

JANVIER-MARS 2000

80^e ANNÉE - N° 1

REVUE
D' **H**ISTOIRE ET DE
PHILOSOPHIE
RELIGIEUSES

*Publiée avec le Concours du CNRS
et du Centre National du Livre*



Imprimeur

ISSN 0035-2403

RHPR 2000

Tome 80 n° 1

p. 1-204

Strasbourg

Janvier-Mars 2000

UN VOYAGE DANS L'AU-DELÀ, VERS L'AN MIL. Brèves remarques autour d'une apocalypse byzantine

Jean-Marc Rosenstiehl

Centre d'Histoire et civilisation de Byzance (UMR 7572)
Palais de l'Université – 67084 Strasbourg Cedex

Résumé : *L'article présente une apocalypse byzantine méconnue. La conclusion sommaire soulève la question de la circulation de motifs connus par les écrits intertestamentaires. L'hypothèse d'un cheminement par étapes dans le temps et l'espace (où la Syrie jouerait un rôle des plus importants) fournirait une explication séduisante à la présence, à première vue paradoxale, de motifs orientaux antiques dans des compositions tardives.*

Abstract : *This contribution consists in a presentation of a nearly unknown byzantine apocalypse. A brief conclusion deals with the question of the transmission of themes originating from pseudepigraphic literature. Such themes may have travelled in time and space (Syria playing there a main role) which would allow to explain the presence of old eastern themes in late literary texts.*

À l'exemple de nombreux témoignages écrits de l'Antiquité, c'est peu après l'invention de l'imprimerie que les temps modernes ont vu la première diffusion à grande échelle d'un texte apocalyptique byzantin : les *Révélation du Pseudo-Méthode*¹.

Cet écrit est un bon exemple pour illustrer l'histoire de la recherche dans ce domaine : il faudra attendre la deuxième moitié du 19^e siècle pour que paraissent les éditions² et travaux modernes³. Cependant, la plus grande partie des problèmes posés par cette littérature ne trouva guère alors d'explication satisfaisante.

¹ Dès 1474 une recension latine est publiée à Cologne mais c'est l'édition que fait paraître à Bâle en 1496 le strasbourgeois Sébastien Brant qui semble avoir donné la plus large diffusion à ce texte que l'on considère comme le document le plus important de l'apocalyptique byzantine.

² Pour le texte grec du *Pseudo-Méthode*, Istrin, 1897, p. 5-74, 140-142 (Istrin publie aussi le texte slave) ; pour le texte latin, Istrin, 1897, p. 75-83 et Sackur, 1898, p. 59-96. L'intérêt pour les *Apocalypses apocryphes de Daniel* (et pour d'autres textes apocalyptiques) se manifeste à la même époque.

³ Les commentaires se multiplient dans les dernières décennies du siècle, et notamment en Allemagne après 1870. Certes, l'époque est riche en recherches dans le domaine des apocryphes et pseudépigraphes en général. Mais il n'en reste pas moins que l'idéologie impériale véhiculée par les apocalypses byzantines a joué un rôle moteur évident dans le foisonnement de ces recherches byzantines effectuées essentiellement dans l'Empire russe et dans l'Empire allemand (qui venait d'être créé en 1870) !

Bien plus tard, le travail d'un savant hongrois fera date⁴ : en étudiant un texte syriaque qu'il avait découvert⁵, il apporte d'abord la démonstration d'une hypothèse ancienne⁶ selon laquelle le *Pseudo-Méthode* n'avait pas été composé en grec, mais qu'il était la traduction dans cette langue d'un original syriaque. Il avance ensuite une hypothèse de travail : l'écho de traditions iraniennes que l'on peut déceler dans les *Révélation*s s'explique par l'origine de l'auteur : celui-ci ne vivait pas en Syrie, mais en Mésopotamie, qui, à l'époque sassanide, était une province de l'empire perse.

Après la mort de M. Kmosko, il faudra attendre plus de cinquante années pour voir paraître enfin l'original syriaque⁷. Et ce n'est qu'au cours de la dernière décennie qu'on a vu ce texte, ainsi que ses versions principales, édité à frais nouveaux⁸. Qui plus est, des éditions récentes permettent aussi l'accès facile à des écrits appartenant au même genre littéraire de ce que l'on pourrait appeler par commodité les « apocalypses historiques ».

*

* *

Un autre genre d'apocalypses commence à intéresser les critiques : elles ont pour objet la relation d'un voyage dans l'Au-delà. Une bonne part de ces textes produits par l'Occident médiéval ont été commodément réunis dans une excellente petite anthologie⁹. Pour l'Orient, malheureusement, on ne dispose pas d'un tel outil et les matériaux restent dispersés, isolés et relativement peu diffusés et connus.

Je voudrais m'attarder ici sur un de ces textes, une *Révélation du Ciel et des Châtiments* publiée il y a un centaine d'années, d'abord par L. Radermacher¹¹, puis par R. Homburg¹². La présentation qui suit en résumé, à grands traits, le contenu :

⁴ Kmosko, 1931. Il ne s'agit pas d'un article, mais d'une conférence tenue à Vienne (dans le cadre de la 6^e Journée allemande des Orientalistes) le 13 juin 1930 où Kmosko brosse en quelque sorte le programme-cadre de ses recherches. Il réservait ses démonstrations pour une monographie qui n'est jamais parue (Kmosko est mort en 1931).

⁵ Le Vaticanus Syrus 58.

⁶ Nau, 1917, écrivait, p. 416 : « Les Révélation[s] [du Pseudo-Méthode], compilées en Syrie au VII^e siècle sur des sources plus anciennes, ont sans doute été écrites en syriaque. Le syriaque a été traduit en grec... »

⁷ Deux travaux paraissent la même année : Suermann, 1985, p. 34-85 publie le texte syriaque avec une traduction allemande ; Alexander, 1985, donne une traduction anglaise, p. 36-51, précédée d'une introduction, p. 13-33.

