantin, ni la haine aveugle, mais simplement le changement d'une attitude de sympathie spontanée, presque ingénue et utopique - telle que nous la trouvons, par exemple, avec des accents et des nuances différents, chez Łazar, chez Elišê, chez Xorenac'i -, dans une attitude de méfiance préalable et sous-jacente qui n'empêchera pas, néanmoins, le bourgeonnement, souvent, d'une sincère admiration et les conséquences engendrées par un tel sentiment. Le cas d'Anania Širakac'i, avec son anti-chalcédonisme et sa polémique anti-byzantine bien décidés d'un côté, et son admiration, quasi exaltée, pour le savoir grec de l'autre côté, peut servir d'exemple emblématique pour illustrer mieux l'idée que nous voudrions formuler. La grécophilie d'Elišê est d'autant plus significative qu'il n'hésite pas, en face de la 'trahison' byzantine à la veille de la guerre *Vardananc'* et malgré la douceur habituelle de sa plume, à taxer les conseiller de l'empereur Marcien de l'injure la plus infamante les qualifiant d'"athées", et Marcien lui-même de "pusillanime" (*Hist.*, III)<sup>49</sup>.

Le raisonnement que nous faisons ne s'appuie pas simplement à un *certain* contexte historique ou idéologique dont les suggestions ont forcément une valeur, plutôt, indicative. La situation historico-religieuse que nous venons d'évoquer, a constitué pour les arméniens, pendant de longs siècles, une *forma mentis* et une ligne de conduite dont s'éloignaient, notamment, les arméniens chalcédoniens et certains milieux de la baronie et du royaume de Cilicie, auxquels pourrait-on adjoindre, à certains égards, les 'collaborationnistes' politiques de Byzance: par exemple, lors de l'agonie du royaume bagratide. Aussi, voudrions-nous rectifier ce que nous écrivions, il y a une dizaine d'années, - ou en préciser le sens -, au sujet des possibles conclusions à tirer de la grécophilie de Xorenac'i *conjointement*

---

<sup>48</sup> Cf. B. L. Zekiyān, "La rupture entre les Églises géorgienne et arménienne", cit. n. 50, pp. 153-173, en part. pp. 165-168, 172-173; N.G. Garsoiān, "Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises Arménienne et Byzantine. II. La date et les circonstances de la rupture", en *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, (Byzantina Sorbonensia, XII), Paris, 1996, pp. 99-112; P. Ananian, *Ծիցրայր Թիգրանի Միջնադարի նկրկումներ*, cit. n. 45, pp. 44-60; Id., *ՈՒՄԻՍԻՍ ԵՒ ՀԸԼԻԿԻԿԻ ՄԸՆ*, cit. n. 40. Chacun des deux derniers auteurs ignorent les études, citées dans cette note, qui les précèdent, tout en présentant une lecture des événements assez proche l'une de l'autre. Cette convergence aussi est, peut-être, un indice de l'adhérence de la lecture proposée à la logique des événements.

<sup>49</sup> Dans une note sur la politique byzantine à la veille de la guerre *Vardananc'* C.L. Sanspeur écrit: "C'est à tort qu'Elišê, emporté par son parti pris contre Marcien, le taxe de *pusillanime*. Son but fondamental qui lui valut l'éloge 'd'excellent empereur' fut de restaurer les finances et de rétablir de bons rapports avec l'extérieur" (*La neutralité de Byzance face à l'insurrection arménienne contre la Perse (450)*, en *RÉArme*, n.s., XVI (1982), p. 153. Il est, peut être, tout à fait vrai que les intérêts vitaux de Byzance exigeassent, en ce moment-là, un comportement tel que Marcien adopta. C'est pas là le problème! Le problème c'est que les intérêts des pays peuvent diverger et même se contredire. Et l'on sait bien que presque l'entier cortège des historiens anciens et médiévaux regarde les choses et l'histoire elle-même de leur point de vue. Qu'il s'uffise de se souvenir des *barbaroi* des Grecs, les plus fins et les plus civilisés de toute l'antiquité! Nous croyons que nous 'modernes' (ou 'post-modernes?'), nous pourrions avoir une approche plus équitable des historiographies du passé, de celles, en particulier, des peuples 'marginaux', si nous considérions dans leur juste mesure les différences de perspectives qu'elles présentent, au lieu de les taxer hâtivement comme des "emportements" de parti pris contre quelqu'un. Au fond, pour nous, les modernes, que nous soyons occidentaux ou orientaux, c'est même une fortune, de trouver dans l'historiographie du passé des perspectives autres que celles centrées sur la Grèce, sur Rome ou sur Byzance!

(c'est important!) à "l'absence de traces des querelles chalcédoniennes": "Il va de soi que toutes sortes de telles considérations n'ont qu'une valeur *indicative*. C'est pourquoi nous parlons en termes de probabilité ou vraisemblance. De fait, les références aux contextes historiques ou idéologiques ne peuvent pas constituer un critère absolu exclusif de toute autre éventualité"<sup>50</sup>. Or, il est évident, tout d'abord, que d'un "critère absolu, exclusif de toute autre éventualité", pourrait-on parler en philologie ou en histoire, à la limite, dans le sens d'une certitude morale, alors que dans les questions discutées ou discutables, certes, pas même cette sorte de certitude ne saurait exister. Nous sommes tout à fait d'accord avec qui mettait sagement en garde que "l'on ne gagnerait rien à prétendre trancher de force des questions qui ne sont pas encore parvenues à maturité"<sup>51</sup>. D'autre part, nous pensons que lorsqu'il s'agit d'une référence non pas à un contexte historique ou idéologique quelconque, mais d'une attitude constante s'étalant sur des siècles, on se trouve là en face d'un argument qui n'est plus simplement *indicatif*, mais constitue une argumentation historique, au vrai sens du terme, dans la mesure et dans les limites où un tel argument peut offrir des certitudes dans des questions débattues depuis longtemps, jusqu'à ce qu'elles "parviennent à maturité". Sans oublier, enfin, le principe mentionné plus haut, que les preuves de nature historique ou philologique acquièrent une force de conviction majeure, lorsqu'elles sont insérées dans le dynamisme logique d'un ensemble d'argumentations qui se complètent et se soutiennent réciproquement.

\*\*\*

### III. *L'unité du corpus elisaeum*

Dans la première partie de notre étude nous nous sommes interrogés en particulier sur l'*Histoire* d'Elisê, sur les difficultés surtout de caractère historique, soulevées par la critique moderne, pour l'attribuer au V<sup>e</sup> siècle, ainsi que sur les solutions qu'une lecture plus approfondie peut suggérer pour dépasser ces difficultés. Notre recherche nous a conduit à la conclusion que non seulement les objections mues n'étaient pas insolubles, mais qu'un grand nombre d'indices historiques étaient là pour exiger positivement la restitution de cette *Histoire* à l'époque où la tradition l'avait placée.

Dans la deuxième partie nous avons cherché à répondre à des objections ultérieures, élaborées surtout à partir de données linguistiques et philologiques. Notre attention s'est dirigée en particulier aux objections soulevées en considération des origines et de l'activité de l'école grécisante ou hellénophile, le *younaban dproc'*, pour aboutir à la conclusion qu'aucune des raisons avancées en faveur d'une datation tardive des débuts de cette école ne semble jouir d'une consistance suffisante. Bien au contraire, il existe toute une série de raisons valables pour dater les débuts de ladite école, au moins, au dernier quart du V<sup>e</sup> siècle. En plus, on a pu définir plus d'un indice ultérieur, de différents ordres, suggérant ou exigeant une datation supérieure.

Cette troisième partie sera dédiée à la question de l'unité du *corpus elisaeum*, pour établir si et en quelle mesure les conclusions rejointes pour l'*Histoire* peuvent avoir une application valable aussi pour les autres écrits attribués au même auteur.

---

<sup>50</sup> B.L. Zekiyán, "L' 'idéologie' nationale de Movsês Xorenac'i et sa conception de l'histoire", en *Handes Amsorya*, CI (1987), p. 482, n. 41.

