

QUELQUES RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES
SUR L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE DE L'ARMÉNIE:
L'UNIVERSALITÉ DE LA PAROLE
ET SON INCARNATION DANS LA VIE DE L'ETHNOS

Origines et le Baptême de sang de l'Église arménienne

À partir de la conversion officielle du Royaume de l'Arménie à la foi chrétienne, aux débuts du IV^e siècle¹, le destin du pays s'est lié de façon très étroite avec cette option historique. La foi chrétienne a marqué jusqu'aux niveaux les plus profonds l'âme et la culture arméniennes.

Cet évènement "éclatant" a été précédé par une pénétration lente, mais croissante du message chrétien dans le pays. La tradition en cherche les origines dans la mission des Apôtres Taddée (l'un des LXXII, selon certaines versions) et Bartholomée. Contrairement à la critique radicale des débuts du XX^e siècle, il semble que l'on puisse suivre les traces de cette pénétration chrétienne avec une certitude ou probabilité remarquables jusqu'au tournant du II^e et III^e siècle et que plus d'un indice suggère une date même antérieure².

Un siècle et demi s'était à peine écoulé depuis la conversion officielle que le peuple arménien, déjà privé de son Royaume en 428, n'aurait pas hésité à se soulever contre le projet sassanide d'imposition forcée de la religion mazdéenne en vue d'une assimilation totale des Arméniens. C'était le moment fatidique de l'épopée, mieux, du martyre des *Vardanank'* (= Vardan

¹ 301/303 selon la datation traditionnelle. La critique moderne a proposé des dates alternatives qui oscillent entre 279 et 315. À notre avis c'est la date de 314/315, proposée par Hakob Manandyan et réélaborée par Połos Ananean (cf. P. ANANIAN, "La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore", dans *Le Muséon*, LXXIV (1961), p. 43-73, 317-360, qui résume et analyse aussi les différentes opinions exprimées jusque là sur la question; pour la suite voir M.-L. CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides la conversion du Royaume*, Paris 1969, pp. 131-164, qui place la conversion dans les années 305-311, et plus récemment R. MANASSERIAN, "Roi d'Arménie et Empereur romain: Les aspects idéologiques de leurs relations et la conversion au christianisme", dans *Roma-Armenia*, sous la dir. de Cl. Mutafian, De Lucca, Rome, 1999, ch. III, *Les débuts du christianisme d'État*, p. 59-61; J.-P. MAHÉ, "Le premier siècle de l'Arménie chrétienne (298-387): de la littérature à l'histoire", *ibid.*, p. 64-72. Ces deux derniers auteurs penchent pour une datation de 305-307. La date proposée par Manandyan/Ananean, qui a été acceptée par d'éminents orientalistes et arménisants, offre l'avantage de rendre historiquement mieux compréhensible la conversion officielle d'une royauté alliée et subalterne de Rome. D'autre part elle ne réduit d'aucune façon ce que pendant des siècles a constitué un titre d'orgueil pour les arméniens: celui d'avoir été le premier État chrétien dans l'histoire. De fait l'édit de Milan ne fit pas du christianisme la religion de l'Empire, mais il lui reconnut simplement la liberté de culte. Une mise à point de haut intérêt sur le sujet a récemment eu lieu à Vienne lors du Congrès sur la Christianisation du Caucase (cf. *Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 9.-12.12.1999, *Resumées*, Wien, 1999).

² La critique la plus radicale a été mue par Tournebize et Hac'ouni (Fr. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910; V. HATZUNI, *Karewor xndirner Hay Ekelec'woy patmout'ean* [Questions importantes de l'histoire de l'Église Arménienne], Venise, 1927, ch. I, p. 1-165. Pour une revisitation du problème sous une nouvelle lumière, voir P. ANANEAN (B. ANANIAN), "K'ristonēout'ean hetk'er Hayastani mē^h. Grigor Lusaworč'i k'arozout'enēn a^ha^h" (Traces de christianisme en Arménie antérieures à la prédication de St. Grégoire l'Illuminateur), dans *Bazmavep*, CXXXVI (1978), p. 8-64 (rés. en français: p. 64-66); B. OUTTIER, "La christianisation du Caucase", in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, *Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (aprile 1995)*, vol. I, Spoleto, 1996, p. 553-570.

et ses compagnons). La nuit du 2 juin 451, veille de Pentecôte, qui précéda la bataille, Vardan Mamikonian, le généralissime, anima ses troupes avec les paroles suivantes: “Celui qui croyait que le christianisme était pour nous comme un vêtement, maintenant devra se rendre compte qu’il ne nous peut l’enlever comme la couleur de notre peau”³. C’était le baptême de sang de la chrétienté arménienne.

Ce martyr communautaire de l’Église arménienne ne saurait quand même trouver une pleine explication, je pense, si l’on ne tenait pas en dû compte un autre événement de la plus haute importance dans l’histoire arménienne: la création de l’alphabet et la de la culture littéraire de l’Arménie au début du V^e siècle (404/405) par le saint *vardapet*⁴ Mesrop Maštoc⁵ en étroite liaison

³ ELIŠĚ, *Vasn Vardanay ew Hayoc’ paterazmin* (De Vardan e de la guerre des Arméniens), ch. V. Vers la moitié du V^e siècle la pression politique de la Perse sassanide sur l’Arménie atteignit le sommet. Yazdegerd II (439-457) pensa de pouvoir réaliser plus facilement son projet de domination totale sur l’Arménie à travers une politique d’assimilation ethno-religieuse qui prévoyait la conversion des Arméniens au mazdéisme. Ceux-ci, ayant épuisé tous les moyens pour en dissuader le monarque, même avec le propos explicite de reconnaître sa souveraineté pourvu qu’il les laissait libres dans la fidélité à leur conscience religieuse et dans la pratique de leurs “coutumes ancestrales” (*hayreni őrēnk’*), se trouvèrent dans l’urgence de faire face à l’armée persan, dans la plaine d’Awarayr dans les alentours du mont Ararat, tout en étant bien conscients de la nette supériorité militaire de l’ennemi. La bataille ne dura qu’un jour, mais la résistance héroïque d’un peuple entier, laquelle se poursuivra par la suite durant trente ans à peu près, réussit à arrêter l’avancement de l’invasur et à sauvegarder, au moment de la conclusion de la paix en 485, la liberté de conscience et la pleine dignité nationale, malgré la souveraineté politique limitée. Inutile de souligner qu’il ne s’agissait pas absolument, du côté arménien, d’aucune forme d’une religion de guerre classique ayant pour but d’imposer une religion. Sur la bataille d’Awarayr ou *Vardananc’* (génitif de *Vardanank’*), selon la dénomination la plus populaire, et l’époque historique en général, voir R. GROUSSET, *Histoire de l’Arménie des origines à 1071*, Paris, 1947, rééd. 1973, p.187-232; *Histoire des Arméniens*, sous la dir. de G. Dédéyan, Privat, Toulouse, p. 160-167; B.L. ZEKIYAN, “Le peuple arménien: notes historiques”, dans *Les Arméniens*, Jaca Book, Milan, 1986, p. 53-54.