⁸ Reinink, 1993, pour le syriaque et Aerts – Kortekaas, 1998, pour le grec et le latin.

⁹ Parmi ces textes, il convient de citer notamment Alexander, 1967, version grecque de la Sibylle de Tibur ; Berger (1976), apocalypse grecque de Daniel ; Verhelst, 1983, pseudo-Ephrem ; Ryden (1974) apocalypse d'Andreas Salos. Ces apocalypses, dont la pointe est une description de la fin, présentent deux caractéristiques : d'une part, elles comportent des compilations de thèmes apocalyptiques orientaux anciens que l'on connaît notamment par les textes apocalyptiques intertestamentaires (sans qu'il soit possible la plupart du temps d'établir un lien de dépendance littéraire) – et, d'autre part, elles produisent des détails historiques qui permettent souvent de dater l'œuvre.

¹⁰ Dinzelbacher, 1989. Voir aussi la riche étude de Carozzi, 1994, sur ce thème dans le monde latin.

¹¹ Radermacher, 1898 ; à partir d'un manuscrit unique – et acéphale – de Paris ; l'introduction et les notes de commentaire jointes au texte restent pénétrantes et témoignent de sa familiarité avec les écrits intertestamentaires ; mais son édition du texte grec lui attira les foudres des spécialistes du moyen grec : C. Krumbacher l'éreinta dans un compte rendu assassin (*Byzantinische Zeitschrift* 7, 1898, p. 635-637).

Le voyage comporte deux parties : dans la première (I - V), notre voyageur se cantonne essentiellement dans le rôle d'un observateur presque statique¹⁷ et décrit des situations et des événements célestes.

Dans la deuxième (VI - X), il se déplace et visite tout d'abord les séjours des pécheurs et des justes dont il fournit la description. Puis on apprend que cet homme arrivé du monde terrestre va y être renvoyé dans le but de témoigner de ce qu'il a vu dans l'Au-delà.

Dans une brève conclusion (XI - XII), enfin, il reçoit des instructions pour le retour qui font l'objet de la fin du récit.

Au commencement du récit, un ange emmène le voyageur aux cieux où il contemple les événements qui se déroulent sous ses yeux : il aperçoit Abraham siégeant et, à ses pieds, les saints Innocents. Près de ceux-ci, une controverse anime un groupe de femmes dont trois¹⁸ demandent à Dieu de châtier les pécheurs, alors que la quatrième, qui n'est autre que la Déigénitrice, intercède au contraire pour les hommes¹⁹ et demande à Dieu de ne pas provoquer leur perte (I).

La séquence suivante permet au voyageur de voir le Trône divin avec son entourage angélique célébrant la liturgie céleste (II - III).

Ensuite il découvre le paysage environnant, à travers les sept portes²⁰ des cieux, dont chacune possède une caractéristique différente (IV).

Retour à la controverse du début entre les saintes femmes, devant le Trône, où l'on détaille les griefs : sainte Kyriakè dénonce les pécheurs qui par leurs entraves à la chasteté ou leurs occupations manuelles ne respectent pas le jour de la résurrection ; de leur côté, les saintes Tétradè et Paraskébè réclament un châtiment exemplaire pour ceux qui les souillent par le non-respect du jeûne du mercredi et du vendredi, notamment par l'absorption de viande et de fromage. La sainte Déigénitrice intercède pour les malheureux pécheurs, avec l'appui des chœurs des anges, archanges, prophètes, apôtres et martyrs (V).

Après cette première partie consistant essentiellement en un spectacle²¹, commence alors, sous la conduite d'un ange accompagnateur, une visite des lieux des justes et des pécheurs.

L'excursion amène vers les endroits habituels, fleuve de feu, ver qui ne dort pas, où sont précipités des pécheurs laïcs et ordinaires, puis près de fours ronflants ou de puits profonds où des ecclésiastiques, prêtres et diacres, grillent ou croupissent (VI).

¹⁷ Homburg, 1903/1 : à partir de trois manuscrits : en plus du manuscrit de Paris, Albrecht Dieterich en avait repéré deux autres : un à Palerme (lui aussi acéphale) et un autre à Milan (proche du Parisinus).

Le Ms de Milan porte le titre *Révélation de la pieuse Anastasie* et le Ms de Palerme se termine ainsi : *Fin de la Révélation de sainte Anastasie* ; dans son étude sur le texte, Homburg, 1903/2, p. 454, suggère que cette attribution relève de la fiction littéraire ; il est vrai que, mis à part le passage introductif précédant le voyage au ciel (voir Homburg, 1903/2, p. 447), rien n'oblige à identifier ce voyageur avec sainte Anastasie (malgré la présence de deux vocatifs, début VII et début XI dans le Panormitanus) ; mais tout invite à conclure qu'une *Vision du Ciel et des Châtiments* a servi de matériau pour composer une hagiographie de la sainte, vierge et martyre ; un tel réemploi pourrait expliquer les caractéristiques de la langue utilisée (plus jeune que le 10^e s.).

¹⁸ Cette répartition en petits chapitres a été introduite par Radermacher.

¹⁹ Les deux formules habituelles des visions « et je vis » et « et l'ange me dit » sont aussi fréquentes dans les deux parties. En revanche, la formule dynamique « l'ange me conduisit » (ou celles du même type « l'ange m'enleva et me conduisit ») n'est attestée qu'une seule fois dans la première partie (lors du retour devant le Trône en V), alors qu'elle revient à quatre reprises dans la deuxième partie (début VI ; fin VI - début VII ; début VIII ; fin IX).

²⁰ Il s'agit des trois saintes qui personnifient les jours de la semaine qui sont les plus importants pour la vie religieuse : Kyriakè (Dimanche), Tétradè (Mercredi) et Paraskébè (Vendredi).

²¹ Les hommes reçoivent l'appellation traditionnelle de « œuvres de Tes mains ».