<sup>51</sup> "Introduction" à *Histoire de l'Arménie* par Moïse de Khorène. Nouvelle traduction de l'arménien classique par A. et J.-P. Mahé (d'après V. Langlois), avec une introduction et des notes, Paris, 1993, p. 90.

L'unité du *corpus elisaeum* résulte d'une double série d'indices dont les uns appartiennent à l'ordre de la langue et du style, les autres appartiennent à l'ordre des contenus.

Par *corpus elisaeum* nous entendons ici les oeuvres traditionnellement attribuées à Elišê ou à l'auteur de l'*Histoire*. Elles sont recueillies, pour la plupart, dans *Srbo\ F7rn m;ro\ :li,hi Wardap;ti Mat;nagroujiunq est entr;lagozn enj;rzoua6oz grcagraz*, St. Lazare, Venise, 1859<sup>2</sup> (la première édition de 1838 est plus mince). Postérieurement à ce recueil d'autres écrits ont été publiés, attribués à l'auteur de l'*Histoire* ou portant le nom d'un certain Elišê. En voici les principaux<sup>52</sup>:

a) Élisée Vardapet, *Questions et réponses sur la Genèse*, publiées et traduites par les RR. PP. N. Akinian et Dr. S. Kogian, Vienne, 1928. Par la suite, dans le III<sup>e</sup> volume de son *:fi,h Wardap;t* (cit. n. 3), Akinian, lui-même, désavoua cette attribution et compta les *Farzmounq 8 Patas.aniq i Girs ^nndo* parmi les oeuvres inauthentiques (pp. 451-458). Mais déjà en 1945, L. Khachikian démontrera, de façon convaincante, dans un travail publié posthume (cf. *infra*, c), que ces *Questions* sont une oeuvre plutôt tardive et ne peuvent en aucun cas appartenir à l'auteur des fragments de l'*Araracoc' Mekkout' iwn* (pp. 22-26), dont il démontre, avec des preuves pareillement convaincantes, qu'il s'agit de l'auteur même de l'*Histoire*.

b) Les fragments d'un Commentaire à la Genèse, édités en *:fi,hi 9Arara6oz M;knoujiune0*: un travail de Levon Khachikian, publié posthume à Erévan, par Levon Ter-Petrosian, en 1992, quoique rédigé en 1945 et fait circuler comme manuscrit dans les milieux philologiques proches du Matenadaran. Dans ce travail mince, mais remarquable par son contenu, Khachikian recueille tous les fragments connus de cette oeuvre perdue d'un haut intérêt exégétique et théologique, les faisant précéder d'une minutieuse analyse critique portant sur la tradition manuscrite, sur les sources littéraires, sur l'influence que l'oeuvre a exercé dans la littérature arménienne, sur l'attribution de l'auteur et sur la datation. L'auteur en est, selon Khachikian, comme nous avons à peine mentionné, celui même qui a écrit l'*Histoire de Vardan et de la Guerre des Arméniens*, connu sous le nom d'Elišê Vardapet (pp. 108-113) et qui doit être situé au V<sup>e</sup> siècle (pp. 150-167). La question de la datation, nous allons l'approfondir davantage; quant à l'unité d'auteur entre l'*Histoire* et l'*Araracoc' Mekkout' iwn*, les preuves données par Khachikian nous semblent tout à fait suffisantes, comme nous l'avons déjà dit. Nous y apporterons seulement quelques précisions à l'égard des termes dont Khachikian pense qu'ils soient de l'usage exclusif d'Elišê (p. 112).

#### A) *Quelques caractéristiques linguistiques et stylistiques du corpus elisaeum*

Le *corpus elisaeum* se distingue d'abord par toute une série de caractéristiques linguistiques et stylistiques. On peut même dire que l'auteur de ces écrits, que nous pouvons pour l'instant appeler Elišê par simple commodité, est, dans le panorama de la littérature arménienne ancienne, un des auteurs les plus marqués d'une forte personnalité du point de vue de la langue et du style non moins que du point de vue des idées et des contenus.

i. Un trait remarquable, de prime abord d'ailleurs, dans les écrits éliséens est la fréquence de *hapax* et surtout de termes de rare, même de très rare, usage.

---

<sup>8</sup> La liste la plus complète, à notre connaissance, de toutes les oeuvres attribuées à Elišê, authentiques ou non, éditées ou inédites, est donnée par Akinian, *Խխույ ՅիիւնիՄԷ Ծcit. n. 3*), pp. 366-458. Akinian attribue à Elišê aussi l'Homélie sur la Résurrection de Lazare (*Տ ?հիճագուսոն «հնհիճաւֆ* qui a été publiée parmi les oeuvre de Mambrê Vercanoł.

Parmi les *hapax* au sens strict, suivant le *Nor Haykazean*, mentionnons les suivants: *aparjan;m* (Hist. I), *a5stou;ragir* (Hist. II), *anday;m/enday;m* (Hist. III, II), *barak* (Hist.VIII) (4), *gi,aqar*, (Hist. I), *gomhx/goumhx* (Hist. II), *d;fp;t* ou *d;fap;t*, *d;f;p;t* (Hist. II), *marjik* (Hist. I), *'andourak* ou *'akdourak* (Hist. II), *'oursi*, (Hist. VII), *tfaI* (*Exhort. aux Moines./Ban .ratou a5 mian]ouns*).

Parmi les termes rares ou très rares, mentionnons les suivants: *nouag* (Hist. VIII) dans le sens de coupe, *pndad;span* (Hist.I), *5at* (Hist. VIII), *t;sauoroujiun* (Hist. II, *Hom. sur le Baptême/I Mkrtoujiunn Qristosi, sur la Prédication des Apôtres/I QaroxI A5aqI*) dans le sens de vision (*visus*, *orasis*), *'qoumn* (Hist. II), *qaudhoujiun* (Hist. II), *a\lakoujiun* (Moines), *mrgoux* (Moines), *[ou[ak* (Moines) dans le sens de cacher.

Parmi les termes inconnus au *Nor Haykazean*, mais qui se trouvent dans l'*Arjérn*, mentionnons: *a,kara\* (Hist. II).

Enfin un certain nombre de termes sont inconnus tant au *Nor Haykazean* qu'à l'*Arjérn*; en mentionnons: *ma\p;t* (Hist. VIII), *wa\ratim* (Hist.I).

A ceux-ci nous pouvons ajouter la liste de douze termes rares, dressée par L. Khachikian dans son oeuvre susmentionnée (p. 112); ces termes recourent à la fois dans l'*Araracoc' Meknout'iw*n et dans quelque autre écrit du corpus éliséen. A vrai dire, cette liste est présentée par Khachikian comme une liste de termes appartenant exclusivement au corpus éliséen. L'auteur déclare de se baser sur le *Nor Haykazean*; probablement il n'avait pas eu le temps de vérifier ou préciser ultérieurement son affirmation, car elle ne vaut, à strictement parler, que de quelques-uns des termes indiqués. Il n'en reste pas moins vrai qu'il s'agit presque toujours de mots d'un rare usage, sauf pour *k;ndana6nim*, *fr]goujiun4 wa\rab;r* et *pat a5noum* qui sont d'un emploi plutôt fréquent chez différents auteurs ou que l'on aurait du mal à définir comme rares.

Nous avons pu trouver dans la liste, proposée par Khachikian, deux termes exclusifs au *corpus elisaeorum*: *jr]it* (*Comm. Genèse/Arara6oz M;knI, Comm. Josué et Judges/M;knI |;soua\ 8 Datauoraz*), *t;5;m* (Hist. VIII, *Comm.Genèse*). Les autres termes rares, tous recourant dans l'*Araracoc' Meknout'iw*n et dans quelque autre écrit du *corpus elisaeorum*, sont les suivants: *Axatordi* (Hist. I), *an6a.akan* (Hist.II), *kajna6ou6* (*Comm. à Notre Père/|a[7jsn or ash3 Fa\r m;r or \;rkins*), *wa\rawatim* (Hist. I), *fra\in* (Hist. VIII), *patkandaran* (Hist. I). Les deux derniers mots peuvent être considérés comme rares jusque, à peu près, au IX<sup>e</sup> siècle.

