

Actes du colloque

**L'Europe et le Caucase.
Les relations interrégionales
et la question de l'identité**

Sous la direction de
Mzaro/Mzagve DOKHTOURICHVILI
Gérard DEDEYAN
Isabelle AUGER



Edition Université d'Etat Ilia
2012

Les caractéristiques de l'identité du premier roi chrétien dans les narrations syriaques, grecques, arméniennes et géorgiennes de l'Antiquité tardive et du début du Moyen Age

Irma Karaulasvili
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Introduction

Selon les mots de Saint-Augustin, le rapport présent avec les événements du passé, c'est la mémoire, le rapport présent avec le présent – une perception, et le rapport présent avec le futur – une attente.¹ Par conséquent, le rapport présent de n'importe quel auteur avec les événements du passé est, en quelque sorte, producteur ou présentateur de ce type de mémoire. Pour ce qui est des auteurs de l'Antiquité tardive et du Moyen Age, ce type de rapport est créateur de la mémoire culturelle et sociale.² Le présent article traite des

¹ 'Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentiis contuitus, praesens de futuris expectatio'. 'Augustine, Confessions XI, c. 20; M. Skutellaa, H. Jiirgens and W. Schaub, eds., *St. Aurelii Confessionum. libri XII, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum* (Stuttgart: Teubner, 1981), p. 281; Eng. trans. R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth, 1961), p. 269 = Rosamond McKitterick, «Constructing the Past in the Early Middle Ages: The Case of the Royal Frankish Annals,» read 24 May 1996 at the University of Leeds. *Transactions of the Royal Historical Society* (Sixth Series) 7 (1997): p. 101-129, ici 101.

² C'est probablement ce qui est le mieux formulé dans les phrases suivantes exprimées à l'égard des historiens grecs: «the conversion of the legend-writing into the science of history...» R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946), p. 19; «truth, in the Rankean sense of «how things really were,» was neither an important consideration nor a claim one could substantiate. Acceptance and belief were what counted...» M. I. Finley, «Myth, Memory, and History,» *History and Theory* 4/3 (1965): p. 281-302, ici 299; et «The collective self-concepts of clans, tribes, religious groups, nations, and perhaps (overlooking the nebulousness of the term for the moment) civilizations are intimately and intricately connected with the stories they have embraced regarding the path they have traveled to the present.» M.

sources qui, dans la mémoire culturelle et sociale des pays chrétiens de l'Orient, relatent la conversion au christianisme des gouverneurs de ces pays et le processus de la déclaration du christianisme religion officielle. Il représente en même temps un essai d'analyse conceptuelle de ces sources.

A l'époque de l'Antiquité tardive, la reconnaissance du christianisme comme religion officielle était l'indice de l'orientation religieuse et politique de tel ou tel pays et il est naturel qu'elle ait trouvé une expression dans la mémoire de ces peuples.³ Les ouvrages historiques ou ecclésiastiques qu'ils ont créés ont préservé, de ce point de vue, une information doublement considérable (souvent dans le cadre de la même narration): ils relataient, en général, non seulement le processus de la propagation du christianisme dans le pays, mais en même temps, l'histoire de l'attribution du statut officiel

Heisler, «The Political Currency of the Past: History, Memory, and Identity,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol 617, *The Politics of History in Comparative Perspective* (May, 2008): p. 14-24, ici 15. Selon l'auteur, cette phrase est inspirée par l'ouvrage: R. M. Smith, *Stories of peoplehood: The politics and morals of political membership* (Cambridge: 2003). Voir aussi: G. Althoff, J. Fried and P. Geary, eds., *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. 2nd ed (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

³ Quant à l'esprit de l'histoire chrétienne, il est certainement le mieux exprimé dans la réflexion suivante: «all the historians and their readers would agree that church history was properly and essentially a record of the power of God and of the action of God in human affairs.» L. White, «Christian Myth and Christian History», *Journal of the History of Ideas* 2 (1942), p. 145-158, ici 145. Voir aussi: B. Schneidmüller, «Constructing the Past by Means of the Present: Historiographical Foundations of Medieval Institutions, Dynasties, Peoples, and Communities,» in Althoff, Fried and Geary 2002, p. 167-192; D. Mausekopf Deliyannis, ed., *Historiography in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2003); A. Kaldellis, «Historicism in Byzantine Thought and Literature,» *Dumbarton Oaks Papers* 61 (2007): 1-24; B. Croke, A. Emmett, eds., *History and Historians in Late Antiquity* (Sydney, Oxford, and New York: Oxford University Press, 1983).

Je pense, en général que le titre du livre de R. Melanson, (*Writing History and Making Policy... American Values Projected Abroad Series*. vol. 6 (Lanham, Maryland: University Press of America, 1983)) exprime le mieux le sens de l'historiographie de l'Antiquité, de l'Antiquité tardive ou bien du Moyen Âge: à cette époque, la rédaction d'une œuvre historique était vraiment l'équivalent de *policy making*.

à la religion et l'adoption du christianisme par le gouverneur du pays.⁴

Ainsi, la création de telles narrations servaient, essentiellement, à un objectif commun et non pas seulement à la «description historique» de la propagation de la religion. De ce fait, elles servaient à la formation de la «mémoire historique» tout en soulignant le statut d'un pays chrétien concret dans le monde chrétien.⁵ Dans les conditions des disputes éternelles entre différents pays chrétiens et patriarcats pour la primauté et à la suite de la prise d'orientations différentes par les Églises des pays qui, jadis, partageaient la même

⁴ I. Karaulashvili, «King Abgar of Edessa and the Concept of a Ruler Chosen by God,» in A. al-Azmeh and J. Bak. eds., *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*. CEU Medievalia 6 (Budapest: CEU Press, 2004): p. 173-190 (ci-après – Karaulashvili 2004a).

⁵ Encore un aspect auquel on accordait une importance particulière dans la formation de l'identité d'un peuple concret, était l'aspect langagier. Cette question, en rapport avec la réalité géorgienne, est étudiée d'une façon exhaustive dans les ouvrages de Nino Doborjginidzé: «Die Übersetzungen der Werke des Gregor von Nazianz und die Entwicklung der georgischen Begriffssprache,» *Corpus Christianorum* 121 (2010): p. 291-334; Id. ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები [Langue, identité et concepts historiques] (Tbilissi: Nekeri, 2010); Id., «შუა საუკუნეების რელიგიური ისტორიოგრაფია და იბერების იდენტიფიკაციის პრობლემა,» [Historiographie religieuse du Moyen Age et le problème de l'identification des Ibères] *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი* [Recherches chrétiennes-archéologiques] 2 (2010): p. 621-634; Id., *Die georgische Sprache im Mittelalter*. Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 17 (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2009); Id., «ქართული ენის ფუნქციური და თვისობრივი ლეგიტიმაციის საკითხები შუა საუკუნეებში,» [Questions de légitimation fonctionnelle et qualitative au Moyen Age] *Tsakhnagi* 1 (2009): p. 9-36; Id., «Einige Fragestellungen zur Herausbildung von Schriftsprachen im christlichen Osten am Beispiel des Georgischen,» *Le Muséon* 3-4 (2008): p. 193-212; Id., «Einige Fragestellungen der Volkssprachenemanzipation im östlichen Christentum des Mittelalters,» *Oriens Christianum* 87 (2003): p. 149-170; Id., «Die identitätsbildende Funktion der Sprache und Übersetzungsprobleme bei den altgeorgischen Exegeten,» dans U.-C. Sander, F. Paul, eds. *Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung*, Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literarischen Emanzipation (Göttingen: Wallstein, 2000), p. 169-184.

Voir aussi: R. Davies, «Nations and National Identities in the Medieval World: An Apologia,» *Revue Belge d'Histoire Contemporaine* 34/4 (2004): p. 567-579.

confession, le rôle d'une telle «mémoire» acquiert une importance particulière.⁶

Parmi les questions conceptuelles portant sur la propagation du christianisme, je voudrais attirer votre attention seulement sur un aspect, à savoir, sur les caractéristiques de base de «l'identité royale chrétienne». Comme nous le savons, la religion devient un élément au service de la politique impériale lorsqu'elle acquiert une reconnaissance au niveau étatique.⁷ Nous allons voir comment ce processus est décrit dans différentes sources et ce qu'elles nous apprennent à propos de la conversion des rois de différents pays de

⁶ Entry «Patriarchates,» in A. Kazhdan et al. eds., *Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 1599-1600; N. Lensky, «Power and Religion on the Frontier of Late Antiquity», in Andrew Cain and Noel Lenski, eds., *The Power of Religion in Late Antiquity* (Surrey, UK: Ashgate, 2009), p. 1-17.

Au XI siècle, Ephrem Mtsiré écrit *L'information concernant les raisons de la conversion des Géorgiens et les livres où l'on peut la trouver pour confirmer le statut indépendant de l'Église géorgienne*. კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია* [K. Kekelidze, *Histoire de la littérature ancienne géorgienne*] 5th ed. t. 1 (Tbilissi: Métsniéreba, 1980), p. 262.

⁷ C. Rapp souligne le rapport entre la religion et le pouvoir impérial (c'est-à-dire l'importance de la théologie politique) par la toute première phrase dans le premier chapitre (*The Nature of Leadership in Late Antiquity*) de son livre: «The emperor, the holy man, and the bishop. These were the most powerful and evocative figures in late antiquity. They provided practical leadership, moral guidance, and the dispensation of favors.» C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. The Transformation of the Classical Heritage 37* (Berkeley, LA & NY: University of California Press, 2005), p. 3.

Voir aussi: P. Brown, *The World of Late Antiquity* (New York: Norton, 1986); Av. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600* (London and New York: Routledge, 1993); G. W. Bowersock, «From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.,» *Classical Philology* 81/ 4 (1986): p. 298-307; R. MacMullen, «Cultural and Political Changes in the 4th and 5th Centuries,» *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 52/4 (2003): p. 465-495; V. Limberis, «'Religion' as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus,» *HThR* 93/ 4 (2000): p. 373-400; A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity Before the Age of Cyprian*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 45 (Leiden: Brill, 1999); F. Dwornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*. vol. 2 (Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, trustees for Harvard University, 1966).

l'Orient chrétien et, par la suite, de l'établissement des monarchies chrétiennes dans ces pays.⁸

A l'époque de l'Antiquité tardive, dans le monde de l'Orient chrétien, le christianisme byzantin et syriaque influencèrent considérablement la tradition chrétienne initiale.⁹ Les narrations concernant les premiers gouverneurs chrétiens ne faisaient pas exception. Comme nous allons le voir, lors de la narration des histoires de la conversion des rois, les auteurs font essentiellement référence à ces deux traditions et, dans la plupart des cas, ces histoires représentent le conglomérat des concepts que contiennent ces traditions.

I. Tradition syriaque: légende d'Abgar – narration portant sur le premier roi chrétien

C'est à l'univers syriaque qu'appartient la primauté dans la narration du processus de la conversion au christianisme de la personne royale. L'information la plus ancienne concernant le premier roi chrétien est conservée dans les sources byzantines¹⁰ (*Historia Ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée) et syriaques¹¹ (*Doctrina*

⁸ Les gouverneurs ou les dynasties concrets étaient obligés de créer «la mémoire historique» pour la légitimation de leur pouvoir. Voir: J. W. Bernhardt, «King Henry II of Germany. Royal Self-Representation and Historical Memory,» in Althoff, Fried and Geary 2002, p. 39-70.

⁹ L. van Rompay, «Society and Community in the Christian East», in M. Maas, ed. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 239-266; J. Herrin, *The Formation of Christendom* (Oxford: Oxford University Press, 1987); G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

¹⁰ *Eusebius of Caesarea, Ecclesiastica Historia*, I, 13. *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*. Texte grec, traduction et annotation par G. Bardy, in *Sources Chrétiennes* 31 (Paris: CERF, 1978).

¹¹ Pour ce qui est de la datation de l'apocryphe syriaque, *Doctrina d'Addai (Doctrina Addai)*, dans la littérature scientifique, il n'y a pas encore d'unanimité, les savants nous proposent des dates différentes: deuxième moitié du IV^{ème} siècle, selon G. Bonnet Maury («La légende d'Abgar et de Thadée et les missions chrétiennes à Édesse,» *Revue de l'histoire des religions* 16 (1887): p. 269-283, ici 279) et Elena Meshcherskaïa (Елена Мещерская, *Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник* (Москва: Наука, 1984), p. 30); La première moitié du V^{ème} siècle, selon Sébastien P.

Addai) des IV^{ème} -V^{ème} siècles et elle est connue sous le nom de la légende d'Abgar, roi d'Édesse,¹² capitale d'Osroène.¹³

Dans les deux versions de l'apocryphe, l'accent essentiel est mis sur la correspondance entre Abgar et le Christ, et sur l'histoire de la conversion du pays au christianisme. En même temps, l'intérêt d'Abgar pour le Christ est conditionné par les histoires universellement connues concernant la maladie inguérissable dont le roi souffre, et la capacité du Christ de guérir. Selon la légende, Abgar aurait appris à propos de l'existence du Christ et de sa faculté de guérir et aurait envoyé une épître au Christ dans laquelle il lui demandait de venir à Edesse et de le guérir de sa maladie. Le Christ lui répond par une épître dans laquelle il lui promet de lui envoyer un de ses disciples qui va le guérir. Une fois l'épître reçue, Abgar est à moitié guéri. Après l'Ascension du Christ, Thaddée, un des 70 disciples du Christ, est envoyé par l'apôtre Thomas à Edesse. Thadée guérit définitivement le roi, fait un sermon et puis convertit au christianisme Abgar et sa ville.

Comme nous le voyons, la première narration concernant la conversion du roi au christianisme met l'accent, selon l'ancienne tradition chrétienne, sur la guérison par le Christ de l'homme

Brock («Eusebius and Syriac Christianity,» dans H. A. Attridge and Gohei Hata, eds., *Eusebius, Christianity and Judaism* (Detroit, 1992): p. 212-234, ici 228); à partir du V^{ème} siècle, selon Alain Desreumaux (*Histoire du roi Abgar et de Jésus: Présentation et traduction du texte syriaque intégral de 'La Doctrine d'Addai.' Apocryphes*: Collection de poche de l'AELAC (Turnhout: Brepols, 1993), p. 23); le milieu du VI^{ème} siècle, selon Aurelio de Santos Otero (*Los Evangelios apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos 148 (Madrid: La Editorial Católica, 1985), p. 659).

¹² Actuel Urfa en Turquie. Le livre de J. Segal *Edessa: «The Blessed City»* (Oxford: Clarendon, 1970) est considéré aujourd'hui encore comme le meilleur ouvrage scientifique relatant l'histoire de la ville.

¹³ S. H. Griffith, «The *Doctrina Addai* as a paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century,» *Hugoye* 6/ 2 (2003); Brock 1992, p. 212-34; H. J. W. Drijvers, «Abgarsage,» in *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, ed. W. Schneemelcher, 2 vols., 5th ed (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987-89); vol. 1, *Evangelien* (1987), p. 389-95; vol. 2, *Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes* (1989), p. 436-37. Traduction anglaise: ed. R. Mcl. Wilson (Louisville, Westminster John Knox, 1991); vol. 1, p. 492-500; vol. 2, p. 480-81; Мещерская 1984.

infirmes et affaiblis.¹⁴ En même temps, il est significatif que dans la légende sont soulignés deux facteurs importants: a) le lien direct du gouverneur du pays avec le Christ, ce qui est prouvé par l'épître (écrite¹⁵ ou dictée¹⁶ par le Christ) envoyée à Abgar et par l'invincibilité de la ville d'Abgar, Édesse, promise dans l'épître; b) le rôle particulier de l'Église d'Édesse, ce qui est déterminé non seulement par des allusions faites par le Sauveur et la prédication du christianisme par l'envoyé de Jésus, mais aussi par une relique liée à la vie terrestre du Christ – par une épître.

Par conséquent, dans ce cas concret, l'identité chrétienne du roi et sa priorité sont déterminées par le contact direct avec le Christ et par sa bénédiction. Quant au statut spécifique de l'Église, il est déterminé par le moyen de la fondation de l'Église par la mission d'un des apôtres du Christ et par l'existence dans la ville d'une des reliques de Jésus.¹⁷

L'importance de ce modèle pour les auteurs de la période suivante est clairement démontrée par l'introduction de la narration concernant Abgar dans l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée. L'auteur de la vie de Constantin le Grand dépeint, en parlant d'Abgar, le prototype de Constantin et met l'accent, en général, sur l'idée du gouverneur béni par Dieu.¹⁸ Pourtant, il faut dire aussi qu'Eusèbe n'utilise pas le modèle syriaque, c'est-à-dire la conversion d'Abgar, par rapport à Constantin et nous propose sa propre narration, conceptuellement différente.

¹⁴ «... healing dimensions of the message of Jesus was in the process of being molded by his followers in their dealing with sickness among themselves and in their contact with other healing religions. The significance of this activity is clearly attested to in the great percentage of healings among the reported miracles of Jesus and in those reported of the apostles. Thus one of the chief credentials of the new religion was the performance of healing miracles.» R. J. Rüttmann, *Asclepius and Jesus: The Form, Character and Status of the Asclepius Cult in the Second Century CE and Its Influence on Early Christianity*. PhD Thesis. Faculty of Harvard Divinity School, Harvard University, 1986, p. 163-164.

¹⁵ Tradition grecque ou d'Eusèbe de Césarée.

¹⁶ Syriaque ou tradition de *Doctrina Addai*.

¹⁷ Karaulashvili 2004.

¹⁸ Ibid.

II. Tradition byzantine: les narrations grecques concernant la conversion de Constantin

a) *Modèle d'Eusèbe*

Dans la tradition grecque, il existe plusieurs différentes légendes concernant la conversion de Constantin au christianisme. Dans la littérature scientifique, on distingue, d'habitude, la confession, par le roi, du christianisme, et son baptême.¹⁹ En même temps, les débats continuent toujours pour établir s'il était possible que le père de Constantin, Constantinius fût véritablement «chrétien secret» comme le signale Eusèbe de Césarée.²⁰ Or, ces questions dépassent la sphère de mon intérêt. Aussi vais-je revenir aux légendes portant sur la conversion de Constantin lui-même. Je vais commencer par la narration d'Eusèbe, selon laquelle Constantin crut en «Dieu de son père» en 312, avant le combat décisif. Selon l'historien grec, il comprenait qu'il serait impossible de gagner la bataille sans l'intervention des forces célestes. Il se souvint également que plusieurs gouverneurs, dans l'espoir de gagner, s'adressaient avec la prière et l'offrande à l'idole païenne, mais qu'ils perdaient quand même. Seule l'orientation de son père était différente. Alors, comme il se souvint des histoires prouvant la puissance du Dieu de son père, il fut persuadé qu'il devait vénérer le Dieu de son père. En effet, une fois la demande de soutien adressée, il reçut immédiatement du Dieu un signal miraculeux: lui-même et son armée virent l'image de la croix imprimée sur le soleil et l'inscription *in hoc signo vinces*. Le roi vit aussi le Christ en rêve qui lui dit de faire fabriquer le drapeau similaire à celui que l'on voyait dans le ciel et de l'emporter dans la lutte contre l'ennemi. Constantin fit faire le drapeau, le fit porter devant l'armée et gagna la bataille. Depuis, il ne s'en sépara jamais sur le champ de bataille.

¹⁹ G. Fowden, «The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence,» *JRS* 84 (1994): p. 146-170. chapter II. Constantine's baptism; Voir aussi: R. van Dam, «The Many Conversions of the Emperor Constantine,» in K. Mills, A. Grafton, eds., *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing* (New York: University of Rochester Press, 2003), p. 127-151.

²⁰ *Ibid.*, 154-158; J. Vogt, «Pagans and Christians in the Family of Constantine the Great,» in A. Momigliano, ed., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford: Clarendon, 1963), p. 38-55.