²² Le texte nous donne des détails au sujet de ce que l'on voit derrière la deuxième porte (réservoir de la pluie), la troisième (source du Jourdain) et la quatrième (d'où sort le « Salut de l'Univers » que l'on doit probablement comprendre comme étant le Soleil), et la septième (où se séparent les deux chemins, celui qui conduit au paradis et celui qui mène au vallon des gémissements).

²³ Voir ci-dessus, note 14.

Un détour fait passer par le paradis où pousse un olivier chargé de fruits ainsi qu'une vigne aux grappes mûres, et où le visiteur aperçoit le bon larron qui y est déjà installé, ainsi qu'Adam et Ève qui sont sur le point d'y entrer (VII).

L'étape suivante consiste en une description dont les traits évoquent une scène de jugement : livres comptabilisant les actions des pécheurs ou répertoriant les noms des justes ; arrivée d'anges gardiens qui se plaignent du caractère pénible de leur charge consistant à devoir accompagner les méchants, sans pouvoir intervenir, alors même qu'ils commettent leurs forfaits (VIII).

Puis l'itinéraire ramène aux lieux de châtements des grands, rois, grands prêtres¹⁹ et prêtres (IX a). Et c'est là que l'on apprend la mission qui va être confiée au voyageur²⁰ : à son retour sur terre, il sera chargé de témoigner, d'informer les vivants de ce qu'il a vu pour leur permettre, d'une part, d'œuvrer à l'adoucissement des peines des suppliciés, d'autre part, d'agir de manière à ce qu'ils évitent d'être condamnés aux mêmes tourments (IX b - X).

Et pour finir, l'ange-interprète donne ses dernières instructions : si jusqu'ici c'est la prière des saints (la Dégénitrice, les anges, archanges, prophètes, apôtres et martyrs) qui a retenu Dieu d'anéantir l'humanité, il est maintenant nécessaire que le héros obtienne des fils des hommes, grâce au récit qu'il leur fait, qu'ils se repentent, se convertissent et fassent la volonté du Dieu qui les a créés à son image (XI).

La conclusion est apportée en une phrase unique qui donne acte au voyageur de la bonne transmission de son avertissement (XII).

*

* *

Cette brève analyse suffit à montrer que, pour ce qui concerne sa forme, ce voyage dans l'Au-delà porte les signes d'une facture tout à fait classique.

Pour ce qui est de la date de composition – ou plutôt, de compilation – les motifs proprement religieux ne donnent guère que des indications générales : ainsi la présence (en I et V) de sainte Kuriakè, personnification du Dimanche, des saintes Tétradè et Paraskébè, personnifications du mercredi et du vendredi²¹, jours les plus importants de la semaine, parce qu'ils sont jeûnés (sauf en certaines périodes de l'année liturgique – ici Pentecôte et Dodékahéméron) ne permet guère de préciser de date²². De même la formule : « Tenons-nous bien !

¹⁹ Chez les Byzantins, ce titre est attribué aux évêques.

²⁰ C'était là, dès le départ, la raison du voyage.

²¹ Voir Onasch, 1957, et l'étude sur les icônes de sainte Paraskébè-Piatnitsa de Pavlova-Silvanscaya (1968).

²² En *II Apocalypse apocryphe de Jean* § 18, [éd. Nau, 1914, p. 217], on trouve la suspension du jeûne *durant les jours de la sainte Pentecôte et (aux jours) des saints victorieux* ; mais ce même texte semble prôner un jeûne à l'occasion des Douze-Jours. Ces précisions figurent dans les *Didascalies* ; on se souviendra que les deux jours jeûnés dans la semaine ont une origine juive et que les jeûnes du mercredi et du vendredi sont déjà ordonnés dans la *Didachè* 8,1 : *Vos jeûnes ne doivent pas être avec les hypocrites – ils jeûnent en effet le lundi et le jeudi, mais vous, vous jeûnez le mercredi et le vendredi.*

Tenons-nous dans la crainte ! » qu'une voix (céleste) clame à l'ouverture de la liturgie angélique autour du Trône (en III) est celle-là même qui ouvre le dialogue eucharistique dans les liturgies byzantines²³.

À l'exemple de nombreux textes apocalyptiques byzantins, ce ne sont pas les motifs qui permettent de dater l'œuvre. En revanche, il n'est pas rare, dans cette littérature, que l'auteur introduise des indications historiques assez précises²⁴. Et c'est aussi le cas ici : lors de la visite des lieux de châtement des grands (rois, évêques, en IX), le voyageur assiste à une scène clairement datée ; on y voit l'empereur Nicéphore Phocas reprocher à son général Jean Tzimiskès de l'avoir assassiné alors qu'ils avaient conclu entre eux une alliance de paix en « posant les mains sur sainte Sophie » ; Tzimiskès, le parjure usurpateur n'a pas profité de sa félonie et n'a pas été jugé digne de compassion et ne siège donc pas, dans l'Au-delà, sur un trône impérial, selon ce que nous rapporte notre voyageur. Or, on sait que Jean Tzimiskès, après avoir fait assassiner Nicéphore Phocas en décembre 969, exerça le pouvoir à peine six ans et mourut du typhus en janvier 976 ; c'est donc au seuil de l'an mil que doit se situer cette dispute dans l'Au-delà et c'est aussi fort probablement la date de composition du texte²⁵.

*

* *

Vers la fin de l'apocalypse, le voyageur est renvoyé sur terre, chargé d'une mission assez précise : il doit annoncer ce qu'il a vu dans l'Au-delà à la famille et aux proches de deux pécheurs rencontrés dans les tourments, et leur demander de distribuer aux pauvres les biens (injustement acquis) pour permettre à ces pécheurs de bénéficier d'un sort adouci, d'une part, et, d'autre part, pour que leur famille, après la mort, ne coure pas le risque de finir dans les mêmes châtements (IXb et X)²⁶.