On pourrait, comme Khachikian dit, continuer dans cette énumération et redoubler aisément les exemples pris en considération. Nous sommes bien conscients, en outre, que seule avec l'aide de Concordances on peut tracer un tableau exhaustif des fréquences et des caractéristiques lexicales. Mais la probabilité, dans le cas spécifique, qu'un terme considéré, après un examen attentif, comme rarissime ou rare puisse par la suite apparaître comme un terme d'emploi ordinaire, est extrêmement réduit. Aussi un *hapax* pourrait passer à l'ordre de termes très rares ou rares, mais une fois encore la probabilité qu'il se transforme dans un lexème d'usage courant est presque nulle, compte tenu aussi de la mémoire lexicale des personnes ayant une profonde assiduité avec la langue et la littérature arméniennes anciennes. Nous croyons, donc, que les exemples pris en considération soient suffisants pour proposer quelques observations et en tirer certaines conclusions. Les voici:

a) l'absolue majorité, sinon la presque totalité, des *hapax* et des termes rares chez Elišê sont des emprunts iraniens, et un bon nombre parmi eux sont des termes techniques relatifs au culte ou à l'administration;

b) la présente recherche lexicale est en élaboration. Mais il est déjà possible d'affirmer, croyons-nous, qu'il existe un certain nombre de termes rares ou très rares, communs à la fois à l'*Histoire* et à quelque autre écrit du *corpus elisaeorum*. En outre, une *caractéristique commune entre*

*eux* se dégage par ce que nous venons de dire: une fréquence hors du commun de *hapax* et de termes rares, même très rares, et qui sont quasi régulièrement d'origine iranienne;

c) pour ce qui concerne la deuxième série de lexèmes suivant les *hapax*, parmi les neuf termes rares, enregistrés par nous, les six derniers sont communs *au corpus elisaeorum* ainsi qu'à la version arménienne des oeuvres de Philon. Compte tenu de la rareté des termes en question, une telle communauté constitue, sans doute, un fort indice plus que d'une simple parenté lexicale, d'une liaison même encore plus étroite entre les résidus arméniens de Philon, authentiques ou non, et le corpus éliséen, du moins *l'Histoire* et *l'Exhortation aux moines*. De fait, cette dernière a été toujours presque unanimement considérée comme appartenant à la même plume que *l'Histoire*. Nous pouvons y ajouter le terme *fr]goujin*, mentionné par la suite: ce terme, considéré par Khachikian comme d'usage exclusif d'Elišê, est en réalité attesté aussi par la version de Philon, outre que par *Girk' Pitoyic'* et T'ovmas Arcrouni. Aussi pour ce qui concerne ce dernier, ces liens idéels et spirituels avec Elišê n'ont pas besoin d'être rappelés ici.

Pour ce qui concerne encore la version arménienne de Philon, *l'Araracoc' Meknout' iwn* d'Elišê contient, selon Khachikian, plus de quatre-vingt-dix termes d'emploi fréquent dans le corpus philonien (*ibid.*, p. 135).

d) le terme *nouag*, dans le sens de coupe, est typique de l'école koriwnienne au sein de l'arménien classique ou de l'âge d'or. En ce sens, il recourt aussi dans les Livres des Maccabéens avec lesquels les liens 'idéologiques' et littéraires de *l'Histoire* d'Elišê ont attiré l'attention depuis longtemps<sup>53</sup>. Or, la version des Maccabéens est considérée comme une production typique de l'école koriwnienne, et nous verrons que d'autres tournures et stylèmes, aussi, de marque koriwnienne se rencontrent chez Elišê.

Ajoutons deux autres exemples de termes communs avec l'école koriwnienne: *maxdhx* et *noraj;q*. Le premier, fréquent en P'awstos<sup>54</sup>, apparaît aussi chez Xorenac'i. Il s'agit encore une fois d'un terme de souche iranienne et relatif au culte. Le deuxième, terme plutôt rare, est attesté, d'après le *Nor Haykazean*, outre que chez Elišê, dans *Agat'angelos*.

A la différence de cette relation lexicale exclusive, d'un certain épaisseur, avec l'école koriwnienne, une telle affinité lexicale ne se rencontre pas dans le *corpus elisaeorum* par rapport à l'école eznikienne, bien que plusieurs affinités stylistiques et idéelles soient à enregistrer entre les deux, et avec Eznik lui-même<sup>55</sup>. Celles-ci mériteraient une étude à part dont la portée dépasse les limites de la

<sup>53</sup> Cf. en particulier R.W. Thomson, "The Maccabees in Early Armenian Historiography", en "The Journal of Theological Studies", n.s., vol. XXVI, part 2, 1975, pp. 329-341.

<sup>54</sup> Nous préférons employer pour les textes les dénominations classiques, consacrées par une tradition, souvent, millénaire et devenues quasi les symboles d'une époque, d'une culture, d'une civilisation. Homère reste Homère, aussi dans le langage scientifique le plus rigoureux, quoi qu'en puisse être les conclusions de la philologie, même la plus unanime et la plus sûre d'elle-même: non pas par simple commodité, mais parce qu'il est le symbole d'une entière civilisation! Toute proportion faite, pour ce qui concerne le "petit" domaine arménien, on a les oreilles presque lasses des interminables "pseudo-" ou des tournures néologiques, anxieux de bourrer de philologie savante, quoique souvent discutable, même le simple moment dénotatif d'une oeuvre. Il va de soi qu'un tel discours ne touche pas ces cas où il faut distinguer des auteurs certainement confondus ou bien les oeuvres authentiques et inauthentiques d'un même auteur, telles que "pseudo-chrysostomica" ou, pour nous reporter à un exemple arménien, "pseudo-Ojnec'i", etc.

<sup>55</sup> L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de "Contre les Sectes"*. *Étude de critique littéraire et textuelle*, extr. de *RÉArm*, IV (1924), Paris, 1924, pp. 11-12 [éd. critique du texte arménien par †L. Mariès et Ch. Mercier en PO, t. XXVIII, fasc. 3 (136), 1959, traduction franç., notes et tables:

présente recherche. Les critiques ont déjà rappelé l'attention sur des affinités avec le *Ya5 i Wka\sn Ar;u;liz*, lequel a été aussi classé par les spécialistes parmi les productions de l'école eznikienne<sup>56</sup>. L'unique exemple d'une affinité lexicale exclusive, ou quasi exclusive avec l'école eznikienne, que nous puissions apporter en ce moment, c'est l'adjectif *anard* (*Hist.* III) qui, dans la langue classique n'apparaît que chez Eznik, et n'est pas d'ailleurs fréquent par la suite.

ii. Si les *hapax* et les raretés lexicales nous permettent d'affirmer une certaine affinité, même une parenté dans le *corpus elisaeorum*, certains tournures et stylèmes, typiques de ces écrits ne font que confirmer cette première conclusion et la consolider davantage. En voyons quelques uns:

1. les débuts de récits, très fréquents dans l'*Histoire*, avec *ibr;u*, *8 ibr;u*, mais surtout avec les expressions plus typiques (*8 ibr;u ;t;s*, *8 ibr;u (a\l) am;na\l n ...*, *8 ibr;u a\sphs*, recourent souvent dans les autres écrits aussi: *Moines*, p. 160<sup>57</sup>; *Passion (i Carcarl)*, p. 248, 259, 263, 264, 266; *Crucifixion (i >ac;l)*, p. 284, 289, 298, 311; *Apparition aux Disciples (\:r;u. A,akl)*, p. 311; *Apparition à Tibériade (\:r;u l a5 Tib;r;a\)*, p. 330; *Prédication des Apôtres*, p. 351;

2. l'emploi de l'adjectif *anfāt* dans le sens d'incessant, d'inépuisable: par ex. *Hist.* VIII, 149; *Moines*, 160; *Passion*, 244;