Telle était, selon Eusèbe, la condition préliminaire de la reconnaissance du christianisme par Constantin. Pourtant, bien que Constantin vécût en chrétien, comme Eusèbe le décrit, qu'il eût construit plusieurs églises, qu'il eût édicté plusieurs lois pour protéger le droit des chrétiens et eût pris une part active à la convocation du concile de Nicée, il ne fut baptisé qu'avant sa mort, en 337.²¹

b) Les textes grecs sur la conversion de Constantin, probablement influencés par la tradition syriaque

Une information différente est conservée dans les *Actes de l'évêque de Rome Silvestre (Acta Silvestri)* qui datent probablement du V^{ème} siècle.²² Selon le texte, Constantin, après être devenu le seul gouverneur du pays, prenait une part active dans la persécution des chrétiens, alors il fut puni par Dieu et devint lépreux. Différents mages et médecins essayèrent en vain de le guérir. Les prêtres païens du Capitole de Rome lui conseillèrent de se baigner dans une baignoire remplie du sang des enfants. Les mères en deuil lui amenèrent leurs enfants, mais Constantin refusa de les tuer. La même nuit, les Saint-Pierre et Saint-Paul se présentèrent devant lui et lui annoncèrent qu'en récompense de son comportement généreux, le Christ lui avait envoyé Silvestre qui allait le guérir par le biais du baptême. A l'époque, Silvestre fuyait la persécution des chrétiens. On le chercha, et l'amena à Constantin. Silvestre lui prêcha le christianisme et après un carême d'une semaine, le baptisa aussi dans les bains du palais Latran, à la suite de quoi l'empereur fut guéri de la lèpre, ce qui fut suivi par la publication des lois pour protéger l'Église et par la conversion de 7000 soldats au christianisme. Ainsi, selon cette source, l'empereur serait baptisé non pas avant sa mort, mais au milieu des années de son règne, après 324.

²¹ Eusebius, *Vita Constantini*, IV. 62. 4.

²² La tradition textuelle d'*Acta beati Silvestri* est assez variée, ce qui complique l'établissement d'un texte critique. On distingue trois versions essentielles du texte, dont la première porte sur la vie et l'œuvre du pape Silvestre, la deuxième (version particulièrement intéressante pour moi) – sur la guérison et la conversion de Constantin, et la troisième – la dispute entre Silvestre et 12 rabbins en présence de l'empereur et de sa mère Hélène. P. Liverani, «Saint Peter's, Leo the Great and the Leprosy of Constantine,» *Papers of the British School at Rome* 76 (2008): p. 155-172, ici 165-166. La bibliographie est donnée ici-même et dans l'ouvrage mentionné de Fowden 1994, p. 154-158.

Une information similaire sur la conversion de Constantin est conservée dans la soi-disant *Visio Constantini* qui représente l'introduction à la légende de Judas Cyriacos. Cette légende, qui parle de la découverte de la Croix par la reine Hélène, est écrite entre les années 415-450. La *Visio* est considérée comme un texte à part et l'on pense qu'il doit avoir été écrit avant 415. Comme le texte nous le raconte, à la septième année du règne de Constantin, une grande horde de barbares aborda son royaume de la frontière du Danube. Les barbares avançaient, ce qui exaspéra Constantin. La veille de la bataille, dans sa vision, il vit la croix et l'inscription *in hoc signo vinces*. Après la victoire sur l'ennemi, il demanda aux prêtres païens la signification de la croix vue dans le ciel. On lui répondit que ce n'était pas le signe de ses Dieux; ils lui annoncèrent également que lorsqu'ils introduisaient la croix dans les temples païens, leurs idoles tombaient et se brisaient. Ensuite les soldats chrétiens de son armée lui expliquèrent que la croix était l'indice de Jésus-Christ, du Dieu vivant. Ayant entendu cette histoire, Constantin convoqua l'évêque de Rome et se fit baptiser avec la reine Hélène et les nobles de la Cour impériale, puis envoya sa mère à la recherche de la Croix.²³

Dans le cadre du présent article, est intéressant également encore un texte portant sur la conversion de Constantin, cette fois-ci, c'est une homélie syriaque. Dans les manuscrits, ce texte est attribué à Jacob de Sarug (environ 451-521), mais actuellement cette attribution est mise en doute.²⁴ Le texte a pour titre *A propos de l'empereur Constantin et de sa guérison de lèpre*.²⁵ Malheureusement, je n'ai pas réussi à trouver ce texte. Je ne connais que les opinions des savants portant sur ce texte. Selon Monfrin, «Le récit syriaque diffère néanmoins en cela, essentiellement, que Constantin est lépreux

²³ *Visio Constantini*. E. Nestle, «Die Kreuzauffindungs-legende: Nach einer Handschrift von Sinai,» *BZ* 4 (1895): p. 324-331 = Fowden 1994, p. 159-160.

²⁴ A l'époque de l'Antiquité tardive, différentes légendes portant sur la conversion de Constantin sont largement représentées dans l'historiographie grecque et latine. Dans le présent article, je ne vais pas les traiter, vu le fait que l'établissement des concepts qui m'intéressent a lieu dans les textes que j'ai choisis.

²⁵ *On the Emperor Constantine and the Healing of his Leprosy*. A. L. Frothingham, «L'Omelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Costantino imperatore,» *Monumenti Antichi* 8 (1883): p. 197-216=Fowden 1994, p. 160.

de naissance».²⁶ Tandis que d'après Fowden, «the structure of the conversion story here often recalls the *Actus Silvestri*, though there are variations, and no local colour of any sort, or personal names except Constantine. In common with Agathangelos,²⁷ the homily has the ruler's cure precede his baptism, whereas in the *Actus* it follows. is at least possible that this was one of the distinguished marks of the evolved «Eusebius of Rome» version,» c'est à-dire, de la *Visio Constantini*.²⁸ Et selon Liverani, à la différence des *Actes de Silvestre*, dans ce texte, les conseillers «généreux» de l'empereur sont sa mère et les précepteurs de ses esclaves; au lieu des Saint- Paul et Saint- Pierre, c'est l'ange que Constantin voit en rêve; son baptême a lieu dans une ville sans précision par un évêque sans nom; et, enfin, tout comme dans les *Actes*, ici aussi figure le sujet du sacrifice des enfants que les prophètes babyloniens conseillent à l'empereur.²⁹

c) *Caractéristiques typologiques des modèles des narrations portant sur la conversion de Constantin*

Comme nous le voyons, le récit de la conversion de Constantin est de deux types: nous rencontrons le premier dans la *Vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée et nous pouvons l'appeler conventionnellement byzantin. A ce type doit appartenir également la *Visio Constantini*, même si, à la différence du récit d'Eusèbe, dans ce récit, Constantin est baptisé au milieu des années de son règne. Les caractéristiques de la version byzantine sont les suivantes: entre le roi et le Christ, il

²⁶ F. Monfrin, «La conversion du roi et des siens,» in M. Rouche, ed., *Clovis. Histoire et mémoire*. Vol. 1. *Clovis et son temps* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997), p. 291-320, ici 296, nt. 47. J'ai trouvé cet article en avril 2012, lors de mon séjour à l'Université Paul Valéry – Montpellier III. Françoise Monfrin met l'accent sur les parallèles entre les histoires de conversion du roi des Francs, Clovis (vers 466-511) et Constantin. Selon l'auteur, Constantin, représenté dans les *Actes de Silvestre*, montre non seulement les qualités caractéristiques des tyrans païens, mais il subit en même temps l'influence de l'histoire de la conversion des rois «barbares,» celle d'Abgar et du roi des Ibères décrite par Eusèbe et Rufinus. Ibid. p. 302.

²⁷ C'est-à-dire la narration à propos du premier roi chrétien arménien et de l'illuminateur d'Arménie Grégoire. *Agathangelos: History of the Armenians*, ed. by R. W. Thomson (Albany: State University of New York Press, 1976). Je vais en parler plus loin.

²⁸ Fowden 1994, p. 160.

²⁹ Liverani 2006, p. 168-170.

n'y a pas d'intermédiaire, le roi devient digne de la démonstration de la volonté du Dieu grâce à la providence divine. La foi en Christ apparaît chez le gouverneur à la suite de la victoire promise par Jésus et non après le miracle effectué par un religieux quelconque, ni après le prêche de ce dernier. Le roi ne se fait entourer de religieux qu'après avoir cru en la nature divine de Jésus. En même temps, à la différence de la tradition syriaque ancienne, dans ce type de narration sur la conversion, le miracle est lié non pas à la guérison des malades, mais à l'accomplissement de la volonté divine lors de la conquête sur l'ennemi; par conséquent, l'objectif de la narration est d'accentuer au maximum le lien direct entre les gouverneurs céleste et terrestre.³⁰

Le deuxième type de narration, qui est représenté par les *Acta Silvestri*, est marqué, selon certains savants, par l'influence du monde chrétien oriental, même si les événements narrés dans le texte se développent essentiellement à Rome. Selon eux, cette conclusion est déterminée par la similitude entre cette narration et le texte de l'Agathange arménien.³¹ Comme le conclut Fowden à la base de l'analyse des textes relatant le processus de l'établissement de la «légende de Constantin,» les deux textes – les *Acta Silvestri* et l'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange – proviennent probablement de la *Visio Constantini*.³² L'analyse de l'origine des *Acta Silvestri* dépasse le

³⁰ Karaulashvili 2004a.

³¹ On considère que la traduction en arménien des *Actes de Silvestre* a été effectuée à la fin du VI^{ème} siècle et qu'elle est attachée à la traduction de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate le Scolastique: *Սոկրատոսայ Աքրլաստիկոսի եկեղեցական պատմութիւն եւ պատմութիւն վարդապետի Ստրեպտիոսի եպիսկոպոսի շոնովմայ, աշխտ.* Մ. Վ. Տէր Մովսէսեան [L'Histoire ecclésiastique de Socrate le Scolastique et la vie du Saint évêque Silvestre] éd. M. Ter-Movsesian (Valarshapat: éd. du Patriarcat arménien, 1892); M. С. Ширинян, «Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной Истории» Сократа Схоластика,» *ВВ* 43 (1982): p. 231-241; selon Thomson, on ne ressent pas son influence sur le texte arménien d'Agathange. On est en présence d'une influence superficielle dans le cycle des *Vies de Grégoire l'illuminateur* où, en parlant du baptême de Constantin, au lieu d'Eusèbe, c'est Silvestre qui est mentionné comme évêque. *Moses Khorenats'i, History of the Armenians*, translation and commentary by R. W. Thomson. Harvard Armenian Texts and Studies 4 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 44; p. 234, nt. 12.

³² Il est intéressant de remarquer qu'en faisant cette conclusion, Fowden prend en considération le fait que l'histoire de la conversion d'Abgar est déjà

spectre des intérêts du présent article. Ici, je vais juste remarquer que la différence essentielle entre la tradition ancienne syriaque, c'est-à-dire, la légende d'Abgar, et les *Acta Silvestri*, concernant le premier gouverneur chrétien, consiste dans l'accentuation, dans le deuxième texte, de la persécution des chrétiens par le gouverneur et la négligence du rôle des chrétiens d'origine juive dans la propagation de la nouvelle foi.

Pour ce qui est de l'existence des parallèles avec la tradition syriaque, le plus important est sûrement la maladie du roi et sa guérison par le missionnaire chrétien. Dans les deux textes – la légende d'Abgar et les *Acta Silvestri* – l'information de Jésus destinée au roi est transmise par un intermédiaire: l'épître ou la réponse orale de Jésus et la promesse de guérison sont parvenues à Abgar par son courrier, tandis que la bienveillance du Christ envers Constantin lui est annoncée dans son rêve par les apôtres Pierre et Paul. Dans les deux narrations est accentuée la force curative du Christ et de ses disciples. Le baptême du gouverneur se fait à la base d'une influence impressionnante de cette force. Il est également significatif le fait que l'intermédiaire à envoyer chez le gouverneur, est choisi, dans les deux cas, par le Christ lui-même: chez Abgar, c'est l'apôtre Thaddée qui est envoyé, dans le cas de Constantin, c'est dans son rêve qu'il apprend que l'évêque Silvestre va le guérir par le baptême.

Dans les légendes concernant la conversion, il existe encore un épisode auquel, plus tard, on accordait une importance particulière tant dans le narratif sur la conversion des rois, que dans le renforcement du pouvoir religieux de tel ou tel pays. C'est la réception par le gouverneur du pays d'une relique liée à la vie terrestre du Christ. Dans le cas de la légende d'Abgar, il s'agit de l'épître écrite par Christ (dans les légendes byzantines tardives, il s'agit de l'icône acheiropoietos de Jésus³³). Pour ce qui est des récits sur la conversion

connue dans la littérature arménienne de la période ancienne. Fowden 1994, p. 167-168

³³ Le motif de l'icône non faite par la main du Sauveur (*Mandylion*) apparaît dans la légende d'Abgar relativement tard, vers la période après les V-VI^{ème} siècles. On accordait une attention particulière au récit des Pères de l'Église ou des historiens à propos de l'origine miraculeuse de l'icône comme à l'un des arguments les plus importants lors des débats contre les iconoclastes. Par conséquent, la littérature scientifique consacrée à *Mandilyon* est inépuisable. Pour la bibliographie, voir: G. Wolf, C. Dufour Bozzo, A. R. Calderoni Masetti, eds., *Mandylion: intorno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova* (Milan: Skira,

de Constantin et de la reine Héléne, ici c'est la croix,³⁴ l'une des plus importantes reliques du christianisme, qui figure;³⁵ pourtant, il faut remarquer que dans ces récits d'*inventio crucis*, on ne parle pas de lien direct entre la réception, par le gouverneur, de la relique et la vie terrestre du Christ.

2004); G. Wolf and G. Morello, eds., *Il volto di Cristo*. (Milan: Electa, 2000); H. L. Kessler and G. Wolf, eds., *The Holy Face and Paradox of Representation: papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome, and the Villa Spelman, Florence, 1996, Villa Spelman colloquia, vol. 6* (Bologna: Nova Alfa, 1998).

A propos de la date de l'origine de l'icône non faite par la main, voir: I. Karaulashvili, «The *Epistula Abgari*: Composition, Redactions, Dates», PhD. Diss., Department of Medieval Studies, Central European University. Budapest, 2004 (ci-après-Karaulashvili 2004b); Id., «The Date of the *Epistula Abgari*,» *Apocrypha* 13 (2002): p. -112.

³⁴ Il est à remarquer que dans la version syriaque de la légende d'Abgar, *Doctrina Addai*, l'histoire de la découverte de la croix est incluse dans le sujet de la légende d'Abgar, avec cette différence que la découverte de la croix se fait non par la reine Héléne, mais par le personnage fictif, l'épouse de l'empereur Claudius, Protonike (pour ce qui est de l'étymologie, il y a une opinion selon laquelle en grec, il signifie «première victoire» et porte, par conséquent, un caractère symbolique). J. W. Drijvers, «The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabulla of Edessa,» *VC* 52/3 (1997): p. 298-315, ici 399. Voir aussi: Id. «The Protonike Legend and the Doctrina Addai,» *Studia Patristica* 33 (1997): p. 517-523; Stefan Heid, «Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende,» *AB* 109 (1991): p. 73-108.

³⁵ Il existe également de nombreux ouvrages concernant les légendes grecques ou syriaques sur la découverte de la croix. Voir: H. J. W. Drijvers and J. W. Drijvers, *The finding of the True Cross. The Judas Cyriacos Legend in Syriac*. CSCO 565, Subsidia 93 (Louvain: Peeters, 1997); J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and Her Finding of the True Cross* (Leiden-New York: Brill, 1992). A. Frolov, *La relique de la vraie Croix. recherches sur le développement d'un culte*. Archives de l'Orient chrétien 7 (Paris: Institut français d'études byzantines, 1961).

Il existe encore une légende plus tardive, venant d'Éthiopie concernant la découverte de la croix. Elle fait partie de la collection de, comme on l'appelle, *Miracles de Marie*. Ce texte attribue la découverte de la relique à la sœur de Constantin, Theudoxia. On suppose que cette version est née d'un texte copte qui représente la légende concernant la sœur de Constantin, Eudoxia et le Saint-Sépulcre (*Legend of Eudoxia and the Holy Sepulchre*). La légende copte est datée des VII^{ème}-VIII^{ème} ss., tandis que la légende éthiopienne est présumée avoir été écrite au XV^{ème}-XVI^{ème} ss. W. Witakowsky, «Theudoxia and Her Finding of the True Cross. An Ethiopic Version of the Legend of the Finding of the Holy Cross in the Miracles of Mary,» *Miscelanea Aethiopica. Warszawskie Studia Theologiczne* 22/2 (1999), p. 253-269.

C'est de cette façon qu'est représenté le récit topique probable concernant le premier gouverneur chrétien dans les traditions anciennes syriaque et grecque. Maintenant, allons voir comment l'événement similaire est exprimé dans les traditions géorgienne et arménienne³⁶ et quelle est la forme que reçoivent les particularités caractéristiques de ce récit dans la mémoire de deux anciennes nations chrétiennes.³⁷

III. Tradition arménienne: textes portant sur la conversion du roi arménien Trdat

Puisque l'Arménie est considérée comme le plus ancien pays chrétien (on suppose que le pays fût christianisé en 314, les Arméniens eux-mêmes affirment que cet événement eut lieu en 301), je vais commencer l'analyse par la tradition arménienne. Pourtant, je voudrais souligner a priori que pour moi, l'affirmation que le roi arménien aurait reconnu le christianisme plus tôt que le gouverneur de Rome ne l'aurait fait, reste jusqu'à nos jours un phénomène

³⁶ Je dois remarquer que dans le V chapitre (Genre of the Story – Royal Patronage of Apostles) de sa thèse (A. Mirkovic, *Prelude to Constantine: the Invented Tradition of King Abgar of Edessa*, Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 2002.) qui concerne l'analyse des narrations de conversion d'Abgar et de Constantin, Alexander Mirkovic parle brièvement du patronage royal des apôtres. Comme exemples, il cite non seulement l'information de la conversion de Mirian, de Trdat, et d'Ezana, roi d'Éthiopie, mais aussi les légendes sur Gondofares, roi d'Indo-Perse, patron de l'apôtre Thomas, le roi Persan Sapur I, patron de Mani (initiateur de manuchaeism), l'empereur Vespasian, patron d'un certain Juif Yohanan ben Zakkai, ainsi que sur la conversion au judaïsme du roi d'Adiabene, Izate, par un proselyte anonyme. Ibid., p. 166-205. Je voudrais remercier l'auteur pour une version pdf de son ouvrage. La thèse est publiée: A. Mirkovic, *Prelude to Constantine. The Abgar Tradition in Early Christianity*. Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 15 (Frankfurt, etc.: Peter Lang, 2004).

³⁷ Dans un article, Jean-Pierre Mahé parle de l'expansion du christianisme au Caucase: J.-P. Mahé, «Die Bekehrung Transkaukasiens: Eine Historiographie mit doppeltem Boden,» in W. Seibt, ed., *Die Christianisierung des Kaukasus: The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)*, Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9-12 Dezember 1999). Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, v. 9 (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002), p. 107-124.

inexplicable.³⁸ D'habitude, à n'importe quelle époque, le changement de religion devrait être un facteur montrant l'orientation politique du pays. De ce fait, à mon avis, pour le gouverneur du pays qui se trouvait entre la Perse mazdéenne et Rome encore païen, se mettre à l'écart des deux pays devrait être une démarche trop ambitieuse et inexplicable, d'une certaine façon.