Ce passage évoque d'emblée un petit conte oriental que l'évangéliste Luc met dans la bouche de Jésus. On connaît ce texte – unique et assez singulier dans tout le Nouveau Testament – sous le titre de *Parabole du riche et du pauvre Lazare*²⁷. Dans les châtements infernaux,

²³ Cependant, rien n'exclut qu'une telle formule, adressée à l'assistance au moment où le prêtre va présenter l'offrande, ne soit qu'une survivance d'une ancienne liturgie juive.

²⁴ Voir ci-dessus la fin de la note 9.

²⁵ Sur cette date, voir déjà Gidel, 1871. D'autres éléments peuvent être invoqués pour confirmer cette date : ainsi, un autre personnage dans les tourments décline son identité : originaire de Corinthe, ce fonctionnaire de haut rang se nomme Pierre et occupe la charge de protospathare ; Radermacher, 1898, p. 11-12, veut l'identifier à un contemporain de Tzimiskès et Homburg, 1903/2, p. 445-447, songe à Pierre Tornikios (fin 10^e - début 11^e s.).

²⁶ La mission est ensuite élargie et vise l'ensemble de l'humanité : le voyageur doit amener les fils des hommes à la repentance et à la conversion pour que Dieu ne les anéantisse pas et ne les fasse pas disparaître de la surface de la terre (XI). Cette généralisation est fort probablement secondaire.

²⁷ *Luc* 16, 19-31 ; ce passage évangélique, propre à Luc, atteste qu'à l'époque de Jésus on se représentait l'Au-delà d'une manière assez précise : plus particulièrement ici, en *Luc* 16, des châtements et des récompenses, qui constituent une partie classique des apocalypses du type « voyage au ciel », *Marc* 13 et ses parallèles apportent la preuve qu'à la même époque le cadre des apocalypses de type « historique » était en place.

le riche demande à Abraham, dans un premier temps, de lui procurer un adoucissement de situation, et, dans un deuxième temps, de bien vouloir renvoyer Lazare dans le monde pour que les membres de sa famille, instruits par le témoignage d'un revenant, se convertissent et ne viennent pas, eux aussi, dans ce lieu de tourment.

À première vue, il est très tentant d'avancer une solution facile : l'apocalypse byzantine a pour source directe la parabole évangélique. Mais un coup d'œil plus précis invite à une grande prudence. En effet, si la situation mise en scène dans les deux textes fait apparaître une certaine similitude, la plupart des signes extérieurs attestant un emprunt ou une dépendance font défaut : sur le plan de la forme, les personnages ne sont pas les mêmes, la trame est différente, le style est autre, le vocabulaire n'est pas identique. Et surtout, pour ce qui est du fond, la chute du conte de l'Évangile est à l'exact opposé de celle de la vision byzantine : dans *Luc* (16,31), la chute est brutale : « s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, même si quelqu'un d'entre les morts ressuscite, ils ne se laisseront pas convaincre ! » Tout autre est la fin de l'apocalypse (IXb et X) : dès que l'ange présente le voyageur aux pécheurs dans les châtiments, il annonce la suite : « Celui-ci (vient) du monde de vanité et je m'en vais l'y faire retourner ! »

Certes, s'il n'est pas possible de conclure à une dépendance littéraire, il n'en reste pas moins une parenté entre les deux textes au plan des motifs. Et cette rencontre n'est pas fortuite : des récits de voyages dans l'Au-delà existaient il y a deux mille ans ; et on imagine sans peine Jésus utilisant les motifs habituels de tels récits, mais en leur donnant un sens inhabituel et nouveau, en en détournant, voire en en renversant la chute.

*

* *

Plusieurs motifs apparaissant dans l'apocalypse byzantine présentent un intérêt particulier : je voudrais m'attarder quelque peu sur deux d'entre eux²⁸.

²⁸ Un troisième motif mériterait qu'on s'y arrête, mais il sort du cadre strict de nos remarques. Il s'agit du motif du Trône. Comme il a intéressé le destinataire de cet article, disons en deux mots brefs : la scène se trouve dans les trois premiers chapitres. La description est très figurative, on pourrait se croire devant une fresque à plusieurs niveaux : de haut en bas, d'abord au registre supérieur, Dieu siègeant sur le Trône ; puis, au registre moyen, Abraham, assis, et à ses pieds enfin, au registre inférieur, les saints Innocents. S'ajoutent, au registre supérieur, en partant de l'extérieur, les armées angéliques et les chœurs des prophètes, apôtres et martyrs ; puis, en se rapprochant du Trône, les Séraphins et les Chérubins, une roue pleine d'yeux crachant du feu, et enfin les Vivants, ailés, ayant quatre faces (les visages habituels d'homme, d'aigle, de lion et de jeune taureau) et criant sans s'interrompre le Sanctus (cette description qui correspond au modèle connu – on peut la comparer à celle que donne *II Hénoch* 18 – est évidemment construite à partir d'*Esate* 6 et d'*Ezéchiel* 1 et 10, comme n'a pas manqué de le signaler Radermacher). Ce début de liturgie céleste s'accompagne d'un démarrage général : la roue se met en mouvement, de même que les armées angéliques (C'est à ce moment-là qu'une voix ordonne « Tenons-nous bien... » voir ci-dessus, note 23), ce qui provoque ébranlement du ciel et de la terre, éclairs et tonnerre, si bien que le voyageur tombe à terre (dans la prophétie déjà, le visionnaire tombe sur sa face, *Ezéchiel* 1,28b. Quand l'apôtre Paul assiste à une liturgie céleste comparable, il en ressent des effets semblables, tremblant de tous ses membres, puis tombant sur sa face (*Apocalypse apocryphe de Paul* 51 [copte, Budge, 1915, p. 568, lignes 10-11]. Sur le thème du Trône et ses représentations moins classiques, voir les travaux réunis dans M. Philonenko, 1993.

