



HAL
open science

Aux frontières de l'iranité: “nasrâyé” et “kristyoné” des inscriptions du mobad Kirdir. Enquête littéraire et historique

Christelle Jullien, Florence Jullien

► **To cite this version:**

Christelle Jullien, Florence Jullien. Aux frontières de l'iranité: “nasrâyé” et “kristyoné” des inscriptions du mobad Kirdir. Enquête littéraire et historique. *Numen*, 2002, 49 (3), pp.282-335. 10.1163/156852702320263945 . halshs-01417874

HAL Id: halshs-01417874

<https://shs.hal.science/halshs-01417874>

Submitted on 15 Dec 2023

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

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

Aux frontières de l'iranité: "našrāyē" et "kristyonē"
des inscriptions du *mobad* Kirdīr.
Enquête littéraire et historique

Extrait de *Numen* 49, 2002, p. 282-335.

Christelle Jullien et Florence Jullien
(CNRS CeRMI, UMR 8041)

L'identification des *nāšrāyē* et des *kristyonē* mentionnés dans les inscriptions du *mobad* Kirdīr a fait l'objet de diverses hypothèses de recherche, notamment grâce aux travaux de J. de Menasce et de M.-L. Chaumont et, encore récemment, de S. C. Mimouni¹. Sur ces jalons documentaires, nous désirons présenter une nouvelle identification de ces deux groupes au regard des sources syriaques et mazdéennes. Ce travail de mise en contexte n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie; or, il apporte un éclairage essentiel à chacun des termes ainsi saisi dans son milieu littéraire et surtout son environnement historique. S'agit-il d'une double appellation synonymique? Ou chacun des termes recouvre-t-il une appellation liée à un contexte différent? Cette étude impose nécessairement une appréhension diachronique et une prise en compte de toutes les données de la documentation en milieu iranien et syro-mésopotamien; ces aspects développés permettront de réévaluer les relations entre chrétiens et mazdéens sous l'angle des rapports sociaux et politiques.

Examen de la documentation mazdéenne

L'inscription moyen-perse de Naqš-i Rostam

Le mage Kirdīr a fait graver sur la pierre quatre inscriptions célébrant son zèle à défendre le mazdéisme face à des minorités religieuses en pleine expansion; il valorise pourtant une action qui pourrait être moins étendue que ne le prétendent ses affirmations. Parmi ces inscriptions, trois intéressent notre propos en raison des appellations particulières données aux groupes religieux minoritaires de l'empire:

- l'inscription de Sar Mašhad, non loin de la voie achéménide conduisant de Suse à Persépolis, près du bas-relief de Vahrām II; elle est approximativement datée de 290². Ph. Gignoux a proposé de la considérer comme le texte de base, sur lequel prennent appui les autres compositions. Il allègue à cette hypothèse un argument archéologique et historique: Kirdīr est alors simple *hērbad* sous le règne de Šāpūr I^{er}, perdu dans la hiérarchie des dignitaires du mazdéisme³; c'est

¹ DE MENASCE, J., *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg, 1945, 207-209. CHAUMONT, M.-L., *La christianisation de l'empire iranien*, (= *CSCO* 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 111-120; elle résume commodément l'historiographie de la question. *Id.*, «L'inscription de Kartīr à la "Ka'bah de Zoroastre" (texte, traduction, commentaire)», *Journal Asiatique* 248, 1960, 339-380. MIMOUNI, S. C., «Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique», *RB* 105/2, 1998, 232-244. Nous y renvoyons d'une façon globale.

² GIGNOUX, Ph., «Étude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdīr. Genèse et datation», *Le Muséon* 86, 1973, 214-215.

³ À propos de l'organisation des prêtres zoroastriens provinciaux et de l'institution du *mobadan mobad*, cf. GIGNOUX, Ph., «Titres et fonctions sasanides d'après les sources syriaques hagiographiques», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 28/1-4, Budapest, 1983, 196-197; 200. *id.*, «Church State Relations in the Sasanian Period», *Monarchies and Socio-*

en tant que grand mage, sous Vahrām II, qu'il a pu faire graver des inscriptions personnelles (à moins qu'il ne s'agisse de l'un de ses disciples) en des lieux si sacrés (celui de l'invetiture d'Ardešīr I à Naqš-i Rajab; celui des tombeaux des rois achéménides creusés dans la falaise de Naqš-i Rostam; à droite de la représentation du triomphe de Šāpūr I^{er} sur le même site). Il profita sans doute de périodes troublées pour imposer par sa très haute position, des prétentions quasi royales; il semble que Vahrām II ait donné son accord pour laisser Kirdīr accéder aux sites royaux et faire graver son effigie aux côtés des souverains sassanides. C'est donc par rétrospection que le *mobad* paraît s'attribuer une action étendue et importante dès le règne de Šāpūr I^{er}.

- l'inscription de la Ka'aba de Zoroastre, en moyen-perse, située au nord de Persépolis, à Naqš-i Rostam; elle s'insère dans le monument même de Šāpūr I^{er} qui fait mémoire de ses campagnes victorieuses et de ses fondations culturelles en vis-à-vis des tombeaux des rois achéménides⁴. Il s'agirait donc d'une version remaniée de la longue inscription de Sar Mašhad. Ce texte de la Ka'aba de Zoroastre a fait l'objet de nombreuses critiques et éditions; parmi les plus récentes, citons en version anglaise celle de D. N. MacKenzie; pour les quatre inscriptions, nous renvoyons à Ph. Gignoux⁵.

- à Naqš-i Rostam, l'inscription que Kirdīr fit graver en copie interprétée de Sar Mašhad. Elle se trouve dans l'inscription de victoire de Šāpūr I^{er} sur la droite.

Sans entrer dans le détail, il importe de rappeler très brièvement le contexte d'ensemble ayant présidé au déclenchement de la persécution dont rend compte essentiellement l'inscription de la Ka'aba de Zoroastre. L'édit perceptible sur la stèle de Kirdīr s'effectua sous le règne de Vahrām II, dont on situe l'avènement vers 276. Cette époque coïncide avec l'apogée de la carrière de Kirdīr, qui prend la tête du groupe des mages et obtient la suprématie en matière de justice pour tout l'empire. W. Hinz a détaillé les marques de puissance dont se valorise le personnage, repérables sur les représentations gravées⁶.

Certains documents d'hagiographie témoignent de cette persécution de minorités religieuses à cette époque. Ils commencent par mettre en valeur de manière peu vérifiable l'intérêt du souverain envers le christianisme. Un passage

Religious Traditions in the Ancient Near East, (= *Offprint of the Bulletin of the Middle Eastern Centre in Japan* 1), Wiesbaden, 1983, 78. Cette haute fonction (*rēša d- mauhpatē*, «le chef des *mobads*») n'est pas attestée aux IV^e-V^e siècles alors que ce titre s'affirme au siècle suivant.

⁴ L'inscription figure sur la partie inférieure du mur oriental de l'édifice. Le premier éditeur du texte, et traducteur, fut SPRENGLING, M., «Kartir Founder of Sassanian Zoroastrianism», *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 57, 1940, 197-228; *id.*, *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago, 1953, 37-60. Cf. CHAUMONT, M.-L., «L'inscription de Kartir à la "Ka'bah de Zoroastre" (texte, traduction, commentaire)», *Journal Asiatique* 248, 1960, 339-380.

⁵ Pour la chronologie des inscriptions de Kirdīr avec la date de 293 comme *terminus post quem*, nous renvoyons aux analyses de GIGNOUX, Ph., «Étude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdīr. Genèse et datation», *Le Muséon* 86, 1973, 193-215; *id.*, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances*, (= *Studia Iranica. Cahier* 9), Paris, 1991, 18-27; 28-29; 40-73 avec translittération du pehlevi.. Cf. MCKENZIE, D. N., *The Sasanian Rock Relief at Naqsh-e Rostam*, (= *Iranische Denkmäler* I), Berlin, 1989, 35-72; rectifications par GIGNOUX, Ph., *op. cit.*, 24-27. Nous renvoyons au dossier bibliographique établi par KETTENHOFEN, E., *Die römisch-persischen Kriege des 3. Jahrhunderts n. Chr. nach der Inschrift Šāhpuhrs I. an der Ka'be-ye Zartost (ŠKZ)*, (= *Beiheft zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe* 55), Wiesbaden, 1982.

⁶ HINZ, W., *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin, 1969, cap. IX, 189-192.

de la *Chronique de Séert* cite le témoignage de Milès de Suse: Vahrām II aurait grandi à «Karkh Djuddan» et y aurait appris quelques rudiments de syriaque, invitant des prêtres à venir échanger sur leurs doctrines⁷. M.-L. Chaumont a proposé la lecture «Karkh-Lédan» dans le Hūzistān, en raison du séjour attesté de Milès et de Vahrām en cette région⁸. Sans vouloir rejeter totalement cette tradition, nous pouvons penser que l'extrait indiquerait une certaine connaissance de cette minorité religieuse alors en pleine croissance par le souverain. La *Chronique* rappelle également le début de la persécution par le même souverain⁹ — édit promulgué une dizaine d'années après son avènement, soit entre 287 et 293, date de la fin de son règne¹⁰: une confusion entre le clergé et les manichéens pratiquant le célibat «comme le métropolitain et les évêques» (mais sur d'autres critères) étend les recherches aux chrétiens «sans distinction». D'après la même *Chronique*, Pāpā aurait eu à souffrir en ces temps, élément repris par Mari Ibn Suleyman¹¹. Une délégation de chrétiens introduite auprès du roi éclaircit la situation et opère une mise au point; la persécution est suspendue à leur rencontre. Selon une homélie copte manichéenne, une accalmie se serait produite vers la fin du règne de Vahrām, autour de 291, pour les manichéens¹². Mais il convient de ne pas majorer l'étendue et l'impact des persécutions subies par les minorités religieuses, que les inscriptions du mage orgueilleux de son œuvre tendent à valoriser.

Au paragraphe 11 de la Ka'aba de Zoroastre, Kirdīr se flatte d'avoir porté «un grand coup et une grande souffrance» à la doctrine d'Ahriman et des démons, grâce à lui écartée du pays; par son action énergique, le mage a obtenu des renoncements en la croyance aux *daēvas*.

«... en chaque pays, en chaque lieu, dans tout le pays, les services [en l'honneur] d'Ohrmazd et des dieux, devinrent plus importants, et la religion mazdéenne et les mages eurent un grand rang dans le pays; aux dieux, à l'eau, au feu et au bétail, il advint une grande satisfaction; (...) la doctrine d'Ahriman et des démons fut écartée du pays et cessa d'être une croyance, et les *yhwdy* juifs, les *šmny* chamanes (bouddhistes) et les *blmny* brahmanes, et les *n'čl'y* nazaréens et les *klstyd'n* chrétiens et les *mktky* et les *zndyky* manichéens furent frappés dans le pays, et les idoles détruites, et le repère des démons anéanti; il devint le lieu et le siège des dieux» (§11)¹³.

⁷ SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/1», *PO* 4, Paris, 1907, 237 [27].

⁸ DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «Zoroastrian Religion», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 881; CHAUMONT, M.-L., *La christianisation de l'empire iranien*, (= *CSCO* 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 103-105.

⁹ SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/1», *PO* 4, Paris, 1907, 237 [27]-239 [29].

¹⁰ FRYE, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 127-128.

¹¹ GISMONTI, H., *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*. Pars Prior, Rome, 1899, 8, trad. 8-9.

¹² POLOTSKY, H. J., *Manichäische Homelien III*, (= *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty* 1), Stuttgart, 1934, 76

¹³ GIGNOUX, Ph., *op. cit.*, 69-70; McKENZIE, D. N., *op. cit.*, 58.

Les identifications proposées pour chaque groupe religieux sont désormais acquises pour les derniers nommés (manichéens)¹⁴ et les trois premiers (juifs; moines orientaux mendiants et itinérants, du sanscrit *xramana*; Hindous¹⁵). Il peut paraître étonnant de voir placer les *zndyky* en dernier lieu compte-tenu du danger majeur qu'ils représentent pour le mazdéisme; pourtant le paradoxe apparent s'éclaire si l'on considère cette énumération dans un sens de menace religieuse progressive¹⁶. Pour W. Sundermann, le terme *mktky* correspondrait à une simplification du syriaque *mnaqqdē* désignant des baptistes chez Théodore bar Konai¹⁷. Contre cette étymologie qui ne paraît guère plausible pour certains critiques, H. W. Bailey interprète ce nom à partir d'une racine *mak-*, «laver», «plonger», «rendre humide» (v. *mkrtē*, «se laver», «baptiser» bien attesté en arménien)¹⁸. Ph. Gignoux approuve la vraisemblance de cette étymologie, expliquant par ailleurs le terme moyen-perse *makog*, «barque», «coupe [à vin]» par cette même racine *maq-*, «plonger»¹⁹. Dans l'inscription, le mouvement baptiste serait donc considéré *in se*, rassemblant vraisemblablement plusieurs groupements marqués par une même spiritualité sous une dénomination

¹⁴ *zndyky*, littéralement «ceux qui s'occupent du Zand». Cf. H. Bailey cité par DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «Zoroastrian Religion», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 907-908, Appendix. À propos du terme *zandik* voir, avec réserve, DODGEON, M. H., LIEU, S. N. C., *The Roman Eastern Frontier in the Persian Wars (A.D. 226-363). A Documentary History*, Londres New-York, 1991, Appendice 3, 335.

¹⁵ Sarmanes et Brahmanes sont évoqués au quinzième chapitre des *Stromates* I de Clément d'Alexandrie parmi les sages du paganisme, MONDÉSERT, Cl., CASTER, M., *Clément d'Alexandrie. Les Stromates* I, (= SC 30), Paris, 1951, 102: XV, 71, 4.

¹⁶ Le message de Māni, notamment dans le *Shābuhragān*, se présente comme un prolongement de l'élan zoroastrien (même s'il reste encore beaucoup d'inconnues sur l'influence éventuelle d'éléments de la religion officielle sur la pensée du prophète). Lors de son entrevue avec Māni, il est possible que Šāpūr I^{er} ait accueilli en lui un réformateur de la religion officielle. Mais le clergé mazdéen ne s'y trompa pas. Il y reconnut une tentative de variante dangereuse du zoroastrisme. Dans ses inscriptions à la louange de son œuvre, Kirdīr se vante ainsi d'avoir sauvé la pureté de la religion officielle; mise en parallèle avec l'œuvre de Šāpūr, victorieux de Valérien, célébrée à Naqš-i Rostam, l'action de Kirdīr prend un sens plus profond: comme son prince sur un plan politique, il sut évincer la grande menace pour la société et la religion iranienne, SKJÆRVM, P. O., «Counter-Manichean Elements in Kirdir's Inscriptions. Irano-Manichaica II», in CIRILLO, L., VAN TONGERLOO, A., (éd.), *Atti del terzo congresso internazionale di studi "manicheismo e oriente cristiano antico"*. Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto-5 settembre 1993, Louvain Naples, 1997, 313-342. Cf. HUTTER, M., «Manichaeism in the Early Sasanian Empire», *Numen* 40/1, 1993, 2-15. Cf. aussi GIGNOUX, Ph., «Contacts culturels entre Manichéisme et Mazdéisme: quelques exemples significatifs», *L'ancien Proche-Orient et les Indes, Parallélismes interculturels religieux*, (= *Studia Orientalia* 70), Helsinki, 1993, 65-73.

¹⁷ SUNDERMANN, W., *art. cit.*; M. Back avait proposé d'y voir les *jaïns* de l'Inde, mais son hypothèse ne fait pas l'unanimité, BACK, M., *Die Sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften*, (= *Acta Iranica* 18), Téhéran, Liège, 1978, 415. La critique s'accorde en général pour associer ce terme avec le champ sémantique aquatique, comprenant les baptistes ou les mandéens, cf. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «Zoroastrian Religion», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 882-883, les *zandīq* désignant pour lui des hérétiques au sens plus large, par rapport à la religion officielle; dans cette perspective, les manichéens pourraient être considérés comme tels.

¹⁸ BAILEY, H. W., «Iranian *MKTK-*, Armenian *MKRTEM-*», *Revue des Études Arméniennes* NS 14, 1980, 8-10.

¹⁹ GIGNOUX, Ph., «Noms d'ustensiles (argenterie et poterie) en Moyen-Iranien», *Documents et archives provenant de l'Asie centrale. Actes du colloque franco-japonnais, Kyoto 4-8 oct. 1988*, Kyoto, 1990, 71-86; *id.*, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances*, (= *Studia Iranica. Cahier* 9), Paris, 1991, 69-70. Cf. McKENZIE, D., *A Concise Pahlavi Dictionary*, Londres, 1971, 53; *mako(k)*, «bateau».

similaire²⁰. Notons l'emplacement significatif de ce groupe dans l'énumération de Kirdīr: les mouvements baptistes connus en Iran sont christianisants; les *mktky* suivent la catégorie désignant spécifiquement les chrétiens et précèdent immédiatement les manichéens — ces *mktky* prendraient ainsi un certain relief en tant que substrat de recrutement privilégié de Māni. Mais l'une des questions centrales pour notre compréhension du christianisme en territoire iranien est attachée à la juxtaposition des deux substantifs *klstydn* et *n'čl'y*. Comment la comprendre? S'agit-il d'une même communauté au sujet de laquelle les autorités zoroastriennes auraient relevé une particularité d'opposition ou de distinction? Devons-nous les entendre comme deux références chrétiennes?

Le fragment P 8823

En dehors des inscriptions de Kirdīr, la mention de «nazaréens» ne semblait pas attestée en contexte zoroastrien. Or, une inscription sur parchemin est rarement prise en considération dans les études antérieures, alors qu'elle présente explicitement cette dénomination et exclut de ce fait la considération de *n'čl'y* comme un hapax dans la littérature mazdéenne.

Il s'agit d'un fragment de parchemin écrit recto verso en moyen perse, coté P 8823, déposé au musée de Berlin. Ce document de 175 × 135 mm, daté de l'époque de Kosrau II par O. Hansen, a conservé une marge à droite et à gauche. Les deux faces sont indépendantes quant au contenu et au style: la première se présente comme une liste de noms, au verso se trouve une attestation de livraison marchande au nom d'un certain Anāhīd-Khrad. La plus grande partie des neuf lignes de la face recto reste lisible et c'est là que se trouve la mention qui nous intéresse²¹.