En ce qui concerne les récits sur la conversion du roi arménien même, la source textuelle essentielle relatant cet événement est *l'histoire de l'Arménie* d'Agathange (et sa traduction en grec et en arabe)³⁹ et le texte ayant pour titre *La vie de Grégoire l'Illuminateur* (les textes arabe, grec, karshuni et d'Ochrid).⁴⁰ Par conséquent, dans

³⁸ Selon Robert Thomson, «Any investigation of Armenian history is thus heavily dependent on local sources. With regard to the present theme – the conversion of Armenia to Christianity – this drawback poses a special difficulty. For not only do the first documents written in Armenian post-date the conversion of the Armenian court by a century or more; all Armenian literature was produced by Christians, most of them clerics in the Armenian church. Not surprisingly they present a generally self-serving interpretation of the establishment of Christianity in their country, and they bring an anachronistic view to their historical enterprise.» R. Thomson, «Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example,» *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989): p. 28-45, ici 28. Robert Thomson, lui, considère l'année 314 comme la date de la conversion des Arméniens au christianisme. Ibid., 31. Werner Seibt propose presque la même date (315 AD). W. Seibt, «Die historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. Der Taufe König Trdats (ca. 315),» in Seibt 2002, p. 125-33.

³⁹ Le texte arménien (Aa): Ագաթանգեղայ պատմութիւն հայոց, աշխո՛ւտ. Վանայեանց, Գ. Տեր-Մկրտչեան. [G.Ter-Mkrtschean and S. Kananeants, eds., Agathangelos, History of the Armenians] (Tiflis/Tbilissi: éd. de M. Martiroseants, 1909); Thomson 1976. Le texte grecque (Ag): G. Lafontaine, *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange. Edition critique.* Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 7 (Louvain-la Neuve: Université Catholique de Louvain, 1973); le texte arabe (Ar): Ա. Տեր-Ղևոնդյան, *Ագաթանգեղոսի արարական նոր խմբագրությունը* [A. Ter-Ghevodnyan, Une nouvelle rédaction arabe d'Agathange] (Yerevan: Armenian Academy of Sciences, 1968).

⁴⁰ Le texte arabe (Va): Н. Марр, «Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия)», *Записки Восточного Отделения Императорского Русского Общества*, т. 16 (СПб.: Издание Императорской Академии Наук, 1906), p. 63-211. Le texte grec (Vg): G. Garrite, «Documents pour l'étude du livre d'Agathange», *Studi e testi* 127 (1946): p. 23-116; Id., «La vie grecque inédite de Saint-Grégoire d'Arménie,»

la littérature scientifique, Agathange est mentionné par l'abréviation A et la vie de Grégoire – par V. Le texte d'Agathange est daté du V^{ème} siècle.⁴¹ D'après le récit, le père de Trdat, Khosro, aurait tué le père de Grégoire, Anak. Après la victoire des Persans, les deux enfants, Grégoire et Trdat, furent emmenés pour l'éducation en Grèce. Plus tard, Dioclétien rendit à Trdat l'Arménie occidentale, quant à Grégoire, il devint chrétien, se maria, eut deux enfants, puis décida de servir Trdat et rentra, lui aussi, en Arménie. Trdat, lui, avait décidé de restituer des idoles de ses ancêtres. Grégoire refusa de les vénérer. Alors le roi le tortura atrocement et le fit tomber dans un puits où Grégoire passa 14 ou 15 ans, jusqu'à ce que Trdat ait martyrisé Hripsimé, Gaïané et les 35 nonnes chrétiennes⁴² qui partageaient leur opinion et qui avaient fui Dioclétien. Le roi attristé

AB 83 (1965): p. 257-290. Le texte karshuni (Vk): M. van Esbroeck, «Un nouveau témoin du livre d'Agathange,» *REA* 8 (1971): p. 13-167; (ci-après–van Esbroeck 1971a); Id., «Le résumé syriaque d'Agathange,» *Ibid.*, p. 291-358. Le texte d'Ochride (Vo): G. Garrite, «La vie grecque inédite de Saint-Grégoire d'Arménie (ms. 4 d'Ochrida),» *AB* 83 (1965): p. 89-118.

Pour une information complète concernant le cycle multilingue d'Agathange et des *Vies de Grégoire l'Illuminateur*, voir: van Esbroeck 1971a. Pour l'étude comparée concise des versions voir: G. Winkler, «Our Present Knowledge of the History of Agathangelos and Its Oriental Versions,» *REA* 14 (1980): p. 125-141; ნ. აფციაური, კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები (გრიგოლ განმანათლებლის „ცხოვრებათა“ ციკლი) [N. Aptsiauri, Les questions portant sur l'étude des sources concernant la propagation du christianisme au Caucase (Cycle des vies de Grégoire l'Illuminateur)] (Tbilissi: éd. de TSU, 1987).

⁴¹ Thomson 1976.

⁴² B. Outtier and M. Thierry, «Histoire des saintes Hripsimienes,» *Syria* 67/3-4 (1990): p. 695-733.

Basil Lourié indique la ressemblance entre les récits sur le martyre des Hripsimiennes et le texte portant sur le martyre des 50 martyres d'Édesse qui fait partie du Synaxaire éthiopien. В.М.Лурье, «Из Иерусалима в Аксум через Храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь,» *ХВ* 2/8 (2000): p. 137-207, ici 186, nt. 99.

Marylin Heldman parle de l'existence de ce texte dans le Synaxaire éthiopien. Mais il dit que dans la tradition syriaque, on ne trouve ni le texte ni l'évocation du martyre des 50 martyres et de leur Abbessé, Sophie. Il n'apparaît que dans le Synaxaire éthiopien après le XVI^{ème} s., c'est-à-dire dans le Synaxaire refait plus tard et, par conséquent, il doit être rédigé par un auteur éthiopien de cette époque. Le chercheur remarque également que: «the story of their martyrdom is merely a chain of topoi.» M. E. Heldman,

par la mort de Hripsimé, alla peu après à la chasse⁴³ où il devint fou, eut le visage de sanglier et commença à s'arracher la chair. Il advint la même chose à son entourage.

A ce moment, la sœur de Trdat, Khosrovidukht lui aurait dit en rêve que c'est Grégoire qui pourrait le guérir. Or, on croyait que Grégoire était mort depuis longtemps. Mais quand ils vinrent, ils le retrouvèrent vivant. A ce qu'il paraît, tout au long de ces années, une vieille dame était venue tous les jours lui jeter un morceau de pain. Une fois retiré du puits, Grégoire guérit Trdat et son entourage, ensuite il prêcha, détruisit les idoles et les temples païens et commença à construire des églises à leur place. Ensuite, Trdat eut une vision du Christ qui lui ordonna d'attribuer à Grégoire le statut

«Legends of Lalibala. The development of an Ethiopian pilgrimage site,» *Anthropology and Aesthetics* 27 (1995): p. 25-38, ici 26- 27, nt. 14.

Il est intéressant que selon la tradition géorgienne tardive, le nombre des Hripsimiennes, outre Hripsimé, Gaïané et Nino, elles-mêmes, représente également 50.

Pour ce qui est de la question concernant le rapport entre le christianisme arménien et éthiopien, je pense qu'en général, dans les textes éthiopiens, l'importance accordée au rapport non seulement avec l'Église arménienne, mais aussi syriaque avait pour objectif plutôt la séparation de l'Église égyptienne et la confirmation des contacts anciens avec les Églises de la «même confession» que la description des rapports réels.

Selon Andrea Sterk, «Rhipsime's struggle with the king to protect her virtue recalls another virgin, St. Thecla...» La chercheuse appelle en général la description du phénomène «missionnaire-apostolique» de la femme dans les sources anciennes (R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen: Studien zu den Ursprungen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986)) *imitacio Thecla*. A. Sterk, «Mission from Below: Captive Women and Conversion on the East Roman Frontiers,» *Church History* 79/1 (2010), p. 1-39 (ci-après - Sterk 2010a), ici 15, n. 52.

Pour le culte précédent ce phénomène dans l'Antiquité, voir: J. B. Connely, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007).

⁴³ La chasse, dans ce récit, apparaît probablement par l'influence du persan. N. Garsoïan, «The Iranian Substratum of the 'Agathangelos' Cycle», in *Armenia between Byzantium and the Sassanians* (London: Variorum Reprints, 1985), 12:151-89=Sterk, 2010a, p. 28, nt. 104. Pour le culte chrétien de chasseur, voir aussi: G. Peers, «Purposeful Polyvalency: the Stag and the Hunter Motif in the 12th-13th Century Frescoed Grotto at Karf Shleiman, Sayyidat Naya, Lebanon,» *Iconographica (Rivista di iconografia medievale e moderna* 6 (2007): p. 45-53.

du Grand Prêtre, pour qu'il pût les baptiser. Trdat envoya ses nobles et Grégoire à Césarée où Grégoire fut sacré. Une fois revenu, Grégoire baptisa le roi, la reine, leur famille et la population de l'Arménie. C'est, en bref, le narratif concernant la conversion de l'Arménie.⁴⁴

⁴⁴ Je voudrais aborder en bref la question portant sur les frontières de l'activité missionnaire de l'illuminateur de l'Arménie. Ça fait longtemps que l'attention des chercheurs fut attirée par le fait que Vg et Va le considèrent non seulement comme illuminateur de l'Arménie, mais également de la Géorgie et de l'Albanie (Vg § 159-164; Va § 147-158). Nino Aptsiauri (გ. აფციაური, «გრიგოლ განმანათლებლის ქადაგებათა საზღვრები», [Les frontières des prêches de Grégoire l'illuminateur] in ა. აფაქიძე და სხვ., რედ., ამიერკავკასიის ისტორიის პრობლემები [A. Apakidze et al., éd., Problèmes de l'histoire de la Transcaucasie] (Tbilissi: Métsniébeba, 1991), p. 85-102) a accentué le fait que les textes arméniens, grecs et arabes d'Agathange (Aa, Ag, Ar) considèrent Grégoire comme illuminateur de l'Arménie: «Ainsi, dans toute l'Arménie, il répandit la culture de la prédication évangélique, depuis la ville de Satala jusqu'au pays des Chaldik, et depuis Gaghardch près les confins des Massagètes, vers le pays [ou, dans qq. manuscrits – portes – Aptsiauri] des Alains, jusqu'au pays [ou, dans qq. manuscrits – portes – Aptsiauri] des Caspiens, à Phaïdagaran, ville du royaume d'Arménie; depuis la ville d'Amid jusqu'à Medzpin en côtoyant la Syrie, la nouvelle Schiragan et Mahkherdan, et près des Gortouk jusqu'au pays des Mèdes (Mares), et aux domaines du prince de Mahkherdan; enfin il étendit ses soins évangéliques jusqu'à l'Adherbadagan.» (Agathange, *Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'illuminateur*. trad. par V. Langlois. in Id., *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. vol. 1. (Paris: Firmin Didot Frères, fils et Cie, 1867), § 153)

Je pense que pour l'argumentation proposée ci-dessus par la chercheuse, il serait intéressant de comparer la traduction du même passage de l'arabe en russe, faite par N. Marr: «и таким образом (св. Григорий) раскидывал и распространял дело проповеди и благовещения по всей армянской земле от края до края, от города Саталы до области Халтии, до кларджов, вплоть до пределов маскутов (греч. разночтения: + и гуннов), до Аланских врат, до Каспийских пределов (греч. разночтения: врат), до города Пайтакарана армянского царства; еще от города Амида до города Нисибина, соприкасаясь с пределами Сирии, землю Нор-Ширакан и Кордук, до крепкой (по природе) земли мидян, до князя дома Махкерттуна, до Атрпатакана раскидывал он и распространял свое евангельское учение.» (Marr 1906, p. 175, nt. 1)].

D'après Aptsiauri, il est à croire que tout d'abord, au lieu du toponyme «Alans», il devait y avoir le toponyme «Albans» (c'est précisément l'Albanie qui est mentionnée dans Vo. Aptsiauri 1991, p. 93, nt. 1), puisque c'est l'Albanie qui avait la frontière commune avec la Grande Arménie: en même temps, nous devons prendre en considération le fait que nous trouvons la porte des Caspiens au lieu des frontières des Caspiens et la porte des Alans au lieu de

des frontières des Alans dans certains manuscrits de Aa et Ag (l'édition de Tbilissi de 1909 d'Agathange, p. 439, Ag, § 152 = Aptsiauri 1991, p. 92, nt. 19; 93, nt. 22, 23). De ce fait, dans le texte initial, il devait s'agir des frontières des Albans et des Caspiens et non de la porte des Alans et des Caspiens (la majeure partie des manuscrits de Aa et Ag permet cette supposition où est mentionnée la frontière des Caspiens et non la porte des Caspiens, ce qui doit correspondre au texte original). C'est justement l'évocation des portes des Alans et des Caspiens au lieu des frontières des Albans et des Caspiens, qui entraîna la confusion dans Vg et Va, où apparut l'information selon laquelle Grégoire prêcha non seulement en Arménie, mais également en Ibérie et en Albanie.

Pourtant, la succession des toponymes énumérés exclut le fait que ce soit l'énumération des frontières arméniennes: le pays des Chaldiks (ville de Satala), Klardjethie, la frontière des Massagètes (Gougark), la porte (la frontière) des Alans, la porte (la frontière) des Caspiens et la ville de Paytarakan (qui était le centre du pays des Caspiens, «par lequel (pays des Caspiens) on pouvait déterminer la partie extrême orientale de la Grande Arménie (Aptsiauri 1991, p. 93-94)»; ces toponymes nous permettent de supposer que dans le texte on soit en présence de la confusion d'autres toponymes géographiques. En plus, Agathange donne les noms des 15 nahangs pour le champ de l'activité missionnaire de Grégoire (Ayrarat, Tôroubérân, Vaspourakan, Syunik, Haute-Arménie, Arménie IV ou Sophène, Aïdzenik, Moxoene ou Mokk (le pays des Moks), Corduene ou Kordchayk (le pays du Korduks), Tayk, Persarménie ou Parskahayk, Paytakaran, Artsakh, Outik, Gougark). Tandis que selon Vg et Va, Grégoire envoie des évêques dans tous les nahangs sauf Parskahayk, Paytarakan, Artsakh, Outik et Gougark, bien que ces unités administratives fissent partie de la Grande Arménie. Selon Vg et Va, au lieu de Parskahayk, Paytarakan, Artsakh, Outik et Gougark, les évêques sont envoyés dans les pays des Ibères, des Albans et des Lazs/Abkhazes (Va ajoute également Atropatène). Il est à supposer que ce sont ces toponymes que l'on prend pour les cinq nahangs de l'Arménie historique susmentionnés où les évêques ne seraient pas envoyés. Comme nous le savons, à partir de la deuxième moitié du IV^{ème} siècle, Gougark fut rattaché à l'Ibérie, et Parskahayk – à l'Atropatène. A partir de 428, c'est également le nahang de Paytarakan qui est rattaché à l'Atropatène, puis, au V^{ème} siècle, où les Sassanides créent en Transcaucasie trois marzpanates sous les noms de l'Arménie, de l'Ibérie et de l'Albanie, ils rattachent au marzpanate de l'Albanie deux anciennes provinces arméniennes – Artsakh et Outik. De cette façon, désormais, ces termes désignent uniquement les unités territoriales et ne représentent plus la composition ethnique de la population vivant sur ces territoires. Ainsi, pour l'auteur arménien du V^{ème} siècle, la province arménienne Gougark est le pays des Ibères (pour cette question, voir aussi: ზ. ალექსიძე, «ჯავახეთი და გუგარეთი ძველ სომეხ ისტორიკოსთა გეოპოლიტიკურ ცნობიერებაში,» [Z. Aleksidzé, Djavakhéthie (Djavakhk) et Gougarethie (Gougark) dans la conscience géopolitique d'anciens historiens arméniens] *Mravalthavi* 21 (2005): p. 269-272), Artsakh et Outik sont l'Albanie,

tandis que Paytakaran et Parskahayk – Atrpatakan. Par conséquent, Grégoire est représenté comme illuminateur de l'Arménie historique et le fait qu'il soit considéré comme illuminateur du Caucase aussi doit s'expliquer tout simplement par une mauvaise interprétation du texte. Н. Апциаури, «К вопросу о миссионерской деятельности св. Григория просветителя,» ХВ 1/7 (1999): p. 289-295; Aptsiauri 1991.

A mon avis, la circonscription des frontières de l'activité missionnaire de Sainte-Nino par Moïse de Khorène (La datation du VIII^{ème} siècle de l'*Histoire de l'Arménie* du «père de l'historiographie arménienne» me paraît plus certaine (Սրբոյ իորն մերոյ Մովսէսի կորենացոյ Պատմութիւն հայոց. աշխատ.Մ. Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան [M. Abeghian and S. Harutunijan, eds., *Histoire de l'Arménie par notre Saint-Père, Moïse de Khorène*], (Tiflis/Tbilissi: éd. de N. Aghaniants, 1913); *Moïse de Khorène. Histoire de l'Arménie*. Nouvelle traduction de l'arménien classique par A. et J.-P. Mahé (d'après V. Langlois) avec une introduction et les notes (Paris: Gallimard, 1993)) doit être le résultat de la confusion des toponymes mentionnés dans le texte original d'Agathange: «car Noune precha l' Evangile depuis le pays des Glardch à la porte des Alans et des Caspiens, jusqu'au pays des Maskout comme te l'apprend Agatange.» (Khorenac' i II.86; *Moïse de Khorène, Histoire d'Arménie*, texte arménien et traduction française par P. E. le Vaillant de Florival. t. 1 (Venise: éd. de Surb Łazar Congrégation, 1841), p. 363). Selon Thomson, «According to Agathangelos, who does not mention Nune [resp: Nino] or the conversion of Georgia, this is the area evangelized by Gregory (§§ 842-3). And Agathangelos in turn is following Koriun (historien du V^{ème} siècle qui a écrit la *Vie* de Mesrop Machtots, créateur de l'alphabet arménien. *Կորիւն. Պատմութիւն վարոց եւ մահուան Սրբոյ Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի* [Anonyme. Histoire de la vie et de la mort de notre vardapet et traducteur, Saint-Mesrop] (Tiflis/Tbilissi: éd. de N. Aghanean, 1913; *Koriun, The life of Mashtots*, trans. by B. Norehad (New York: Armenian General Benevolent Union of America, 1964) – I. K.) and Faustos (historien arménien du V^{ème} siècle. *Փաւստոսի Բուզանդացոյ պատմութիւն հայոց* [Faustos Biuzandatsi. Histoire de l'Arménie] (Venise: Surb Łazar Congregation Press, 1933) – I. K.)» Thomson 1978, p. 240-241, nt. 13.

A titre de supposition, c'est précisément l'écho de la tentative de la création de la «mémoire» de la représentation de Grégoire comme illuminateur de tout le Caucase qui est préservé dans Va, dont la version arménienne originale ne nous est pas parvenue. L'éditeur considère que l'archétype de ce texte doit être créé aux VII^{ème}-VIII^{ème} siècles et que son auteur doit être le chalcédonien arménien de Tao qui aurait pour objectif la réalisation de l'idée de l'unification des Arméniens, des Géorgiens et des Albanais et, en même temps, la démonstration de la priorité des Arméniens (Март 1906, p. 180-183). C'est certainement pour cette raison que le texte est enrichi par de nouveaux détails et que non seulement il évoque les pays des Ibères et des Alans (Albans) dans les marges de l'activité missionnaire de Grégoire, mais il parle également de l'envoi des personnes particulières chez les Ibères, les Abkhazes et les Alans (Albans): «И приготовил епископов этот святой

Comme nous le voyons, le modèle arménien⁴⁵ est véritablement

Григорий, ставший католикосом всей Армении, и он рассылал их по всей армянской земле, и в Грузию, и в страну «Д-р-з-к-й-т», и к аланам. И взял он одного грузина из тех, кто пришел с ним из Севастии, по имени Ибир-б-х-хуа, сделал его митрополитом и отправил с тем, чтобы он ставил епископов над всей Грузией. .. И направил он в страну абхазов Софрония, и был он священник из Каппадокии. Он находился при святом Григории, и тот сделал его епископом и послал. И направил в страну аланов Фому, избранного мужа. Он был из маленького города Саталы. И эти были из тех, котоные пришли с ним [из Севастии] и были они сведущи в священных книгах.