I. Un premier motif ne manque pas d'attirer l'attention. Le voyageur voit devant lui, l'une après l'autre, sept portes du ciel²⁹. Au passage de la quatrième porte, qui est probablement celle du Soleil, il aperçoit des oiseaux gigantesques. L'ange explique, d'une manière tout à fait intelligible, la fonction de ces oiseaux, qui est double : d'une part, ils accompagnent le Soleil et, au moyen de leurs ailes, filtrent ses rayons brûlants pour que la terre ne soit pas incendiée ; et d'autre part, ils se mettent aussi à voler lorsque tombe la pluie, pour que la terre ne soit pas noyée sous les eaux.

Ce motif n'est pas inconnu dans les textes byzantins : on le trouve dans le *Débat de l'Azymite et du Panagioté*³⁰. Mais on le rencontre déjà dans les pseudépigraphes juifs. Par exemple, en *III Baruch* 6, où il s'agit d'un seul oiseau, identifié au Phénix, qui joue le rôle de « protecteur de la terre habitée³¹ » en filtrant, au moyen de ses ailes déployées, les rayons du soleil, permettant ainsi la survie de la race des hommes et de toute espèce vivante. Ensuite en *II Hénoch* 12 qui parle de deux esprits volants, de la forme de deux oiseaux (le Phénix et le Chalkédri) « qui portent³² la rosée et la chaleur... ». À première vue, le rapport entre la rosée et la chaleur n'est pas clair dans ce texte. On a pu essayer de comprendre ce passage en suggérant une complémentarité entre la rosée et la chaleur : la rosée servirait à protéger la terre de la chaleur³³. L'apocalypse byzantine y voit en revanche une succession sans aucun lien de complémentarité : les rayons du soleil doivent être filtrés pour ne pas brûler les êtres vivants sur terre ; et de même la chute dangereuse de la pluie doit être filtrée pour ne pas noyer les habitants de la terre³⁴. Et nous pourrions bien avoir là la véritable explication du passage.

On avait identifié le motif de ces oiseaux célestes dans la littérature indienne³⁵, et pour le passage de *III Baruch*, rapproché le mythe antique du Phénix³⁶. Les gigantesques oiseaux célestes de l'apocalypse byzantine sont plusieurs – leur nombre n'est pas précisé. Et je ne serais pas surpris que leur nombre ait pu atteindre trente, auquel cas

²⁹ Le texte est en mauvais état, voir ci-dessus, note 17.

³⁰ A. Vassiliev, 1893, p. 185 (rapprochement relevé déjà par Radermacher, tout comme les deux suivants).

³¹ *ho phulax tēs oikouménēs*, habituellement traduit par « gardien », ce qui n'est pas très heureux : « protecteur » conviendrait bien mieux.

³² Vaillant, 1952, p. 12, l. 7 et p. 90, l. 4 : *nosyashe rosou i znoi* : « portant » ou « supportant » donne un meilleur sens ici que la traduction de Vaillant « apportant la rosée et la chaleur », qu'il convient probablement de corriger dans Vaillant, 1952, p. 13 et 91 et Dupont-Sommer – Philonenko, 1987, p. 1179.

³³ C'est l'explication avancée, avec une certaine prudence (« sans doute »), par M. Philonenko dans Dupont-Sommer – Philonenko, 1987, p. 1179, note sur XII,1. F.I. Andersen, dans Charlesworth, 1983, vol. I, p. 122 note 12a, a senti la difficulté et explique : toutes les versions laissent dans l'obscurité certaines questions concernant les oiseaux célestes, par exemple... (5) *Their task in conveying heat and dew to the earth (obscure in all texts)*.

³⁴ Il n'y a guère qu'en Égypte où l'eau qui tombe du ciel soit considérée comme maléfique (la bonne eau vient des cours d'eau, du Nil, bien entendu) : un tel détail dénonce son origine égyptienne.

³⁵ James, 1897, p. LXIV mentionne l'oiseau « Garuda », et l'explication est reprise par Hage, 1974.

³⁶ Le mélange des deux motifs est une particularité de *III Baruch* où l'oiseau céleste est unique, alors que dans les deux textes, il y en a deux ou plus.

il faudrait les rapprocher d'un motif iranien fameux, celui de l'oiseau céleste gigantesque³⁷.

II. Un deuxième motif vaut qu'on s'y arrête. Après la description du tableau céleste autour du Trône de Dieu, on voit l'ange enlever le visionnaire pour lui montrer les châtements. La première étape (en VI) conduit auprès du « ver qui ne dort pas » lequel, précise le texte, « était le fleuve au bord duquel se tenait une multitude d'hommes et de femmes ». Ce fleuve de feu doit être traversé ; un groupe de pêcheurs s'avance et alors « les vents fusèrent et le pont se retourna comme aspiré par un vent violent ; et les pêcheurs tombaient comme les feuilles des arbres. »

La mention du Pont n'a rien de surprenant dans une apocalypse médiévale. En Occident, les exemples vont de Grégoire le Grand³⁸ jusqu'au chevalier Tondale³⁹. Dans la littérature intertestamentaire le motif est bien attesté⁴⁰ ; et on a trouvé dans les fragments de Qoumrân une attestation de ce « pont de l'Abîme », qui est un des thèmes centraux de l'apocalyptique iranienne⁴¹. Si le motif est bien connu, le traitement que ce pont inflige aux pêcheurs est original : les vents secouent le pont comme une branche et les méchants en tombent comme des feuilles mortes.

*

* *

Ces exemples nous amènent à formuler quelques esquisses de conclusions. Que des motifs orientaux anciens aient été utilisés par les compilateurs d'apocalypses byzantines coule de source. L'emploi de motifs iraniens ne fait aucun doute, tant dans les apocalypses du type historique que dans celles de la typologie du voyage dans l'Au-delà. Doit-on dès lors conclure à une influence directe, iranienne, en supposant par exemple, un lieu de composition situé dans la sphère d'influence de l'empire perse⁴², ou, plus tard, à une influence directe, musulmane cette fois, en proposant de localiser le compilateur dans une zone d'influence musulmane⁴³ ?

³⁷ Je pense au Simourg (« *Si-mourg* » se traduit dans notre langue par « trente-oiseaux... ») ; il est vrai que je n'ai pas jusqu'ici rencontré de représentations du Simourg dans le rôle de protection météorologique que jouent nos oiseaux célestes dans les différentes apocalypses.

³⁸ Voir Philonenko, 1992. Le rapprochement n'avait pas échappé à Radermacher.

³⁹ Voir Silverstein, 1935, p.78, Dinzelbacher, 1973, ainsi que *idem*, 1989, p. 41, note 4. Au début de ce siècle, la mode était d'expliquer la présence de ce pont dans les apocalypses par un emprunt à l'eschatologie musulmane (sous l'influence du travail largement diffusé de l'académicien espagnol Asin y Palacios, 1919). La foule de documents mis en valeur depuis rend ce détour parfaitement inutile, lui donnant même un caractère saugrenu.

⁴⁰ *IV Esdras* 7,4-9 ; *Vision latine d'Esdras* 36 ; voir Philonenko, 1994, p. 183-184.

⁴¹ *IVQ521*, voir Philonenko, 1994, p. 182.

⁴² C'était la thèse de Kmosko pour le *Pseudo-Méthode* (voir ci-dessus au deuxième paragraphe de notre article). Mais elle ne vaut pas pour l'apocalypse présentée ici, composée plus de quatre siècles après la disparition de l'empire sassanide.

⁴³ Certains thèmes iraniens ont été absorbés par l'eschatologie musulmane ; de là ils seraient repassés dans l'eschatologie chrétienne (voir ci-dessus, note 39).

L'exemple du pont Cinvat montre que cela n'est pas une question d'influence directe, ni même de lieu de composition dans la sphère d'influence. L'attestation de ce pont dans les représentations qoumrâniennes change les données du problème : des motifs iraniens sont présents dès l'origine de l'apocalyptique⁴⁴ et le dossier des influences iraniennes sur la secte de Qoumrân prend de plus en plus de consistance et d'importance⁴⁵. Par la suite, ces motifs semblent disparaître pendant un certain temps, pour réparaître on ne sait trop ni pourquoi ni comment⁴⁶. Il est ainsi de fait impossible de reconstituer une chaîne littéraire continue.

Il n'y a donc pas lieu de chercher une solution qui réglerait comme par magie tous les problèmes. Mais en considérant certaines étapes parcourues par un motif au cours de dix siècles, on ne peut résister à la tentation de poser au moins une hypothèse de travail. Et en l'occurrence, une telle hypothèse reposerait sur l'idée d'un cheminement géographique dont voici les grandes lignes :

Les motifs apocalyptiques juifs, puis chrétiens, voire même les textes entiers, après s'être développés en Palestine (en hébreu ou en araméen), en Égypte ou à Alexandrie (en langue grecque pour la plupart), se sont répandus dans un espace géographique de plus en plus étendu, notamment en Syrie⁴⁷, où ils ont, semble-t-il, été traduits en langue syriaque et où ils ont continué leur vie⁴⁸, alors même que les originaux ont pu disparaître sans laisser de traces.

À son tour, au cours des siècles suivants, ce conservatoire apocalyptique syrien aurait servi de réservoir auquel ont puisé les auteurs d'apocalypses portant une marque plus tardive, d'époque byzantine. L'apocalypse grecque, au centre de cette étude, a fort bien pu pêcher ses motifs dans ce réservoir syriaque⁴⁹.

⁴⁴ À côté du Pont Cinvat dans un fragment qoumrânien, on rencontre d'autres motifs eschatologiques iraniens dans les écrits intertestamentaires ; le plus frappant est, sans conteste, celui de la *duena* identifié par Böklen, 1902, et Widengren, 1957, p. 238, n. 3, dans le *Testament d'Abraham A* 17,6-8, voir Schmidt, 1971, p. 94. Dans ce même *Testament d'Abraham B* 9,8 se trouve aussi l'une des toutes premières attestations d'un « lieu intermédiaire » dans l'au-delà (réservé à celui dont les péchés étaient à égalité avec ses bonnes actions), un lieu que l'eschatologie iranienne (qui le réserve aux âmes de ces personnes dont les actes méritoires et les péchés furent équivalents) appelle « hamiyastagan » (*Arda Viraz Namag* 6), un lieu qui recevra vers la fin du 12^e siècle à Paris le nom de « Purgatorium » (ce que Le Goff, 1981, établit magistralement dans son étude dont la première centaine de pages appelle, cependant, de très sérieuses réserves – un seul exemple : p. 91 est attribué à Paulin de Nole (mort en 431) une citation du *Psaume 66* [Vulgate 65], 12) ; vu l'importance de l'interprétation des *Psaumes* dans la théologie des premiers siècles, les conclusions qu'on peut tirer d'un tel texte risque fort d'être faussées.

⁴⁵ Le destinataire de ces hommages a bien contribué à nourrir ce dossier, voir, par exemple Philonenko, 1986, 1992, 1994, Widengren, 1995...

⁴⁶ Ceci constitue une des caractéristiques du fonctionnement des textes apocalyptiques tout au long des siècles.

⁴⁷ Entrant par Antioche, dont les relations avec la côte palestinienne jusqu'en Égypte étaient permanentes, et de là se diffusant vers l'Est.

⁴⁸ Les nombreuses traditions apocalyptiques prêtées à Ephrem pourraient constituer une confirmation de cette vitalité continue.

⁴⁹ La description de la porte du troisième ciel, en IV, est intéressante à ce sujet. Le voyageur rapporte : « À droite, je vis un gigantesque lac, et l'ange me dit : « De ce lac sort le fleuve Jourdain » ; et sur son rivage (il y avait) comme un prêtre errant, et l'ange me dit : « C'est Jean le Baptiste ! ». On pourrait se demander si l'idée d'une source céleste du Jourdain ne serait pas la marque laissée dans le texte par son passage dans une secte baptiste (syrienne ?).

La même explication vaut pour d'autres textes qui pourraient trouver une solution à leurs difficultés dans ce même cheminement, des apocalypses⁵⁰, ou d'autres compositions qui souvent soulèvent des questions qui ne sont pas faciles à résoudre⁵¹.

Une telle hypothèse, qui ouvre encore d'autres portes⁵², pourrait s'avérer extrêmement féconde et ne manquerait pas, j'en suis persuadé, d'apporter des solutions nouvelles à de vieux problèmes.

BIBLIOGRAPHIE

- Aerts – Kortekaas, 1998 : W.J. Aerts - G.A.A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* [C.S.C.O. 569-570, Subsidia 97-98], Louvain, 1998.
- Alexander, 1967 : Paul J. Alexander, *The Oracle of Baalbeck - The Tiburtine Sibyl in Greek Dress* [Dumbarton Oaks Studies 10], Washington D.C., 1967.
- Alexander, 1985 : Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, 1985.
- Asin y Palacios, 1919 : Miguel Asin y Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919 (deuxième édition complétée 1943) : l'ouvrage est redevenu d'actualité par une traduction anglaise condensée (de Harold Sutherland) *Islam and the Divine Comedy* [Islam and the Muslim World 4], London, 1968.
- Berger, 1976 : Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Diegesis – Eine altkirchliche Apokalypse* [Studia Post-Biblica 27], Leiden, 1976.
- Böcklen, 1902 : E. Böcklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, Göttingen, 1902.
- Budge, 1915 : E.A.W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1915.
- Carozzi, 1994 : Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècles)* [École Française de Rome 189], Rome, 1994.
- Charlesworth, 1983 : James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York/London, 1983.
- Dinzelbacher, 1973 : Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien, 1973.
- Dinzelbacher, 1989 : Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur - eine Anthologie*, Darmstadt, 1989.
- Dupont-Sommer – Philonenko, 1987 : André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, edd., *Écrits Intertestamentaires* [Bibliothèque de la Pléiade 337], Paris, 1987.

⁵⁰ Il me semblerait intéressant d'essayer de vérifier cette hypothèse dans le cas de l'*Apocalypse grecque d'Esdras* (dont la langue est byzantine alors que le matériau semble bien plus ancien) voir l'excellent état de la question dans Nuvolone, 1996 ; peut-être aussi dans celui de la *Première Apocalypse apocryphe de Jean*.

⁵¹ Par exemple, les *Paralipomènes de Jérémie* dont certaines expressions fleuries trouvent leur explication dans une parenté de style avec les textes mandéens de Syrie, comme l'a fort bien montré Philonenko, 1996.

⁵² Ainsi, pour en revenir aux apocalypses byzantines « historiques », si l'on a pu vérifier que le *Pseudo-Méthode grec* a été traduit du syriaque, il n'en est pas acquis pour autant que la version syriaque soit l'original : il pourrait déjà s'agir d'une traduction...

- Gidel, 1871 : Charles Gidel, « Etude sur une apocalypse de la Vierge », *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* 5, 1871, p. 92-113.
- Hage, 1974 : W. Hage, *Die griechische Baruch-Apokalypse* [J.S.H.R.Z. 5.1], Gütersloh, 1974.
- Homburg, 1903/1 : Rudolf Homburg, *Apocalypsis Anastasiae* [Bibliotheca Teubneriana], Leipzig, 1903.
- Homburg, 1903/1 : Rudolf Homburg, « Apocalypsis Anastasiae », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 46, 1903, p. 434-466.
- Istrin, 1897 : V. Istrin, *L'apocalypse de Méthode de Patara et les visions apocryphes de Daniel dans les littératures byzantine et slavo-russe* [Recueils de la Société Impériale d'histoire et des antiquités russes, vol. 181 *Études* et vol. 183 *Textes*] [en russe], Moscou, 1897.
- James, 1897 : Montague Rhodes James, *Apocrypha Anecdota II* [Texts and Studies V,1], Cambridge, 1897.
- Le Goff, 1981 : Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.
- Kmosko, 1931 : Michael Kmosko, « Das Rätzel des Pseudo-Methodius », *Byzantion* 6, 1931, p. 273-296.
- Nau, 1914 : François Nau (1914), « Une deuxième apocalypse apocryphe de Jean », *Revue Biblique* 11, 1914, p. 209-221.
- Nau, 1917 : François Nau 1917, « Révélation et légendes. Méthodius. – Clément. – Andronicus. », *Journal Asiatique*, 2^e série, 9, 1917, p. 415-471.
- Nuvolone, 1996 : Flavio Nuvolone, « Apocalypse d'Esdras grecque et latine, rapports et rhétorique », *Apocrypha* 7, 1996, p. 81-108.
- Onasch, 1957 : K. Onasch, « Paraskeva-Studien », *Ostkirchliche Studien* 6, 1957.
- Pavlova-Sivanscaya, 1968 : M. Pavlova-Sivanscaya, « L'icône de Paraskeva-Piatnitsa entourée de 18 scènes de sa vie », *L'Art ancien russe. La culture artistique de Pskov* [en russe], Moscou, 1968, p. 127-138.
- Philonenko, 1986 : Marc Philonenko, « Philon d'Alexandrie et l'Instruction sur les deux Esprits », *Hellenica et Judaica*, Louvain-Paris, 1986, p. 61-68.
- Philonenko, 1992 : Marc Philonenko, « Un esprit ténébreux et puant (Alchimistes grecs 296,13) » *CRAIBL*, 1992, Paris, p. 651-662.
- Philonenko, 1993 : Marc Philonenko, ed., *Le trône de Dieu* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69], Tübingen, 1993.
- Philonenko, 1994 : Marc Philonenko (1994), « Le Pont de l'Abîme », in *Le Signe, le Symbole et le Sacré* [Cahiers internationaux de symbolisme, 77-79], 1994, p. 181-186.
- Philonenko, 1996 : Marc Philonenko, « Simples observations sur les *Paralipomènes de Jérémie* », *RHPR*, 76, 1996, p. 157-177.
- Reinink, 1993 : G.J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* [C.S.C.O. 540-541/Scriptores Syri 220-221], Louvain, 1993.
- Radermacher, 1898 : L. Radermacher, "Anonymi Byzantini de caelo et infernis epistula", *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 3, 1898, p. 1-30.
- Ryden, 1994 : Lennart Ryden, "The Andreas Salos Apocalypse", *Dumbarton Oaks Papers* 28, 1994, p. 197-261.
- Sackur, 1898 : E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898.
- Schmidt, 1971 : Francis Schmidt, *Le Testament d'Abraham* (Thèse dactylographiée - Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Sciences religieuses), Strasbourg, 1971.

- Silverstein, 1935 : Theodore Silverstein, *Visio sancti Pauli* [Studies and Documents IV], London, 1935.
- Suermann, 1985 : Harald Suermann, *Die Geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* [Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Band 256], Frankfurt/Berlin/New York, 1985.
- Vaillant, 1952 : André Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch* [Textes publiés par l'Institut d'Études slaves IV], Paris, 1952.
- Vassiliev, 1893 : A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-byzantina I*, Moscou, 1893.
- Verhelst, 1983 : D. Verhelst, « Scarpsum de dictis sancti Efre[m] prope fine mundi », *Pascua Mediaevalia – Studies voor Prof. Dr. J.M. de Smet* [Mediaevalia Lovaniensia I,10], Leuven, 1983, p. 518-528.
- Widengren, 1957 : Geo Widengren, « Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes », *Vetus Testamentum, Supplement IV*, 1957, p. 197-241.
- Widengren, 1995 : Geo Widengren, Anders Hultgård, Marc Philonenko, edd., *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien* [Recherches intertestamentaires 2], Paris, 1995.

SOMMAIRE / Content

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ISSN 0035-2403

RHPR 2000 Tome 80 n° 1 p. 1-204 - Strasbourg Janvier-Mars 2000

HOMMAGE À MARC PHILONENKO

Christian GRAPPE et Gilbert VINCENT, Avant-propos/ <i>Foreword</i>	3
André CAQUOT, Retour à la mère du Messie : <i>1QH 3</i> (Sukeni), 6-18 / <i>Once More the Mother of the Messiah</i> : <i>1QH 3</i> (Sukeni), 6-18.....	5
James H. CHARLESWORTH, The Qumran Beatitudes (4Q 525) and the New Testament (Mt 5,3-11, Lk 6,20-26) / <i>Les béatitudes de Qumrân</i> (4Q 525) et le Nouveau Testament (Mt 5,3-11, Lc 6,20-26).....	13
John J. COLLINS, Teacher and Servant (<i>Maître et Serviteur</i>).....	37
Martin HENGEL, 'Iordania in der geographischen Liste <i>Apq</i> 2,9-11 und Syrien als "Großjudäa" / 'Iordania dans la liste géographique d' <i>Ac</i> 2,9-11 et Syrie en tant que « grande Judée ».....	51
Anders HULTGÅRD, La chute de Satan. L'arrière-plan iranien d'un logion de Jésus (<i>Luc</i> 10,18) / <i>The Fall of Satan. The Iranian Background of a Logion of Jesus</i> (<i>Luke</i> 10:18).....	69
Jean RIAUD, Quelques observations sur les relations parents-enfants, dans les <i>Sentences</i> du pseudo-Phocylide / <i>Some Observations on the Relation Between Parents and Children in the Sentences of Pseudo Phocylide</i>	79
Jean-Marc ROSENSTIEHL, Un voyage dans l'« Au-delà », vers l'an mil. Brèves remarques autour d'une apocalypse byzantine / <i>A Journey to the Hereafter About the Year One Thousand. Brief Remarks on a Byzantine Apocalypse</i>	93
Francis SCHMIDT, Élection et tirage au sort (<i>IQS</i> VI,13-23 et <i>Ac</i> 1,15-26) / <i>Election and the Casting of Lots</i> (<i>IQS</i> VI,13-23 and <i>Ac</i> 1,15-26).....	105
Matthieu ARNOLD, Jésus de Nazareth, le judaïsme et les débuts du christianisme. Un aspect des recherches néotestamentaires à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, 1888-1958 / <i>Jesus of Nazareth, Contemporary Judaism and the Beginnings of Christianity. One Aspect of New Testament Studies at the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg</i>	119
Viviane COMERRO, Le <i>Quatrième Esdras</i> et la littérature islamique / <i>Fourth Ezra and Islamic literature</i>	137
Christian GRAPPE, <i>Jean</i> 1,14(-18) dans son contexte et à la lumière de la littérature intertestamentaire / <i>John 1,14(-18) in Its Context and in the Light of Intertestamentary Literature</i>	153
Alfred MARX, La chute de « Lucifer » (<i>Esaié</i> 14,12-15 ; <i>Luc</i> 10,18). Préhistoire d'un mythe / <i>The Fall of "Lucifer"</i> (<i>Isaiah</i> 14,12-15 ; <i>Luke</i> 10,18). <i>Prehistory of a Myth</i>	171
Marc ZILLHARDT, « Et ibidem vidi alias mulieres pendentes... », Avatars de la figure apocalyptique de la mauvaise mère / « <i>Et ibidem vidi alias mulieres pendentes...</i> », <i>Avatars of the Apocalyptic Figure of the Wicked Mother</i>	187
Publications de Marc Philonenko (1955-1999) / <i>Publications of Marc Philonenko (1955-1999)</i>	199

Commission Paritaire des Publications et Agences de Presse, n° 66011
Imprimerie PIRAULT – 79120 Lezay - 1^{er} trim. 2000 - Le Gérant, A. MARX

RHPR 2000 Tome 80 n° 1 p. 1-204 Strasbourg Janvier-Mars 2000