3. la tournure *andstin i t[a\ tioz/i t[a\ouj;an*, pour décrire un fort engagement ascétique: *Hist.* VIII, 149; *Moines* 159;

4. l'expression *ba\z a\l n xor asazi/asaz;r*: *Hist.* II, *Appar. Aux Disc.*, 219;

5. la métaphore *n;rkoua6* employée pour l'envie, avec l'adjectif *kapoutak* (*Hist.* VIII, 157), et employée pour l'"ancienne tristesse" (*fin trtmouj;ann - Transfig./ \A\lak;rp.*, p. 222);

6. les fortes analogies dans la description des moines et de la vie monastique, non seulement quant aux contenus, mais même dans les mots et dans les images employés, entre le *Ban xratou ar Mianjouns* et l'homélie *sur la Transfiguration*, de même que les similitudes entre cette dernière (surtout p.237) et la description de l'ascèse menée par les nobles dames d'Arménie après la mort ou l'exil de leurs maris (*Hist.* VIII, 160, 164);

7. la prière de remerciement après le repas, qui constitue en même temps la forme la plus archaïque, dans les sources arméniennes, de la prière contenue dans l'ordre actuel de *Gofoujiun \;t s;[ano\*, d'action de grâces après le repas;

8. l'appellatif, *Thr im* (mon Seigneur), pour s'adresser aux personnages bibliques avec lesquels l'auteur converse: *Transfig.*, p. 215, 225; *Sépulture (i Ja[oumn)*, p. 293; *Appar. aux Disc.*, p. 314; *Appar. à Tiber.*, p. 329;

9. la tournure dans l'*Histoire*: *\a\sm fauatoz xm;x o#c oq karhÛ .a.t;l* ("de cette foi, personne ne peut nous ébranler", II, 31), qui trouve son équivalent dans l'homélie *sur la Transfiguration*: *\a\sm pat;raxmhÛ o#c oum;q ¶7rhn hÛ xangit;l* ("à personne n'est permis de se retirer de ce combat", p. 221), d'autant plus que dans le cotexte de cette dernière recourent, en toute naturalité, des idées maîtresses des dernières péricopes de la réponse des Arméniens à Yazdgard (Yazkert) II: l'amour,

---

fasc. 4 (137), 1960], y a rappelé l'attention. Mais des similitudes existent aussi outre la profession de foi du Concile d'Artašat, reportée par Elišê.

<sup>56</sup> Selon les computations de calendrier, sur la base des différentes données chronologiques contenues dans cette version, celle-ci aurait été faite en 422-423: cf. R. H. Vardanyan, *Վհ\*ճԱ ԷճԼիհիթին Ծ[հնիթը*, cit. n. 30, pp. 11-13. Mais nous ne voyons pas la nécessité de nier *ipso facto*, en vertu de cette datation, comme le fait Vardanyan, l'attribution de la version à Abraham Zenakac'i.

<sup>57</sup> Toutes les références au *corpus elisaeorum*, sauf indication contraire, suivent l'édition vénitienne susmentionnée de 1859: Միշճ\* Վ7իո ԿԾիճ\* Խ[սծսս ՅիիիդԾԷս ԿիԷ Ծոհիթիճսսնճ.

l'immortalité, et le paradoxe de la désirabilité, si c'était possible, de mourir pour le Seigneur, même si l'on est immortel. Cela est dit, dans l'*Histoire*, en se référant aux hommes, dans l'homélie *sur la Transfiguration*, en se référant aux anges. Le motif en est expressément formulé dans la première, est implicitement supposé dans la dernière: car lui, le Seigneur immortel, s'est fait, pour nous, mortel. Ce point aussi, parmi tant d'autres indices, comme la fluidité du langage, la spontanéité du style, suggère fortement à son tour qu'il ne s'agit aucunement d'une imitation servile;

10. de pareilles considérations doivent être faites pour les expressions suivantes, parallèles, dont l'une ouvre le Ve *yelanak* de l'*Histoire*, l'autre, l'interprétation du premier verset de la prière dominicale dans le Commentaire à Notre Père. Elles sonnent respectivement: *M;6 hÛ shrn Astou6o\ qan xam;na\n m;6oujiun ;rkraur - M;6 h parg;us a\s qan xam;na\n parg;us a5 mardik* (Grand est l'amour de Dieu, plus que toute grandeur terrestre - Grand est ce don, plus tous les dons [faits] aux hommes). A noter la solennité des deux incipit: le V<sup>e</sup> *yelanak* est au centre de l'*Histoire* tant au niveau structurel qu'au niveau idéal; c'est le récit de la veille même de la guerre, la nuit de la Pentecôte. Quant au premier verset de la prière dominicale, son importance ne nécessite pas d'être soulignée ici;

11. autant soit dit encore pour les frappantes analogies lexicales et stylistiques dans la description de la mort de Vasak dans l'*Histoire* (VII) et de la mort de Judas dans l'homélie *sur la Passion* (p. 261). Les ressemblances ne diminuent, ni altèrent, en aucun des deux cas, la fraîcheur et le pathos propres de chacun des récits.

De façon plus générale, nous nous trouvons assez souvent, chez Elišê, en face d'une procédure stylistique typique, faite d'antithèses formant des couples de versets parallèles, avec maintes similitudes de lexique et d'images, pour décrire un état de désolation civile, ecclésiale ou personnelle-spirituelle. D'autres exemples significatifs en seraient les parties finales du *Ban xratou ar mianjouns* et de l'*Histoire*, les descriptions de l'apostasie de Vasak (*Hist.* IV) et de la trahison de Judas (*Passion*, p. 260-261);

12. l'usage caractéristique du stylème *9skixbn, mi=oz, katara60*, qui exprime une économie de tripartition des événements, du récit, de la vie et du progrès humains, tant dans le domaine profane que dans le domaine spirituel. Il apparaît dans la préface de l'*Histoire*, il la traverse (parfois bipolarisé; cf. III, p. 62: *orphs sksaqs i nmin ;u katar;szouq*), il la scelle (cf. VIII, 149, 158), il réapparaît dans le commentaire à l'*Oraison dominicale* (p. 204), dans l'homélie *sur le Baptême* (bipolarisé: p. 209) et, en plein relief, dans l'homélie *sur la Passion* (p. 240, 241, 242, 244); il sert, enfin, de support herméneutique, dans l'homélie *sur la Prédication des Apôtres* (p. 351-352), pour l'interprétation de la mission confiée, selon Jean, par le Seigneur à Pierre, de paître son troupeau;

13. mentionnons enfin les stylèmes constituant des variations orchestrées sur le thème de la mémoire. *|i;|* et dans la forme négative *oc |i;|, |i,atak, |i,atakan, mo5azoumn/mo5az7nq* sont des mots qui recourent très souvent avec une prégnance psychologique, morale et théologique à la fois, en fonction de contextes humains et théologiques typiques de ces écrits. Quelques exemples: *Hist.* II, 34, IV, 70-71, VII, 97, 106,107, 109; VIII, 155-156; *Transfig.*, 217-218 (cf. *supra*, n. 2); *Sépulture*, p. 293, 294.

Nous pourrions nous prolonger davantage à nourrir cette liste, mais une fois encore nous croyons que les exemples présentés sont plus que suffisants pour pouvoir conclure, du point de vue de l'analyse stylistique et dans la mesure de la validité et de la force des arguments stylistiques, que le *corpus elisaeorum* est, dans sa généralité, le produit d'une même plume. En d'autres mots, il jouit

d'une 'unité substantielle' quant à la paternité de la plus grande partie de ses composants<sup>58</sup>. Cette conclusion sera ultérieurement renforcée par l'analyse des traits communs au *corpus elisaeorum* quant aux contenus et aux idées.

Nous pouvons ajouter à cette conclusion, sans la moindre hésitation, qu'il s'agit là de la main d'un grand écrivain, un des maîtres majeurs de style, nul doute, des lettres de l'antiquité arménienne. Cet auteur, nous pouvons maintenant, par hypothèse, et non plus simplement par commodité, l'appeler Elišê. L'hypothèse se transformera en thèse, au moment où nous pourrons établir aussi la datation de ce corpus.

### B) Traits communs aux écrits du *corpus elisaeorum* quant aux contenus et aux idées

En cette section nous nous contenterons simplement d'indiquer certains thèmes, motifs, théologoumènes que l'on peut définir comme caractéristiques des écrits éliésiens, sans pouvoir, cependant, en approfondir ici, pour d'évidentes raisons d'espace, l'analyse conceptuelle et la portée au niveau de la pensée en général et de la pensée théologique en particulier.

---

<sup>58</sup> "Unité substantielle", en tant qu'elle n'exclut pas la présence de gloses, d'interpolations, de fragments inauthentiques, ainsi que la possibilité d'approfondissements ultérieurs pour vérifier l'authenticité de certains écrits en particulier; nous pensons notamment à l'Homélie sur le Baptême.

Le *caveat*, interposé par l'éditeur mékhitariste entre le commentaire à Notre Père et l'homélie sur le Baptême (p. 206), était dû, en premier lieu, à des raisons de prudence. Les Mékhitaristes de Venise étaient profondément convaincus de l'"orthodoxie substantielle" des auteurs arméniens dont ils publiaient les oeuvres, chez lesquels ils constataient, quand-même, la présence parfois de quelques formules ou théologoumènes difficilement assimilables, comme orthodoxes, par la théologie fossilisée des milieux romains de l'époque. Aussi, en les publiant, ils couraient, eux-mêmes, le risque d'être considérés comme hétérodoxes avec des conséquences sérieuses, voire la menace de fermeture de l'imprimerie, précieux moyen de subsistance, et même de suppression de la Congrégation. Souvent, leur arme extrême de défense était de rappeler que même chez les Pères latins et chez leur Prince, St. Augustin, ne manquaient pas parfois des passages obscurs, susceptibles de fausses interprétations. C'est ce qu'ils font à la p. 362, pour commenter certaines expressions d'Elišê, dans le petit traité *Յիմն Ի հէկմէհնուն Տ հվհաճի Ըհլմէ Ծհոն* [sur le Jugement et le terrible Avènement], concernant les défunts.

Sur l'unité du *corpus elisaeorum* concordent aussi des connaisseurs parmi les plus compétents des finesses linguistiques et stylistiques des auteurs arméniens anciens, tels que Akinian (*Խխույ Յիմնի Ծէ*, III, pp. 410-412) et Kibarian (*Ղհէկնացաւան Վհ\* վն Ըհիթհոնաց Ծհոն*, Venise, 1992, p. 166), tout en ayant des divergences entre eux sur la datation de l'auteur (pour l'évolution de la position de Kibarian, cf. l'édition, posthume, citée ici de son oeuvre avec la première édition de 1944). L'avis contraire de R. Thomson ["A Seventh Century Armenian Pilgrim on Mount Thabor", en *The Journal of Theological Studies*, n.s., XVIII (1967), p. 28] dépend probablement d'une impression, par ailleurs compréhensible, d'une première lecture, pas suffisamment approfondie par la suite. Certes, il n'est pas question d'une unité stéréotypée; et l'évolution, dans une certaine mesure, des traits stylistiques fait aussi partie de la carrière littéraire d'un grand écrivain.

1. Un premier trait commun en ce sens, nous l'avons déjà remarqué en parlant de l'emploi des termes relatifs au champ sémantique de la mémoire et de l'oubli. Nous avons, dans ce corpus, même un traité consacré à la mémoire des défunts: *Wasn* \i,atakaz m;5;loz.

2. Un concept pilier de l'entière structure de la pensée historique et théologique d'Elišê est l'idée de l'Église: la "gloire" de l'Église, son intégrité, sa liberté, sont des leitmotiv qui tissent son *Histoire*. Celle-ci est écrite pour arriver à une "connaissance- savoir" particulière "pour le salut de [nos] âmes et pour la gloire de l'Église, victorieuse sur tout" *a5nouzoumq xgitoujiun i 'rkoujiun an]anz 8 i 'a5s am;na\aj :k;[;zuo\* (Préface). Or, au moment culminant de l'homélie *sur la Transfiguration*, lorsque l'auteur veut expliquer le but final de ceux qui étudient les Écritures, plus précisément "la force de la Parole", *xx7roujiun banin*, ce but est une fois encore: *i ,afn an]anz 8 i 'a5s sourb :k;[;zuo\* (pour le gain de [leurs] âmes et pour la gloire de la sainte Église).

Cette affirmation emblématique est suivie, en outre, par une 'information' sur les ou.tauor *mankounq Fa\oz M;6az* (litt.: "les fils de l'Alliance de la Grande Arménie") qui se déplacent en maints lieux, surtout vers les Lieux saints, par amour des études, *d;g;rhin \ousoumnasirouj;an*. Or, *Ou.t/Ouxt - Alliance*, comme nous l'avons démontré ailleurs, est une idée clef de l'eccésiologie d'Elišê, reflétant un théologoumène paléo-syriaque<sup>59</sup>. Idée qui se développe, chez Elišê, certainement sous une forte influence du Livre des Maccabéens<sup>60</sup>. Bien qu'il ne s'agisse pas, dans le contexte donné, d'un usage prégnant du mot *ouxt*, au sens ecclésiologique propre à Elišê selon qu'il en ressort de notre étude, son apparition, quand même, tout de suite après l'affirmation de la finalité des études chrétiennes, de l'étude même de la Parole, est significative pour renforcer davantage, à cet égard, le lien thématique entre les deux écrits.

3. La théologie baptismale est particulièrement évoluée dans les écrits éliséens. L'homélie *sur le Baptême du Christ* (*i Mkrtoujiunn Qristosi*)<sup>61</sup> en représente presque l'épicentre, avec de fortes

<sup>59</sup> "Elišê as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church", en *East of Byzantium: Armenia and Syria in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, N.G. Garsoïan, Th.F. Mathews and R.W. Thomson Ed.s, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1980, pp. 187-197.

<sup>60</sup> R. Thomson écrit très justement: "Elishê is not the only Armenian historian to have used the books of the Maccabees; see Thomson, 'Maccabees' ["The Maccabees in Early Armenian Historiography", *The Journal of Theological Studies*, n.s., XXVI, part 2, 1975, pp. 329-341]. However other writers quote from those books to illustrate certain specific episodes, whereas Elishê patterns his whole interpretation of the Armenian revolt on the general situation there described as well as making specific comparisons (for example, between Yazgerd and Antiochus" (Elišê, cit. n. 4, p. 12, n. 25).

<sup>61</sup> Akinian qui admet l'unité du *corpus elisaeorum* (cf. n. 14), doute de l'authenticité de cette Homélie (*ibid.*, pp. 446-447). Nous ne croyons pas que ce soit le cas, pour les raisons suivantes: a) parmi les mots que Akinian présente comme rares sous la plume d'Elišê et, donc, donnant lieu à des soupçons d'inauthenticité, du moins un est typiquement éliséen: *Է Մմհաճիճագսան* au sens de "vision" (cf. *supra*, I,A,i); b) le terme *ծիհիլիճագսան*, indiqué par Akinian parmi les mots peu familiers à Elišê, est employé dans un cotexte qui recourt aussi dans le Traité *sur les Ames des hommes* (*Յհմն վճրաճն կիհիլիճոճ*), bien que le contexte soit différent. Voici les deux passages: *9 Հ \*մ պ ծիհիլիճագսան հոռիթնճագ Մհոռ Կիհիլիճա հ5 Խ[ամհ2 Մg0 ՖHom. sur le Bapt., 208); 9 Կիհի \*Միթոպ պ Տ \*Միթիպ 111 դիիմ Տ g Մg Մաիթճ \* Միթոպ4 ճհի Տ ծիհիլիճոճոն \*Միթիպ: Ռս գպ ոհ\*լ հոռին նրի\*հիթոհնն նշոճագսան հմէ սկինհլճ 1110 ՖSur les âmes, 374-375); c) le lien fortement souligné, dans cette Homélie et dans le Traité *sur la Mémoire des défunts*, entre Baptême et Eucharistie en fonction de l'incorruption renouvelée de l'homme; d) la dichotomie *վթոնշ) թհէհիհն6 Ֆp. 209)* typique des écrits éliséens (cf. III,A,ii,12). On pourrait multiplier de semblables traits*

vibrations dans l'*Histoire* et dans l'homélie sur l'*Apparition du Seigneur à Tibériade*. Cette théologie présente de propres nuances de théologoumènes, différentes, par exemple, de celles du *Vardapetout' iwn Grigori*, ce chef-d'oeuvre de cathéchèse baptismale, à attribuer probablement, suivant le mékhitariste Barseł Sargisian<sup>62</sup> et, après lui, R.W. Thomson, à St. Mesrop Maštoc<sup>63</sup>. L'Esprit Saint est conçu dans l'*Histoire* (II) comme le principe mâle, le père générant les fidèles des entrailles de la mère Église, symbolisée, celle-ci, par les fonts baptismaux (tandis que dans le *Vardapetout' iwn* l'Esprit est un principe féminin: les entrailles mêmes d'où les nouveaux-nés viennent à la lumière).

Une dimension fortement soulignée dans le *corpus elisaeorum*, en parallèle avec le *Vardapetout' iwn*, est la relation typologique des eaux baptismales aux eaux de la création sur lesquelles l'Esprit planait. Avec une différence pas secondaire, quand même: chez Elišê, c'est l'Esprit, le principe mâle qui planant sur les eaux, les domine. Dans le *Vardapetout' iwn*, conformément à la nature féminine de l'Esprit, ce sont les eaux qui pressent sur ses entrailles pour les ouvrir à générer la vie.

Les eaux baptismales ont encore d'autres référents dans l'Ancien Testament, en typologie antithétique: les eaux du déluge submergeant l'humanité et, enfin, les eaux du Jourdain qui sont le gage de l'immersion de l'Esprit lui-même dans les fonts baptismaux, car sans cette immersion il n'y a pas de

parallèles entre cette Homélie et le reste du *corpus elisaeorum*. Néanmoins, nous ne voudrions pas exclure de façon définitive, à l'état actuel de notre recherche, qu'un approfondissement des traits caractéristiques de cette Homélie puissent orienter autrement notre présente conclusion. Il nous semble, quand même, certain qu'elle fait partie, en tout cas, d'un milieu assez proche des écrits éliséens.

<sup>62</sup> ՀրիցհորԾ[ճՎ 8 սսի շհոկհոհիԾհո ըի[էնսճն [Agathange et son mystère pluriséculier], Venise-St. Lazare, 1890, pp. 400-408.

<sup>63</sup> Cf. *The Teaching of St. Gregory. An Early Armenian Catechism*, transl. by R.W. Thomson, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1978, p. 38. Thomson n'est pas au courant de l'attribution faite avant lui par Sargisian, du moins ne la mentionne-t-il pas. Quant à l'attribution traditionnelle à S. Grégoire l'Illuminateur (Sourb Grigor Lusaworič'), Thomson en résume bien l'esprit et les motivations, dans l'hypothèse de l'attribution mesropienne: "an attempt to sketch the lines of the Armenian theological tradition and gain for it the authority of the Illuminator" (*ibid.*), s'agissant de donner au peuple la conscience *historique* de son identité chrétienne. Très récemment Sen Arevshatian aussi a adopté cette même opinion, attribuant, en outre, à Mesrop Maštoc' aussi le recueil dit *Yačaxapatoum*: "Mesrop Maštoc' i p'ilisop'ayakan hayeac'k'nerō", en *Patma-banasirakan Handes*, 1996, 1-2 (143-144), pp. 91-97.

Naguère, avant que l'idée de la paternité mesropienne pour le *Vardapetout' iwn* eût été proposée de nouveau par Thomson et Arevshatian, le Père Ananian en avait avancé une hypothèse d'attribution à Théodore de Mopsueste (Յիհձ Մ1 ԿԾՎիճն ԿհԾԷճև, cit. n. 12, pp. 378-403). Tout en étant d'accord avec la démonstration convaincante de l'illustre philologue sur l'appartenance originaire de cet écrit à une tradition christologique de marque clairement antiochienne, nous ne voyons aucune raison urgente pour en déplacer la paternité dans la région d'Antioche. Non seulement il n'existe aucune preuve contredisant la présence en Arménie d'une forte influence provenant de cette grande région de l'antiquité chrétienne, mais, tout au contraire, il y a de bonnes raisons pour croire que dans l'Église Arménienne pré-éphésienne les influences antiochiennes étaient très fortes, peut-être les plus fortes, sans devoir en faire une exception pour la christologie. La fortune réservée aux oeuvres de St. Jean Chrysostome, dont la christologie porte les marques évidentes de la tradition antiochienne, dans toutes les premières phases de l'activité des Saints Traducteurs, dans les premières décades du Ve siècle, en proportions jamais égalées par la suite par aucun autre Père de l'Église, en est, croyons-nous, une preuve plus que suffisante.

baptême chrétien. Ce dernier aspect, assez singulier, mais quasi en continuité idéale avec les étapes précédentes de réflexion, est développé, dans l'homélie *sur l'Apparition à Tibériade*.

Dans l'ensemble, c'est une théologie baptismale, peut-être, moins originale par rapport à celle du *Vardapetout`iwn*, mais non moins vibrante et profonde. Dans sa distinction du *Vardapetout`iwn* et dans sa cohérence et unités internes, elle se présente comme une des instances majeures de la théologie baptismale de l'Eglise Arménienne ancienne.

4. Le *corpus elisaeanum* manifeste une dévotion particulière vers l'Apôtre Pierre à qui revient, par ailleurs, une place spéciale dans l'économie ecclésiale. Il est l'interlocuteur principal dans les homélies *sur la Transfiguration*<sup>64</sup> et *sur l'Apparition à Tibériade*, et le protagoniste dans l'homélie *sur la Prédication des Apôtres*. Il est *m;6 \:rkotasansd* (*Transfig.* p. 224); il est l'intelligence dans le corps, car il est la tête (le chef): *mitq i glou. ;n 8 glou. A.ak;rtaz dou ;s* (*Appar. à Tibér.*, p. 329); à lui le Seigneur a confié *xskixbn 8 xmi=ozn 8 xkatara6n4 xt[a\oujiun4 x;ritasardoujiun 8 x6;roujiun* (*Préd. des Apôtres*, p. 351); *manauand noqin isk A5aq;alqn*, les Apôtres eux-mêmes lui ont été confiés (*ibid.*, p. 352). Il a établi l'Eglise à Rome, ainsi que les autres Apôtres l'ont établie dans les autres coins du monde qui leur ont été assignés (*ibid.*, p. 348). La ville de Rome qui est mentionnée plus d'une fois

---

<sup>64</sup> Ch. Renoux propose pour cette homélie une datation au VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle se basant sur l'adverbe de temps *h\*u7h* et en l'interprétant par référence à la fête de la Transfiguration, attestée à partir du VI<sup>e</sup> siècle [cf. *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Č'ašoc'. I. Introduction et liste des manuscrits*, PO, XLIV, fasc. 4 (200), 1989, pp. 437-438. L'auteur fait aussi un renvoi à Thomson, "A Seventh Century Armenian Pilgrim" (cit. n. 58), pour la consolidation ultérieure de sa thèse (p. 438, n. 32)]. Nous croyons, au contraire, que l'Homélie *sur la Transfiguration* fait partie d'une chaîne d'homélies, conçue plutôt comme des élévations ou des méditations sur les mystères de la vie du Seigneur (voir n. 1), et que l'*h\*u7h* se réfère simplement à la mémoire, à l'actualité du mystère. Pour ce qui concerne l'argumentation d'Akinian, et après lui de Thomson, à partir des trois chapelles du Mont Thabor, mentionnées par Elišê dans cette Homélie, pour démontrer sa datation tardive, nous croyons qu'il s'agit là d'une conclusion hâtive. Il est vrai que la première mention de trois "basiliques" sur la montagne est faite par l'Anonyme de Plaisance vers 570. Même si l'on accepte cette date ou les années qui la précèdent de peu comme *un terminus a quo* - bien que cela puisse constituer un cas d'argument de silence -, il n'en suit pas du tout qu'avant la construction de ces basiliques il n'y existât rien. Tout au contraire, on s'est même posé la question "Waren diese Hütten schon zu Stein geworden oder zeigte man drei Höhlen?" (K. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg, 1959, p. 303. Pour des détails ultérieurs sur l'époque précédente le témoignage de l'Anonyme, voir *ibid.*, pp. 302-305). Bien plus, déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, De Vogüé pouvait écrire sur la base de données archéologiques: "Cette croyance fit construire de très bonne heure, en ce lieu, des églises et des monastères. Une ville se groupa autour des édifices religieux ... Au milieu des décombres amoncelés et des chênes à larges feuilles, on distingue les restes de deux églises, l'une qui paraît très ancienne, l'autre qui date des croisades ... La première offre le plus grand intérêt ... Cette petite construction porte le caractère des oratoires du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle; pour ma part, je n'hésite pas à la considérer comme un des plus anciens édifices religieux de la Terre Sainte" (M. De Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, Paris, MDCCCLX, p. 353). Et rien ne suggère qu'elle ait été l'unique édifice religieux sur Thabor jusqu'à l'an 570. Akinian, dans son troisième volume sur Elišê (1960) et Thomson, après lui, ignorent cette problématique.

dans cette homélie, recourt aussi dans l'*Histoire* (III, p. 55), pareillement dans un contexte ecclésiologique<sup>65</sup>.

\* \* \*

### Conclusions

Nous pouvons résumer, dans l'ordre suivant, les conclusions principales que notre recherche nous suggère:

i. toute une série de caractéristiques linguistiques (des *hapax legomena*, des lexèmes rares ou très rares, d'acceptions sémantiques), stylistiques (tournures, expressions, images, procédés de discours, descriptions, figures et tropes rhétoriques) et de contenu (fréquence de champs sémantiques préférés, idées chères, théologoumènes), nous convainquent de l'unité fondamentale ou substantielle du *corpus elisaeum*. Cette unité n'exclut pas la présence de gloses, d'interpolations, de fragments

---

<sup>65</sup> C'est dans la lettre adressée par les Arméniens à Théodose le Jeune pour en solliciter le soutien: "pareillement il ["notre aïeul Trdatios"] a reçu la foi dans le Christ du saint évêque de Rome, chef des évêques (*u vñawhç ԾղսմթճղմմհղԾէւոյն Վ.5ճյկհի\*Ֆ*). Il est clair, tant par le contexte même que par le parallèle avec l'homélie *sur la Prédication des Apôtres*, qu'il ne s'agit pas de la 'Nouvelle Rome' laquelle n'existait même pas à l'époque où Trdat se convertissait au christianisme. L'affirmation, reportée dans la lettre, est sans doute une allusion au voyage à Rome du roi Trdat (Tiridate) et de St. Grégoire l'Illuminateur, attesté par toutes les deux traditions, grecque et arménienne, d'Agathange. Sur la crédibilité d'un tel voyage, cf. L.S. Kogyan, *9 Վհ\*ճնրԽթ Ծ՛ ԾննոՉկոնժ Ծա յճիԾոնէ Ծհն 2ճճյն Ֆ* "L'Église Arménienne" jusqu'au Concile de Florence), Beyrouth, 1961, pp. 103-105 (l'auteur qui présente aussi l'état textuel et critique de la question, rejette - peut-être par souci hypercriticiste, dû probablement au caractère apologétique de sa démarche et à ses préoccupations théologiques -, la probabilité même des données de la tradition); Anapatakan, *Վհկհ57է դիէկճագսսոն Վհ\*-Լհէւոն \*հիհչ Ծիճաց Ծհննրմթոնչոյն կոնժ ԾաՉ1382* [Brève histoire des relations arméno-latines depuis les origines jusqu'à 1382], 2e éd., Antélias - Liban, 1981, pp. 26-31; P. Ananian écrit: "Benché il viaggio possa essere ritenuto un fatto storico, tuttavia nel Medio Evo esso diede origine ad una leggenda ..." ("Gregorio Illuminatore", en BS, VII, Roma, 1966, col. 183). Quant à nous, nous ne voyons pas de forts *caveat* préliminaires ni pour le contexte historique ni du point de vue de la critique textuelle, le fait étant relaté dans la rédaction primitive de la Vie grecque de l'Illuminateur (Vg): cf. G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, (Testi e Studi, 127), Città del Vaticano, 1946, par. 181-189, commentaire, pp. 328-331; sur la confusion des Pontifs Eusèbe et Silvestre: *ibid.*, pp. 213-233. Voir aussi notre article: *Les disputes religieuses du XIV<sup>e</sup> siècle, prélude des divisions et du statut ecclésiologique postérieur de l'Église Arménienne*, en *Actes du Colloque "Les Lusignan et l'Outre-Mer"*, Poitiers-Lusignan 20-24 oct.1993, Programme com'Science, Conseil Régional Poitou-Charentes, n. 1, pp. 312-313.

L'observation de Weber ("Bemerkungen zur palästinischen Ortskunde aus altarmenischen Schriftstellern", en *Handes Amsorya*, XLI (1927), pp. 817-826, en part. 822-824) que l'imparfait employé pour Rome et Athènes (*9 Վ.5ճյ3 ճաի հոմ գիրիւճիճագսսոն պիժ, 9 Հցոյնճ3 ճաի փհիէհիհն Ծէճ 'սլսմճ'հ\*սնոն սոնժ*), serait indice d'une écriture postérieure à la chute de l'Empire (476) et à la clôture de l'Académie d'Athènes, n'a pas de poids, à notre avis. Ces imparfaits s'expliquent parfaitement par la *consecutio* même, l'action de la proposition principale se déroulant dans un passé lointain.

inauthentiques, ainsi que la possibilité d'approfondissements ultérieurs pour vérifier l'authenticité de certains écrits en particulier.

ii. L'auteur du *corpus elisaeanum* est sans doute un grand écrivain; un écrivain doué d'une très fine conscience de l'art de l'écriture et d'une remarquable originalité stylistique et théologique. On pourrait appliquer à Elišê avec autant de vérité ce qu'un spécialiste des plus compétents a écrit d'Ezrik: "Il reste qu'une pensée vigoureuse ... dirige tout le procès du discours. Arriverait-on à prouver que tout le traité d'Ezrik est fait d'emprunts, il resterait que la disposition et l'agencement des matériaux est son oeuvre. Ce plan si simple et si grand, ce choix si perspicace et si sûr ... suffiraient à établir à jamais son originalité et à conserver à sa personnalité littéraire une valeur de premier ordre"<sup>66</sup>

iii. L'étude approfondie des divergences entre Elišê et Łazar - soit qu'il s'agisse de divergences dans la description des événements et des personnages, soit dans la manière dont ils reflètent l'ambiance culturelle de l'Église Arménienne vers Grégoire l'Illuminateur ainsi que vers les martyrs Vardanak' eux-mêmes - met en évidence, de manière systématique, que le premier a une connaissance des détails de la situation historique concrète - situation particulièrement compliquée - beaucoup plus adhérente et pénétrante, et qui mieux explique le contexte historique. Il mérite, donc, une crédibilité majeure, et c'est tout à fait à exclure qu'il puisse être soit un imitateur tardif de Łazar, soit un contrefacteur qui ne le connaissait pas.

iv. Plusieurs traits lexicaux, historiques et théologiques font preuve d'un 'archaïsme' frappant.

a) *Archaïsmes lexicaux*: nous avons vu que l'absolue majorité, sinon la presque totalité, des *hapax* et des termes rares chez Elišê sont des emprunts iraniens, et un bon nombre parmi eux sont des termes techniques relatifs au culte ou à l'administration. Cela nous induit à supposer pour ces emprunts une date certainement antérieure aux invasions arabes, lorsque la réalité persane, et celle mazdéenne en particulier, étaient, pour les arméniens, quelque chose d'incomparablement plus proche et plus familier à leur quotidienneté et à leur imaginaire que non après l'avènement de l'Islam.

b) *Archaïsmes historiques*: outre les archaïsmes historiques, mentionnés dans le paragraphe précédent, que la comparaison avec Łazar met davantage en relief, d'autres archaïsmes historiques plaident aussi pour une datation supérieure pour Elišê. Nous en avons cités deux: l'absence du titre '*karmir*' (aussi chez Łazar) attesté par les documents du VII<sup>e</sup> siècle comme un surnom populaire pour Vardan; et le fait que Elišê connaît seulement les Kouchans dont le royaume disparaît en 468, tandis que Łazar connaît aussi bien les Kouchans que les Héptalites, les destructeurs des Kouchans, tandis que chez des historiens postérieurs les deux peuples sont confondus. Soulignons encore une fois que l'absence du surnom *karmir* n'est pas simplement un argument de silence, comme nous l'avons expliqué plus haut.

c) *Archaïsmes théologiques*: parmi les théologoumènes, un des traits dont l'archaïsme doit être particulièrement souligné, est la vision de *ou.t :k;[;zuo\*. Non seulement s'agit-il d'un théologoumènes paléo-syriaque, mais qui disparaît assez tôt même dans le monde syriaque<sup>67</sup>. Pourtant, nous proposons

---

<sup>66</sup> L. Mariès, *Le De Deo d'Ezrik*, cit. n. 55, p. 33.

<sup>67</sup> R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1975, reprinted with correction 1977, pp. 14-15. Voir aussi *supra*, les nn. 15 et 16. Au fond, il s'agit peut-être, encore une fois, d'une caractéristique arménienne assez particulière. En général, on peut rencontrer dans le caractère et dans la culture arméniens ce trait assez paradoxal: ils font, souvent, preuve d'un fort conservatisme autant que de tendances poussées vers l'innovation, et même d'un

cet archaïsme seulement comme un argument contextuel, car les sources qui peuvent avoir inspiré le Nôtre à développer sa vision, laissent un espace ouvert à des interprétations différentes. A l'état actuel de notre recherche, nous ne saurions exclure l'hypothèse que seuls les *Livres des Maccabéens* puissent être à l'origine de la pensée d'Elišê sur ce point.

Un autre archaïsme est l'allusion explicite à la communion en main (dans le *Commentaire à Notre Père*), bien que nous ne soyons pas en état de préciser l'époque où cette coutume ait été abandonnée dans l'Église Arménienne. Sa disparition est sans doute en concomitance avec la perte de l'usage de la communion fréquente, liée à la célébration liturgique. Donc, une fois encore s'agit-il d'un archaïsme dont il serait difficile tirer une indication claire.

Mais un trait archaïque qui, dans le cadre de l'Église Arménienne, ne saurait être située à une époque inférieure, c'est l'absence chez Elišê de traces même des querelles chalcédoniennes qui, à partir, d'une certaine date, envahissent la littérature arménienne. En plus, si l'on considère ce 'pré-chalcédonisme' spécial, conjointement à la grécophilie de notre auteur, l'exigence d'une époque supérieure se présente presque comme l'unique hypothèse possible.

v. Les difficultés qui, selon certains, s'opposeraient à une datation antérieure du *corpus elisaeorum* à cause de ses relations avec des textes produits par l'école hellénophile, ne résistent à une critique rigoureuse, car parmi les preuves alléguées jusqu'ici pour une datation tardive de cette école, aucune ne jouit d'une force décisive. Bien au contraire, il paraît quasi certain que la version de la *Refutation* de Timothée Aelure date des années 480-484.

Encore une considération finale. C'est vrai que pas tous les arguments proposés par nous jouissent du même niveau de certitude, ni l'époque supérieure qu'ils suggèrent ou exigent, est toujours nécessairement le V<sup>e</sup> siècle; parfois, comme dans le cas de l'épithète *karmir* pour Vardan, ce qu'il en résulte c'est une époque simplement antérieure au VII<sup>e</sup> siècle. Mais la plupart de nos arguments nous semblent avoir en leur faveur des preuves d'une certitude suffisante ou un très haut degré de vraisemblance, plaidant pour la datation du *corpus elisaeorum* à la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle. Dans leur ensemble, régi par une dynamique de cohérence, de complémentarité et de support réciproques, ces arguments nous présentent, sous une nouvelle lumière, la question éliséenne.

Bref, nous croyons d'avoir démontré qu'il n'existe aucune raison suffisante pour déplacer le *corpus elisaeorum* à une époque postérieure au V<sup>e</sup> siècle. Un tel déplacement a, de fait, créé de problèmes majeurs qu'il en ait résolus. Pour ce qui concerne, en particulier, l'*Histoire*, nous pouvons nous en tenir à sa chronologie intérieure, suivant laquelle les premiers sept *yelanaks* seraient antérieurs à l'an 457, et le huitième serait écrit entre 464, date du retour en patrie des *naxarars* exilés, et avant 468, l'année de la chute du royaume des Kouchans sous les coups des Héphthalites.

---

certain esprit révolutionnaire ou 'anarchique'. Aussi la langue arménienne a été considérée comme une des langues qui ont maintenu quelques traits des plus archaïques du proto-indo-européen en même temps qu'elle a révolutionné certains aspects du système indo-européen. Dans la liturgie, l'étude de G. Winkler sur le Sacrement du Baptême, *Das armenische Initiationsrituale*, (OChA, 217), Roma, 1982, a démontré, de façon incontestable, comment le rite arménien ait conservé, malgré les maintes évolutions postérieures, les moments les plus archaïques du rite, de provenance syriaques, qui ne sont pas restés avec la même pureté de traits dans la liturgie syriaque elle-même. Un procédé semblable vient d'être mis en lumière par C. Gugerotti, dans sa thèse doctorale, défendue en 1996 à l'Institut Pontifical Oriental, sur le rite arménien de l'ordination qui, tout en s'enrichissant, à l'époque cilicienne, des apports de la liturgie latine, réussit à maintenir, dans son caractère original, le noyau le plus archaïque du rite.

Boghos Levon Zekiyan

*Venise, le 30 mai 1997*  
*Università Ca' Foscari/Pontif. Ist. Orientale*

Boghos Levon Zekiyan  
Università Ca' Foscari di Venezia  
Dip. di Studi Eurasiatici  
Lingua e Letteratura Armena  
San Polo 2035  
30125 Venezia

48 Cf. B. L. Zekiyan, “La rupture entre les Églises géorgienne et arménienne”, cit. n. 50, pp. 153-173, en part. pp. 165-168, 172-173; N.G. Garsoïan, “Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises Arménienne et Byzantine. II. La date et les circonstances de la rupture”, en *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, (Byzantina Sorbonensia, XII), Paris, 1996, pp. 99-112; P. Ananian, *Babghn Kajo[ikosi ;rkou namakn;re*, cit. n. 45, pp. 44-60; Id., *N;rshs B1 A,tarak;zi*, cit. n. 40. Chacun

des deux derniers auteurs ignorent les études, citées dans cette note, qui les précèdent, tout en présentant une lecture des événements assez proche l'une de l'autre. Cette convergence aussi est, peut-être, un indice de l'adhérence de la lecture proposée à la logique des événements. Voir aussi: J.-P. Mahé, *La rupture arméno-géorgienne au début du VII<sup>e</sup> siècle et les réécritures historiographiques des IX<sup>e</sup> -XI<sup>e</sup> siècles*, en *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (sec. IV-XI)*, 20-26 aprile 1995, t. II, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIII), Spoleto 1996, pp. 927-958, qui donne une excellente aperçue du *status quaestionis* à l'heure actuelle.