И как сделал сначала, так послал он в страну гиланов, к абхазам, в Великие Софены, в Малые Софены, к астианам, к сюнийцам, в Моксоену и в Мардапетпкан, и таким образом во всякую местность, в которой главарь был расположен.» Mapp 1906, p. 137. pour l'analyse de cet épisode, voir aussi: გ. კუჭუხიძე, «წმინდა ნინო და ქართლის მოქცევა,» [G. Kouchoukhidzé, Sainte-Nino et la Conversion de Kartli] in ს. მახარაშვილი და სხვ., რედ., *წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა* [S. Makharachvili et al., éd., *La vie de Sainte-Nino et la Conversion de Kartli*] (Tbilissi: édition de l'Institut de Littérature, 2009), p. 76-118.

Dans la tradition textuelle, de l'hétérogénéité de la représentation de l'activité de Grégoire témoigne également: Vk: «Il marchait dans tout le pays, enseignant et baptisait depuis les confins des Romains jusqu'à Amid et Nisibe, et parmi les Perses jusqu'au Khorassan et jusqu'aux confins des Alains pres des Dailamites et là où le soleil se lève.» van Esbroeck 1971a, § 262, p. 86.

Il est à noter que par rapport aux frontières de l'activité missionnaire de Grégoire chez Agathange R. Thomson remarque: «Note that these confines are the same as those mentioned in Faustos (IV, 50; V, 8-19), as the border areas of Armenia.» Thomson 1976, p. 495, nt. 12; Le chercheur indique également que «All this section in Armenian (which is followed in Ag and Ar) is extremely repetitive and vague. It is almost entirely based on the descriptions of Mashtots's activity in Koriun and Nerses' work in Faustos.» Ibid., p. lxx; Thomson 1978, p. 44. Pour ce qui est de la représentation de la personnalité même de Grégoire par Agathange, selon le chercheur, «..one should.. note that the redactor of Aa took great pains to model his hero Gregory on the image of Mashtoc' as described in Koriun.» Thomson 1976, p. xxxiii. D'après Thomson, en général, «The *History* of Agathangelos was designed as an authoritative description of the work and teaching of the first Armenian patriarch, the hero of the Armenian nation, which would justify and enhance the authority of the fifth-century patriarchs over *all* Armenians on both sides of the Byzantine-Sasanian frontier.» Ibid., p. xcii

⁴⁵ Malheureusement, je n'ai pas encore réussi à trouver l'article de Robert Thomson «Constantine and Trdat in Armenian Tradition,» *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 50 (1997): p. 201-213.

apparenté avec les *Acta Silvestri* du point de vue de son sujet.⁴⁶ Ce

⁴⁶ Dans *l'Histoire* de Khorènatsi, le récit de la christianisation de Constantin est représenté brièvement, selon le modèle des *Actes de Silvestre*. Pourtant, selon l'historien arménien, Constantin devint lépreux seulement après que sous l'influence de Maximine, fille de Dioclétien, il retourna au paganisme et entreprit la persécution des chrétiens. Lorsque les sorciers locaux ne purent guérir Constantin, il demanda à Trdat de lui envoyer des Persans et des Indiens ayant le pouvoir de faire des miracles, mais eux non plus, ne purent le guérir. Après avoir refusé d'exterminer les enfants, Constantin fut converti par Silvestre, ce dont, selon Khorènatsi, parle brièvement Agathange. Khorène, II, 83.

Comme je viens de le dire, selon Thomson, dans le texte arménien de *l'Histoire d'Agathange*, on ne trouve pas la trace des *Actes de Silvestre*. Il n'y a que le nom de l'évêque Eusèbe qui est remplacé par Silvestre dans le cycles des *Vies de Grégoire*. En revanche, chez Khorènatsi: «the story of Constantine's persecution, his disease, the remedy, and his baptism are taken verbally from the Armenian *Acts of Silvester*, but Moses has added the reference to Trdat (only Persians are mentioned in the *Acts*).» Thomson 1978, p. 234, nt. 12; p. 44; «Moses has taken his pedigree of Constantine from the Armenian version of the *Acts of Silvester*, and the marriage of Constantine to Diocletian's daughter from the same source...” Ibid., p. 233, nt. 5.

C'est aussi A. Ter-Ghevondyan qui parle du rapport entre la traduction arménienne des *Actes de Silvestre* et le texte de Khorène: Ա. Տեր-Ղևոնդյան, «Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիր», (L'original complet de la rédaction arabe d'Agathange récemment découvert] *PBH* 1 (1973): p. 209-237; Id., «“Ագաթանգեղոս խմբագրութիւնների հարց ըստ հորեմացու տվյալների,” [La question des rédactions d'Agathange selon les données de Khorènatsi] *PBH* 4 (1975): p. 129-139; le chercheur arménien trouve que *l'Histoire* de Khorène permet la reconstitution du prototype arménien de la *Vie de Grégoire* (c'est-à-dire du V cycle). Selon Thomson, bien que «Ter-Ghevondyan (1973, p. 213) thinks that the reference to Silvester comes from the V cycle of Agathangelos..., but the verbatim borrowings are too many and precise to cast doubt on Moses' use of the *Acts* for this chapter.» (Thomson 1978, p. 234-235, nt. 12).

Dans la tradition textuelle arménienne, il existe un document local, rédigé entre le XII^{ème} et le XIV^{ème} siècles, *Livre de l'union* (*Dashants thult*; Կ. Շահնազարեանց, “Ղաշանց թղթոյ” քննութիւնն եւ հերքումը [Etude et réfutation du Livre de l'union, éd. par K. Shahnazarian] (Paris: K. V. Shahnazareants, 1862)), qui reflète la tentative de la création de la «mémoire historique» liée à ce fait. Le texte «représente la convention passée, d'une part, entre Constantin le Grand et le pape Silvestre, et entre le roi de l'Arménie Trdat III et Grégoir l'Illuminateur, de l'autre, concernant le partage de l'influence). Pour plus de certitude, dans le *Livre de l'union* il est dit qu'il est rédigé en latin et en arménien; l'auteur de la version arménienne est Agathange, secrétaire de la cour du roi de l'Arménie Trdat III et son historien. Selon la convention, Constantin va régner sur tous les pays de l'Occident, tandis que Trdat – sur

qui, selon Fowden, s'explique plutôt par l'influence, sur les deux textes, de la tradition grecque (*Visio Constantini*), que par l'influence directe orientale, c'est-à-dire syriaque.⁴⁷ Par conséquent, nous devons supposer que l'accentuation de certains éléments de la narration, par exemple, de la force curative de l'apôtre, ce qui est caractéristique, comme nous l'avons déjà vu, de la *Doctrina Addai* ou bien de la *Visio Constantini* sous l'influence du récit syriaque,⁴⁸ ou bien encore, ce que je trouve plus certain, cette accentuation dans le texte d'Agathange est déterminée, dans la tradition chrétienne ancienne, par la transformation⁴⁹ du miracle de guérison en un des aspects importants de la prédication du christianisme. Il est difficile à dire si ces deux textes subissent véritablement l'influence orientale ou syriaque ou si les deux sont pourtant rédigés sous l'influence de la tradition grecque.

Pour ce qui est du récit de la conversion du roi, la situation est presque la même que dans les *Acta Silvestri*: entre Jésus et le roi, il y a toujours un intermédiaire (ce que nous trouvons aussi dans la légende d'Abgar), et le choix de cet intermédiaire est annoncé au roi ou à un membre de sa famille lors de la vision; la force curative du Christ et de ses adeptes est également accentuée et le baptême du roi a lieu justement à la suite de l'influence impressionnante de cette force miraculeuse (ce qui est également caractéristique de la tradition syriaque ancienne). Il est intéressant de constater qu'à la différence de la tradition syriaque d'Abgar, dans la tradition arménienne est accentué le rôle actif du roi dans la persécution des chrétiens avant son baptême; le texte se distingue également par la négligence totale du rôle des judéo-chrétiens dans la conversion du pays. Vous

tous les pays de l'Orient." *Ukhtanes, Historia Separationis Iberorum ex Armeniis*. Le texte arménien traduit et publié par Z. Aleksidzé (Tbilissi: Métsniériba, 1975), p. 340-341.

⁴⁷ Fowden 1994, p. 161-162.

⁴⁸ A propos de cette question, le matériel arménien concernant Constantin est significatif: M. van Esbroeck, «Legends about Constantine in Armenian,» in T. Samuelian, éd., *Classical Armenian Culture* (Philadelphia: Scholars Press, 1982), p. 79-101.

⁴⁹ En comparant le culte d'Asclepius avec Jésus, Rüttmann conclut: «although the Christian healing tradition was still in a stage of development and fluctuation, the 2nd century CE was the time when healing activities became an essential element in spreading the message of Jesus...» Rüttmann 1986, p. 181.

allez consentir, dans le texte arménien portant sur la conversion du premier roi chrétien, la vision d'une telle image est un peu étrange.⁵⁰ L'influence du christianisme syriaque sur le christianisme arménien est incontestable.⁵¹ Les savants parlent également de l'influence du modèle syriaque sur l'histoire de la conversion de l'Arménie au christianisme. Pourtant, dans ce cas, ils ont en vue non pas l'histoire de la conversion de Trdat, mais celle d'Abgar. Comme nous l'avons vu, l'histoire de la conversion de Trdat est beaucoup plus proche du topos de la conversion du gouverneur établi dans la tradition byzantine que de la tradition syriaque ancienne; et cela au moment où l'unique tradition étrangère de la *Doctrina Addai* est conservée en arménien.⁵² La mise en rapport étroit du récit concernant la conversion des Arméniens avec la tradition syriaque se fait plus tard

⁵⁰ Les savants expliquent ce fait par l'aspiration à la démonstration de la disparition de la trace syriaque et de l'influence du christianisme byzantin sur le christianisme arménien et ils appellent le texte arménien d'Agathange qui nous est parvenu la version transformée reflétant la tendance hellénophile. Aptsiauri 1987, p. 16-19.

⁵¹ Л. Тер-Петросян. Сиро-Армянские литературные связи в IV-V вв (Роль сирийской культуры в формировании древнеармянской словестности). Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Ленинград, 1986; Г. Мелконян, *Армяно-Сирийские связи в III-V веках* (Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1964); Thomson, «Syrian Christianity and the Conversion of Armenia,» in Seibt 2002, p. 159-69.

⁵² *ԵԼՍԵՐԻՈՍԻ ԿԵՍԱՐԱՍՏԵԼՆԻ ՊԻՍՏՈՒՆԹԻԼՆ ԵԿԵՂԵՑԼՈՅ, աշխտ.՝ Ա. Ծարեան* [Historia Ecclesiastica d'Eusèbe de Césarée], ed. By A. Tcharean (Venise: éd. de Surb Łazar Congrégation, 1897). La traduction en arménien de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et de *Doctrina Addai* est considérée comme une des traductions anciennes en arménien. Il existe deux éditions du texte arménien: Լաբուբնա դիւանագիր դարի եդեսւոյ, Թուրթ Աբգարու, յեդեալ յասորւոյն ի ծեռն Ս. Թարգմանչաց, աշխտ.՝ Ղ. Ալիշան [Labubna, l'archiviste de la Cour d'Édesse. L'épître d'Abgar made from Syriac by holy translators, ed. by Gh. Alishan (Venise: éd. de Surb Łazar Congrégation, 1868); Ղերուբնա եդեսացի, Թուրթ Աբգարու թագաւորի Հայոց եւ քարոզութիւնք սրբոյն Թադէլ առաքելոյ [Lerubna d'Édesse. L'épître d'Abgar roi d'Arménie et la prédication de saint apôtre Thaddée] (Jerusalem: éd. du Covenant arménien, 1868); traduction: J.-R. Emine, «Léroubna d'Édesse, Histoire d'Abgar et de la prédication de Thaddée, traduite pour la première fois sur le manuscrit unique et inédit de la bibliothèque impériale de Paris,» in V. Langlois, ed. *Collection des histoires anciennes et modernes de l'Arménie*. vol. 1. (Paris: Firmin Didot Frères, fils et Cie, 1867), p. 315-325.

dans *l'Histoire de l'Arménie* de Moïse de Khorène,⁵³ lorsque la légende d'Abgar devient partie intégrante de l'historiographie arménienne et Abgar est déclaré le premier roi chrétien arménien.⁵⁴ Ici même a lieu l'appropriation des reliques liées à la vie terrestre du Christ et de l'origine apostolique de l'Église arménienne (Apôtre Thaddée, illuminateur d'Édesse).⁵⁵

IV. Le modèle géorgien: les textes relatant la conversion de Mirian, roi de l'Ibérie

La circonstance différente, et surtout par rapport aux aspects qui m'intéressent, est présentée dans les sources tant étrangères que géorgiennes, portant sur la christianisation de la Géorgie.⁵⁶ La

⁵³ Certes, l'allusion à la variante nationalisée de la légende d'Abgar existe aussi dans le *Vk* de la *Vie de Grégoire* (van Esbroeck 1971a), ainsi que chez Faustos of Buzand («It is Faustos of Buzand who first mentions Thaddaeus as illuminator of the Armenians.» Thomson 1976, p. lxxv); Je considère ces passages comme inclus plus tard et non pas comme partie intégrante du texte original.

⁵⁴ Également, quand les savants parlent de l'influence du modèle syriaque sur l'histoire de la conversion de l'Arménie au christianisme. Pourtant, dans ce cas, ils ont en vue non pas l'histoire de la conversion de Trdat, mais d'Abgar. Thomson 2002; Г. Мелконян, «Армянская Версия Сирийской Легенды об Авгаре,» *Краткие Сообщения Института Народов Азии* 86 (1965): p. 45-50.

⁵⁵ *Xorenac'i* II, 24-37. Pour l'incorporation de la légende d'Abgar dans l'historiographie arménienne voir: I. Karaulashvili, *The Armenian Versions of the Abgar Legend*. MA Thesis. Department of Medieval Studies, Budapest. 1996.

J'ai poursuivi l'étude de la version arménienne de la Légende d'Abgar dans les années 2005-2006 lorsque j'ai bénéficié de la Bourse Diderot de la Maison des Sciences de l'Homme.

⁵⁶ Les ouvrages suivants consacrés à des sources étrangères sont d'une importance particulière: Sterk 2010a; Id., «"Representing" Mission from Below: Historians as Interpreters and Agents of Christianization,» *Church History* 79/2 (2010): p. 271-304; C. Haas, «Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia,» *JLA* 1/1 (2008): 101-26; E. M. Synek, «The Life of St Nino: Georgia's Conversion to its Female Apostle,» in G. Armstrong and I. N. Wood, eds., *International Medieval Research*, v. 7 (Turnhout: Brepols, 2000), p. 3-13; C. Horn, «St. Nino and the Christianization of Pagan Georgia,» *Medieval Encounters* 4/3 (1998): p. 243-64; E. M. Synek, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens* (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1994), p. 135-38; F. Thélamon, *Païens*

source la plus ancienne concernant l'illuminatrice des Géorgiens et la conversion au christianisme du roi de Kartli est conservée dans la suite de l'*Historia Ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée, traduite en latin par Rufinus aux confins des IV^{ème}-V^{ème} siècles.⁵⁷ En se référant à Rufinus,⁵⁸ la même histoire est racontée par Socrate le Scolastique,⁵⁹ Sozomène⁶⁰ et Théodoret de Cyr.⁶¹ Pour ce qui est des sources géorgiennes, elles sont considérées comme plus tardives et se trouvent dans *Conversion de la Géorgie*⁶² qui se compose de

et chrétiens au IV^{ème} siècle. L'apport de «l'Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée (Paris: Etudes augustiniennes, 1981) (voir aussi recension de J.-P. Mahé, in *Bedi Kartlisa* 40 (1982): p. 353-356; et თ. ჭუმბურიძე, «ფრანსუაზ ტელამონი, ქართლის მოქცევის ამბავი (ანოტაცია),» [T. Tchoumbouridzé, Françoise Thélamon. Histoire de la conversion de Kartli (anotation)] *Mravalthavi* 14 (1987): p. 210-211); Thélamon, «Histoire et structure mythique: la conversion des Ibères,» *RH* 247/1 (501) (1972): p. 5-28.

Voir aussi: გ. ალიბეგაშვილი, ნ. ჟვანია, «უცხოური მასალები საქართველოს მოქცევის შესახებ,» [G. Alibegachvili, N. Jvania, Les sources étrangères sur la conversion de la Géorgie] in Marakhachvili 2009, p. 119-136.

⁵⁷ La suite de *L'histoire de l'Église* d'Eusèbe de Césarée écrite par l'historien byzantin du IV^{ème} siècle Gélase de Césarée, où devait figurer le récit sur la conversion des Ibères n'a pas été conservée jusqu'à nos jours et l'on considère qu'il se trouve dans les premiers 15 chapitres de Rufinus (D. Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity* (London and New York: Routledge, 2002)). Le chercheur remarque que ce n'est pas seulement Rufinus qui se référerait à cet ouvrage, mais également Socrate le Scolastique, Sozomène et Théodoret de Cyr. Par conséquent, en parlant du récit le plus ancien, nous allons nous référer à la version de Rufinus.

⁵⁸ Andrea Sterk parle de la différence entre les récits des historiens byzantins dans l'article Sterk 2010b, p. 286-296.

⁵⁹ Socrates, *Historia Ecclesiastica* I.20; *Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique*, Livre I, trad. P. Périchon and P. Maraval, SC 477 (Paris: Éditions du Cerf, 2004), p. 194-200.

⁶⁰ Sozomène, *Historia Ecclesiastica* II.7; *Sozomène. Histoire ecclésiastique, livres I-II*, éd. J. Bidez, trad. A.-J. Festugière, SC 306 (Paris: Éditions du Cerf, 1983), p. 258-64.

⁶¹ Théodoret, *Historia Ecclesiastica* I.24. *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique*, éd. L. Parmentier, G. C.Hansen, J. Bouffartigue, A. Martin, and P. Canivet, SC 501 (Paris; Éditions du Cerf, 2006), p. 292-98.

⁶² Il existe quatre rédactions suivantes du texte géorgien : Chatberdienne (nommée selon le manuscrit de Chatberd et datée de la fin du X^{ème} siècle – publiée: ი. აბულაძე, რედ., ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.) [I. Abouladzé, éd., Les monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne, Livre I (V^{ème}-X^{ème} ss.)] (Tbilissi: éd. de

*Chronique de la conversion du Kartli et de La vie de Sainte-Nino.*⁶³

l'Académie des Sciences de Géorgie, 1963); Tchélichienne (nommée selon le manuscrit de Tchélichi et datée du XIV^{ème} s. ; éditée : Ibid.) ; et deux rédactions sinaïtiques (nommée selon les manuscrits géorgiens récemment découverts au Monastère de Sainte-Catherine du mont Sinaï (Sin. Geo. N 48, datés des IX^{ème}-X^{ème} ou antérieur de X^{ème} s. ; et Sin. Geo. N 50, daté des IX^{ème}-X^{ème} ss.), ზ. ალექსიძე, « წმიდა ნინოს ცხოვრების უძველესი რედაქციები, » [Z. Aleksidzé, Les plus anciennes rédactions de La vie de Sainte-Nino] in Makharachvili 2009, p. 327-371; Id. « მოქცევა ქართლისად » და მისი სინური რედაქციები [Conversion de Kartli et ses rédactions sinaïtiques] (Tbilissi : éd. du Patriarcat géorgien, 2007); *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin 50*. Édition en fac-similé. Introduction par Z. Aleksidzé, traduite du géorgien par J.- P. Mahé. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 586. Subsidia 108 (Louvain: Peeters, 2001).