P 8823r:

- «1- bwrčhwsrwy'n y
- 2- prhwbwt'n nčwryk'
- 3- y d't'whrmzd'n
- 4- nywhwsrwy y
- 5- pr'y mrtbwt'n
- 6- 'ršyk' y twrk'n
- 7- m'hwnd't y
- 8- m'hd'tgwšn[sp
- 9-]r[]. [«²².

La ligne 2 comporte le mot *nčwryk'*; la première lettre un peu effacée a été restituée par l'éditeur qui tint compte de la longueur de l'inter-espace, excluant un *w* «et» pour des raisons de vraisemblance de lecture: chaque nom est présenté avec sa filiation paternelle. Les deux premiers (*bwrčhwsrwy'n y prhwbwt'n*, l. 1-2) représentent donc un seul personnage. O. Hansen, qui publia le fragment,

²⁰ En les désignant, Kirdīr manifeste sa connaissance des minorités religieuses en territoire iranien: les manichéens apparaissent dans l'inscription de manière spécifique, sans assimilation aucune avec les chrétiens (comme ce fut le cas lors des persécutions ultérieures: la *Chronique de Séert* rappelle ces confusions épisodiques de la part des autorités officielles perses, auxquelles les chrétiens mirent bon ordre, SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) 1/1», *PO* 4, Paris, 1907, 237 [27]-239 [29]).

²¹ HANSEN, O., *Die Mittelpersischen Papyri der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*, (= *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 9), Berlin, 1938, 1-102; en particulier au numéro 54, 76-81.

²² HANSEN, O., *art. cit.*, 77.

souligne en une remarque intéressante que le *č* s'expliquerait par une dérivation du syriaque *nšry'*, *nāšrāyo* donc par une provenance syrienne et non pas moyen-perse, dont les règles orthographiques exigeraient un *s* (*nasūrīk* ou *nasūr[ā]īk?*). Il fait remarquer que le personnage serait ici désigné par son appartenance religieuse minoritaire: ce serait comme chrétien (nazaréen) qu'il serait mentionné par le document d'origine iranienne, qui rappelle ainsi le statut religieux étranger du fils de *d't'whrmzd'n* (Dād-Ohrmazdān, l. 3). Cette différence était-elle assez significative pour qu'un mazdéen la mentionne et la spécifie sur un acte officiel? Elle pouvait être comprise par toutes les parties en présence (des iraniens), impliquant une réprobation sociale implicite. Le nom nazaréen apparaît comme un appellatif d'origine syrienne et non-mazdéenne, c'est-à-dire dans ce cas précis non-iranienne.

Les noms des quatre hommes figurant avec lui restent difficiles à identifier. Cette succession suggère une liste de recrutement; l'éditeur du texte était d'avis d'y voir un recensement d'ouvriers embauchés à des fins commerciales pour un même travail.

Ce document fragmentaire impose des précautions de lecture. Le contexte (liste de noms propres) inviterait peut-être à y voir plus prudemment un nom personnel iranien. Les éléments font défaut pour éclaircir le problème.

Une attention renouvelée aux sources apporterait-elle un éclairage particulier quant à notre perception de ces deux minorités, *klstydn* et *n'čl'y*? En insistant sur les différents niveaux de lecture — et donc d'interprétation — réalisés par les rédacteurs, sur le regard porté par les personnages en présence (regard des mazdéens sur le groupe des chrétiens; celui des chrétiens sur eux-mêmes, etc.), sur celui des lecteurs et auditeurs de cette littérature pour l'essentiel hagiographique, se dégagent une définition plus précise du "chrétien" (au sens large du terme) et une meilleure connaissance de la réalité du christianisme dans l'empire iranien.

Examen de la documentation syriaque

Un examen minutieux et attentif des principales sources chrétiennes littéraires syriaques sur le long terme permettra d'évaluer la pénétration terminologique de ces deux noms en Iran; l'écho d'un usage très ancré dans le vocabulaire du début du IV^e siècle pourrait en effet être signifiant pour une période antérieure, et permettrait de comprendre les mécanismes de transmission et de répercussion. Cette analyse imposera des nuances internes en ce qui concerne la désignation du groupe des chrétiens. Cette documentation, encore inexplorée en cette direction, contribuera à mieux saisir le contexte d'insertion de chacun des termes considérés. Un premier constat se dégage: les deux appellations *nāšrāyo/krīstyono* se jouxtent mais apparaissent chacune dans un sens propre et bien défini.

Dans les textes hagiographiques, nous retrouvons cette ambivalence. D'une manière générale, c'est le mot *krīstyono* qui prédomine, le plus souvent sans équivaler avec autre catégorie chrétienne. Ainsi, l'*Histoire de Mār Abdalmessiḥ* (AMS I, Paris, 1890, 173-202), celle de *Mār Yonas* (*ibid.*, 466-525), le *Martyre de Baboï* (*ibid.*, 632-635), l'*Histoire du martyr de saint Georges* (BHO 312-313,

ibid., 277-300) ou la vie de *Rabban Mār Sabah* (*ibid.*, 636-650) offrent au lecteur cette graphie exclusive pour les chrétiens de l'empire iranien²³.

Toutefois, des nuances internes sont bien repérables, permettant de dégager le champ sémantique de chaque désignation. Notons-le bien, il s'agit essentiellement de textes syriaques évoquant des faits censés se dérouler dans l'empire iranien. Ainsi, dans le *Martyre d'Isaac et Šābūr* (Qxsy'w rwbjd 'twdhs)²⁴, publié pour la première fois dans un catalogue des martyrs du Bēth-Garmaï par E. Assémani: le roitelet d'Adiabène du nom d'Ardešīr persécute, avec le *mobaḏ* local Adargušnasp, des membres du clergé. Le texte situe leur mort aux alentours de 343. Lors de la seconde persécution de Šāpūr II, le roi fait un jour comparaître ses Grands pour leur demander s'ils connaissent les *nāšrāyē* (yRcn) Isaac et Šābūr originaires de Ctésiphon²⁵. Les miracles accomplis par ces deux évêques avaient suscité des conversions parmi les habitants des régions alentours qui avaient reconnu le nom de «Jésus qu'on appelle le Nazaréen»²⁶.

Au niveau du rédacteur, lorsque le style indirect et narratif prévaut, le terme *krīstyono* est choisi²⁷. Ainsi la dernière ligne du récit décrit l'action de coréligionnaires des deux martyrs venus soustraire les corps aux prédateurs et leur donner une sépulture décente²⁸. L'utilisation du terme *krīstyono* prend ici une valeur communautaire plus large: au-delà de quelques démarches individuelles, c'est toute l'Église qu'ils représentent dans un proto-culte autour de reliques. De manière similaire, nous retrouvons le même geste honorifique et représentatif de l'Église au sens large dans l'*Histoire de Yazdīn, d'Adorhormizd, d'Anahid sa fille et de Mār Pethion*: des *krīstyonē* emportent les restes des membres torturés des saints²⁹.

Ce récit (BHO 923-924) se rapporte à la neuvième année de Yazdegerd II (août 446-447); le 25 de Tešrī I, calculé par J. M. Fiey au 25 octobre 446, se déroula la passion de Pethion³⁰. Ce texte est particulièrement significatif puisqu'il

²³ Quelques exemples de citations du mot *krīstyono* dans un contexte similaire de désignation générale:

pour l'*Histoire de Mār Abdalmessih*, BEDJAN, P., AMS I, Paris, 1890, 174, l. 1, 4, 8, 15, 16; 176, l. 6, 17, 20; 177, l. 20; 178, l. 17; 185, l. 7; 192, l. 2;

pour l'*Histoire de Mār Yonas*, BEDJAN, P., AMS I, Paris, 1890, 516, l. 14;

le *Martyre de Babōï*, BEDJAN, P., AMS I, Paris, 1890, 632, l. 2, 10; 633, l. 20; 634, l. 3;

le *Martyre de Saint Georges*, BEDJAN, P., AMS I, Paris, 1890, 277, l. 4; 279; 280, l. 18; 290, l. 3; 297, l. 15;

la vie de *Rabban Mār Sabah*, BEDJAN, P., AMS I, Paris, 1890, 636, l. 12; 637, l. 1-2; 648, l. 16; 649, l. 4;

cf. aussi AMS II, Paris, 1891, 39, l. 4; 40, l. 14; 248, l. 4; 253, l. 5; 255, l. 14; 315, l. 2; 349, l. 7, etc.

²⁴ BEDJAN, P., AMS II, Paris, 1891, 51-56. Vie tirée de la publication de E. Assémani et corrigée à partir d'un manuscrit de J.-B. Abbeloos.

²⁵ BEDJAN, P., AMS II, Paris, 1891, 52, l. 18; cf. 55 où les chrétiens sont désignés sous ce terme par les Perses.

²⁶ *Ibid.*, 53, l. 13.

²⁷ *Ibid.*, 55, l. 5.

²⁸ *Ibid.*, 56, l. 3.

²⁹ *Ibid.*, 628, l. 8.

³⁰ FIEY, J. M., *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, (= *Recherches publiées sous la dir. de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth* 12), Beyrouth, 1963, 219-220. Cf. DEVOS, P., «Sainte Sirin, martyre sous Khosrau I^{er} Anosarvan», *AnBoll* 64, Bruxelles, 1946, 87-131; *id.*, «Bulletin», *AnBoll* 79, Bruxelles, 1961, 219-221. Cf. BEDJAN, P., «Histoire de Yazdīn, d'Adorhormizd,

privilégie toujours le terme *nāṣrāyo* dans un contexte *spécifique*: l'intervention des mages persécuteurs, qui se réalise à partir d'une accusation aboutissant à la condamnation des nazaréens. Ce terme est donc utilisé par les détracteurs de la religion chrétienne. Au cours des interrogatoires successifs et des séances de tortures, Pethion est enjoint à laisser «le Dieu des nazaréens»³¹.

La fille d'Adorhormizd, un dignitaire de l'empire converti du zoroastrisme par le saint, subit un interrogatoire similaire: un mage la somme de renier son statut de nazaréenne afin d'être libérée de prison; il propose de la conduire au lieu de réunion des nazaréens³².

L'usage de *krīstyono* intervient dans un sens beaucoup plus large, lorsque le rédacteur expose son sujet en début de chapitre par exemple: Pethion y est *leader* des *krīstyonē*³³, ou bien le serviteur du «Dieu des chrétiens»³⁴.

Le *mobad* s'adressant individuellement au «nazaréen» Mār Pethion, souhaite devant lui anéantir sa religion. Dans cette perspective, c'est le mot 'twnyfsrk, *krīstyonūtho*³⁵ qui est employé, par référence à l'universalité doctrinale, par le biais du rapport de l'auteur.

Durant les dernières années de persécution de Šāpūr II, l'*Histoire de Ya'qūb*³⁶ met en scène les chrétiens poursuivis par les autorités civiles et religieuses mazdéennes dans le Bēth-Garmaï. Les autochtones non-chrétiens zoroastriens les appellent *nāṣrāyē*, multipliant contre eux les critiques, les calomnies et les plaintes³⁷. Le texte ne porte *krīstyonē/krīstyonūtho* que dans les explications et les séquences narratives sous l'autorité de l'auteur, et selon une orientation élargie. Ainsi, à un nouveau converti désireux d'embrasser la foi chrétienne ('twnyfsrk), Mār Yaqūb, son maître, répond par un adage de sagesse universelle en reprenant la même terminologie³⁸.

Les *Actes* syriaques du martyr de Qandidā (ms. Add. 12142, fol. 104^r-107^v) suivent le même schéma. La victime «appartenait à ceux qui avaient été déportés du pays des Romains» d'après la *Chronique de Séert*³⁹, élevée par ses parents dans la religion chrétienne; elle se présente comme telle: le texte

d'Anahid sa fille et de Mār Pethion», *AMS II*, Paris, 1891, 559-631; CORLUIY, J., «Historia S. Mar Pethion martyris», *AnBoll 7*, Bruxelles, 1888, 8-44.

³¹ BEDJAN, P., *AMS II*, Paris, 1891, 615, l. 12; 622, l. 3.

³² BEDJAN, P., *AMS II*, Paris, 1891, 594, l. 9 et 12-14; cf. 589, l. 20-590, l.-1; 584, l. 8; 576, l. 5-6:

.ym' dwxlb (...)
.ykl 'n' b'zwjm 'n' 'n' 'yren wld
'yrcnd 'twrt' Nm dxl ykl 'n' Lbwmw

«[Le mage]: “dis seulement: ‘je ne suis pas nazaréenne’, et moi, je te délivrerai. je te conduirai vers un lieu des nazaréens”« (là où est enseignée la doctrine chrétienne, 'twyrcn).

³³ *Ibid.*, 604, l. 8, 12, 18. À deux reprises, très sporadiquement, *nāṣrāyo* apparaît comme une auto-désignation dans la bouche de Pethion, *ibid.*, 610, l. 2-4; 620, l. 17: mais c'est toujours par référence à un petit groupe dont il est le chef et qu'il entend protéger face aux mazdéens présents qui l'interrogent. L'auteur insiste de ce fait sur l'usage exclusif du terme *nāṣrāyo* chez les accusateurs mazdéens, vocabulaire que reprend Pethion pour se faire comprendre; d'ailleurs, le terme *krīstyono* est toujours absent des discours directs des juges contradicteurs zoroastriens.

³⁴ *Ibid.*, 608, l. 13, 15.

³⁵ *Ibid.*, 579, l. 12.

³⁶ BEDJAN, P., *AMS II*, Paris, 1891, 562-577.

³⁷ *Ibid.*, 576, l. 5-6, 11.

³⁸ *Ibid.*, 563, l. 2 et 10; cf. 567, l. 4; 575, l. 3.

³⁹ SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/1», *PO 4*, Paris, 1907, 237 [27].

privilégie toujours le terme *krīstyonotho* en ce qui la concerne (§§3 et 5)⁴⁰. La *Chronique de Séert* retient en revanche *naṣrānīya* dans un passage précis:

«[Vahrām] tua Qndyr', sa femme d'origine romaine, parce qu'elle était chrétienne (*naṣrānīya*)».

C'est le rapport victime/persécuteur qui détermine ce choix terminologique précis, alors que le terme *krīstyono*, "chrétien", prévaut partout, compte-tenu en particulier de la provenance occidentale précisée.

L'*Histoire de Mār Qardagh* permet également, dans une continuité, de préciser les emplois de chaque mot considéré. J.-B. Abbeeloos édita le texte en 1890 dans les *Analecta Bollandiana*, avec une traduction latine; P. Bedjan, un an plus tard, proposa une nouvelle édition du texte syriaque⁴¹. Le martyr serait daté de 358, la quarante-neuvième année du règne de Šāpūr⁴². Ce récit insiste sur l'appartenance à un corps national, soulignant que l'iranité (phénomène culturel et politique) impose nécessairement une manifestation de loyalisme. La conversion va à l'encontre de cette vision imposée par les souverains sassanides à leurs sujets. Qardagh est dynaste d'Adiabène, commandant des marches d'Assyrie (BHO 555-556)⁴³; flattant le sentiment d'hostilité à l'égard de Šāpūr II de la population chrétienne, nombreuse dans la région, il se rebelle contre le roi des rois. Son éphémère succès fit néanmoins sa renommée auprès des communautés chrétiennes de l'Église de Perse qui, après sa mort violente, l'honora tout spécialement. L'exemple est intéressant puisqu'il associe une révolte ouverte suscitée par des iraniens à la profession d'une foi considérée elle aussi, par les autorités civiles, comme un motif de condamnation (d'autant plus que Qardagh avait renoncé à la religion royale mazdéenne).

Là encore, si *krīstyono* est le mot préférentiel du narrateur, l'usage de *nāṣrāyo* s'applique comme dans les autres textes à des cas bien précis. Alors que l'expression 'nyfsRkd Nwhhl', «le Dieu des chrétiens», apparaît comme une reconnaissance universelle de la part de jeunes convertis⁴⁴, *nāṣrāyo* est un terme souvent accusateur des ennemis et des dénonciateurs⁴⁵. Pour un zoroastrien, se faire nazaréen est une insulte aux traditions nationales. Qardagh, nazaréen, se voit reprocher ses largesses aux pauvres, prises sur les biens gagnés dans le pays:

⁴⁰ Pour l'étude et la traduction des *Actes* du martyr, BROCK, S. P., «A Martyr at the Sasanian Court under Vahrām II. Candida», *AnBoll* 96, 1978, 167-181; 173 trad. 178; le traducteur signale la commémoration de Qandidā dans les *Passions* occidentales des martyrs de Nicomédie en Bithynie — indice quant à l'origine familiale de Qandidā? Le martyrologe syriaque 12150, de 411, ne conserve pourtant que le nom de la martyre au 7 février, seule. NAU, F., «Résumé de monographies syriaques», *ROC* 20, 1915-1917, 23-24. M.-L. Chaumont restitue cette argumentation coélé-syrienne, CHAUMONT, M.-L., *op. cit.*, 109. Ces auteurs insistent sur la valeur documentaire de ces *Actes* qui attestent la première persécution organisée et officielle contre les éléments chrétiens de l'empire iranien.

⁴¹ ABBELOOS, J.-B., «Acta Mar Kardaghi», *AnBoll* 9, Bruxelles, 1890, 11-103. BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, 442-506.

⁴² J. S. Assemani rappelle la permanence et la diffusion de ces *Actes* en monde syriaque; on les retrouve en particulier chez Thomas de Marga et Timothée I^{er}, ASSEMANI, J. S., *BO* III/1, Rome, 1725, 162. Cf. HOFFMANN, G., *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1886, 238.

⁴³ PEETERS, P., «Le "Passionnaire d'Adiabène"», *AnBoll* 43, 1925, 301-302. Texte et traduction, ABBELOOS, J.-B., «Acta Mar Kardaghi», *AnBoll* 9, 1890, 11-103.

⁴⁴ BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, 34, l. 10; 35, l. 2 et 6; 78, l. 12-13 et 95, l. 13-96, l. 1.

⁴⁵ *Ibid.*, 68, l. 11 et 13; 69, l. 13.

«Tu ne peux distribuer les œuvres de la maison du feu aux nazaréens»⁴⁶.

Devant le roi, le chef des *mobads* accuse Qardagh de trahison puisqu'ayant accepté la religion nazaréenne, il détruit les pyrées et accroît le nombre des chrétiens convertis de la religion traditionnelle⁴⁷. Ici, c'est le terme *nāṣrāyo* qui est encore utilisé (l. 13), ainsi qu'en 69, l. 13, où la "superstition" nazaréenne est dénoncée (70, l. 2-3) à cause de l'action rayonnante de Qardagh; les mages accusent: il faut considérer que si tout le peuple se fait nazaréen, ce serait une atteinte au roi, garant des traditions religieuses de l'empire⁴⁸. *Nāṣrāyo* prévaut tout au long du texte narratif des interrogatoires et le procès, dans une perspective de condamnation et d'accusation religieuses⁴⁹. *Krīstyono*, en revanche, est rarement usité dans ce contexte, si ce n'est pour désigner la religion chrétienne: le nouveau converti intègre une religion spécifique, le christianisme⁵⁰.

Fils de déportés, Phusik/Posi s'installe à Karkā d-Lédan. Promu à la fonction de *qaroughbedh*, préfet général des artisans royaux de l'empire, c'est lors d'un déplacement professionnel à Šād-i Šāpūr qu'il rejoindra de lui-même un convoi de coréligionnaires arrêtés pour leur foi. La narration de son martyre, le 18 avril 341 (BHO 993), propose le même choix de vocabulaire: la référence aux chrétiens en tant que *nāṣrāyē* intervient systématiquement dans un cadre public de condamnations où les mages (parfois les Grands) ont un rôle actif⁵¹. Les mages reprochent à leurs victimes de disséminer leurs ouvrages (les évangiles) parmi les populations, ouvrages qu'ils appellent péjorativement «écrits des *nāṣrāyē*»⁵². Le terme *krīstyono* n'est usité qu'à certains moments de l'audience, lorsque le roi s'interroge sur le sens des croyances de Posi, ne sachant ce qu'est un "chrétien"⁵³. L'emploi de *krīstyono* est une marque identitaire forte. Dans ce texte, le protagoniste ne s'auto-désigne jamais par le nom de *nāṣrāyo*⁵⁴, et ce terme porte une connotation très négative chez les détracteurs.

La *Chronique de Séert* rapporte l'histoire de Yonān, anachorète d'Anbar, disciple de Mār Awgīn, qu'elle situe sous Šāpūr. Ayant accompli des prodiges et des miracles, les deux saints sont convoqués par le roi; s'engage alors une discussion avec les mages. Le souverain arbitre en organisant une ordalie: il ordonne à ses prêtres de pénétrer dans un brasier à l'instar des deux «nazaréens» qui en sont sortis indemnes⁵⁵. Notons toutefois que la *Chronique* appelle toujours les chrétiens *naṣārā*, selon la terminologie arabe classique. Néanmoins, ce récit est conservé dans un texte antérieur en syriaque édité par P. Bedjan dans les *AMS*

⁴⁶ *Ibid.*, 52, l. 11-14.

⁴⁷ *Ibid.*, 68, l. 10-13.

⁴⁸ *Ibid.*, 69, l. 12-13.

⁴⁹ Cf. encore *ibid.*, 73, l. 9-11; 76, l. 3-4 et 6-7; 87, l. 11-12.

⁵⁰ *Ibid.*, 78, l. 12-13.

⁵¹ BEDJAN, P., «Martyre de Posi et de Marthe sa fille, et le grand massacre des chrétiens dans le pays des Houzites ou le Khouzistān», *AMS II*, Paris, 1891, 208-232; cf. 215, l. 22; 216, l. 11.

⁵² BEDJAN, P., *AMS II*, Paris, 1891, 216, l. 4 et 11.

⁵³ *Ibid.*, 220, l. 4.

⁵⁴ *Ibid.*, 214, l. 8, 11 et 216, l. 11: 'n' 'nyfsyrk, «Je suis chrétien».

⁵⁵ SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/1», *PO 4*, Paris, 1907, 246 [134]-248 [136].

(I, Paris, 1890, 466-525). C'est le terme «nazaréen» qui est prononcé par Šāpūr pour désigner les étrangers à sa foi (cf. 516-518).

La Passion de Jacques le Notaire (AMS IV, 189-201) se situe sous Vahrām V. Originaire de Karkā d-Ersa (d-Lédan?), Jacques fut emprisonné pour sa foi avec quinze compagnons, et condamné à des travaux pénibles. Mihr-Šāpūr, chef des mages, «grand ennemi des chrétiens», met en œuvre durant une semaine maintes tortures pour les conduire à l'apostasie; le temps écoulé, il fait mander le gardien et lui demande où en sont «ces misérables nazaréens». Dans ce récit, l'appellation «nazaréens» se réfère donc au groupe des seize condamnés; elle est utilisée par le mage, soucieux d'appréhender un noyau chrétien précis sur un territoire iranien placé sous son autorité religieuse. Jacques, compté avec ses coréligionnaires iraniens, est d'ailleurs lui-même d'origine romaine; la dénomination est donc explicitement attribuée au groupe de ces chrétiens iraniens, sujets du roi⁵⁶.

Dans cette perspective de choix terminologique spécifique chez les détracteurs, signalons notamment l'emploi du terme *nāšroyūtho* 'twyrēn pour désigner la religion poursuivie par les mazdéens de l'*Histoire syriaque de Julien l'Apostat*⁵⁷.

L'*Histoire d'Arménie* d'Élisée Vartabed, datée du VI^e siècle, met en scène au chapitre deuxième les mauvais traitements subis par les chrétiens sous le règne de Yazdegerd II roi des Perses. Les mages les attaquent dans une ordonnance de Mihr-Nerseh, gouverneur de la Grande Arménie, au nom du roi. L'édit met en garde les zoroastriens contre «tout homme qui habite sous le ciel et ne suit pas la religion du mazdéisme, [qui] est sourd, aveugle et trompé par les *dēv* d'Ahriman». Après les zurvanistes (mouvement dissident du zoroastrisme) sont dénoncés les chrétiens. Le texte a conservé la polarité textuelle entre les *krīstyonē*, «chrétiens»⁵⁸ et les nazaréens présentés comme *aradschnort*, supérieurs spirituels, trompeurs.

«Ne vous fiez pas à vos supérieurs spirituels (*aradschnort*) que vous nommez nazaréens, car ils sont trompeurs»⁵⁹.

⁵⁶ Cf. également LABOURT, J., *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, 113-117; CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les sassanides*, Copenhague, 1936, 306.

⁵⁷ HOFFMANN, G., *Syrischen Erzählungen*, Leiden, 1880, 146 l. 4. Lorsque l'empereur Julien interdira aux chrétiens l'enseignement dans les écoles classiques, il les renverra «dans leurs églises de nazaréens». Cf. DUCCELLIER, A., *Les Byzantins. Histoire et culture*, Paris, 1988, 198.

⁵⁸ LANGLOIS, V., *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie* II, Paris, 1869, 190-191.

⁵⁹ LANGLOIS, V., *ibid.*, 191b.

Il n'est peut-être pas inintéressant de comparer cette perception avec certaines positions mandéennes dont se feront l'écho bien plus tard les textes sacrés du groupe baptiste, et que restitue E. S. Drower. Dans son étude ethno-religieuse de la gnose nazaréenne publiée à Oxford en 1960, elle distingue les nazaréens des mandéens ou gnostiques. Dans la première catégorie se trouvent les initiés, ceux qui possèdent le secret; quand un homme accède à la prêtrise, il quitte ainsi les *mandayyayē*; il ne sera *nāšurāyo* que s'il observe parfaitement les règles de stricte pureté et atteint la doctrine secrète (*nāšīrūto*, la vraie illumination), DROWER, E. S., *The Secret Adam. A Study of nasoraean gnosis*, Oxford, 1960, IX. L'auteur met en rapport cet office avec l'interprétation des astres et des augures, *id.*, *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, magic Legends and Folklore*, Oxford, 1937, 4, et souligne les échos juïques de telles

S. C. Mimouni a rapproché, quoique de fort loin, ce mot de l'un des sens de la racine syriaque *rcn* «glorifier»⁶⁰. Mais un regard attentif permet de retrouver notre problématique de différenciation: l'édit fait allusion au «pays des Grecs» (empire romain oriental) qui, en embrassant le christianisme, devait être l'objet du mépris des zoroastriens. La conversion d'Arméniens dans le «pays des Grecs» est une grave erreur contre laquelle les mages mettent en garde les habitants de leur propre terre qui auraient tendance à accepter la nouvelle doctrine. C'est alors qu'apparaît le terme «nazaréen», ainsi appliqué à la situation interne du pays sous juridiction *perse*. Il est probable que sous ce nom soient désignés les missionnaires et chrétiens engagés, «spirituels» répandant la nouvelle religion et que les sujets du roi de Perse suivraient volontiers. La réponse des évêques à cette ordonnance, au nom et avec le consentement de «toute la multitude [du peuple] du pays»⁶¹, indique bien la démarche de toute une assemblée de croyants menacée dans sa foi. Elle salue en Mihr-Narseh le «grand intendant des arik et des anarik» en ayant soin de le placer, lui et ses officiers, au «haut rang des arik». C'est dire que le problème religieux s'exprime en termes d'appartenance politique: les nazaréens sont les représentants de l'empire rival christianisé. Il est vraisemblable qu'Élisée utilise une terminologie courante en milieu mazdéen et appliquée à dessein dans cet édit qu'il recompose. Soulignons-le d'autre part, la polarité chrétiens/nazaréens joue encore dans une perspective déjà observée: «chrétien» reste le qualificatif général et universaliste appliqué, en particulier, par le narrateur; «nazaréen» intervient exclusivement dans un contexte de polémique religieuse sur fond politique et géographiquement circonscrit.

Parmi les récits offrant cette bipolarité nominale, les *Actes de Siméon Bar Sabba'ē* sont sans nul doute les plus caractéristiques⁶². Ils furent rédigés peu de temps après le décès du primat survenu en 344. Le terme *krīstyono* jalonne le récit, tandis que le choix ponctuel du mot *nāṣrāyo* répond à des critères spécifiques marquant une intention précise de la part de l'auteur. Accusé parce qu'il refusait de percevoir une double imposition de ses ouailles, Siméon est arrêté sur ordre royal en tant que représentant de sa communauté. Sous la terminologie 'yRend 'm, c'est le groupe nazaréen qui est ainsi désigné; Siméon est

dénominations (Is XLVIII, 6; LXV, 4 avec *torcn* «choses secrètes», et *jiirucn* «endroits secrets»). C'est dans la même perspective que pourrait s'inscrire une notice de Bar Konaï: à propos d'un cantique qu'il intitule «compréhension (?) des magiciennes», l'auteur explicite quelques points de doctrine que les membres du groupe gardaient secrets. À noter que la confusion, en particulier chez les auteurs arabes, des mandéens avec les mages peut éclairer l'acception des *nāṣrāyē* dans le sens d'une révélation de mystères et d'une initiation religieuse, PUECH, H.-C., «Le Mandéisme», in A. Quillet, (éd.), *Histoire générale des religions*, Paris, 1945, 65 n.1; DROWER, S. C., *ibid.*, 3.

⁶⁰ MIMOUNI, S. C., «Les nazaréens. Recherche étymologique et historique», *RB* 105/2, 1998, 226-227.

⁶¹ LANGLOIS, V., *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie* II, Paris, 1869, 191-192.

⁶² KMOŠKO, M., «Narratio de beato Simeone Bar Sabba'e», *Patrologia Syriaca* 1/2, Turnhout, 1907, 661-1054. G. Wiessner montre les différences structurelles des récits de la *Passion* de Siméon, distinguant la forme courte (A) de la forme longue (B). Ces deux récits renverraient à une source commune qui compilerait elle-même deux autres documents primitifs: l'un ayant trait au refus de Siméon de lever la double capitation; le second, surajouté, centré sur le grief des Juifs contre le primat, l'accusant de complicité avec l'ennemi romain. Pour les détails concernant ces sources, WIESSNER, G., *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zu Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* 67), Göttingen, 1967, 81-83.

présenté comme chef des nazaréens dans la lettre de persécution adressée à la région du Hūzistān⁶³. C'est également dans ce contexte de tensions politico-religieuses que le roi, désireux de soumettre les chrétiens aux lois perses, appelle ainsi le primat (yRcnd 'jyr, «chef des nazaréens»⁶⁴), reconnaissant en lui le serviteur des nazaréens⁶⁵. L'appellation *nāsrāyo* est donc intentionnelle: ce terme désigne un groupe local dont Siméon est responsable (en l'occurrence la communauté de Séleucie-Ctésiphon), et identifie des rebelles (non désirables) à l'ordre social. Les locutions courantes «roi des chrétiens» (786, l. 21), «tous les chrétiens» (792, l. 1), «tout le peuple des chrétiens» ('nyfsyRkd 'm;l, 781-782, l. 15-16; 806, l. 15-16) qui privilégient 'nyfsyrk sont là encore le fait d'une intervention explicative du rapporteur, insérées en un discours narratif impersonnel au style indirect⁶⁶. En revanche, et il faut le noter, la seule occurrence des *krīstyōnē* en discours direct dans la bouche des détracteurs comporte une ambiguïté doctrinale qui fait vivement réagir Siméon: le roi, au §44, fait mention du «Dieu des chrétiens qui fut fixé à la croix par les juifs ('nyfsyRkd wh 'hl')»⁶⁷. Siméon précise lui-même que le nom de *krīstyōnē* est englobant puisque les marcionites eux-mêmes en font usage comme revêtement mensonger.

'nyfsyrkl Sx : rm' Nw;mj 'jydk
'dhd Nwn' 'nwyqRm : 'klm yrm : Nwrmzn 'dhd
'nyfsyrkd 'mj Nwhy;l; Nyrq 'twbdkbd Nwnh : N wrm'n

«Saint Siméon dit: “Qu'un chrétien ne dise pareille chose, mon Seigneur roi! C'est là ce que disent les marcionites, eux qui [profèrent] un mensonge en s'auto-désignant du nom de chrétien”»⁶⁸.

Le dialogue de Siméon avec le souverain ne porte donc pas sur une définition terminologique; le primat se contente d'une rectification théologique en singularisant le courant marcionite et son appropriation abusive du nom porté par les chrétiens.

En étudiant ce passage et en effectuant d'autres rapprochements, J. de Menasce avait proposé l'hypothèse d'une configuration des *krīstyōnē* des inscriptions de Kirdīr avec les marcionites. Outre les *Actes de Siméon*, la *Vie de Mār Aba* met l'accent sur la dissimulation des marcionites, qui reprennent l'appellation de chrétiens⁶⁹. J. de Menasce appuie cette assertion sur l'usage préférentiel du grec

⁶³ KMOSKO, M., *op. cit.*, 794, §4.

⁶⁴ KMOSKO, M., *op. cit.*, 818, §18, l. 12-13; 867, §52, l. 22-23

⁶⁵ *Ibid.*, 800, §8, l. 14.

⁶⁶ *Ibid.*, cf. 810, l. 9; 883, l. 19; 910, l. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, 858, l. 5-12.

⁶⁸ Révision de la traduction de KMOSKO, M., «Narratio de beato Beati Simeone Bar Sabba'e», *Patrologia Syriaca* 1/2, Turnhout, 1907, 857-858.

⁶⁹ Encore païen, le futur catholicos Mār Aba rencontre un jeune ascète sur les bords du Tigre. Il lui demande s'il est un *krīstyōno* ou un juif. Le rédacteur précise aussitôt que

«il disait “chrétien” ('nyfsrk) pour dire: “marcionite” ('nwyqrm)».

Le jeune homme répond par le même rejet d'identification abusive, rejet déjà observé dans les *Actes de Siméon*.

«“Je suis chrétien, en vérité, et non à la manière des marcionites qui mentent en s'appelant chrétiens”».

L'ascète objecte par une distinction de filiation: si les marcionites sont des disciples de Marcion, ils ne peuvent se revendiquer aussi (sinon frauduleusement) du Christ. BEDJAN, P., *Vie de Iabalaha, de trois autres patriarches et de quelques laïcs nestoriens*, Paris, 1893, 213. Cf. PEETERS, P., «Observations sur la Vie syriacque de Mar Aba, catholicos de l'Église de Perse

chez les marcionites, délaissant le syriaque *mešihoyē* trop empreint d'histoire vétéro-testamentaire, et *nāšrāyē*, trop géographique, évoquant l'incarnation de Jésus⁷⁰. Cette *Vie de Mār Aba*, datée du VI^e siècle, s'inscrit dans le contexte de l'essor grandissant des communautés marcionites en territoire iranien.

Dans une hymne consacrée aux fausses doctrines, Éphrem mettait déjà en garde contre ce procédé dissimulatoire; les marcionites comme les daysanites (bardesanites) y sont démasqués comme faux chrétiens (*Hymne 23*, §9, l. 11-15):

«Quelle grandeur et gloire	'xybjw 'br 'dy'
d'être appelé “du Messie”	hmtjt 'yxyjmd
ou d'être nommé marcionite,	'nktk 'nwyqrmd w'
qu'on te dise “chrétien”	Kywrqn 'nyfsrkd
ou ivraie de daysanite ⁷¹ !»	'nzyz 'yncyd w'

Mais cette hypothèse de J. de Menasce ne se vérifie pas dans l'ensemble de la littérature présentant la bipolarité *nāšrāyo/kristyono*, comme nous l'avons constaté. Le substantif *kristyono* est généralement employé pour désigner le christianisme de façon globale et universalisante, marque identitaire sans ambiguïté. Le comportement des marcionites relève d'une technique d'insertion à but prosélyte, thématique du revêtement christianisé. Plus proche de l'époque de Kirdīr, Bardesane ne suggère aucune ambivalence lorsqu'il parle des marcionites. Grand adversaire de leurs thèses et lui-même perméable à la culture grecque, il a laissé un ouvrage aujourd'hui perdu pourfendant la doctrine marcionite. Eusèbe de Césarée rend compte de l'habileté dialecticienne de l'édessénien qui

«composa des *Dialogues* contre les marcionites et quelques autres qui étaient à la tête de diverses croyances» (*HE IV*, 30, 1).

Rédigés en araméen, ces *Dialogues* furent traduits du syriaque en grec et diffusés par de nombreux disciples. Nous ne connaissons malheureusement pas le titre dont se réclamaient les marcionites que connut Bardesane. En revanche, le *Livre des lois des pays*, d'esprit bardesanite, rapporte que les chrétiens installés en tout lieu de l'empire romain oriental et de l'empire iranien, étaient appelés *kristyonē*⁷².

(540-552)», *Miscellanea G. Mercati V. Storia ecclesiastica. Diritto*, (= *Studi e Testi* 125), Vatican, 1946, 69-112.

⁷⁰ DE MENASCE, J., *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānik Vičār. La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg, 1945, 207-209. Une inscription grecque de 318-319, à Lebara en Syrie, mentionne la protection «du Seigneur et Sauveur Jésus Christ», VON HARNACK, A., *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie*, Leipzig, 1921, 263-266; LECLERCQ, H., *DACL*, 10/2, 1932, 1833-1840, s.v. «Marcion».

⁷¹ BECK, E., *Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen contre haereses*, (= *CSCO* 169, script. syr. 76), Louvain, 1957, 89; *id.*, *ibid.*, (= *CSCO* 170, script. syr. 77), Louvain, 1957, 85 (trad.).

⁷² «Nous tous, en quelque lieu que nous soyons, nous sommes désignés par le nom du Messie, “chrétiens”» ('nyfsRk Nnyrqtm 'xyjmd 'mj dxb), NAU, F., *Le livre des lois des pays*, Paris, 1899, 55 (§57); texte 29. Même construction repérable dans les *Actes des martyrs d'Édesse* où le mot *kristyono* prédomine, mais associé aux expressions valorisant le *mešihō*, cf. BURKITT, F. C., *Euphemia and the Goth*, (= *Text and Translation Society* [2]), Londres, 1913, réimpr.,

Un exemple de «nazoréen» de Babylonie dans la littérature manichéenne?

Les *Kephalaia* coptes forment un commentaire doctrinal des *logia* de Māni, alors que la communauté commence à se structurer, confrontée aux premières polémiques des autorités mazdéennes et chrétiennes⁷³. La première partie du volume est conservée à Berlin dans le ms. P 15996, la deuxième à Dublin (Chester Beatty Library, codex C).

L'un de ces *Kephalaia* manichéens, numéroté LXXXIX, s'intitule «Chapitre du nazoréen qui questionne le maître» et rend compte d'une controverse entre Māni et un nazoréen désigné tantôt sous la graphie N#z0_4g⁷⁴ tantôt sous celle de N#z0_#i0⁷⁴. S. C. Mimouni s'était déjà interrogé sur l'identité de ce nazaréen cité en contexte manichéen⁷⁵. Le nazoréen interroge Māni sur la nature du Dieu qu'il prie: est-il bon ou mauvais? Māni répond qu'il est avant tout juge de ceux qui font le mal. Dans ce passage, paradoxalement, Māni s'exprime selon une sensibilité monothéiste marquée qui peut paraître, de prime abord, en contradiction apparente avec son système dualiste. Son interlocuteur chrétien lui pose une question essentielle qui le met dans l'embarras et semble bouleverser les données dichotomiques de son détracteur: le Dieu bon, en tant que juge, est conduit à exercer des punitions et donc à faire le mal. Māni répond que les âmes qui ont placé leur cœur et leur trésor dans le diable restent sous son emprise, d'elles-mêmes se détournent de Dieu, et nuisent ainsi par elles-mêmes⁷⁶. Sans vouloir reprendre tout le dossier, nous souhaitons présenter quelques remarques.

Le représentant nazaréen porte une dénomination particulière aux disciples de Jésus de Nazareth, usuelle chez les araméophones de Palestine, Syrie et Mésopotamie. Ce nom ne se rencontre guère en Égypte⁷⁷. C'est ainsi que J. de Menasce a proposé d'y voir un des judéo-chrétiens nazaréens de Palestine, «dont nous savons précisément qu'ils encourageaient la censure des manichéens»⁷⁸. L'itinéraire de l'araméen Adda, disciple de Māni, souligne si besoin est l'importance des liens de communication entre la Syrie-Palestine, la Babylonie et l'Égypte⁷⁹; la mise en scène pourrait être alors le fruit d'une rencontre issue des missions addaïennes.

Amsterdam, 1981, 91, §3, l. 11; 108, §69, l. 27; 109, §70, l. 27; 123, §29, l. 12-13; 119, §19a, l. 28-30; 120, §19e, l. 26.

⁷³ TARDIEU, M., *Le manichéisme*, (= *QJSJ?* 1940), Paris, 1997², 66-67.

⁷⁴ POLOTSKY, H. J., BÖHLIG, A., *Kephalaia*, Stuttgart, 1940, 221, 19, 21, 31; 222, 1 (N#z0_4g⁷⁴); 221, 28 (N#z0_#i0⁷⁴).

⁷⁵ MIMOUNI, S. C., «Les nazaréens. Recherche étymologique et historique», *RB* 105/2, 1998, 244-251.

⁷⁶ DE MENASCE, J., *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg, 1945, 230-231.

⁷⁷ Notons qu'Augustin évoque des nazaréens dans son *Contre Faustus* XIX, 4. En a-t-il eu connaissance sur le sol africain? Ou la réputation hérésiologique du groupe condamné par Épiphane à même époque est-elle déjà venue jusqu'à lui?

⁷⁸ DE MENASCE, J., *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg, 1945, 207; cf. 230.

⁷⁹ TARDIEU, M., «L'arrivée des manichéens à al-Hīra», *La Syrie de Byzance à l'islam, VII-VIII^e siècles. Actes du colloque international, 11-15 septembre 1990*, Damas, 1992, 15-18. Le feuillet historique P 15996 de Berlin rapporte la démarche du manichéen Abiēsou auprès de la reine Thadamor qui devient protectrice de l'Église des manichéens. La fondation de cette communauté à Palmyre avait été inaugurée par Mār Adda, cf. SUNDERMANN, W., «Studien zur Kirchengeschichtlichen Literatur der Iranischen Manichäer», *Altorientalische Forschungen* 13, 1986, 243-244. Adda est considéré aussi comme l'agent premier de la mission en Égypte.

La discussion portant sur le milieu culturel auquel appartiendrait ce nazoréen a isolé en critique interne deux éléments suggestifs cherchant à prouver son caractère araméophone plutôt qu'hellénophone.

- l'expression «géhenne de feu» (*Keph. LXXXIX*, l. 9). La métaphore relève surtout du milieu oraculaire prophétique⁸⁰.

- la présence du mot Bêma, 15M#. Même si la référence peut évoquer un milieu araméen, le bêma, héritage de l'architecture civile grecque, ne peut à lui seul laisser supposer un contexte exclusivement babylonien et une allusion à cette structure par le nazoréen ne peut présager de son origine iranienne éventuelle⁸¹. Mais un autre élément pourrait plus fortement plaider en faveur d'un contexte iranien.

La trajectoire généralement admise pour la transmission linguistique des sources du *Kephalaion* LXXXIX se fonde sur une traduction de l'araméen en grec puis en copte. S. C. Mimouni propose de voir dans l'utilisation du terme copte N#z0_4[["/N#z0_#i0" l'aboutissement d'un usage oriental, c'est-à-dire un héritage directement inséré de l'original araméen des *Kephalaia* manichéens qui aurait été rédigé en Babylonie à la fin du III^e siècle. Nous souscrivons à son analyse, appuyée sur une étude de vocabulaire, de contexte et du passage lui-même; il remarque à cet effet que cette attestation serait l'unique cas, dans la littérature manichéenne, d'une désignation par ce terme d'un chrétien de Babylonie: le mot renverrait à une réalité religieuse de l'empire iranien, que

⁸⁰ Elle s'appuie sur la réalité historique et littéraire de la vallée de Guébèn-Hinnom, dont le nom s'est contracté Gué-Hinnom (Jos XV, 8; Ne XI, 30), puis en Géhenne dans les langues européennes. Elle a été retenue en milieu syriaque et grec sous une forme orthographique similaire, et peut de fait renvoyer à un contexte eschatologique de jugement final. En reprenant la fonction de cette vallée maudite sous forme de parabole, les textes évangéliques ont contribué à répandre l'image (Mt XVIII, 8; Mc IX, 43-47...). Cf. notamment MONLOUBOU, L., DU BUIT, F. M., *Dictionnaire biblique universel*, Paris, 1984, 284b, s.v. «Géhenne».

⁸¹ Le mot de *bçma* présente quelques difficultés d'interprétation puisque le terme, selon les auteurs, les régions et les époques, désigne des réalités fort différentes. R. G. Coquin fait à cet effet remarquer qu'il se référait, dans l'antiquité grecque, à l'estrade du juge (cf. Mt XXVII, 19 pour le siège de Pilate), d'où le sens dérivé de tribunal ou de comparution devant le juge, COQUIN, R. G., «Le "bîma" des églises syriennes», *L'Orient Syrien* 10/4, 1965, 444. D'un point de vue architectural, la construction des églises et l'établissement d'une hiérarchie ecclésiale confèrent une place spécifique au trône épiscopal et à l'autel, désignés sous ce seul mot de bêma et représentant à lui seul la totalité du sanctuaire. Les travaux de J. Lassus et G. Tchalenko ont permis de retrouver dans de petits édicules des bêmas, avec leurs meubles *in situ*, et d'établir que leur usage en Syrie était attesté dès le IV^e siècle, GRABAR, A., «Les ambons syriens et la fonction liturgique de la nef dans les églises antiques», *Cahiers archéologiques* 1, Paris, 1945, 129. Aucun bêma antérieur à cette date n'a été conservé; mais il existait avant cette période. La permanence de cette structure doit sans doute beaucoup à son édification en matériaux durs à partir du IV^e siècle en Syrie I^{ère}; Jean Chrysostome à Antioche témoigne de la symbolique et de l'importance de ce mobilier d'église, *Sur le Pentateuque* I, 4, PG 50, 453. au V^e siècle ailleurs. Les hymnes et fêtes du Bêma dans les communautés manichéennes indiquent une tradition prises à un contexte religieux chrétien, TCHALENKO, G., *Églises syriennes à bêma* I, (= BAH 105), Paris, 1990, 11; 240; 313-314. Si la littérature relative à cette fête nous a légué la plus ancienne attestation de l'usage liturgique de cet ensemble mobilier autrefois en bois, c'est en raison de sa symbolique: l'autorité de Māni est représentée au sein de sa communauté par l'emplacement vide de son siège. Cf. PUECH, H.-C., *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, 389-394. RŪS, J., «La fête du bêma dans l'Église de Mani», *Revue des Études Augustiniennes* 22/3-4, Paris, 1976, 219-223.

l'auteur considère cependant exclusivement comme celle d'un judéo-christianisme elchasaïte⁸². Examinons la documentation.

La *Vita Mani* conservée dans le *CMC* restitue une même atmosphère de *disputatio*, dans ce cas entre Māni et sa communauté d'origine; mais les membres ne sont connus que sous le nom de *Baptistai*. La documentation manichéenne découverte au Fayoum en Égypte comporte des éléments premiers qui rejoignent la même situation de controverse entre Māni et ses anciens coréligionnaires, toujours désignés sous le même nom de *Baptistai* (*Homélie* IV, l. 13; *Keph.* VI et XII⁸³). Une constatation s'impose: jamais le terme de «nazoréen» n'apparaît comme désignation naturelle et habituelle des membres de la communauté mésénienne du *CMC* où Māni vécut sa jeunesse⁸⁴. Nous pouvons nous interroger: dans ses inscriptions, comment Kirdīr aurait-il pu appliquer ce nom à un groupe qui ne revendiquait pas pour lui-même cet appellatif? Pareillement, les textes manichéens disponibles n'ont jamais retenu le nom de «nazoréen» pour désigner un membre de cette communauté ou même un baptiste. L'argument *a silentio* prévaudrait donc comme critère de discernement pour l'appartenance communautaire de ce contradicteur.

L'application de cette appellation à un groupe baptiste n'intervient que dans des sources tardives, en particulier chez Théodore Bar Konaï, auteur de langue syriaque qui écrivit son *Livre des scholies* vers 791. Il y applique le terme aux «mandéens» (*Livre des scholies* XI, 25, *mimrā* XI, 86):

«En Mésène, on les appelle mandéens, maškinéens (litt. gens du Temple), gens de celui qui fait le bien; [dans] le Bēth-Aramāyē, nazoréens, gens de Dosthi»⁸⁵.

Dans leur traduction de ce passage de Théodore Bar Konaï, R. Hespel et R. Draguet ont récemment proposé de corriger le syriaque *našrāyē* par «naziréens»⁸⁶. Ce vocable est un héritage marqué par le champ sémantique sémitique de la consécration. Cette nouvelle lecture s'appuie sur des données historiques et littéraires liées au mouvement des Dosithéens. Rappelons que dans les *Homélies clémentines*, Dosithée apparaît comme l'un des disciples privilégiés de Jean Baptiste: à ce titre, il est lui aussi nazir (H II, 24), comme Jean le baptiste dans le récit lucanien (Lc I, 15)⁸⁷.

Sans nous attarder sur les auto-désignations des mandéens, rappelons leur vocable de aiarucan *nāšrāyē* dans le *Ginza* (aux côtés de la dénomination plus

⁸² MIMOUNI, S. C., «Les nazoréens. Recherche étymologique et historique», *RB* 105/2, 1998, 244-251; PUECH, H.-C., *op. cit.*, 246; 250-251.

⁸³ POLOTSKY, H. J., BÖHLIG, A., *Kephalaia*, Stuttgart, 1940, 33, l. 25-32; 44, l. 19-45. Māni évoque auprès de ses disciples les cinq principes des *Baptistai*, appelés les purs (ceux qui se purifient), et les commente. Cf. PUECH, H.-C., «Analyse et comptes-rendus», *Revue de l'Histoire des Religions* 124, 1941, 64.

⁸⁴ S. C. Mimouni suggérait une identification des elchasaïtes méséniens avec les *našrāyē*, refusant de donner une définition pour les *mktky*, MIMOUNI, S. C., *art. cit.*, 259-260; 255-256. Outre les problèmes attachés à cette assimilation, la logique d'énumération de Kirdīr perd son unité interne au regard de cette hypothèse.

⁸⁵ DRAGUET, R., HESPEL, R., *Théodore bar Koni. Livre des scholies* II. *Mimrē* VI-XI, (= *CSCO* 432, script. syr. 188), Louvain, 1982, 257-258.

⁸⁶ DRAGUET, R., HESPEL, R., *ibid.*, 258; *id.*, (= *CSCO* 431, script. syr. 187), Louvain, 1987, 345.

⁸⁷ SIOUVILLE, A., *Les homélies clémentines*, Paris, 1933, réimpr. 1991, 115.

classique de aiiadnam, *mandāyē*). Mais paradoxalement, dans ce même livre, M. Lidzbarski a souligné l'association de ces *nāṣrāyē* aux ennemis du groupe, au «monde des ténèbres», en l'occurrence les chrétiens⁸⁸. Cette coïncidence rejoint la thématique que nous avons rencontrée dans nos sources syriaques: là encore, le terme «nazaréen» est employé à l'encontre des chrétiens par les détracteurs⁸⁹. L'information de Bar Konai associant le terme nazaréen à ce groupe baptiste n'est-elle pas tributaire de son temps? La contradiction interne d'une terminologie tantôt positive (appliquée au groupe) tantôt négative (pour désigner un ennemi du mouvement) certifie le contexte d'utilisation du mot. Le maintien de cette auto-désignation problématique pour la définition interne du groupe s'expliquerait par un mimétisme de survie face à la menace et à la pression de la loi musulmane à l'encontre des religions non attachées au Coran⁹⁰: devenu un abri onomastique autorisé par le *Livre* des nouveaux maîtres du sol, il est resté, *avec son ambivalence*, dans les textes sacrés mandéens. Précisons que les recueils fondamentaux mandéens, le *Ginza* en particulier, constituent un ensemble de textes extrêmement disparate par l'âge, la forme et le contenu; ils ne permettent donc pas de confirmer ou d'infirmer une hypothèse d'équivalence entre les deux courants mandéen et nazaréen à haute époque⁹¹.

Il nous faut donc considérer, faute de documentation plus précise, le N#z0_4[["N#z0_#i0" du *Kephalaion* LXXXIX comme un chrétien. Le *Kephalaion* LXXXIX ne s'inscrit pas dans une problématique baptiste, ni même n'évoque une question doctrinale, pratique ou morale de la communauté de provenance de Māni, comme c'est le cas dans le *CMC* ou certains *Kephalaia* précités. L'affirmation d'une origine linguistique araméenne de ce texte n'exclut pas l'éventualité d'une identification avec un chrétien de l'empire iranien mis en scène dans une polémique avec Māni. Notons qu'à cette époque, contemporaine des missions manichéennes, des déportés araméophones sont déjà installés dans l'empire perse. Cette expression littéraire serait peut-être imputable à une rédaction du noyau central des *Kephalaia* en araméen babylonien sur base de scènes d'inspiration vécues par Māni dans l'empire iranien. L'appellatif «nazaréen» évoque la réalité nominale bien connue au début du IV^e siècle en Iran, appliqué ici à un chrétien de Babylonie. Un autre argument nous invite à cette conjecture: l'appréciation négative de ce nazaréen, un contradicteur du maître Māni, que l'auteur fait intervenir dans un souci de catéchèse et de mise au point doctrinale; cette perspective engage nécessairement le rédacteur à suivre une vision dichotomique selon laquelle l'interlocuteur a tort et doit être enseigné.

⁸⁸ LIDZBARSKI, M., *Ginza: der Schatz oder das gro•e Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925, 327; MIMOUNI, S. C., *art. cit.*, 211 n. 9; 257.

⁸⁹ PUECH, H.-C., «Analyse et comptes-rendus», *Revue de l'Histoire des Religions* 124, 1941, 64 n. 1. Cf. déjà le P. LAGRANGE, M.-J., «La gnose mandéenne et la tradition évangélique II. Les origines», *RB* 36, 1927, 481-515.

⁹⁰ Cf. pour la mention des *naṣara* dans le Coran, et encore de nos jours au Proche-Orient, comme appellation spécifique des chrétiens, LOISY, A., *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934, réimpr. Francfort, 1983, 18; FIEY, J. M., *Encyclopédie de l'Islam* 7, 1993, 970-974, s.v. «Naṣara». E. R. Hambye a relevé que le nom des Syriens chrétiens de la région du Malabar était «nazrani (...) jusqu'à l'arrivée des missionnaires latins» qui imposèrent le nom de chrétiens, HAMBYE, E. R., «Note sur les communautés orientales du Malabar», *L'Orient Syrien* 1/2, 1956, 99-100.

⁹¹ PUECH, H.-C., «Le Mandéisme», in A. Quillet, (éd.), *Histoire générale des religions*, Paris, 1945, 69-71.

Deux chroniques syriaques effectuent également une corrélation entre Māni et un groupe de nazaréens: d'après la *Chronique maronite*, du VIII^e/IX^e siècle, et celle de Michel le Syrien (XII^e siècle), Māni au début de sa vie prophétique aurait été ordonné prêtre dans le Bēth-Hūzāyē par des nazaréens. L'appartenance communautaire de ces «nazaréens» peut-elle être mieux précisée? Dans un article de 1993 édité en 1997, W. Klein est prêt à concéder aux chroniques des détails crédibles sur l'histoire de Māni, détails qui, selon lui, restitueraient une source primitive manichéenne⁹². Cette source initiale aurait pour centre le séjour de Māni dans le Hūzistān. L'auteur stipule que la tradition ou le document à l'origine de ces développements littéraires aurait appliqué le mot nazaréen aux anciens coréligionnaires baptistes; cette désignation aurait été restituée par les sources chrétiennes⁹³. L'existence d'un sacerdoce au sein des baptistes de Mésène dont provenait Māni (Sitaios est presbytre, *CMC* 74, 12⁹⁴) permettrait par ailleurs de s'interroger sur le cadre communautaire de la prétendue ordination sacerdotale de Māni lui-même.

En fait, les chroniqueurs se contentent de présenter le fondateur venu dans le pays des Perses et à Bēth-Lapa† «marchant dans les doctrines des nazaréens»⁹⁵. Les deux chroniques s'expriment en des termes similaires, proposant les mêmes thématiques de type hérésiologique, pour certaines déjà repérable dans les *Acta Archelai*.

Chronique maronite: «Corbicus se saisit de tous les livres et de l'or [de la femme qui le recueillit] et partit vers la région des Perses. Il alla dans la maison paternelle et là se donna le nom de Māni; il séduisit beaucoup de gens par ses livres, comme si lui-même les avait composés. Il les transmettait sous un aspect chrétien. Voyant qu'il était versé dans les doctrines des nazaréens en ce temps-là, ils le firent prêtre là. Il devint interprète des écritures et disputait contre les juifs et les païens. Il s'agrégea trois disciples (qu'il envoya en mission) Quand [ceux-ci] revinrent, ils lui firent savoir que personne ne les avait reçus; il fut irrité et abandonna la doctrine des chrétiens qu'il ne professait pas dans sa pureté depuis le début»⁹⁶.

Chronique de Michel: «[Corbicus] prit la fortune et les livres [de la femme qui le recueillit] (...) Il se fit appeler Māni et séduisit beaucoup de gens à l'aide de ces livres. Il les donnait comme chrétiens. Voyant qu'il marchait dans les doctrines des nazaréens, ils le firent prêtre. Il devint interprète des écritures et disputait contre les juifs et les païens. Parmi ceux qui étaient avec lui, il envoya (*suivent quelques noms de disciples*). Quand ces derniers

⁹² KLEIN, W., «War Mani Priester der Perserkirche?», in CIRILLO, L., VAN TONGERLOO, A., (éd.), *Atti del terzo congresso internazionale di studi "manicheismo e oriente cristiano antico"*. Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto-5 settembre 1993, (= *Manichaean Studies* 3), Louvain, Naples, 1997, 201-211.

⁹³ KLEIN, W., *art. cit.*, 203-204; 213.

⁹⁴ HENRICH, A., KOENEN, L., *Die Kölner Mani-Kodex*, (= *Papyrologica Coloniensia* 14), Cologne, 1988, 50-51.

⁹⁵ CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199* I, Paris, 1901, 199; CHABOT, J.-B., «Chronicon maroniticum», *Chronica minora* II, (= *CSCO* 4, script. syr. 4), Louvain, 1904, 47-48.

⁹⁶ CHABOT, J.-B., «Chronicon maroniticum», *Chronica minora* I, (= *CSCO* 3, script. syr. 4), Louvain, 1903, 48; 59-60 texte.

revinrent et lui firent savoir que personne ne les avait reçus, il abandonna la doctrine des chrétiens»⁹⁷.

Soulignons-le à nouveau, dans le *CMC*, les baptistes ne sont jamais désignés sous le nom de «nazaréens» et la titulature sacerdotale n'est pas un argument décisif pour rattacher ce groupe aux baptistes. En effet, le terme *presbuteros* renvoie également à un titre hiérarchique manichéen (troisième rang des élus)⁹⁸, aussi bien que chrétien ou païen. Les sources relatives à la jeunesse de Māni ne parlent jamais d'un sacerdoce ministériel parmi les baptistes; mais pareil statut peut se comprendre aussi à un niveau symbolique parmi les manichéens: le Guide est aussi le Sceau des prophètes et l'Intercesseur par excellence (fonction sacerdotale). Par ailleurs, du parcours de Māni ici décrit on ne saurait conclure à une identification chronologique déterminante: les chroniqueurs situent unanimement la séquence *après* l'enfance de Māni, lorsque, adulte, il tente déjà avec succès d'enseigner sa propre voie dans un contexte d'essor de son propre mouvement (envoi de disciples). D'autre part, aucune présence du courant baptiste dans le Bēth-Hūzāyē n'est attestée; or, les sources sont unanimes pour rattacher le pseudo-statut sacerdotal de Māni à cette région.

Si nous replaçons le terme dans le contexte de chacune des sources considérées, le substantif conserve un référent sans ambiguïté: le terme «nazaréen» désigne les chrétiens au sens général. Chez Michel le Syrien, la corrélation «doctrine des nazaréens»/«doctrine des chrétiens» (abandonnée pour insuccès) ne laisse pas de doute sur l'interprétation. Les deux chroniques présentées ont en commun un fil narratif selon lequel Māni (Corbicus) dupe ses auditeurs en se dissimulant sous un jour séduisant et connu. L'image de l'hérétique qui change son nom et dupe les foules a pour héritage littéraire la figure de Simon le magicien; tel est bien le Māni ainsi décrit, nouveau séducteur qui remporte des succès mal acquis⁹⁹. Une relecture chrétienne de l'avancée manichéenne sur fond de rivalité missionnaire entre les deux communautés a appliqué à Māni des fonctions et des titulatures chrétiennes: de tels textes tendent essentiellement, selon les conventions de l'hérésiologie, à montrer en Māni un danger pour l'Église, s'étendant à l'envi sur l'esprit faussé et trompeur du fondateur, dès l'origine. Les sources présentées n'auraient-elles pas plutôt implicitement mêlé un vocabulaire manichéen proche de la lexicologie chrétienne? Dans un contexte confus qui témoigne néanmoins d'une connaissance de la structure interne des communautés manichéennes, ces textes manifestent une intention polémique, celle de la duperie du personnage¹⁰⁰.

⁹⁷ CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199 I*, Paris, 1901, 199.

⁹⁸ CLACKSON, S., *et alii, Dictionary of Manichaean Texts I*, Turnhout, 1998, 44; 81; 209 (formule longue d'abjuration, *PG I*, 1468A, 14; *Homélie manichéennes XVI*, 17; XXII, 5; XLIV, 23...; *Kephalaion XLII*, 4; Augustin, *De Haeresibus XLVI*, 16, 173). TARDIEU, M., *Le manichéisme*, (= *QSF?* 1940), Paris, 1997², 76.

⁹⁹ Cf. TARDIEU, M., *Encyclopaedia Iranica 2/3*, Londres, New York, 1987, 280, s.v. «Archelaus» pour la description donnée par le récit des *Acta Archelai*.

¹⁰⁰ Cette méthode d'inculturation se retrouvera en Égypte: à la fin du IV^e siècle, les manichéens pénètrent les rangs monastiques, se faisant passer pour des ascètes chrétiens et perçus tels par les groupes récepteurs. DUBOIS, J.-D., «La présence des manichéens en Égypte», *Dossiers d'Archéologie* 226, 1997, 10-14. Les hérésiologues ont repris cette perception d'un camouflage de Māni au sein des milieux à conquérir; la notice d'Épiphanes s'en fait l'écho: Māni était «païen avec les païens» et adorait le soleil et la lune (*Panarion LXXXVIII*, 3). Cf.

Dans la lignée des *Acta Archelai* et à même époque environ que la *Chronique maronite*, la *Chronique de Séert* rapporte la même tradition sur Māni (Corbicus), mais l'ordination sacerdotale est explicitement conférée par un évêque de Susiane. L'ambiguïté polysémique de l'*episcopos* renvoie encore à une double interprétation chrétienne et manichéenne¹⁰¹; mais ici, le processus d'ordination a prévalu pour l'auteur chrétien qui décrit un milieu ecclésial. Le texte arabe n'utilise que le mot *nāṣrāniyā* et n'en connaît pas d'autres; l'appellatif «nazaréen» n'a, dans ce contexte, aucun sens spécifique. Là encore, Māni se fait passer pour tel: «[il] fit semblant d'être chrétien», «[il] abandonna la religion chrétienne qu'il avait fait semblant de pratiquer» (*nāṣrāniyā*)¹⁰². C'est ici la même optique qui a été choisie (peut-être à partir d'une tradition commune avec la *Chronique maronite*). Cette thématique des chroniques syriaques s'enracine vraisemblablement dans les événements intervenus sous Vahrām II au moment de la persécution contre les chrétiens et les manichéens. La *Chronique de Séert* applique aux manichéens ces mêmes griefs de duperie:

«[sous Vahrām II] les manichéens se disaient chrétiens, s'habillaient comme eux»¹⁰³.

«Les mages opprimèrent alors les chrétiens sans distinction» (chrétiens et manichéens).

«Les manichéens s'habillent comme les chrétiens pour se cacher»¹⁰⁴.

Dans son *Kitāb al-'Unvan (Histoire universelle)*, Agapius de Membidj rapporte la même tradition d'une consécration par un évêque du Hūzistān (al-Aḥwaz, métropole au nom générique pour la région); Māni restera à Suse avec un de ses disciples, envoyant deux autres en mission. Nous retrouvons la même insistance sur l'irritation de Māni après l'annonce de l'échec de la première mission; abandonnant la doctrine des chrétiens «qu'il avait professée en apparence», Māni révèle alors, à propos de ses prédications chrétiennes: «Je ne parlais pas sérieusement»¹⁰⁵.

WILLIAMS, F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis Livres II et III*, (= *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 36), Leiden, 1994, 307. Au-delà du discours hérésiologique et de ses *topoi*, ce procédé missionnaire pourrait trahir chez les manichéens une réelle méthode puisque nous retrouvons pareille attitude en milieu bouddhiste, taoïste, mais aussi parmi les religions païennes de l'empire. Le catéchisme manichéen chinois mentionne les *moxixide* (pehlevi *mahistagān*), intendants ou prêtres, «maîtres de la cour de la loi». Le prêtre là encore est préposé à l'interprétation de la loi. Cf. TAJADOD, N., *Mani, le Bouddha de lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Paris, 1990, 6-11. Les *Acta Archelai* présentent le prophète en débat avec des servants de Mithra au chapitre LIII, désignant Māni comme un prêtre mithriaste (XL, 7), vêtu comme tel, (XIV, 3), «S. Archelaus mesopotamiae episcopus Notitia historico-litteraria», *PG* 10, Paris, 1857, 1459-1460; WIDENGREN, G., «Manichaeism and its Iranian Background», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 970.

¹⁰¹ CLACKSON, S., *et alii*, *op. cit.*, 201 (Augustin, *De Haeresibus* XLVI, 16, 174; *Psautier manichéen* XIX, 10; XLIV, 9; formule longue d'abjuration, *PG* I, 1468A, 13). Deux occurrences du *CMC*, 35, 5 et 126, 3, présentent deux *episcopoi* qui se rapportent explicitement à la hiérarchie manichéenne, HENRICHs, A., KOENEN, L., *Die Kölner Mani-Kodex*, (= *Papyrologica Coloniensia* 14), Cologne, 1988, 20-21; 90-91.

¹⁰² SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/1», *PO* 4, Paris, 1907, 225 [15]-227 [17].

¹⁰³ SCHER, A., *op. cit.*, 237 [27].

¹⁰⁴ SCHER, A., *op. cit.*, 238 [28].

¹⁰⁵ VASSILIEV, A., A., «*Kitāb al-'Unvan (Histoire universelle)* écrite par Agapius de Membidj II/1», *PO* 7/4, Paris, 1911, 533 [77]-534 [78].

Ces extraits permettent d'appuyer l'hypothèse d'une tradition hérésiologique selon laquelle Māni reprit à son compte l'héritage chrétien pour apparaître comme le nouveau Messie prêtre enseignant. Les opinions exprimées dans ces sources hérésiologiques sur la vie de Māni doivent être prises en compte avec prudence, W. Klein reconnaissant lui-même le danger de toute interprétation à partir de cette documentation orientée. Certes, le renvoi à une terminologie manichéenne souligne bien l'existence de «sources primaires manichéennes riches» mais l'argumentation n'apparaît pas assez fondée pour déterminer une indication chronologique contemporaine de la période baptiste de Māni — supposé hypothétique. Il convient d'insister sur les informations livrées par ces sources anti-manichéennes quant aux procédés missionnaires du mouvement de Māni cherchant à s'insérer dans le milieu à conquérir. Nous pourrions considérer que la période mouvementée des premières persécutions de Vahrām contre les manichéens a pu cristalliser cette démarche bien connue des chrétiens qui la retinrent désormais comme exemplaire et la diffusèrent plus tard sous la forme d'un type hagiographique.

Distinction onomastique en Mésopotamie du nord

Après cet examen en milieu iranien, il importe de considérer à présent l'usage des mots nazaréen et chrétien en contexte littéraire syrien et mésopotamien, toujours dans un cadre non hétérodoxe. Avec ces deux termes, la littérature chrétienne de ces régions comporte une troisième dénomination, celle de *mešihoyo*, transcription exacte du mot grec *krīstyono*: disciple du Messie/Christ, «chrétien». Si le Christ est en général désigné par le syriaque *mešihō*, le substantif *krīstyono* pour les chrétiens reste le plus répandu dans la littérature syrienne et mésopotamienne. Cependant, *mešihoyo* a parfois été privilégié sur décalque de *mšihō* par volonté d'identification particulière du groupe. L'emploi du terme dérivé *mešihoyo* n'est pas partout repérable, moins encore, à époque ancienne, dans l'aire géographique babylonienne ou iranienne¹⁰⁶.

Ce sont essentiellement les textes originaires de Syrie qui s'en font l'écho. Nous avons pu repérer quelques grands axes suffisamment signifiants.

Une équivalence *mešihoyo* / *krīstyono*

Les canons attribués à Marūtha de Maypherqaṭ donnent l'équivalence littérale *mešihoyo/krīstyono*, insistant sur la particularité antiochénne du second terme (cf. *Actes XI*, 26) et sur l'équivalence syriaque du premier.

.ʾrqt̄m Swfsyrk 'ynwn twl 'xyjm Lfm
hmj L; 'nkh .nng Jn' 'rqt̄m 'tng Lfmd 'nky'w

'yxyjm ty'yrws Nyqjptmd 'nyfsRk wbkrt' Swfsyrkd «[À Antioche, les
croyants reçurent le nom par lequel ils devaient être appelés

¹⁰⁶ Le terme est représenté plus tardivement dans la tradition orientale du manichéisme sous la forme originale araméenne *mešihō*, transmise en parthe et en sogdien, BOYCE, M., *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, (= *Acta Iranica* 9a), Téhéran, Liège, 1977, 58; SUNDERMANN, W., *Mittel Iranische Manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, (= *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients Berliner Turfantexte* 11), Berlin, 1981, 165; 184-185. Cependant, si Māni lui-même s'auto-désignait comme apôtre de Jésus Messie, ses disciples ne se présentèrent jamais comme des adeptes du Messie *mešihoyē*, DECRET, F., *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974, 70.

(xristianoî). Pourquoi?] Parce que le Messie, d'après le grec, est appelé Xristòq. Et, comme, à cause du jardin, on appelle un homme jardinier, ainsi sur le nom du Christ les «chrétiens» sont-ils appelés, [ce] qui se traduit en syriaque *mešihoyē*¹⁰⁷.

Même aperçu chez un stylite monophysite originaire d'une ville de Syrie du nom de Gousit près d'Émèse, qu'évoque Michel le Syrien¹⁰⁸, et qui vécut dans la première moitié du VIII^e siècle. Commentant le verset 15 du chapitre LXV d'Isaïe:

«Que le Seigneur te fasse mourir! Mais à mes serviteurs sera donné un nom nouveau»,

Serge le stylite identifie ce nom nouveau à celui de *krīstyono* qu'il assimile naturellement à celui de *mešihoyo* du point de vue du sens:

¹⁰⁹'yxyjm Nyqjptmd 'nyfsrk Nyd Nwnh 'nrx' 'mj 'rqn Yhwdb;lw

«Et ses serviteurs [le Seigneur] les appellera d'un autre nom et c'est «chrétien» (*kristyono*) qui signifie «disciple du Messie» (*mešihoyo*)».

Un passage de l'exposé XXIII «sur le grain de raisin» d'Aphraate le sage persan (mort en 345) a donné lieu à plusieurs interprétations:

'tyzd YhwR'p twny;fbw 'ty;rt'd 'rhwnd 'xndb
: 'yxd 'nr'd 'mjwr hbd 'nrhnm 'rhwnd
'yObnw 'klmOw 'nhOkw 'yxyOjm Nyrmgm hbd

«Au lever de la lumière de l'intelligence et à la fructification de l'olivier qui fournit la lumière, avec lequel on fait la marque du sacrement de la vie et par lequel sont rendus parfaits les *mešihoyē*: prêtres, rois et prophètes»¹¹⁰.

Dans un contexte métaphorique sacramentel, dans lequel l'olivier déploie toute sa symbolique, la tournure *mešihoyē* prend un double sens. Ce sont d'abord les oints «prêtres, rois et prophètes», sens que restitue la traduction de M.-J. Pierre. Dans une traduction latine du début du siècle éditée par J. Parisot, l'auteur traduit le terme syriaque par son équivalent traditionnel, *christiani*¹¹¹. Le contexte de chrismation est ici étroitement lié à la perspective baptismale: la «marque du

¹⁰⁷ VÖÖBUS, A., *The Canons ascribed to Mārūtā of Maipherqaṯ and related sources*, (= CSCO 539, script. syr. 191), Louvain, 1982, 13; *ibid.* (= CSCO 540, script. syr. 192), Louvain, 1982, 9.

¹⁰⁸ CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199* IV, Paris, 1904, 414-416.

¹⁰⁹ HAYMAN, A. P., *The Disputatio of Sergius the Stylite against a Jew*, (= CSCO 338, script. syr. 152), Louvain, 1973, 27; *ibid.*, (= CSCO 339, script. syr. 153), Louvain, 1973, 28. Pour une autre équivalence *mešihoyo* / *krīstyono*: 'yxyOjm wwh Nyrqtm Swfsyrk Mj l; «Ils sont appelés *mešihoyē* sur le nom du Christ», PAYNE-SMITH, R., *Thesaurus syriacus* I, Oxonii, 1879, 1821.

¹¹⁰ PIERRE, M.-J., *Aphraate le Sage persan. Les exposés* II, (XXI-XXIII), (= SC 359), Paris, 1989, 880-881.

¹¹¹ PARISOT, J., «Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes», *PS* 1/2, Turnhout, 1907, 9; trad. 10.

sacrement de la vie» fait écho aux «prêtres, rois et prophètes». Ainsi «rendu parfait», l'oint est inclu dans la communauté chrétienne. Aussi la traduction de *mešihoyē* par «chrétiens» est-elle subsidiaire, les oints ayant revêtu l'Oint par excellence¹¹²; le chrétien est d'abord un baptisé¹¹³.

Une référence aux chrétiens comme *nāšrāyē* en milieu syrien

Il n'est pas lieu de développer ici les groupes portant le nom de nazaréens recensés par les catalogues hérésiologiques; pour cette question, nous renvoyons notamment à la récente analyse de S. C. Mimouni¹¹⁴.

Dans la *Didascalia apostolorum* en syriaque est conservée cette nomenclature. Cet ancien document d'origine grecque est classiquement daté de la moitié du III^e siècle¹¹⁵. Il fut traduit en syriaque vers la fin du IV^e siècle et les manuscrits ne sont préservés que dans cette langue¹¹⁶. A. Vööbus a détaillé une constellation de sources utilisées, à son sens, dans la composition du texte (*Didachè*, Justin, *Oracles Sibyllins XX*, Ignace d'Antioche); il présume qu'objectivement, le lieu d'origine du texte serait soit la Palestine, soit la Syrie du nord. Les études de J. Sanders ont confirmé l'origine syrienne¹¹⁷. Un arien semble être l'auteur de cette élaboration. D'entrée, les douze apôtres confèrent à Clément de Rome (attribution honorifique anachronique) la précieuse *Didascalie*, en réalité premier essai d'un corpus de droit ecclésiastique, destinée aux chrétiens de Syrie appelés alors *nāšrāyē mešihoyē*, «nazaréens chrétiens». On leur enjoint de respecter les commandements écrits afin d'être bénis par le Christ; suivent la menace de tourments pour les indifférents et la promesse de vie éternelle pour ceux qui font le bien.

«Nous les douze apôtres... assemblés à Jérusalem la cité du Grand Roi, avec notre frère Paul apôtre des Gentils et Jacques évêque de la cité ci-dessus mentionnée, avons ratifié la *Didascalia*... Nous avons écrit cet autre livre d'enseignements qui éclaire tout le monde habité. Nous l'avons écrit et nous l'avons envoyé par les mains de

¹¹² cf. Gal III, 27: «Vous tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ».

¹¹³ Cf. références à la littérature syriaque en particulier chez Éphrem et dans la doctrine syriaque, PAYNE-SMITH, R., *Thesaurus syriacus* II, Oxonii, 1901, 2241-2242. Les termes *mešihoyē/mešihoytho*, équivalence pour «chrétiens», «religion chrétienne» (tywxyjm), sont attestés comme extension possible du premier sens d'«onction» chez Titus de Bostra: «les chrétiens sont appelés *mešihoyē*» Ywrtqn 'yxOyjm 'nyfsyRk, LAGARDE, P., *Titus de Bostra, contra manichaeos* IV, Berlin, 1859, 133, l. 24); et chez Éphrem: «*mešihoyē*, les disciples du Messie» 'yxOyjm 'xyjmd YhwDymt.

¹¹⁴ MIMOUNI, S. C., «Les Nazaréens. Recherche étymologique et historique», *RB* 105/2, 1998, 208-262.

¹¹⁵ GALTIER, P., «La date de la *Didascalie des apôtres*», *Revue d'Histoire ecclésiastique* 42, 1947, 315-351. Cf. FUNK, F. X., «La date de la *Didascalie des apôtres*», *Revue d'Histoire ecclésiastique* 2, Louvain, 1901, 798-809; NAU, F., *La Didascalie des douze apôtres*, (= *Ancienne Littérature canonique syriaque* 1), Paris, 1912, VIII-XVII.

¹¹⁶ Compilation de plusieurs sources chrétiennes, les *Constitutions Apostoliques* concèdent à la *Didascalia* une part importante; ce travail pourrait avoir eu lieu vers 375 d'après ALTANER, B., STUIBER, A., *Patrologie*, Fribourg, 1966, 255-256. Cf. BARLET, J. V., «Fragments of the *Didascalia Apostolorum*», *Journal of Theological Studies* 18, 1916-1917, 301-305: il étudie les quelques fragments grecs conservés. VÖÖBUS, A., *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, (= *CSCO* 402, script. syr. 176), Louvain, 1979, 25*-31*; *id.*, «Notes et mélanges. Découverte de nouvelles sources de la *Didascalie* syriaque», *Recherches de Science Religieuse* 64/3, 1976, 459-462 où le détail des manuscrits est donné.

¹¹⁷ SANDERS, J., «Autour de la *Didascalie*», in FISCHER, R. H., *A Tribute to A. Vööbus. Studies in Early Christian Literature and its Environment, primarily in the Syrian East*, Chicago, 1977, 47-54.

Clément notre associé. Et ce que vous entendez, nazaréens chrétiens qui sont sous le soleil, c'est ce que vous devez apprendre avec diligence et soin».

Nwhyty'd Nyly' 'yxOyjm 'yOrcn w' Nw;mjtd 'dhw
 .¹¹⁸twpycybw 'twpyk'b Nwpltd 'jmj twxt

Notons que ce n'est pas ici la transcription *krīstyōnē* qui se juxtapose à *nāšrāyē*. En fait, la raison de cette appellation s'éclaire par l'écho final conclusif centré sur Jésus de Nazareth, le «nazaréen»:

«Que Dieu ouvre les oreilles de nos cœurs pour recevoir ses mots... [l'enseignement] du Seigneur à travers l'évangile et l'enseignement de Jésus-Christ le nazaréen
 ('yrcn 'xyjm ;wjyd hnpłwyw Nwylgnw' dyb)
 qui fut crucifié aux jours de Ponce Pilate»¹¹⁹.

Dans les *Constitutions Apostoliques* (CA) et leurs versions latines figure la *Didascalie* (CA I-VI). Les *Constitutions*, fruits d'une compilation complexe, sont présentées comme émanant des apôtres, adoptant le style pseudépigraphique. Géographiquement, M. Metzger situe sa composition au sein d'une importante communauté, d'un réseau de copistes, dans le cadre d'une grande ville de Syrie (Antioche probablement). Les problèmes pastoraux soulevés par le rédacteur témoignent d'un christianisme très largement répandu qui subit déjà des relâchements (VI, 15; II, 61); un détail permet d'affiner la datation: la fonction de chantre confirmée au concile de Laodicée dans la deuxième moitié du IV^e siècle¹²⁰. Les *Constitutions* ont conservé l'expression *nāšrāyē mešihoyē* (VI, 30, 8) qui pourrait trahir une appellation originelle de la communauté primitive. Il s'agit de chrétiens dont le point focal se resserre autour de la personne de Jésus de Nazareth.

La légende de Judas Kyriakos, d'origine orientale, a très récemment été réétudiée par H. J. W. et J. W. Drijvers¹²¹; un nouvel examen des manuscrits de Leningrad (NS 4) et de Londres (British Library Add. 14644) les incite à donner pour provenance l'aire linguistique grecque, la légende ayant connu une grande expansion dans les régions de langue syriaque au nord de la Mésopotamie. Le récit, daté généralement entre un *terminus post quem* de 233 pour le passage de Protonice, et un *terminus ante quem* autour du VI^e siècle, proviendrait selon toute vraisemblance du milieu jérusalémite. Cette assertion repose

¹¹⁸ VÖÖBUS, A., *The Didascalia Apostolorum in Syriac I* (I-X), (= CSCO 401, script. syr. 175), Louvain, 1979, 10; *ibid.*, (= CSCO 402, script. syr. 176), Louvain, 1979, 9. A. Vööbus signale l'omission du terme *mešihoyē* dans le ms. Birmingham Mingana syr. 4, alors qu'il est conservé dans le ms. Monserrat Orient. 31.

¹¹⁹ VÖÖBUS, A., *The Didascalia Apostolorum in Syriac II* (XI-XXVI), (= CSCO 407, script. syr. 179), Louvain, 1979, 265; *ibid.*, (= CSCO 408, script. syr. 180), Louvain, 1979, 247.

¹²⁰ METZGER, M., *Les Constitutions Apostoliques I*, (= SC 320), Paris, 1985, 54-62.

¹²¹ DRIJVERS, H. J. W., DRIJVERS, J. W., *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, (= CSCO 565, subsidia 93), Louvain, 1997, 23-27; 30-31 (liste des manuscrits). Cf. VAN ESBROECK, M., «Le manuscrit syriaque NS 4 de Leningrad (V^e siècle)», *Mélanges A. Guillaumont. Contribution à l'étude des christianismes orientaux*, (= Cahiers d'orientalisme 20), Genève, 1988, 211-219.

essentiellement sur des éléments-fondateurs de mouvements de pèlerinage dans la contrée, mis en évidence à travers la trame textuelle.

Aux jours de sa victoire sur les peuples du Danube grâce à l'ostension de la croix vue en songe, Constantin s'interroge sur l'origine de ce signe. Des chrétiens demandent audience et interprètent le sens de la victoire:

'nyfsRkl Nyh Nyd 'tmwyb»
 .»Nwhl wwh Nyrq 'yOrcn wwh Nyxlpmd Nyly'
 «En ces jours-là, les chrétiens appelés nazaréens par ceux qui
 servent [comme soldats]...»¹²².

Le texte insiste sur le regard des soldats porté sur ce noyau chrétien. Séquence introductive à l'invention de la croix par Hélène, mère de Constantin, nous y verrions volontiers une allusion implicite, déjà, à l'origine géographique attribuée au Messie, et ce en corrélation avec la désignation du Christ sur la croix. D'ailleurs, ce qui confirmerait cet argument, une référence à «Jésus le nazaréen» (reprenant la formulation évangélique de Jn XIX, 19; Mc I, 24; Lc IV, 34) éclate en pleine assemblée au moment crucial où Judas Kyriakos identifie la véritable croix du Sauveur (fol. 82^r): un possédé harrangue le Sauveur, lui reprochant d'avoir révélé à son disciple Judas Kyriakos l'endroit où était déposée la Sainte Croix, source de bienfaits pour les hommes et de persécutions pour Satan¹²³. Il semble donc difficile d'aller au-delà d'une corrélation régionale, sachant par ailleurs que le texte est probablement d'origine jérusalémite.

Ainsi donc, le mot *krīstyono* fonctionne comme un équivalent de *mešihoyo* en milieu araméen, en Syrie et tout particulièrement en Mésopotamie du nord. Les deux termes sont interchangeable et dépendent, dans leur utilisation et leur diffusion, d'une aire ou d'un substrat de réception linguistique. La présence fortuite du mot *nāšrāyo* dans ce contexte n'a aucune répercussion politique ou religieuse, comme nous l'avons constaté en Iran; il s'agit ici d'un repère géographique, d'une différenciation de groupe, d'une identification patronale, peut-être d'origine jérusalémite. Cette provenance onomastique se devine à travers certaines insistances textuelles: dans la *Didascalie* comme dans les *Constitutions Apostoliques*, les apôtres sont rassemblés à Jérusalem, «la cité du Grand Roi», auprès de Jacques évêque de cette cité¹²⁴; la base du récit de Judas Kyriakos repose sur la légende de l'*Inventio* de la Croix à Jérusalem. Nous sommes donc en présence d'un référent aux origines du mouvement chrétien. La diffusion que connurent ces textes, notamment en région mésopotamienne septentrionale, n'a pas altéré les éléments primitifs qui sont comme importés en ces territoires. Le contexte est loin d'être hétérodoxe: l'emploi du mot nazaréen n'a ici aucun arrière-fond péjoratif. La finalité du rédacteur semble même se focaliser sur une intention d'unité ecclésiale; les deux mouvances missionnaires d'ouverture (tendance chrétienne) et de conservatisme pratique (tendance nazaréenne) sont alliées en leur personnages représentatifs: Paul est l'un des premiers apôtres mentionnés, aux premières lignes qui ouvrent la *Didascalie*, appelé «notre frère», «apôtre des Gentils», associé aux autres disciples de Jésus

¹²² DRIJVERS, H. J. W., DRIJVERS, J. W., *op. cit.*, 38 (fol. 75^v du ms. de Saint-Petersbourg NS 4); trad. 54.

¹²³ DRIJVERS, H. J. W., DRIJVERS, J. W., *op. cit.*, 48; trad. 66.

¹²⁴ Jacques frère du Seigneur est encore vivant aux premiers chapitres de la *Didascalie* (CA II, 55, 2; VI, 12-14); il est mentionné mort en CA VII, 46, 2.

pour représenter l'Église universelle (tous ceux qui «sont sous le soleil»); il figure aux côtés de Jacques de Jérusalem. L'intention du rédacteur est claire: il a placé son récit au-dessus de tout particularisme afin de lui assurer une audience élargie. Vraisemblablement rédigé par un lettré de Syrie du nord, le texte restitue une situation originelle: celle d'une cohabitation de diverses traditions missiologiques (les *mešihoyē* en contexte mésopotamien correspondant à l'appellation *krīstyonē* d'Ac XI, 26, et les *nāšrāyē*), en des lieux où la question quartodécimane resta longtemps en débat. Ce contexte interne à l'Église syrienne n'avait cependant plus de véritable résonance en Mésopotamie au IV^e siècle: la rareté du mot *nāšrāyo* dans la littérature syriaque de cette région marque l'absence d'un usage terminologique par les populations. Si cette désignation chrétienne eut un retentissement spécifique dans la zone palestino-syrienne en un temps donné, l'acception a totalement perdu sa valeur pour les populations de Haute-Mésopotamie première à la fin du IV^e siècle pour se réduire à un trait d'explicitation et d'identification géographique, ou à un reliquat de la période précédente (CA par exemple qui intègre des données plus anciennes).

Les différentes appellations internes à l'Église (*nāšrāyo/mešihoyo*) repérables dans la littérature examinée ne concernent pas d'éventuels courants christianisants hétérodoxes tels les nazaréens aux pratiques judéo-chrétiennes calcifiées décrits par Épiphane au IV^e siècle (*Panarion* XXIX, 1-9)¹²⁵. Lors des expéditions militaires de Šāpūr I^{er} en Syrie et en Mésopotamie du nord, des chrétiens grossiront les rangs des prisonniers. Une cinquantaine d'années après ces déplacements de population, à l'époque de Kirdīr, nous ne pouvons que constater en Iran l'absence de toute connotation judéo-chrétienne primitive attachée au substantif «nazaréen»: dans les *Actes* des martyrs l'utilisation de ce mot renvoie toujours à un contexte religieux en milieu païen; d'autre part, chez les auteurs pénétrés de culture judaïque comme Aphraate, le terme n'apparaît jamais.

Conclusion. Proposition pour une identification

La distinction *krīstyonō/nāšrāyo* dans les inscriptions de Kirdīr a retenu toute notre attention: nous en rappelons ici, brièvement, les orientations, afin de proposer une piste de recherche. Un examen minutieux de la documentation syriaque suscite trois conclusions:

— lorsqu'il figure dans nos textes, le terme *nāšrāyo* en contexte iranien est en principe énoncé par les détracteurs des chrétiens (représentants du mazdéisme: mages, souverains, ministres...) qui désignent un petit groupe géographiquement circonscrit dans l'empire¹²⁶. Les textes de la période arabe

¹²⁵ WILLIAMS, F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, (= *Nag Hammadi Studies* 35), Leiden, 1987, 112-119. Cf. POURKIER, A., *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, (= *Christianisme antique* 4), Paris, 1992, 447-475.

¹²⁶ Par une argumentation un peu différente, S. P. Brock parvient à des conclusions comparables aux nôtres. Après G. Wiessner, et reprenant les lignes de son argumentation, S. P. Brock avait remarqué l'utilisation péjorative du terme *našrāyā* par les Perses. Cf. WIESSNER, G., *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zu Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse* 67), Göttingen, 1967, 68-71; BROCK, S. P., «Some aspects of Greek Words in Syriac», in DIETRICH, A., (éd.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, Symposium, Reinhausen bei Göttingen 1971*, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*

(telle la *Chronique de Séert*) sont peu signifiants, puisque les chrétiens syriaques orientaux étaient classiquement appelés *naṢara*¹²⁷. En milieu syro-mésopotamien non hétérodoxe, le mot nazaréen renvoie aux disciples de Jésus de Nazareth ou au contexte évangélique.

— *krīstyono* est la forme classique choisie par les *narrateurs*; c'est le mot courant pour désigner les chrétiens. Toutefois, certains passages permettent de préciser son attribution expresse aux déportés et/ou descendants de déportés. Dans ce cas, *nāṣrāyo* est toujours absent.

— un troisième terme spécifique désigne les chrétiens de la zone mésopotamienne, celui de *mešihoyē*, disciples du Messie. Nous avons pu constater l'équivalence rigoureuse avec *krīstyonē*. Par ailleurs, il est utilisé dans des textes syriens (par leur provenance, leur ancrage géographique ou leur destinataire), ou comme explicitation étymologique du terme grec.

En pehlevi et sogdien aussi bien qu'en persan moderne, c'est le terme *tarsākān* qui désigne les chrétiens. La racine *tars-* les présente comme «ceux qui craignent»; pour J. de Menasce, cette appellation pourrait avoir été introduite en sogdien par le syriaque *dhl* 1xd dans un contexte de développement du monachisme¹²⁸. Sans revêtir un sens nécessairement biblique, le mot a été repris par la tradition pehlevie du psautier manichéen dans lequel les ennemis sont appelés *na-tarsāgān*, les «non-craignants»¹²⁹. Mais ce terme (que nous retrouvons dans l'onomastique mandéenne pour désigner un chrétien pénitent, *dāhālyā*) n'apparaît jamais dans les sources chrétiennes plus anciennes comme un équivalent pour «chrétien», comme auto-désignation parmi les populations araméophones¹³⁰. L'inscription de la Ka'aba, qui ignore ce nom plus tard

in *Göttingen Philologisch-Historische Klasse* 96), Göttingen, 1975, 91-95. Sa rapide étude pose l'hypothèse de l'introduction terminologique *krīstyono*, occidentale, par le biais des déportations; il en vient à proposer *mešihoyo* comme terme d'auto-désignation des chrétiens perses autochtones, «even if not demonstrable». C'est à la fin du IV^e-début du V^e siècle que *nazaréen* aurait pris une connotation négative; *mešihoyo* aurait progressivement été remplacé, avec l'influence antiochéenne, par *krīstyono*. Le mot *mešihoyo* n'est malheureusement pas attesté comme auto-identification des chrétiens de Perse.

¹²⁷ Exemple est donné d'un moine du nom de Rabban Mār 'Abda qui lutte contre les marcionites en Bēth-Aramāyē. Ces derniers «avaient perverti un grand nombre de nazaréens et rempli leurs demeures de magie»; le religieux les ramène à leur foi première. Un de ses disciples, Ahha condamne et poursuit les marcionites et les manichéens «qui s'étaient infiltrés parmi les nazaréens» en les corrompant, SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (*Chronique de Séert*) I/1», *PO* 4, Paris, 1907, 196.

¹²⁸ Pour J. de Menasce, il est probable que le moine ait été le représentant le plus populaire du christianisme pour le monde iranien qui le persécuta, notamment en raison de son célibat; c'est par dérision que les chrétiens iraniens auraient été raillés sous le nom de craignant-Dieu en raison de leur radicalité les écartant de la vie sociale, DE MENASCE, J., *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg, 1945, 209.

¹²⁹ Les fragments du manuscrit sogdien C2 présentent toujours les chrétiens sous cette dénomination. Découvert par la deuxième et troisième expédition dans le nord du Turfān (1904-1905 et 1905-1907) au monastère nestorien en ruines de Bulayīq, ce fonds offre des parallèles avec des *Vita* des martyrs perses sous Šāpūr II. Dans l'*Histoire de Mār Pethion* (fol. 1-27) ou celle des martyrs perses (fol. 64-69), *tarsāk* prédomine; néanmoins, une reconstitution en suivi par N. Sims-Williams propose l'équivalence avec le modèle syriaque pour une ligne manquante où Pethion est appelé par ses contradicteurs «chef des nazaréens», SIMS-WILLIAMS, N., *The Christian Sogdian Manuscript C2*, (= *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients Berliner Turfantexte* 12), Berlin, 1985, 47.

¹³⁰ S. Pinès, constatant l'équivalence de sens entre *tarsakan* et *dhl aloho* a proposé que le terme araméen pouvait être d'usage courant chez les araméens non chrétiens; ce mot ne se serait pas maintenu dans une littérature chrétienne (syriaque). Il perçoit dans un extrait du *Ginza* une

commun, suscite notre intérêt pour les deux autres dénominations, qui devaient prévaloir à la fin du III^e siècle¹³¹.

Des sujets de l'empire passés au non-iranisme

L'hypothèse de M.-L. Chaumont présentant la réalité de ces deux appellations de l'inscription de la Ka'aba de Zoroastre comme résultat d'une bipolarité communautaire chrétienne, effet d'un bilinguisme d'origine ethnique¹³², est donc quelque peu réductrice. La convergence des matériaux documentaires permet de proposer une nouvelle hypothèse quant à l'identité des groupes désignés par Kirdīr sous ces deux noms. L'importance de l'élément conflictuel dans les rapports aux *nāšrāyē* nous paraît essentiel; d'autres indices de poids permettraient de conférer à ce groupe une dénomination revêtant certains critères politiques et religieux: l'origine de cette tension avec les autorités s'éclaire si nous considérons ces *nāšrāyē* comme des sujets de l'empire iranien passés au non-iranisme du fait de leur conversion au christianisme. Du coup, cette appellation vaudrait aussi bien pour les autochtones convertis que pour les araméens de l'aire géostratégique considérée comme territoire satellite depuis la conquête achéménide. Ainsi se comprennent les griefs des autorités civiles et religieuses à l'encontre de gens taxés de non loyalisme au sein de l'état national, et ce dans un contexte d'extension de l'influence mazdéenne, en particulier à la cour. Le substantif nazaréen présente le groupe sous l'aspect de sa dépendance à l'égard des faveurs royales, protégé toléré, dans une relation de clientélisme moral; le principe du don et du contre-don doit alors nécessairement être respecté: le roi dans ses garanties de sécurité, le sujet dans son comportement pacifique et fidèle¹³³. Si les déportés hellénophones implantés dans l'empire se présentent de fait comme aniraniens, les araméophones déportés ou résidents se considéraient à leur tour comme des étrangers au sein de l'empire. On comprend

survivance de l'ancienne terminologie. Mais la date des écrits mandéens, composites, reste encore difficile à déterminer. J. de Menasce voyait dans ce passage une raillerie à l'encontre des moines se nommant eux-mêmes *dāhālyā*. Par ailleurs, l'auteur suggère hâtivement que les membres de cercles de craignants-Dieu ayant des sympathies pour le christianisme, ou y adhérant, auraient continué à être appelés craignants-Dieu. Il en conclut sans appui documentaire que les chrétiens étaient peut-être ainsi désignés parce que nombre d'entre eux étaient eux-mêmes des craignants-Dieu ou fils de craignants-Dieu, ou qu'ils auraient eu comme eux des pratiques similaires. PIN'S, S., «The Iranian Name for Christians and "God-Fearers"», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2/7, 1968, 150-151.

¹³¹ DE MENASCE, J., «Chronique», *Revue de l'Histoire des Religions* 171/2, 1967, 257-256; *id.*, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānik Vičār. La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg, 1945, 209; texte Dd XXXVII, 90-92 (K 35. fol. 146^r), Appendice cap. 15, 225B. Il rappelle la traduction en sogdien des *Actes* de Siméon Bar Sabba'ē dans lesquels *tarsākān* supplée de manière systématique au terme *krīstyono*, *trs'q'nc* équivalant au syriaque *krīstyonūtho*.

¹³² CHAUMONT, M.-L., *La christianisation de l'empire iranien*, (= *CSCO* 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 117. Elle stipule de façon injustifiée la synonymie *krīstyonē/nāšrāyē* dans les *Actes* de Siméon Bar Sabba'ē.

¹³³ Ce système est décryptable dans le cas de Māni au début de son apostolat, mais aussi chez les chrétiens: en butte aux persécutions des mages sous Vahrām II, ceux-ci viendront protester de leurs bonnes intentions à l'égard du pouvoir auprès du souverain, SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/1», *PO* 4, Paris, 1907, 239 [29]); à en croire le récit de ses *Actes*, Siméon Bar Sabba'ē aurait été un temps un ami de Šāpūr II. J. M. Fiey songe plutôt à l'expression d'une condescendance de la part des seigneurs iraniens, à laquelle répond l'humilité des chrétiens renvoyés à leur statut de sujets soumis, situation comparable à celle des *Dimmi*, FIEY, J. M., *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, (= *CSCO* 310, subsidia 36), Louvain, 1970, 54 n. 44.

que les chrétiens d'Iran, en se détournant de la religion du maître du pays, aient été accusés d'un motif politique, celui d'espionnage — tendance qui devait se renforcer avec la promulgation de l'édit de Milan en 313 officialisant le christianisme dans l'empire rival.

Pour la période ultérieure, Ammien Marcellin a retenu quelques figures de Romains intégrés en zone iranienne, et devenus des agents doubles, précieux collaborateurs des Perses (*Rerum Gestarum* XVIII, 6, 16; XXIV, 1, 10). P. Peeters rappelle le choix de nomades arabes, souvent marchands, dans des missions d'espionnage transfrontalières par les Romains et les Perses¹³⁴. Dans un article de 1971, N. G. Garsoïan a montré le jeu loyauté/déloyauté en Arménie à même époque à propos des chrétiens¹³⁵. Elle parvient à la conclusion d'une impossible démarcation entre la sphère du religieux et du politique: apostasie est synonyme de trahison et d'infidélité au souverain. Le contexte latent des *Actes* de Siméon Bar Sabba'e (*Passion* texte B) propose cette même corrélation sans division claire entre politique et religieux¹³⁶; le souci du *mobad* d'évincer tous les éléments gênant son projet unitaire exclut, au nom de l'intérêt national, tout ce qui est susceptible de participer au non-iranisme. Ce motif d'infidélité a pu être constaté à l'encontre des primats de Séleucie-Ctésiphon. Selon certaines sources syriaques considérées, le refus d'obtempérer aux ordres royaux de la capitation est l'un des mobiles d'arrestation des «nazaréens»; ainsi, sous Šāpūr II, Siméon Bar Sabba'e est-il accusé pour ce motif, l'auteur du récit précisant que cet édit de persécution contre les chrétiens a pour finalité de les soumettre aux lois perses¹³⁷. Siméon, responsable des nazaréens, est donc arrêté pour trahison et son discours cherche à montrer sa loyauté et celle de la communauté qu'il représente envers la royauté et tout l'empire:

¹³⁴ PEETERS, P., *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, (= *Subsidia Hagiographica* 26), Bruxelles, 1950, 86-87. Le contrôle des flux marchands sera l'un des enjeux de la défense frontalière lors des traités d'entente. Cf. S. N. C. Lieu qui cite un passage de l'édit d'Honorius et Théodose II de 408-409 selon lequel les marchands sujets des Romains ou du roi des Perses, susceptibles de véhiculer des secrets d'État, devaient être l'objet d'un contrôle rigoureux, assignés pour leurs affaires à des villes spécifiquement désignées comme Nisibe, Callinicum et Artaxata, LIEU, S. N., «Captives, Refugees and Exiles. A Study of Cross-Frontier Civilian Movements and Contacts between Rome and Persia from Valerian to Jovian», in FREEMAN, P., KENNEDY, D., (éd.), *The Defence of the Roman and Byzantine East. Proceedings of a Colloquium Held at the University of Sheffield in april 1986*, (= *BAR* 297/2), Oxford, 1986, 491.

¹³⁵ GARSOIAN, N. G., «Armenia in the Fourth Century. An Attempt to re-define the concepts "Armenia" and "loyalty"», *Revue des Études Arméniennes* 8 NS, 1971, 341-352.

¹³⁶ Le rédacteur anonyme de la passion de Siméon explique les instructions de Šāpūr divulguées dans tout le pays du Bēth-Aramāyē en insistant sur l'équivalence entre nazaréens et amis du César romain:

«car nous autres, nous n'avons que les ennuis de la guerre et eux (les nazaréens) n'ont que repos et plaisirs! Ils habitent notre territoire et partagent les sentiments de César, notre ennemi» (BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, 136).

«Simon veut exciter ses disciples et son peuple à la rébellion contre mon empire. Il veut en faire les esclaves de César, leur coréligionnaire: voilà pourquoi il n'obéit pas à mes ordres» (ASSEMANI, E., *Acta martyrum orientalium*, Rome, 1748, 20).

¹³⁷ K MOSKO, M., «Martyrium Beati Simoneis Bar Sabba'e», *PS* 1/2, Turnhout, 1907, 792, §4, l. 1.

«Et si seulement nous étions des ennemis! Il y a parmi nous beaucoup de gens qui sont sûrs d'être les amis de tous les hommes, et spécialement du roi des rois»¹³⁸.

Soixante ans après la mort de Šāpūr, l'historien ecclésiastique Sozomène, qui connaît le syriaque, rapporte comme clef de lecture de la persécution des mobiles similaires, au second livre chapitres XI à XIV; sa notice pourrait se baser sur un document primitif à l'origine des *Passions* A et B de Siméon¹³⁹. Il insiste sur la loyauté de la communauté face aux «méchants collecteurs [qui] circulaient pour opprimer sous un joug dur la liberté de l'Église» (cf. BHO 1117, §6)¹⁴⁰. Dans la *Vie de Siméon Bar Sabbaē*, le terme nazaréen prononcé par les accusateurs s'apparente à celui de non-mazdéen, étrangers aniraniens dans l'empire. Cette même vision se dégagerait peut-être du texte fragmentaire P 8823 en moyen-perse; l'un des hommes inscrit sur la liste de recrutement, contrairement à ses quatre compagnons, est appelé *nazaréen* fils de Dād-Ohrmazdān. Nous retrouvons le même procédé de désignation dans l'inscription de la Ka'aba de Naqš-i Rostam. L'étude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdīr par Ph. Gignoux a montré des différences orthographiques apparaissant dans des transcriptions de termes *étrangers*: tel est le cas pour de nombreux noms de villes ou de provinces transcrits du grec ou du syriaque¹⁴¹. Or, nous retrouvons cette même difficulté de transcription pour *nāsrāyē*, dont la graphie se diversifie: *n'čl'y* dans la Ka'aba de Zoroastre (l. 10), ainsi qu'à Sar Mašhad (l. 14), mais écrit *[n]'s[l'y]* sur l'inscription de Naqš-i Rostam (l. 30)¹⁴². Ces variantes s'expliquent par les problèmes d'adaptation d'une langue à l'autre, en particulier dans la transcription de termes techniques ou de noms propres qui furent donc importés pour désigner avec précision une minorité spécifique.

Si les chrétiens en général (*krīstyonē*) sont touchés par les mesures de discrimination, il reste que l'emploi spécifique du terme nazaréen recouvre ici ce sens: dans ce contexte de persécution, c'est la vision des détracteurs qui prévaut, impliquant un rejet en bloc des communautés locales de l'empire. Les nazaréens sont taxés de trahison devant le roi. Dans la légende plus tardive de Mār Qardagh, le protagoniste porte insulte aux traditions nationales en prêchant le christianisme et en détruisant les lieux de culte zoroastriens¹⁴³. Ce motif associé aux nazaréens applique ici encore au substantif une coloration politique au sein de l'empire. L'inscription de Kirdīr participe à ce même contexte: la première persécution du christianisme en Perse est étroitement liée aux intérêts nationaux. À un moment où se soudait l'unité nationale, qui impliquait l'affermissement du

¹³⁸ K MOSKO, M., *op. cit.*, 794-795; cf. 818, §18; 867, §52.

¹³⁹ WIESSNER, G., *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zu Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* 67), Göttingen, 1967, 148-157.

¹⁴⁰ DEVOS, P., «Sozomène et les actes syriaques de S. Siméon Šabbā'ē», *AnBoll* 84, 1966, 455-456.

¹⁴¹ *klky'y* pour la Cilicie à la Ka'aba de Zoroastre (l. 12) et Naqš-i Rostam (l. 38); *[k]llk'y* à la Ka'aba de Sar Mašhad (l. 18); *kysly'y* pour Césarée dans la Ka'aba de Zoroastre (l. 12); *kyslyd'y* à Sar Mašhad (l. 18) par exemple.

¹⁴² GIGNOUX, Ph., «Étude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdīr. Genèse et datation», *Le Muséon* 86, 1973, 210.

¹⁴³ ABBELOOS, J.-B., «Acta Mar Kardaghi», *AnBoll* 9, Bruxelles, 1890, 68, l. 10-13; 69, l. 12-13. Cf. l'analyse de A. Guillaumont répertoriant les liens de l'Église de Perse avec l'Occident (tout en développant une *vita* propre), GUILLAUMONT, A., «Justinien et l'Église de Perse», *Dumbarton Oaks Papers* 23-24, 1969-1970, 39-66.

mazdéisme, les minorités religieuses constituaient des facteurs d'instabilité interne, notamment en raison de leur expansion¹⁴⁴. Les chrétiens de l'Anirān, déportés, et ceux de l'empire, passés au non-iranisme par leur conversion, ne formaient pas pour Kirdīr des éléments fiables sur lesquels compter.

La question d'une conversion des mazdéens

La question d'une christianisation précoce des Persans mérite d'être soulevée: une conversion de mazdéens est-elle envisageable? Al-Ībarī évoque l'interdiction faite par la loi perse aux mazdéens de se convertir au christianisme¹⁴⁵. Le zoroastrisme n'est pas naturellement ouvert à un prosélytisme; la naissance confère le statut religieux. Les témoignages de nos sources sont rares mais les indices ténus révélés ne permettent pas de rejeter entièrement l'impact de mouvements missionnaires en Iran au début du III^e siècle. Le *Livre des Lois des pays* constitue la plus ancienne attestation d'une présence chrétienne dans ces contrées de l'Iran, même s'il ne s'agit pas d'un christianisme établi ou structuré à proprement parler. Ces poches de chrétienté attestent pour le moins d'une pénétration de la doctrine chrétienne, pénétration efficace, suffisamment profonde pour provoquer un changement éthique¹⁴⁶. La diffusion du mouvement baptiste judéo-chrétien vers l'Orient est elle aussi révélatrice: les prosélytes manichéens trouvèrent sans doute, s'égrenant sur le trajet côtier vers l'Inde (ports d'escale des rives du Makrān et du Balouchistan¹⁴⁷), de petites communautés judéo-chrétiennes susceptibles d'accueillir la doctrine prêchée¹⁴⁸; parmi la population iranienne, des missionnaires ont dû trouver des strates de réceptivité aux idées nouvelles. L'adoption d'éléments elchasaïtes par des structures communautaires du type de celle du CMC fut très certainement l'une des voies et l'un des moyens de l'expansion d'idées chrétiennes dans la région mésopotamienne, babylonienne et plus loin encore dans l'empire. Les flux missionnaires christianisants dans l'empire iranien offrent naturellement au départ une accointance avec le monde marchand, particulièrement porteur: outre les routes classiques qui restaient celles du trafic international, le contact avec ce milieu tend à exprimer l'une des réalités du vécu missionnaire. Marcion est l'un

¹⁴⁴ SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/2», *PO* 5/2, Paris, 1907, réimpr. Turnhout, 1981, 221 [11]; 223 [13]. Cf. l'étude de SKJÆRVUM, P. O., «Counter-Manichean Elements in Kerdīr's Inscriptions. Irano-manichaica II», in CIRILLO, L., VAN TONGERLOO, A., *Atti del terzo congresso internazionale di studi "manicheismo e oriente cristiano antico". Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto-5 settembre 1993*, (= *Manichaean Studies* 3), Louvain, Naples, 1997, 313-342.

¹⁴⁵ NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt*, Leyde, 1879, réimpr. Leiden, 1973, 287-288.

¹⁴⁶ NAU, F., *Bardesane l'astrologue. Le livre des lois des pays*, Paris, 1931², 29; trad. 1899, 55-56 (§57). Pour une édition plus récente, cf. H. J. W. DRIJVERS, *The Book of the Law of the Countries. Dialogue on Fate of Bardesane of Edessa*, (= *Semitic Texts with Translations* 3), Assen, 1965; pour les rapports entre chrétiens et zoroastriens, cf. WILLIAMS, A. V., «Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78/3, 1996, 37-53; GIGNOUX, Ph., «L'identité zoroastrienne et le problème de la conversion», in ATTIAS, J.-C., (éd.), *De la Conversion*, Paris, 1997, 13-36.

¹⁴⁷ Cf. CMC 144-145. HENRICHs, A., KOENEN, L., *op. cit.*, 102-105.

¹⁴⁸ TARDIEU, M., *art. cit.*, 63. Notons que ces groupes christianisants ne sont pas nécessairement rattachés au courant baptiste, même si cette hypothèse reste néanmoins la plus vraisemblable.

de ces exemples pour le II^e siècle; la littérature apocryphe apostolique s'en fait l'écho¹⁴⁹, ainsi que les premiers élans manichéens (cf. *CMC* 144, 1-145, 16)¹⁵⁰.

Au début du III^e siècle, la tolérance des Arsacides n'opposa aucune difficulté majeure à une prédication éventuelle parmi les populations¹⁵¹. C'est avec la centralisation étatique et la mise en place des structures de l'empire sous les Sassanides, qui réalisent une reconquête et une provincialisation de tout le territoire, que l'affirmation religieuse devient un gage de loyauté politique. La longue catéchèse de Kirdīr sur l'inscription de Naqš-i Rajab révélerait-elle un renouveau religieux dont le *mobad* serait l'artisan? Il est frappant de constater que l'expansion même du christianisme se réalise à un moment où le zoroastrisme devient plus fort et s'impose peu à peu comme religion exclusive. La structure étatique devait encourager plus tard et indirectement l'iranisation du christianisme en Perse.

L'opposition Irān/Anirān

Les deux entités distinctes Irān (*Šahr i Irān* ou *Irānšahr*) et Anirān (*Anīrānšahr*) s'opposent sur le plan ethnique; l'Anirān, aux frontières fluctuantes, comprenait l'ensemble des territoires peuplés de non-iraniens annexés par la

¹⁴⁹ DESREUMAUX, A., *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, (= *Apocryphes* 3), Paris, 1993, 126. HOWARD, G., *The Teaching of Addai*, (= *Texts and Translations* 16, *Early Christian Literature Series* 4), Michigan, 1981, z1, trad. 75. Pour la chronologie des rois sassanides, cf. FRYE, R. N., «Political History of Iran under the sasanians», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 178. Cf. les *Actes de Mār Māri* §31. Les *Actes de Thomas* présentent la mission de l'apôtre intimement liée au développement commercial: son itinéraire s'effectue selon les grands axes routiers. Les sources gréco-romaines présentant le trajet terrestre de Thomas l'identifient à celui qui traversait l'Asie centrale septentrionale, coïncidant avec l'un des axes majeurs empruntés par les premiers missionnaires mandatés vers l'Orient.

¹⁵⁰ Les indices de conversion du mazdéisme sont essentiellement restitués dans le cadre restreint des *Acta martyrum*. L'évêque de Karkā d-Bēth Sloq, Šāpūr, subit le martyre lors de la première persécution de Šāpūr II (*ASS* Nov. IV, 427-428). De la même région était originaire l'eunuque Guštāzād, mis à mort à la cour du même souverain local par un ancien chrétien iranien rénégat, Varathrān, prêtre du village de Sulqānā (*ASS* Nov. IV, 428), JUSTI, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, 361-365. Si les textes hagiographiques ne parlent pas beaucoup des rénégaats, qui font souvent office de bourreaux, cela ne présage en rien du nombre des retours du christianisme au mazdéisme. Cf. aussi la *Passion syriaque du prêtre Jacques et du diacre Āzād* (BHO 423; sixième récit de *AMS* II). PEETERS, P., «Le "Passionnaire d'Adiabène"», *AnBoll* 43, 1925, 284-289. Sous Yazdegerd, nous repérons Miharšābūr, dixième récit de *AMS* II; Phirouz de Bēth-Lapaṭ, mort en 420, *AMS* III, 208-262. Signalons les martyres de Šīrīn et celui de Machoṭ-Iazdbozēd (*ASS* Nov. IV, 205-206) qui apostasient du mazdéisme (le père de Šīrīn est chef des mages) et profanent les pyrées. Cf. DEVOS, P., «Sainte Sirin, martyre sous Khosrau I^{er} Anosarvan», *AnBoll* 64, 1946, 87-131. Nous constatons par ailleurs que des convertis changent leur nom et adoptent un patronyme araméen (syriaque): ainsi lorsque Aba délaisse la religion de ses pères, PEETERS, P., «Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Église perse (540-552)», *Recherches d'histoire et de philologie orientales* II, (= *Subsidia Hagiographica* 27), Bruxelles, 1951, 118-119. De même, avant sa conversion, Gīwargīs s'appelait Mīhrāngušnasp et avait épousé sa sœur, trait de grande piété pour les zoroastriens. Cette dernière, Hazārowāi (Marie) finit par se convertir également (BHO 323). Cf. WILLIAMS, A. V., «Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran», *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78/3, 1996, 37-53.

¹⁵¹ Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr constataient pour le début de leur siècle que la doctrine chrétienne étaient déjà traduite et répandue dans la langue des Perses, et bien disséminée dans l'empire iranien, *PG* 59, 32; *PG* 83, 1045: Théodoret affirme que les Perses connaissent fort bien les évangiles. Un passage de l'*Histoire ecclésiastique* de l'historien Sozomène impute la conversion d'Arméniens et de Perses à des contacts avec les Osrhoéniens, et ce de très bonne heure (*HE* II, 8; cf. VIII, 1-2), FESTUGIÈRE, A.-J. *et alii*, *Sozomène. Histoire ecclésiastique* II, (= *SC* 306), Paris, 1983, 264-265; cf. aussi *PG*. 47, col. 956.

conquête à l'Empire iranien¹⁵². La notion antithétique d'Irān et d'Ānīrān que l'on trouve exprimée dans la géographie des inscriptions de Kirdīr est en totale conformité avec la titulature royale des époques précédentes. En effet, Šāpūr I^{er} adopta le titre de «roi des rois d'Irān et d'Ānīrān»; d'après V. G. Lukonin, cette expression aurait probablement été adoptée au retour des campagnes en Occident¹⁵³. Son successeur Hormizd I^{er} (Ardešīr) reprend cette proclamation lors de son couronnement, et une de ses monnaies en porte trace¹⁵⁴. Il reste difficile de savoir si les souverains suivants portant le nom de Vahrām se prévalèrent également de ce titre. Après Vahrām III, Narseh se proclame encore «roi des rois d'Irān et d'Ānīrān» et frappe monnaie avec cette légende¹⁵⁵. Le mage Kirdīr oppose les deux entités territoriales; à Sar Mašhad comme à Naqš-i Rostam, il souligne le nombre de feux et de corporations de mages établis ou réinstallés par ses soins diligents, tant dans l'Irān que dans l'Anīrān (*Anīrānšahr*), c'est-à-dire «la ville d'Antioche, le pays de Syrie et ce qui dépend de la province de Syrie» (extension occidentale et septentrionale)¹⁵⁶. Les deux entités géographiques — et leurs habitants — sont ainsi incluses dans le projet d'unification religieuse de Kirdīr qui reste conscient de la menace représentée par des doctrines à visée universaliste pour l'intégrité interne de l'empire (judaïsme, christianisme, bouddhisme, manichéisme...). Mais soulignons que la religion mazdéenne ne comporte aucune ambition de ce type. C'est une évolution très lente et graduelle qui aboutit à la formation d'une Église nationale sans que l'on puisse véritablement parler d'une religion d'État représentée par la figure royale. Les recherches de G. Gnoli et de Ph. Gignoux ont rappelé que cette notion de religion d'État pour le mazdéisme à l'époque sassanide est inadéquate¹⁵⁷: la relation du religieux et du politique est intrinsèquement liée au concept même

¹⁵² Pour des précisions de vocabulaire, cf. GNOLI, G., *The Idea of Iran, An Essay on its Origin*, (= *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Serie Orientale Roma* 67), Rome, 1989. À l'époque arabe, l'Iran perdra peu à peu sa connotation ethnique; la notion s'appliquera à l'empire iranien tout entier, incluant l'Anīrān dans ses frontières géo-politiques de la fin de la dynastie sassanide, cf. MARQUART, J., *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānšahr*, (= *Analecta Orientalia* 3), Rome, 1931, introduction.

¹⁵³ LUKONIN, V. G., «Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 731; YARSHATER, E., «Iranian National History», *ibid.*, 411. Cf. GIGNOUX, Ph., *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, (= *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Supplementary Series* 1), Londres, 1972, s.v. «'nyl'n (Ānērān)» et «'nyl'nštry (pays d'Ānērān)»: il recense notamment cette dénomination dans une inscription de Šāpūr I^{er} à Tang i-Borāq (l. 2).

¹⁵⁴ DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «Zoroastrian Religion», *ibid.*, 880.

¹⁵⁵ *ibid.*, 884.

¹⁵⁶ GIGNOUX, Ph., «L'inscription de Kartir à Sar Mašhad», *Journal Asiatique* 261, 1968, 396 §17; *id.*, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances*, (= *Studia Iranica. Cahier* 9), Paris, 1991, 71, §15. Il évoquait déjà dans une note trop brève la possibilité d'une distinction territoriale à l'origine de la double appellation, *ibid.*, 70 n. 138.

¹⁵⁷ GNOLI, G., «Iran als religiöser Begriff im Mazdaismus», *Vortrage G 320. Rheinische-Westphälische Akademie der Wissenschaften*, Opladen, 1993, 1-31. GIGNOUX, Ph., «L'identité zoroastrienne et le problème de la conversion», in ATTIAS, J.-C., (éd.), *De la Conversion*, Paris, 1997, 17. Cf. WIESEHÖFER, J., «"Geteilte Loyalitäten". Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und dem sāsānidischen Iran», *Klio* 75, 1993, 362-382. Ces positions permettent de réviser l'hypothèse de DE MENASCE, J. P., «La conquête de l'Iranisme et la récupération des mages hellénisés», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (section des Sciences religieuses) 1956-1957*, Paris, 1957, 2-12. Il entrevoyait en effet une politique évangélisatrice de Kirdīr envers les «pays de mission» dans les territoires conquis de l'Anīrān aussi bien qu'à l'intérieur du pays. Cette action est envisagée comme distincte, du moins en théorie, de la politique de répression des autres religions.

d'iranité dans un sens ethnique et religieux; elle repose sur une différenciation par rapport à tout ce qui n'est pas iranien (le troisième livre du *Dēnkart* établit des niveaux de séparation, *judāgīh*: interdiction de se marier avec des non-iraniens, de rendre un culte aux dieux étrangers, de fréquenter les non-mazdéens et d'honorer les mauvais¹⁵⁸). Les deux chercheurs estiment que l'alliance sacrée entre la religion mazdéenne et l'État est un thème littéraire postérieur à l'époque sassanide, développé sous l'influence de l'islam pour protéger l'ancienne religion officielle et dominante. Le projet d'un «zoroastrisme d'État» que prévoyait Kirdīr s'effectuait en parallèle à l'unité administrative et politique royale¹⁵⁹, à un moment où celle-ci se trouvait précisément menacée: par des facteurs externes d'une part puisque vers 283, l'empereur Carus et son fils Numérien pénètrent sur le territoire jusqu'à Ctésiphon, et internes d'autre part avec la rébellion d'Hormizd, le propre frère de Vahrām II¹⁶⁰.

Nous savons que dès l'implantation des déportés grecs par Šāpūr I^{er}, les souverains avaient intérêt à gratifier les exilés dont ils attendaient beaucoup en matière économique. La *Chronique de Séert* signalait d'ailleurs les conditions favorables dont bénéficièrent ces chrétiens. Cette situation optimale pour une installation durable incitait les artisans à s'intéresser au développement d'un pays dans lequel ils se sentirent intégrés:

«Leurs affaires prospérèrent en Perse et ils eurent une situation plus aisée que dans leur pays» (*Chronique de Séert* 1/2, 222 [12], avec rappel du Psaume 105, 46: «J'ai mis pour eux la miséricorde dans le cœur de ceux qui les ont amenés en captivité»).

Mais force est de constater que tous les captifs ne bénéficièrent pas des mêmes conditions, ce que le texte induit par l'emploi d'un démonstratif:

«Dieu gratifia ces Romains de l'amitié des Perses» (223 [13]).

Cette volonté politique du roi des rois tenait compte du poids social que représentaient ces communautés chrétiennes au sein de l'empire, mais aussi de l'aubaine qu'elles pouvaient constituer pour l'essor des villes: les artisans ne participaient pas aux campagnes militaires, et jouaient, par leur habileté technique, un rôle de plus en plus important dans les rouages économiques et l'accroissement des richesses étatiques. Le *mobad* Kirdīr, qui amorçait alors sous Šāpūr I^{er} le tout début d'une carrière prestigieuse, connaissait donc l'intérêt national porté par le pouvoir envers le savoir-faire de ces déportés. Une nuance essentielle dut ainsi s'imposer, dans l'intervalle des seize années du règne de

¹⁵⁸ *Dēnkart* III, 143, 20-144, 6. GIGNOUX, Ph., *art. cit.*, 16-17. Les souverains n'honorèrent pas toutes ces prescriptions, et certains même les contredirent par leur mariage (Kosrau II), leur conciliation avec des minorités religieuses (Šāpūr I, Yazdegerd I), ou même leur hostilité à l'égard de la hiérarchie mazdéenne (Hormizd IV), GIGNOUX, Ph., «Church State Relations in the Sasanian Period», *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, (= *Offprint of the Bulletin of the Middle Eastern Centre in Japan* 1), Wiesbaden, 1983, 79.

¹⁵⁹ Dans son *Histoire d'Arménie*, Élisée Vartabed présente le premier ministre délégué du roi de Perse comme «gouverneur suprême de l'Iran et de l'Aniran», LANGLOIS, V., *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie* I, Paris, 1867, 190b.

¹⁶⁰ BIVAR, H. D. R., «The History of Eastern Iran», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 210; FRYE, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996², 128. C'est sous le successeur de l'empereur, Dioclétien, que la Perse récupérera ses anciens territoires de Mésopotamie et une partie de l'Arménie.

Vahrām II (qui connut la toute-puissance de Kirdīr): à ces chrétiens aniraniens, étrangers considérés comme des «Grecs» de l'empire romain oriental, atout nécessaire pour le pays, étaient associés les nazaréens, essentiellement des chrétiens araméophones confondus quant à leur statut avec les autochtones convertis, passés, eux, au non-iranisme (et donc suspects d'infidélité, nous l'avons vu). Lors de la persécution dans le Hūzistān déclenchée en 340-341 par Šāpūr II, les *Actes de martyrs* précisent que furent épargnés, «seuls de tout l'Orient», les «fils des Grecs» déplacés. Parmi les victimes, la plupart porte de fait des noms syriaques, d'autres sont des persans¹⁶¹. Ce trait montre à l'évidence que les souverains sassanides, dans le courant des déportations, savaient faire une distinction inter-sociologique, et établir des différences internes au sein du même groupe des chrétiens.

Les indices recherchés contribuent à mettre en valeur un «jeu de la frontière» qui participe de la définition même de la communauté chrétienne de l'empire iranien aux époques arsacide et sassanide. Les motivations politiques, avec les interférences religieuses intrinsèques, expliquent à elles seules l'emploi de deux termes par les autorités sassanides pour désigner les chrétiens; cette constatation s'impose de l'analyse des sources syriaques sur la longue durée. La bipolarité Irān/Anirān, explicite dans l'inscription de Kirdīr, est une réalité stratégique, géographique aussi bien que politico-religieuse que le grand mage connaissait bien, se faisant l'écho d'une perception iranienne classique.

¹⁶¹ FIEY, J. M., «Communautés syriaques en Iran des premiers siècles à 1552», *Commémoration Cyrus. Actes du congrès de Shiraz 1971. Hommage universel*, (= *Acta Iranica* 3), Téhéran Liège, 1974, 283.