⁴ *Vardapet*, littéralement “maître, docteur”, est une figure hiérarchique typique de l’Église Arménienne, très importante. Les *vardapet* étaient choisis parmi le clergé célibataire, monastique par tradition, et reconnus comme tels, au terme d’un rigoureux *curriculum studiorum*, avec un rite liturgique particulier. Ils jouissaient de privilèges canoniques et d’une haute considération soit auprès des fidèles que de la haute hiérarchie ecclésiastique. Mesrop Maštoc’ (362-439) est vénéré par tradition comme le premier *vardapet* de l’Église Arménienne auquel se relie par une chaîne ininterrompue de transmission du pouvoir magistérial tous les *vardapet* des époques successives. Sur la dignité de *vardapet* et sa fonction historique dans l’Église Arménienne, voir G. AMADOUNI, “Le rôle historique des hiéromoines arméniens”, dans *Il monachesimo orientale*, (OCA, 153), Rome, 1958, p. 279-305; R.W. THOMSON, “Vardapet in the Early Armenian church”, dans *Le Muséon*, LXXV (1962), p. 367-384.

⁵ Sur l’alphabet arménien et son inventeur, voir Fr. TOURNEBIZE, *Histoire*, cit., p. 76-78, 633-636; P. PETEERS, “Pour l’histoire des origines de l’alphabet arménien”, dans *Revue des Etudes Arméniennes*, IX (1929), fasc. 1, p. 203-237; F. FÉYDIT, *Considérations sur l’alphabet de St. Mesrop*, Wien 1964 (extr. de *Handes Amsorya*, LXXXVI, 1962, LXXXVII, 1963); P. ANANEAN, *Vark’ Maštoc’i* [Biographie de Maštoc’], St. Lazare - Venise, 1962, p. 61-95; ID., “S. Mesrop”, dans *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Roma 1967, col. 374-379; B.L. ZEKIYAN, “Mesrop”, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris, 1978, col. 1070-1074; ID., “Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewusstseins. Versuch einer begrifflicher Formulierung aus geschichtlichen Erfahrung”, dans *Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, Gerd Hentschel (Hrsg.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, p. 277-297; G. ULUHOGIAN, “Lingua e cultura scritta”, dans *Les Arméniens*, cit., p. 115-130. Il est à remarquer que l’oeuvre de Mesrop précède de quatre siècles et demi l’oeuvre analogue, pour les peuples slaves, des saints Cyrille et Methode. On pourra évaluer mieux la génialité de son intuition, si l’on considère que quelque chose de semblable n’arrive en Occident qu’avec la Réforme protestante et dans l’Église latine catholique seulement avec le Vatican II. Ce n’est pas tellement dans l’idée même de la formation d’un alphabet que consiste la fécondité extraordinaire de l’intuition de Mesrop, mais dans le fait d’en avoir fait un principe actif de la régénération culturelle et de la survie du peuple, comme nous allons voir.

Pour un panorama général de la littérature arménienne ancienne, voir entre autres: K. SARKISSIAN, *A Brief Introduction to Armenian Christian Literature*, The Faith Press, London, 1960 - vers. française: *Introduction à la littérature arménienne chrétienne*, (Cahiers d’Études Chrétiennes Orientales, II), Paris, 1964; V. INGLISIAN, “Die armenische Literatur”, dans *Armenisch und kaukasische Sprachen*, (Handbuch der Orientalistik, VII), Brill, Leiden - Köln, 1961; V.S. NALBANDIAN - V.S. NERSISSIAN - H.G. BAKHTCHINIAN, *La littérature arménienne*

avec le catholicos (le chef suprême de l'Église Arménienne)⁶ St. Sahak et en collaboration avec de nombreux disciples. Le zèle missionnaire de Mesrop lui fit parcourir les coins les plus cachés de l'Arménie et des régions limitrophes. L'idée de la création d'un alphabet lui fut inspiré sans doute en première instance par les nécessités pastorales de sa mission de prêcheur itinérant, mais la façon dont il l'a conçue, élaborée et réalisée va bien au-delà des impératives pratiques du moment pour sceller de manière définitive l'union autant singulière qu'exemplaire, en Arménie, entre foi et culture, entre identité nationale et foi religieuse. Une des conséquences historiques et institutionnelles de cette union fut aussi le fait que, malgré les liens si étroits entre la foi chrétienne et la conscience nationale, des phénomènes tels que le césaropapisme (l'empereur ou le roi: chef de l'Église, typique de Byzance) ou bien le papocésarisme (le Pape ou le Patriarche: souverains temporels, typique de Rome) aient eu en Arménie une résonance assez limitée pour ce qui en est des luttes acharnées entre les deux pouvoirs. Nous ne pensons pas que cela soit dû seulement ou en premier lieu à la discontinuité dans le temps de la souveraineté politique en Arménie et à sa fin précoce. En général le clergé arménien, dans les siècles passés, tenu toujours sur le qui-vive par la conscience des risques existentiels que comportait la situation même si précaire de son Église, - cette situation d'être-en-frontière que nous avons analysée ailleurs⁷ - s'est distingué bien plus par ses services que par ses ambitions d'hégémonie, encore qu'il ait représenté un point de référence de tout respect à l'intérieur de la féodalité et de la haute société arméniennes.

Le modèle d'Awarayr, dans sa dynamique d'un tel mariage entre religion et identité culturelle, entre Église et sentiment national, scellé par le martyre, aura des répercussions sur l'entière histoire arménienne; celle-ci sera constamment couronnée de formes de martyre collectif. Martyre qui atteint le sommet dans le Génocide, consommé en 1915-1916 dans le chaos de la Première Guerre mondiale. De fait, tout en étant l'intention génocidaire du Gouvernement révolutionnaire des Jeunes Turcs motivée surtout par des facteurs d'un ordre divers que la religion, celle-ci a constitué en pratique le critère décisif de discrimination dans la décision entre vie et mort: tous ceux qui embrassèrent la foi islamique, purent se sauver⁸. Le Génocide, le *Mec Ele?nÆ*, le

médiévale, Erévan 1986; S.J. VOICU, "La patristica nella letteratura armena (V-X sec.), dans *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova Ed.ce, Roma 1989, p. 657-696. Pour une introduction à la théologie et à la spiritualité arméniennes, voir I. HAUSHERR, "Arménienne (Spiritualité)", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, I, Paris, 1932; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Église Arménienne. Évolution nationale et doctrinale, spiritualité - monachisme*, Beyrouth, 1965; B.L. ZEKIYAN, *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, Ed.ni Studium, Rome, 1999.

⁶ À partir du V^e siècle, le titre de "Catholicos" a été porté par les primats des Églises non patriarcales se trouvant au dehors des frontières de l'Empire byzantin. L'Église Arménienne appartenait à leur nombre. Il s'agit probablement de la substantivation de l'adjectif qualifiant le terme "évêque" (*episkopos katholikos*). Sur l'institution du catholicos chez les Arméniens, voir G. AMADOUNI, "L'autocéphalie du katholikos arménien", dans *I Patriarcati orientali nel primo millennio*, (OCA, 181), Rome, 1968, p. 179-200.

⁷ Cf. B.L. ZEKIYAN, "Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di «frontiera»: martyria ed apertrura all'oikumene", dans *Orientalia Christiana Periodica*, 61 (1995), p. 333-365.

⁸ Indépendamment du fait du martyre expressément subi, c'est-à-dire accompagné par la confession explicite que d'innombrables victimes proférèrent - confession témoignée par une littérature de mémoires illimitée et par l' "histoire orale", enregistrée, de milliers de survivants que nous même avons pu rencontrer dans notre expérience personnelle -, il y eut en tout cas cette situation existentielle objective qui a été définie dans la littérature théologique récente comme "Status confessionis", "Matyrium des Volkes", "Pueblo crucificado": cf. L. KAUFMANN - N. KLEIN, "Ökumene der Märtyrer", dans *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, herausg. von E. Schillebeckx, Johann Baptist Metz zu Ehren, Matthias-Grünewald-Vlg., Mainz 1988, p. 388-393; I. ELLACURIA, El pueblo crucificado, dans F. Soto (a cura di), Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva, Mexico D. F. 1978, p. 49-82 (cité par Kaufmann - Klein, p. 392); E. CHRISTENSEN, "Martyrium", III/2, in *ThRE*, XXII, 1992, p. 216-218; *Martirio e vita cristiana. Prospettive teologiche attuali. Atti del seminario di studio tenuto a San Cataldo (Caltanissetta) il 14 settembre 1996*, a cura di M. Naro, Salvatore Sascia Ed.re, Caltanissetta-Roma, 1997.

“Grand Mal” des Arméniens en 1915 se greffe directement dans le *humus* ecclésial, théologique et spirituel de témoignage sacrificiel du martyr d’Awarayr; avec une différence quand même: celle de ne pas présenter aucune forme de résistance armée, si non sporadiquement, dans quelques contrées, comme dans le cas immortalisé par Franz Werfel dans son roman *Les quarante jours de Moussa Dagh*. Résistance qui aurait pu peut-être réduire, du moins partiellement, la portée de la tragédie, si elle s’était vérifiée de façon régulière⁹.

L’Église Arménienne et le Concile de Chalcédoine

Il n’est pas possible de parler de l’Église Arménienne sans toucher la question de son rapport avec la chrétienté chalcédonienne. C’est pourquoi l’an 451 résulte décisif pour l’Église Arménienne en raison d’un double motif. Elle appartient, en effet, au rang des si dites Églises préchalcédoniennes.

La critique moderne est presque d’accord, malgré les différences dans la datation précise et dans l’évaluation des facteurs et des motivations déterminant le choix des Arméniens, pour considérer le VI^e siècle comme décisif pour leur rejet officielle du Concile de Chalcédoine¹⁰. La

⁹ Une résistance armée générale ne s’est pas vérifiée surtout pour deux raisons: a) parce que les partis politiques arméniens, alliés des Jeunes Turcs dans la révolution qui abattit le Sultan Hamid II (connu comme le Sultan Rouge pour sa politique cruelle), dans l’ivresse du moment, consignèrent tout de suite armes et munitions au Gouvernement au lendemain même de la chute de Hamid et de la proclamation de la Deuxième Constitution (Meşrutiyet) ottomane, en 1908, sans attendre même que les promesses de réformes pour les Arméniens deviennent effectives; b) pour une éducation du peuple tout à fait erronée à la résignation “chrétienne”, ainsi que tout recours aux armes était vu comme quelque chose de reprochable. À ce propos c’est très significatif le compte d’un des majeurs écrivains de l’époque, Avetis Aharonian, qui est intitulé “Ne prie plus” (*Ēl mi alōt’ir*), plein d’amertume et de sentiments de révolte contre la foi.

¹⁰ Quelques chercheurs l’anticipent jusqu’à la première décennie du VI^e ou à la fin du V^e siècle. Peu de savants l’ont retardé jusqu’au dernier quart du VI^e siècle. En tout cas un fort courant chalcédonien, quoique minoritaire, restera en Arménie encore pour longtemps. Sur Chalcédoine et l’Église Arménienne, voir K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965, New York 1975²; B.L. ZEKIYAN, “La rupture entre les Églises Géorgienne et Arménienne au début du VII^e siècle. Essai d’une vue d’ensemble de l’arrière-plan historique”, dans *Revue des Études Arméniennes*, n.s., XVI (1982), p. 155-174; ID., “Les relations arméno-byzantines après la mort de St Nersēs Šnorhali”, dans *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten, II/4: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 32/4, p. 331-337; ID., “The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia”, dans *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, ed. by G. Kara, Budapest, 1987, p. 363-373; N. GARSOIAN, “Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: 1. The Presence of «Armenian» Bishops at the First Five Oecumenical Councils”, dans *KATHEGETRIA. Essays Presented to John Hussey*, Porphyrogenitus, 1988, p. 249-285; EAD., “Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine. II. La date et les circonstances de la rupture”, dans *L’Arménie et Byzance. Histoire et culture*, (Byzantina Sorbonensia, 12), Paris, 1996, p. 99-112; EAD., *L’Église arménienne et le grand schisme d’Orient*, dans CSCO, 574: Subs. 100, 1998 (un ouvrage volumineux, entièrement consacré à la question); K. MAKSOUDIAN, “The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids: The Council of Shirakawan”, dans *Revue des Études Arméniennes*, n.s., XXI (1988-89), p. 333-344; V.A. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, “The Ethno-confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians”, *ibid.*, p. 345-363; A. SCHMIDT, “Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jahrhundert”, dans *Oriens Christianus*, 73 (1989), p. 149-165; P. ANANEAN, *K’nnout’iwn Hay Ekelec’woy patmout’ean (E. ew Z. dar)* [Recherches sur l’histoire de l’Église Arménienne du V^e au VI^e siècle], St. Lazare - Venise, 1991; ID., “Zak’aria Hayoc’ Kat’ohikosi ew Ašot Išxanac’ Išxani t’f’ake’ut’iwn P’ot Patriark’i ew Nikolayos A. Papi het [La correspondance du Catholicos des Arméniens Zak’aria et du Prince des Princes Ašot avec le Patriarche Photius et le Pape Nicolas I^{er}], (Bibliothèque d’Arménologie «Bazmavep», 35), St. Lazare - Venise, 1992, (rés. franç. p. 94-98); A. LIDOV, “L’art des Arméniens chalcédoniens”, dans *Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena (Venezia 30 maggio - 3 giugno)*, St. Lazare - Venise, 1992, p. 479-495.

distance avec Byzance est déjà abissale dans la seconde moitié du siècle. Cependant le procès de la prévalence définitive de l'antichalcédonisme, comme "normale" et "normatif" au sein de l'Église Arménienne, ne sera consommé que dans les premières décennies du VIII^e siècle.

Le débat sur les motivations d'un tel choix a été vif et riche dans la variété des interprétations proposées. En voulant éviter des approches unilatérales, de caractère purement théologique ou quasi univoquement politique, il nous paraît qu'un ensemble de facteurs différents, que l'on pourrait rassembler sous la catégorie générale de "politique religieuse", laquelle inclut donc théologie et droit, culture et politique profanes, pourrait expliquer l'orientation antichalcédonienne des Arméniens.

La motivation classique, avancée naguère généralement par les auteurs chalcédoniens, que l'absence des Arméniens à Chalcédoine à cause de la guerre *Vardananc'* les ait induits en erreur pour se laisser tromper par les détracteurs monophysites, en particulier syriaques, du Concile, est certainement trop ingénue pour être partagée telle quelle. On ne saurait ignorer quand même que cette absence ait contribué à maintenir la christologie arménienne dans l'atmosphère éphésienne, fortement assimilée en Arménie, des deux décennies précédentes. Cet enracinement dans la tradition alexandrino-éphésienne ne manqua pas sans doute de constituer une prémisse théologique de grande autorité pour le rejet successif de Chalcédoine.

La trahison politique de Byzance, qui au moment crucial de la guerre des *Vardanank'*, ayant conclu un pacte de non agression avec les Sassanides, livrait les Arméniens à la merci de ces derniers, ne semble pas avoir exercé un poids décisif sur les Arméniens: encore au début du VI^e siècle ils n'hésiteront pas à proclamer en toute solennité leur accord parfait, dans les questions de foi, avec les Grecs et avec le "Bienheureux Empereur des Romains", c'est-à-dire de Constantinople, qui professait en ce moment-là l'attitude "iréniste" du Henotikon¹¹.

La volte-face décisive nous semble due, dans une mesure remarquable, à la politique de Justinien qui révélait et affirmait sans l'ombre du doute les intentions de la *Ost-Politik* byzantine: faire de l'Arménie une province de l'Empire en en démentelant la structure féodale, assez singulière, basée sur la fonction des *naxarar*, l'épine dorsale du système politique arménien¹².

Dans ce contexte pluitôt embrouillé, aussi il ne faut pas oublier le conditionnement assez négatif exercé par le fameux et mal conçu canon 28 Chalcédoine. Ce canon suscita les réserves du Pape Léon I^{er} même en vue de l'approbation définitive du Concile dans son ensemble; par la suite, même après l'approbation du Concile par le Pape, ledit canon n'a jamais été approuvé par Rome¹³.

¹¹ Cf. *Girk' T'it'oc'* [Livre des Lettres], Tiflis, 1901, p. 45, 46, 49, respectivement 153, 155, 159 dans la nouvelle édition de Mgr. N. Bogharian (Połarean), Jérusalem, 1994.

¹² Cf. N. ADONTZ, *Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions based on the naxarar System*, transl. with partial revisions, a bibliographical note and appendices by Nina G. Garsoïan, Lisbon 1970 (l'original en russe avait été publié à St.-Petersbourg en 1908); R. GROUSSET, *Histoire*, cit., p. 232-242.

¹³ Cf. Ch.J. HÉFÉLÉ - H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. II/2, Paris, 1908, p. 815-826; T. JALLAND, *The Life and Times of St. Leo the Great*, London - New York, 1941, p. 303-349; V. MONACHINO, "Genesi storica del can. 28 di Calcedonia. Il can. 28 e S. Leone Magno", dans *Gregorianum*, 33 (1952), p. 261-291, 531-565; R.V. SELLERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London, 1953, p. 125-128, 275, n.1, 294; *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. A. Grillmeier u. H. Bucht, vol. II, V^e partie, C. Chalkedon und die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz, Würzburg, 1953, p. 433-562; A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, t. IV/3, 3^e ed. ital. a cura di C. Capizzi, Torino, 1972, ch. IX, p. 297-300, ch. X, 332-333, II^e partie, ch. I, p. 342-343; W. de VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München, 1963, p. 20-21; ID., *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia, 1983, 1992², p. 38-41; *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la dir. de J.-M. Mayeur ..., t. III, Paris, 1998, p. 102-104, 149-153, 160-163.

Cette circonstance explique, peut-être, une affirmation d'Anania de Sanahin (Sanahneç'i), dans sa célèbre diatribe contre les "Dyophysites", récemment publiée; affirmation qui, autrement, sonnerait assez étrange et très difficile à expliquer. Anania dit, s'adressant aux Byzantins, ses interlocuteurs directs: "Il y en a certains qui, s'opposant par ignorance, disent que seuls les Arméniens n'ont pas accepté le Concile de Chalcédoine ... Or il est bien évident que chez les autres nations, qui ne sont pas sous le même pouvoir, la foi de Chalcédoine n'a pas été acceptée ... Mais même parmi ceux qui sont sous leur pouvoir, ne sont pas assez nombreux ceux qui tiennent non pas la leur, mais notre foi? ... Or je vais montrer clairement qui sont ceux qui n'acceptent pas la foi de Chalcédoine: tout d'abord Rome, la ville royale, qui anathématise le Concile de Marcion et ceux qui mêlent dans le Mystère l'eau et le fermenté, et tous ceux qui sont en Italie et les Gaules [la Galatie], la grande île de Sardègne, la Sicile et l'Espagne à l'Occident, la grande Europe et l'Allemagne ..."14.

Un point final très important à souligner dans toutes ces polémiques et luttes religieuses, souvent conduites de l'un et de l'autre côté non seulement avec conviction, mais même avec acharnement, est que la foi professée par l'Église Arménienne, malgré les apparences dues à une tradition et culture théologiques et philosophiques différentes, ne présentait pas un désaccord substantiel par rapport à la foi chalcédonienne en ce qui en constitue le profond noyau doctrinal: le même et unique Christ, vrai Dieu et vrai homme, coéternel au Père et en tout semblable à nous sauf le péché. Ce point, éclairci de façon magistrale dans l'historiographie des dogmes catholique, grâce à l'oeuvre monumentale des théologiens de l'école de Louvain, comme J. Lebon et R. Draguet, a été par la suite affirmé avec précision et autorité scientifiques par les meilleurs théologiens et historiens du dogme de l'Église Arménienne tels que l'archevêque Tiran Nersoyan (Nersoyean), l'évêque Hrant Khatcadourian (Hrand Xaç'atourean) et le Vardapet Karekin Sarkissian (Garegin Sargisean), devenu ensuite Catholicos de tous les Arméniens sous le nom de Karekin I^{er} (1995-1999)¹⁵. C'est lui aussi qui signa, le 13 Décembre 1996, avec le Pape Jean-Paul II la Déclaration commune affirmant l'équivalence substantielle des deux traditions théologiques en ce qui concerne la confession de foi essentielle dans le Christ. Ajoutons que le père Draguet a expressément inclus dans la thèse de l'orthodoxie substantielle de la doctrine christologique l'Église Arménienne aussi le théologoumène typique de cette Église sur l'"incorruptibilité" du corps du Christ. À son avis, que nous partageons pleinement, "Remises dans leur contexte, ces formules n'expriment rien de contraire à la foi"¹⁶.

¹⁴ ANANIAYI Vardapeti Hayoc' *Ban hakaça'out'ean çndd'łm Erkabnakac' zor greac' hramanaw Tea'n Petrosi Hayoc' Veraditoli* [Discours polémique contre les Dyophysites d'Anania, *Vardapet* des Arméniens, qu'il a écrit sur ordre du Seigneur Petros, Surintendant des Arméniens], dans *Ganjasar*, III (1993), p. 180-181. Le discours entier est publié *ibid.*, I (1992), p. 204-238, (introduction, p. 198-203), II (1992), p. 169-218, III (1993), p. 174-215.

¹⁵ Archbishop T. NERSOYAN, *Armenian Church Historical Studies. Matters of Doctrine and Administration*, ed, with an Introduction by Revd N.V. Nersessian, New York, 1996, en part. *Part two: Christology*, qui contient trois contributions de haut intérêt, p. 125-174; H. KHATCHADOURIAN, "The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium", dans *Miscellanea Francescana*, 78 (1978), p. 413-434; K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon*, cit. (n. 10).

¹⁶ R. DRAGUET, "Julien d'Halicarnasse", dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, col. 1938; c'est aussi la position du père Ananian ("Narsete IV Klayetzi", dans *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Rome, 1967, col. 756-757). Voir aussi: B. L. ZEKIYAN, "Un dialogue œcuménique au XIIe siècle. Les pourparlers entre le catholicos St. Nersès Shnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Eglises Arménienne et Byzantine", dans *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, Athènes - Sept. 1976*, IV, Athènes, 1980, p. 428, n. 21 (avec de légères retouches aussi dans *Armenian Studies, Études Arméniennes in Memoriam Haïg Berberian*, éditeur D. Kouymjian, Lisboa, 1986, p. 870-871, n. 21); ID., "Nersès IV Šnorhali", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX, Paris, 1981, col. 143-144.

¹⁷ Sur le sens où nous entendons le terme "officiel", voir B.L. ZEKIYAN, "Quelques observations critiques sur le «corpus elisaeanum»", dans *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit 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, Rome, 1997, p. 98-99, n. 41, p. 103, n. 47.

¹⁸ Pour une vue d'ensemble de ces tendances à partir de l'époque cilicienne, nous nous permettons de renvoyer à notre étude: B.L. ZEKIYAN, "Les disputes religieuses du XIV^e siècle, prélude des divisions et du statut ecclésiologiques postérieur de l'Église Arménienne", dans *Actes du Colloque «Les Lusignan et l'Ostre Mer». Poitiers-Lusignan, 20-24 Octobre 1993*, Programme com'science, Conseil Régional Poitou-Charentes, [s.d.], p. 305-315; le même en anglais avec de légères variantes: "The religious Quarrels of the 14th Century Preluding to the Subsequent Divisions and Ecclesiological Status of the Armenian Church", dans *Studi sull'Oriente Cristiano*, I (1997), p. 164-180.

Les tendances en question peuvent être ainsi classifiées, pourvu qu'on ne perde pas de vue que de regroupements subalternes pourraient être discernés en chacun d'eux: a) autocephalie complète, tout en voulant maintenir, comme il est expressément souhaité par plus d'un représentant prestigieux de cette tendance, de bonnes relations, même "fraternelles", avec les autres chrétiens, en particulier avec les romains; b) à l'extrême opposé de cette tendance se situe celle caractérisant les *Fratres Unitores*, "Frères Uniteurs", partisans non seulement d'une communion totale avec Rome, mais aussi de la nécessité de latiniser le rite arménien, au point de latiniser même la structure morpho-syntaxique de la langue arménienne, dû à leur zèle de majeure "ortodoxie/catholicité" dans l'expression et la confession de la foi. Entre ces deux extrêmes nous pourrions distinguer deux autres groupes: c) la tendance remontant à certains milieux du Royaume ciliciens, de consentir à l'introduction de quelques modifications ou, selon d'autres, de "corrections" dans le rite arménien, retenues nécessaires ou presque pour la communion avec Rome; d) la tendance soutenant l'ortodoxie totale du rite et de la liturgie arméniens, donc se refusant à introduire quelque modification que ce soit en raison d'"erreurs" présumés. Ces courants ont coexisté et se sont affrontés à l'intérieur de l'Église Arménienne avec des équilibres de force variés, selon les temps et les lieux, sans des démarcations et des confins assez précis. Sauf le parti des Uniteurs, les autres groupes eurent d'illustres représentants jusqu'aux sommets de la Hiérarchie arménienne. Le Patriarcat arménien catholique vut le jour dans les milieux représentant la troisième tendance et il y restera substantiellement fidèle. La quatrième tendance aura ses meilleurs militants dans les périodes les plus récentes dans l'Abbé Mechitar (1676-1749) et dans la Congrégation Méchitariste de Venise, fondée par lui à Constantinople en 1700 et établie à Venise en 1715.

On peut dire que c'est seulement avec la création par le Siège de Rome d'un Patriarcat arménien catholique, en 1742, sur les montagnes de Bzommar au Liban, distinct par rapport à la Hiérarchie traditionnelle arménienne et tout-à-fait indépendant d'elle, que les frontières entre les deux courants ont été fixées et la séparation entre les deux communautés scellée. Des tentatives d'union, même après cette date, ne manquèrent pas quand même. Mais les tendances les plus rigoureuses, voire extrémistes, ont prévalu des deux côtés et avec l'institution, en 1829, du siège primatial arménien catholique de Constantinople, capitale de l'Empire ottoman et "capitale spirituelle" de la majorité du peuple arménien, d'union ne se parlera plus. Pour une vue d'ensemble des relations ecclésiastiques arméno-romaines, des points de vue traditionnels, respectivement catholique et autocéphaliste, on peut voir: A. BALGY, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia Romana in Concilio Florentina* Vienne 1878; ANAPATAKAN, *HamaRōt patmoutiwn hay-latinakan yaraberout'eanc' skizbēn minč'ew 1382* [Brève histoire des relations arméno-latines depuis les origines jusque 1382], Antélias – Liban, 1981. Sur la question épineuse et décisive pour la séparation de la *communicatio in sacris*, voir M. ABAGIAN, "La questione della «communicatio in sacris» nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico", dans *Bazmavep*, CXXXIX (1981), p. 129-182; CXLI (1983), 215-232; CXLVI (1988), 155-172; CXLVII (1989), 244-258; CXLVIII (1990), 146-161, 413-418; CL (1992), 202-214.

¹⁹ Sur les Arméniens chalcédoniens, leur histoire, leur évolution et leur culture, voir la bibliographie indiquée dans la note 10 et les références contenues dans ces ouvrages; il faudrait y ajouter: V.A. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, "Les Arméniens chalcédoniens", dans *Atti del Quinto Simposio Internazionale di Arte Armena, Venezia-Milano-Bologna-Firenza, 1988, 28 maggio-5 giugno*, St. Lazare – Venise, 1992, p. 463-477; A. LIDOV, "Les motifs liturgiques dans le programme iconographique d'Axtala", dans *Zograph*, 20, (Beograd, 1989), p. 33-47; B.L. ZEKIYAN, "Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica", in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (aprile 1995)*, vol. I, Spoleto, 1996, p. 427-482, en part. 452-456.

Mme Aroutjunova-Fidanjan, dans la note 2 de son article cité plus haut (n. 10), nous reproche d'avoir attribué "the emergence of the Armenian Chalcedonians either to the Hellenizing policy of the Byzantine Empire, or to «Georgianization» in the period of the Zakarids". Il s'agit là certainement d'un malentendu. Dans notre article auquel l'auteur se réfère ("Le croisement des cultures dans les régions limitrophes de Géorgie, d'Arménie et de Byzance", dans *Annali di Ca' Foscari*, (Serie Orientale 17), XXV, 3, 1986, p. 81-96). Il s'agit là certainement d'un malentendu: nous avons attribué à de tels facteurs (p. 87-89) non pas l'origine même des tendances chalcédoniennes en Arménie, mais seulement le procès, qui s'est de plus en plus accentué avec le temps, de leur grécisation et ibérisation successives.

Une dernière question à éclaircir encore au sujet de l'anti-chalcédonisme arménien, c'est que, malgré la prévalence de cette tendance comme la position officielle de l'Église Arménienne¹⁷, d'amples groupes comptant même de personnages de haut et de très haut niveau d'adhérents à Chalcedoine continuèrent en tout cas à exister en Arménie, souvent au sein même de l'Église Arménienne laquelle s'est caractérisée, dans le cours de plusieurs siècles, pour la persistance en elle de courants théologiques et de tendances ecclésiologiques différents¹⁸. Ce groupe d'Arméniens particulier vécut entre le VII^e et le XIII^e siècles des moments heureux, voire de splendeur, dont témoigne le riche patrimoine de réalisations dans les domaines les plus variés, de la vie monastique à celle sociale et politique, des arts figuratifs aux monuments littéraires et architecturaux. À partir du XIV^e siècle leur importance commence à se réduire, aussi comme effet de la discrimination dont ils étaient faits objet de la part de leurs compatriotes. Ils finirent par se greciser ou s'ibériser en bonne partie. On les appelait *hay-hoRomk'* (arméno-grecs); ils pratiquaient le rite byzantin, traduit en arménien, et obéissaient au Patriarcat grec de Constantinople. Quelques derniers résidus de ces arméno-grecs, restés arménophones, quoique pratiquant le rite byzantin, se trouvaient encore, avant le Génocide dans sept villages des environs de la montagne Mnjour (Munzur, en turc) en Arménie Mineure, comme il nous a été relaté à Istanbul, dans les années soixante-dix, par le témoignage personnel de l'écrivain Hakob Mnjour (1886-1978), originaire de ces contrées. Il ne faut pas confondre en tout cas ces arméniens chalcédoniens de souche ancienne avec les groupes ou les courants qui à partir de l'époque cilicienne s'approchèrent, de différentes façons et en mesures diverses, de l'Église de Rome. Il n'y a aucune liaison génétiques directes entre les deux phénomènes historiques¹⁹.

Un essai d'interprétation des données historiques prises en considération

i. La nouvelle vision de l'identité ethno-culturelle et la nouvelle conscience de soi

Nous avons déjà touché un trait caractéristique, fondamental de la chrétienté arménienne: celui du martyr communautaire. Nous avons aussi mentionné un autre trait distinctif de cette ancienne Église: celui d'être en frontière. Bien que nous n'ayons pas développé ici ce dernier aspect, il évident par ce que nous venons de dire et par les analyses faites ailleurs auxquelles nous nous sommes rapportés (cf. note 7), que l'être-en-frontière est dans un rapport direct et intime avec la vocation au martyr dont il explique en quelque mesure les dynamiques contextuelles. Nous avons aussi fait allusion (n. 3) à un concept portant de l'idéologie de l'Arménie chrétienne: "coutumes ancestrales". Le mot arménien *ōrēnk'* peut avoir différentes significations, dont la primaire est celle de "loi", non certainement dans le sens de loi écrite, canonisée et devenue normative par une pratique juridico-politique, mais dans celle plus archaïque et foncière d'une charte de traditions et de coutumes, transmises par oralité et considérées comme impératives pour la communauté. Dans le contexte donné, les "coutumes ancestrales" sont celles pour les Arméniens auxquelles ils ne sauraient renoncer à aucun prix, même au prix de la vie. À la veille de la bataille *Vardananc'* ces "coutumes" indéniables et indiscutables se réduisent au noyau le plus essentiel, le plus dépouillé de toute détermination qui, en ce moment donné d'un choix inéluctable entre mort et survie, ne puisse être retenue comme absolument indispensable, afin que la communauté se reconnaisse comme telle dans sa propre identité et dignité. Ce noyau essentiel est la foi en Jésus Christ, l'identité chrétienne

du peuple. C'est l'unique condition irrévocable que les évêques et les princes, les *naxarar*, de l'Arménie entière, à l'exception des reniés, posent dans leur lettre mémorable au Roi des rois de l'Iran, peu avant le déclenchement des hostilités, en se proclamant tout-à-fait disponibles à en reconnaître même la souveraineté pourvu que cette condition soit respectée²⁰.

En tout cas, l'expression elle-même de "coutumes ancestrales" ne recourt pas sous la plume d'Elīšē, le grand chanteur de l'épopée des *Vardanank*²¹. Elle sera employée par l'autre témoin mémorable de cette épopée et le dernier grand historien du V^e siècle, Łazar de P'arpi. Mais sous la plume de ce dernier le concept acquiert une nouvelle compréhension, plus étendue. Nous sommes au lendemain de l'éclatante victoire de la longue résistance des Arméniens, qui suivit la bataille des *Vardanank*'. Tissée d'actions de guérilla, digne d'un manuel, elle dura plus de trente ans et s'est conclue en 485 avec le traité de Nouarsak. Cette fois-ci le contenu des "coutumes ancestrales" est sensiblement élargie. Il est exprimé en trois principes ou conditions, considérés par les Arméniens comme inaliénables: eux se déclarent prêts à reprendre les armes pour leur défense, fût-ce au prix de leur vie. La première des conditions en question répète pratiquement celle même exprimée au moment de la bataille des *Vardanank*', formulée cette fois-ci dans un langage plus juridique, voire plus personnalisé, et légalement plus directe: nul ne sera contraint à abjurer; chacun sera libre de pratiquer la religion dans laquelle il est né et de persévérer en elle. Les deux autres principes se réfèrent à l'ordre et à l'ordination juridiques de la société: a) nul ne sera jugé selon sa condition sociale, mais uniquement selon la valeur de ses actions; b) aucune mesure ne sera prise par les autorités contre qui que ce soit par ouï-dire, mais uniquement en connaissance de cause. Il va sans dire qu'il s'agit là de principes d'une actualité pressante, même aujourd'hui dans nos sociétés démocratiques modernes.

Ce que nous venons de dire met nettement en évidence ce qui a constitué le noyau et la structure portants de l'autoconscience arménienne, de sa perception de soi, au-delà d'une simple communauté culturelle ou religieuse, dans cette cohésion typique qui identifie la "nation". Nation, non pas dans le sens que l'évolution des peuples et des États occidentaux, à partir surtout de l'idéologie des Lumières et de la Révolution française ont donné à ce terme, ni dans le sens particulier du *millet* ottoman²², mais dans ce sens typique et original à la fois qui a caractérisé l'être et le devenir, la vision du monde et l'idéologie²³ du peuple arménien à travers les péripéties d'une histoire millénaire, riche et créatrice autant que tourmentée. Préparé par une longue gestation dans l'ère préchrétienne, cette idéologie a trouvé sa fondation définitive dans l'oeuvre de Mesrop

²⁰ EŁIŐE, cit. (n. 3), ch. II.

²¹ Sur Elīšē et son oeuvre et pour une vue d'ensemble des solutions proposées aux différentes questions philologiques qu'ils soulèvent, accompagnée d'un examen critique, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre récente étude "Quelques observations critiques sur le «corpus elisaeumum»", citée ci-dessus dans la note 17.

²² Sur le *millet* ottoman, par rapport aux Arméniens en particulier, voir A. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard Univ. Press, 1965; H. BARSOUMIAN, "The Dual Role of the Armenian Amira Class with the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)", dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. by B. Braude and B. Lewis, vol. I, New York, 1982; A. TER MINASSIAN, "L'Arménie et l'éveil des nationalités (1800-1914)", dans *Histoire des Arméniens*, cit. (n. 3), p. 441-442, 453-455; B. SIVAZLIYAN, *Scambi culturali, economici, amministrativi tra gli Armeni e l'impero ottomano nel XIX secolo, con presentazione, analisi e traduzione delle fonti inerenti armene ed ottomane*, St. Lazare - Venise, 1985; A. MARCUS, *The Middle east on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York, 1989; V. POGGI, "Millet, da religione a nazione", dans *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di P. Catalano e P. Siniscalco, (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi, Rendiconti del XII Seminario, Campidoglio 21 aprile 1992), Roma, [s.d.], p. 43-53.

²³ Nous employons le terme "idéologie" dans le sens où il a été appliqué par François Châtelet et ses collaborateurs, correspondant à peu près à la notion allemande de "Weltanschauung": Fr. CHATELET (sous la dir. de), *Histoire des Idéologies*, vol. I, "Introduction", Paris, 1978, part. p. 10-11.

Maštoc' et sa formulation théorique dans l'*Histoire* de Movsēs de Xoren (Xorenac'i), considéré comme le "père de l'historiographie" arménienne (*patmahayr*), qui, certes, a été l'interprète le plus génial²⁴ d'une telle oeuvre.

L'invention de Mesrop trouve un contexte historique adéquat dans le milieu chrétien syriaque du IV^e siècle. Un intérêt particulier se développe ici pour l'emploi de la langue vernaculaire dans la célébration de la liturgie, intérêt qui comporte en même temps une conscience croissante du caractère "sacré" de la langue en tant qu'instrument du louange du Seigneur²⁵. Nous pouvons considérer cette évolution comme le point de départ de Mesrop sur le chemin de la maturation de sa conception ethno-religieuse qui aboutira dans sa grande invention. La culture ethnique – dont la langue est une des expressions principales – est regardée dans cette perspective comme le moyen de transposition et d'expression de la foi chrétienne dans le langage typique et original d'une expérience humaine. C'est cette approche globale de la foi religieuse, vécue comme incarnée dans la réalité ethno-culturelle de chaque communauté humaine, qui peut expliquer le zèle de Mesrop à enseigner son alphabet aussi aux Arméniens assujettis par l'Empire byzantin. Ces Arméniens qui pratiquaient le grec, n'étaient certainement pas touchés par les mêmes difficultés rencontrées par Mesrop dans ses prédications à travers l'Arménie orientale supérieure à cause de l'ignorance des habitants de ces contrées aussi bien du grec que du syriac.

Mais au-delà de cette vision théologique de l'identité ethno-culturelle et de l'incarnation, qui en suit, de la foi chrétienne dans cette même identité, l'oeuvre de Mesrop implique encore une vision nouvelle de cette identité même dans ses composantes et dans ses dimensions historiques, humaines. Cette nouveauté consiste dans le fait que Mesrop non seulement introduit une nette distinction entre cette identité et l'unité, la cohésion "politiques" du peuple – à quelque étape d'évolution que le qualificatif "politique" puisse être entendu ou appliqué –, mais il doue la première d'une propre consistance, d'une propre définition conceptuelle de façon à en garantir l'indépendance vis-à-vis de la seconde. La question de la survie du peuple ne se pose plus, ni en pratique ni même en théorie, sur le plan du pouvoir et de la survie politiques, mais substantiellement sur celui de sa conscience collective et de sa culture. Cette idée est exprimée par Xorenac'i avec une lucidité et une concision frappantes lors de la présentation même, dans son *Histoire*, de la figure de Mesrop: "Voyant le royaume d'Arménie arrivé à sa fin"²⁶, alors que le royaume continuait de fait son existence au moment où Mesrop se mettait à l'oeuvre: il ne s'achèvera qu'en 428. Les mots de Xorenac'i peuvent bien être l'expression d'une lecture interprétative *a posteriori* ou bien être inspirés par des *topoi* rhétoriques connus dans l'Antiquité²⁷. Ce n'est pas là cette question

²⁴ Auteur des plus discutés, par la philologie moderne, de l'ancienne littérature arménienne. Pour une mise au point de l'état de la question, on pourra consulter, parmi d'autres: B.L. ZEKIYAN, "L'«idéologie» nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire", dans *Handes Amsorya*, CI (1987), p. 471-485; G. Traina, *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 27), Casa Ed.ce Armena, Venise, 1991; ID., "Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, *Patmut' iwn Hayoc'*", I, dans *Le Muséon*, 108 (1995), p. 279-333; II, *Le Muséon*, 111 (1998), p. 95-138; J.-P. Mahé, *Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne*, dans *Revue des Études Arméniennes*, n.s., XXIII (1992), p. 121-153; A. et J.-P. Mahé, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*. Nouvelle traduction de l'arménien classique ... (d'après Victor Langlois) avec une introduction et des notes, Gallimard, Paris 1993, "Introduction", p. 9-91;

²⁵ Cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, (Études de Théologie Historique, 1), Beauchesne, Paris, 1948; Winfried BOEDER, "Identität und Universalität: Volkssprache und Schriftsprache in den Ländern des alten christlichen Orients", dans *Georgica*, XVII (1994), p. 6-84; Claudio GUGEROTTI, "Un testo kerigmatico-mistagogico di tradizione bizantina", in *Oriente Cristiano*, XXXII (1992), p. 59-61; ID., "L'invenzione dell'alfabeto in Armenia: teologia della storia nella *Vita di Maštoc'* di Koriwn", dans *La traduzione dei testi religiosi*, a cura di Cl. Moreschini – G. Menestrina, Brescia, 1994, p. 101-126.

²⁶ III, 47; trad. de A. et J.-P. Mahé, cit. (n. 24), p. 291.

²⁷ Cf. *ibid.*, n. 1 (p. 404).

herméneutique du texte du “*Patmahayr*” qui nous intéresse ici en tout premier lieu. Ce que nous voudrions souligner, au contraire, c’est que ces mots touchent au noyau même de l’idée de Mesrop: le souci de configurer, de donner au peuple une identité au-delà et au-dessus de son pouvoir politique, de son unité étatique et de leurs contingences.

C’est à partir de ce noyau que Xorenac’i développe, probablement pour la première fois dans notre *oecumène* méditerranéenne, une “idéologie” de la “nation” qui fusionne en les recomposant et réélaborant dans une synthèse nouvelle et originale des éléments empruntés d’une part à l’idéologie grecque de la *polis* et de la *politeia* et d’autre part à l’idéologie juive - dans sa tradition surtout alexandrine de Philon et de Joseph Flavius - de l’*ethnos*. La lutte pour la survivance que le peuple arménien dut livrer tout au long de son histoire, trouve dans cette vision et dans cette conscience de nation sa source d’inspiration primaire; mais la même vision et conscience expliquent aussi cette profonde intégration de la foi chrétienne et de son engagement absolu dans l’esprit et dans les moeurs, dans la norme de la quotidienneté du vécu d’un peuple dont l’histoire sera marquée, comme par un des traits des plus caractérisants, par le martyre communautaire²⁸.

ii. L’oecuménicité arménienne

Le fait que l’Église Arménienne n’ait pas été, ni raisonnablement aurait pu l’être, une Église soutenue par une idéologie ou bien par une structure impériales - comme c’était, au contraire le cas, au moins dans une certaine mesure et à certains égards, avec les Églises de Rome et de Byzance - et se trouvant très souvent, dans sa longue histoire, dans un contact étroit avec de grandes Églises, il était assez naturel qu’il ne prétendît pas une suprématie sur d’autres Églises ou d’exiger qu’elles se conforment à ses propres traditions. Ceci ne signifie certes pas qu’aucun apologiste arménien ne fût pas touché par une telle tentation; mais il signifie simplement que cette tentation n’a pas été un trait dominant ou prévalent dans l’Église Arménienne. À part cette attitude générale, l’Église Arménienne a aussi donné naissance à plus d’une figure éminente, porteurs d’une ouverture ecclésiale et théologique remarquable dans le cadre de l’ecclésiologie et de la théologie moyennageuses; d’éminentes figures dont quelques unes s’élèvent au-delà et par dessus les catégories de pensée et de comportement ecclésiaux communs à l’entière chrétienté jusqu’à des époques très récentes pour se présenter, à juste titre, comme des précurseurs avant-lettre de l’oecuménicité moderne, dans le sens le meilleur et le plus profond de ce terme, malheureusement trop usé et abusé de nos jours.

Nous ne saurions passer sous silence deux parmi ces figures: St. Ners²s Šnorhali (le Bon, le Doux, le plein de grâces) (1102-1173, catholicos: 1166-1173) et St. Ners²s de Lambron (1152/53-1198, évêque de Tarse: 1181-1198), petit-fils du frère de Šnorhali. Leur théologie offre un vrai “décalogue” pour toute recherche de l’union entre les Églises²⁹. Šnorhali est, sans doute, un de ces

²⁸ Pour une analyse plus approfondie voir notre article “Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität”, citée ci-dessus dans la n. 5, et la bibliographie donnée dans la n. 24.

²⁹ Le lecteur en trouvera une exposition détaillée dans notre article “Un dialogue oecuménique au XI^e siècle: les pourparlers entre le catholicos St Ners²s Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l’union des Eglises arménienne et byzantine”, dans *Actes du XV^e Congrès International d’Études byzantines - Athènes, Sept.1976*, IV, *Histoire, Communications*, Athènes 1980, p. 420-441. Voir aussi: ID., *Les relations arméno-byzantines après la mort de St Ners²s Šnorhali*, dans *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten, II/4: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 32/4, p. 331-337; ID., “The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia”, dans *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, ed. by G. Kara, Budapest, 1987, p. 363-373; ID., “Nersès de Lambron” e “Nersès Šnorhali”, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, Paris, 1981, col. 122-134, 134-150; ID., “Les disputes religieuses du XIV^e siècle”, cit. (n. 10), p. 314-315, n. 21; ID., “Un singolare itinerario di spiritualità dalla frontiera all’oikumene. Riflessioni sulla cristianità armena”, dans *Religioni e sette nel mondo*, 1 (1995), p. 37-53; P. ANANIAN, “Narsete IV Klayetzi”, dans *Biblioteca Sanctorum*, IX, Rome, 1967, col. 750-753; E. SUTTNER, “Eine

rare esprits dans l'histoire de la pensée chrétienne, peut-être le premier: *a)* à avoir pris conscience de la conventionnalité et de la subséquente relativité du langage théologique et à en avoir rigoureusement déduit les conséquences (si l'on dit "deux natures" dans le sens où les Arméniens entendent la "nature", serait faux, comme dire "une nature" dans le sens où les Grecs entendent la "nature", serait également faux); *b)* à avoir saisi et établi les requis d'un vrai dialogue: la nécessité pour les interlocuteurs de se considérer et de s'accepter réciproquement comme étant de fait égaux, même s'ils ne le sont pas en vertu du droit ou de la force; *c)* à avoir formulé l'indifférence ou plutôt l'équivalence des rites et des disciplines par égard à la communion ecclésiale, pourvu qu'ils obéissent à l'unique loi de la foi et de la charité (par ex. pour ce qui concerne la "matière" de l'Eucharistie: respectivement azyme pour les Arméniens [et les Latins] et fermenté pour les Grecs, du vin pur sans mélange d'eau pour les Arméniens et du vin mêlé d'eau pour les Grecs [et les Latins]); *d)* à avoir pénétré le vrai sens de la "substantialité" du "signe" sacramentaire tandis que le grand Thomas d'Aquin ne pourra se débarrasser dans son effort de systématisation de se laisser guider par la tradition latine (il préparera la voie au *Decretum pro Armeniis* du Concile de Florence qui voulut leur imposer la consigne des "instruments" comme faisant partie de la "matière" du Sacrement de l'Ordre. La question ne s'est résolue pour l'Église latine que par l'intervention décisive de Pie XII en 1947); *e)* à avoir cueilli jusqu'au fond le message de la douceur et de la liberté évangéliques échappant à toute tentation d'imposer la foi par force. Il invite les prêtres qui demandaient son avis sur la question à ne jamais se servir du bras séculier pour induire quiconque que ce soit à la foi, tandis que son presque contemporain St. Bernard, le *Doctor Mellifluus*, suggèrait tout-à-fait le contraire à son disciple, le Pape Eugène III, pour ce qui concernait la mission chez les Polonais³⁰. Si l'on voudrait, en tout cas, chercher un homologue à Šnorhali dans la chrétienté médiévale, on ne le trouvera, croyons-nous, que dans le *Poverello* d'Assise, avec cette différence quand même que François, le Séraphique, renonce à la théologie comme à la dignité ecclésiastique, alors que Šnorhali accepte en plein le défi de "rechristianiser", de rendre à nouveau évangéliques, au sens plein, la théologie et l'hierarchie. Mais serait-ce un hasard que le défi de l'un et de l'autre ait connu de si rares disciples, au cours des siècles, de l'un et de l'autre côté de l'immense voûte de la grande Église universelle?

«Ökumenische Bewegung» im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali", dans *Kleronomia*, t. 7, fasc. 1, 1975, p. 87-97; H. KHATCHADOURIAN, "The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium", dans *Miscellanea Franceseana*, 78 (1978), p. 413-434.

³⁰ Voir pour détails B.L. ZEKIYAN, "Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena", cit. (n. 7), p. 355-358; ID., "Un singolare itinerario di spiritualità", cit. (n. 29), *ibid.*