Pour la question des rapports entre différentes rédactions de la conversion, voir: ზ. ალექსიძე, « მოქცევა ქართლისად მატიანის ახალი რედაქცია. N/Sin-48, » [Z. Aleksidzé [Nouvelle rédaction de la Chronique de la Conversion de Kartli. N/Sin-48] *Mravaltavi* 20 (2003): p. 5-15; Id., « Four recensions of the Conversion of Georgia (Comparative Study), » in Seibt 2002, p. 9-16.

Pour la traduction anglaise, voir: *The Wellspring of Georgian Historiography. The Early Medieval Chronicle « The Conversion of Kartli » and « The Life of St. Nino. »* Translated with Introduction, Commentary and Indices by C. Lerner (London: Bennett and Bloom, 2004); M. and O. Wardrop, *Life of Saint Nino*. *Studia biblica et ecclesiastica* 5 (Oxford: Clarendon, 1900); la traduction partielle: D. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints* (London: George Allen & Unwin 1956, p. 13-39.

Pour la traduction allemande, voir: G. Pätsch, « Die Bekehrung Georgiens. Mokcevey Kartlisay (Verfasser unbekannt), » *Bedi Kartlisa* 33 (1975): p. 288-337.

Pour la traduction russe, voir: *Обращение Грузии*. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такаишвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили. Памятники Грузинской Исторической Литературы VII (Тбилиси: Мецниереба, 1989).

La littérature scientifique de langue française à propos de la Conversion: P. Peeters, « Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, » *AB* 50 (1932): p. 5-58; J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne*. Bibliothèque catholique des sciences religieuses (Paris: Librairie Bloud & Gay, 1934), chapitre IV. « Le Cycle de légendes de la Sainte-vierge Nino et de l'introduction du Christianisme, » p. 66-71; N. Salia, « Notice sur la conversion de la Géorgie par Sainte-Nino, » *Bedi Kartlisa* 21-22 (1966): p. 52-64.

⁶³ L'information sur les éditions de *la Conversion de Kartli*, ainsi que des remarques intéressantes portant sur l'interprétation des passages problématiques du texte sont données dans les ouvrages suivants: ზ. ალექსიძე,

Selon Jost Gippert, le texte de la *Conversion* ne nous est pas parvenu sous forme originale; il est à supposer que son rédacteur anonyme ait utilisé différentes sources anciennes, celles de la période proche de la conversion même (comme terminus post quem), ainsi que celles de la période contemporaine du plus ancien manuscrit qui comprend ce texte (comme terminus ante quem).⁶⁴ Plus tard, c'est Léonti Mroveli qui aurait introduit l'histoire de la conversion de Mirian dans «*L'Histoire de la Géorgie*» (XI^{ème} s.).⁶⁵ Et aux XII^{ème}-XIII^{ème}

«წმ. ნინოს ცხოვრებათა უძველესი ვერსიები, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა,» [Z. Aleksidzé, Les versions les plus anciennes Des vies de Sainte-Nino, leur nom et leur structure initiaux] in რ. სირაძე და სხვ., რედ., *წმინდა ნინო. საისტორიო კრებული I* [R. Siradzé et al. édts., Sainte-Nino, Recueil historique I] (Tbilissi: Artanoudji, 2008), p. 132-137; ქ. მანია, «მოქცევაჲ ქართლისაჲს შესწავლის ისტორიიდან,» [K. Mania, De l'histoire de l'étude de la Conversion de Kartli] in Makharachvili 2009, p. 15-37; ი. გიპერტი, «წმ. ნინოს ლეგენდა: განსხვავებულ წყაროთა კვალი,» [J. Gippert, La légende de Sainte-Nino: la trace des sources différentes] *ენათმეცნიერების საკითხები* [Questions de linguistique] 1/2 (2006): p. 104-122; Id., «St. Nino's Legend: Vestiges of Its Various Sources» (online: <http://titus.uni-frankfurt.de/personal/jg/pdf/jg1997je.pdf>; accessed: 31.05.2012); S. Rapp, *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 601. Subsidia 113 (Louvain: Peeters, 2003); G. Shurgaia, ed., *Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualita cristiana nel Paese del Vello d'oro*. Atti Del I convegno international de studi Georgiani. Roma, 30 Gennsio 1999 (Rome: PAA-Edizioni Antonianum, 2000); B. Martin-Hisard, «Jalons pour une histoire du culte de Sainte-Nino (fin IV^{ème}-XIII^{ème} s.),» in J.-P. Mahé and R. W. Thomson, eds. *From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*. Occasional Papers and Proceedings 8 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1997), p. 53-78;

Pour l'information générale, voir aussi: C. Toumanoff, «Medieval Georgian Historical Literature (VIIth-XVth cc.),» *Traditio* 1 (1943): p. 139-182, ici 149-153; Id., *Studies in Christian Caucasian History* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1963).

En Géorgie, les recherches concernant la conversion du pays sont menées essentiellement dans deux sens, ce sont la recherche technologique et la tentative de l'établissement de la réalité des événements décrits dans les narrations. Ces dernières années, quelques ouvrages ont été consacrés également à la symbolique du texte et à quelques questions prioritaires de la science contemporaine (mémoire, identité, hiérotopie). Pour la bibliographie des ouvrages géorgiens, voir: Makharachvili 2009.

⁶⁴ Gippert 2006, p. 104-105.

⁶⁵ L'histoire de la christianisation de Kartli, c'est-à-dire, *la conversion du roi Mirian et de toute la Kartli par l'illuminatrice Sainte-Nino* suit essentiellement le texte de *la Conversion* (depuis le 3^{ème} chapitre des rédactions sinaïtiques

jusqu'à la fin du texte, c'est-à-dire, elle comprend l'histoire racontée par Nino elle-même et la narration de la juive Sidonie et Abiathar), alors qu'elle enrichit certains passages en y introduisant de nouveaux épisodes.

La vie des rois de Léonti Mroveli est éditée par M. Kavtharia, E. Tsagareichvili et Z. Sardjveladzé (მ. ქავთარია, ე. ცაგარეიშვილი და ზ. სარჯველაძე), in რ. მეტრეველი და სხვ., რედ., *ქართლის ცხოვრება* [R. Metreveli et al., eds., *L'histoire de la Géorgie*] (Tbilissi: Artanoudji et Méridiani, 2008), p. 25-150; ლ. პატარიძე, «ქართლის მოქცევა ქართლის ცხოვრების მიხედვით,» [L. Pataridzé, *La Conversion de Kartli selon l'Histoire de la Géorgie*] in ნ. აბაკელია, მ. ჩხარტიშვილი, რედ., *ქრისტიანობა საქართველოში: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევები* [N. Abakélia, M. Tchkhartichvili, eds., *Le Christianisme en Géorgie: études historico-ethnographiques*] (Tbilissi: Mematiane, 2000), p. 8-16.

Pour les éditions de *l'Histoire de Kartli*, voir: R. Metreveli, «New Editions of *Kartlis Tskhovreba*,» *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences* 3/2 (2009): p. 188-193, (online: <http://www.science.org.ge/3-2/Metreveli.pdf>; accessed: 20.05.2012).

Pour la traduction anglaise, voir: S. Rapp, *K'art'lis C'xovreba: The Georgian Royal Annals and Their Medieval Armenian Adaptation*. 2 vols. (Delmar, NY: Caravan Books, 1998).

Pour la traduction française, voir: *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX^{ème} siècle*. Traduite du géorgien par M. Brosset. 7 ts. (Saint-Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie imperial des sciences, 1849-1858). 1 partie. *Histoire ancienne, jusqu'en 1469 de J.C.* (1849).

L'histoire de la conversion de Kartli figure dans les anciennes traductions arméniennes de *l'Histoire de la Géorgie* (XII^{ème} s.): Հասարկոս Պատմութիւն Կրաց ընծայեալ Ջուհանշերի պատմիչ [Anonyme. Histoire concise de la Géorgie attribuée à l'historien Juansher] (Venise: éd. de Surb Lazar Congrégation, 1884); «ქართლის ცხოვრების» ძველი სომხური თარგმანი. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ [L'ancienne traduction arménienne de *l'Histoire de la Géorgie*, édité par Ilia Abouladzé] (Tbilissi: éd. de l'Académie des sciences, 1953); Voir aussi: M. Brosset, *Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469 de J.C.* (Saint-Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1851), p. 1-61; R. Thomson, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicle. The Original Georgian Text and the Armenian Adaptation* (Oxford: Clarendon, 1996); მ. ჩხარტიშვილი, *ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები: «ცხოვრებად წმიდისა ნინოსისი»* [M. Tchkhartichvili, *Les problèmes de l'étude des sources de l'hagiographie géorgienne: La vie de Sainte-Nino*] (Tbilissi: Metsniéréba, 1987); Toumanoff 1943, 1963.

Pour la comparaison des variantes du récit de *La conversion de Kartli* et de *l'Histoire de la Géorgie* concernant la christianisation du pays, voir: გ. გოილაძე, «მოქცევა ქათლისაჲს ქრონიკისა და მეფეთა ცხოვრების

siècles, on aurait créé quelques versions métaphrastiques du récit.⁶⁶ Les textes portant sur le rôle de Nino se trouvent également dans les recueils de Synaxaire.⁶⁷ Selon les chercheurs, la narration présentée dans le texte de la *Conversion* aurait conservé les épisodes les plus anciens du récit qui relatent la phase primitive de la propagation du christianisme dans le pays.⁶⁸

Comme les récits préservés chez les auteurs étrangers sont antérieurs aux sources géorgiennes, nous allons vous faire connaître l'histoire de la conversion du roi géorgien en nous référant à ces textes, plus particulièrement, au récit de Rufinus.⁶⁹ Chez Rufinus, la narration concernant la christianisation de l'Ibérie suit l'histoire de la christianisation de l'Éthiopie. En parlant de ces deux histoires,

ურთიერთმიმართების საკითხი. მირიანის ქრონიკა,» [G. Goiladze, La question des rapports entre La chronique de la conversion de Kartli et La vie des rois. La chronique de Mirian] in Siradze 2008, p. 158-168; ე. ხოშთარია-ბროსე, «მოქცევადასეული ცხოვრებად წმიდისა ნინოსისა ქართლის ცხოვრებაში,» [E. Khochtaria -Brosset, La vie de Sainte-Nino selon la de Kartli dans l'Histoire de la Géorgie] in Id., ლეონტი მროველი და «ქართლის ცხოვრება» [Léonti Mroveli et l'Histoire de la Géorgie] (Tbilissi: Metsniéréba, 1996), p. 82-93; გ. არახამია, «მოქცევა ქართლისა და ცხოვრება ქართველთა მეფეთა,» [G. Arakhamia, La Conversion de Kartli et la Vie des rois géorgiens] in გ. ალასანია, რედ., ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები [G. Alasania, éd., Etudes historiques et des sources] (Tbilissi: Metsniéréba, 1991), p. 47-69; ე. აბაშიძე, «ქართლის ცხოვრების და მოყვება ქართლისადას ტექსტების შედარებითი შესწავლის საკითხისათვის,» [E. Abashidzé, Pour la question de l'étude comparée des textes de l'Histoire de la Géorgie et de La Conversion de Karthli] ქართული წყაროთმცოდნეობა [Etudes des sources géorgiennes] 7 (1987): p. 53-60.

⁶⁶ éditée par Ts. Kourtsikidze (ც. ქურციკიძე), in ი. აბულაძე, რედ., ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (XI-XIII სს.) [I. Abouladzé, éd., Les monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne. Livre III (XI^{ème}-XIII^{ème} ss.)] (Tbilissi: Metsniéréba, 1971), p. 52-83.

⁶⁷ édité par E. Gabidzachvili (ე. გაბიძაშვილი), ი. აბულაძე, რედ., ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი IV. (XVII-XVIII სს.) [I. Abouladzé, éd., Les monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne, Livre IV (XVII^{ème}-XVIII^{ème} ss.)] (Tbilissi: Metsniéréba, 1968), p. 125-134, 351-355.

⁶⁸ რ. სირაძე, «წმინდა ნინოს ცხოვრება» და დასაწყისი ქართული ჰაგიოგრაფიისა [R. Siradzé, La vie de Sainte-Nino et le début de l'hagiographie géorgienne] (Tbilissi: éd. de Patriarcat géorgien, 1997); Tchkartchvili 1987.

⁶⁹ Pour l'examen détaillé des différences entre les récits de Rufinus et des historiens grecs, voir: Sterk, 2010b.

d'habitude, les savants rapportent des histoires de la conversion des barbares rédigées par les historiens de l'Église.⁷⁰

Comme le dit Rufinus, lui-même, il avait entendu l'histoire de la christianisation des Géorgiens racontée à Jérusalem par le roi géorgien Bakour.⁷¹ Selon l'historien, à l'époque du règne de Constantin le Grand, les Ibères captivent une certaine femme chrétienne.⁷²

⁷⁰ Voir: Thélamon 1981. Le I^{er} chapitre de la première partie (Propagation du christianisme parmi les barbares) de l'ouvrage est consacré à la conversion de l'Éthiopie, le II^{ème} chapitre – à la conversion des Ibères, et le III^{ème} – à la conversion des Sarrasins. Voir aussi: C. Haas 2008.

⁷¹ A la base de cette déclaration, K. Kekelidze conclut que pour cette période, il devait exister déjà un texte écrit sur la christianisation de Kartli. კ. კეკელიძე, «ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები,» [K. Kekelidzé, Les questions historico-chronologiques essentielles de la conversion des Géorgiens] in *Etiudebi*. t. IV (Tbilissi: éd. de l'Université de Tbilissi, 1957), p. 253-259, 270. Selon K. Lerner, la version la plus ancienne de la conversion des Ibères devait être écrite en araméen. Lerner 2004, p. 78-88.

⁷² La définition «une captive» attire une si grande attention des chercheurs du haut christianisme, que je vais traiter en quelques mots certaines réflexions exprimées à son égard.

Selon Françoise Thélamon, «la captive correspond au type de la παρθενουσα (παρθένος θεοῦ) bien attesté par la littérature monastique de l'époque.» (Thélamon 1981, p. 98). (D'après Suzanne Elm, vers la fin du IV^{ème} siècle, il existait même παρθένοι θεοῦ ou bien un ordre particulier «des Vierges de Dieu.» S. Elm, «*Virgins of God*»: *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon, 1994); pour le modèle propagateur et apostolique de la femme παρθένος, voir: Albrecht, 1986, p. 305-307=Sterk 2010a, p. 23, nt. 88).

Thélamon nous apprend également: «...cette femme est une *captiva Dei* ou une *captiva Christi*, au sens où, au début de l'Épître à Philémon, Paul s'intitule δέσμιος, Ἰησοῦ Χριστοῦ «prisonnier du Christ Jésus.» Thélamon 1981, p. 101).

En même temps, l'auteur remarque que «le rôle de la *captiva* correspond bien aux fonctions sociales, thérapeutiques et religieuses, d'une *kadag*.» (Thélamon 1981, p. 111). L'auteur définit l'institution contemporaine de prédication (kadagoba) par les mots de G. Charachidzé: «La plus simple définition du kadag s'énonce ainsi: un possédé qui sert d'intermédiaire entre les dieux et les hommes, de haut en bas, c'est-à-dire du monde divin au monde human.» (G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne: analyse structurale d'une civilisation* (Paris: Maspero, 1968), p. 117= Thélamon, p. 108, nt. 75).

La «captive»⁷³ menait une vie vertueuse et chaste, priaient tout le temps et suscita ainsi la curiosité des femmes locales. A ce moment,

Selon Andréa Sterk, beaucoup de chercheurs ne partagent pas l'approche méthodologique de Thélamon, c'est-à-dire la comparaison des données du texte de l'Antiquité tardive avec la pratique contemporaine à demi-païenne. Sterk elle-même partage l'avis de Cornélia Horn et Eve Synek, selon lequel la captive chrétienne suivait l'instruction du Nouveau Testament concernant la guérison des infirmes: «the Christian captive was following instructions about healing the sick derived from the New Testament.» (Horn 1998, p. 253; Synek 1994, p. 85= Sterk 2010a, p. 21). Pourtant, concernant le *topos* de «guérison sans médicament,» nous devons probablement nous rappeler la supposition de Rüttmann à propos de la signification de la guérison lors du sermon des enseignements de Jésus que le chercheur explique par l'influence du culte d'Asclépius sur le le culte de Jésus (Rüttmann 1986, p. 181). Ainsi, «la captive» missionnaire évoquée dans les textes chrétiens anciens est une «captive de Dieu» dont la mission est de prêcher les enseignements de Jésus.

⁷³ Concernant la participation d'une «captive» au processus du sermon et de la propagation du christianisme, il existe encore un récit qui porte sur la christianisation d'Yémen et qui est conservé dans la *Chronique* de l'évêque de Nikiu (*The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trans. R. H. Charles (London: Williams & Norgate, 1916), chapter 77.106). Il est admis qu'au départ, le texte fut écrit en grec, mais il ne nous est parvenu que dans la traduction éthiopienne de l'arabe. Jean, lui-même est un auteur du VII^{ème} siècle, mais les événements concernant la christianisation du Yémen qu'il raconte se développent au début du V^{ème} siècle. Selon Jean, le roi du Yémen (qui dans le texte est le roi de l'Inde) fut converti au christianisme par une captive du nom de Théognosta («celle qui connaît Dieu»). Sterk 2010a, p. 26-30.

Il est intéressant que les Coptes appellent Théognosta illuminatrice des Ibères, mais le *Synaxaire* copte et la *Chronique* de Jean évoquent seulement l'Inde. Malgré cela, M. Van Esbroeck, conclut néanmoins que dans la chronique, sous l'influence de la tradition éthiopienne, Ibérie est remplacée par Inde ou par Yémen. M. Van Esbroeck, «Le dossier de Sainte-Nino et sa composante copte», in. Shurgaia 2000, p. 99-123. Comme chez Rufinus, le toponyme Inde est utilisé par rapport à Ethiopie, dans ce cas concret aussi, comme il est bien souligné dans la littérature scientifique, Inde doit être utilisé par rapport à la partie Nord-Est du continent africain. P. Mayerson, «A Confusion of Indias: Asian India and African India in the Byzantine Sources,» *JAOS* 113/2 (1993): p. 169-174=Sterk, 2010a, p. 27, nt. 100.

Selon cette légende, le roi qui est à la guerre, tombe malade et n'est guéri qu'après Théognosta le bénit par le signe de la croix. Le monarque, une fois rentré de la guerre, demande à la femme de le baptiser, mais Théognosta ne se charge pas de cette mission et lui dit d'envoyer ses ambassadeurs à Constantinople. *Ibid.*, p. 28.

une femme lui amena son enfant malade,⁷⁴ parce que, comme le dit Rufinus, selon la tradition des Géorgiens, on amenait l'infirmes chez tout le monde pour demander la guérison.⁷⁵ La nonne chrétienne étendit l'enfant sur ses propres vêtements et le guérit par la prière. L'épouse du monarque,⁷⁶ qui souffrait d'une maladie grave, apprit l'histoire de la guérison miraculeuse par la «captive». La reine ordonna à la captive de venir chez elle, mais elle refusa. Alors la reine se rendit chez elle. La «captive» guérit la reine aussi et puis elle lui parla du Christ. La reine guérie annonça tout à son époux. Le roi décida de récompenser la guérisseuse. Alors, la reine lui expliqua que la seule voie de lui exprimer sa gratitude serait de reconnaître le Dieu pour qui elle prêchait.

Plus tard, le roi alla à la chasse avec sa suite.⁷⁷ Tout à coup, la forêt fut couverte de ténèbres, le monarque ne voyait plus rien, sa suite se dispersa dans tous les sens. A ce moment, le roi désespéré se rappela le Dieu de la «captive», lui demanda de le sauver et lui promit qu'il allait vénérer le Christ du moment où les ténèbres seraient dissipés. A peine le roi dit-il cela que le ciel s'éclaircit et il rentra sans problème au palais. Le roi, une fois rentré de la chasse, fait venir la «captive» et lui pose des questions sur le Christ. Ensuite, il

⁷⁴ L'importance de ce passage et son symbolisme sont examinés dans l'ouvrage: C. Horn, «The Lives and Literary Roles of Children in Advancing Conversion to Christianity: Hagiography from the Caucasus in Late Antiquity and the Middle Ages,» *Church History* 76/2(2007): p. 262-97.

⁷⁵ Le texte géorgien ne connaît pas cet épisode. Ici aussi, Sainte-Nino devient célèbre par la guérison, sans évoquer une référence à une tradition quelconque chez les Géorgiens liée à la «guérison.»

⁷⁶ La tradition de langue étrangère ne connaît pas les noms du roi et de la reine. Tandis que dans la tradition géorgienne, le roi s'appelle Mirian, et la reine - Nana.

⁷⁷ Le fait de lier, dans la narration, le miracle à la chasse, doit s'expliquer par l'influence de la culture persane. Comme la tradition arménienne aussi lie la transfiguration du roi à la chasse, les chercheurs parlent en général de l'influence de l'élément sassanide dans cet épisode concret de la légende caucasienne concernant les conversions: D. Braund, *Georgia in Antiquity: A History of Colchis and Transcaucasian Iberia, 550 BC-AD 562* (Oxford: Clarendon, 1994), p. 253-255=Sterk 2010a, p.28, nt. 104. Mzia Sourgouladzé parle de l'influence de la mythologie sur cet épisode et sur d'autres épisodes de la *Conversion*. მ. სურგულაძე, «სოციალური მეხსიერების ფაქტები ნინოს ცხოვრებაში,» [M. Sourgouladzé, Les faits de la mémoire sociale dans La vie de Nino] *Mravaltavi* 19 (2001): p. 316-322.

convoque la population, lui raconte son histoire et l'appelle à adopter le christianisme. Sur l'ordre du monarque, on se met à construire une église en bois, mais on n'arrive pas à élever une des colonnes mais la «captive» le réussit en faisant des prières. Par conséquent, le peuple commence à croire en Christ. Alors la prêcheuse demande au roi d'envoyer les ambassadeurs chez l'empereur Constantin afin de faire venir en Géorgie des ecclésiastiques chrétiens.⁷⁸

Telle est en bref l'histoire de la christianisation de l'Ibérie racontée par Rufinus. Selon Andréa Sterk, dans le narratif concernant l'illuminatrice des Géorgiens, est décrit un fait réel existant lors de la propagation du christianisme, mais oublié avec le temps. Il s'agit de l'activité missionnaire intense des femmes, une soi-disant «mission d'en bas», qui représente une image inverse de la conversion officielle standardisée, c'est-à-dire «mission d'en haut». Selon la chercheuse, c'est ce processus que relatent les narratifs concernant l'activité de la «captive» chez les Ibères, celle de Theognoste au Yémen (ou en Inde⁷⁹) et celle des Hripsiméennes chez les Arméniens.⁸⁰

Quant à Françoise Thélamon, elle souligne, en parlant de la conversion des Ibères, que Rufinus, ayant traduit l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, avait découvert, en la personne de l'apôtre Thaddée, un certain modèle des illuminateurs des étrangers et avait utilisé quelques motifs de ce narratif en décrivant la conversion des Ibères.⁸¹ Pourtant, il est probable que si Rufinus avait vraiment considéré la christianisation d'Abgar et le prêche de Thaddée comme le modèle de la conversion des «barbares», il aurait mis dans le même moule le récit portant sur la conversion de l'Ethiopie. L'activité missionnaire de Frumentius, tout comme la christianisation du roi d'Ethiopie, Ezana, ne répondent pas au modèle de la légende

⁷⁸ Rufinus, X, 10.

⁷⁹ Comme nous venons de le dire, l'Ethiopie aussi est évoquée comme l'Inde par Rufinus et d'autres historiens dans les narratifs sur la christianisation de l'Ethiopie. Il est intéressant que parfois le Kolchethi soit évoquée comme la Seconde Ethiopie.

⁸⁰ Sterk 2010a; Id., 2010b.

⁸¹ J'ai trouvé la note chronologiquement la plus ancienne concernant la similitude entre la conversion de Kartli et la légende d'Abgar dans le livre de Thélamon, en avril 2012, lors de mon séjour à l'Université Paul Valéry – Montpellier III. Thélamon 1981, p. 99.

d'Abgar,⁸² ce qui nous fait penser que tout n'est pas aussi simple que ça.⁸³ En même temps, Thélamon fait sa conclusion sur la base du miracle de la guérison produit par les prêcheurs du christianisme dont parlent ces narratifs,⁸⁴ alors que ce dernier, comme nous l'avons vu, fait partie intégrante de la tradition chrétienne ancienne, en

⁸² A l'instar de la tradition arménienne, on évoque la liaison du gouverneur d'Éthiopie avec la légende d'Abgar plus tard, dans le cas d'Éthiopie, c'est la période d'après le XII^{ème} siècle, lorsque les gouverneurs de la dynastie de Zagvé ont créé dans les montagnes du Lasta le monument attestant leur propre croyance et la gloire de leur dynastie – le complexe de dix églises, taillées dans le même rocher – le centre de pèlerinage. Au départ, on l'avait appelé Roha (qui vient de la forme arabe – al-Roha – Ourha, nom syriaque d'Édesse), plus tard, on lui donna le nom de l'un des gouverneurs de Zagvé – Lalibelle. Par conséquent, on peut supposer que les gouverneurs de la dynastie de Zagvé se considéraient comme des «Nouvel Abgar.» M. Heldman, «Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interchange between Egypt and Ethiopia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries,» in *Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*. A Colloquium organized by the Index of Christian Art, April 8-9, 2004 ed. Colum Hourihane (Princeton & Pennsylvania: Index of Christian Art, Department of Art and Archeology and Penn State University Press, 2007), p. 84-105, ici 86; Id. «Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church,» *Journal of Religion in Africa* 22/3 (1992): p. 222-241, ici 224.

⁸³ Christian Haas parle de l'existence de telles phases dans le processus de christianisation qui a duré à peu près deux siècles en Éthiopie et en Ibérie. L'auteur termine son ouvrage par une question légitime: «Was their similarity only a function of their peripheral status to the principal empires of Late Antiquity? Or does their similarity amount to a model of Christianization that could be applied elsewhere?» Haas 2008, p. 125-126.

A mon sens, lors de l'étude des sources relatant le processus de la christianisation de l'Ibérie et de l'Éthiopie, il faut délimiter la première tradition, celle de Rufinus, les sources locales anciennes et tardives, les questions de leur datation et de leur origine, et c'est seulement en se basant sur les résultats de l'analyse de chaque «élément» à part qu'il faudra faire une évaluation définitive. Pourtant, si nous prenons en considération l'observation de Monfrin selon laquelle la formation du culte de Clovis avait été influencée non seulement par l'image de Constantin, mais aussi par celles d'Abgar et du roi des Ibères décrites par Eusèbe et Rufinus (Monfrin 1997, p. 302), la nécessité de la recherche dans l'orientation indiquée par Haas devient évidente.

⁸⁴ Par conséquent, pour Thélamon, «la captive» est équivalente de Thaddée, et le roi et la reine – celle d'Abgar Thélamon 1981, p. 99-104.

particulier, du prosélytisme⁸⁵ et, par conséquent, ne peut pas servir d'argument de poids.

D. Shapira a exprimé une opinion, selon laquelle malgré la tentative du rédacteur de la *Conversion* de lier les événements de la christianisation du Kartli avec la diaspora juive de Mtskhéta, «... the Georgian accounts about St. Nino can be understood mostly against the background of the Armenian traditions about the conversion of Armenia – and Iberia and Albania – by St. Gregory and the problematic traditions about the Armenian holy virgins... the St. Nino traditions are no more historical than, e. g., those of the Ethiopian Kebrâ Negâst,⁸⁶ and they should be studied, as a whole, in a general context of the split with the Armenian Mother Church in the early 7th century, and, as a consequence, of building an alternative, Judaizing, set of traditions claiming for the apostolic status of the Georgian Church.»⁸⁷

En réponse à cette opinion, je voudrais remarquer que l'histoire de la conversion des Ibères par une certaine «captive» racontée aux V^{ème}-VII^{ème} ss. par des auteurs latins et byzantins dans les *Histoires ecclésiastiques* sans indiquer un lien quelconque de ce récit avec le christianisme arménien, à mon avis, rend a priori impossible de faire une telle supposition. Il est particulièrement incompréhensible pourquoi il serait devenu nécessaire d'inclure un épisode (qui n'y figurait pas avant) de l'évocation de l'illuminatrice des Géorgiens parmi les martyres Hripsiméennes dans la narration créée «dans le but de la séparation de l'Église arménienne,» si l'objectif de la rédaction de ce narratif était d'effacer la trace du lien avec le christianisme arménien?⁸⁸ Je pense que dans ce cas, il s'agit non pas

⁸⁵ Rüttmann 1986, p. 181.

⁸⁶ Selon *Kebrâ Nagast (Gloire des rois)*, le livre écrit à la fin du XIII^{ème} et au début du XIV^{ème} siècles, les rois d'Aksum étaient les descendants du roi Solomon et de la reine de Sheba. Heldman 2007, p. 86.

⁸⁷ D. D. Y. Shapira, «'Tabernacle of Vine': Some (Judaizing?) Features of the Old Georgian Vita of St. Nino,» *Scrinium* 2 (2006): p. 273–306, ici 277-276.

⁸⁸ Concernant le lien de la Sainte-Nino, illuminatrice de la Géorgie, avec les martyres Vierges Hripsiméennes voir: Thomson 1976, p. 470-474; M. van Esbroeck, «Die Stellung der Märtyrerin Rhipsime in der Geschichte der Bekehrung desKaukasus,» in Seibt 2002, p. 171–79; ნ. აფციაური, «წმინდა ნინო და წმინდა რიფსიმეანები,» [N. Aptsiauri, Sainte-Nino et Saintes Hripsimiennes], *თსუ შრომები. აღმოსავლეთმცოდნეობა* [Travaux de TSU.

de la tentative d'effacer une certaine trace réelle, mais, comme je viens de le dire, de la tentative de mettre dans un certain contexte «historique» l'activité missionnaire de Sainte-Nino ou bien, pour plus de force de persuasion, de l'exemple de l'adaptation de la narration au récit imprimé dans la mémoire socioculturelle des peuples voisins, sans prendre en considération dans quelle tradition cette information apparaît pour la première fois: dans la tradition arménienne ou géorgienne.

Comme l'exemple de la légende d'Abgar l'a rendu évident, la tradition syriaque ancienne concernant la conversion du roi lie l'arrivée de l'apôtre dans le pays et le début de son activité avec les Juifs locaux, c'est-à-dire, avec le groupe des judéo-chrétiens. L'apôtre Thaddée, une fois arrivé à Édesse, s'arrête dans la maison d'un certain Juif du nom de Tobia.⁸⁹ Comme nous l'avons vu, Rufinus ne nous fournit aucune information à propos des liens avec eux

Etudes orientales] 341 (2002): p. 324-336; Id., «ქართველთა გაქრისტიანების საკითხები წმ. ნინოს ცხოვრების სომხურ სვინაქსარულ რედაქციაში (ჰაისმავურქებში),» [Les questions concernant la christianisation des Géorgiens dans la rédaction du synaxaire arménienne de la vie de Sainte-Nino (Haysmavurks)] *Ibid.*, p. 337-341; ი. აბულაძე, «აგათანგელოსის რიფსიმეანთა მარტვილობის ძველი ქართული თარგმანი,» [I. Abouladzé, Traduction géorgienne ancienne de Passion des Hripsimiennes d'Agathange] *ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე* [Revue de l'Institut des manuscrits] 2 (1960): p. 145-180; G. Garrite, «La passion des Saintes Hripsimiennes en géorgienne (Agathange, chap. XIII-XIV),» *Le Museon* 75 (1962): p. 233-251; Outtier and Thierry 1990.

Dans la tradition arménienne, l'illuminatrice de la Géorgie est appelée Nune («Nune is the Armenian form of the name of the mother of Gregory Nazianzenus...» Մ. Ավգերյան, *Լիակատար վարդ և վկայաբանութիւն սրբոց, Որք կան ի հին Տօնացուցի եկեղեցւոյ Հայաստանէայց*, 12 հատ. (Վենետիկ: տպ. Ս. Ղազար, 1810-1815)[*Ceuvres complètes des vies et des martyres des saints, que l'on peut trouver dans le vieux calandrier ecclésiastique de l'Église arménienne*] 12 vols. éd. M. Avgerean (Venise: éd. de Surb Lazar Congrégation, 1810-1815)], 1:290=Thomson 1978, p. 238).

Dans l'historiographie arménienne, l'information sur la présence de Sainte-Nino, illuminatrice des Géorgiens, dans le groupe des Vierges Hripsimiennes, ainsi que sur l'assistance de Sainte-Nino à Grégoire, apparaît d'abord dans le chapitre 86 du II livre de *l'Histoire de l'Arménie* de Moïse de Khorène. Selon Thomson, «he [Moïse] is anxious to prove Armenian involvement in the conversion of Georgia...» Thomson 1978, p. 238, nt. 2.

⁸⁹ Ceci est décrit par Eusèbe de Césarée, ainsi que par *Doctrina Addai*. Мецперская 1984.

des Juifs habitant en Ibérie ni avec la «captive». En revanche, un tel lien est souligné dans les récits géorgiens locaux concernant la christianisation du Kartli, et Nino, égale des apôtres.⁹⁰

La narration de la conversion du pays comprend ici deux plastes: la première couche nous apprend l'adoption par le roi même de la religion chrétienne, et la deuxième raconte l'histoire de la tunique du Christ, d'une des reliques les plus importantes attestant la vie terrestre du Sauveur, amenée en Géorgie par les Juifs de Mtskhéta.⁹¹ Dans la tradition géorgienne, tout comme dans les *Acta Silvestri*, on peut distinguer aussi deux traces de l'influence de deux récits – syriaque et byzantin -, qui est différente du récit arménien, et se base probablement sur la tradition archaïque syriaque concernant la conversion du roi. Dans les récits géorgiens, le lien avec les judéo-chrétiens apparaît dans les deux plastes.

Dans les sources géorgiennes, la «captive» vient de Cappadoce. Rufinus ne concrétise pas son origine, ni son identité, pour lui,

⁹⁰ Je ne vais pas traiter ici en détail le contenu des récits géorgiens et les différences de nuance, je vais juste souligner les passages qui représentent un intérêt pour cet article.

⁹¹ ზ. ალექსიძე, «ქართველ ებრაელთა საღმრთო მისია შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო ტრადიციით», [Z. Aleksidzé, La mission divine des Juifs géorgiens selon la tradition ecclésiastique médiévale] ივერია, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი [Ivéria, Revue de l'Institut franco-géorgien] 1 (1992): p. 37-44 = დ. ლამბაშიძე, რედ., დავით ბააზოვის საქართველოს ებრაელთა ისტორიის მუზეუმის შრომები [D. Ghambachidzé, éd., Ouvrages du Musée historique David Baazov des Juifs de Géorgie,] t. 6 (Tbilissi: Ouniversali, 2009), p. 23-34 (online: <http://www.sabc.ge/uploads/muzeum%20VI.pdf>. accessed: 31.05.2012); Id. «მაცხოვრის კვართის ისტორია,» [Histoire de la tunique du Sauveur] გაზეთი სახალხო განათლება [Éducation publique] # 17. 29.03.1989; Н. Мара, «Хитон Господень в книжных легендах Армян, Грузини Сирийцев,» in *Сборник статей учеников профессора В. Розена* (Санкт-Петербург: Издание Императорской Академии Наук, 1897), p. 67-96.

Il est à remarquer que la tradition arménienne tardive lie l'histoire de la tunique avec la légende d'Abgar et déclare que la tunique transmise miraculeusement par les anges à Jésus serait envoyée par Abgar. Мара 1897; В. Оуттиер, «Une forme enrichie de la Légende d'Abgar en arménien,» in V. Calzolari Bouver, J.-D. Kaestli and B. Outtier, édcs., *Apocryphes arméniens: transmission – traduction – création – iconographie. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève, 18-20 septembre 1997)*. Publications de l'Institut roman des sciences bibliques 1 (Lausanne: Editions du Zèbre, 1999), p. 129-145.

elle est l'enfant de l'Église de Rome. Alors que selon l'information anachronique des sources géorgiennes, Nino est la nièce de Juvenal, patriarche de Jérusalem.⁹² A l'âge de 12 ans, ses parents l'emmenent à Jérusalem. Selon les mêmes sources, Nino, une fois arrivée à Mtskhéta, s'arrête pendant un mois chez les Juifs et garde par la suite aussi un contact actif avec eux parce qu'elle comprend l'hébreu.⁹³ Gippert suppose que la langue maternelle de l'illuminatrice des Géorgiens devait être araméenne-syriaque.⁹⁴

Selon les textes géorgiens, la raison de l'aspiration de Nino à la Géorgie est l'information concernant la présence ici de la tunique du Seigneur. C'est pour cela qu'elle rejoint les Vierges Hripsiniennes allant en Arménie. Et après leur martyre, elle passe en Géorgie. Une fois arrivée à Mtskhéta, elle détruit les idoles païennes à force des prières et effectue de nombreux miracles de guérison. Pendant neuf mois, Sainte-Nino habite dans la maison du jardinier royal⁹⁵ et de son épouse, mais ensuite, elle s'installe à l'extérieur des murs de la ville, dans la ronceraie (le buisson ardent). A propos de l'activité missionnaire de Nino dans le texte est rapportée l'information «chronologique» suivante: pendant les premières trois années de son arrivée en Géorgie, elle fait des prières dans la ronceraie (le buisson ardent), à la quatrième année, elle commence à prêcher, à la sixième année, elle convertit la reine Nana, et à la septième année, elle convainc le roi Mirian après quoi elle fait construire une église dans le jardin paradisiaque du roi.

L'histoire de la tunique amenée en Géorgie est le sujet d'un autre récit inclus dans l'histoire de la conversion du Kartli. Selon le récit,

⁹² Pour le lien avec Jérusalem, voir: M. Van Esbroeck, «La place de Jérusalem dans la Conversion de la Géorgie,» in T. Mgaloblishvili, ed. *Ancient Christianity in the Caucasus*. Iberica Caucasia. vol. 1 / (Surrey: Curzon, 1998), p. 59-74;

⁹³ ლ. პატარიძე, «მცხეთის ებრაული დიასპორა I-IV სს.-ში,» [L. Pataridzé, La diaspora juive de Mtskhéta aux I^{er} -IV^{ème} ss.] *ქართული წყაროთმცოდნეობა* [Études des sources géorgiennes] 10 (2004): p. 57-63.

⁹⁴ Gippert 2006, 107. Pour les «syriismes» dans le texte-même, voir: ც. ქურციკიძე, «მოქცევაჲ ქართლისაჲს ტექსტისა და ენის საკითხები,» [Ts. Kourtsikidzé, Questions portant sur le texte et la langue de la Conversion de Kartli] *ფილოლოგიური ძიებანი* [Études philologiques] 1 (1964): p. 67-95; repr. in Siradze 2008, p. 378-397.

⁹⁵ Pour le symbolisme du jardin royal, voir: Siradzé 2008; Makharachvili 2009.

un certain Elios alla, avec d'autres Juifs de Mtskhétha, à Jérusalem voir Jésus. Il assista à sa crucifixion et puis participa au tirage au sort pour la tunique du Seigneur. C'est à lui que revint cette relique précieuse. Rentré à Mtskhétha, Elios apporta la tunique à sa sœur.⁹⁶ La fille éprise de joie la serra dans ses bras et mourut tout de suite après. Comme personne ne put enlever la tunique des bras de la défunte, on ensevelit la tunique avec la sœur d'Elios. Plus tard, après la christianisation du roi Mirian, on commença à construire une église à l'endroit où, comme on l'avait annoncé à Nino, la tunique était ensevelie.⁹⁷

Il est intéressant que malgré la «non originalité» de la tradition géorgienne tardive, D. Shapira compare les récits locaux de la conversion à la tradition biblique juive et à la base d'une analyse linguistique détaillée, indique l'existence d'un rapport réciproque entre eux.⁹⁸ Ainsi, par exemple, il compare la ronceria (le buisson

⁹⁶ *La Conversion* ne concretise pas son nom. Dans les sources géorgiennes tardives, elle est évoquée du nom de Sidonie.

⁹⁷ Dans l'iconographie tardive (comme par exemple dans *Solennel* (Ms. H-425)), dans la partie basse de la miniature représentant le miracle de la colonne, figure une vierge juive ensevelie avec la tunique' au-dessus, Jésus-Christ tient la colonne illuminée' à droite de Jésus est représentée Sainte-Nino (ზ. სხირთლაძე, «წმინდა ნინო და ძველი ქართული სახვითი ხელოვნება», Z. Skhirtladzé, Sainte-Nino et les Arts géorgiens anciens, in Siradze 2008, p. 330-351, image 9); la représentation, au-dessous de la colonne, de Sidonie et de la tunique est, peut-être, une imitation d'une composition iconographique traditionnelle. Pour prouver que la Cathédrale de Svétitskhovéli représente une analogie symbolique de Mtskhétha du tombeau de Jésus de Jérusalem, le fait de la présence du cubiculum, dans l'église même, à l'endroit de l'ensevelissement de la tunique du Sauveur, est suffisant; alors qu'iconographiquement, il est probable que la représentation de la tunique au-dessous de la colonne est déterminée par analogie, dans la composition du crucifix, avec la représentation du crâne et des os d'Adam au-dessous de Jésus crucifié, sur le Calvaire, et symboliquement, avec la rémission du premier péché; dans ce cas, l'identité du symbolisme n'est pas préservée.

⁹⁸ Comme je l'ai déjà remarqué, c'est aussi Mzia Sourgouladzé qui parle de la tradition de l'Ancien Testament et de la mythologie qui appelle cet événement la représentation de la mémoire sociale. Sourguladze 2001.

Je pense que par rapport à cet aspect, il est significatif aussi l'article d'Irakli Surguladze: ი. სურგულაძე, «მეფე-მონადირე (ერთი საქორწილო წესის სოციალური ბუნებისათვის),» [I. Sourgouladzé, Le roi-chasseur (pour la nature sociale d'une règle de mariage)], in Id., *მითოსი, კულტი, რიტუალი*

ardent)⁹⁹ où Nino, arrivée à Mtskhéta, fait d'abord les prières et

საქართველოში [Mythologie, culte et rites en Géorgie] (Tbilissi: éd. de TSU, 2003), p. 115-130., bien qu'ici aussi, à l'instar du phénomène de «l'Institut de kadag» utilisé par Thélamon, soit décrit le rite développé en Géorgie du XIX^{ème} siècle, le chercheur remarque: «Parmi les rites de mariage développés en Géorgie, notre attention est attirée par la soi disant «règle selon laquelle le roi/le jeune homme (à marier) va à la chasse» effectuée dans le passé récent dans différents coins de notre pays». Ibid., p. 115 «Pour l'étude du rite qui nous intéresse, c'est cette règle même qui contient une information significative. D'après le dictionnaire raisonné de la langue géorgienne, l'une des significations du mot «roi» est «l'homme qui épouse une femme (qui se marie)». Ibid. p. 119. L'auteur remarque qu'à l'époque du paganisme, le mariage sacré, c'est-à-dire «le mariage du roi avec une divinité» équivalait à un acte de renaissance mythique qui, en même temps, devait être «le symbole de la renaissance-reproduction d'un groupe social». Ibid., p. 120.

Selon Z. Kiknadze, «La chasse se charge d'un symbolisme de la quête spirituelle... Le chasseur qui va à la chasse est différent du chasseur rentré de la chasse, il subit une transfiguration radicale». ზ. კიკნაძე, «მონადირის გამოცდილება», [Z. Kiknadzé, L'expérience du chasseur]. Je voudrais remercier ici l'auteur de m'avoir envoyé le manuscrit de son texte; Id., «მეფე-მონადირე ქვეყნის გაქრისტიანების პროცესში», [Le roi-chasseur dans le processus de la christianisation du pays] in რ. რამიშვილი, გ. ბოლქვაძე. რედ., ქრისტიანული არქეოლოგიის IV კონფერენცია. მასალები [R. Ramichvili, G. Bolkvadze, red., IV colloque de l'archéologie chrétienne. Actes du colloque] (Tbilissi: éd. de l'Académie des sciences, 2000), p. 59-63.

Dans la théologie syriaque, «Baptism is seen as the wedding feast of Christ bridegroom and the Church His bride; the guests are those to be baptised». S. Brock, «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,» in Margot Schmidt, ed., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*. Eichstätter Beiträge IV (Regensburg: Verlag Friedrich Puster, 1982), p. 11-38, ici 20). Ne serait-ce pas possible de supposer que dans le texte géorgien ainsi qu'arménien portant sur la christianisation du roi, le fait qu'avant d'adopter directement le christianisme, le monarque va à la chasse, représente une expression symbolique du mariage, c'est-à-dire du baptême vu dans l'optique païenne. Pour le dire autrement, le roi qui va à la chasse doit se préparer au mariage, vu du point de vue du symbolisme mythologique – à la renaissance, selon le symbolisme chrétien – au baptême.

Notons aussi, que, dans le christianisme syriaque, «Baptism is seen as entry into the royal priesthood of Christ...» Brock 1982, p. 20.

⁹⁹ Pour l'interprétation différente, dans l'optique du Nouveau Testament de la ronceriaie (du buisson ardent) (ronceriaie /buisson ardent – prototype symbolique de la Vierge et son paradigme) voir: K. Bezarashvili, «The Hierotopical Analogy of the Thorny Bush of St. Nino,» in Siradze 2008, p. 144-155; ქ. ბეზარაშვილი, ბ. კული, «მაყვლოვანის გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში,» [K. Bezarachvili, B. Coulie, Pour la compréhension

bien qu'elle se trouve en dehors du jardin royal (cet-à-dire du paradis chrétien) et des murs de la ville, mais symboliquement dans le désert de l'Ancien Testament et christianisée grâce à la croix, au mont Sinaï (c'est-à-dire au paradis de l'Ancien Testament) et, après la destruction du culte d'Armazi, au temple du paradis de l'Ancien Testament – Sagrilobeli. Selon le chercheur, «there are traces of Judaizing (or Jewish?) traditions in the Old Georgian *Vita of St. Nino*; in several cases, translations of the Biblical verses presented in this work are different from those known to us from any other Old Georgian translation, with the impact of Jewish exegesis manifest in other cases. And most important, all these features are younger than those found in the relevant account of Rufinus and Agathangelos.» Il pense, que «... these traditions, reworking the Agathangelos Cycle, while adding new elements unattested there, being, at the same time, a result of a delicate contamination with Rufinus' account on the nameless captiva, testify to the emergence of an anti-Armenian, ethno-oriented, tendency in the Georgian Church.»¹⁰⁰

Il est difficile pour moi de juger à quelle période pouvait apparaître dans la littérature hébraïque même le symbolisme dont parle Shapira. Je dirai seulement qu'il est inadmissible pour moi de négliger aussi simplement la tradition ancienne géorgienne et de la représenter comme une pure fiction.

Je pense que ne sont pas fortuites la présentation du rôle actif des Juifs géorgiens dans la propagation du christianisme ainsi que l'existence des parallélismes textuels avec la tradition biblique hébraïque. Il n'est pas fortuit non plus que c'est à Jérusalem que Rufinus, selon ses propres mots, apprend la conversion des Géorgiens. Si l'on prend en considération le fait que l'existence des Juifs géorgiens compte 26 siècles,¹⁰¹ qu'en Géorgie on trouvé

de la ronceraie (du buisson ardent) dans l'ancienne littérature géorgienne, ლიტერატურული ძიებანი [Études littéraires] 21 (2000): p. 56-70; voir aussi: ზ. კიკნაძე, თ. მირზაშვილი, «მაყვლოვანი ანუ სამოთხე სამეუფო,» [Z. Kiknadzé, Th. Mirzachvili, La ronceraie (le buisson ardent) ou le paradis royal] in ლიტერატურული საქართველო [Géorgie littéraire] 22. 02. 1988, p. 10.

¹⁰⁰ Shapira 2006, p. 288-306.

¹⁰¹ ე. მამისტვალაშვილი, ქართველ ებრაელთა ისტორია (ანტიკური და ფეოდალიზმის ხანა) [E. Mamistvalachvili, L'histoire des Juifs géorgiens (l'Antiquité et l'époque féodale)] (Tbilissi: Métsniéreba, 1995); V. Nikolaïchvili, «The Historical-Archaeological Context of the Hebrew

les inscriptions araméennes anciennes en Armazi, près de la capitale ancienne Mtskhétha;¹⁰² que la plus ancienne inscription épigraphique géorgienne, qui date à peu près de l'an 430, se trouve à Jérusalem;¹⁰³ si également, on prend en compte les données des fouilles archéologiques au cours desquelles on a découvert près de Mtskhétha le cimetière judéo-chrétien que les savants ont daté du II^{ème} siècle;¹⁰⁴ qu'au V^{ème} siècle, l'évêque de Maiouma était le célèbre religieux Pierre (Pétre) d'Ibérie,¹⁰⁵ il deviendra évident que les textes liés à la conversion du Kartli, essayant de refléter «la réalité

Inscriptions Discovered in Kartli (Iberia) Kingdom,» in Ghambachidze 2010, p. 250-256.

¹⁰² La découverte du bilinguisme a rendu évident qu'au II^{ème} siècle, en Géorgie il y avait deux *lingua franca* – le grec et l'araméen. K. Tsereteli, «The Oldest Armazian Inscription in Georgia,» *Die Welt des Orients* 24 (1993): p. 85-88; B. Metzger, «A Greek and Aramaic Inscription Discovered at Armazi in Georgia,» *Journal of Near Eastern Studies* 15/1 (1956): p. 18-26; K. Tsereteli, «Armazian Script,» in Mgaloblishvili 1998, p. 155-164.

¹⁰³ Inscriptions trouvées près de Bir el Qutt: V. Corbo and M. Tarchnisvhili, «Iscrizioni georgiane del monastero di S. Teodoro a Bir el Qutt (Bettlemme),» *La Terra Santa* 28 (1950): 181-186; კ. კეკელიძე, «უძველესი ქართული მონასტერი იერუსალიმის მახლობლად და მისი მოზაიკური წარწერა,» *ეტიუდები*, t. [K. Kekelidzé, Le plus ancien monastère géorgien près de Jérusalem et son inscription mozaïque] in *Etiudebi*. t. VI (Tbilissi: éd. de l'Université de Tbilissi, 1960), p. 72-80; გ. წერეთელი, *უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან* [G. Tsereteli, Les plus anciennes inscriptions de Palestine] (Tbilissi: éd. de l'Académie des sciences, 1960); et l'inscription d'Umm-Leizun récemment découverte que les éditeurs ont datée de la fin du V^{ème} du début du VI^{ème} siècle. T. Mgaloblishvili, «An Unknown Georgian Monastery in the Holy Land,» *ARAM* 19 (2004): p. 527-539; გ. გაგოშიძე, «უმლეიზუნის ქართული წარწერა,» [G. Gagoshidzé, L'inscription géorgienne d'Umm-Leizun] *Mravalthavi* 21 (2005): p. 351-355.

¹⁰⁴ T. Mgaloblishvili, I. Gagoshidze, «The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia,» in Mgaloblishvili 1998, p. 39-58; T. Mgaloblishvili, «Juden und Christen in Georgien in den ersten christlichen Jahrhunderten,» in J. van Amersfoort and J. van Oort, eds., *Juden und Christen in der Antike*. (Kampen: Kok, 1990), p. 94-100.

¹⁰⁵ *John Rufus: the Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. ed. by C. Horn and R. R. Phenix Jr. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008); C. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

historique» se fixent pour objectif de mettre en relief le lien étroit existant réellement entre la Géorgie et le Jérusalem chrétien.¹⁰⁶

Pour ce qui est des caractéristiques typologiques de la narration à propos de la christianisation du roi d'Ibérie, si l'on se rappelle les réflexions de Thélamon, et si l'on va admettre que lors de la description de la christianisation de l'Ibérie, Rufinus se sert du modèle de la légende d'Abgar, on doit supposer également que dans les récits locaux, c'est-à-dire dans les récits géorgiens non plus, l'influence syriaque ne doit pas dépasser les marges de la narration de Rufinus (c'est-à-dire l'accentuation de la force de guérison).

En réalité, l'image se présente tout à fait différemment: dans les sources concernant la christianisation de la Géorgie, à l'instar des *Acta Silvestri*, on peut distinguer la trace de l'influence de deux récits – syriaque et byzantin – qui diffèrent des récits arméniens et l'on peut supposer qu'ils se réfèrent non seulement à la tradition «mise en cadre» par Rufinus, mais également, à la tradition archaïque syriaque liée à la conversion du roi, c'est-à-dire au *topos* établi par la légende d'Abgar.

Tout comme dans le modèle de la «légende d'Abgar» de Rufinus, dans la tradition géorgienne non plus, on ne dit rien de la persécution des chrétiens par le roi.¹⁰⁷ Tout comme dans le texte d'Eusèbe *Vita*

¹⁰⁶ Et de ce fait, à mon sens, ce lien dépasse, tout simplement, le projet hiérotopique du «Nouveau Jérusalem.» Pour le projet hiérotopique de «Mtskhétha-Nouveau Jérusalem,» voir: მ. ჩხარტიშვილი, «წმინდა ნინოს ცხოვრება და ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე პრობლემატიკა: ეთნიკურობა, ჰიეროტოპია, გენდერი,» [M. Chkhartichvili, La vie de Sainte-Nino et la problématique moderne des sciences historiques: ethnicité, hiérotopie, gender] in Siradze 2008, p. 423-453; М. Чхартишвили, «Мцхета как Новый Иерусалим: Иеротопия Жития Святой Нины,» in А. Лидов, ред., *Новые Иерусалимы: Перенесение сакральных пространств* (Москва: Индрик, 2006), p. 131-150.

¹⁰⁷ Pourtant, le texte du *Synaxaire de la vie de Nino* nous fournit l'information, selon laquelle Nino aurait enduré beaucoup de souffrance de la part du roi Mirian. «ცნობა ნინოს მარტვილობის შესახებ» [Note sur le martyr de Nino] in კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, *ქველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-XVII სს.)* [K. Kekelidzé, A. Baramidzé, l'Histoire de la Littérature géorgienne ancienne (V-XVIII ss)] (Tbilissi: éd. de TSU, 1987), p. 83. «Cette note est reprise dans la rédaction du *Synaxaire de la Vie de Nino*, préservée dans la variante Tchélichienne de la *Conversion*." (Ibid., nt. 17). D'après K. Kekelidzé, «c'est la résonance de la note de Léonti Mrovéli (*Karthlis tskhovreba* (Metreveli 2008), p. 122-123) selon laquelle avant la conversion, et plus précisément, lors de la

Constantini,¹⁰⁸ après de vaines prières adressées à de différents dieux, la reconnaissance du christianisme par le roi se fait au moment du miracle effectué qui se produit tout de suite après qu'il s'est adressé à Jésus. En même temps, à la différence des *Acta Silvestri* et de la tradition d'Agathange, ce phénomène a lieu grâce à des prières directement adressées par le roi au Christ et non pas grâce à la force curative de l'intermédiaire (le miracle de guérison a lieu non pas par rapport au roi, mais à la reine Nana).¹⁰⁹

Tout comme dans la tradition syriaque, dans le récit géorgien aussi se fait l'accentuation du rôle particulier des judéo-chrétiens: à l'instar de l'apôtre Thaddée, qui, arrivé à Édesse, s'arrête dans la maison du Juif Tobias, Sainte-Nino aussi, arrive sans problème à Mtskheta et entre en relation active avec les judéo-chrétiens de Mtskheta. Une grande partie du récit de la *Conversion* est attribuée à la juive Sidonie

chasse, Mirian disait à ses quatre complices qu'il eut l'idée de poursuivre les chrétiens, car, comme il ne prenait aucune mesure contre les chrétiens, les dieux païens s'étaient fâchés contre lui. Kékélidzé considérait cette inclusion comme inventée par Léonti.» Kekelidzé, Baramidzé 1987, p. 83, nt 17.

Il est à supposer que l'information de Léonti Mrovéli a subi l'influence de la tradition des *Actes de Silvestre*, tandis que l'information portant sur le martyr de Nino, celle du martyr des Hripsiméennes. Il est possible que la note de Léonti Mrovéli évoquée ci-dessus soit le résultat de l'influence de l'information portant sur la persécution des chrétiens par Constantin que l'on trouve dans les *Actes de Silvestre*, et que la tradition de la *conversion* représente Mirian comme le Constantin d'Eusèbe, c'est-à-dire comme celui qui n'a pas effectué la persécution des chrétiens. Pour ce qui est de la note du martyr de Nino, il n'est pas exclu qu'elle soit le reflet typologique du martyr des Hripsiméennes.

¹⁰⁸ G. Alibegachvili parle du lieu et de l'importance en général de la figure de Constantin dans le texte de la *Conversion* dans l'article: გ. ალიბეგაშვილი, «კონსტანტინე დიდი და ქართლის მოქცევა», [G. Alibegachvili, Constantin le Grand et la Conversion de Kartli] in Siradze 2008, p. 138-143.

¹⁰⁹ Selon Thélamon, «si la mission de la captive ressemble à celle de Thaddée, le roi des Ibères ne ressemble pas à Abgar. C'est le couple royal qui ressemble à Abgar: on trouve certaines de ses caractéristiques chez le roi, d'autres – chez la reine.» Thélamon 1981, p. 103. Et d'après Monfrin, «les épouses jouent souvent un rôle primordial dans la conversion du roi barbare.» L'auteur fait cette conclusion à la suite de la comparaison des informations recueillies dans les histoires de conversions concernant la reine Nana et l'épouse de Clovis, Clotilde, il souligne également l'influence des récits à propos de la reine Hélène sur ces informations. Monfrin 1997, p. 297.

(qui devient disciple de Nino)¹¹⁰ et à son père Abiathar; ce dernier, qui était un religieux des Juifs, devient, sous l'influence de Nino, prêtre chrétien et prêche activement les enseignements du Christ. C'est cette ancienne tradition que relate le narratif concernant l'une des reliques les plus importantes du christianisme dans le pays, la tunique du Christ amenée à Mtskheta qui, symboliquement, est égale, dans la légende d'Abgar, à l'épître du Christ¹¹¹ ou à l'icône qui

¹¹⁰ Selon *l'Histoire de la Géorgie*, au départ, Nino eut secrètement comme disciples sept femmes juives, parmi elles, Sidonie, qui «étaient ses disciples en secret, au nombre de sept, d'origine hébraïque...» *Kartlis Tskhovreba* (Metreveli 2008), p. 115 (ligne 20) – 116 (lignes 1-2); dans la deuxième partie, sont évoquées, par analogie avec Jésus et ses disciples, «Sainte-Nino et ses douze Mères disciples.» *Ibid.*, p. 126, ligne 15.

¹¹¹ Il est à remarquer qu'avant l'arrivée de Nino en Géorgie, la reine Nana fait un rêve où un ange apparaît devant elle et lui tend un livre qui «était écrit à la Romaine, scellé par Jésus. Le livre, à l'instar des plaques de Moïse, comprend 10 commandements, mais cette fois-ci, elles sont liées à la propagation du christianisme.» Aleksidzé 2007, p. 34-35.

Dans deux versions byzantines de la légende d'Abgar, a) *Epistula Abgari* – datée, probablement, du V^{ème}-VII^{ème} ss. (Karaulashvili, 2004b); b) *Narratio diversis ex historiis collecta de divina Christi Dei nostri imagine non manufacta ad Abgarum missa; exque Edessa in beatissimam hanc augustamque urbem Constantinopolim translata* (ci-après – *Narratio de imagine Edessena.*), dont l'auteur serait Constantin Porphyrogène (terminus post quem ce texte serait rédigé en 944 AD. E. Patlagean, «L'entrée de la Sainte Face d'Édesse à Constantinople en 944», in A. Vauchez, ed., *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque organisé par le centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident XII^{ème}-XVIII^{ème} siècle,» Collection de l'École française de Rome 213 (Rome: École Française de Rome, 1995), p. 21-35) et dans deux papyrus apotropaiques (Nessana (VI^{ème} ou VII^{ème} s.; L. Casson and E. L. Hettich. «Letter of Abgar to Christ and Christ's Reply,» in *Literary Papyri. Colt Archaeological Expedition, Excavations at Nessana, 1936-1937*, vol. 2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950), p. 143-149.); et Oxyrhynchus pap. 4469 (V^{ème} s.; F. Maltomini, «4469. Letter of Abgar to Jesus (Amulet),» in by M. W. Haslam, A. Jones, F. Maltomini, M. L. West et al., eds *The Oxyrhynchus Papyri*. Vol. 65. Greco-Roman Memoirs 85 (London: Egypt Exploration Society (for the British Academy), 1998), p. 122-129) l'épître d'Abgar se termine par les sceaux du Christ.

Pour l'unité symbolique des sceaux de Jésus et des plaques de Moïse, et aussi pour l'interprétation des sceaux du Christ, c'est-à-dire, pour la question de similitude exacte entre les sceaux du Sauveur et les noms de Dieu, voir: Karaulashvili 2002; *Id.*, 2004b, Chapter 4. «The Closing Part of the Letter of Christ in the *Epistula Abgari*: The so-called Seven Seals and their Explanation.»

n'avait pas été faite par la main,¹¹² amenées à Édesse et que nous devons donc considérer comme l'écho de la tradition syriaque.

Dans le présent article, je ne vais pas traiter exprès les questions concernant l'adhésion de Sainte-Nino au groupe des compagnes de Hripsimé-Gaïané, ni l'approbation par Sainte-Nino des conseils et recommandations de Grégoire, illuminateur des Arméniens ou celles des Grecs après l'envoi des Ambassadeurs chez Constantin,¹¹³ ni les questions portant sur les rapports entre Grigol (Grégoire) et les Grecs, ni les informations concernant les rapports entre les Églises locales, prélevées dans d'autres sources géorgiennes et arméniennes, parce cette problématique dépasse le format du présent article. Mon objectif est de révéler, en général, la trace des récits anciens caractéristiques pour ce type de narration dans les épisodes portant sur la conversion des rois dans des récits créés sur le thème de la conversion du pays au christianisme et d'établir les caractéristiques de l'identité du premier roi chrétien du pays concret.

V. Pré-modèle: source première probable de la tradition syriaque ancienne et de la tradition géorgienne locale?

Et enfin, il faut souligner également le fait que les récits représentés dans des textes géorgiens locaux nous ont donné la possibilité de parler non pas de la tradition syriaque ancienne, mais en général, du pré-topos qui met en relief la tradition du lien direct existant, à l'époque ancienne de la propagation du christianisme, entre la population du pays à christianiser et Jérusalem, dont la preuve est

Pour l'interprétation du passage convenable de la vie de Nino, voir: ლ. წერეთელი, «წიგნი დაბეჭდული' წმიდა ნინოს ცხოვრებაში,» [L. Tseretheli, «Le livre scellé» dans la vie de Nino] in Siradze 2008, p. 473-481; ლ. პატარიძე, «წიგნი დაბეჭდული' (წმინდა ნინოს ცხოვრების ერთი სიმბოლოს ინტერპრეტაციისთვის),» [L. Pataridzé, «Le livre scellé» (pour l'interprétation d'un symbole de la Vie de Sainte-Nino)] *Matsne* 3 (1988): p. 111-117.

¹¹² Je pense que c'est plutôt l'épître, parce que la tradition du transfert en Géorgie d'une copie de l'icône d'Édesse, *Keramidion*, se crée plus tard et est liée avec l'activité des Pères assyriens. Karaulashvili 2004a; 2010.

¹¹³ Je vais juste remarquer que probablement, l'influence est réciproque entre les récits locaux concernant la conversion: dans le récit géorgien tardif, il s'agit du rapport avec le christianisme arménien, tandis que dans le texte arménien, nous trouvons les emprunts linguistiques géorgiens (pour ce dernier, voir: Mapp 1906, p. 150-151).

la tunique du Christ amenée dans le pays,¹¹⁴ ainsi que l'accentuation de la force de guérison du Christ et de ses apôtres liée à des Juifs ou des judéo-chrétiens, et, à titre de supposition, la représentation de la «mission commencée d'en bas»,¹¹⁵ l'adaptation, par la suite, de ce topos, représenté par les légendes d'Abgar et de Sainte-Nino, au modèle de l'adoption du christianisme par le gouverneur que nous considérons souvent comme l'exemple représentant la «mission d'en haut».

Il est à remarquer que dans la narration de la conversion des Ibères, ce n'est pas la personne déléguée par le gouverneur qui va à Jérusalem (comme cela se fait dans les récits de *Doctrina Addai* et *Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe), mais un certain Juif, du nom d'Elios qui y part de sa propre volonté avec d'autres Juifs. Bien que dans la légende d'Abgar, ce n'est pas le roi lui-même, mais ses nobles et serviteurs qui prennent le chemin vers la Palestine, ce voyage est quand même sanctionné «d'en-haut», c'est-à-dire par le roi. C'est précisément cette circonstance qui nous fait penser que le texte géorgien a conservé, de ce point de vue, les caractéristiques originales du pré-modèle de la «mission commencée d'en bas».¹¹⁶

La supposition à propos de l'existence de ce modèle du récit géorgien deviendra encore plus certaine si nous prenons en considération le fait que dans la littérature géorgienne ancienne, on ne trouve pas la traduction de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, ni celle de *Doctrina Addai*. Pour ce qui est de la version complète de la légende d'Abgar, le lecteur géorgien ne prend sa connaissance

¹¹⁴ Dans le récit portant sur la christianisation de l'Ibérie, cette caractéristique, comme nous l'avons vu, est représentée par l'histoire de la tunique. Le rapport avec Jérusalem est particulièrement accentué dans les versions anciennes de la légende d'Abgar. Le texte d'Eusèbe et de *Doctrina Addai* commence par la narration concernant le départ des ambassadeurs d'Abgar à Rome, une halte à Jérusalem, la vision des miracles de guérison par Jésus, le retour chez Abgar et le nouvel envoi des ambassadeurs à Jérusalem. C'est précisément après le retour de ce voyage que le courrier d'Abgar, Anania apporte au roi l'épître écrite par la main du Sauveur qui deviendra bientôt le palladium de la ville.

¹¹⁵ Tout comme l'apôtre Thaddée, Sainte-Nino aussi s'installe d'abord chez des Juifs locaux et devient célèbre grâce à des miracles réalisés dans leur milieu et attire l'attention du gouverneur.

¹¹⁶ Encore un trait caractéristique du rapport avec Jérusalem et de la «mission d'en bas» est, selon la source géorgienne, le fait que Nino avait séjourné à Jérusalem depuis l'âge de 12 ans et qu'elle y avait grandi.

probablement qu'au milieu du XI^{ème} siècle (ou, peut-être, un petit peu plus tôt) ¹¹⁷grâce à la traduction de l'*Epistula Abgari*.¹¹⁸ Comme le rendent évident les textes géorgiens originaux¹¹⁹ et les traductions¹²⁰ datées du X^{ème} siècle, l'auteur de cette période connaît les icônes du Christ à Édesse et à Hierapolis et leur identité, mais probablement, il ne connaît pas les détails de la description littéraire de l'icône, c'est-à-dire une légende particulière quelconque liée à l'origine de l'icône.¹²¹ En même temps, le texte de la *Vie de Jean d'Ourha* évoque le roi par la forme grecque du nom – Abgar – et sa ville par la forme syriaque du toponyme – Hourha. Il est difficile de dire ce qui a conditionné, dans ce texte concret, la présentation du nom du monarque non pas

¹¹⁷ Karaulashvili 2004b. Chapitre 7: «Yahya of Antioch and the Georgian Translation of the *Epistula Abgari*, as Presented by Alaverdi Four Gospels.»

¹¹⁸ Le plus ancien manuscrit qui contient ce texte est préservé dans l'Évangile d'Alaverdi copiée en 1054 (Centre national des manuscrits de Tbilissi; Ms A 484). Les versions géorgiennes de l'apocryphe sont publiées: ნ. ჩხიკვაძე, აგვარობის ეპისტოლე. ძველი ქართული რედაქციები [N. Tchkhikvadzé, *Epistula Abgari. Les rédactions géorgiennes ancienne*] (Tbilissi: Artanoudji, 2007); voir aussi; Karaulashvili 2004b, 2010b.

¹¹⁹ Dans un des manuscrits géorgiens d'une nouvelle collection du monastère de Sainte-Catherine sur le mont Sinaï (Sin.Geo.N.50) la plus ancienne rédaction des *Activités d'Ioané de Zedazeni et de ses disciples* que son éditeur, Z. Aleksidzé date du X^{ème} siècle. ზ. ალექსიძე, «მანდილიონი და კერამიონი ძველ ქართულ მწერლობაში,» [Z. Aleksidzé, *Mandyliion et Kéramion dans la littérature géorgienne ancienne*] აკადემია [Akademia] 1 (2001): p. 9-15.

¹²⁰ Le texte de *La vie de Jean Catholicos d'Urha* (qui, selon K. Kekelidzé, doit être traduit en géorgien à la première moitié du X^{ème} siècle non pas directement de l'original syriaque, mais de sa traduction arabe. К. Кекелидзе, «Житие и подвиги Св Иоанна Урхайского,» *ХВ* 2/3 (1914): p. 301-321 = K. Kekelidzé, *Etiudebi*. t. 7 (Tbilissi: éd. Dans l'imprimerie de l'Académie des Sciences de RSS de Géorgie, 1961), p. 102-135. Voir aussi: მამათა ცხოვრებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიჩვილი [Les vies des Pères (Manuscrit géorgien du XI^{ème} siècle du Musée Britannique), publié par V. Imnaïchvili] (Tbilissi: éd. de l'Académie des sciences, 1975)], p. 235.

¹²¹ L'information sur l'origine de l'icône est conservée dans trois versions grecques indépendantes: *Epistula Abgari*, *Acta Thaddaei* (*Actes de Thaddée*) – daté, probablement, des VI^{ème}-VII^{ème} ss. (Мещерская 1984, p. 74-80) et la version la plus tardive et en même temps la plus complète, *Narratio de imagine Edessena*. Karaulashvili 2002, 2004b; Id., «The Abgar Legend Illustrated: Interrelation of the Narrative Cycles and Iconography in the Byzantine, Georgian and Latin Traditions,» in Hourihane 2007, p. 220-243.

par la transcription attique de la forme grecque (Abgar(i)os), mais par la transcription ionique¹²² (Avgarozi) plus tardive. C'est toujours sous cette dernière forme que le nom du roi est transcrit en général dans la littérature géorgienne.

Comme nous le voyons, il est réduit au minimum la possibilité que la tradition géorgienne connaisse le modèle du topos syriaque initial concernant la conversion du roi, dès l'étape ancienne, directement par la légende d'Abgar. Je pense, que le mutisme de la tradition littéraire géorgienne par rapport à la forme grecque du nom du roi, en général, et à cette légende, en particulier, exclut de fait, la possibilité de la provenance, à la même période, de la légende d'Abgar de la tradition arménienne. En revanche, il devient plus ferme la supposition selon laquelle dans les récits géorgiens liés à la christianisation du monarque, nous avons affaire non pas à l'adaptation directe du modèle syriaque de la conversion du roi, mais à l'une des fixations écrites du pré-modèle des conversions mentionné ci-dessus.

Je pense que le fait que c'est une femme qui est annoncée comme illuminatrice du pays, témoigne de l'ancienneté du prototype des récits concernant la christianisation de la Géorgie. Comme nous l'avons déjà vu, ce facteur doit représenter l'écho de l'activité réelle des femmes-missionnaires à l'époque du christianisme ancien.¹²³ L'existence du précédent d'une femme-missionnaire dans la *Vie de Nino* métaphrastique rédigée au début du XII^{ème} siècle, est expliquée par la légende selon laquelle la Sainte-Vierge serait la patronne de la Géorgie; c'est précisément la Sainte-Vierge qui envoie Nino dans le pays dont elle est «la patronne».¹²⁴ Pourtant, il faut dire

¹²² E. H. Sturtevant, *The pronunciation of Greek and Latin*. 2nd ed (Philadelphia: Linguistic Society of America, 1940).

¹²³ Sterk 2010a, 2010b.

¹²⁴ La première évocation de la Vierge comme la patronne de la Géorgie dans les sources écrites géorgiennes, se fait probablement au IX^{ème} siècle dans *La vie d'Ilarion le Géorgien* écrite par le moine Basile. ს. მახარაშვილი, «წმინდა ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის,» [S. Makharachvili, Sainte-Nino, la croix de la vigne et la question de l'appartenance de la Géorgie à la Vierge] in Makharachvili 2009, p. 210-222; mais sans évocation de Sainte-Nino (ნ. სულავა, «XII-XVIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია და პოლიტიკური იდეოლოგია,» [N. Sulava, L'hymnographie géorgienne des XII^{ème}-XVIII^{ème} siècles et l'idéologie politique] in ე. ხინთიბიძე, რედ., *ძველი*

que l'argumentation rapportée nous donne seulement la possibilité de faire les premières conclusions et que la recherche dans cette orientation nécessite une analyse comparatiste ultérieure.

Conclusion

Ainsi, à la suite d'une brève analyse des traditions premières (syriaques et byzantines) et secondaires (arménienne et géorgienne) existant dans la tradition chrétienne orientale ancienne concernant la conversion du roi, il est devenu possible de distinguer les modèles suivants:

1. le pré-modèle éventuel représentant «la mission commencée d'en bas» qui relate le processus ancien de la propagation du christianisme et dans lequel est accentuée la faculté de l'apôtre d'une guérison miraculeuse, est souligné le lien avec Jérusalem, le pays christianisé devient possesseur d'une relique liée à Jésus, et l'apôtre arrivé dans le pays afin de prêcher se retrouve au départ dans le milieu local des Juifs (le modèle dont se servent la légende d'Abgar et les narratifs géorgiens locaux);

2. le modèle syriaque établi à la base de cette tradition représentant la «mission d'en haut» (la légende d'Abgar et les sources étrangères de la conversion du Kartli);

3. le modèle byzantin (*Vita Constantini*) représentant la «mission d'en haut» et établi dans les récits d'Eusèbe de Césarée concernant la conversion de Constantin;

4. le modèle bysantin représentant le mélange des modèles d'Eusèbe et syriaque (*Acta Silvestri, Visio Constantini, On the Emperor Constantin and the Healing of his Leprosy, Histoire de l'Arménie d'Agathange*).

ქართული ლიტერატურის პრობლემები (ეძღვნება პროფ. ლევან მენაბდის დაბადებიდან 75-ე წლისთავს) [E. Khinthibidzé, éd., Les problèmes de la littérature géorgienne ancienne. Le Mélange dédié au 75^{ème} anniversaire du Professeur Levan Ménabdé] (Tbilissi: éd. de TSU 2002), p. 46-65, ici 54; dans les chants religieux anonymes des IX^{ème}-X^{ème} siècles, Nino est évoquée tout simplement comme disciple de la Sainte-Vierge. ქ. ბეზარაშვილი, «მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში,» [K. Bezarachvili, Le matériel pour l'idée de l'appartenance de la Géorgie à la Vierge dans la littérature géorgienne] in Khinthibidze 2002, p. 124-145.

Je pense que lors de l'étude des traditions secondaires, on porte une attention particulière à une telle différenciation. Pourtant, comme l'analyse des récits géorgiens locaux nous l'a montré, lors de l'étude de chaque texte concret représentant les caractéristiques de l'identité du premier roi chrétien, nous devons essayer de voir derrière ce récit ou derrière un indice quelconque d'un reflet d'une situation réelle, ou bien encore derrière les topos et les modèles, un plaste chargé d'un spectre différent du symbolisme.

Liste des abréviations

<i>Bedi Kartlisa</i>	<i>Bedi Kartlisa. Revue de Kartvélologie</i>
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>Etiudebi</i>	K. Kekelidze, <i>Etiudebi dzveli karthuli literaturis istoriidan</i> [Etudes de l'histoire de la littérature géorgienne ancienne] 14 vols. Tbilissi: éd. de l'Université de Tbilissi, 1945-1986.
<i>HThR</i>	<i>The Harvard Theological Review</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JLA</i>	<i>Journal of Late Antiquity</i>
<i>JRS</i>	<i>The Journal of Roman Studies</i>
<i>Matsne</i>	<i>Matsne. Enisa da literaturis seria</i> [Informateur. Series de la langue et littérature]
<i>Mravalthavi</i>	მრავალთავი (ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებ-ბანი) [Polycephalon [les rechercheshistorique-philologiques]]
<i>PBH</i>	Պատմա-Բանասիրական Հանդես [Revue historico-philologique]
<i>REA</i>	<i>Revue des Etudes Arméniennes</i>
<i>RH</i>	<i>Review Historique</i>
<i>Scrinium</i>	<i>Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique</i>
<i>Tsakhnagi</i>	წახნაგი. ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული [Tsakhnagi. Annual des etudes philologiques]
<i>Traditio</i>	<i>Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion</i>
<i>BB</i>	<i>Византийский Временник</i>
<i>VC</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>XB</i>	<i>Христианский Восток</i>

Irma Karaulashvili. PhD en Etudes médiévales. Elle a fait sa thèse de Doctorat à Budapest, au Département d'Etudes médiévales à l'Université de l'Europe centrale. Elle a bénéficié d'une bourse Diderot de la Maison des Sciences de l'Homme et d'une bourse postdoctorale de Mary Seeger O'Boyle des Programmes d'Etudes Helléniques à l'Université de Princeton. Elle a travaillé pendant 7 ans à l'Institut d'Etat K. Kékélidzé des manuscrits (actuel Centre national des manuscrits). Actuellement, elle est Professeur assistante à l'Université d'Etat Ilia, membre de l'Institut d'Etudes linguistiques.

Domaines de recherche: Histoire de la littérature géorgienne ancienne, Hagiographie de l'Orient chrétien, Histoire de la littérature apocryphe, Etudes des manuscrits et paléographie.

Elle a publié une douzaine d'articles dont 5 en anglais. Elle est l'auteur d'une entrée sur la «légende d'Abgar» pour *Encyclopedia of Ancient History* (sous presse).

Elle est membre de l'AIEP (Association internationale d'Etudes patristiques) et de l'AELAC (Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne).