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 AUGE

Edition Université d'Etat Ilia
2012

Actes du colloque

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

La première édition du colloque «L'Europe et le Caucase. Les relations interrégionales et la question de l'Identité» a été organisée conjointement par l'Université d'Etat Ilia Tchavtchavadzé (Centre de recherche: Intercompréhension romane. Dialogue intertextuel (ICRDIT) et l'Université Paul Valéry – Montpellier III (Centre d'Études médiévales de Montpellier) avec le soutien du Bureau de l'Europe Centrale et Orientale de l'Agence Universitaire de la Francophonie et l'Institut Français de Tbilissi.

Traduction des communications géorgiennes en français:
Mzia GOMELAURI
Naïli SVANIDZE

Relecture des textes rédigés en français et des textes traduits du géorgien:
Hélène GERARDIN
Carmen Alén GARABATO
Mzaro/Mzagve DOKHTOURICHVILI

© 2012 Université d'Etat Ilia

ISBN 978-9941-18-116-0

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

Edition Université d'Etat Ilia
3/5, av. Cholokashvili, Tbilissi, 0162, Géorgie

SOMMAIRE

L'Europe et le Caucase. Les relations interrégionales
et la question de l'identité 1

PREMIÈRE PARTIE

LES PROBLEMES IDENTITAIRES AU MOYEN AGE.....3

Bernard OUTTIER
La Géorgie, pont entre l'Europe et l'Orient 5

Gérard DÉDÉYAN
Rois et princes géorgiens du temps de la Croisade
sous le regard des chroniqueurs arméniens 11

Grigol DJOKHADZE
Antagonisme des narratifs Sur la question de l'identité
religieuse et ethnique d'Ivané et de Zakaria Mkhargrdzéli 30

Babken HARUTUNYAN
A propos de la date de l'adoption du christianisme
comme religion d'Etat dans la Grande Arménie..... 40

Isabelle AUGE
La «croisade géorgienne du XIIème siècle»..... 46

Irma KARAULASHVILI
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 56

Marie-Anna CHEVALIER
La perception du Caucase à travers les récits des
voyageurs occidentaux (XIIIème-XIVème siècles).....110

Nino DOBORDJGUINIDZÉ
Les métatextes de traduction et l'identité linguistique
et culturelle d'anciens savants et érudits géorgiens..... 126

Zohrab GEVORGYAN
Le matériel portant sur l'histoire de la vie quotidienne des commerçants européens dans les documents notariés italiens d'Ayas (de la deuxième moitié du XIIIème siècle à la première moitié du XIVème siècle) 143

Nino ABAKELIA
Les rapports entre la construction des espaces sacrés et l'identité dans la culture géorgienne 151

Azat BOZOYAN
Le traducteur Siméon Plndzahank et la question de l'identité nationale 164

Nino CHICHINADZE
Les trésors monastiques de la Géorgie médiévale – la construction de l'identité culturelle 173

Tsira KHAKHVIACHVILI
Les sources médiévales géorgiennes sur les relations avec l'Eglise de Rome 186

Liana KOUPREICHVILI
La Trace des rapports entre la Géorgie et l'Europe dans les sources géorgiennes et étrangères du Moyen Age 197

DEUXIÈME PARTIE

POLITIQUE, LANGUE, CULTURE, LITTERATURE ET LES PROBLEMES IDENTITAIRES.....205

Vladimir BARKHUDARYAN
Le rôle de l'Eglise dans les colonies arméniennes 207

Patrick DONABEDIAN
Parallélisme, convergences et divergences entre Arménie et Géorgie en architecture et sculpture architecturale – 1 215

Pavel TCHOBANYAN
Le projet de la monarchie constitutionnelle géorgienne-arménienne au XVIIIème siècle 270

Paata BOUKHRACHVILI
Réflexions sur les relations arméno-géorgiennes 275

Konstantiné BREGADZE
La langue maternelle – le fondement de l'auto-identité nationale des Géorgiens..... 284

Tinatine BOLKVADZE
L'unievers géogien: une partie et une entité (dernier quart du XIXème siècle) 300

Manana TABIDZE
Les mots – clés exprimant l'identité régionale des habitants du Caucase 329

Théimouraz GVANTSELADZE
Problèmes de l'identité des Abkhazes 336

Kétévane KHOUTSICHVILI
Transformation de l'identité chez la population expulsée (région de Tskhinvali) 347

Nino PIRTSKHALAVA
La réception du Caucase dans la littérature européenne (dans le contexte de l'Empire russe) 355

Carmen ALEN-GARABATO
Les représentations de la Géorgie dans la presse française: une identité à construire..... 364

Inga GHUTIDZE
Le discours sur le rapport entre la langue géorgienne et l'identité dans la littérture scientifique occidentale 378

Atinati MAMATSACHVILI-KOBAKHIDZE
L'identité en métamorphose et son rapport
au monde extérieur D'après Un autre.
Chronique d'une métamorphose de Imre Kertész 392

Mzia DJAMAGUIDZE
Konstantiné Savarsamidzé en quête de
l'identité géorgienne 405

Marina KAVTARADZE
Multiculturalisme et identité nationale
(sur l'exemple de la culture musicale urbaine géorgienne) 413

Khatuna MZARELUA
Les intouchables danseuses des danses nationales
géorgiennes et du flamenco à travers la chorégraphie,
la musique et les costumes (un certain regard sur la femme) 422

Otar DJANELIDZE
L'identité géorgienne et le choix de l'orientation politique 431

Nino SOZACHVILI
Certains aspects de l'identité nationale dans le contexte
d'une crise du folklore 446

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

«Eternelle dans la question qu'elle pose, mais instable dans les réponses qu'elle donne à l'histoire, la problématique de l'identité ménage fort heureusement sa part de liberté à l'action humaine» (Bertrand Badie). Aussi est-il que c'est un des phénomènes les plus débattus dans les sciences humaines et sociales vu le fait qu'il n'existe pas encore une définition du concept d'identité qui soit partagée par tous.

Le colloque qui s'est tenu à l'Université d'Etat Ilia du 27 au 29 octobre 2011 s'est interrogé tout d'abord sur l'essence de l'identité, sur le processus de sa construction, en général, sur les critères, les repères, les symboles, les paramètres identitaires. Les intervenants ont essayé de répondre aux questions suivantes parmi tant d'autres: Quels sont les attributs naturels de l'identité et quels sont ceux qui se créent et se recréent en fonction des changements sociaux, économiques, politiques, idéologiques? Comment l'identité se construit-elle et se reconstruit-elle suivant différents facteurs, situation économique, sociale, politique… à travers des époques, comment naissent, à des époques différentes, de nouvelles aventures identitaires. L'on s'est interrogé également sur le rôle des acteurs, des événements, des stratégies dans la formation de l'identité pour pouvoir expliquer comment se construit l'identité dans toutes ses variétés, que ce soit l'identité individuelle, communautaire, culturelle, linguistique, religieuse, territoriale, nationale ou régionale… tout en établissant une correspondance entre identité et territoire, identité et langue, identité et patrie, identité et nation, identité et Etat, identité et politique, identité et économie, identité et religion, identité et culture, identité et citoyenneté, identité et ethnicisation du monde, etc.

Les participants du colloque ont surtout abordé la problématique de la revendication, la construction identitaire dans l'optique de relations interrégionales. Ils ont essayé de répondre plus particulièrement aux questions suivantes : quelles ont été, à travers des siècles, les revendications identitaires des peuples du Caucase et, plus particulièrement, des Arméniens et des Géorgiens? Comment se construisait, tout au long des siècles, l'identité de ces deux peuples? Comment voyaient-ils, et comment voient-ils de nos jours, la construction de leur identité en rapport avec l'Europe.

On s'est interrogé également sur de nouvelles aventures identitaires à l'époque de la mondialisation, de l'intégration européenne et de la création des structures internationales pour établir la place de l'identité parmi les principes qui structurent la communauté internationale.

La problématique étant très vaste, nous avons envisagé l'organisation du colloque en trois étapes. Les Actes, dont on vous propose de prendre connaissance, rassemblent la plupart des communications sous forme d'articles du premier colloque. Le deuxième, portant toujours sur la même thématique, se déroulera du 27 au 29 septembre 2012, à l'Université Paul Valéry – Montpellier III et le troisième, en 2013 – à Erevan. Les deux prochains colloquent déboucheront également sur la publication des Actes qui constitueront, avec les présents Actes, du matériel pour la rédaction et la publication en quatre langues (géorgien, arménien, français, anglais) en 2014, d'une monographie portant le même titre que celui des trois colloques.

L'organisation des trois colloques, avec la participation des scientifiques des deux pays du Caucase et des spécialistes occidentaux de l'Europe et du Caucase, est importante du point de vue de l'innovation et de l'apport scientifique, puisque c'est une première tentative d'étudier en commun une des problématiques des plus significatives sur les relations interrégionales, en utilisant l'approche interdisciplinaire, ce qui favorisera, en même temps, le partage des savoirs entre les établissements universitaires et scientifiques. L'étude tant diachronique que synchronique de la formation de l'identité dans les pays du Sud et la détermination du rôle de l'Europe dans la formation de cette identité peut apporter une certaine lumière à la question éternelle de la formation de tous les types d'identité et va contribuer à l'étude, à l'analyse et à l'établissement des points communs et des divergences entre les identités nationales selon les régions, afin de pouvoir mieux gérer les relations entre ces deux régions différentes.

Le présent recueil se compose de deux parties : la première rassemble les articles qui traitent des problèmes identitaires au Moyen Age, la deuxième – les articles qui étudient le lien entre la politique, la langue, la culture, la littérature et les problèmes identitaires.

PREMIÈRE PARTIE

LES PROBLEMES IDENTITAIRES AU MOYEN AGE

La Géorgie, pont entre l'Europe et l'Orient

Bernard Outtier
CNRS, France

Permettez-moi, pour commencer, un souvenir personnel. Il y a quelques années, je volais de Paris vers Tbilissi en compagnie d'Otar Iosseliani, bien connu pour son humour. Je l'interrogeai: «Otar, la Géorgie, c'est l'Europe ou c'est l'Asie?» Il me répondit sans aucune hésitation: «C'est l'Europe, bien sûr!» J'ajoutai: «Et la Russie?» Là encore, il répondit immédiatement: «C'est l'Asie, évidemment!» Pendant des siècles, la Géorgie européenne a donc transmis ses valeurs à la Russie asiatique: mais je ne veux pas parler maintenant de l'histoire récente et contemporaine!

Il faut commencer par la langue: la langue géorgienne ne fait pas partie de la famille des langues indo-européennes, mais elle a subi l'influence de ces langues, peut-être quand elles étaient proches géographiquement avant la dispersion indo-européenne vers l'Europe. Je pense que la syntaxe non-ergative du premier groupe de temps et l'invention du passif sont, en géorgien, les traces de cette influence.

C'est notamment par sa littérature que la Géorgie a été un pont entre l'Orient et l'Europe. Bien évidemment, retracer l'ensemble de cette riche histoire remplirait plus d'un colloque. C'est pourquoi je me bornerai à quelques exemples significatifs de la variété des cas.

Voyons d'abord la première œuvre composée en géorgien, selon la tradition : le Martyre de sainte Chouchanik (tel chercheur a en effet supposé une date très haute pour le Martyre des neuf enfants de Kola; et de quand dater les homélies attribuées à sainte Nino?).

Je voudrais montrer comment la rédaction de ce texte magnifique s'appuie subtilement sur la Bible – texte fondamental pour l'occident aussi depuis l'époque tardo-antique. L'éditeur, Ilia Abouladze, renvoie dix-sept fois à la Bible. Sur ces dix-sept cas, une seule citation est explicite, douze sont des allusions, quatre me paraissent peu sûres. C'est que la langue de l'auteur est imprégnée par la Bible, et bien souvent, ces expressions «bibliques» viennent naturellement, sans être intentionnellement voulues.

Je voudrais souligner aujourd'hui comment Jacob Tsourtavéli, utilise les Évangiles: il veut, je pense, indiquer que sainte Chouchanik est une martyre à l'instar du Christ martyr. Pour ce faire, il ne va pas utiliser une série de citations formelles, toutefois, sachant que la majorité des personnes de son temps ne savaient pas lire – mais, en revanche, connaissaient par cœur une bonne partie des Écritures saintes – , il va utiliser cette propriété des cultures orales: citer un ou quelques mots pour rappeler tout un passage.

Voyons quelques exemples. Ayant appris la trahison de son mari, Chouchanik «emmena ses trois fils et sa fille à l'église et elle les présenta devant l'autel, et elle priait en ces termes: «Seigneur Dieu, tu me les as donnés; toi, garde-les . . . pour qu'il y ait une seule bergerie d'un seul berger (§ II).» En reprenant le texte de Jean 17, 11: «Garde ceux-ci, que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un», l'auteur interprète par Jean 10, 16 le «pour qu'ils soient un». L'ensemble montre très délicatement comment sainte Chouchanik, reprenant la prière du Christ avant sa Passion, va elle aussi suivre la même voie.

Il y a une autre allusion au Discours après la Cène: au § IV, le Perse ami de Varskène demande à Chouchanik: «Comment . . . la joie s'est-elle changée en tristesse?» C'est un écho de Jean 16, 20: «Votre tristesse sera changée en joie.» L'inversion marque le caractère négatif du personnage, «qui était de mèche avec Varskène». Des allusions de ce type ne s'imposent évidemment pas de suivre littéralement le texte biblique; j'aimerais tout de même remarquer ici que le verbe est celui des manuscrits de la proto-vulgate «sera changée», et non celui de Hadiš; ce serait une belle preuve de l'antiquité de ce type de texte, contemporain ainsi de celui de Hadiš.

Dès le § V, nous rentrons directement dans la Passion, du Christ et de Chouchanik: Djodjik, frère de Varskène «sort dehors en pleurant», tout comme Pierre venant de renier, Mt 26, 75.

Au § VI, l'indication de temps « le soir venu» est précisément celle qui introduit le récit de la Passion en Mt 26, 20. Ici encore, le préverbe est celui de la proto-vulgate.

Sainte Chouchanik ne goûte (=mange) rien, comme Jésus sur la croix, Mt 27, 34 (le verbe est celui de Hadiš).

Nouvelle inversion: Chouchanik refuse de boire le vin, de communier avec des renégats, ce qui renvoie à la communion, au vin béni par le Christ à la Cène (Mt 26, 27).

Enfin, elle doit être gardée «avec soin», comme Jésus arrêté devait être emmené «avec soin» (Mc 14, 44).

Au § VIII, nous pouvons observer quelque chose de très intéressant. Le manuscrit A dit que Varskène «maltraitait» ou «était en colère contre» (déverbatif rare, dérivé du persan) Chouchanik, alors que les manuscrits B et D ont un verbe rare, provenant aussi du persan, «maltraiter»; tous les autres manuscrits ont le verbe «outrager», qui est celui de Mt 27, 29, où les soldats outragent Jésus (voir aussi Mt 27, 41, Mc 15, 29, Lc 22, 63; 23, 35 et 36); à une exception près, ce verbe est propre à Hadiš). Ce fait est important, car il manifeste que les copistes avaient parfaitement compris la méthode de Jacob et pouvaient la prolonger eux-mêmes. Oserais-je dire qu'ils étaient plus conscients que nous, car ils savaient les Évangiles par cœur?

Au § IX, le diacre «se mit à fuir», comme le jeune homme (saint Marc lui-même?) en Mc 14, 52.

Toute la scène de la foule de femmes et d'hommes qui suivent Chouchanik vers son lieu de martyre reproduit les actes des femmes de Jérusalem et les paroles que Jésus leur adresse sur le chemin du Golgotha, en Lc 23, 27-28 (mêle une leçon de Hadiš et une de la proto-vulgate).

«Que je ne sois pas coupable»: ces paroles de Varskène reprennent les paroles de Pilate condamnant Jésus: Mt 27, 24 (leçon de la proto-vulgate).

Au § X, Jacob nous dit que Chouchanik est «agneau du Christ», comme Jésus est «agneau de Dieu», Jn 1, 36 (terme de la proto-vulgate).

Nous pouvons aussi comparer, au § XI, «cette affaire se répandit dans tout le Kartli» avec Mt 28, 15 «cette affaire se répandit parmi les Juifs».

On pourrait continuer, mais il me semble que cela suffit pour nous convaincre de ce que Jacob Tsourtavéli connaissait bien les Évangiles et était un auteur assez subtil pour les évoquer sans faire de citations explicites. Preuve en est que I. Abouladzé n'a indiqué aucune de ces allusions.

Nous ne savons pas quel était ces «saints livres des martyrs» (§ V), que lisait Chouchanik – et que connaissait aussi Jacob -, mais nous pouvons dire avec certitude que la principale source d'inspiration

pour décrire le martyre de sainte Chouchanik a été le martyre du Christ comme le décrivent les Évangiles. Bien sûr, les circonstances historiques étaient bien différentes, toutefois Jacob ne déforme pas l'histoire, il lui donne au contraire sa pleine valeur théologique.

Cela remarqué, on peut même utiliser cet argument pour la critique textuelle du Martyre. Au § IX, dans la description de la foule qui suit sainte Chouchanik, le manuscrit le plus ancien, le fameux Homéliaire de Parkhal, omet les mots suivants, présents dans tous les autres manuscrits: «et ils se frappaient la poitrine»: ils sont un écho de Lc 23, 48, et doivent donc avoir fait partie du texte originel (c'est la variante 56); il faut en conséquence les restituer dans le texte; de même pour le pronom «que je ne sois pas coupable, moi» à ajouter selon le texte biblique et certains manuscrits.

Une telle lecture du sous-texte n'est peut-être pas inutile pour mieux comprendre la culture des anciens auteurs géorgiens, culture qu'ils ont partagée avec leurs voisins arméniens, puisque le Martyre de Chouchanik a été traduit en arménien et qu'il en existe plusieurs formes dans cette langue.

Agnès Ouzounian vient d'attirer l'attention sur un passage du Martyre: Chouchanik déclare à l'envoyé de Varskène:»Que ton salut te revienne!» C'est une allusion claire à Mt 10, 13, où toutes les recensions géorgiennes et grecques lisent: «Que votre paix vous revienne!» Or les textes bibliques arméniens ont tous «salut»; Chouchanik, arménienne, savait ses Évangiles en arménien, et Jacob a enregistré fidèlement ses paroles.

Reste à remarquer le poids de la Perse – de l'orient – sur le monde arménien et géorgien de l'époque. Le père de Chouchanik, Vardan, avait combattu les Perses à Avaraïr en 451 pour garder sa foi. Varskène, comme d'autres nobles arméniens, a préféré faire passer la politique avant la religion. Le texte de Jacob est caractérisé par un nombre important de mots empruntés à l'iranien: pitiaxš, spaypet, p'at'iv, č'ešmarit', aznaur, sadiasp'ano, at'rošan, t'aar, dev, senak', senak'ap'an, xist'oba, etc. Le monde oriental chrétien était ici, en ces marches arméno-géorgiano-albaniennes, aux avant-postes de l'orient, et le Martyre d'Eusthate de Mcxeta nous montre un Perse converti au christianisme en Géorgie – et martyrisé pour cela. Le christianisme, venu de Palestine, a pu passer aux Perses aussi par la Géorgie. Cela se reproduira à l'époque de la domination arabe avec le martyre de saint Abo.

Évoquer la Palestine et Jérusalem, lieu historique de la vie du Christ, c'est évoquer un centre d'inspiration pour l'ensemble du monde chrétien. Il l'a été tout particulièrement pour les trois Églises du Caucase, soucieuses sans doute de conserver quelque autonomie en face de la politique très centralisatrice de la super-puissance chrétienne qu'était Byzance. C'est pourquoi ces trois Églises ont traduit, pour leur liturgie, le lectionnaire grec de Jérusalem. Les Géorgiens ont, en outre, traduit les hymnes liturgiques, complément indispensable des offices. La magnifique édition critique du iadgari réalisée à l'Institut des manuscrits sous la direction d'Eléné Métrévéli (1980) a permis de connaître le texte de ces hymnes, perdu à 95% en grec, car les hymnes palestiniennes ont été remplacées par celles de la capitale politique, Constantinople; cette édition a aussi permis de mettre en évidence le même substrat dans l'Hymnaire arménien, qui, lui, a adapté, plutôt que de traduire littéralement.

Mais la Palestine a été aussi un lieu où les moines venus du Caucase ont aimé s'installer. Après le septième siècle et la conquête arabe de la Palestine, les moines sont restés, et, assez rapidement, l'arabe a remplacé le grec comme langue véhiculaire. Si bien que nous trouvons en Palestine et au Sinaï le nombre le plus important de manuscrits arabes chrétiens très anciens. Mais nous remarquons aussi que c'est en Palestine, sur des modèles arabes, qu'ont été traduits par des moines géorgiens de grands recueils de textes pour les moines: Vies des Pères, recueils ascétiques tels que Parénèses des Pères, et peut-être, parmi les premières traductions, le fragment de manuscrit Tbilissi, Centre national des manuscrits H-622. J'ai longtemps pensé que ce fragment de manuscrit (qui comprend un peu plus de cent feuillets) ne contenait que des traductions de l'arabe. Une analyse plus précise a fait découvrir le petit fragment de l'Historia monachorum présent aussi dans le manuscrit Sinaï géorgien 25 et les apophtegmes qui le suivent: ces textes sont indubitablement traduits du grec. Le recueil, plus exactement, ce qu'il en reste, montre l'extraordinaire synthèse de traditions diverses qui ont ainsi passé en géorgien: un Dialogue théologique entre les deux grands Cappadociens Basile et Grégoire, un Dialogue de Jean le Solitaire, représentatif de la mystique syro-orientale, un texte attribué à Ephrem, mais qui n'est autre que le Pasteur d'Hermas, composé à Rome au milieu du deuxième siècle, le traité de saint Nil sur la prière, en réalité d'Évagre,

héritier entre autres d'Origène, le grand théologien égyptien, deux extraits de Martyrios-Sahdona, auteur syro-oriental, des extraits de Vies des Pères d'Égypte, de Diadoque, une chronique arabe traduite du syriaque. C'est donc l'ensemble du monde monastique et mystique chrétien oriental qui est ici représenté. Pour une partie de ces textes, j'ai pu retrouver le modèle arabe, (traduction faite soit sur le grec, soit sur le syriaque); mais pour un texte aussi important que le Pasteur d'Hermas, la traduction géorgienne est la seule preuve que ce texte a existé en traduction arabe! La preuve est facile à donner par des particularités syntaxiques et par au moins une erreur de traduction due à la confusion de deux mots arabes proches. Il en va de même pour le Dialogue de Jean le Solitaire, qui n'a pu encore être retrouvé ni en arabe, ni en syriaque.

C'est aussi la médiation d'un Géorgien qui a permis au monde européen d'accéder à ce grand roman médiéval, Barlaam et Josaphat, venu d'Inde à travers la Perse et le monde arabophone.

A l'apogée de l'histoire géorgienne, nous trouvons le Chevalier à la peau de tigre, «La présente histoire persane en géorgien fut transposée», nous avertit Šota, qui fait se dérouler l'action en Arabie et en Inde.. En réalité, c'est encore le monde chrétien qui est ici chanté dans ses plus hautes valeurs. Le texte nous propose une profonde explication de la fécondité de la transmission des textes par les Géorgiens: «Ce que tu donnes t'appartient, ce que tu détiens est perdu!»

Merci à tous ces Géorgiens, connus ou anonymes, traducteurs et copistes, qui ont accumulé ces richesses culturelles qu'un Français, Marie-Félicité Brosset, a commencé à étudier scientifiquement au XIX siècle!

Bernard Outtier. N. R. S. Laboratoire d'études sur le monothéisme. Spécialité: langues et littératures du Proche-Orient. Né à Paris en 1941. Études de théologie et de langues orientales. Commence au C. N. R. S. dans l'équipe «Centre G. Dumézil d'études comparatives sur le Caucase», dirigée par G. Charachidzé. A enseigné l'histoire de la littérature arménienne et l'arménien oriental à l'Université de Genève, et le géorgien ancien à l'Institut catholique de Paris. Publie sur les cultures caucasiennes, syriaque et arabe chrétienne.

Rois et princes géorgiens du temps de la Croisade sous le regard des chroniqueurs arméniens

Gérard Dédéyan
Université Paul Valéry – Montpellier III, Montpellier

Il nous faut au préalable rappeler les grands traits de l'histoire de la Géorgie aux XIème-XIIIème siècles, en nous fondant sur les pages peu nombreuses mais très éloquentes que lui a consacrées l'un des plus illustres des anciens étudiants de la Faculté des Lettres de Montpellier, René Grousset (1885-1952).[1] Cet «historien de tout l'Orient» (comme l'a appelé l'essayiste Jean-Pierre Péroncel-Hugoz), auteur d'innombrables ouvrages sur l'histoire de l'Asie mais aussi des Croisades, s'est intéressé largement à l'Arménie, en particulier dans son *Histoire de l'Arménie des origines à 1071* (Paris, Payot, 1947), mais aussi, à travers ce dernier ouvrage, à l'histoire de la Géorgie. Si le rôle d'alliés de revers des Francs joué par les souverains bagratides de Géorgie n'était pratiquement pas évoqué dans sa monumentale *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem* (3 volumes, Paris, Payot, 1934-1936), en revanche dans son *Empire du Levant. Histoire de la question d'Orient* (Paris, Payot, 1946), René Grousset après avoir brièvement évoqué dans le chapitre II de sa Deuxième Partie («La Question d'Orient au Moyen Âge: la solution byzantine») «la formation territoriale du royaume de Géorgie», nous livre des pages aussi documentées qu'inspirées, dans le chapitre III de sa Troisième Partie («La Question d'Orient au Moyen Âge: la solution franque»), intitulé «La Petite Arménie (Cilicie)», en faisant découvrir au lecteur de l'après-guerre: «En marge de la grande histoire: la croisade géorgienne».[2] On peut être en désaccord sur l'expression «en marge» et sur l'évocation de la «croisade géorgienne» en annexe à celle de «l'Arménie cilicienne», en particulier depuis les pages que lui ont consacrées, pour ce qui concerne l'historiographie occidentale, Jean Richard, Jean-

1 Voir Augé, Isabelle et Dédéyan, Gérard (dir.), *René Gousset: un «Européen, historien de l'Asie* (sous presse), Paris, Geuthner, 2012.

2 *L'Empire du Levant*, p. 417-424.

Pierre Mahé et, en dernier lieu, Peter Halfter: en effet, depuis la vigoureuse contre-offensive de Dawit' le Restaurateur, au tournant du XIème siècle, jusqu'à l'expansion triomphale de la reine T'amar, au tournant du XIIème siècle, prolongée par les succès de Giorgi Lacha, le royaume de Géorgie avait contenu, puis repoussé les attaques des Turcs sous la dynastie saldjoûkide, pour enfin dangereusement menacer les frontières mésopotamiennes de l'Empire ayyoûbide, fondé par le Kurde Saladin. Même sous la domination ou la suzeraineté des Ilkhans mongols de Perse, les souverains géorgiens, avec leurs vassaux géorgiens et arméniens, jouèrent un rôle très important dans la coalition regroupant les Mongols de Perse, les Arméniens de Cilicie, les Francs d'Antioche-Tripoli et de Chypre, face à l'expansionnisme des sultans mamelouks d'Egypte et de Syrie. La Géorgie devait s'individualiser et s'accroître avec l'émancipation du pays et la réunification de son territoire, sous Georges le Brillant, dans la première moitié du XIVème siècle. Si René Grousset était particulièrement sensibilisé à l'histoire de l'Arménie, c'est en raison de ses relations avec de grands hommes de lettres arméniens comme Archag Tchobanian, qui vivait à Paris (Grousset dédia son *Histoire de l'Arménie* «Au grand poète Archag Tchobanian»), de ses contacts avec la communauté arménienne, nombreuse en France avec les rescapés du génocide de 1915 (c'est au Musée arménien de France, sis à Paris, qu'il légua son habit d'Académicien français) et de sa conscience des liens étroits – politiques et institutionnels, dynastiques entre autres, qui s'étaient instaurés entre le royaume d'Arménie cilicienne et les Etats croisés.

C'est à la suite de René Grousset que nous évoquerons (et en respectant, puisqu'il s'agit ici d'historiographie, les dates qu'il propose), avant d'entrer dans le vif du sujet, l'essor du royaume de Géorgie à l'époque des Croisades, et ce, pour deux raisons, l'une objective, l'autre subjective: d'une part, Grousset a été le premier historien français à mettre en évidence le rôle de la Géorgie en cette période; d'autre part, avant qu'il ne soit Académicien, directeur de grands musées orientalistes à Paris (Musée Cernuschi, Musée Guimet), ce Languedocien, né à Aubais, dans le département du Gard, fut l'étudiant, jusqu'à la Licence inclusivement, de la Faculté des Lettres de Montpellier. Dans son *Empire du Levant,* Grousset commence par rappeler «la résistance géorgienne sous Bagrat

IV et Giorgi II»; cette résistance, face à l'invasion saldjoûkide, fut marquée sous le premier souverain (1027-1072) par l'expulsion de Tiflis de l'émir de Gandja/Gandzak; elle se signala, sous le second (1072-1089), dont le règne coïncide plus ou moins avec celui du sultan Malik-Shâh (1072-1092) – organisateur et pacificateur de l'Empire saldjoûkide – par l'occupation éphémère de Kars (ancienne capitale arménienne, occupée par les Byzantins, de 1065 à 1075) et par quelques victoires initiales sur les Turcs, dont les ravages mirent finalement fin à la «geste géorgienne» et contraignirent Giorgi II à se rendre à Ispahan pour reconnaître la suzeraineté du sultan. L'historien languedocien en vient ensuite à «La croisade géorgienne sous Dawith II le Restaurateur». Dawit' II (1089-1125?) bénéficia certes de circonstances favorables à l'essor du royaume d'Apkhazie (sur la mer Noire, avec le port de Soukhoumi) – Karthli (Géorgie orientale): mort de Malik Shâh, en 1092 (entraînant le fractionnement de son empire suivie, en 1097, de l'arrivée de la Première Croisade au Levant); neutralisation des princes Orbêli/ Orbélian, qui avaient pactisé avec les Saldjoûkides, et annexion de la principauté de Kakhétie. «Davith II régnait maintenant de la mer Noire aux montagnes du Daghestan».[3] Conduisant une habile politique étrangère – alliances politiques et matrimoniales avec les souverains Qiptchaks (des Turcs païens), fournisseurs de milliers de mercenaires, avec les émirs du Shirwân (principauté musulmane au sud du Daghestan), avec les empereurs de Byzance, il remporta de tels succès contre les Turcs que, en 1121, le *djihâd* fut prêché contre lui et une vaste coalition turco-arabe mobilisée par le sultan grand-saldjoûkide Mahmoûd. Dawit' le Restaurateur fut victorieux de cette coalition la même année à Manglisi, près de Tiflis, qui fut libérée l'année suivante. Soulignant la concomitance des victoires géorgiennes avec les victoires des Francs du Levant, Grousset peut écrire: «La croisade géorgienne, prenant le monde musulman à revers, doublait la croisade franque. C'est là un fait qui ne doit jamais être oublié quand on étudie l'histoire de la Question d'Orient au XIIème siècle».[4] L'offensive de Dawit' II se prolongea par la libération d'Ani, aux dépens des émirs kurdes de la dynastie shaddâdide, ce qui provoqua le vain envoi d'une délégation

3 Op. cit., p. 419.

4 Op. cit., p. 420.

des musulmans du Caucase auprès du calife abbasside de Bagdad, pour solliciter – en vain – «la prédication d'une contre-croisade anti-géorgienne, comme, vers le même temps, les musulmans d'Alep y sollicitaient le déclenchement d'une contre-croisade anti-franque».[5]

Après l'intermède relativement terne représenté par le règne de Dmitri Ier (1125-1154), René Grousset en vient à «La Croisade géorgienne sous Giorgi III et Thamar». L'expansion géorgienne reprit sous Giorgi III (1156-1184) qui, en 1162, reconquit Ani – reprise néanmoins par l'*atâbeg* turc d'Azerbaïdjan, Ildigiz, en 1165 – et saccagea l'ancienne ville arménienne de Dwin, à majorité musulmane, que ses cousins arméniens, les rois bagratides de Chirak (ou d'Ani) n'avaient jamais pu atteindre. Après avoir rappelé les démêlés de la reine T'amar (1184-1211) – successeur de Giorgi III – avec son premier mari, le prince russe Georges Bogolyubskoi, répudié puis définitivement écarté au profit du prince ossète Dawit' Soslan (1189) grâce au soutien des princes arméniens Zak'arê et Iwanê Zak'aryan/Mekhargerdzéli, René Grousset relate l'épopée géorgienne en Transcaucasie et au Proche-Orient, où s'illustrent, outre les deux frères susmentionnés, le prince Dawit' Soslan et l'évêque guerrier Antoine de Dchqondidi: l'expansion des Bagratides est alors marquée par des expéditions victorieuses, au sud-ouest contre le Saldjoûkide d'Erzouroum, au sud-est contre l'*atâbeg* ildegizide d'Azerbaïdjan, la première se soldant par l'annexion de Kars (1209), la seconde par la conquête d'autres villes arméniennes, à savoir Chamk'or, Gandzak et Dwin (les massacres d'Ani furent vengés en 1209), la protection accordée au châh de Shirwân transformant cet Etat en royaume vassal de la Géorgie. «A cette date, conclut Grousset, le royaume chrétien de Géorgie contrôlait vraiment la Transcaucasie. Grâce à lui la lutte de la croix et du croissant en ces régions se terminait par une victoire chrétienne».[6] C'est dans le cadre de cette «croisade» géorgienne, célébrée par le grand historien orientaliste, que nous étudierons la vision que les chroniqueurs arméniens ont pu avoir de cet apogée.

---

5 Op. cit., p. 421.

6 Op. cit., p. 423-424.

Matthieu d'Edesse (vers 1070-1144): les Géorgiens, de vrais libérateurs

Un chroniqueur au cœur de la tempête

Matthieu est un higoumène arménien de la ville syriaque d'Ourha (Urfa)/Edesse, capitale d'un comté franco-arménien dans la première moitié du XIIème siècle.[7] Il est témoin de l'annexion des royaumes d'Ani et de Kars aux dépens des Bagratides arméniens par Byzance, ainsi que de l'occupation de la majeure partie de la Grande Arménie par diverses dynasties turques, et principalement les Saldjoûkides. Il célèbre la création de la principauté des Roubêniens, en Cilicie (1073-1198), futur royaume d' «Arménie» (1198-1375), salue l'arrivée des Francs de la Croisade comme libérateurs, sur les rives de l'Euphrate (1097), mais il dénonce leurs violences et leurs usurpations, particulièrement dans le comté d'Edesse.

Matthieu n'a que des éloges pour l'action des rois bagratides de Géorgie, et d'abord pour celle de Dawit' le Constructeur (1089-1125), dont les vagues successives de reconquête donnent lieu à une «énumération épique» (à la manière d'Homère) des territoires libérés: Tiflis, occupée depuis quatre siècles, Demanis, Chak'è, Chamk'or, Shirwân, «et beaucoup d'autres cantons».[8] Il se plaît à décrire les grandes batailles livrées victorieusement aux Turcs, mobilisés par la prédication d'un *djihâd* antigéorgien: par exemple, la célèbre bataille de Didgori (au sud-ouest de Tiflis) en 1121, avec un décompte précis des effectifs du roi: 40 000 Géorgiens, 15 000 Kiptchaks, 5 000 Alains (Ossètes), 100 Francs,[9] ces derniers étant peut-être venus du comté d'Edesse ou, plus vraisemblablement, de la principauté d'Antioche, puisque, dans sa *Bella Antiochena*, Gautier le Chancelier y fait allusion.

Matthieu présente Dawit' II comme une souverain arménophile:

---

7 Sur lui, voir Bart'ikyan, Hratch, Introduction à son *Matthieu d'Edesse. Chronique* (traduction en arménien oriental), Erevan, 1973, et Dostourian, Ara Edmond, Introduction à son *Armenia and the Crusades.10th to 12th centuries, The Chronicle of Matthew of Edessa*, University Press of Armenia, Lanham, New York, London, 1993.

8 *Recueil des Historiens des Croisades. Documents arméniens*, t. I, édition et traduction par Dulaurier, Edouard, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (désormais *DA*. I), 1859, p. 136-137.

9 Ibid., p. 129.

- ayant libéré, en 1124, l'ancienne capitale des Bagratides arméniens, Ani, de la domination des émirs shaddâdides, il en rend la cathédrale au culte chrétien, suscitant «un grand bonheur pour toute la maison [la nation] des Arméniens»[10]
- «auprès de lui se rassemblèrent les restes de l'armée arménienne»[11]
- «il fonda en Géorgie une ville arménienne, qu'il appela Gôra (Gôri, au nord-ouest de Tiflis) et y établit de nombreux églises et couvents»[12]
- «et il tenait le peuple des Arméniens dans une grande joie et une grande allégresse»[13]
- c'est non seulement un «homme vaillant et puissant dans les guerres contre les Perses [i.e. les Turcs]»,[14] mais c'est aussi (il est qualifié ainsi lors de sa mort) «le saint et pieux roi du pays des Géorgiens, Dawit'»,[15] ces épithètes laudatives étant en partie amenées par sa tolérance religieuse vis-à-vis des Arméniens (en majorité non chalcédoniens). Il eut enfin le mérite – aux yeux du chroniqueur – d'avoir pour successeur le fils – presque un compatriote, aux yeux du chroniqueur – qu'il avait eu de sa première femme, Rousoudan (?), dont il se sépara pour épouser Gourandoukht, fille d'Atraka, prince des Kiptchaks: «Le roi avait un fils légitime, nommé Démétrê, né d'une femme arménienne, et un frère, nommé T'ôtôrmê».[16]

Démétrê Ier (1125-1154), même si son règne fut moins éclatant, est présenté dans des termes semblables à ceux utilisés pour Dawit' comme «un homme vaillant et aimant Dieu, semblable à son père Dawit' par toutes ses belles actions».[17]

---

10 Ibid., p. 140-141.
11 Ibid., p. 137
12 Ibid.
13 Ibid.
14 Ibid., p. 136
15 Ibid., p. 137.
16 *DA*. I, p. 137.
17 Ibid., p. 146.

Dans sa brève continuation de Matthieu d'Edesse, Grégoire le Prêtre,[18] originaire de K'ésoun, au nord d'Edesse, magnifie les victoires de Giorgi III (1156-1184).[19]

Samuel d'Ani, observateur privilégié de l'affrontement islamo-chrétien

Entre la domination kurde et l'autorité géorgienne

La «compilation d'historiens» due au prêtre Samuel d'Ani (1100/1105 – 1185/1190),[20] est, pour le XIIème siècle, un témoignage oculaire, même s'il fait commencer son ouvrage à Adam et Eve. Il est d'autant plus attentif aux rois de Géorgie que ceux-ci viennent périodiquement (1124, 1161, 1174) soustraire Ani, l'ancienne capitale du Chirak à la domination des émirs shaddâdides (1072-1199), jusqu'à la libération durable de la ville, en 1199, par les Zak'arian/ Mekhargerdzeli.

L'alternance relative, dans la ville d'Ani, des émirs shaddâdides et des rois bagratides, entraînant une instabilité préjudiciable aux habitants, est clairement évoquée par Samuel: en réalité le critère d'appréciation, pour ces derniers, est l'humanité manifestée dans l'administration d'Ani, sans qu'il y ait une position de principe pro-bagratide ou pro-shaddâdide. Si, en 1124, «les habitants d'Ani et de la province de Chirak se livrent au roi Dawit', lui ayant ouvert les portes par ruse» et sans qu'il y eût effusion de sang, c'est parce qu'ils étaient épuisés par «les incursions, dans notre pays, tantôt des Géorgiens, tantôt des Scythes [i.e. Turcs]».[21] Un an plus tard, comme le royaume de Géorgie n'était pas stable, que la famine et les dommages humains allaient en augmentant, les habitants se donnent aux Shaddâdides:

---

18 Sur lui, voir Bart'ikyan, Hratch, op. cit., et Dostourian, A.E., op. cit.

19 Voir ibid., p. 196-197, 201.

20 Sur lui, voir l'Introduction de Mat'evosyan, Karen, *Samuel d'Ani*, Erevan, 2012. Une traduction effectuée à partir d'un manuscrit de moindre qualité a été effectuée par Brosset, Marie-Félicité, *Samouel d'Ani. Tables chronologiques*, dans id., *Collections d'historiens médiévaux*, tome II, réimpression 1979 de l'édition de St Pétersbourg, 1874-1876, University Press of Amsterdam.

21 Samuel d'Ani, *Recueil d'écrits des historiens […]* (en arménien), Hayrapetian, Anahit, Mat'evosyan, Karen, Ter-Vardanian, Gêvorg (dir.), Maténadaran, Erevan, 2012, p. 186, traduction Brosset, p. 461 (désormais Samuel d'Ani, texte).

ce sont certainement des chrétiens (majoritaires à Ani), puisqu'ils demandent que l'on épargne ceux qui, précédemment, avaient livré la ville aux Géorgiens.[22]

La préférence pour les Géorgiens

C'est au roi Dawit', et non à l'émir turc d'Azerbaïdjan de la dynastie des Ildigizides (dont ils subissent aussi les incursions), que les habitants d'Ani se livrent en 1124, probablement en raison des exactions fiscales des Shaddâdides. Si, en 1125, lors du retour de ces derniers – en la personne de Fadloun, successeur d'Aboul Ouswâr – les incursions cessent, néanmoins la souffrance des habitants atteint son paroxysme en raison de la multiplication des vexations et de la lourdeur des impôts.[23]

Samuel d'Ani, après avoir évoqué «le vaillant roi Dawit'», ajoute que «son fils Démétrê, loué pour toutes ses vertus viriles de jeune homme, règne sur le pays des Géorgiens».[24] A l'occasion de l'administration intermittente des Géorgiens (jusqu'en 1199), le chroniqueur mentionne la venue de «gouverneurs, venus de Géorgie, de temps à autre des hommes d'élite»: parmi ceux-ci, Iwanê Orbêlian, fils d'Aboulet', qui, avec un courage viril, massacrait les agresseurs. Par ailleurs, Samuel est attentif à noter soigneusement la succession au trône des rois de Géorgie, ce qui peut apparaître comme une référence politique positive.

Les exploits de Giorgi III

Le chroniqueur mentionne la prise d'Ani par le roi Giorgi III, le 13 juin 1161, puis sa magnifique victoire sur les Châh-i-Arman, de la dynastie turque des Artoukides, maîtres de l'Arménie méridionale, le 1er août de la même année. A propos de cet événement, il précise: «De cela, nous avons été nous-même le témoin oculaire».[25] Cette position lui permet de fournir des chiffres précis (sinon exacts) concernant non seulement les effectifs des forces en présence (7 000 hommes du côté géorgien, 80 000 du côté turc) et les prisonniers ennemis officiellement enregistrés (23 000). Pour la prise de Dwin par Giorgi

---

22 Samuel d'Ani, texte, ibid., trad., ibid.

23 Texte, p. 187, trad., p. 461.

24 Texte, p. 186, trad., p. 461.

25 Texte p. 190, trad., p. 465.

III, l'année suivante, Samuel mentionne la destruction de «leurs faux lieux de prière».

Deux regards «croisés»: Vardan l'Oriental (1200-1271) et Kirakos de Ganjak (1200/1202-1271)

Ces deux moines, historiens, enseignants dans les monastères, théologiens, diplomates,[26] ont de nombreux points communs, et d'abord leur amitié, nouée au monastère de Nor Gédik, où ils suivent tous deux les cours de deux célèbres *vardapet* (docteurs en théologie), Mekhit'ar Gôch (+1213), fondateur du couvent de Nor Gédik, juriste, auteur du célèbre *Livre des tribunaux*, et Hovhannês Vanakan, fondateur du couvent de Khoranachat (où ils ont séjourné tous les deux), exégète biblique et auteur d'une *Histoire*, utilisée par ses contemporains (comme Vardan, Kirakos, Grégoire d'Akner), mais perdue. Vardan et Kirakos, ont en commun d'avoir vécu à la même époque, dans l'Arménie des Zak'arian soumise à la suzeraineté géorgienne, même si le second est né dans l'émirat de Gandja/ Gandzak.

Tous deux sont en contact avec le royaume d'Arménie cilicienne, surtout Vardan, qui y séjourne longtemps, à deux reprises, nouant des contacts avec le roi Hét'oum Ier (1226-1269). Les séjours de Kirakos sont moins significatifs, même si, en 1255, il est reçu à Vardénis, dans le canton d'Aragadzoten, par le roi Hét'oum Ier, de retour de sa visite au grand khan en Mongolie.

Tous deux, Vardan et Kirakos se sont familiarisés avec le conquérant mongol: pour le premier, c'est en 1264, comme négociateur auprès de l'Ilkhan de Perse, Houlagou, puis comme conseiller spirituel de l'épouse de ce dernier, chrétienne de confession nestorienne; l'expérience du second est plus rude, puisque, capturé par les Mongols en 1236, il leur sert quelque temps de secrétaire.

---

[26] Pour leurs biographies respectives, nous renvoyons, pour le premier, à l'Introduction de Thomson, Robert W., précédant sa traduction «The Historical Comppilation of Vardan Arewelc'i», *Dumbarton Oaks Papers*, n°43, Washington D.C., 1989, p. 125-226, à l'article de Hovhannisyan P., «Vardan Areveltsi», *Encyclopédie arménienne soviétique* (désormais *EAS*), t. 11, Erevan, 1985, p. 312-313; pour le second à l'Introduction de l'édition de Mélik' Ohandjanyan, K.A., *Kirakos de Gandzak. Histoire des Arméniens*, Erevan, 1961, et à l'article de Khanlaryan, L., «Kirakos de Gandzak», *EAS*, t. 5, 1979, p. 450.

Vardan est en même temps un enseignant de grande envergure, qui a ouvert des écoles dans toute l'Arménie zak'arienne – placée alors sous la suzeraineté de la Géorgie -, et un théologien, qui a participé à des conciles en Cilicie et en a organisé dans la principauté des Zak'arian/Mekhargerdzéli, tandis que Kirakos passe l'essentiel de sa vie à Nor Gédik. Beaucoup plus ample chronologiquement – puisqu'elle part des ancêtres mythiques du peuple arménien, tandis que celle de Kirakos commence avec la prédication de Grégoire l'Illuminateur –, l'*Histoire* de Vardan est plus brève que celle de son ancien condisciple. Les témoignages de l'un et de l'autre sont capitaux pour la période de la «croisade géorgienne», avec des différences et des similitudes, qu'il importe de marquer:

a) pour les différences (dues peut-être au fait que Vardan a une expérience presque internationale, tandis que Kirakos est ancré en Arménie):

- Vardan évoque largement la période antérieure au règne de T'amar, et particulièrement la succession de chevauchées victorieuses de Dawit'II.[27]
- il met en relief le rôle des Orbêlian, gouverneurs d'Ani, en particulier celui d'Iwanê II, conspirateur sans lendemain contre Démétrê Ier, en 1130, rebelle en 1131, dont le fils, après l'assassinat du père par Démétrê, ravage la Géorgie pour le compte du Châh-i-Arman.[28]
- il éclaire plus largement que Kirakos le règne de Démétrê, dont il rappelle les quelques conquêtes.[29]
- il met en valeur – en paraissant ignorer l'essor culturel géorgien de cette période – l'action de Dawit' le Constructeur qui, «prenant soin de l'ignorant peuple des Ibères», envoie à Byzance quarante jeunes gens, en vue d'apprendre le grec et d'effectuer des traductions[30]; il loue aussi l'ouverture religieuse du roi (par contraste avec les règnes de T'amar et de ses successeurs immédiats). Sans défiance, selon Vardan, vis-à-vis

---

27 Texte, p. 119, trad., p. 202. Texte, p. 119, trad., p. 202. Texte, p. 119, trad., p. 202.

28 Texte, p. 123, trad., p. 204.

29 Texte, p. 119, trad., p. 202. Texte, p. 119, trad., p. 202.

30 Texte, p. 120, trad., p. 202.

de l'Eglise arménienne, «il plaçait souvent sa tête sous nos mains, demandant la bénédiction».[31]

- plus peut-être que les historiens antérieurs, il donne aux expéditions des rois de Géorgie des allures de «guerre sainte». Ainsi, à propos des ravages effectués à Dwin par Giorgi III, en 1161, les ornements du minaret sont transportés jusqu'à Tiflis, de manière humiliante, par les desservants de la mosquée; en représailles, l'émir Ildgiz va incendier la forteresse de Mren, «où furent brûlés en holocauste, pour le Christ, environ quatre mille personnes».[32]

b) pour les similitudes, elles concernent surtout l'action des frères Zak'arian/Mekhargerdzéli sous les règnes de T'amar et de Giorgi Lacha, les deux auteurs exaltant surtout la personne de Zak'arê, pour des raisons de sympathie religieuse entre autres. Prenant une vision d'ensemble de la «croisade géorgienne» (de Dawit' II à Giorgi Lacha),[33] Vardan est beaucoup moins disert que Kirakos, dont l'évocation de cette période de près d'un siècle et demi ne commence pratiquement qu'avec les exploits des frères Zak'arian:

- Vardan et Kirakos, à la différence des chroniqueurs géorgiens, sont extrêmement discrets pour ce qui concerne l'action de T'amar, ne voulant sans doute pas prendre en compte le règne d'une femme et tenant tous deux grief à la reine d'avoir amené Iwanê à préférer «la gloire des hommes à la gloire de Dieu» (Kirakos paraphrasant l'apôtre Paul), par son ralliement au chalcédonisme,[34] à la différence de son frère Zak'arê.
- aux yeux de nos deux historiens, ce sont ces deux personnalités qui occupent le devant de la scène sous le règne de T'amar: l'un, Zak'arê, comme *amir-spasalar* (connétable), l'autre, Iwanê, comme *atâbeg* (chef de l'administration), Zak'arê se faisant d'ailleurs appeler *chahenchah* (Kirakos),[35] c'est-à-dire «roi des

---

31 Texte, p. 120, trad., p. 203.

32 Texte, p. 127, trad., p. 206.

33 Texte, p. 126-127, p. 130-131, p. 133, p. 138-139, p. 140-143. trad., p. 205-214.

34 Vardan, texte, p. 133, p. 139, trad., p. 208, p. 212; Kirakos, texte, p. 163, p. 213, trad., p. 81-82, p. 106-107.

35 Kirakos, texte, p. 167-168, trad., p. 83-84.

rois», et tous deux ayant «progressé de jour en jour en rang et en honneur» (Vardan).[36]

- chez l'un et l'autre auteur, les conquêtes successives prennent l'allure d'une marche triomphale. Vardan cite, entre 1191 et 1206, le territoire de Chirak (avec bientôt Ani), Amberd, Dwin, Kars.[37] Pour Kirakos, «ils élargirent leurs frontières de tous côtés, remportant, avec l'aide de Dieu, de telles victoires que leur renommée de bravoure traversa de nombreux cantons et que de nombreux peuples leur payèrent tribut, les uns par amitié, les autres par crainte».[38] C'est peut-être la libération de toute l'Arménie du Nord-Est qui permet à Kirakos d'écrire que «Zak'arê était général des troupes des Géorgiens et des Arméniens, qui étaient sous l'autorité du roi des Géorgiens».[39]
- ce sont, conjointement, les campagnes militaires et le passage sous la suzeraineté géorgienne de nombreuses populations arméniennes qui réveillent les problèmes interconfessionnels, présentés en pleine lumière par les deux historiens, même si Vardan est plus concis. Si Zak'arê «demeura dans sa propre foi», comme le souligne Vardan,[40] il a su, cependant, prêter l'oreille aux critiques des Géorgiens. Ceux-ci reprochaient aux Arméniens, comme le précise Kirakos, de ne pas célébrer les fêtes des martyrs aux jours appropriés, de ne pas communier avec eux, et surtout de ne pas emporter d'église mobile (sous forme de tente) durant les expéditions.[41] En fait, Zak'arê veut imposer des réformes comme celles introduites peu auparavant en Cilicie par l'archevêque de Tarse, Nersês de Lambroun, qui donnait en exemple à ses coreligionnaires la piété des Francs, mais aussi celle des Géorgiens. Selon les prélats réunis en concile en Cilicie – consultés par le *spasalar*, en même temps que le roi Lewon le Magnifique (1198-1219), sur le conseil de Mekhit'ar Gôch, confesseur de Zak'arê -, ce dernier ne fait que rétablir d'anciens usages arméniens altérés par la domination

36 Texte, p. 138, trad., p. 212.

37 Texte, p. 138, trad., p. 211.

38 Texte, p. 163-164, trad., p. 82.

39 Texte, p.163, trad., p. 81-82.

40 Texte, p. 138, trad., p. 212.

41 Texte, p. 167-168, trad., p. 83-84.

musulmane (Vardan).[42] Les deux moines historiens font état des difficultés que rencontre Zak'arê dans l'Arménie du Nord-Est pour imposer ces mesures (énumérées, article par article sous la plume de Kirakos),[43] lors des conciles suscités par lui, conciles où les participants dénoncent une tendance géorgisante (Vardan).[44] Le fait que, à la Pâque 1198, le feu divin se soit allumé, non au jour prédit par les Géorgiens mais à celui annoncé par les Arméniens, suscite la joie et l'affermissement dans la foi droite, nous dit Kirakos, de Zak'arê «et de tous les Arméniens qui étaient dans l'armée».[45] Iwanê, rallié à la foi chalcédonienne (il se fit enterrer dans l'église de Peghndzahank', après avoir pris ce monastère aux Arméniens, nous dit Kirakos),[46] semble avoir cédé à des pressions très fortes, comme le suggère le même auteur: en 1225, avant d'engager la bataille contre le sultan du Khwarezm, les princes géorgiens, alors sous le commandement d'Iwanê, «s'étaient solennellement engagés, au cas où ils le [le sultan] vaincraient, de convertir à la foi des Géorgiens tous les Arméniens qui se trouvaient sous leur autorité et de passer par l'épée tous ceux qui s'y opposeraient».[47]

- une conséquence historiographique intéressante de la réouverture de ce litige inter-ecclésial est la mise en parallèle de la montée en puissance de Zak'arê et Iwanê et de celle de Lewon le Magnifique: les victoires de ce dernier sur l'Islam sont évoquées par Vardan en des termes comparables à ceux utilisés pour les frères combattants.[48]
- évoquée par Kirakos (qui les fait venir de la région de Ninive, près de Mossoul)[49] l'ascendance kurde des Zak'arian est mentionnée également par Vardan: selon ce dernier, les

---

42 Texte, p. 139, trad., p. 212.

43 Texte, p. 168-170, trad., p. 84-85.

44 Texte, p. 139, trad., p. 212.

45 Texte, p. 214-215, trad., p. 107.

46 Texte, p. 222, trad., p. 111. Cf. aussi Vardan, texte, p. 138, trad., p. 211.

47 Texte, p. 224, trad., p. 112.

48 Kirakos, texte, p. 154-155, trad., p. 77-78. Cf. aussi Vardan, texte, p. 133, trad., p. 209.

49 Texte, p. 163, trad., p. 81 et n° 1.

ancêtres des «glorieux princes Zak'arê et Iwanê» auraient émigré auprès des rois bagratides de Tachir-Dzoraget et se seraient convertis au christianisme.[50] Les ascendants kurdes des Zak'arian n'ont rien d'impossible, si l'on en croit l'adoption, chez certains princes arméniens, du prénom *K'ourd* (diminutif *K'ourdik*) proche de l'appellation ethnique *Kiourtk'*, désignant les Kurdes.[51] Leur nom géorgien de *Mekhargerzéli* signifie «Longue Main», de même que le nom arménien de *yerkaynabazouk* «au Long Bras» (le patronyme étant, à partir du XVIème siècle, Arghout'ian ou Arghoutachvili), pour devenir dans l'Empire russe (Argoutinsky -) Dolgorouky («Longue Main ou Long Bras»).[52] En fait, l'ancêtre revendiqué était le roi perse achéménide Artaxerxès II (404-358), dit «Longue Main» (en grec *Makrocheir*), vainqueur de son frère révolté, Cyrus le Jeune. On serait passé d'une référence kurde à une référence perse, plus prestigieuse sur le plan dynastique.

Stép'annos Ôrbêlian: la vision d'une complémentarité

Une «maison» entre l'Arménie et la Géorgie

Les Ôrbêlian/Orbéliani seraient issus d'Artawazd, prince Mamikonian qui aurait émigré en Géorgie en 771 et aurait ensuite servi Byzance comme stratège des Anatoliques, et dont un descendant, duc d'Ibérie, aurait émigré en Perse en 1177.[53] Parmi ses enfants, l'un de ses fils (Elik'oum, +1187) fut prince en Siounik', l'autre, Iwanê, duc d'Orbéti-Samschvildé.[54] De la fin du XIIIème siècle au milieu du XIVème siècle, les Ôrbêlian sont principalement installés en Arménie, puis Katchiba (?) rentre en Géorgie vers 1370

---

50 Texte, p. 163, trad., p. 81.

51 Adcharyan, Hratchia, *Dictionnaire des noms de personne arméniens* (en arménien), réimpression, Beyrouth, 1972, t. 5, p. 223-224.

52 Voir Toumanoff, Cyrille, *Studies in christian caucasian history*, Georgetown University Press, 1963, p. 208, n° 236, et id, *Dynasties*, op.cit., 63. «Kârin-Pahlavides-Mkhargrdzeli», p. 294-300, *Maisons princières de l'Empire de Russie,* «Karin-Pahlavides», Rome, 1983, p. 36-37.

53 Toumanoff, *Dynasties*, op. cit., 74. «Mamikonian-Liparitides/Orbéliani», p. 349. Voir aussi id., *Maisons princières*, op.cit., p. 42-43.

54 Id., *Dynasties*, op.cit., p. 351.

et récupère pour son lignage le titre de duc d'Orbeti-Samschvildé.[55] La branche arménienne se maintient par la suite – ayant mis la main sur l'archevêché métropolitain de Siounik' – depuis Stép'annos, métropolite de Siounik' de 1287 à sa mort en 1303/1305; elle conclut des alliances matrimoniales avec les princes arméniens de Vayots Dzor ou de Yéghégis.[56]

Auteur d'un traité contre le dyophysisme, dans lequel il défend les positions traditionnelles de l'Eglise arménienne, Stép'annos Ôrbêlian est surtout connu pour son *Histoire du Siounik'* (du début du IVème siècle – c'est-à-dire depuis la conversion officielle de l'Arménie au christianisme – jusqu'à la fin du XIIIème siècle), étayée, entre autres, par des documents d'archives et des données épigraphiques, œuvre régionaliste où apparaît la compétition Ôrbêlian-Zak'arian.[57]

Ingratitude des rois de Géorgie vis-à-vis des Ôrbêlian

Dawit' «le Fort», comme Démétrê «le Brave»[58] (dont les exploits guerriers, pourtant plus discrets que ceux de son père, sont soulignés), savent apprécier les services d'Iwanê II (auquel Dawit' concède Lôrê et Samschvilidé) et de son fils Sembat.[59] C'est Iwanê, ce grand généralissime Ôrbêlian, plus que Dawit' II, «qui recula, par son extrême bravoure, les frontières de la Géorgie».[60] Le rôle d'Iwanê III, tuteur de Demna, le fils du roi Dawit' III (1155), trop vite disparu et dont le frère Giorgi III (1156-1184) devait assurer la régence jusqu'à la majorité de Demna, est présenté de manière très positive: loin d'avoir conspiré contre Giorgi, Iwanê a voulu lui faire respecter ses engagements vis-à-vis de l'héritier du trône.[61] Cette attitude de loyauté à l'égard de la dynastie bagratide a été complètement

---

55 Id., ibid., p. 353.

56 Id., ibid., p. 352-353.

57 Sur lui cf. T'orosyan, Kh., «Stép'anos Orbêlian», dans *EAS*, t. 11, Erevan, 1985, p. 139-140 et art. «Stép'anos Orbêlian» in *Arménie chrétienne. Encyclopédie* (en arménien), Erevan, 2002, p. 931-933.

58 *Histoire de la province de Sisakan de Stép'anos Orbêlian , archevêque de Siounik'*, éditée par Chachnazarian, Karapet, 2 vol., Paris, 1859, t. 2, p. 124-125, *Histoire de la Siounie par Stéphannos Orbélian*, traduite de l'arménien par Brosset, M., Saint-Pétersbourg, 1864, p. 216.

59 Texte, p. 124, trad., p. 216.

60 Texte, p. 124-132, trad., p. 216-219.

61 Texte, p. 132, trad., p. 220.

ignorée, selon Stép'annos Ôrbêlian, par l'historiographie officielle (il livre, dans son *Histoire*, la lettre d'Iwanê rappelant aux *didébouls* leur devoir, lettre qu'il traduit en géorgien).[62] On comprendra que Stép'annos dénonce violemment la mise à mort des fils d'Iwanê, lors de la féroce répression de 1177, effectuée dans l'intention d'éradiquer la dynastie des Ôrbêlian.[63]

L'hommage aux Zak'arian

Très peu loquace sur le rôle de la reine T'amar (dont il mentionne les deux maris,[64] le Russe et l'Ossète), soulignant que la charge d'*amir-spasalar* et la forteresse de Lôrê ont été données à Zak'arê aux dépens des Ôrbêlian, il attribue à ce dernier et à l'*atâbeg* Iwanê «de race arménienne et professant la foi orthodoxe» (et à leurs descendants), les vagues successives de conquête (énumérées soigneusement) par lesquelles ils délivrèrent l'Arménie du joug perse[65] (l'un des frères de Stép'annos, Dchalal, avait d'ailleurs épousé une fille d'Iwanê Zak'arian, Gontsa).[66]

L'évocation conjointe des Arméniens et des Géorgiens

Elle apparaît d'abord dans les origines légendaires: T'orgom, ancêtre commun aux Arméniens et aux Géorgiens, aurait donné l'Arménie à Hayk, ancêtre des Arméniens, et «la contrée ténébreuse du Nord (la Géorgie)» à Kartlos et ses frères, fondateurs du Kartli[67]. Stép'annos rappelle volontiers que les Ôrbêlian sont «unis par des alliances avec les rois de Géorgie et avec les monarques arméniens Kiourikian».[68] Lors de la désastreuse bataille livrée en 1225 à Djalâl al-Dîn, shâh du Khwarizm, l'*atâbeg* Iwanê se trouve à la tête «des troupes des Arméniens et des Géorgiens».[69]

---

62 Texte, p. 132-135, trad., p. 220-221.

63 Texte, p. 136-137, trad., p. 221-222.

64 Texte, p. 137, trad., p. 222.

65 Toumanoff, *Dynasties*, 74. «Mamikonians-Liparides/Orbéliani», op.cit, p. 352.

66 Texte, p. 113-114, trad., p. 209-210.

67 Texte, p. 125, trad., p. 216.

68 Texte, p. 125, trad., p. 216.

69 *La Chronique attribuée au Connétable Smbat,* Introduction, traduction et notes par Dédéyan, Gérard, Paris, Geuthner, 1980, Introduction.

La chronique attribuée au Connétable Sembat: le roi Lewon Ier et la reine T'amar

L'auteur est probablement Barsegh/Vasil, frère du connétable Sembat et de Hét'oum Ier, roi d'Arménie cilicienne, auquel succéda son fils Lewon II (1269-1289). Celui-ci eut parmi ses chanceliers Barsegh, qui utilisa des notes consignées par Sembat[70] pour la rédaction de la *Chronique*. Si la *Chronique* ne fait que reprendre le texte de Samuel d'Ani pour ce qui concerne les victimes de Giorgi III,[71] en revanche l'évocation des difficultés de Lewon Ier avec le catholicossat (difficultés auxquelles Vardan fait écho) amène l'auteur à rappeler que «cette année-là (660/1211) mourut le grand prince Zak'arê, seigneur d'Ani, frère d'Iwanê et *sparapet* (connétable) de la reine T'amar, fille du roi Giorgi».[72] Plus attentif (sous l'influence des Francs d'Orient, qui admettaient la succession royale féminine?) que ses compatriotes de Grande Arménie à la personne de T'amar, la *Chronique* ajoute: «Celle-ci régnait sur le peuple géorgien à l'époque du roi Lewon et mourut dans un âge avancé». Puis il évoque son fils, Giorgi Lacha, autre contemporain de Lewon.

Hét'oum de Korykos/Hayton (vers 1240 – vers 1326?): les Géorgiens vus sous le prisme d'un projet de Croisade

Ce neveu du roi Hét'oum Ier, comte de Korykos en Cilicie, connétable du royaume d'Arménie, marié à une Franque (qui avait pour mère une fille de Hét'oum Ier) de la grande famille des Ibelins, dicte en français *La fleur des Histoires de la terre d'Orient* en 1305, alors qu'il est en mission auprès du pape Clément V, provisoirement installé à Poitiers.[73] La première partie de l'ouvrage (les trois premiers chapitres) est une description de l'Asie (avec l'évocation du potentiel militaire des peuples chrétiens). L'auteur, au chapitre X du Livre I, se

70 *Annales de Sembat*, édité par le Père Akélian, Séropé, Venise, Saint-Lazare, 1956, p. 186, trad., p. 49.

71 Texte, p. 218, trad., p. 88.

72 Ibid.

73 Voir art. «Hayton», dans Bossuet, R. et al., *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Age*, Paris, 1992 et Mutafian, Claude, «Héthoum de Korykos, historien arménien». Un prince cosmopolite à l'aube du XIVème siècle», in *Cahiers de Recherches Médiévales (XIIIème-XVème siècles) Croisades et idée de croisade à la fin du Moyen Âge*, n° 1, année 1996, p. 157-175.

contente de situer, géographiquement et politiquement, la Géorgie, avec le royaume de Géorgie proprement dit, vassal des Mongols, à son époque, «et celui d'Abkhazie, puissant par sa population et ses châteaux forts», resté indépendant.[74] Au chapitre VIII du Livre II, Hayton évoque les discordes surgies au sein du sultanat saldjoûkide de Perse et les attaques conduites alors contre les Turcs par «les Géorgiens et les Sarrasins de Grande Arménie»,[75] embrassant sans doute ici, largement la période de la reconquête géorgienne. L'auteur raconte ensuite, au chapitre IX du Livre III – hors de notre propos – la défaite d'Iwanê Zak'arian, *atâbeg* de la reine Rousoudan, face aux Mongols.[76] Au chapitre XXVI, est rapporté le projet de libération de la Terre sainte proposé par les rois d'Arménie cilicienne et de Géorgie au khan Argoun (1284-1291) et, dans la suite du récit, les possibilités de coopération des Arméniens de Cilicie surtout, mais aussi des Géorgiens avec les Mongols de l'Ilkhanat de Perse contre les sultans mamelouks d'Egypte.[77]

¤ ¤

¤

En conclusion, si les Arméniens de la Cilicie, Etat frontalier de deux Etats latins (le comté d'Edesse, jusqu'en 1150, la principauté d'Antioche, jusqu'en 1268), puis tourné vers ce qu'il reste de la présence franque (c'est-à-dire le royaume de Chypre) après les victoires des sultans d'Egypte à la fin du XIIIème siècle, s'intéressent peu à la période de «la croisade géorgienne», en revanche ceux de la région d'Edesse et de l'Arménie du Nord-Est – région gravitant dans l'orbite de la Géorgie – y sont très attentifs:

- ils enregistrent avec satisfaction les victoires de Dawit' II le Constructeur, de Giorgi III, des généraux de T'amar (certains, même, comme le métropolite Stép'annos Ôrbêlian, associent

---

74 «La Fleur des histoires de la terre d'Orient» (traduction moyen français par Deluz, Christine) in Régnier-Bohler, Danièle, *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XIIème-XVIème siècle*, Paris Robert Laffont, 1997, p. 815.

75 Ibid., p. 824

76 P. 831. L'auteur, confondant Iwanê Zak'arian/Mkhargerdzéli avec le souverain de l'époque – la reine Rousoudan – parle du «roi de Géorgie appelé Yvannus».

77 A partir du chapitre XVI.

constamment Arméniens et Géorgiens, comme étant les piliers d'un même Etat chrétien).

- ils dénoncent souvent les pressions religieuses exercées sur l'importante population arménienne du royaume de Géorgie à l'époque de la reine T'amar, attitude qui contraste avec celle de Dawit' le Constructeur, modèle de tolérance.
- ils savent prodiguer des éloges aux héros masculins de Géorgie: Dawit' II, les Ôrbêlian/Orbéliani, Giorgi III, les Zak'arian/Mekhargerdzéli, mais ils semblent ignorer le remarquable gouvernement de la reine T'amar.

Quoi qu'il en soit, discrets (ceux de l'aire méditerranéenne) ou prolixes (ceux de la région caucasienne), les historiens arméniens contemporains de la Reconquête, tout en formulant des réserves sur la politique religieuse de l'Etat géorgien sous certains règnes, voient dans les Géorgiens des libérateurs. L'appréciation est encore plus positive lorsque ces mêmes historiens évoquent les figures légendaires de compatriotes au service de l'Etat géorgien, comme les Zak'arian/Mekhargerdzéli ou lorsqu'ils appartiennent eux-mêmes à une famille mixte, comme l'archevêque de Siounik' Stép'annos, issu des Ôrbêlian/Orbeliani.

Gérard Dédéyan. Historien, spécialiste de l'Arménie médiévale. Il est Professeur d'Histoire médiévale à l'Université Paul Valéry – Montpellier III et membre à l'étranger de l'Académie des Sciences d'Arménie. Il a déjà publié plusieurs travaux portant sur ce sujet, dont *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté* (Toulouse, Privat, 1990), *Les Arméniens entre Grecs, musulmans et croisés* (Lisbonne, Fondation Calouste-Gulbenkian, 2003); il a dirigé la rédaction du Livre «Histoire du peuple arménien», paru chez Editions PRIVAT en 2008; il a eu le prix Schlumberger de l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 2006...

Antagonisme des narratifs Sur la question de l'identité religieuse et ethnique d'Ivané et de Zakaria Mkhargrdzéli

Grigol Djokhadze
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Zakaria et Ivané Mkhargrdzéli sont d'illustres hommes d'Etat et militaires de la Géorgie des XIIème-XIIIème siècles.

On pourra lire les mêmes mots dans n'importe quel ouvrage historique de référence arménien avec un correctif: ils y sont évoqués comme d'illustres figures d'Arménie.

Les sources (autant géorgiennes qu'arméniennes) entonnent des dithyrambes à l'unanimité à leur courage.[1]

On peut dire que c'est une des rares questions sur lesquelles les sources convergent. Pour ce qui est d'autres réflexions essentielles, les sources divergent et nous nous réjouissons davantage de cet antagonisme vu le fait que nous avons affaire à des hommes vivants et non à des schémas. Pourtant, cette circonstance ne peut satisfaire même l'illusion d'établir la vérité.

Le narratif géorgien (essentiellement celui des historiens de Thamar) nous laisse constater que les frères Mkhargrdzéli sont incontestablement géorgiens: ils sont au service de l'Etat géorgien, détiennent de hauts postes d'Etat (connétable, majordome, grand

---

[1] ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება [Histoires et éloges des Auréolés, Chroniques de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 33-90; ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, ქართლის ცხოვრება [La vie du roi des rois Thamar, Chroniques de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 123-128; ვარდან არეველცი, მსოფლიო ისტორია [Vardan Arevelets, Histoire universelle], Traduit de l'ancien arménien par Nodar Chochiachvili et Eka Kvatchantiradzé; Introduction, commentaire et index bibliographique – Eka Kvatchantiradzé, Tbilissi, 2002, p. 156-161; Киракос Гандзакеци, Краткая история периода, прошедшего со времени Святого Григора до последних дней, изложенная вардапетом Кмракосом в прославленной обители Гетик, http://www.armenianhouse.org/gandzaketsi/history-ru/contents.html

sénéchal, athabag/atâbeg), possèdent des domaines géorgiens, reproduisent des générations géorgiennes, etc.

Les sources arméniennes, comme on le dit, ne veulent même pas en entendre parler: les frères Mkhargrdzéli sont des ichkhans arméniens, ils libèrent, occupent et gèrent les territoires de l'Arménie historique, construisent des temples arméniens, soutiennent le clergé arménien, etc.

Cependant, les deux sources le savent très bien: la question de l'origine ethnique des Mkhargrdzéli, pour dire cela délicatement, est contradictoire:

Selon une source géorgienne («Histoires et éloges des auréolés»), les Mkhargrdzéli sont d'origine persane («puisqu'ils étaient de la famille d'Artaxerxès Mkhargrdzéli»).[2]

Admettons que ce soit un mythe inventé pour idéaliser et mystifier des personnalités ou événements historiques, ce qui est assez fréquent dans l'histoire du Moyen Age, mais le mythe aussi a sa propre logique: le chroniqueur géorgien constate le lien entre les Mkhargrdzéli géorgiens et le représentant de la dynastie Achéménide de la Perse Artaxerxès Ier Makrocheir (en grec – à Longue-Main) (465-424, av. J.-Ch.). L'auteur de la source géorgienne a besoin de cette circonstance pour considérer la haute naissance des Mkhargrdzéli comme honorifique: le roi a tellement aimé leur père Sarguis qu'il «lui a conféré l'honneur digne de sa haute naissance»;[3] c'est un noble».[4]

Les sources arméniennes considèrent les frères d'origine kurde[5].

Alors, que penser?

La source pour laquelle il est clair que le personnage historique n'est pas géorgien, ne le dit pas une seule fois. Elle dit de Khubassar, connétable et grand sénéchal de Géorgie que c'est un ancien

---

[2] ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, ქართლის ცხოვრება [La vie du roi des rois Thamar, Chroniques de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 110.

[3] ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება [Histoires et éloges des Auréolés, Chroniques de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 19.

[4] ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, ქართლის ცხოვრება [La vie du roi des rois Thamar, Chroniques de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 33.

[5] Vardan Aravelets, op. cit., p. 156; Киракос Гандзакеци, op. cit.

Kiptchak,[6] mais elle ne dit pas des Mkhargrdzéli que ce sont d'anciens Arméniens.

Les sources arméniennes remarquent que les Mkhargrdzéli sont d'origine kurde, et qu'ils sont venus s'installer en Arménie il y a des siècles, mais les considèrent arméniens du point de vue ethnique.

Ainsi, nous sommes amenés à faire la classification des sources:

L'auteur de la source géorgienne est un enfant de l'Etat géorgien puissant et rayonnant: il suit sa commande. Il n'a rien à affirmer, sauf que les chefs de son Etat sont comparables à Dieu, vaillants, sages et généreux; l'auteur de la source arménienne est un enfant d'un pays qui a perdu sa structure étatique, d'un pays qui n'existe pratiquement pas. Il compte sur Dieu (et aussi sur les Géorgiens), pour que renaisse un jour l'Etat de la Grande Arménie (mais ceci doit être considéré comme la bienveillance de Dieu, et les instruments de Dieu dans ce drame ne doivent être que les Arméniens!). Mais avant d'y arriver, lui et ses semblables rassemblent tout ce qu'il y a d'arménien, leur accordent une place sur les feuilles de leurs chroniques et parfois, ils disent arméniens même ceux qui ne le sont pas, même s'ils le savent très bien.

Il est fort bien connu qu'au Moyen Age, l'identité ethnique était considérée, si ce n'est pas complètement, au moins partiellement, comme non significative et que c'était l'identité nationale qui avait une valeur suprême. L'identité ethnique par rapport à l'identité nationale était considérée de second rang et n'était pas à prendre en considération.

La source arménienne ne suit pas ce modèle pour des raisons que nous avons déjà essayé d'expliquer.

Et maintenant, nous pouvons dire qu'au Moyen Age, il existait une prétendue identité suprême, l'identité religieuse, et que d'autres identités palpitaient dans ses couches comme dans les entrailles d'une baleine.

L'identité religieuse aspire à ce que les communautés créées sur sa base embrassent plus d'une classe, essayant souvent de franchir même les frontières ethniques. Son message porte ou bien une nuance nationale ou bien universelle. L'identité religieuse est le fruit

---

[6] ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება [Histoires et éloges des Auréolés, Chroniques de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 25.

de la communication et de la socialisation. Elle est fondée sur l'axe de la culture et sur l'empreinte de ses éléments – des valeurs, des symboles, des mythes et des traditions qui sont souvent codifiées dans des cérémonies et des rites.

L'identité religieuse tend à rassembler dans un même groupe de croyants tous ceux qui partagent certains codes symboliques, des systèmes de valeurs, des traditions confessionnelles et rituelles, des rapports envers la réalité qui dépasse l'empirique … Souvent, l'unité religieuse est étroitement liée avec l'identité ethnique. Alors que les religions mondiales essaient d'effacer et de franchir les frontières ethniques, la plupart des communautés religieuses coïncident avec les groupes ethniques.[7]

Cet état des choses présente les personnages historiques de Zakaria et Ivané Mkhragrdzéli d'une façon encore plus intéressante:

Selon la source géorgienne, les deux se distinguent par leurs qualités divines et humaines; Ivané connaît par cœur les Saintes Ecritures, même si les deux frères sont «de race arménienne». Il est évident que pour l'auteur de la source – ce qui veut dire: selon l'opinion de l'Etat et de l'Eglise – l'identité religieuse prévaut sur l'identité ethnique. Ou bien, pour être encore plus précis, dans le cas des Géorgiens, il y a une telle interpénétration entre l'ethnique et le confessionnel que l'on ne peut évoquer l'ethnique qu'avec le confessionnel, parfois ce n'est même pas nécessaire.

La question se pose de savoir si la source géorgienne pouvait ne pas évoquer «de race arménienne» en parlant d'une personne d'Etat haut placé – connétable et grand sénéchal.

Non, elle ne le pouvait pas parce que c'était une estampe idéologique. Son message double – étatique et religieux – annonçait en effet que l'orthodoxie avait plus de valeur que n'importe quelle formation ethnique. L'absence de l'**orthodoxie** portait ombrage à la **gloire** de l'Etat. Tout le monde devait prendre cela en considération: même ceux qui avaient déjà pris pied dans l'hiérarchie étatique. En même temps, il est admis qu'au moment de la rédaction de la source, les Mkhragrdzéli étaient en vie: il paraît que l'auteur avait l'autorisation d'écrire ce qui était favorable à l'Etat géorgien et de ne pas prendre en considération l'autorité de tel ou tel individu.

---

[7] ენტონი დ. სმითი, ნაციონალური იდენტობა [Anthony D. Smiht, Identité nationale], Tbilissi, 2008, p. 7-8.

Et pourtant, qu'entendait l'auteur de la source par «de race arménienne» en parlant de Zakaria? Probablement – fréquentation de l'église arménienne, participation à l'office arménien, restauration et construction des temples arméniens grégoriens, soutien du clergé arménien… Selon les sources arméniennes (Vardan le Grand, Kirakos Ganjake'c'i), Zakaria est en rapport avec le roi de Cilicie, avec les catholicos arméniens, avec les Vardapets, il est proche plus particulièrement de Mkhitar Gôch, c'est sur son initiative que sont convoqués les conciles… Kirakos écrit que les frères ont reconstruit beaucoup de monastères que les musulmans avaient détruits, ils ont restauré des églises et ont fait renaître la couche religieuse. Ils ont construit de nouveaux monastères et églises dans des endroits où il n'y a jamais eu de monastère. On dit que Zakaria pouvait introniser un évêque arménien à la place d'un autre; certains monastères se trouvaient même sous sa dépendance – il est probable qu'il a contribué à leur construction et qu'il les a aidés; le catholicos d'Aghvani ou Gindzasari (l'Albanie du Caucase) Ovanès avait d'abord installé son trône à Tcharek (province historique – Pharisos), mais dérangé par des étrangers, il décida de passer en Arménie chez les grands Ichkhans Zakaria et Ivané. Ils l'auraient reçu avec tous les honneurs. Ivané l'aurait installé en province de Miapori, au monastère qui s'appelait Khamchi.[8]

Il est évident que cette disposition pro-arménienne, renforcée par des affaires concrètes, est sinon dangereuse au moins indésirable pour l'Etat géorgien.

Pourquoi? Parce qu'elle est considérée comme une marque d'hostilité envers l'orthodoxie, plus particulièrement de la part d'un des chefs de l'Etat géorgien.

Comment les frères Mkhargrdzeli ont-ils su résister à cette tentation?

Selon la source géorgienne, le frère aîné Ivané, qui connaissait en profondeur les Saintes Ecritures, aurait compris l'iniquité de la religion arménienne et se serait converti à l'orthodoxie; il aurait même dit à son frère: «nous avons bien constaté que la religion géorgienne est juste, alors, qu'est-ce qui nous empêche de devenir orthodoxes?» Et il l'aurait fait. Avec Ivané, beaucoup d'Arméniens

---

8 Vardan Arevelets, op. cit., 157-161; Киракос Гандзакеци, op. cit.

(«grand nombre d'arméniens») se seraient convertis.[9] On constate la même chose chez un deuxième chroniqueur de Thamar («Vie du Roi des rois Thamar»).[10]

Les sources arméniennes ne se réjouissent pas de cette démarche d'Ivané:

Selon Vardan le Grand, Ivané, séduit par Thamar, a changé de religion, ce qui l'a mené à sa perte. Il est fait prisonnier à Klatha;[11] selon les mots de Kirakos Ganzake'c'i, Ivané, charmé ou séduit par la Reine, tomba dans la même hérésie chalcédonienne que les Géorgiens (selon la chronique de l'évêque Mikheil, Mikheil de Syrie écrit: «Ivané, ensorcelé par Thamar, est devenu Géorgien». Il a préféré la gloire des hommes à la gloire de Dieu).[12]

Beaucoup furent tués lors de la bataille de Garnis (1225). «Les nôtres» – c'est ainsi que Vardan les évoque. Nous devons supposer qu'il sous-entend les Arméniens. Et la plupart de ces «nôtres», selon Vardan, seraient tombés dans le ravin. Pour Vardan, cela signifie une calamité, de rudes épreuves survenues chez les Arméniens à cause d'une nouvelle scélératesse sans précédent d'Ivané Atâbeg: il fit déterrer un prêtre mort du nom de Parkecht, le fit brûler, et au même endroit il fit abattre un chien pour se moquer de ceux qui venaient souvent prêter serment devant ses ossements… Ivané ne pouvait pas tolérer que l'on vénère un prêtre de confession arménienne, parce qu'il était instigué par les mots d'un homme perfide. Dieu le foudroya la même nuit où cette histoire eut lieu.[13]

Ainsi, selon les sources autant géorgiennes qu'arméniennes, Ivané se serait converti à l'orthodoxie: la source géorgienne considère qu'il a fait cette démarche de sa propre volonté (il a compris l'iniquité de la religion des Arméniens et s'est converti à l'orthodoxie); les sources arméniennes considèrent qu'il l'a fait à la suite des efforts de Thamar (d'ailleurs, les sources ne le disent pas clairement: Thamar «séduisit»

---

9 ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება [Histoires et éloges des Auréolés, Chroniques de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 90.

10 ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, ქართლის ცხოვრება [La vie du roi des rois Thamar, Chroniues de Kartli], le texte établi d'après tous les manuscrits par S. Khaoukhtchichvili, t. 2, Tbilissi, 1959, p. 123.

11 Vardan Arevelets, op. cit., p. 156.

12 Antony D. Smith, op. cit.

13 Vardan Arevelets, op. cit., p. 160-161.

Ivané par ses arguments ou bien le majordome fut ensorcelé par la beauté de Thamar et c'est par amour pour elle qu'il prit cette décision). Du point de vue politique, Ivané paraît clairvoyant: plus tard, après la mort de Zakaria, lorsque Thamar lui propose le poste de connétable, il lui répond qu'il a honte d'occuper le poste de son frère et lui demande de lui octroyer le poste d'athabag/atâbeg, et il le reçoit. De ce fait, il se voit octroyer un poste supérieur à celui de connétable. Les athabags/atâbegs réussirent à atténuer l'honneur des Mtsignobarthukkhutsesi de Tckhondidi (Chanceliers d'Etat) et devinrent les premiers vizirs. Lors de la bataille de Garnis, il n'accorde pas son soutien à Chalva et Ivané d'Akhaltsikhé et, de ce fait, il arrive à amoindrir leur famille promue.[14]

Il est probable que la conversion d'Ivané à l'orthodoxie est une décision politique, ce qui prouve une fois de plus la thèse que c'est un homme politique géorgien et qu'il est fidèle au modèle idéologique géorgien: Géorgien veut dire orthodoxe et *vice versa*. En tout cas, il évalue justement la situation; il est tributaire, et ceci d'une façon démonstrative, de l'étiquette adoptée en Géorgie. La même source géorgienne nous apprend qu'il possède, toujours par la volonté de Thamar, des terres arméniennes; avec l'armée géorgienne, il libère des musulmans l'Arménie historique, la gouverne lui-même. Il se peut que ce soit l'intention de Thamar de restituer l'Etat arménien sous la suzeraineté de la Géorgie. Elle n'aurait jamais trouvé meilleurs collaborateurs que Zakaria et Ivané.

C'est ce que prouvent aussi les sources arméniennes. Pourtant, il est évident qu'elles exagèrent lorsqu'elles déclarent quasi souveraine l'Arménie orientale qui ne dépendrait que des Mkhargrdzéli.

Zakaria demeura dans sa propre foi.

Les deux sources – arméniennes et géorgiennes – le prouvent.

Malgré une toute petite différence quant à la motivation et au comportement, les sources, dans ce cas, convergent: dans les deux cas, les contradictions rongent la personnalité de Zakaria et ceci concerne autant son crédo religieux que son choix.

Selon la source géorgienne, lors du sacrement de l'Eucharistie accompli par le Catholicos-Patriarche de Géorgie Ioané VII (1205-

[14] შ. მესხია, საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში [Ch. Meskhia, Situation politique intérieure et structure (système) de fonctionnaire en Géorgie du XIIème siècle], Tbilissi, 1979, p. 159-336.

6-1210), en présence du roi et de l'élite laïque, tous se présentèrent pour recevoir le pain béni. Zakaria connétable voulut faire la même chose. Les prêtres ne le lui permirent pas, «parce qu'il était de religion arménienne, de ceux qui étaient maudits, Zakaria osa avec honte s'emparer du pain béni et en manger». Le Catholicos, tout feu tout flamme, lui aurait dit dans l'emportement: «aucun orthodoxe ne s'engagera jamais de sa propre volonté à vous donner, à vous qui êtes sept fois maudits, du pain béni. Il n'y a qu'un chien qui en aurait volé.» Alors, Zakaria, confus, serait rentré chez lui. Lors du dîner, «peu éloquent…», il blâmait la religion géorgienne. Le Catholicos lui expliqua la différence théologique. Zakaria, ne pouvant le contrarier, lui dit: «Je suis guerrier, je ne sais pas quoi opposer à tes arguments. C'est pourquoi j'invite les confesseurs de ma religion «à te faire honte»». Le Catholicos aurait accepté. Par la suite, Zakaria envoie son représentant au Catholicos des Arméniens, aux évêques et à tous les Vardapets et érudits.

Ivané se serait opposé à son frère lui disant: «ne fais pas cela, puisque nous savons que c'est l'orthodoxie qui est la religion authentique.» Zakaria ne voulut pas écouter son frère. Le Catholicos de Vani arriva avec Vardapet. Il est difficile de dire de quel Catholicos il s'agit. Pourtant selon certaines sources, dans les années 1203-1221, le Catholicos Patriarche de l'Arménie était Ovanès VI Metsabéro.

Le tribunal se réunit. Le Catholicos de Géorgie aurait proposé aux archevêques arméniens (on évoque avec eux les Mkhargrdzéli) de recourir à Elia le prophète pour vérifier la puissance de leur office. C'est la religion de celui dont le sacrifice sans carnage ne serait pas mangé par un chien affamé depuis trois jours, qui serait la véritable religion. Le chien avala «la victime sans carnage» des Arméniens, sans toucher la victime des archevêques géorgiens. C'est après cet événement qu'Ivané et d'autres Arméniens se seraient convertis. Nous pensons que ce miracle est rapporté par le chroniqueur pour glorifier Thamar, mais on trouve à cet épisode une autre désignation. On peut dire que Zakaria défend fermement son crédo, s'il le faut, il va même ridiculiser la religion géorgienne, mais on voit quand même que le scepticisme le traverse.

On trouve la même chose dans les sources arméniennes: d'une part, il devient l'objet de la louange des chroniqueurs arméniens pour son stoïcisme religieux et est de ce fait opposé à son frère

hérétique; d'autre part, il accepte la mise en place de l'office religieux à la géorgienne.

C'est ce que constatent aussi Vardan et Kirakos de Gandza/Ganzake'c'i: Zakaria aurait demandé au gouverneur de Cilicie Lewon II (1187-1219) s'il était possible de faire cette réforme. Lewon aurait chargé le Catholicos d'étudier la question; il aurait reçu leur réponse, selon laquelle la réforme ne contredisait pas les Saintes Ecritures. En 1204, à Kozani, un concile aurait ratifié cette décision, mais le concile de 1205 à Lori et celui de 1207 à Ani auraient rejeté l'initiative de Zakaria sous prétexte que «désormais nous serons vraiment obligés d'adopter la religion des Grecs et des Géorgiens».[15] Kirakos de Gandza/Ganzake'c'i aborde la même question: on dit que «quelque chose de différent, d'étrange avait gagné l'âme d'Ichkhan Zakaré»: le fait que les Arméniens n'emportaient pas d'église mobile durant les expéditions et ne célébraient pas de fêtes religieuses «le faisait beaucoup souffrir». Zakaria essaie d'éclaircir cette question en parlant avec Mkhitar Gôch et d'autres Vardapets. Certains confirment qu'au IVème siècle, les Arméniens se comportaient comme les Géorgiens. Mais ils ne pouvaient pas le restituer à l'insu du Catholicos des Arméniens et du roi Lewon. Les événements se développent chez Kirakos, comme le raconte Vardan. Mais selon cette source, Zakaria lutte avec plus d'application pour réaliser son intention. Les religieux arméniens résistent avec abnégation. Cette grande et sanglante dissension se serait terminée par le fait que «Zakaria, de son vivant, se comportait selon sa propre volonté, tandis que les églises continuaient à accomplir les cérémonies religieuses à l'ancienne» (Kirakos de Gandza/Ganzake'c'i).

Quelle est la conclusion à laquelle nous invitent «les sources qui clament.»

Le cas de Zakaria est particulier: selon la source géorgienne, il est «de race arménienne», et ceci est la seule épithète désapprobatrice exprimée à son égard; Zakaria aspire à participer à la cérémonie religieuse orthodoxe, mais en même temps, il ne change pas de confession. Selon les sources arméniennes, le fait que Zakaria soit demeuré dans sa foi est à apprécier, mais d'après la même source, il aurait essayé de rapprocher la confession arméno-grégorienne de l'orthodoxie géorgienne, se serait opposé à l'Eglise arménienne et,

---

15 Vardan Arevelets, op. cit., p. 157.

ayant perdu cette lutte, aurait vécu selon les lois de l'Eglise orthodoxe géorgienne jusqu'à sa mort.

Le Zakaria des sources géorgiennes reste également contradictoire, lorsqu'au Catholicos de la source géorgienne il répond: «je suis un guerrier et je ne comprends pas grand-chose aux affaires confessionnelles», tandis que selon les sources arméniennes, il convoque les conciles et fait preuve de connaissance de dogmatique religieuse.

Le Zakaria des sources géorgiennes reste également contradictoire, lorsque celles-ci insistent sur le fait qu'il aurait respecté jusqu'au bout les lois de l'Eglise orthodoxe géorgienne, mais sans changer de confession, et qu'il serait même enterré dans un monastère grégorien.

A notre sens, nous avons affaire à un antagonisme bien médité, qui nous permet de faire des conclusions ambivalentes et en aucun cas une conclusion unique bien déterminée:

On peut supposer de façon très prudente qu'un frère s'est bien mis en harmonie avec le patron idéologico-politique et y a rendu conforme son identité religieuse et ethnique, tandis que l'autre a essayé de se révolter contre ce modèle: de rester «de race arménienne», mais de servir l'Etat géorgien. Or, dans le monde du Moyen Age, cette attitude est vouée à l'échec.

Grigol Jokhadzé. Professeur associé à Université d'Etat Ilia (Tbilissi). Membre de l'Institut de Littérature comparée. Il étudie les questions portant sur l'histoire médiévale de l'Europe et de la Géorgie, sur l'histoire de l'Eglise et de la religion, sur l'histoire du corps, sur la critique littéraire et la sémiotique. Il est l'auteur de six livres et d'une cinquantaine d'articles scientifiques.
Il traduit des textes littéraires et scientifiques du russe, de l'anglais et de l'allemand.

A propos de la date de l'adoption du christianisme comme religion d'Etat dans la Grande Arménie

Babken Harutunyan
Université d'Erévan, Erévan

En 2001, le peuple arménien a célébré solennellement le 1700ème anniversaire de l'adoption du christianisme et de sa déclaration comme religion d'Etat. Je dois reconnaître que moi aussi, j'ai considéré pendent longtemps l'année 301 comme la date de la christianisation du peuple arménien. Or, l'étude approfondie de la question nous a montré qu'il devait être impossible que la conversion du pays au christianisme ait eu lieu à cette date.

Stepanos Taronatsi[1] désigne dans son ouvrage l'année 301 comme la date de l'adoption du christianisme. L'approche de différents savants à cette question est diversifiée à cause des données contradictoires des sources. Ainsi, selon Michael Chamchyan, la christianisation du peuple arménien eut-il lieu en 302 et Saint Ejmiatsin de Vagharshapat fut-il construit en 303.[2]

M. Ormanyan, le célèbre chercheur de l'histoire de l'Eglise arménienne, trouve que Grégoire l'Illuminateur fut sacré en 302 et que Trdat (Tiridates) III fut déclaré roi le 6 janvier 303.[3] Selon N. Adontz, un autre célèbre représentant d'études arméniennes, l'Arménie fut évangélisée en 288, selon St. Malkhasyan – en 279, d'après E. Qasuni – en 294 et H. Manandyan, ainsi que plusieurs autres auteurs, désigne les années 314-315 comme la date de la propagation du christianisme en Arménie. Quant à M. Chaumont, il trouve que l'Arménie fut christianisée vers la fin du règne de l'Empereur Dioclétien, c'est-à-dire après le mois de mai 305. Pour Ed. Gyulbekyan, ce sent les années 305-307 qui doivent être

---

1 Histoire universelle par Stepanos Taronetsi Asoghik, St. Petersbourg, 1885, p. 82-83.

2 Michael Chamchyan, Histoire de l'Arménie, v. A, Venice, St. Ghazar, 1784, p. 373, 384-387, 393-394, 395. (en arménien)

3 M. arch. Ormanyan, Histoire de la nation v. A, Ejmiatsin, 2001, p. 75-78, 84, 89 (en arménien).

considérées comme la date de l'évangélisation du pays, tandis que pour R. Manaseryan, ce sont les années 304-306. L'établissement de la date précise de la christianisation de l'Arménie est directement lié avec celui du règne du roi Trdat III. Le Père de l'histoire de l'Arménie trouve que cette date coïncide avec la troisième année du règne de l'Empereur Dioclétien (284-305).[4] Or, l'ouvrage de Sebeos apporte une confusion affirmant qu'à la quinzième année du règne de Dioclétien, Trdat monta glorieusement au trône et affronta le roi des Goths.[5] Si cette dernière information est juste, alors la quinzième année du règne de Dioclétien est l'année 298. Selon cette supposition, le peuple arménien fut christianisé à la dix-septième année du règne du roi Trdat, c'est-à-dire, en 314-315.

St. Malkhasyan a aditionné aux années du règne de Tiridates III les années du règne des représentants de la dynastie arménienne des Archakides et il a soustrait les 165 années reçues de cette façon aux années 428 ce qui nous donne une nouvelle date, celle de 263.

Selon M. Khorenatsi, le règne de Dioclétien commence en 260. Trois ans après, Tiridates prend le pouvoir, par conséquent, la dix-septième année de l'avènement de Tiridates est l'année 279. Nous devons remarquer ici que le grand arménologue s'est trompé des dates. Il a effectué la datation simultanée des règnes d'Archak III et de Khosrov III, au lieu de la datation à part du règne de chacun. Par conséquent, au lieu de 165, nous avons eu 163 comme nombre d'années que nous avons soustrait à 428 ce qui nous donne 265. Alors cela veut dire que Tiridates prend le pouvoir non pas à la troisième année, mais à la cinquième année du règne de Dioclétien. Je dois souligner également que l'hypothèse de St. Malkhasyan, tout comme celles de N. Adontz et d'E. Qasuni sont peu justifiées.

L'année 301 ne peut pas être la date de la christianisation du peuple arménien parce que nous savons qu'après le baptême à Caesarea, Grégoire l'Illuminateur prit avec lui la relique d'Athanagines et mourut le 17 juillet 303,[6] ce qui nous permet de mettre en doute la christianisation en 219, la date établie par H.N.

---

4 Movses Khorenatsi, Histoire de l'Arménie, Tplis, 1913, livre B, chapitre 82, (en arménien).

5 Histoire de Sebeos", Yer., 1979, p. 58 (en arménien).

6 H.P. Ananyan, La date et les circonstances du baptême de St-Grégoire l'Illuminateur, Venise, St. Ghazar, 1960, p. 27-28 (en arménien). H. Hovsep V. Gatrcheants, Histoire universelle, V. B. Wien, 1852, p. 447 (en arménien).

Akinyan,[7] surtout qu'il n'existe aucune source qui puisse le prouver. En se référant à l'information infondée rapportée dans l'ouvrage de Sebeos, H. Manandyan et d'autres chercheurs essaient d'établir la date de la christianisation et désignent l'année 298, ce qui non plus n'est pas bien argumenté. Si le règne de Tiridates III commença en 298, alors il se peut que la conversion des Arméniens eût lieu en 315, si nous prenons pour base la dix-septième année de son règne. Les adeptes de cette hypothèse prennent pour l'argument l'édit de Milan de l'année 313 et soulignent que l'Arménie ne pouvait déclarer le christianisme religion d'Etat avant que Rome n'eût pris une décision puisqu'elle se trouvait sous son influence politique. Or, les chercheurs adeptes de cette opinion oublient que par l'édit de Milan de l'année 313 le christianisme fut déclaré non pas comme religion d'Etat, mais comme égal à toutes les autres religions. Au cas où la christianisation du peuple arménien aurait eu lieu en 315, alors la question concernant la campagne de Maximianus Daia entreprise contre les Arméniens chrétiens reste vague.

Les tentatives de la datation proposée par Ed. Gyulbekyan et R. Manaseryan nous paraissent plus convaincantes.

Théoriquement, il existe la possibilité de révéler un nouveau matériel analytique qui puisse éclaircir la question concernant la christianisation de l'Arménie. Pourtant, si l'on se réfère à des ouvrages d'une quantité indéfinie publiés pendant les dernières vingt années, et si l'on les analyse, on ne peut pas espérer une nouvelle découverte sérieuse dans l'avenir le plus proche. Aussi allons-nous essayer de préciser la date de la christianisation dans le cadre des sources accessibles. Ainsi, nous allons rapporter des faits pour préciser la date, notamment l'avènement au trône de Tiridates III à la troisième année du règne de Dioclétien. Nous allons rapporter également le renfermement de Grigor Partev dans la prison royale de Khor-virap à la première année du règne de Tiridates III. Selon une indication d'Agathange, Grigor Partev passa treize ans en prison, tandis que selon une autre indication, il fut libéré à la quinzième année du règne de Tiridates III. Comme nous le fait connaître le Père de l'histoire de l'Arménie, son sacre eut lieu à Caesarea à la dix-septième année du règne du roi d'Arménie.

---

[7] H.N. Akinyan, A. Gregoire l'Illuminateur, in «Handes amsorya», 53 (1949), p. 3-58.

Sebeos précise encore plus et dit: «A la vingt-septième année du règne de l'Empereur Constantin, c'est-à-dire à la sixième année du règne du roi des Arméniens Tiran, Nerseh, le fils de Shapuh régnait déjà depuis neuf ans en Perse. C'est-à-dire, c'est Nerseh qui prit le pouvoir le premier.[8]

Les années du règne du roi des Persans Nerseh sont bien déterminées et ne suscitent aucun doute, ce sont les années 293-302. Cette date est d'autant plus certaine que dans la dynastie des Sassanides il n'y eut jamais un autre roi du nom de Nerseh. Par conséquent, si l'année 293 est la première année du règne de Nerseh, le règne du roi des Arméniens Tiran devait commencer en 288. Sebeos justifie cette opinion de la façon suivante: «La douzième année du règne du roi des Arméniens Tiran est la première année du règne des fils de Constantin le Dévoué, Constantias et Costas, et la septième année du règne de Nerseh.[9]

Bien que les années du règne de Nerseh et de Tiran soient bien déterminées, nous sommes en présence d'une déviation chronologique. Plus loin, nous lisons: «A la douzième année du règne de Tiran, à la septième année du règne de Nerseh et à la première année du règne des fils de Constantin le Dévoué, il attaque le village d'Oskha de Basean, rend au roi Tiran les prisonniers de guerre, passe le pouvoir à son fils Arshak et libère l'Arménie. La première année du règne d'Arshak est la septième année du règne de Nerseh et la deuxième année du règne de Constantias et de Costas».[10]

Les actions décrites sont déroutantes, mais il y a une chose qui est claire – la septième année du règne de Nerseh est la douzième année du règne du roi des Arméniens Tiran. Par conséquent, si le roi Tiran prit le pouvoir en 288, la douzième année de son règne est l'année 300 ou l'année 299.

Il est aussi hors doute que sous le nom de Tiran on peut lire Tiridates. Il devient évident que Tiridates monta au trône non pas à la troisième, mais à la cinquième année du règne de l'Empereur Dioclétien. Si nous prenons en compte le fait qu'Ukhtanes utilisa l'ouvrage de M. Khorenatsi beaucoup plus tôt et évoquant le règne

---

8 Histoire de l'évêque Sebeos", Erévan, 1939, chapitre C, p. 17 (en arménien).

9 Ibid.

10 Ibid.

de Tiridates, il écrivit deux fois «errord» ((**“երրորդ”**) désignant par „V”. («E-rord» – “**Ե-րորդ**) met en évidence le fait que dans l’ouvrage de Khorenatsi «V» était sous la forme initiale (“Ե-րորդ”)) , c’est-à-dire (“Ե-րորդ”) cinquième. En recopiant l’ouvrage, “**Ե**” fut joint à **րորդ** et nous avons reçu une transcription incorrecte **երորդ.** Plus tard, il y eut probablement un scripteur «intelligent» qui a considéré comme une faute d’orthographe cette forme **երորդ** et a remplacé la variante **Ե-րորդ** par la forme **“երրորդ”.**

Comme nous l’avons souligné, par le nom de Tiran nous devons entendre Tiridates. Quand en 298 il monta la deuxième fois au trône après quarante années de paix de Misibin, il prit le nom de Tiridates. Sebeos décrit cet épisode comme ça: «A la trente-deuxième année du règne d’Artashir et à la quinzième année du règne de Dioclétien, Tiridates affronta les Goths. Après avoir capturé le roi des Goths, il l’emmena à l’Empereur Dioclétien même et la même année, Dioclétien lui conféra le droit de régner sur la terre des Arméniens. L’Empereur lui donna une immense armée et le renvoya avec le droit de règne sur sa propre terre ce qu’il accomplit avec abnégation et témérité tout au long des 70 ans. La première année de Tiridates est la trente-deuxième année d’Artashir et la quinzième année de Dioclétien».[11]

La quinzième année du règne de Dioclétien correspond à l’année 298 et c’est pour cette raison que H. Manandyan déclare, avec d’autres chercheurs, l’année 298 comme la date du début du règne de Tiridates.

Donc, si Tiridates II monta au trône en 288, les Vierges de Hripsimé devaient arriver en Arménie à la treizième année de la captivité de Grégoire l’Illuminateur que deux ans plus tard Tiridates III martyrisa à la demande de Dioclétien. Ainsi, les Vierges de Hripsimé arrivèrent en Arménie en 301 et moururent en 303. La même année Tiridates libéra Grégoire l’Illuminateur, mais comme Dioclétien gardait toujours son trône, il ne se pressait pas de déclarer le christianisme religion d’Etat. En mai 305, on détrôna Dioclétien et déjà en 304, la persécution des romains chrétiens prit fin. L’année 305 est la dix-septième année du règne de Tiridates. C’est seulement après le mois de mai 305 que Tiridates envoie Grégoire à Caesarea

---

11 Evêque Sebeos, ch. C, p. 15. Sebeos, ch. E, p. 58.

pour le sacre. Il est baptisé avec sa famille et les représentants de la cour royale et ensuite c'est tout le peuple arménien qui est baptisé.

Il est évident que dans la Grande Arménie, l'introduction du christianisme comme religion d'Etat n'était pas un processus isolé et dépendait beaucoup de la situation internationale, et plus particulièrement, des conditions politiques de Rome.

Babken Harutunyan. Professeur, Chef de la chaire d'Histoire du peuple arménien à Université d'Erevan, Membre correspondant de l'Académie nationale des Sciences d'Arménie. Domaine de recherches: Histoire du peuple arménien. Géographie historique de la région caucasienne. Etudes des sources étrangères sur l'histoire de l'Arménie.

La «croisade géorgienne du XIIème siècle»[1]

Isabelle Augé
Université Paul Valéry – Montpellier III, Montpellier

Le roi David parvient au pouvoir en 1089 dans un contexte intérieur assez trouble, alors que la situation extérieure est catastrophique pour le royaume de Géorgie, obligé de payer un tribut aux Turcs saldjûkides depuis 1080 et largement réduit sur le plan territorial. Le jeune roi se lance alors dans des expéditions militaires d'envergure qui constituent le cœur d'un programme que René Grousset a pu qualifier de «croisade géorgienne du XIIème siècle». L'idée de David était certainement de fédérer au maximum les peuples du Caucase, mais aussi des chrétiens plus lointains pour lutter contre un ennemi commun. Nous nous intéresserons ici d'abord aux rapports arméno-géorgiens sous son règne pour voir s'il y eut une tentative de rapprochement religieux censée appuyer et renforcer une entente sur le plan militaire. Nous tenterons de compléter ensuite cette étude par l'analyse des rapports gréco-géorgiens et latino-géorgiens dans la même période, pour mettre en évidence l'action fédératrice de David.

Les débats théologiques arméno-géorgiens

Les traités polémiques, l'œuvre majeure d'Arsène d'Iqalto

Les opérations militaires menées par les rois de Géorgie contre les Turcs ont été précédées de discussions théologiques avec les Arméniens. Ces discussions, éclairées par divers témoignages, ont été certainement assez poussées; il est possible que les Géorgiens, chalcédoniens, aient cherché, en obtenant l'adhésion des Arméniens à leur foi, à renforcer les liens entre les deux peuples en vue d'une action commune contre les Turcs.

---

[1] Cet article reprend en partie, en le développant, un chapitre de notre thèse de doctorat, publiée sous le titre, I. AUGÉ, *Byzantins, Arméniens en francs au temps de la croisade. Politique religieuse et reconquête en Orient sous la dynastie des Comnènes 1081-1185*, Paris, 2007, p. 307-312.

Au début du XIIème siècle, donc sous le règne de David II le Bâtisseur, trois témoignages d'une telle controverse sont attestés. Il s'agit d'abord du canon 15 du concile de Ruisi-Urbnisi.[2] Ce canon concerne tous les hérétiques (monophysites – dont les Arméniens, qui sont expressément cités -, monothélites et monoénergites) et rend obligatoire pour eux la cérémonie du baptême complet. Le canon 16 qui, lui, interdit tout mariage avec les hérétiques, ne vise pas explicitement les Arméniens, mais peut très bien les concerner.[3] Tout comme les prélats qui ont assisté au concile, les théologiens géorgiens se préoccupent de la question des Arméniens, en particulier Arsène d'Iqalto, l'une des figures de proue de la chrétienté géorgienne du XIIème siècle qui, après avoir reçu son éducation à Constantinople, retourne en Géorgie en 1114, à l'appel du roi David. Cet auteur consacre une partie de sa somme théologique, le *Dogmatikon*, aux Arméniens.[4] Peu de temps auparavant avait également été rédigé le *Traité sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*.[5]

<u>*Les rencontres religieuses*</u>

Les théologiens des deux parties ne s'en tiennent pas aux attaques écrites, mais se rencontrent parfois pour s'opposer dans des joutes verbales. Les *Chroniques géorgiennes* font mention de l'une de ces rencontres qui s'est déroulée sous le règne de David, sans qu'il

---

2 Concile mentionné dans R.-W. THOMSON trad., *Rewriting Caucasian History, The Medieval Adaptation of the Georgian Chronicles, the original Georgian Textes and the Armenian Adaptation,* Oxford, 1996 [Citédésormais *Chroniques géorgiennes*], p. 319, surtout destiné à réformer l'Eglise géorgienne.

3 B. MARTIN-HISARD, «Christianisme et Eglise dans le monde géorgien», dans A. VAUCHEZ dir. *Histoire du christianisme,* t. IV, *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, 1993, p. 549-603 [Cité désormais B. MARTIN-HISARD, *Christianisme*], p. 592.

4 Le *Dogmatikon* d'Arsène est composé de trois parties: tout d'abord trente-deux écrits de caractère polémique dirigés contre les Jacobites, les monophysites, les Nestoriens, les Arméniens, les Juifs et les musulmans; ensuite seize écrits théologiques et philosophiques, et enfin cinq traités de morale: voir la biographie du personnage dans K. SALIA, *Aperçu*, p. 133-134 et B. OUTTIER, «Le *Dogmatikon* d'Arsène d'Iqalto et ses modèles grecs», *Le Muséon* 114, 2001, p. 217-226.

5 B. MARTIN-HISARD, *Christianisme*, p. 592. Le texte est dû à la plume du catholicos Arsen Sapareli. Voir Z. ALEKSIDZÉ et J.-P. MAHÉ, «Arsen Sapareli. *Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*», *REArm* 32, 2010, p. 59-132.

soit possible de la dater plus précisément. Les Arméniens en sont à l'origine puisqu'ils demandent au roi de réunir un concile en posant l'alternative suivante: s'ils perdent, ils accepteront l'unité, c'est-à-dire l'adhésion à la foi chalcédonienne; s'ils sont victorieux, ils ne devront plus ni être appelés hérétiques, ni être anathématisés. Cette requête prouve que, certainement, les Arméniens étaient en butte, de manière assez constante, aux attaques des Géorgiens. Le roi, qui a accepté la proposition, fait appel à un certain nombre de théologiens géorgiens dont Arsène d'Iqalto, mais le débat s'enlise et se termine, à la grande irritation du souverain, sans que le problème ne soit résolu à la faveur de l'une ou l'autre parti.[6] L'intervention du souverain et sa volonté d'arriver à une solution, sans entrer dans des subtilités théologiques inaccessibles, tendent à montrer que ces débats avaient certainement un arrière-plan politique.

Les Géorgiens entreprennent donc, au début du XIIème siècle, une guerre de libération, en particulier des territoires de Grande Arménie. Cette guerre de libération, qui a des résultats concrets, s'accompagne de tentatives pour convaincre les Arméniens d'adhérer à la foi chalcédonienne. Ce volet religieux de la politique géorgienne s'explique certainement par deux facteurs: d'une part, les Géorgiens s'implantent en Arménie et sont, de ce fait, amenés à se préoccuper de la foi des Arméniens; d'autre part, dans la perspective d'une guerre proche contre les musulmans, ils cherchent à convaincre les Arméniens d'adhérer à la foi chalcédonienne pour assurer une meilleure cohésion aux futures armées chrétiennes.

La personnalité de David et ses contacts avec les Arméniens

David le Bâtisseur semble cependant être parfois allé au-delà de la polémique et s'être montré plus souple envers les Arméniens, cherchant peut-être par-là à persuader en se montrant généreux. Ainsi, les *Chroniques géorgiennes* nous apprennent, après la narration de la dispute précédemment évoquée, que le roi était attaché à la nation arménienne et particulièrement à un certain docteur, le *vardapet* de Hałbat, Sarkawag (Yovhannēs le diacre), qu'il avait fait son confesseur.[7] Cet attachement à Yovhannēs est également rapporté dans les sources arméniennes, en particulier chez le chroniqueur

6 *Chroniques géorgiennes*, p. 346-348.

7 Ibid, p. 348-349.

Kirakos de Ganjak qui, lorsqu'il narre la vie et l'œuvre de ce docteur arménien, prend soin de noter les liens qu'il entretenait avec le roi de Géorgie:

> «Et le roi de Géorgie Dawit', père de Demetrē et aïeul de Dawit' et de Giorgi, l'aimait beaucoup; tellement que, chaque fois qu'il apprenait sa venue, il se levait, allait vers lui et, inclinant la tête, il lui demandait sa bénédiction. Et lui, posant la main sur sa tête disait ce psaume: 'J'ai trouvé David, mon serviteur, je l'ai sacré avec mon huile sainte. Ma main sera près de lui et mon bras le rendra fort. L'ennemi ne pourra le surprendre, le rebelle ne pourra l'humilier.»[8]

Cet attachement au célèbre vardapet de Grande Arménie se double d'un attachement aux grands monastères de la région, particulièrement à Hałbat: ceci est confirmé par une inscription expliquant que David en a été le bienfaiteur car il l'a relevé de ses ruines et lui a rendu ses propriétés. Le couvent de Sanahin est également cité dans cette inscription.[9]

David est certainement conscient des problèmes susceptibles de se poser du fait des différences dogmatiques entre Géorgiens et Arméniens. Ces derniers restent tout de même les voisins les plus proches avec lesquels il est indispensable de s'allier pour lutter efficacement contre les Turcs. Mais cette période voit également le rapprochement avec des chrétiens d'autres confessions, les Grecs d'une part – certains indices ténus tendent à prouver que, de part et d'autre, la possibilité d'une alliance a été envisagée, les Latins d'autre part.

Le rapprochement avec les Grecs et les Latins

Les liens entre Grecs et Géorgiens

Il est possible de recenser tout d'abord quelques alliances matrimoniales. Ainsi, l'un des fils d'Alexis Comnène, Alexis Bryenne Comnène (vers 1102-1161/1167), grand duc de Chypre, épouse, dans

---

8 Psaume 88. Le texte est dans K.-A. MELIK'-OHANDJANYAN éd., *Kirakos Ganjakec'i. Patmut'yunhayoc' [Histoire d'Arménie]*, Erevan, 1961 p. 113-114.

9 *Histoire du peuple arménien (collectif)*, t. III, Erevan, 1976 (en arm.), t. III, p. 524.

les années 1120, Kata, la fille de David II le Bâtisseur.[10] Le frère d'Alexis Bryenne, Jean Doukas (1103-aps1173), épouse quant à lui une princesse nommée Théodora, arrivée du Caucase, comme nous l'apprend, malheureusement sans autres précisions, une épitaphe de la princesse rédigée par Théodore Prodrome.[11] Il est probable que cette princesse était, elle-aussi, originaire du royaume de Géorgie.

En fin de période aussi, en 1181, soit aussitôt après la mort de l'empereur Manuel Comnène, son homonyme, Andronic, le futur empereur, épouse Rousandene, la sœur de Georges III, roi de Géorgie (1155-1184).

David le Bâtisseur a donc tenté de renouer, par ce mariage de sa fille avec le fils d'Alexis Comnène, les liens qui existaient auparavant entre la Géorgie et l'Empire. Nul doute que cette proposition d'alliance ait été à la convenance de l'empereur. D'ailleurs, tout au long de la période, quelques mentions montrent que les Comnènes ont tenté de maintenir les petits rois ou seigneurs du Caucase sous leur suzeraineté en leur conférant des dignités auliques. C'est ainsi que, pour ce qui concerne la Géorgie, le roi bagratide Georges II (1072-1089) est titré curopalate vers 1060 puis nobilissime, sébaste et césar vers 1080. Son fils, David II le Bâtisseur est, quant à lui, panhypersébaste.[12] Les dirigeants des petites principautés arméniennes reçoivent eux aussi des titres, bien que cela n'apparaisse que rarement dans les sources. Dans un colophon daté de 1169 rédigé dans le couvent de Miǰnałbiur, le scribe explique qu'il a copié l'Evangile sous le pouvoir de Vegen, gouverneur du Sasoun et grand protonobilissime.[13] De même, dans un colophon copié dans le couvent de SurbXač', aux

---

[10] Ce mariage est mentionné dans les *Chroniques géorgiennes*, p. 325; A. CARILE, «Il Caucaso e l'imperobizantino (secoli VI-XI)», *Il Caucasocerniera fra culture dal mediterraneo alla persia (IV-XI)*, actes du colloque de Spolète 20-26 avril 1995, publiés dans *Settimane di Studio del Centro italiano di studisull'altomedioevo* 43/1, 1996, p. 9-80, ici p. 67.

[11] *ibidem*

[12] C. TOUMANOFF, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle, Tables généalogiques et chronologiques*, Rome, 1990, p. 135-136 [Cité désormais C. TOUMANOFF, *Dynasties*].

[13] Il s'agit de Vigen Ier (?-aps1169), fils de Tchordouanel Ier (1072/1073-?): voir C. TOUMANOFF, *Dynasties*, p. 135-136. Le colophon se trouve dans A. MAT'EVOSYAN, *Colophons de manuscrits arméniens (V°-XII°)*, Erevan, 1988 (en arm.), N°218, p. 194.

environs de Van, en 1161, est cité l'un des frères du catholicos Dawit (1113-1165), Step'anos, qui est protocuropalate.[14]

Alliances matrimoniales et distribution de titres auliques permettent donc de maintenir des relations même ténues entre l'Empire et le royaume géorgien d'une part, l'Empire et les petits royaumes arméniens, d'autre part. L'empereur a certainement pris conscience de l'intérêt représenté par un royaume de Géorgie bien gouverné, en pleine expansion territoriale, qui serait donc susceptible d'offrir une bonne alliance de revers face aux Turcs. Les Latins eux aussi envisagent cette possibilité.

La bonne entente latino-géorgienne

L'importance de l'existence du royaume géorgien pour les Croisés, puis pour les dirigeants des Etats latins, apparaît par exemple dans une lettre datée de 1109, envoyée par un chantre du saint Lieu de Jérusalem, nommé Ansellus, à Paris, pour accompagner une relique de la vraie Croix qu'il a, selon ses dires, acquise à Jérusalem de la veuve du roi David II. Ansellus fait, à propos de David le Bâtisseur, la remarque suivante:

> «De plus, le roi de Géorgie David a réellement eu en sa possession aussi longtemps qu'il a vécu, cette croix qu'il entourait d'une profonde vénération, heureux qu'il était d'un tel privilège. C'est le même roi qui, comme ses prédécesseurs, tint en son pouvoir la Porte Caspienne où Gog et Magog furent arrêtés et où veille encore aujourd'hui son fils, dont le royaume et la domination constituent pour nous, en quelque sorte, une défense avancée (*antemurale*) contre les Mèdes et les Perses.»[15]

Cette remarque d'Ansellus met donc bien en évidence l'importance que revêt, pour les Croisés, le royaume de Géorgie. Cependant, il faut noter que le chantre fait tout de même une erreur en évoquant le successeur de David car, en 1109, ce dernier règne encore et est à l'apogée de sa puissance. La femme qu'Ansellus a rencontrée à Jérusalem est certainement, non la veuve de David, mais sa première

---

14 ID, *ibid*, N°210, p. 183. Pour une présentation d'ensemble des petits royaumes arméniens, voir *Histoire du peuple arménien*, t. III, p. 469-492.

15 Texte cité dans Z. AVALISHVILI, « The cross from overseas », Georgica 2-3, 1936, p. 3-11, icip. 11.

épouse, une princesse arménienne dont il s'est séparé en 1107-1108 et qui s'est réfugiée dans le royaume latin.[16]

Pour les Géorgiens également, l'arrivée des Francs représente une aubaine et suscite un espoir. Cela est décelable, par exemple, à la lecture de la *Vie du roi David* dans les *Chroniques géorgiennes,* car l'historien du roi souligne particulièrement la prise d'Antioche et de Jérusalem par les Francs. De plus, cette chronique présente de façon concomitante les deux événements suivants: la proclamation de la croisade et ses premiers résultats, et la cessation de paiement par le roi de Géorgie du tribut jusque-là acquitté auprès des Saldjoûkides.[17]

Bien que les Latins et le roi David ne puissent agir en commun et que l'influence des Croisés sur la situation en Transcaucasie ait été minime, la conscience que chacune des composantes chrétiennes a de l'existence de l'autre joue un rôle non négligeable, tout au moins sur le plan moral. Le roi David, fort de l'existence des Croisés et donc d'une menace importante pour les Saldjoûkides en Asie Mineure, fort surtout des multiples liens qu'il a noués avec les Arméniens, les Grecs et également le prince de Shirwan auquel il a marié sa fille,[18] est maintenant prêt à s'opposer de manière forte aux Saldjoûkides.

La traduction concrète: la bataille de Didgori

Cette bataille a rencontré un écho important notamment dans les sources latines et arméniennes. Les chroniqueurs latins et arméniens s'accordent à dire que l'initiative de la bataille revient aux musulmans, arrivés en force, face auxquels David n'a fait que mener une guerre défensive. Seul Ibn al-Athîr présente le roi géorgien comme étant à l'origine du combat, allié aux Kiptchaks.[19] En fait, en août 1121, le sultan Mahmoûd ibn Mouhammad (1118-1131), inquiet de la progression de la Géorgie, envoya contre eux son frère Toughril et l'émir artoukide de Mardîn, Il-Ghâzî.[20] Cette

---

16 C. TOUMANOFF, *Dynasties*, p. 136.

17 *Chroniques géorgiennes*, p. 317.

18 K. SALIA, «Bref aperçu sur les rapports Georgiano-byzantins», *BediKartlisa* 33, 1975, p. 119-161, ici p. 153.

19 Ibn al-Athîr, *Kamel-Altevarykh,* (extraits), *RHC, HOr,* t. I, p. 189-744, Paris, 1872 (années 1097-1189), ici p. 330-331 [désormais cité Ibn al-Athîr]. Sur les Kiptchaks, tribu turque, voir EI², t. V, p. 128-129.

20 R. GROUSSET, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem,* 3 vol., Paris, 1934-1936, t. I, p. 528-529.

armée musulmane semble avoir été particulièrement importante, à la mesure du danger représenté par le roi chrétien, mais les chroniqueurs ne s'accordent pas sur les chiffres, largement majorés. Matt'êos d'Ouùha crédite l'armée musulmane de 400000 cavaliers,[21] alors que Gautier le Chancelier, qui est certainement le témoin le plus précis de l'événement parle, lui, de 600 000 hommes.[22] La composition de l'armée du roi David, détaillée par certaines sources, révèle l'existence d'un détachement franc évalué à 200 hommes par Gautier et à une centaine par Matt'êos d'Ouùha. Cette participation est donc symbolique, mais il est intéressant de noter que les chroniqueurs latins et arméniens ont pris soin de la mentionner. Cependant, David agit surtout dans une logique régionale, recrutant par exemple, au témoignage de Matt'ēos d'Uùha, des Alains et des Kiptchaks.

L'attitude du roi de Géorgie pendant la bataille, telle qu'elle est rapportée par Gautier le Chancelier, montre que l'idéologie de croisade est présente chez ce souverain. Ainsi, le chroniqueur lui prête cette harangue, adressée à ses hommes:

> «Allons, soldats du Christ! Si nous combattons comme nous le devons pour la défense de la loi de Dieu, nous viendrons aisément à bout, non seulement des innombrables suppôts des démons, mais encore des démons eux-mêmes (…) Levons les mains au ciel et promettons à Dieu tout-puissant, pour son amour, de mourir sur ce champ de bataille plutôt que de fuir et, pour nous ôter toute possibilité de nous enfuir, même si nous le voulions, bouchons avec d'épais retranchement de bois les défilés par lesquels nous sommes entrés dans cette vallée.»[23]

Le chroniqueur, qui prend cependant la peine d'ajouter que la bataille lui a été racontée par des témoins oculaires, influencé lui-même par l'idéologie de croisade, a pu prêter au roi géorgien des paroles qui n'ont jamais été prononcées. Cependant il est bien possible

---

21 Matt'êos d'Ouùha, *Histoire,* Jérusalem, 1869, p. 438, intr., trad. Et commentaire dans A.-E. DOUSTOURIAN, *Armenia and the Crusades, 10th to 12th centuries, The Chronicle of Matthew of Edessa*, New-York, 1984, p. 226.

22 Récit complet dans Gautier le Chancelier, Gautier le Chancelier, *De Bello Antiocheno, RHC, HOcc,* t. V, Paris, 1845, p. 81-132, ici p. 130-132 [désormais cité Gautier le Chancelier].

23 ID, p. 130-131.

qu'une ambiance assez similaire à celle décrite par le chroniqueur ait régné sur le champ de bataille.

L'action du roi David, quoi qu'il en soit, a effrayé les musulmans, comme l'atteste le récit d'Ibn al-Athîr qui y consacre un ample développement.[24] Cette constatation est corroborée par une phrase de Gautier le Chancelier qui écrit:

«Al-Ghâzî, étant parti, réunit une armée extrêmement nombreuse tant de Turcomans que d'Arabes et, une fois à leur tête, à la vue de cette multitude d'hommes, saisi d'un transport d'immense orgueil, il résolut[….] de marcher contre le roi David, afin de s'assurer, par la mort ou le renversement de ce prince, un empire incontesté et absolu sur Jérusalem et Antioche, après y avoir exterminé les chrétiens.»[25]

D'après cette mention, l'existence du royaume géorgien semble être, pour les musulmans, l'un des obstacles majeurs à leur réinstallation en Syrie et en Palestine. Ce n'est qu'après les avoir neutralisés qu'ils pourront en toute quiétude s'installer à Jérusalem. Que les musulmans aient eu une telle pensée n'est pas certifié; cependant les Latins, eux, devaient considérer les Géorgiens comme des alliés de revers solides, ce qui a entraîné cette remarque de Gautier le Chancelier. En écrivant cela, il rejoint tout à fait la pensée d'Ansellus mentionnée plus haut.

Le roi David était donc susceptible de prêter main forte, au nord, aux chrétiens en lutte contre les Turcs en Asie Mineure, Syrie, Mésopotamie et Palestine. Il se présente comme un fédérateur qui commence sa reconquête en annexant les petits royaumes arméniens voisins, qui étaient passés aux mains des Turcs, en tentant même, de façon concomitante, de ramener les Arméniens à la foi chalcédonienne. En cela, il agit d'une manière assez similaire à celle de son contemporain, l'empereur byzantin Alexis Comnène. Les quelques indices qui ont pu être recensés sur les liens entre la Géorgie et les autres puissances, essentiellement les Latins et les Grecs, tendent à prouver que, dans la première moitié du XIIème siècle, une esquisse de «ligue» avait été ébauchée. Toutefois les résultats concrets de celle-ci sont bien minces et les actions du roi David et

---

24 Ibn al-Athîr, p. 330-331.

25 Gautier le Chancelier, p. 130.

de ses successeurs se sont cantonnées au Caucase, autour des deux villes d'Ani et de Tiflis. Ainsi, ces deux capitales sont passées tour à tour des mains des Géorgiens à celles des musulmans sans qu'il soit réellement intéressant ici de rappeler les péripéties militaires qui sont exposées ailleurs.[26] Il est important de noter que c'est à l'appel des habitants d'Ani que la ville est prise par les Géorgiens en 1124 et que le chroniqueur arménien Matt'ēos d'Uùha insiste sur le volet religieux de cette reconquête lorsqu'il écrit:

> «L'auguste et vaste cathédrale, que les infidèles avaient convertie en mosquée, réunit dans son enceinte, par les soins de David, des évêques, des prêtres et des moines de l'Arménie et fut bénie avec une pompe solennelle. Ce fut une joie pour toute la maison des Arméniens de voir libéré le saint édifice de la servitude».[27]

Nulle trace ici de polémique religieuse entre Arméniens et Géorgiens. C'est la lutte contre l'islam qui est mise en exergue et sont donc passées sous silence les tensions existant entre Arméniens et Géorgiens sur le plan dogmatique.

Isabelle Augé. Professeur à l'Université Paul Valéry, Montpellier III, Membre de l'EA 4583 CEMM (Centre d'Études Médiévales de Montpellier), Membre junior de l'Institut Universitaire de France (promotion 2011).
Agrégée d'histoire, Isabelle Augé a consacré ses recherches, depuis sa thèse de doctorat, soutenue en 2000, aux rapports arméno-byzantins. Ses recherches ont surtout porté sur les questions religieuses, les rapprochements ou les périodes de tension entre la chrétienté byzantine et la chrétienté arménienne. Ses recherches s'orientent désormais vers un autre aspect de l'histoire de la chrétienté arménienne, le monachisme, bien documenté par les sources littéraires (chroniques, colophons de manuscrits), mais aussi épigraphiques.

---

26 Voir par exemple K. SALIA, *Histoire de la nation géorgienne*, Paris, 1980, p. 187-188. La prise d'Ani par les Géorgiens est datée de 1124, mais elle se révèle éphémère. La ville est perdue peu après, regagnée en 1161 jusqu'en 1164, puis à nouveau en 1174. La prise de Tiflis intervient peu après la bataille de 1121.

27 Matt'ēos d'Uùha, éd. p. 451-452, trad. p. 140-141.

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 I996 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 on 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. Mauskopf 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 Age: 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 dan 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 georgiche 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 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 écrivit *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 (Berkley, 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 byzantines[10] (*Historia Ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée) et syriaques[11] (*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. *Eusébe 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, *Doctrine d'Addaï* (*Doctrina Addai*), dans la littérature scientifique, il n'y a pas encore d'unanimité, les savants nous proposent des dates différentes: deuxième moitié du IVème 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 Vème siècle, selon Sébastien P.

Addaï) des IVème -Vème 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 Édesse. 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 Vème siècle, selon Alain Desreumaux (*Histoire du roi Abgar et de Jésus: Présentation et traduction du texte syriaque intégral de 'La Doctrine d'Addaï.' Apocryphes*: Collection de poche de l'AELAC (Turnhout: Brepols, 1993), p. 23); le milieu du VIème siècle, selon Aurelio de Santos Otero (*Los Evangelos 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 Addaï* 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.

infirme et affaibli.[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 (écrite[15] ou dictée[16] 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 Addaï.*

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 Vème 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 (I895): 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 a-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'influnece 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-a-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 narratiion 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 VIème siècle et qu'elle est attachée à la traduction de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate le Scolastique: *Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական պատմութիւն եւ պատմութիւն վարուց Սրբոյն Սեղբեստրոսի Եպիսկոպոսին Հռովմայ*, աշխտ.՝ Մ. Վ. Տէր Մովսէսեան [L'Histoire ecclésiastique de Socrate le Scolastique et la vie du Saint évêque Silvestre] éd. M. Ter-Movsesean (Vałarshapat: éd. du Patriarcat arménien, 1892); М. С. Ширинян, «Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной Истории» Сократа Схоластика,» *BB 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 Jésus[33]). 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-VIème 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 Hélène, 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 crusis*, 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 Addaï*, l'histoire de la découverte de la croix est inclue dans le sujet de la légende d'Abgar, avec cette différence que la découverte de la croix se fait non par la reine Hélène, 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, u caractère symbolique). J. W. Drijvers, «The Protonike Legend, the Doctrina Addaï and Bishop Rabulla of Edessa,» *VC* 52/3 (1997): p. 298-315, ici 399. Voir aussi: Id. «The Protonike Legend and the Doctrina Addaï,» *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'Ethiopie 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 VIIème-VIIIème ss., tandis que la légende éthiopienne est présumée avoir été écrite au XVème-XVIème ss. W. Witakowsky, «Theudoxia and Her Finding of the True Cross. An Ethiopic Version of the Legend of the *Finding ot 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 arménienne[36] 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'apôre 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 oeuvrage. 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 Christianiserung des Kaukasus: The Christianizaion of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)*, Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9–12 Dezember 1999). Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, v. 9 (Vienna: Verlag der Osterreichischen 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*, աշխատ.՝Ստ. Կանայեանց, Գ. Տեր-Մկրտչեան. [G.Ter-Mkrtchean 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'Institute Orientaliste de Louvain 7 (Louvain-la Nuuve: Université Catholique de Louvain, 1973); le texte arabe (Ar): Ա. Տեր-Ղևոնդյան, *Ագաթանգեղոսի արաբական 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 Vème 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 chrétiennes[42] 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,» *XB* 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 Abbesse, Sophie. Il n'apparaît que dans le Synaxaire éthiopien après le XVIème 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 chasse[43] 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 «missionaire-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 desweiblichen 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'illuminaiteur 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 (ნ. 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., éds., Problèmes de l'histoire de la Transcaucasie] (Tbilissi: Métsniéreba, 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, землею Нор-Ширакан и Кордук, до крепкой (по природе) земли мидян, до князя дома Маhкерттуна, до Атрпатакана раскидывал он и роспространял свое евангельское учение.» (Mapp 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'edition 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 parte 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, Tôroubéran, Vaspourakan, Syunik, Haute-Arménie, Arménie IV ou Sophène, Ałdzenik, Moxoene ou Mokk (le pays des Moks), Corduene ou Kordchayk (le pays du Korduks), Tayk, Persarmenia 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 Atropatene). 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 IVème siècle, Gougark fut rattaché à l'Ibérie, et Parskahayk – à l'Atropatene. A partir de 428, c'est également le nahang de Paytarakan qui est rattaché à l'Atropatene, puis, au Vème 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 Vème 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,» *XB* 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 VIIIème siècle de l'*Histoire de l'Arménie* du «père de l'historiographie armenienne» me paraît plus certaine (*Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց*. աշխտ.՝ 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'aprés 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 Vème siècle qui a écrit la *Vie* de Mesrop Machtots, créateur de l'alphabet arménien. *Կորիւն. Պատմութիւն վարուց 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 Vème siècle. *Փաւստոսի Բուզանդացւոյ 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 tentatvive 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 VIIème-VIIIème 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 (Mapp 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 arménien[45] 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, котопые 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.» Марр 1906, p. 137. pour l'analyse de cet épisode, voir aussi: გ. კუჭუხიძე, «წმინდა ნინო და ქართლის მოქცევა,» [G. Kouchoukhidzé, Sainte-Nino er la Conversion de Kartli] in ს. მახარაშვილი და სხვ., რედ., *წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა* [S. Makharachvili et al., éds., 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 depius 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] Malhereusement, 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 Խորենացու տվյալների," [La question des rédactions d'Agathange selon les données de Khorénatsi] *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 XIIème et le XIVème siècles, *Livre de l'union* (*Dashants thułt;* Կ. Շահնազարեանց, *"Դաշանց թղթոյ" քնութիւնն 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 transformation[49] du miracle de guérison en un des aspects importants de la predication 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: Métsniéreba, 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 *Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն Եկեղեցւոյ*, աշխտ.՝ Ա. Ճարեան [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 Addaï* est considérée comme une des traductions anciennes en arménien. Il existe deux éditions du texte arménien: Լաբուբնա դիւանագիր դպրի Եդեսւոյ, Թուղթ Աբգարու, յեղեալ յասորւոյն ի ձեռն 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, Թուղթ Աբգարու թագաւորի Հայոց եւ քարոզութիւնք սրբոյն Թադէյ 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 IVème-Vème siècles.[57] En se référant à Rufinus,[58] la même histoire est racontée par Socrate le Scolastique,[59] Sozomène[60] 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 IVème 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 IVème 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 référait 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 Xème 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 (Vème-Xème ss.)] (Tbilissi: éd. de

l'Académie des Sciences de Géorgie, 1963); Tchélichienne (nommée selon le manuscrit de Tchélichi et datée du XIVème 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 IXème-Xème ou antérieur de Xème s. ; et Sin. Geo. N 50, daté des IXème-Xème 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. « *მოქცევაჲ ქართლისაჲ* » *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, «მოქცევაჲ ქართლისაჲს 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. Mokcevay 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: Libraire 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 rematques 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 Mrovéli qui aurait introduit l'histoire de la conversion de Mirian dans «*L'Histoire de la Géorgie*» (XIème s.).[65] Et aux XIIème-XIIIème

«*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. éds., Sainte-Nino, Recueil historique I] (Tbilissi: Artanoudji, 2008), p. 132-137; ქ. მანია, «მოქცევაᲘ ქართლისაᲘს 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 IVème–XIIIème 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 3ème 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 Mrovéli 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., éds., 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, éds., 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'antiquite 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* (XIIème s.): *Համառոտ Պատմութիւն Վրաց ընծայեալ Ջուանշերի պատմիչ* [Anonyme. Histoire concise de la Géorgie attribuée à l'historien Juansher] (Venise: éd. de Surb Łazar 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 impéeriale 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: «ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი»* [M. Tchkhartichvili, Les problèmes de l'étude des sources de l'hagiographie géorgienne: La vie de Sainte-Nino] (Tbilissi: Metsniérába, 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, «*მოქცევაჲ 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'Ethiopie. En parlant de ces deux histoires,

---

ურთიერთმიმართების საკითხი. *მირიანის ქრონიკა,»* [G. Goïladze, 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, «*მოქცევაჲსეული ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოჲსი 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 Mrovéli et l'Histoire de la Géorgie] (Tbilissi: Metsniérába, 1996), p. 82-93; გ. არახამია, «*მოქცევაჲ ქართლისაჲ* 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: Metsniérába, 1991), p. 47-69; ე. აბაშიძე, «"*ქართლის ცხოვრების* და *მოყცევაჲ ქართლისაჲს* 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 (XIème-XIIIème ss.)] (Tbilissi: Metsniérába, 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 hagiographiqe géorgienne ancienne, Livre IV (XVIIème-XVIIIème ss.)] (Tbilissi: Metsniérába, 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); Tchkhartichvili 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 Ier chapitre de la première partie (Propagation du christianisme parmi les barbares) de l'ouvrage est consacré à la conversion de l'Ethiopie, le IIème chapitre – à la conversion des Ibères, et le IIIème – 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 definition «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 παρθενεύουσα (παρθένος θεοῦ) bien attesté par la littérature monastique de l'époque.» (Thélamon 1981, p. 98). (D'après Suzanne Elm, vers la fin du IVème 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'Epître 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, priait 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'Asclepius 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 VIIème siècle, mais les événements concernant la christianisation du Yémen qu'il raconte se développent au début du Vème 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'infirme 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 Inde[79]) 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'Ethiopie avec la légende d'Abgar plus tard, dans le cas d'Ethiopie, c'est la période d'après le XIIème 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 & Pensylvania: 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 Ethiopie 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'Ethiopie, 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 Hass 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 prosélytisme[85] 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 dispora juive de Mtskhétha, «… 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 Vème-VIIème 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 créé «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 *Kebra Nagast (Gloire des rois),* le livre écrit à la fin du XIIIème et au début du XIVème 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 რიფსიმიანები,» [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 *რიფსიმიანთა 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 վարք և վկայաբանութիւն սրբոց, Որք կան ի հին Տօնացուցի Եկեղեցւոյ Հայաստանեայց*, 12 հատ. (Վենետիկ: տպ. Ս. Ղազար, 1810-1815)*[Œuvres complètes des vies et des martyres des saints, que l'on peut trouver dans le vieux calandrier écclesiastique de l'Église arménienne]* 12 vols. éd. M. Avgerean (Venise: éd. de Surb Łazar 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 Addaï*. Мещерская 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 Mtskhétha.[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. ღამბაშიძე, 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. Марр, «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. Марр 1897; B. Outtier, «Une forme enriche de la Légende d'Abgar en arménien,» in V. Calzolari Bouver, J.-D. Kaestli and B. Outtier, éds., *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'emmènent à Jérusalem. Selon les mêmes sources, Nino, une fois arrivée à Mtskhétha, 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 Hripsinéennes allant en Arménie. Et après leur martyre, elle passe en Géorgie. Une fois arrivée à Mtskhétha, 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 royal[95] 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 Caucasica. vol. 1 / (Surrey: Curzon, 1998), p. 59–74;

93 ლ. პატარიძე, «მცხეთის ებრაული დიასპორა I-IV სს.-ში,» [L. Pataridzé, La diaspora juive de Mtskhétha aux Ier -IVème ss.] *ქართული წყაროთმცოდნეობა* [Etudes 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 ensevélie.[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 ronceraie (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 analogue 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. Surguladze 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 Mtskhétha, fait d'abord les prièers 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 XIXème 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 sacral, 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. Bolkvadzé, 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 weding 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 ronceraie (du buisson ardent) (ronceraie /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. მამისთვალაშვილი, *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 IIème siècle;[104] qu'au Vème siècle, l'évêque de Maïouma était le célèbre religieux Pierre (Pétré) 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 IIème siècle, en Géorgie il y avait deux *lingua franc*a – 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 Vème du début du VIème 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 *Johh 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. Chkhxartichvili, 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 martyre de Nino] in კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, *ძველი 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 martyre de Nino, celle du martyre 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 martyre de Nino, il n'est pas exclu qu'elle soit le reflet typologique du martyre 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. Alibegachili, 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 histories 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 Christ[111] 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 Vème-VIIème 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 Porphirogène (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 XIIème-XVIII ^{ème} siècle,» Collection de l'Ecole française de Rome 213 (Rome: Ecole Française de Rome, 1995), p. 21–35) et dans deux papyrus apotropaïques (Nessana (VIème ou VIIème 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 (Vème 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. Greaco-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'Eussèbe, 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 Addaï* 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 XIème siècle (ou, peut-être, un petit peu plus tôt) [117]grâce à la traduction de l'*Epistula Abgari*.[118] Comme le rendent évident les textes géorgiens originaux[119] et les traductions[120] datées du Xème 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'Evangile d'Alaverdi copiée en 1054 (Centre national des manuscrits de Tbilissi; Ms A 484). Les versions géorgiennes de l'apocryphe sont publiées: ნ. ჩხიკვაძე, *ავგაროზის 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 Xème siècle. ზ. ალექსიძე, «*მანდილიონი* და *კერამიონი* ძველ ქართულ მწერლობაში,» [Z. Aleksxidzé, Mandylion 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 Xème siècle non pas directement de l'original syriaque, mais de sa traduction arabe. К. Кекелидзе, «Житие и подвиги Св Иоанна Урhайского,» *ХВ* 2/3 (1914): p. 301–321 = K. Kekelidzé, *Etiudebi.* t. 7 (Tbilissi: éd. Dans l'imprimerie del'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. იმნაიშვილმა* [Les vies des Pères (Manuscrit géorgien du XIème 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 VIème-VIIème 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 ionique[122] (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 XIIème 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 IXème 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 XIIème-XVIIIème 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 75ème anniversaire du Professeur Levan Ménabdé] (Tbilissi: éd. de TSU 2002), p. 46-65, ici 54; dans les chants religieux anonymes des IXème-Xème sècles, 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 Khintibidze 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

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

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.

La perception du Caucase à travers les récits des voyageurs occidentaux (XIIIème-XIVème siècles)

Marie-Anna Chevalier
Université Paul Valéry- Montpellier 3 (CEMM)

La perception réelle ou fictive du Caucase et de ses habitants par les voyageurs occidentaux au Moyen Âge est révélatrice du caractère particulier de cet espace à leurs yeux. Territoire pour beaucoup inconnu – dont la foi chrétienne des habitants rassure cependant les Européens de passage et leur donne quelques repères de même que le sentiment de ne pas avoir encore pénétré dans un monde totalement incompréhensible pour eux -, zone de transition avec les mondes mongols et musulmans, selon les époques ou parfois de manière concomitante, le Caucase nourrit l'intérêt de certains des plus grands voyageurs qui nous ont laissé le récit de leurs expériences et de leurs ressentiments.

Il serait intéressant de comprendre comment cet espace caucasien et les peuples qui y vivaient suscitèrent la curiosité des Européens et de quelle manière ces derniers ont pu donner l'impression de passer du connu à l'inconnu, et de se sentir partagés entre des sentiments de confiance et d'insécurité?

Nous allons essayer de montrer la manière dont ces voyageurs ont perçu les différentes populations et entités territoriales du Caucase, sur divers plans: d'abord physique, à travers leur environnement géographique, leurs ressources naturelles et les activités économiques qui en découlent, s'attachant même parfois à décrire l'aspect des habitants des régions traversées; puis religieux et spirituel, relevant tout ce qui pouvait leur paraître remarquable, que ce soit de manière positive ou pas; et, pour finir, politique et militaire, témoignant parfois de leur connaissance de la situation régionale particulièrement complexe.

La nécessité de définir un cadre ethno-géographique et économique

Les territoires et les peuples caucasiens furent l'objet de l'attention de certains voyageurs venus d'Europe.[1] Parmi ceux-ci, le franciscain flamand Guillaume de Rubrouck envoyé par le roi de France Louis IX en mission auprès des Mongols en Asie centrale en 1253, évoqua les Cherkis et les Suènes, vivant au Nord des montagnes du Caucase, les Ibères (c'est-à-dire les Géorgiens), les Alains, les Lesgi et les Arméniens.[2] Parfois, les voyageurs s'intéressaient également aux qualités morales et guerrières ainsi qu'aux caractéristiques physiques des peuples qu'ils eurent l'occasion de croiser ou dont ils entendirent parler. Marco Polo (1254-1324)[3], dans son *Devisement du monde* (ou *Livre des merveilles*), dit à propos des Géorgiens: «Ces gens sont très beaux et vaillants aux armes, bons archers et bons combattants à la guerre […]; et le cheveu portent court à la manière des clercs.»[4] La solide réputation des combattants géorgiens, intégrés à cette époque aux armées mongoles, était alors répandue. On la retrouve, entre autres, chez un pèlerin anonyme du XVème siècle qui nous a laissé un récit de son pèlerinage en Terre sainte où il décrit les différentes communautés chrétiennes orientales et loue le courage des Géorgiens, avec une admiration particulière pour les Géorgiennes:

> «Leurs femmes les accompagnent toujours, même à la bataille, armées d'arcs et de flèches comme les hommes. Au commen-

---

1 Sur certains de ces voyageurs que nous allons évoquer, voir Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinage*, Turnhout, Brépols, 1981, rééd. 1996.

2 Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol, 1253-1255*, Claude-Claire et René Kappler (trad.), rééd. Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1997, p. 72.

3 Marco Polo partit avec son père et son oncle, en 1271, pour se rendre auprès du Grand Khân mongol Koubilay. Ils restèrent seize ans au service du Khân et rentrèrent à Venise en 1295. Cf. Tyl-Labory, Gillette, «Marco Polo», in *Dictionnaire des Lettres françaises, Le Moyen Âge*, Grente, Georges (dir.), Paris, Fayard, 1964 (rééd. Hasenohr, Geneviève, et Zink, Michel, 1992), p. 985-987; et, Strubel, Armand, «Marco Polo» in *Dictionnaire du Moyen Âge*, Gauvard, Claude, et al. (dir.), Paris, PUF, 2002, p. 880.

4 Marco Polo, *Le devisement du monde, Le livre des merveilles*, Moule, A.-C., et Pelliot, Paul (éd. sc.), version Hambis, Louis (trad. fr.), Yerasimos, Stéphane (introduction et notes), 3e éd., La Découverte & Syros, 2 vol., Paris, 1998, p. 74.

cement d'un combat, elles se mettent à l'avant pour donner courage aux hommes.»[5]

Le Vénitien donne également quelques indications sur la composition ethnique et confessionnelle des habitants de Géorgie, en particulier dans les petites agglomérations. Il note que l'on y trouve une majorité de chrétiens, essentiellement des Géorgiens et des Arméniens, mais également «quelques Sarrasins et Juifs».[6]

Les voyageurs occidentaux éprouvèrent le besoin de définir l'emplacement exact de certains territoires, et surtout de ce que l'on appelait alors l'Arménie, puisque la plupart des auteurs évoquaient soit l'Arménie sans plus d'explication, soit la Petite ou la Grande Arménie. Dans sa *Peregrinatio*, où il raconte son séjour en Arménie cilicienne effectué en 1211-1212, le chanoine de Hildesheim Wilbrand d'Oldenbourg, légat de l'empereur Othon IV de Brunswick,[7] exprime clairement ce risque de confusion:

> «Cependant ceux-ci [les Arméniens de Cilicie] […] étaient victimes d'un malentendu, puisqu'il y avait une autre Arménie située plus à l'Orient, qui a de très hautes montagnes, d'où sont originaires ces Arméniens qui, après avoir chassé les Grecs, occupèrent cette région. Par les Grecs cette région est appelée Arménie Mineure.»[8]

---

5 «Récit anonyme d'un voyage à Jérusalem et au mont Sinaï», in *Croisades et pèlerinages, récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XIIe-XVIe siècle*, Régnier-Bohler, Danielle (dir.), Paris, Robert Laffont, 1997, p. 1190.

6 Marco Polo, op. cit., p. 76-77.

7 L'empereur l'avait envoyé, entre autres, auprès du roi d'Arménie, Lewon Ier, son vassal, afin d'apporter une couronne royale pour son petit-neveu et héritier présomptif Raymond Moubên. Sur le voyage du chanoine allemand, voir Halfter, Peter, «Die Beschreibung des armenischen Königreiches Kilikien durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg», in *Armenia and Christian Orient*, Erevan, Publishing House of NAS RA, «Gitutiun», 2000, p. 402-421, et Id., «Eine Beschreibung Kilikiens aus westlicher Sicht. Das Itinerarium des Wilbrand von Oldenburg», in *Oriens Christianus, Hefte für die Kunde des christlichen Orients*, Harrassowitz Verlag, Band 85, 2001, p. 176-203.

8 d'Oldenbourg, «Itinerarium Terrae Sanctae», in *Itinera hierosolymitana Crucesignatorum (Saec. XII-XIII)*, t. 3: *Tempore recuperationis Terrae Sanctae (1187-1244)*, De Sandoli, Sabino (éd. et trad. it.), Jérusalem, Franciscan Printing Press, «Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 24»,1980, p. 219.

Les voyageurs s'attachèrent donc à distinguer ces deux territoires afin de clarifier leur propos auprès de leurs lecteurs. Marco Polo n'échappa pas à cette règle lorsqu'il dit: «Il est vrai qu'il existe deux Arménies, une Grande et une Petite, icelle de moindre étendue.»[9]

Ce célèbre commerçant vénitien, voyageant avec son père et son oncle, pour rejoindre le Grand Khân mongol à Karakorum, décrit les particularités géographiques, sans omettre la dimension économique, essentielle dans son domaine d'activité, des territoires qu'il traversa, comme la Grande Arménie, ou sur lesquels il se renseigna, comme la Géorgie.[10] Il présente l'Arménie comme «une très grande province», où l'on trouve des villes telles qu'Arçingan (aujourd'hui Erzincan), Argiron (Erzerum), Arçiçi (Ercis, au nord-est du lac de Van), Paperth (Bayburt, à une centaine de kilomètres au sud-est de Trébizonde). Celles-ci l'intéressent surtout pour leurs productions artisanales, telles que les boquerants (tissus de coton fin et précieux): «les meilleurs […] qui soient au monde», également mentionnés quelques décennies plus tard par le marchand florentin Francesco Balducci Pegolotti.[11] Marco Polo évoque aussi leurs ressources minières à travers la présence de mines d'argent à Paperth et à Argiron.[12]

Certaines particularités attirent également son attention, c'est le cas des «eaux chaudes jaillissantes [qui] forment les bains naturels les plus beaux et les plus sains de toute la Terre.» Les sources naturelles d'eau chaude d'Asie Mineure sont renommées depuis l'Antiquité pour les propriétés de leurs eaux; celles-ci, situées dans la région d'Erzincan, sont évoquées par plusieurs auteurs arabes tels qu'Ibn Sa'îd et Zakaryâ Qazwînî.[13] Le marchand vénitien décrit une autre curiosité, à la frontière entre l'Arménie et la Géorgie:

> «Il y a une fontaine d'où sourd une liqueur telle qu'huile en grande abondance, tant que parfois un cent de nefs y chargent aisément en même temps; point n'est bonne à manger, mais

---

9 Marco Polo, op. cit., p. 67.

10 Marco Polo, op. cit., p. 11, 36-37; et, Cahen, Claude, «Marco Polo en Asie antérieure», in *Armenian studies in Memoriam Haïg Berbérian*, Kouymjian, Dickran (dir.), Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 1986, p. 81.

11 Francesco Balducci Pegolotti, *La Pratica della Mercatura*, Alan Evans (éd.), Cambridge, Mediaeval Academy of America, 1936, p. 36, 208; et, Cahen, Claude, art. cit., p. 82.

12 Marco Polo, op. cit., p. 70-72.

13 Cahen, Claude, art. cit., p. 84.

est bonne à brûler et pour oindre les hommes et les animaux galeux, et les chameaux pour l'urticaire et les ulcères.»[14]

Il s'agit évidemment du pétrole, qui faisait déjà l'objet d'un important commerce.

La plupart des voyageurs s'attachent à décrire le climat et le relief de l'Arménie: le temps semble particulièrement doux l'été, surtout dans les riches pâturages de la région d'Arçiçi (où les Mongols font paître leur bétail), par contre, certains évoquent «la grande froidure de la neige» en hiver.[15] C'est également le cas sur le mont Ararat où la neige est présente en toute saison:

> «On ne peut monter sur cette montagne en raison de la grande quantité de neige qui est toujours au-dessus, été comme hiver, de sorte que personne ne peut y monter ni n'est monté depuis le temps de Noé, sauf un moine, aidé par la grâce de Dieu, qui rapporta une des planches que l'on voit encore dans une église au pied de la montagne.»[16]

Cette référence à l'arche de Noé est constante lorsque les Européens évoquent la montagne de l'Ararat: «Cette arche est de très loin visible […]. Dans ces parties l'arche est appelée la nef du monde.»[17] Claude Cahen souligne sa permanence depuis le premier siècle, époque à laquelle Flavius Josèphe en fit mention dans ses *Antiquités judaïques*.[18]

Certains voyageurs délimitent les frontières politiques de la Grande Arménie: au sud, les provinces de Mossoul (en Irak), Mus (Mouch), et Méridin (Mardin), et, au nord, la Géorgie («Devers la Tramontane, elle confine aux Géorgiens») pour Marco Polo.[19] Le chevalier anglais Jean de Mandeville, parti outremer en 1322 (il ne rentra en Occident qu'en 1356), considère, quant à lui, que «le beau pays» d'Arménie «commence à la Perse et s'étend en long vers

---

14 Marco Polo, op. cit., p. 73.

15 Ibid., p. 71.

16 Jean de Mandeville, *Voyage autour de la terre*, Deluz, Christiane (trad. et commentaire), Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 114. Voir aussi Marco Polo, op. cit., p. 72.

17 Marco Polo, op. cit., p. 72. Voir aussi Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 211, 214.

18 Cahen, Claude, art. cit., p. 85

19 Marco Polo, op. cit., p. 73.

l'Occident jusqu'à la Turquie et en large jusqu'à la cité d'Alexandre appelée Porte-de-Fer […] et jusqu'au royaume de Médie.»[20]

Les descriptions de la Géorgie, appelée aussi Hybérie[21], sont également variées, il y est question des deux mers qui encadrent le pays: celle qui est appelée «la Grande Mer, qui est du côté de la Tramontane», c'est-à-dire la mer Noire, et celle qui est nommée soit mer de Gel, Ghelan ou encore «la mer de Bakou»,[22] c'est-à-dire la mer Caspienne. Les marchands génois, ce qui n'est pas pour plaire à Marco Polo, avaient d'ailleurs commencé à investir cette mer très poissonneuse, où l'on trouve esturgeons et saumons, dans la deuxième moitié du XIIIème siècle.[23]

Le pays, en partie situé dans une plaine, est couvert de «bois infranchissables»[24] et de grandes montagnes,[25] ainsi que de fleuves tels que le Cur et l'Araxe (qui coule jusqu'en Grande Arménie).[26] Certains voyageurs insistent davantage sur l'étroitesse des voies de communication:

> «La route est très étroite et très dangereuse […]. Le passage qui reste entre la montagne et la mer est si étroit qu'on ne peut y chevaucher, et cette route étroite dure plus de quatre lieues; deux hommes n'y pourraient point marcher ensemble côte à côte, mais l'un d'eux tomberait dans la mer.»[27]

Marco Polo ajoute que c'est pour cette raison qu'Alexandre le Grand n'avait pu traverser cette passe appelée Porte de Fer qui lui aurait permis d'entrer en Géorgie lorsqu'il revint de ses conquêtes, et qu'il y aurait fait ériger une tour fortifiée et une forteresse.[28]

---

20 Jean de Mandeville, op. cit., p. 195.

21 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 71.

22 Marco Polo, op. cit., p. 74, 76. On retrouve l'expression de «Grande Mer» chez Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 71, et Jean de Mandeville, op. cit., p. 195

23 Marco Polo, op. cit., p. 76.

24 Ibid., p. 74.

25 Ibid., p. 74-75.

26 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 206.

27 Marco Polo, op. cit., p. 74.

28 Ibid., p. 74. Claude Cahen (art. cit., p. 85) précise, à propos du récit de Marco Polo, que: «Les aventures d'Alexandre au Caucase sont du *Roman d'Alexandre*».

Pour ce qui est des activités économiques pratiquées en Géorgie, le marchand vénitien évoque l'exploitation du sol, mais surtout le commerce, facilité par le nombre de villes et de villages dans le pays. Il s'attarde en particulier sur la ville de Tiflis, qu'il décrit comme étant «très belle et très grande», et mentionne de nombreux «bourgs et villages» aux alentours. Parmi les activités artisanales et commerciales présentées, on remarque l'importance de la fabrication de la soie, en quantité remarquable, selon Marco Polo, les artisans géorgiens confectionnent: «des draps de soie et d'or, les plus beaux qu'homme vît jamais, et qui sont bon marché, et meilleur marché que la laine, car il y a beaucoup de soie et beaucoup d'ouvriers dans ce métier.»[29]

Un sentiment partagé concernant la foi et les pratiques religieuses des chrétiens du Caucase

Il était notoire au Moyen Âge que les Arméniens et les Géorgiens étaient des peuples chrétiens. Les récits de voyage s'intéressent à cette dimension et il arrive assez fréquemment que leurs auteurs louent la ferveur religieuse des habitants du Caucase.

En 1255, Guillaume de Rubrouck semble s'émerveiller de la pratique dévotionnelle personnelle des Arméniens:

> «Chaque Arménien a, dans sa maison, à l'endroit le plus vénérable, une main de bois qui tient une croix, devant laquelle il place une lampe allumée; ce que nous faisons avec de l'eau bénite que nous répandons pour chasser l'esprit malin, ils le font avec de l'encens. Chaque soir, en effet, ils brûlent de l'encens qu'ils répandent dans tous les coins de la maison pour en chasser toute espèce d'ennemi.»[30]

Jean de Mandeville interpelle ses lecteurs:

> «Sachez qu'en ces royaumes de Géorgie, d'Abchaz et de petite Arménie, il y a de bons et dévots chrétiens, qui communient et se confessent une ou deux fois par semaine et il y en a qui communient tous les jours, alors que nous ne faisons pas par-

---

29 Marco Polo, op. cit., p. 75. Sur la soie, voir aussi, p. 76-77; et, Mourier, J., *L'art au Caucase*, Bruxelles, C. Bulens, 2ème éd., 1907, p. 105 et suiv., cité dans Cahen, Claude, art. cit., p. 82, n. 3.

30 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 214.

deçà, bien que saint Paul l'ordonne en disant: «J'exhorte à communier tous les jours du Seigneur.» Ils observent bien ce précepte, mais nous ne le faisons pas.»[31]

Plusieurs de ces auteurs n'omettent pas non plus d'évoquer l'ancienne capitale de l'Arménie, Ani, avec ses «mille églises»,[32] mais aussi celle de Naxuan,[33] où il y aurait eu quatre-vingts églises arméniennes, avant que les Mongols ne fassent de cette ville «presque un désert» et où il ne restait plus que deux petites églises lors du passage de Guillaume de Rubrouck.[34]

Même en dehors de leurs pays, Arméniens et Géorgiens suscitent, par leur foi, l'admiration des étrangers; le dominicain allemand Burchard de Monte Sion s'en fait l'écho lorsqu'il dit, en parlant de leur présence à Jérusalem (où il a séjourné aux alentours de 1283-1284),[35] dans sa *Descriptio Terræ Sanctae*:

> «Qui pourrait suffisamment raconter, combien de moines et de religieuses de Géorgie, d'Arménie Majeure et Mineure […], maintenant par groupes de cent, de deux cents, plus ou moins, parcourant chaque lieu, les embrassant avec grande effusion, vénèrent ces lieux sur lesquels ils sentent que le Seigneur s'assit, se tint ou fit quelque action? Et ceux-ci, se frappant la poitrine, tantôt pleurant, tantôt gémissant, tantôt soupirant, montrent à l'extérieur avec des gestes dévots de leur corps, ce qu'ils ressentent sans doute à l'intérieur, et ils provoquent beaucoup de larmes chez les autres, même chez les Sarrasins !»[36]

---

31 Jean de Mandeville, op. cit., p. 195.

32 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 217; Jean de Mandeville, op. cit., p. 114; et, Simon de Saint-Quentin, *Historia Tartarorum*, extrait trad. par Jean Richard dans *Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure. Quelques textes inégalement connus aux origines de l'alliance entre Francs et Mongols (1145-1262)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 107

33 Aujourd'hui Nadjivan.

34 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 208-209.

35 Mutafian, Claude, *Le royaume arménien de Cilicie, XIIe-XIVe siècle*, Paris, CNRS éditions, 1993, 2001, p. 66; et, Dansette, Béatrice, «Les relations du pèlerinage Outre-Mer: des origines à l'âge d'or», in *Croisades et pèlerinages, récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XIIe-XVIe siècle*, op.cit., p. 888.

36 Burchard du Mont-Sion, «Descriptio Terrae Sanctae», in *Itinera hierosolymitana Crucesignatorum (Saec. XII-XIII)*, t. 4: *Tempore Regni Latini*

Marco Polo s'est aussi renseigné sur la foi des Géorgiens et explique à quelle obédience ils appartiennent: «Ils sont chrétiens, mais observent la loi grecque.»[37] La Géorgie avait été en partie christianisée par des missionnaires grecs au IVème siècle, et, c'est en 608-609, sous le catholicossat de Kyrion, que l'Église géorgienne décida de reconnaître le concile de Chalcédoine (451) et de se ranger derrière Byzance. Elle se sépara ainsi de l'Église arménienne, avec laquelle elle avait jusque là adopté des décisions communes en matière religieuse, à une période où le catholicos arménien Abraham expulsait tous les prêtres chalcédoniens d'Arménie ou leur demandait de se rallier à ses positions.[38] Le choix du rite grec par les Géorgiens était un fait connu et mentionné par la plupart des auteurs de récits de pèlerinage ayant séjourné à Jérusalem, tels que Louis de Rochechouart, qui souligne qu'ils «imitent les Grecs presque en tous points»,[39] ou encore l'auteur anonyme d'un autre texte du XVème siècle qui précise: «Ils officient comme les Grecs», et insiste en indiquant: «Ils ont les mêmes croyances que les Grecs.»[40]

Marco Polo évoque aussi un monastère latin en Géorgie, celui de Saint-Lionard, érigé près d'un grand lac, où il décrit ce qu'il considère être «un pur miracle»: il s'agit du déferlement de poissons dans ce lac pendant toute la période du Carême, alors qu'il en est complètement dépourvu pendant le reste de l'année.[41]

Certains voyageurs constatent toutefois quelques divergences d'avec Rome, qu'ils se contentent parfois de relever, ou même de juger en livrant quelques remarques cinglantes. Ce fut le cas de Guillaume de Rubrouck, qui d'une part, nota simplement: «Quant

---

Extremo (1245-1291), op. cit., p. 123-124.

37 Marco Polo, op. cit., p. 74.

38 Aleksidzé, Zaza, et Mahé, Jean-Pierre, «Arsen Sapareli. Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens», *Revue des Études Arméniennes*, nouvelle série, Paris, 32, 2010, p. 59, 80.

39 Louis de Rochechouart, «Journal de voyage à Jérusalem», in *Croisades et pèlerinages, récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XIIe-XVIe siècle*, op. cit., p. 1152-1153.

40 «Récit anonyme d'un voyage à Jérusalem et au mont Sinaï», art. cit., p. 1190

41 Marco Polo, op. cit., p. 75. On trouve la mention d'un «miracle» de même type, attribué à saint Jean-Baptiste, près de la forteresse teutonique d'Amouta, en Arménie cilicienne, dans le récit de Wilbrand d'Oldenbourg, op. cit., p. 226-227.

au poisson, les nestoriens et les Arméniens n'en mangent absolument pas pendant le jeûne du Quadragésime» et, d'autre part, dit avec une rare sévérité et une méconnaissance certaine de la foi arménienne: «Les nestoriens et les Arméniens ne mettent jamais sur leurs croix de figure du Christ; il semble par là qu'ils jugent mal de la Passion ou en rougissent.»[42]

Marco Polo les désigne quant à lui comme d'«assez imparfaits chrétiens», et ajoute que: «la plupart des gens y sont soumis à la foi de Jésus Christ, bien que parmi eux soient moult hérétiques sur divers articles de foi.»[43] Il trouve cependant quelques circonstances atténuantes aux Arméniens: «ils n'ont pas de docteurs qui sachent bien.»[44] Il évoque la présence d'un archevêque arménien à Arçingan (Erzincan), cette ville étant la métropole de la province.[45] Selon la *Chronographie* de Bar Hebraeus, il semblerait que ce prélat, prénommé Sarkis, et qualifié par l'auteur de «grand homme» et même de «saint», ait été «honoré par le roi des Huns», c'est-à-dire par l'Ilkhân mongol Abagha, mais il fut assassiné en 1276 par un certain Bîshar, capitaine de la forteresse de Zâîd.[46]

Cette manière de considérer l'Église arménienne par les Occidentaux et, de façon encore plus accentuée par les ambassadeurs et missionnaires franciscains, vient du fait que l'Église arménienne est autocéphale, et ne dépend ni de celle de Rome ni de celle de Constantinople. En effet, elle ne reconnut pas le concile œcuménique de Chalcédoine, quatrième grand concile fondateur du dogme chrétien, qui s'est tenu en 451, auquel elle ne put envoyer de représentants en raison de la lutte des Arméniens contre les envahisseurs perses (bataille d'Avarayr, le 2 juin 451). Cependant, ce n'est qu'en 553, lors d'un synode tenu à Dvin, que le catholicos Nersês II et les évêques arméniens rejetèrent les propositions du concile de Chalcédoine, qu'ils considérèrent comme étant trop proches du nestorianisme, et ne reconnurent que celui d'Éphèse qui s'était tenu

---

42 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 110; voir aussi, p. 158.

43 Marco Polo, op. cit., p. 69

44 Ibid., p. 71.

45 Ibid., p. 71.

46 *The chronography of Gregory Abû'l Faradj, the son of Aaron, the Hebrew physician commonly known as Bar Hebraeus being the first part of his political history of the world*, Wallis Brudge, Ernest A. (trad. angl.), Londres, Oxford University Press, 1932, p. 455 ; voir aussi Cahen, Claude, art. cit., p. 85.

vingt ans plus tôt (en 431).[47] Cette prise de position provoqua la séparation de l'Église arménienne des Églises grecque et latine qui considérèrent désormais les Arméniens comme des «monophysites» et, par conséquent, des hérétiques.

Outre les caractéristiques ethno-géographiques et religieuses de ces régions du Caucase, les voyageurs occidentaux s'intéressèrent aussi au contexte politique de ces États qu'ils traversèrent, et en particulier aux dangers qui pesaient sur eux au moment de leur voyage.

Des territoires sans cesse menacés[48]

Dès les années 1220-1221, l'armée de Gengis Khân, après avoir conquis tout le nord de la Chine et l'Empire du Khwârezm, attaqua l'Azerbaïdjan, la Grande Arménie, et la Géorgie, où le roi Georges IV Lacha (1212-1223), et son connétable, Iwanê, furent vaincus près de leur capitale, Tiflis, en février 1221; le dominicain Simon de Saint-Quentin, en mission pour le pape Innocent IV avec Ascelin de Crémone auprès du *noyan* mongol Baydjoû aux alentours de 1247-1248, s'en fait l'écho dans son *Historia Tartarorum*. Les troupes mongoles, dirigées par les généraux Djébé et Subötaï, repartirent ensuite vers l'Azerbaïdjan, où elles commirent pillages et massacres à Maragha et à Hamadhan, avant de revenir en Géorgie où elles mirent à sac tout le sud du pays; puis, elles traversèrent de nouveau le Caucase en direction de la Russie.[49] Selon l'historien arménien

---

47 Aleksidzé, Zaza, et Mahé, Jean-Pierre, art. cit., p. 110, n. 82.

48 Simon de Saint-Quentin, *Historia Tartarorum*, op.cit., p. 105-106.

49 Grousset, René, *L'Empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Bibliothèque historique Payot, 2004 (1ère éd. Payot, 1965), p. 306-308 (selon cet historien, une armée de 80 000 hommes avait pu être rassemblée par les princes, de Tchernigov et de Smolensk); Mutafian, Claude, «Le siècle mongol (1220-1320), planche de salut ou coup de grâce?», in *Arménie entre Orient et Occident, 3000 ans de Civilisation*, Kévorkian, Raymond H. (dir.), Paris, Bibliothèque nationale de France, 1996, p. 175; Richard, Jean, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie*, op.cit., p. 37-38, 61, 105-106 (extrait trad. de l'*Historia Tartarorum* de Simon de Saint-Quentin); et, Chevalier, Marie-Anna, *Les ordres religieux-militaires en Arménie cilicienne. Templiers, hospitaliers, teutoniques et Arméniens à l'époque des croisades*, Paris, Éditions Geuthner, Collection Orient chrétien médiéval, 2009, p. 502-503.

Kirakos de Gandzak (1203-1272), ils n'épargnèrent que les chevaux,[50] et provoquèrent un départ massif d'Arméniens de Grande Arménie pour la Cilicie.[51]

Une trentaine d'années plus tard, lorsque Guillaume de Rubrouck obtint sa dernière audition avec le Grand Khân Mangoû (Möngke) (1251-1259) à Karakorum et lorsque celui-ci voulut savoir ce qu'il désirait avant de le quitter, le franciscain rejeta l'or qu'il lui proposait et lui répondit: «Nous n'acceptons rien de tel, mais nous n'avons pas de quoi payer le voyage, et sans votre aide, nous ne pouvons sortir de votre pays.» Le Grand Khân lui demanda alors où il souhaitait aller et Guillaume de Rubrouck lui répondit: «Jusque dans le pays du roi d'Arménie […] s'étend votre pouvoir. Si j'étais mené jusque-là, cela me suffirait.» Mangoû accéda à sa requête et lui donna un guide pour le conduire jusque là.[52] Guillaume de Rubrouck considérait donc l'Arménie comme une terre amie, puisque chrétienne, et relativement sûre au sein de l'Empire mongol, puisqu'elle bénéficiait, théoriquement, de la protection du Grand Khân.

Cependant, en 1249, des massacres d'Arméniens et de Géorgiens par les Mongols, consécutifs à des rumeurs de projets de révoltes, sont signalés dans le royaume de Géorgie. Dans les années qui suivirent, le chef mongol Arghoûn persécuta et massacra les sujets du Grand Khân incapables de payer le montant excessif des taxes réclamées à la suite d'un recensement en Grande Arménie, en Géorgie et en Aghouanie, si bien que le roi d'Arménie cilicienne, Hét'oum Ier s'empressa de se rendre à Karakorum, en 1254, pour rencontrer Mangoû et éviter le même sort à ses sujets.[53] D'ailleurs, dans sa lettre à Louis IX, Guillaume de Rubrouck dit attendre la

---

50 Kirakos de Gandzak, *Histoire d'Arménie*, Mélik'-Ohandjanyan, K. A. (éd.), Erevan, Éditions de l'Académie des Sciences d'Arménie, 1961, p. 201-202 (en arménien). Voir aussi Brosset, Marie-Félicité (trad. du géorgien, éd. et notes), *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle*, I: *Histoire ancienne jusqu'en 1469 de J.-C.*, Saint-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1849, p. 492, n. 2.

51 «Ils avaient été mis en fuite par la ruine causée par les Tatars venus du nord-est, lesquels détruisirent tout l'univers.», Kirakos de Gandzak, op. cit., p. 190.

52 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 188.

53 Mutafian, Claude, art. cit., p. 177-178; et, Chevalier Marie-Anna, op. cit., p. 510-512.

venue du roi d'Arménie à la cour du Grand Khân et évoque son passage après son départ.[54]

Le franciscain connaît les différents chefs mongols qui se répartissent la région ainsi que certains des enjeux de cette maîtrise du territoire:

> «Nous traversâmes le campement de Bachou qui est le chef de l'armée placée là près de l'Araxe, et qui a soumis les Géorgiens, les Turcs et les Perses. Un autre général se trouve près de Taurinum [Tabriz], en Perse. Il est chargé du recouvrement des tributs et s'appelle Argon. Mangou-Chan les a rappelés tous deux: il faut qu'ils cèdent la place à son frère qui vient s'installer dans ces régions. Cette terre que je vous ai décrite n'est pas proprement la Perse, on l'appelait autrefois Hyrcanie.»[55]

Cette domination du Caucase par les Mongols et la menace que ce peuple représentait pour les populations soumises sont soulignées par tous les voyageurs qui séjournèrent dans cette région au XIIIe siècle. Marco Polo, évoquant la Grande Arménie, dit que ses habitants sont les «sujets des Tartares»,[56] et précise la même chose pour ceux de Géorgie: «En Géorgie est un roi qu'on appelle toujours David Melic, qui veut dire en français Roi David; et il est sujet du roi des Tartares.» Les rois de Géorgie portaient souvent le prénom de Georges ou de David mais, à l'époque du voyage du Vénitien, la Géorgie était gouvernée par Démétrius II (1273-1289); cependant, le souvenir de deux rois appelés David était encore vif. Il s'agissait, pour le premier, de David IV Narin (1234-1258), fils de la reine Rousoudan Ière (1223-1245), et dont l'autorité s'étendait en Abasgie (Imérétie), et, pour le second, du roi de Géorgie, David V Lacha (ou Vahramoul) (1250-v. 1270), fils du roi Georges IV, que nous avons évoqué plus haut.[57]

---

54 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 180, 200-201.

55 Ibid., p. 207. L'éditeur identifie Bachou à Baïdjou, commandant des armées mongoles en Arménie et en Géorgie depuis 1242. Quant à «Argon», il s'agit d'Arghoûn dont nous avons parlé plus haut; et le frère de Mangoû est l'Ilkhân Hoûlâgoû (Hülegü).

56 Marco Polo, op. cit., p. 71.

57 Brosset, Marie-Félicité, op.cit., p. 568, n. 4, p. 583-585; et, Toumanoff, Cyrille, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Rome, éd. Aquila, 1990, p. 525. Sur le roi David de Géorgie comme étant à l'origine de la figure légendaire

Marco Polo mentionne également certains mouvements de fuite des populations locales devant la menace mongole, en particulier en direction des îles de la mer Caspienne: «Ces îles ont été peuplées par des gens fuyant de la face du grand Tartare.»[58]

Les voyageurs occidentaux indiquèrent toutefois, et leur témoignage est aussi important en ce sens, que plusieurs groupes parmi ces peuples du Caucase, en particulier des montagnards, continuèrent à opposer une farouche résistance aux Mongols, si bien que ces derniers ne purent occuper totalement toutes les régions du Caucase. Ainsi au milieu du XIIIème siècle, Guillaume de Rubrouck signalait, que tout au nord du Caucase: «Il y a Ziquia, qui n'obéit pas aux Tartares, et à l'orient, les Suènes et les Ibères, qui ne leur obéissent pas non plus.»[59] Les Suènes étaient présents dans ce lieu depuis l'Antiquité, tandis que les Ibères étaient évidemment les Géorgiens. Malgré les propos du missionnaire franciscain, ces deux peuples furent vaincus par les Mongols en 1239, ce qui ne les empêcha pas de continuer à s'opposer à eux. Il évoquait également deux autres peuples du nord-est et du centre-est du Caucase:

> «Les Alains, dans ces montagnes, continuent à résister aux Tartares. Aussi Sartach était-il obligé d'envoyer deux hommes sur dix garder les issues des monts pour empêcher les Alains de sortir de leurs montagnes, et d'enlever les troupeaux dans la plaine. […] À deux jours de là, il y a […] certains sarrasins, appelés Lesgi, dans la montagne, qui luttent également [contre les Tartares], si bien que les Tartares qui étaient au pied des Monts des Alains durent nous donner vingt hommes pour nous conduire jusqu'au-delà de la Porte de Fer.»[60]

Quelques décennies plus tard, il semblerait que la situation soit restée la même, car lorsqu'il évoque le relief géorgien, Marco Polo fait directement le lien avec la défense du pays:

---

du «roi David», cf. Richard, Jean, «L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean», in *Annales d'Éthiopie*, 1957, p. 225-244; id., *Au-delà de la Perse et de l'Arménie*, op.cit., p. 19.

58 Marco Polo, op. cit., p. 76.

59 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 72. L'éditeur précise en note que Ziquia est le pays des Circassiens de l'ouest.

60 Guillaume de Rubrouck, op. cit., p. 204

«La province est toute pleine de grandes montagnes, de passes si étroites et si fortes, que, je vous le dis, les Tartares jamais n'ont pu la dominer entièrement. Car une partie de la province est soumise au roi tartare, mais le reste lui échappe et est soumis au roi David, a cause des places fortes qu'il a.»[61]

Certains, comme le franciscain Jean de Plancarpin, originaire de Pérouse, qui a voyagé en 1246-1247, décrivent les invasions mongoles en Arménie dans un cadre «merveilleux» avec l'apparition de créatures imaginaires, mettant ainsi en relief le caractère mystérieux et inconnu de ces territoires pour les Occidentaux. C'est ainsi qu'il interprète les choses:

«En même temps Occoday Cham[62] envoya Cyprodan avec une armée vers les pays du Midi. […] De là, il passa […] vers l'Arménie, et comme il traversoit les déserts, ils y trouvèrent aussi quelques monstres en forme humaine, car ils n'avoient qu'un bras au milieu de l'estomac, et un pied seulement; ils étoient deux à tirer de l'arc, et couroient si légèrement que le plus vite cheval ne les pouvoit atteindre. Ils couroient en sautant sur ce pied, et quand ils étoient las, ils alloient sur une main et un pied en façon de roue, rechangeant ainsi de l'un à l'autre, selon qu'ils se trouvoient las. Les tartares en tuèrent quelques uns, et de là passant plus avant, ils arrivèrent en Arménie, qu'ils subjuguèrent, avec une partie de la Georgiane; car l'autre de son bon gré se rendit à eux, et leur paya de tribut tous les ans 40, 000 yperperes ou besans, comme ils font encore maintenant.»[63]

Les voyageurs occidentaux qui traversèrent le Caucase au cours de leurs périples s'attachèrent à en décrire les contours et les reliefs afin d'aider le lecteur à visualiser les lieux, et à en comprendre les richesses et les contraintes. Ils s'intéressèrent aussi aux peuples qui

61 Marco Polo, op. cit., p. 75.

62 Il s'agit du Grand Khân Ögedey.

63 Jean de Plancarpin, in Voyages de Benjamin de Tudelle autour du monde commencé l'an 1173; de Jean du Plan Carpin, en Tartarie; du frère Ascelin et de ses compagnons vers la Tartarie; de Guillaume de Rubruquin, en Tartarie et en Chine, en 1253, suivis des additions de Vincent de Beauvais et de l'histoire de Guillaume de Nangis, pour l'éclaircissement des précédents voyages, Bergeron, Pierre (éd. sc.), Paris, Imprimé aux frais du gouvernement pour procurer du travail aux ouvriers typographes, 1830, p. 186-187.

y vivaient, à leurs qualités guerrières et à la courageuse résistance qu'ils opposaient aux envahisseurs mongols, en dépit des dures répressions qui les menaçaient. Sans toujours comprendre la religion des Géorgiens, proches des Grecs, ni surtout, celle des Arméniens, qu'ils perçurent comme des monophysites, ils n'en admirèrent pas moins leur ferveur religieuse. Ainsi, le Caucase – îlot chrétien au sein de l'immense Empire mongol – suscita la curiosité et l'intérêt des missionnaires, des ambassadeurs et des marchands européens dans tous les domaines et constitua pour eux une passerelle entre le monde connu et l'inconnu.

Marie-Anna Chevalier. Maître de Conférences en Histoire médiévale à l'Université Paul Valéry – Montpellier 3, membre du Centre d'Études médiévales de Montpellier.
Spécialité: Histoire de l'Orient chrétien, des croisades, de l'Arménie médiévale, des ordres religieux-militaires (Temple, Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem, Hôpital de Sainte-Marie des Teutoniques, ordre de Saint-Lazare) et des relations Orient-Occident au Moyen Âge.

Les métatextes de traduction et l'identité linguistique et culturelle d'anciens savants et érudits géorgiens

Nino Doborjginidzé
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Dans le présent article, les questions de l'identité des savants géorgiens du Moyen Age sont étudiées à la base des métatextes de traducteurs géorgiens des Xème-XIIIème siècles. Ce sont des commentaires, des définitions et des scolies annexés au texte de base.[1] Dans l'ancienne tradition traductologique géorgienne, pour ces métatextes est élaborée une terminologie strictement réglementée: *introduction, préface et postface, commentaire, définitions prolixes*.[2]

Ces métatextes servent de sources premières à de nombreuses disciplines. Dans l'article, nous présentons, et ceci partiellement, l'un de leurs aspects, notamment le rapport d'anciens savants géorgiens à leur langue maternelle. Ce rapport présente une relation complexe et plurifonctionnelle. Pour l'analyse, nous avons choisi dans les contextes documentés une question à étudier: comment les traducteurs géorgiens œuvrant dans des centres de civilisation et de traduction à l'étranger, voyaient les fonctions de leur langue maternelle, l'impatronisation, la légitimation de ces fonctions dans un milieu étranger assez désavantageux pour le géorgien.

---

1 Les métatextes étaient annexés tant à des textes traduits qu'à des textes authentiques. Ils contenaient des questions portant sur la forme et sur le contenu du texte, sur la théorie et la pratique de la traduction comme de la transposition du texte d'une réalité linguistique et culturelle étrangère au contexte linguistique et culturel maternel, ce qu'en ancien géorgien on appelait „გადმოტვფრვის" „გადმოტვფრვა" (gadmotvifvra) – „estampage». Par conséquent, nous appelons métatextes des Xème-XIIIème siècles l'histoire documentaire de la traductologie d'anciens savants géorgiens. cf.: *Doborjginidzé*: 164-182.

2 Voir: Ephrem Mtsiré, *Zanduki da shesavali tsignisa amisa, romelsa etsodebis gardamocemaï, tkumuli tsmidisa mamisa chuenisa iované damaskelisa, kheln*. (Table des matières et introduction du livre dont le titre est «Le récit de notre Saint-Père Jean de Damas», manuscrit) A. 24, 1r-4v.

Dans l'article, ce milieu linguistique étranger au fonctionnement du géorgien sera présenté sur l'exemple de deux contextes culturels, civilisateurs et religieux. Ce sont: les colonies géorgiennes ou bien les centres de traduction du **Monastère des Ibères d'Athos et d'Antioche.**[3] Ils relatent deux étapes du développement[4] **de la** langue géorgienne; c'est à ces deux étapes qu'est liée, au Moyen Age, la conceptualisation de l'identité linguistique et culturelle de *notre parent* (*ჩუენი ნათესავი*),[5] plus précisément, du groupe d'un noyau culturel.[6] Je vais examiner les traits caractéristiques de ces étapes comme ils sont décrits dans les métatextes annexés aux traductions en géorgien effectuées à Athos et à Antioche.

Le centre de civilisation et de traduction d'Athos (l'étape de la *légitimation* de l'indépendance linguistique et culturelle)

Avant de passer directement à la caractéristique de la période d'Athos, je vais aborder en bref certaines questions portant sur

---

[3] L'appellation de «centres de traduction de Byzance et d'Antioche» est une dénomination conventionnelle, en quelque sorte. J'entends par là les monastères de différentes périodes de Byzance et d'Antioche où les moines géorgiens menaient une activité culturelle-civilisatrice et traductologique. Ce sont les monastères suivants: a. à Byzance – le monastère des Ibères d'Athos, les monastères d'Olympe, de Hagiapantos, de Hora et de Hromana; b. à Antioche, ou bien en Syrie du Nord – les monastères de Saint-Simon, de Kalipos, de Kastana, d'Ezra, de Saint-Roman, de Saint-Barlaham, Lertsmiskhevi, Tualta.

[4] Je précise en même temps que par «développement du géorgien», j'entends l'histoire de la langue géorgienne du point de vue du développement de ses fonctions sociale et publique. Cela veut dire que les événements linguistiques examinés ci-dessous vont être analysés non pas du point de vue de la grammaire historique, mais de la sociolinguistique historique.

[5] „ჩუენი ნათესავი" est le terme utilisé par Ephrem Mtsiré pour «Géorgien «(cf. le métatexte annexé à la traduction géorgienne de Grigol de Nazianze), manuscrit, A. 110, 1-2.

[6] Cf. Boeder 1998: 68; Pohl 1985: 95. La formation de l'identité linguistique et religieuse des Géorgiens a commencé beaucoup plus tôt et par la protection de la part des Géorgiens de leur propre identité dans l'entourage, d'abord, des Arméniens monophysites et puis des Arabes. Voir: Boeder 1998: 70.

l'histoire sociale de la langue géorgienne[7] comme d'une langue de liturgie, de traduction de la Bible, et en général, comme d'une langue à fonctions littéraires.

Selon la tradition géorgienne, c'est-à-dire selon l'ancienne tradition historique universelle, la langue ibérique est déjà évoquée depuis 218-235 daans la liste des langues et des ethnos à traditions littéraires. Je pense au topo de l'historiographie religieuse concernant soixante-douze (selon certaines traditions, soixante-dix) langues et ethnos saints d'origine biblique. Ce topo, ou bien les dyamérismes, c'est-à-dire la liste des langues et des peuples de Moïse (voir: **Διαμερισμὸς τῆς γῆς εἰς τοὺς τρεῖς υἱοὺς τοῦ Νῶε,** selon la tradition latine *Divisio terrae tribus filiis Noe, tabula linguarum et populorum*), est confirmé la première fois chez Josèphe Flavius.[8] Depuis les chroniques d'Hyppolite de Rome et de Sixtus Jules d'Afrique, une nouvelle rubrique est ajoutée aux diamérismes: l'énumération des langues distinguées par la tradition littéraire chez les descendants des trois fils de Noé: Sème, Kam et Japhet:

Οἱ δὲ ἐπιστάμενοι αὐτῶν γράμματά εἰσιν
[Japhet]:
Ἴβηρες, Λατῖνοι, οἷς χρῶνται οἱ Ῥωμαῖοι, Σπανοί, Ἕλληνες, Μῆδοι, Ἀρμένιοι.
[Cham]:
Φοίνικες, Αἰγύπτιοι, Παμφύλοι, Φρύγες.
[Sem]:
Ἑβραῖοι οἱ καὶ Ἰουδαῖοι, Πέρσαι, Μῆδοι, Ἰνδοί, Χαλδαῖοι, Ἀσσυριοί.[9]

(Parmi eux ceux qui ont leur écriture / leur tradition littéraire: [sc. descendants de Japhet]: Ibères, Latins, que l'on appelle Romains, Grecs, Mèdes, Arméniens. [sc. descendants de Kam]: Phéniciens, Egyptiens, Pamphyliens, Phrygiens. [sc. descendants de Sème]: Hébreux, c'est-à-dire Juifs, Persans, Indiens, Chaldéens, Assyriens).

L'énumération des écritures alphabétiques, son authenticité et variété rédactionnelle préservées dans les diamérsimes ont

---

7 Pour des étapes essentielles de l'histoire sociale de la langue géorgienne, voir: Doborjguinidzé 2009: 9-6

8 Voir: *Antiquité judaïque* [**Ἰουδαικ Ἀρχαιολογία**], de Josèphe de Flavius, 94 après J.-Ch.

9 Voir: Chronique d'Hyppolite de Rome, Bauer – Helm (edd.) 1955: 60

longtemps été l'objet de vives discussions.[10] Certes, il est difficile de déterminer sur quoi reposait ce concept de classification élaboré dans l'Antiquité tardive, ou bien ce que les auteurs de diamésrimes entendaient par la phrase **επιστάμενοι γράμματα**, les langues ayant une écriture originelle ou bien, plus généralement, les langues ayant des traditions d'écriture, mais une chose est évidente: c'est une conception historique de la première moitié du IIIème siècle, la représentation du monde culturel de l'époque sur les langues et les ethnos qui ont leur tradition d'écriture et sur ceux qui ne l'avaient pas. Et la tradition d'écriture de la langue ibérique fait partie intégrante de cette conception.[11]

Le début de l'histoire des fonctions sociale et publique du géorgien est lié à la période missionnaire des Géorgiens au quatrième siècle. La légitimation du géorgien et d'autres langues nationales du monde chrétien de l'Orient fut déterminée par les processus culturels et civilisateurs qui accompagnaient naturellement les missions de ces peuples dans leur langue maternelle: j'entends par là le début des traditions d'écriture, la création de la liturgie, les traductions des livres bibliques et de la littérature théologique, le développement de la science et de l'activité civilisatrice, et, en général, les processus d'inculturation ayant lieu dans la langue qui aboutirent à l'établissement d'une langue nationale locale comme

---

10 Les savants occidentaux regardaient d'un œil douteux le fait que dans la classification du IIIème siècle, la langue ibérique soit évoquée à côté de l'hébreux, du grec et d'autres langues anciennes ayant leur tradition d'écriture. Le célèbre chercheur Samuel Krauß étudia spécialement presque toutes les rédactions connues de diamérismes et montra avec certitude que «l'écriture ibérique figure dans tous les catalogues des diamérismes des langues à alphabet et à écriture propres, et il est à remarquer aussi qu'elle est toujours évoquée à la première place parmi les 15 écritures des 70 ou 72 langues bibliques. […] Sans prendre en considération d'autres faits, les sources que nous avons étudiées sont tellement fiables que tout doute autour de l'écriture des Ibères devient injustifiable» (Krauß 1906: 43-44).

11 A propos des diamérismes dans différentes sources historiques, voir: Borst 1957; pour les écritures évoquées dans les diamérismes, y compris pour l'identification de l'hébreu, voir: Doborjginidze 2006: 89-98; Doborjginidzé 2010; Gutschmied 1894: 585-717; Krauß 1899: 1-14; Krauß 1900: 38-43;. Krauß 1906: 33-48; G. Müllenhof 1892; E. Nestle 1905: 210-213; S. Poznanski 1904: 301-308.

langue d'Etat.[12] Ce fut le processus lors duquel les langues[13] qui ne se distinguaient pas trop politiquement ni culturellement acquirent d'un coup les fonctions sociales et publiques significatives.

Depuis déjà le milieu du V siècle,[14] le géorgien et le grec – tout comme, beaucoup plus tôt, le syriaque et le grec, le copte et le grec – sont des langues égales du point de vue **fonctionnel**. Certes, le grec, l'hébreu et le latin, en tant que «langues saintes»[15] se distinguant par des arguments sacrés, autorisées pour les textes bibliques, sont

---

12 On appelle inculturation les processus qui accompagnent l'introduction d'une nouvelle religion et qui se reflètent dans la culture et les traditions locales, dans la langue maternelle de ce même peuple. L'acculturation comprend les processus qui établissent, avec l'introduction dans telle ou telle région d'une nouvelle religion tant en liturgie que dans la vie culturelle et différents domaines de la vie publique, la langue supranationale universelle de cette religion. A propos des tendances générales d'inculturation et d'acculturation dans la pratique missionnaire, voir: Luiselli 2000: 146-168 Luiselli 2000: 146-168. Pour le développement fonctionnel du géorgien, voir: Doborjginidzé 2007a: 161-176; Doborjginidzé 2008:193-212.

13 Cf.:. «*Zur Zeit des Niedergangs des eigentlichen Hellenentums in der hellenistischen Welt der Spätantike entstand vermutlich in Syrien und, davon ausgehend auch in Armenien, Georgien und anderen Ländern des Nahen Ostens eine Art der Volkssprachenidee, die den heimischen Sprachen, die nicht zu den politisch, kulturell oder religiös privilegierten und akzeptierten Sprachen gehörten, eine neue Würde gab, die geradezu im Rahmen eines christlichen Heilsgeschehens verstanden wurde*» (Boeder 1998:69).

14 C'est depuis cette période que K. Kékélidzé (1980: 573) suppose l'existence en géorgien des textes essentiels utilisables en liturgie. L'Orient chrétien du VIème siècle connaît bien le géorgien comme langue de liturgie. Cf.: l'épisode de la vie grecque de Saba Purifié: «Ni les Ibères, ni les Syriens, ni les Phrygiens n'ont le droit d'organiser une liturgie dans leurs églises [situées ici]; une fois réunis dans leurs églises [situées ici], ils ont le droit de chanter dans leur langue maternelle „**ὥρα**" et „**τὰ τυπικα** et de lire des passages des actes des apôtres et de l'Evangile. Après cela, ils doivent aller dans la grande église et communier avec les autres frères au mystère divin donnant la vie)» voir: Kurz 1894: 165-167; Kékélidzé 1980: 26. Ces références historiques des sources grecques et syriaques sont documentées selon les données des textes géorgiens anciens.

15 A propos de l'apparition du topo concernant les langues saintes et du fonctionnement de trois langues saintes dans l'Antiquité tardive et au Moyen Age, voir : Hille-Coates 2000: 129-147; Hille-Coates 2000b: 206-238. A propos de trois langues saintes et des rapports des langues populaires locales dans l'Occident chrétien médiéval, voir : Gerl 1985: 327-336. A propos des concepts et des topos de la différenciation fonctionnelle et de l'égalité fonctionnelle dans l'Orient chrétien médiéval, voir : Doborjginidzé 2007b: 145-163.

à un niveau plus élevé que les langues populaires locales, mais du point de vue fonctionnel, il y a très peu de différence entre elles: le géorgien remplit toutes les fonctions, il couvre les mêmes sphères que le grec; tout comme le grec, le géorgien devient peu à peu une langue de liturgie, d'éducation, de littérature, de science et de n'importe quelle sphère de la vie publique, d'abord en Géorgie, puis plus tard dans les centres religieux et les centres de traduction et de civilisation géorgiens qui fonctionnaient à l'étranger.[16]

Le Monastère des Ibères d'Athos est la première colonie qui «a légitimé» dans un milieu linguistique étranger, à côté du grec supranational, les règles de fonctionnement du géorgien, a déterminé ses droits, et les a mis en pratique.

Le rôle des Géorgiens d'Athos dans le développement des fonctions sociales et publiques du géorgien[17] fut étudié la première fois par le kartvélologue (spécialiste de géorgien) étranger V. Boeder. C'est par rapport aux Géorgiens œuvrant dans le monastère d'Athos qu'il a posé une question[18] extrêmement intéressante du point de vue du fonctionnement du géorgien, dont l'un des aspects est traité dans le présent article. Je parle de l'élaboration des concepts construisant l'identité linguistique et culturelle des savants du Monastère d'Athos, de la création dans un milieu étranger d'un espace unifié de relations mutuelles: la préservation, conformément à l'équilibre dans ce milieu, de l'indépendance linguistique et culturelle **géorgienne – grecque.** Ce sont ces questions que je vais aborder ci-dessous.

Bien que le géorgien eût acquis, grâce aux processus d'inculturation, des fonctions similaires aux fonctions du grec, il restait quand même une langue de moyens d'expression relativement pauvres (priorité qualitative du grec). De ce point de vue, il est

---

16 A propos des étapes de l'établissement et de la légitimation du géorgien, voir aussi Doborjginidzé 2009: 14-60.

17 Voir: Boeder 1983: 85-95. Pour les questions portant sur la sociolinguistique historique du géorgien, voir également Boeder 1994: 66-84; Boeder 1997: 183-209; Boeder 1998: 68-81; Boeder 2003.

18 Cf.: «La question historique-sociolinguistique nécessite une explication: comment est-il devenu possible que le géorgien non seulement se soit établi comme une langue de la mission chrétienne, mais qu'il ait gardé sans interruption ce statut jusqu'à nos jours. Pourquoi le grec ne s'est-il pas établi comme langue de l'Eglise, de la liturgie, de la science, ainsi que de la littérature et de la vie étatique comme on s'y attendait par analogie avec le latin?» Voir: Boeder 1983: 85.

évident que le géorgien ne pouvait aucunement concurrencer avec le grec, rompu à la philosophie et à la rhétorique. C'est pourquoi l'étape suivante de l'égalité fonctionnelle avec le grec devait être suivie de l'égalité qualitative, c'est-à-dire de l'enrichissement maximal du géorgien de moyens d'expression, de leur perfectionnement. Dans le cas contraire, le géorgien aurait du mal à s'établir dans l'espace linguistique commun à côté du grec supranational.

L'espace de relations linguistiques réciproques d'Athos **grec – géorgien**, par conséquent le processus de légitimation de l'indépendance linguistique et culturelle des savants géorgiens sur le mont Athos était assez tendu, souvent contradictoire, voire hostile. Il est de notoriété publique que les Grecs n'apprenaient pas les langues des peuples non hellénisés. Le Moyen Age connaît peu de Grecs polyglottes à la différence des Syriens, des Arméniens, des Coptes ou des Géorgiens. Mais la barrière linguistique, c'est-à-dire l'ignorance des langues des peuples de l'Orient, n'empêchait pas les Grecs de «mettre au rebut» ces traductions sous prétexte d'inexactitude et de non adéquation („გამოუძიებელად დაწერისათვს სიტყუათაჲსა" – d'avoir écrit des mots sans en avoir précisé le sens) et de créer une barrière à des langues nationales de l'Orient dans l'espace linguistique commun. Les savants du mont Athos décrivent en détail dans quelles conditions difficiles ils s'installèrent à Athos:

Et comme les Grecs avaient choisi ce moment, ils voulurent expulser les Géorgiens de ce monastère […] et ils nous créèrent beaucoup de difficulté et de danger. Pour parler brièvement, si Dieu ne nous avait pas secourus, si nous n'avions pas eu le secours de la Vierge et la grâce et les prières des Saints Pères, il n'y aurait plus aujourd'hui aucun Géorgien dans cette laure vaste et splendide qui fut construite et érigée pour nous, les Géorgiens, par de grands efforts et à la sueur de nos Saints Pères. […] Il est impossible de raconter tout en détail, tous les reproches, toutes les injures et insultes qu'ils nous adressèrent […] et comme ils nous traitaient d'hérétiques, nous avions beaucoup d'ennuis. […] Certains adeptes de Saint-Siméon, épris d'une jalousie diabolique, s'étaient opposés à nous, voulant expulser complètement tous les Géorgiens de Saint-Siméon. Et ils voulurent méchamment souiller notre sainte religion

et nous inculper d'hérésie, et nous chasser de cette laure somptueuse, nous, que Saint-Siméon lui-même y avait installés les premiers.[19]

Les Géorgiens ne niaient pas le fait que le grec *უფსკრულ ღრმა არს – soit un abîme profond*,[20] tandis que le géorgien était faible et pauvre; le géorgien ne peut pas comprendre et exprimer cette profondeur du grec. Les savants d'Athos remarquent souvent dans les métatextes que le potentiel sémantique et stylistique du géorgien est de beaucoup inférieur à celui du grec, que dans les traductions géorgiennes il y a beaucoup d'inexactitudes et de confusions terminologiques.[21] Cf. Giorgui Mtsiré: «ხოლო ჩუენ, რომელნი-ესე ბარბაროს-წოდებულ ვიყვენით ელენთა მიერ უსწავლელობისათჳს და უმეცრებისა ჩუენისა» – Nous qui étions nommés barbares par les Hellènes pour notre ignorance et notre manque d'instruction».[22]

C'est précisément pour surmonter cette différence qualitative, pour rendre raisonnable et sage la langue des Géorgiens, enfin, c'est au processus d'émancipation qualitative du géorgien que les savants géorgiens d'Athos ont lié la traduction, comme un transfert de la richesse intellectuelle des Grecs dans leur propre tradition, l'estampage, l'activité civilisatrice rendant les Géorgiens égaux aux Grecs. Avec l'enrichissement du potentiel expressif de la langue, la traduction fut complètement chargée de la fonction d'émancipateur culturel: on devait traduire en géorgien tous les livres dont regorgeait le pays et l'Eglise des Grecs et des Hromes, tandis que les nôtres étaient „ნაკლულევან" (pauvres); on devait «estamper» en géorgien, par le biais de la traduction, toute la sagesse qui était écrite dans les livres grecs, c'est-à-dire qu'on devait faire d'elle un patrimoine culturel propre. Cf.:

---

19 Guiorgui de Mtatsminda, *Tskhovreba Iovanesi de Ephvtimesi* (*La vie d'Ioané et d'Ekvthimé*). Voir: Djavakhichvili 1946: 52; Guiorgui Mtsiré, *la vie de Guiorgui Mtatsmindéli*, voir: Lolachvili 1994:213.

20 Cf. Ephrem Mtsiré.

21 Cf. «Retiens, comprends qu'en grec il y a deux mots pour désigner l'âme (l'esprit), le premier, psyché (**Ψυχή**), que, dans la traduction géorgienne des épîtres de Paul, est utilisé dans la plupart des cas comme l'équivalent de l'ornement, et puis pneuma [**πνεῦμα**], pour désigner l'être spirituel du prince suprême même et l'on peut dire la même chose pour le Saint-Esprit. Tandis que les Géorgiens n'ont qu'un seul mot pour désigner l'âme (l'esprit) (manuscrit A. 217, 322r).

22 Guiorgui Mtsiré, La vie de Guiorgui Mtatsmindéli, Voir : Lolashvili 1994 : 177.

Le Père Ioané avait l'habitude de dire: Mon enfant, le pays de Kartli est très pauvre de livres et il lui manque de nombreux livres et je vois que Dieu t'a doté de ce don [de traduction]. Eh bien, œuvre pour multiplier ce dont Dieu t'a doté. Et comme Ekvthimé était obéissant et suivait le conseil du Père, il entreprit rapidement la réalisation de son ordre et commença à traduire et étonna tout le monde. Puisque de telles traductions, si l'on ne tient pas compte des premiers [anciens] traducteurs, n'ont jamais étaient faites dans notre langue et il me semble que l'on ne pourra jamais faire. Et il envoya beaucoup de livres traduits à David Couropalat qui, après les avoir vus, fut rempli de joie, glorifia Dieu en disant: Grâce à Dieu qui nous a envoyé un nouvel éloquent. Et il écrivit souvent à Ekhvthimé pour lui demander de traduire des livres et de les lui envoyer. Et le bienheureux Père Ekhvthimé traduisait sans répit, préparait nuit et jour le miel doux des Saintes Ecritures par lequel il édulcora notre langue et notre Eglise.[23]

Dans les métatextes d'Athos, ce processus de légitimation est exprimé implicitement, par le biais des métaphores. Cf. [Ekvthimé] *déclara à la langue des Géorgiens; Dieu fit grâce* [de cette traduction] *à la langue géorgienne; Dieu fit grâce de cette sainte traduction à notre parent.* […] *Ils illuminèrent (instruisirent) notre langue et notre pays.* [Guiorgui de Mtatsminda] *combla les lacunes de notre langue. Il* [sc. Ekvthimé] *embellit et fit épanouir notre langue et notre pays par les traductions des Saintes Lettres.* [Ekvthimé] *illumine la langue et le pays des Géorgiens.* […] *Le Père Ioané* […] *et Ekvthimé, à l'instar de Dieu, pourvoyeur de la vie aux parents des Géorgiens*».[24]

Dans cette conceptualisation métaphorique de la traduction, la différence entre l'œuvre authentique et sa traduction est réduite au minimum: dans la traduction, on transfère en géorgien toute la richesse de l'original. De ce fait, la traduction devient, à l'instar de l'original, le symbole de la puissance culturelle du pays et la préoccupation première des rois.[25] C'est pour cette raison que les rois

---

[23] Guiorgui de Mtatsminda, *La vie d'Ioané et d'Ekvthimé*, voir: Djavakhishvili 1946 : 28.

[24] Guiorgui de Mtatsminda, *La vie d'Ioané et d'Ekvthimé*, voir: Djavakhishvili 1946: 14; Ekvthimé d'Athos, traductions de l'Evangile par Mathieu, Voir: M. Shanidzé 1996: 19.

[25] Cf. „Ich interpretiere diese Stelle so, dass georgische Bücher eine Manifestation des Ansehens der georgischen Königmacht waren: Der

non seulement lisent les traductions – les savants d'Athos remarquent spécialement la participation directe des rois au processus de traduction – mais ils donnent également des conseils significatifs aux traducteurs et les récompensent, encouragent leur activité.[26]

Ainsi, dans l'espace unifié des relations réciproques entre les langues, dans les conditions d'une dure concurrence avec le grec, fut formée la conception de traduction comme moyen destiné à construire l'identité linguistique et culturelle des savants d'Athos: l'enrichissement de la langue géorgienne, de nos proches nommés barbares, du pays et de l'Eglise des Géorgiens pauvres en livres, par le biais de la traduction.

Les auteurs de la vie d'Athos, Guiorgui de Mtatsminda, Guiorgui Mtsiré, plus tard – Efrem Mtsiré,[27] en se référant aux sources géorgiennes et étrangères, argumentent l'indépendance de l'Eglise géorgienne et certaines questions de son égalité culturelle avec le grec; Guiorgui Mtsiré décrit d'une façon impressionnante la rencontre entre Guiorgui de Mtatsminda et le patriarche Thédeus, il raconte comment le moine géorgien émerveilla le patriarche et comment il lui fit dire les mots égalisant les Géorgiens avec les Grecs: «Père honorable, […] je te vois ainsi, si par la grâce de Dieu tu es Géorgien d'origine, par tes instructions, tu es complètement Grec».[28]

ნათესავით ქართველი და სწავლულებით სრულიად ბერძენი – d'origine géorgienne et d'instruction complètement Grec – c'était l'étape souhaitable de l'égalité linguistique et culturelle, dont les Géorgiens d'Athos ont créé la conception dans des conditions d'une dure concurrence linguistique et culturelle avec les Grecs. Par cette conception, ils ont défini aussi l'étape suivante du développement de la langue et de la culture géorgiennes. Ce dernier est lié avec

---

georgische König erkennt, wie wichtig es ist, eigene Bücher zu haben, was vielleicht mit dem besonderen Rang zusammenhängt, den z.B. im Islam die Ahl al-kitab, die Leute der Schrift, haben" (Boeder 1998: 73).

26 Cf. Dans le commentaire annexé à la traduction géorgienne de l'œuvre d'Andria de Crêtes, le célèbre Géorgien du XIIème siècle Arsène d'Ikaltho (Ikhaltoéli) parle des conseils que lui avait donnés, lors de la traduction de ce monument, David, roi des Abkjazes et des Géorgiens, des Rans et des Kakhes. Voir : manuscrit Sin 70/50, 131v-131r.

27 Traducteur et religieux géorgien célèbre du XIème siècle qui œuvrait essentiellement à Antioche.

28 Guiorgui Mrsiré, *La vie de Guiorgui de Mtatsminda*, voir : Lolashvili 1994 : 195.

le centre culturel, civilisateur et traductologique d'Antioche. Nous allons aborder ci-dessous les processus linguistiques et culturels caractéristiques de cette étape.

Le centre de civilisation et de traduction d'Antioche (l'étape de la *réalisation* de l'indépendance linguistique et culturelle)

Avant de passer directement à l'étape antiochienne de l'identité linguistique et culturelle des érudits géorgiens du Moyen Age, je dois m'arrêter spécialement sur l'importance étatique du centre de bibliophilie d'Antioche.

Antioche, ville de relations entre les langues, les cultures et les religions occidentales et orientales, a joué un rôle important dans l'histoire de maints royaumes médiévaux, y compris du royaume géorgien. Les sources gréco-latines rendent évident le fait que c'est à Antioche que sont liées les premières relations des Géorgiens, des Arméniens et d'autres peuples de l'Orient chrétien avec, d'une part, la culture occidentale latine et la culture arabophone (y compris non chrétienne), de l'autre.[29]

Depuis le XIème siècle, des sources authentiques historique-littéraire et archéologique documentées[30] prouvent que, avec le centre littéraire et traductologique d'Athos, la colonie antiochienne avait continué, avec des indices nationaux nettement exprimés, l'affaire entreprise déjà par Vakhtang Gorgassal: elle a contribué à l'établissement «représentatif» (linguistique et culturel) du royaume de Kartli, pays périphérique «შორიელ კიდედ და ზღურბლად» – «appelé la contrée

[29] Le milieu multiculturel d'Antioche a beaucoup contribué aux relations des Géorgiens tant avec les Eglises de langue nationale de l'Orient chrétien qu'avec la tradition de l'Orient non chrétien, plus particulièrement, avec la littérature extrêmement riche de l'Orient. A propos de ce milieu voir: Cigaar 2005:243-247.

[30] Dans ce contexte, voir: Kékélidzé 1980; Métrévéli 2007. A titre de supposition, la colonie géorgienne devait s'établir à Antioche au VIème siècle; il n'y a que quelques références indirectes et indications sur tel ou tel ouvrage. Voir: l'histoire documentée depuis le XIème siècle: Djobadzé 1976; Djobadzé 1986; თარხნიშვილი 1951; მეტრეველი 2007ა: 87-114; მეტრეველი 2007ბ: 115-125; ჯობაძე 2001: 418-431.

et le seuil lointains»[31] dans le centre des relations linguistiques et culturelles occidentales et orientales.

Dans la littérature scientifique géorgienne l'opinion communément partagée est que les Géorgiens furent amenés à Antioche par le mouvement anti-géorgien déclenché à Athos, en général par les débats infinis avec les Grecs et une opposition qui se termina de fait par l'expulsion des Géorgiens d'Athos.[32]

Comme nous l'avons vu sur l'exemple des textes d'Athos, l'indépendance linguistique et culturelle nettement exprimée des savants d'Athos est devenue un prétexte de contradiction, de débats entre les Géorgiens et les Grecs: la littérature religieuse, liturgique, le calendrier ecclésiastique en langue géorgienne, les saints géorgiens locaux et la vie religieuse en langue géorgienne, en général, les processus d'inculturation liés avec l'activité missionnaire.

De ce point de vue, les colonies géorgiennes d'Athos et d'Antioche avaient à peu près la même visée: l'appropriation du meilleur patrimoine mondial de l'époque (littéraire, philosophico-théologique, historique, etc.), l'imitation des mœurs et habitudes des autres, et

---

31 Cf. Dans «Le martyre d'Abo Tbileli» d'Ioané Sabanisdze (VIIIème s) la conception géopolitique du royaume de Kartli paraît être nettement établie: „Ce ne sont pas seulement les Grecs qui eurent leur religion par Dieu, mais nous aussi, les habitants des pays éloignés». Voir: Abouladzé, 1963:55.

32 Kékélidzé 1980: Métrévéli 2007a. Dans ce contexte, une autre fonction de la colonie géorgienne d'Antioche paraît particulièrement intéressante; comme l'ont montré les recherches de la dernière période, Antioche remplissait la fonction d'intermédiaire entre les rois géorgiens et les personnalités supérieures laïques et religieuses de l'Occident (voir: Halfter 2008: 403-437). La perspective des relations entre la Géorgie et l'Europe, entreprise à Jérusalem, à Athos et à Antioche, fut poursuivie avec plus ou moins d'intensité depuis David le Constructeur (XIème-XII^{ème}s.) jusqu'à Irakli II y compris (XVIIIème s.). A la fin du dix-huitième siècle, encore avant le traité de Guiorguievsk, la perpective européenne fut fatalement entravée et reportée à beaucoup plus tard – au mois de mars 1783, les espions du roi de la Russie arrêtèrent près de Mtskhétha les ambassadeurs qui portaient le firman du roi Irakli à la cour de l'empereur d'Autriche, des rois de France, de Sardes, de Venise, du pape et des cardinaux de Rome. Le 2 janvier 1845, on expulsa de la Géorgie, dans les calèches de la gendarmerie russe, les derniers ambassadeurs de cette perspective – les missionnaires européens. Je me réfère à la monographie de Michel Tamarashvili (თამარაშვილი 1902/2011), ainsi qu'aux sources découvertes, dans le cadre d'un projet organisé par le Ministère géorgien de la culture et de la protection des monuments, dans les archives de Rome, qui va être publié en 2012.

l'instruction et l'enrichissement par ce moyen du géorgien pauvre et de la race géorgienne appelée barbare. Pourtant, je pense qu'il est possible de dégager des objectifs et des fonctions spécifiques de chacune d'elles. Comme je viens de le dire, avec l'activité des Géorgiens d'Athos sont liées la création d'un espace linguistique commun et dans cet espace, la légitimation de l'idée de l'égalité du géorgien et du grec. Pour ce qui est du centre de traduction d'Antioche, sa préoccupation essentielle était l'égalité qualitative entre le géorgien et le grec, par conséquent, la réalisation de l'indépendance fonctionnelle acquise à Athos.

A la différence de la phase d'Athos de légitimation, à la **phase antiochienne de la réalisation de l'indépendance linguistique**, on devait se préoccuper non seulement de la traduction des meilleurs livres des «Grecs et des Hromes», mais aussi de la haute qualité professionnelle de ces traductions, c'est-à-dire, de la transposition exacte des textes sources. Cela signifiait l'enrichissement des moyens d'expression de la langue géorgienne, le perfectionnement d'anciennes traductions et le rapprochement maximal avec le grec, ainsi que l'élaboration d'une terminologie spéciale du langage notionnel et l'égalité qualitative du géorgien avec le grec qui a le pouvoir de transmettre des notions théoriques.[33]

Ce sont précisément ces questions que je vais traiter: comment la colonie antiochienne a contribué à l'établissement complet du géorgien dans les domaines de la liturgie, des différentes branches de la science, de la littérature, de l'éducation et autres.

Dans l'histoire de la langue géorgienne, la deuxième moitié du XIème siècle et le début du XIIème est une époque d'une importance majeure. Dans un laps de temps relativement court, a été effectuée une triple traduction de la Bible et le traitement fondamental de la littérature théologique; pourtant, à cette époque, le géorgien n'a aucunement subi de changements extrêmes pour que soit nécessaire un renouvellement de la langue de la traduction.[34] L'une des raisons principales du renouvellement de la traduction était le rapprochement maximal avec l'original, le perfectionnement de la

[33] Cf. Ioané Petritsi : მოვედ და ელლენთავე ენადღეობასა უვაბადოთ, მომმარჯუესა გონიერთა ხედვათასა" «Allons imiter la langue grecque, claire comme le jour, qui a le pouvoir des transmettre des notions théoriques» (Voir : Khaukhtchichvili 1940 : 107 (იხ.ყაუხჩიშვილი 1940: 107).

[34] Cf. დანელია 1983: 209.

terminologie, l'enrichissement des moyens d'expression de la langue, ce qui finalement servait à éviter les reproches infinis des Grecs.

C'est au Centre antiochien de traduction, et tout particulièrement au nom d'Ephrem Mtsiré, que sont liées la relecture des traductions inexactes et des traductions renouvelées effectuées dans le but de rapprocher au maximum les traductions géorgiennes des textes authentiques grecs, de transposer d'une façon adéquate le plan du contenu et le plan formel et expressif, de créer un langage notionnel, une terminologie nette, exacte. La pratique de la transposition adéquate de l'original, de la traduction exacte effectuée par Ephrem Mtsiré est conceptuellement évaluée dans le métatexte de l'un des traducteurs. Cf. „რაჲთა ხატი და მოქცევი სიტყუათაჲ იგივე აქუნდეს ბერძულისაჲ" («Pour que la forme et le contenu soient adéquats au grec»).[35]

C'est avec cette visée que la colonie antiochienne de traduction poursuivit la tradition civilisatrice des érudits d'Athos et réalisa en pratique la conception d'Athos: elle traduisit de nouveau le corpus essentiel des textes religieux et les rapprocha au maximum du grec; elle créa un langage scientifique géorgien (philologique, théologique, philosophique, etc.); elle réalisa la relecture des anciens traductions inexactes; elle traduisit des textes fondamentaux de la philosophie chrétienne qui n'avaient pas encore été traduits; elle effectua un traitement systémique du calendrier religieux géorgien; elle recueillit et traduisit le compendium des sources grecques qui prouvent l'autocéphalie de l'Eglise géorgienne; et enfin, elle éleva au niveau systématique l'activité philologique et herméneutique spontanée d'anciens traducteurs géorgiens, basée plutôt sur l'expérience: une ancienne tradition géorgienne de compréhension-analyse, interprétation, traduction d'une langue dans une autre, réalisation des manuscrits dans des scriptoriums.[36]

---

35 Ephrem Mtsiré, voir: manuscrit A 689, 187r.

36 De ce point de vue, la pratique littéraire d'Ephrem Mtsiré et, en général, de l'Ecole de civilisaton et de traduction d'Antioche a été rédigée en monographie dans le cadre d'un projet scientifique à l'Université d'Etat Ilia. Voir: ბეზარაშვილი 2011 (1, 2); დობორჯგინიძე 2011; ოთხმეზური 2011. La recherche a montré que l'ancienne discipline géorgienne philologique et herméneutique se fondait sur les traditions gréco-latines et syriaques d'interprétation, de commentaire de texte, de traduction d'une langue dans une autre. Dans sa totalité, elle se présente comme le système de l'établissement

Le moteur principal de tout ce mouvement éducatif, traductologique et culturel se sont avérées être la concurrence, dans l'espace linguistique commun, du géorgien avec le grec, et la tendance à l'égalisation[37] de la langue locale nationale avec la langue supranationale d'abord fonctionnellement, ensuite qualitativement. Au premier abord, il est même inattendu que les reproches exprimés envers les langues locales populaires de l'Orient, et particulièrement les reproches contre les traductions de la Bible dans ces langues (la pauvreté de la langue, le danger de l'hérésie), soient devenues une condition préliminaire de l'enrichissement des moyens d'expression de ces langues, de la création d'une terminologie scientifique, du perfectionnement des traductions et, finalement, de leur rivalité méritante, tout comme plus tard ce fut en Europe une condition préliminaire de l'émancipation des langues nationales, de leur concurrence avec le latin, et par conséquent, de la formation de l'identité nationale.[38]

De ce point de vue, il est à remarquer un fait intéressant, à savoir la comparaison du développement des langues nationales de l'Orient avec celui de l'Occident montre une étrange similitude: les arguments contre les traductions effectuées en langue nationale (pauvreté du

---

du texte critique qui était universellement dominant en philologie depuis l'Ecole d'Alexandrie jusqu'à Karl Lakhman inclus, c'est-à-dire, jusqu'au début d'une nouvelle philologie du XIXème siècle. En même temps, il s'avère que la tradition géorgienne enrichit la discipline philologique médiévale de beaucoup de nouveautés considérables. Voir: დობორჯგინიძე 2011: 152-163.

[37] A propos d'une typologie des étapes fonctionnelles et qualitatives des langues locales de l'Orient chrétien médiéval, y compris du géorgien, voir: Doborjginidze 2008: 193-212; დობორჯგინიძე 2009: 9-36.

[38] Certes, l'époque et le contexte de l'origine du nationalisme européen sont différents, mais par ses conditions préliminaires (j'ai en vue les conditions préliminaires linguistiques), il ressemble beaucoup au processus de la formation, en Orient chrétien médiéval, des langues locales en langues littéraires (d'écriture) et, finalement, de leur standardisation. Cf.: Les auteurs de la théorie de l'identité distinguent trois raisons qui ont contribué à la formation de la conscience nationale: 1. création d'un champ uni (commun) d'échange entre le latin et les langues nationales: le latin – la langue locale; 2. un nouveau moyen de fixation de la langue et, par conséquent, le fondement de l'idée de la pérennité de la nation; 3. les langues de puissance qui se distinguaient du latin qui existait avant (ანდერსონი 2005: 18).

langage, danger de l'hérésie)[39] est presque similaire du point de vue sociolinguistique dans ces deux univers religieux radicalement différents l'un de l'autre. L'attitude de la langue nationale est la même aussi en Orient envers le grec, et en Occident envers le latin: les Géorgiens le reconnaissent, le grec „უფსკრულ ღრმა არს" «est un abîme profond», et le géorgien est pauvre et „უღონო" «faible»; mais différents sont les résultats qui accompagnaient les exigences avancées envers les langues, à la base de tels arguments, dans certains cas, «la réalisation», «la mise en vigueur» des interdictions: dans l'Eglise d'Occident, de telles interdictions ont considérablement retardé le processus de l'émancipation des langues nationales, leur transformation en langues d'écriture et ont créé une base solide à la primauté du latin, au «spiritualisme impérial et au culte sacramental»[40] du latin au Moyen Age. Pour ce qui est de l'Orient, les arguments de la pauvreté du langage et de l'hérésie n'ont pas freiné, avec d'autres facteurs, mais bien au contraire, ont sensiblement accéléré le processus de l'émancipation de la langue locale nationale. Comme nous l'avons vu sur l'exemple du géorgien, ce sont

---

[39] Cf. les arguments contre la traduction de la Bible en langues vernaculaires présentés dans l'édicte de Berthold Henneberg, évêque de Mayence, ressemblent beaucoup aux reproches des Grecs sur la pauvreté des langues locales de l'Orient et l'inexactitude de leurs traductions. Cf. Berthold Henneberg: «Et enfin, que pouvons-nous dire des Saints Livres et des lois ecclésiastiques (sous-entendue leur traduction en langue nationale)? […] Que pouvons-nous dire d'autres sciences ? […] Nous devons reconnaître que la pauvreté de notre langue ne nous en donne pas la possibilité; c'est pourquoi, il est inévitable qu'ils créent des néologismes, ou bien, s'ils utilisent d'anciennes expressions traditionnelles, qu'ils pervertissent le sens véritable. Nous l'appréhendons particulièrement dans le cas des Saintes Ecritures. Qui va aider la paroisse, les gens et les femmes incultes qui vont tomber sur ces traductions, afin qu'ils y voient la vraie connaissance?» (L'extrait du texte de l'édit de censure est cité d'après la publication suivante: Pallmann 1884: 238-241).

[40] Cf. Gerl 1985: 327. En Occident chrétien, les édits contre la traduction de la Bible en langues vernaculaires n'ont pas été adoptés par tout le monde. Ils avaient uniquement une fonction locale (voir : Hille-Coates 200-238); il s'agit non pas de l'interdiction des traductions effectuées en langues populaires – cette interdiction n'a pas été établie par l'Eglise de Rome – mais de la différenciation fonctionnelle de la Vulgate latine et de la traduction en langue populaire : la Vulgate comme la Bible universelle, canonique de l'Eglise de Rome, la traduction en langue populaire comme un texte aidant la paroisse à comprendre le texte canonique.

exactement ces arguments qui sont devenus stimulants pour que la langue géorgienne s'égale au grec, à la «langue ayant le pouvoir de transmettre des notions théoriques» (Ioané Petritsi).

Au Moyen Age, ce processus de développement des fonctions sociales et publiques du géorgien se termina par une double légitimation: d'une part, la légitimation avec une reconstruction de l'histoire nationale (Léonti Mrovéli),[41] et la légitimation religieuse, de l'autre, avec la place méritée accordée «au géorgien» dans l' «histoire sainte» (Ioané Zossimé).[42]

Cette tendance de compétition et d'égalisation, et ceci, bien évidemment, avec une argumentation typique du Moyen Age, est considérée comme un fondement important pour la conscience nationale et c'est par rapport à la langue qu'elle se reflète symboliquement de la façon la plus perceptible. La création d'un espace commun de relations et le maintien de l'équilibre dans cet espace, «l'obtention», pour la langue nationale, de tous les attributs que possède sa langue «rivale» prééminente, sont ces fondements de la conscience nationale que les colonies civilisatrices et traductologiques médiévales ont créés à Athos et à Antioche.

Nino Dobordjguinidzé. Professeur à l'Université d'Etat Ilia. Directrice du Centre d'Etudes linguistiques.
Domaine de recherches: sociolinguistique historique du géorgien, grammaire du Moyen Age, histoire de la philologie géorgienne, études textuelles, études des sources, exégétique. Elle est auteur de plusieurs articles, dont 8 publiés en langues étrangères (allemand, anglais) et de 3 monographies, dont l'une en allemand.

---

41 Au nom de l'historien géorgien célèbre du XIème siècle Léonti Mrovéli est liée la reconstruction de l'histoire nationale, c'est-à-dire la systématisation aux trois niveaux différents des histoires relatant la vie primitive des Géorgiens: a. au niveau de l'histoire universelle (lors de la construction de la tour de Babel), b. au niveau de l'histoire régionale (dans une unité de l'origine ethnique commune marquée par le lieu de l'installation commun, c'est-à-dire, au Caucase), c. dans une unité marquée par l'origine ethnique, la langue et le territoire communs, c'est-à-dire, au niveau de l'histoire nationale. Cf. Léonti Mrovéli, «La vie des rois» (voir: ყაუხჩიშვილი 1955: 26). Pour le sens notionnel du terme de Léonti Mrovéli «ნათესავი» («natesavi» – parent) et son rapport avec le terme latin *gens* voir: Boeder 1998: 74-75. Pour la conception historique de Léonti Mrovéli, voir: Boeder 1998: 68-81; დობორჯგინიძე 2010: 94-100.

42 Voir: Boeder 1998; დობორჯგინიძე 2008:92-100.

Le matériel portant sur l'histoire de la vie quotidienne des commerçants européens dans les documents notariés italiens d'Ayas (de la deuxième moitié du XIIIème siècle à la première moitié du XIVème siècle)

Zohrab Gevorgyan
Institut d'Histoire, Erévan

Aux XIIIème-XIVème siècles, avec le développement du commerce international, la quantité des couches de commerçants des villes de Cilicie augmentait avec une rapidité considérable, la structure nationale et sociale changeait également. Nous appelons conventionnellement cette couche de la société la classe des «commerçants», puisqu'elle se composait tant de commerçants professionnels que d'hommes de différents milieux qui étaient souvent impliqués dans l'activité commerciale.

Les sources essentielles qui portent sur l'étude de l'histoire du commerce international en Arménie de Cilicie sont les documents notariés internationaux qui sont préservés à Ayas et à Chypre, dans certains cas, ainsi que dans des villes européennes. Ces documents comprennent la période qui se situe entre les années 1270 et les années 30 du XIVème siècle et témoignent d'un développement rapide du commerce international en Arménie de Cilicie et de la présence, dans ce pays, de commerçants étrangers. Une centaine d'actes notariés furent publiés par Cornelio Desimoni,[1] Ghevond Alishan,[2]

---

[1] **Desimoni C.**, Actes passés en 1271, 1274 et 1279 à l'AÎas (Petite Arménie) et à Beyrouth par devant des notaires génois // Archives de l'Orient latin, T. I, Paris, 1881. **Desimoni C.**, Actes passés à Famaguste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto // Archives de l'Orient latin, T. II, Paris, 1884.

[2] **Alishan L.**, L'Armeno-Veneto, Compendio Storico e Documenti delle Relazioni degli Armeni coi Veneziani, Primo periodo, secoli XIII-XIV, Parte II, Documenti, Venezia, 1893.

Laura Balletto,[3] Andreina Bondi-Sebellico,[4] Michel Balard,[5] Valeria Polonio,[6] Romeo Pavoni,[7] etc.

On peut diviser l'activité commerciale des européens en Orient en deux catégories: la première catégorie était représentée par les commerçants qui étaient des résidents permanents des villes européennes et qui passaient un court laps de temps dans des quartiers commerciaux des pays étrangers. En même temps, parmi les commerçants européens, il y avait un groupe d'hommes qui avaient un statut légal spécial et que l'on appelait «habitatores, burgenses (habitator, burgesius).» Malgré plusieurs définitions établies par les scientifiques, la différence entre ces deux institutions n'est pas encore nettement déterminée. Dans les documents notariés italiens préservés à Chypre et en Arménie de Cilicie, les gens qui représentaient des «burgesius» soulignaient toujours leur «nationalité» (vénitiens, génois, etc.), ce qui nous fait penser qu'ils avaient une double nationalité. Il se peut que cette situation leur assurât une double sécurité légale, d'une part, dans leur propre Etat européen, et d'autre part, dans leur pays d'accueil.[8] Selon l'acte rédigé le 6 septembre 1317 à Ayas, le génois Giovanni de Noli aurait été auparavant burgesius de Chypre, mais au moment où a été rédigé l'acte, il était citoyen

---

3 **Balletto L.**, Notai Genovesi in Oltremare, atti rogati a Laiazzo da Federico di Piazzalunga (1274) e Pietro di Bargone (1277, 1279), Genova, 1989.

4 **Bondi Sebellico A.**, Felice de Merlis, prete e notaio in Venezia ed Ayas, 1315-1348, V. 1, 2, Venezia, 1973, 1978.

5 **Balard M.**, Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Cipro da Lamberto di Sambuceto (11 ottobre 1296 – 23 giugno 1299), Genova, 1983. **Balard M.**, Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Cipro da Lamberto di Sambuceto (31 marzo 1304 – 19 luglio 1305, 4 gennaio – 12 luglio 1307), Giovanni de Rocha (3 agosto 1308 – 14 marzo 1310), Genova, 1984.

6 **Polonio V.**, Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Cipro da Lamberto di Sambuceto (6 luglio 1300 – 3 agosto 1301), Genova, 1983.

7 **Pavoni R.**, Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Cipro da Lamberto di Sambuceto (6 luglio – 27 ottobre 1301), Genova, 1982. **Pavoni R.**, Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Cipro da Lamberto di Sambuceto (gennaio – agosto 1302), Genova, 1987.

8 **Bondi Sebellico A.**, Felice de Merlis, prete e notaio in Venezia ed Ayas, 1315-1348, V. 1, Venezia, 1973, N 72, 75, 77, 78, 84, 88, 99. **Близнюк С.**, Мир торговли и политики в королевстве Крестоносцев на Кипре, 1192-1373, М., 1994., с. 141.

d'Ayas.[9] Selon d'autres documents rédigés le 17 mai et le 15 août 1318, deux Vénitiens – Perzeo et Adamo ont le statut de citoyens d'Ayas. Il faut remarquer en même temps qu'Adamo aurait eu une femme, Margarita, dont la nationalité n'est pas évoquée. Selon un document rédigé le 23 septembre 1318 à Ayas, un certain Bertuccio Bono aurait légué de l'argent à sa femme Isabella. Bien que la nationalité initiale d'Isabella ne soit pas indiquée, il est souligné qu'elle est résidente d'Ayas.[10] Il est fort probable que ces femmes étaient arméniennes. Il faut remarquer que ces prénoms étaient largement répandus dans la réalité de l'Arménie de Cilicie.

Lors de la première guerre (1256-1270) entre Venise et Gênes, Gênes fut vaincue. La ville fut alors obligée de transporter son port principal dans l'Est de la mer Méditerranée d'Acre à Tyre pour favoriser, par la suite, le développement de l'activité commerciale à Chypre et en Arménie de Cilicie.[11] En 1268, l'invasion de la principauté d'Antioche fut un lourd coup porté par des Mamelouks à d'autres vassaux sous la domination des Croisées qui furent pratiquement coupés du territoire qui, économiquement, était lié à l'Arménie de Cilicie et qui était protégé par le sentier montagneux de Portella. C'était un signal préventif pour la République italienne qui cherchait refuge dans la montagne. En prenant en considération ce facteur, ces derniers devaient renforcer leurs positions dans le royaume de l'Arménie de Cilicie et à Chypre. Depuis le début des années 1270, les Génois commencèrent, en Arménie de Cilicie, à exprimer leur désir d'indépendance de Tyre, et souhaitaient bénéficier de certaines priorités. C'est pourquoi la première indication à propos des Consuls génois date de cette période.[12] Le gouverneur de Venise fut spécialement nommé pour l'Arménie de Cilicie et Lévon II (III) (1269-1289) récompensa, selon les privilèges, les commerçants vénitiens en janvier 1272.[13]

---

9 **Bondi Sebellico A.**, Felice de Merlis, V. 1, N 83:

10 **Bondi Sebellico A.**, Felice de Merlis, V. 1, N 72, 75, 77, 78, 84, 88, 99, V. 2, Venezia, 1978, N 1304, 1308, 1310, 1320, 1321:

11 **Близнюк С.**, Торгово-экономические отношения Кипра с государствами Средиземноморья в 1192–1373 гг. // Византия. Средиземноморье. Славянский мир, М., 1991, с. 60.

12 **Heyd. W.,** Histoire du commerce du Levant au Moyen Age, t. I, Amsterdam, 1967, p. 83-84.

13 **Sopracasa A.**, I trattati con il regno armeno di Cilicia, 1201-1333, Roma, 2001, p. 57-60. **Langlois V.**, Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de

De nombreux documents notariés furent rédigés en Arménie de Cilicie depuis 1270, la plupart d'entre eux sont conservés dans les archives de nombreuses villes d'Italie. Dans la plupart des cas, ces documents sont principalement rédigés par des agents notaires «italiens» (essentiellement, par des Vénitiens et des Génois). Nombreux furent ceux qui avaient vécu pendant plusieurs années en Arménie de Cilicie.

Les documents notariés sont différents selon le contenu: de caractère commercial (évaluation des articles, emprunts, transfert d'argent et recommandation), testaments, documents concernant la dot, etc. Différents documents conservés dans ces sources contiennent de riches informations qui ont une grande valeur du point de vue de l'étude, sous différents angles, des associations des commerçants européens ayant vécu en Arménie de Cilicie. Ils nous donnent non seulement une certaine idée, souvent concrète, de l'activité commerciale des européens, mais nous font connaître en même temps leur mode de vie et leur vie quotidienne dans les villes de Cilicie.

Dans les documents notariaux, on retrouve les noms de gens de différentes professions: notaires (notarius, 20), secrétaires (cancellerius, 2), scribes (scriba, 2), banquiers commerciaux (censsarius, 7), banquiers (bancherius, 4), enseignants (magister, doctor gramatice, 7), médecins (magister medicus, 2), pharmaciens (speciarius, 3), barbiers (barberius, 5), réparateurs de navires (calafato, 3), producteurs de cierge (candelarius, 1), forgerons (ferrarius, 2), menuisiers (magister axie, 8), spécialistes de couteaux et d'épées (custurerius, 1), fileurs (filatori, 2), tailleurs (draperius, 3), tailleurs de vêtements de cuir (pelliparius, 5), cordonniers (sartor, taliator, 6), artisans de laine (accimator, 1), bottiers (calegarius, 1), boulangers (panerius, 1), taverniers (tabernarius, 11), etc.[14] Les gens des professions énumérées arrivèrent en Arménie de Cilicie pour satisfaire les exigences des centaines de leurs compatriotes qui y vivaient. Il est intéressant de remarquer que dans les villes de Cilicie, c'étaient essentiellement les

---

la chancellerie royale des Roupéniens, Venise, 1863, p. 151-154.

[14] **Balletto L.**, Notai Genovesi in Oltremare, atti rogati a Laiazzo da Federico di Piazzalunga (1274) e Pietro di Bargone (1277, 1279), Genova, 1989, p. 173, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 189, 192, 193, 198, 199, 398, 401, 405, 406, 412, 414, 415, 419, 420. **Ալիշան Ղ.**, Սիսուան, Վենետիկ, 1885, էջ 371:

religieux qui accomplissaient les activités de notaire vénitien.[15] C'est en raison de ce cumul qu'il est indiqué que le Vénitien Felice de Merlis est un religieux et en même temps un agent notaire.[16] Souvent, les «Italiens» servaient aux tribunaux ciliciens. Le fait que selon l'acte notarié du 17 février 1274, un enseignant de grammaire génois, un certain Philippo Soldano vivait dans la maison du roi de l'Arménie de Cilicie (… Ayacio, in domo Regis Armenie, in qua moratur magister Filipus Soldanus, doctor gramatice . . .), nous fait supposer qu'il enseignait l'italien ou le latin à la cour royale. Selon l'acte du 12 mars de la même année, on évoque un certain Guilelmus qui aurait été secrétaire (chancelier) du royaume de Cilicie (... Guilelmus magister, cancellerius domini Regis Armenie . . .).[17]

Le Génois et les Vénitiens, selon les privilèges que les rois arméniens leur accordaient, construisaient différents édifices – «Loggia»[18] – dans des endroits qui leur étaient spécialement destinés: édifices centraux pour des communautés, associations, églises, maisons, jardins, bains, hôtels (fondicus domus),[19] entrepôts pour conserver des articles de commerce, (magassenum communis Ianue),[20] magasins, etc.

Par exemple, dans le «Loggia» construit à Ayas, il y avait le tribunal des Génois où furent signés la plupart des documents notariés. Dans les actes notariés signés seulement pendant trois ans, est attestée la construction de 40 maisons à Ayas. Dans la plupart de ces maisons vivaient des familles nobles des XIIIème-XIVème siècles, ou tout simplement, elles leur appartenaient (Grimaldi, Tartaro, de Nigro, Dauria, Lercari, Panzano, Guizulfo, Piccamiglio, Lomelini, Pinello, Turro, Rubeus, Usodimare, de Mari, de Murta, Cicada,

---

15 **Ալիշան Ղ.**, Հայ-Վենետ, Վենետիկ, 1896, էջ 68:

16 **Bondi Sebellico A.**, Felice de Merlis, V. 1, N 68.

17 **Balletto L.,** Notai genovesi in Oltremare, A. N 21, 43.

18 **Balletto L.,** Notai genovesi in Oltremare, p. 174, 398. **Racine P.**, L'Aïas dans la seconde moitié du XIIIe siècle // Rivista di bizantinistica, N 2, 1992, p. 187.

19 **Balletto L.,** Notai genovesi in Oltremare, A. N 47, 47a, 88, 91, 92.

20 **Balletto L.**, Notai genovesi in Oltremare, B. N 68, 130, 131. **Desimoni C.**, Actes passés à Famaguste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto // Archives de l'Orient latin, T. II, Paris, 1884, p. 84.

Pelavicino, Spinola, Bestagnio, Scuarchiafico etc.).[21] L'étude minutieuse des documents nous montre que l'on peut trouver la plupart des noms dans des documents portant sur différentes questions et affaires qui sont rédigés en Arménie de Cilicie et certifiés à un grand intervalle (en commençant par quelques mois et finissant par quelques années), ce qui atteste qu'ils furent des résidents de longue date, sinon permanents.

Parmi les 213 noms énumérés dans l'acte notarié de 1277 (pour la plupart ceux des habitants de Gênes et des villes de Ligurie) rédigé à Ayas, nous avons déjà rencontré 8,4% (18 personnes) dans les documents de 1274. De même, parmi les noms énumérés dans le document rédigé en 1279, nous avons rencontré 29% des noms évoqués dans les documents de 1274 et de 1277.[22]

Les documents portant sur les testaments rédigés sur la commande des Européens sont préservés en grande quantité. Dans ces documents, les clients expriment leur volonté d'organiser la cérémonie de leur enterrement dans le temple de Saint-Lorenzo s'ils sont de Gênes ou d'autres villes de Ligurie, ou bien dans le temple de Saint-Marc s'ils sont vénitiens. Selon les documents testamentaires, les clients veulent également être enterrés dans les cimetières avoisinants ces églises (. . . Primo sepulturam meam elligo apud eclesiam Beati Laurencii in Ayacio . . .).[23] Ils indiquent même la somme à dépenser pour la cérémonie de l'enterrement (. . . et vollo expendi debere pro sepulture et exequiis funeris mei daremos quinquaginta novos Armenie . . .).[24]

---

21 Domus Guisulfini de Guisulfo, domus qua habitat Conradus Picamilius, domus qua habitat Opecinus Tartaro, domus qua habitat Phlipona de Grimaldis...de Ayacium de Armenia (**Balletto L.,** Notai genovesi in Oltremare, p. 181-182, 403-405):

22 **Otten-Froux C.**, L'AÎas dans le dernier tiers du XIIIème siècle d'après les notaires génois // Medieval Levant. Studies in Memory of Eliyahu Ashtor (1914-1984), Haifa, 1988, p. 152. **Racine P.**, L'Aïas dans la seconde moitié du XIIIème siècle, p. 190.

23 **Balletto L.**, Notai genovesi in Oltremare, A. N 39. B. N 2, 3, 4, 25, 38, 45, 79, 124, 132, p. 384, 386, 388, 391. **Alishan L.**, L'Armeno-Veneto, Compendio Storico e Documenti delle Relazioni degli Armeni coi Veneziani, Primo periodo, secoli XIII-XIV, Parte II, Documenti, Venezia, 1893, p. 181, 196, 202, 203, 209. **Otten-Froux C.**, L'AÎas dans le dernier tiers du XIIIe siècle, p. 169.

24 **Balletto L.**, Notai genovesi in Oltremare, A. N 39. B. N 45, 79.

Il est à souligner que par les documents testamentaires, les clients lèguent, avec leurs maisons et objets coûteux, différents objets d'usage courant, outils, vêtements, etc. Tout ceci nous donne une certaine idée du mode de vie de ces hommes, de leur richesse. Par exemple, dans un document rédigé à Ayas le 7 mars 1274, Simone Rapallo, à part des objets coûteux, lègue à un certain Manuel d'Antioche des camisoles (camisiarum) et des pantalons (sarabularum), tandis qu'à son serviteur il lègue des vêtements de toile (fressetum), une tunique lombardienne (tunicam unam lumbardischi), ainsi que des chemises et des pantalons.[25] Dans les documents testamentaires rédigés le 19 août 1277, les membre d'une noble famille éminente génoise Grimaldo Piccamaglio et Baliano Panzano énumèrent, avec différents biens qu'ils possèdent, différents objets d'usage courant, vêtements, tapis (carpitam), nappe (mantellam), couteaux (cultres), table (tabula), cuillère d'argent (coclearia argenti), anneau d'or à grenat (anulum unum auri cum granata una), deux paires de pantalon (sarabularum), linge de corps (interularum), ainsi que différents vêtements fabriqués de fourrures de différents animaux (penna vaira – écureuil, penna agnelli – mouton, penna vulpus – renard, etc.).[26]

Le document notarié signé le 31 mars 1279 à Ayas attire particulièrement notre attention. Il décrit la vie quotidienne des commerçants européens en Arménie de Cilicie. C'est un contrat de mariage établi et signé entre le génois Giacomo Porco et une femme du nom de Cerasia de Cilicie (il est plutôt probable qu'elle fût arménienne). D'après le contrat, Cerasia aurait promis de vivre avec Porco, dans sa maison, comme une bonne épouse, de ne jamais mentir et de ne pas avoir affaire à un autre homme. Cerasia l'aurait pourvu également de nourriture, de vêtements et de chaussures pour qu'il puisse régler des affaires en famille ou à l'extérieur. Si Cerasia tentait de s'enfuir, Porco utiliserait le droit qui lui était octroyé par les gouverneurs de Gênes et de Cilicie, ainsi que par le roi des Arméniens et la punirait sévèrement. Cette dernière ne pourrait rompre le contrat que si elle décidait de devenir religieuse. En même temps, Porco devait pourvoir Cerisia de conditions de vie

---

25 **Balletto L.**, Notai genovesi in Oltremare, A. N 39.

26 **Balletto L.**, Notai genovesi in Oltremare, B. N 2, 3, 7, 14.

différentes (vêtement, chaussure, nourriture) et il devait également lui payer 400 nouveaux drams arméniens.[27]

Ainsi, les documents notariés «italiens» rédigés aux XIIIème-XIVème siècles en Arménie de Cilicie ont une valeur considérable non seulement pour l'étude du commerce avec l'étranger à l'époque donnée, mais ils nous fournissent également une information importante sur le mode de vie des commerçants européens au Moyen Age. Les vêtements de différents types, des objets d'usage courant de tout genre nous font bien connaître le mode de vie des commerçants européens.

Zohrab Gevorgyan. Professeur à l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences d'Arménie. Domaine de recherche: Les relations commerciales entre le royaume d'Arménie cilicienne et l'Europe méditerranéenne.

[27] **Balletto L.**, Notai Genovesi in Oltremare, B. N 108, 117. **Balletto L.**, Genovesi a Laiazzo: il caso di Cerasia Ciciliana (1279) // Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere, XLII, Genova, 1985, p. 191, 193, 195. **Epstein S. A.**, The Medieval Family: A Place of Refuge and Sorrow // Medieval Families: Perspectives on Marriage, Household, and Children, ed. Neel C., Toronto, 2004, p. 411-412.

Les rapports entre la construction des espaces sacrés et l'identité dans la culture géorgienne

Abakélia Nino
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Introduction

L'objectif du présent article est de révéler et d'étudier les rapports entre la construction des espaces sacrés et l'identité. A ces fins, nous avons fait appel au contexte ethnographique. Comme le concept d'identité s'associe avec les «lois des ancêtres» et la mémoire culturelle, nous allons essayer d'ébaucher une version concrète de la mémoire collective qui se base sur l'utilisation des ressources rituelles. Sous l'aspect évoqué, l'étude est fondée sur le matériel ethnographique de terrain recueilli dans différentes parties de Géorgie dans les années 1976-80 et sur la méthode d'analyse rétrospective.

Ainsi, mon objectif est de montrer: a) où, comment et pour quel but se faisait en Géorgie la consécration de l'espace et b) comment se réalisait la formation du sentiment identitaire de la société dans l'espace sacré construit dans l'environnement édifié. L'accent est mis sur l'établissement des causes qui provoquaient le sentiment de vénération et de divinisation dans la communauté (artéfact social) limitée dans le temps (la période de la haute chrétienté) et dans l'espace (la Géorgie). L'exemple rapporté montre comment se révèle et se construit l'espace sacré dans le mystère, le rite et le mythe.

Dans ce but, nous avons choisi comme objet de recherche une construction architecturale dans le complexe d'habitation paysanne, qui comportait en elle des espaces autant sacrés (divins) que profanes (humains) et autour de laquelle s'organisaient certaines unités sociales (famille, parenté, etc.). La construction choisie s'appelle *Marani* (la cave) ou bien la *Maison du vin*, sur l'exemple de laquelle on voit clairement comment s'effectue la sacralisation de l'espace et la création d'un complexe spatial sans précédent grâce au rite de la prière, à l'utilisation des ustensiles, de l'encens, des gestes de prière,

du tabou, etc., ce qui, à son tour, provoque un sentiment d'identité et a comme résultat final deux choses: la foi et l'appartenance.

Nous savons que l'espace sacré se construit grâce à l'activité symbolique. Le symbolisme de l'espace sacré est un des moyens qui permet la formation de l'identité et de la réalité sociales. La méthode rétrospective utilisée m'a ramenée à la réalité de la haute chrétienté. Le processus associé à la tradition de la haute chrétienté a été reconstruit et décrit non pas comme une activité ou un comportement stéréotypés, mais comme des événements liés entre eux qui s'inscrivent dans le cadre de l'histoire de la Géorgie.

Ainsi, l'objectif principal du présent article est d'éclaircir à quel point il est possible de ressentir l'identité et l'unité par le moyen de la dimension mytho-rituelle liée à des espaces sacrés.

Office à domicile / office dans un temple

Lors des premiers siècles de la chrétienté, comme nous le savons à travers l'histoire de sa diffusion, à côté de la tradition des temples et des synagogues, dans le cadre d'une communauté chrétienne, furent établis les fondements de la *règle de fraction du pain* à domicile au centre de laquelle se retrouva le culte du Christ. L'office religieux des premiers chrétiens se présentait, durant un certain moment, de deux manières: d'une part, les chrétiens participaient à l'office religieux judaïque selon l'Ancien Testament dans un temple, de l'autre, l'office se déroulait également à la maison.[1] Cette époque se caractérise par une opposition entre le temple (c'est-à-dire, l'endroit où se réalisait le rite judaïque) et les maisons où avait lieu la fraction du pain chrétien, ce qui était complètement inadmissible pour les habitants de la Judée (cf. opposition temple/maison; par conséquent, eux/nous), où l'on est en présence d'une démarcation entre «nous» et «autres». Ainsi, jusqu'au IVème siècle, la vénération chrétienne avait lieu là où les chrétiens trouvaient un espace et une protection: dans les maisons privées, des pièces souterraines, des catacombes, etc. La communauté était peu nombreuse. Les rassemblements avaient souvent lieu secrètement. Les églises n'existaient pas encore.

---

1 Bible: L'Ancien et le Nouveau Testament. Actes: 2. 46–47.

Le marani (le cellier, la cave) – lieu de protection des valeurs séculaires et transcendantales

La maison du vin – *marani* (cf. en Palestine *Bethsaïde* ou bien la maison du poisson ou *la maison des pécheurs* ou bien encore *Bethléem: la maison du pain*), où l'on retrouve les traces d'un office eucharistique (ce dernier, dans la tradition géorgienne, d'après mes recherches, est désigné par des noms différents: comme la cène de Dieu (ou la cène tout court), la fraction du pain, le repas funéraire (les féralies), zédaché: vin de sacrifice – constituent selon moi (et j'ai exprimé maintes fois la même idée dans différents articles[2]) la preuve d'une pratique de la haute chrétienté dans la tradition géorgienne. C'est-à-dire que le *marani* est l'endroit que les premiers chrétiens de Géorgie trouvèrent pour vénérer Dieu et accomplir les rites de prière.

Mais comment se fait-il que le *marani* complètement désacralisé de nos jours, soit devenu, à l'époque, un lieu de préservation d'une valeur transcendantale? Les recherches spéciales (de terrain ou théoriques) me permettent d'exposer sous forme d'hypothèses ce qui suit:

Tout d'abord, le *marani* est consacré par trois des sept sacrements que l'on connaît dans le christianisme – le baptême, le mariage, l'eucharistie. On consacrait le *marani* en installant dans sa partie droite

---

[2] ნინო აბაკელია,ზოგიერთი ადრექრისტიანული ელემენტი ქართულ ტრადიციაში.

[Nino Abakélia, Certains éléments de la haute chrétienté dans la tradition géorgienne], *Anales*, N3, Tbilissi, 1999: 47-54. ნინო აბაკელია, «ღვთის კარის» სიმბოლიკის ადგილობრივი განზომილებისათვის ქართულ ორთოდოქსალურ ქრისტიანულ ტრადიციაში, *ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი* [Nino Abakélia, «Pour la dimension locale de la symbolique des «portes de Dieu» dans la tradition chrétienne orthodoxe géorgienne, *Chrétienté: le passé, le présent, l'avenir*] Symposium international – 11-17 octobre, 2000. Résumés des communications, Tbilissi, 2000: 7.

ნინო აბაკელია, „ღვინის სახლი“ მარანი და მასთან დაკავშირებული მითოლოგიური კომპლექსი ქართულ ტრადიციაში [Nino Abakélia, «la maison du vin» – marani et le complexe mythologique lié avec elle dans la tradition géorgienne], *Patrimoine géorgien* V, Koutaïssi, 2001. 7-12. ნინო აბაკელია, მარადიულობასთან ზიარების მოტივი ქართულ ტრადიციაში (იკონოგრაფიული პროგრამებისა და საკრალური პოეზიის მიმართებისათვის) [Nino Abakélia, Le motif de communion avec l'éternité dans la tradition géorgienne (pour le rapport entre les programmes iconographiques et la poésie sacrée)], *Logos* IV, Tbilissi, 2007, 431-437.

une jarre d'une dimension différente destinée au vin d'automne, que l'on remplissait de vin rouge et que l'on n'ouvrait que pour Pâques (seul le chef de famille pouvait le faire), autour de laquelle le rite était accompli d'abord par la communauté, le village, la parenté, puis plus tard, par la famille, et qui représentait la gloire de Dieu et la prière.

Ainsi, d'après mes recherches, depuis la haute chrétienté, le *marani* était le lieu de rencontre avec Dieu, puisque c'était le lieu de sa représentation.

Pour montrer le conservatisme et la pérennité du culte, il est important de souligner que les faits évoqués sont prouvés également par les notes des missionnaires étrangers.[3] Par exemple, d'après les notes du missionnaire italien du XVIIème siècle Archangelo Lamberti,[4] dans les villages de Mingrélie où les églises avaient été détruites ou bien où il n'y en avait jamais eu, les rites de mariage s'accomplissaient dans le *marani* ou dans la maison du vin, qui était considérée comme un des lieux saints et que l'on vénérait comme une église. Mais le matériel ethnographique montre que même au moment où dans le village il y avait une église, après le mariage religieux à l'église, le couple qui venait de se marier, une fois rentré à la maison, était accueilli par le chef de famille avec les membres de la famille, qui le conduisait au *marani* afin de le bénir et d'intégrer de cette façon la mariée dans la nouvelle famille. L'endroit (partie orientale) du *marani* destiné à la prière – qui se distingue des caves ordinaires par des signes multiples (par ex.: dimension, couleur, narratifs à son égard, visions, etc.) où la jarre est enfouie – est consacré et représente un lieu saint pour les Géorgiens. N'importe qui ne peut pas s'en approcher (par ex.: les femmes et les enfants ne peuvent pas assister à l'accomplissement d'un rite religieux, etc.). De nombreux miracles lui sont associés.[5]

---

3 ჟან შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთ ინდოეთში [Jean Chardin, Voyage en Perse et en Inde orientale, Tbilissi, 1997. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა [Archangelo Lamberti, Description de la Mingrélie], Tbilissi, 1938.

4 Archangelo Lamberti, op. cit., p. 131-156.

5 Par exemple: Une fois, le patron de la jarre de zédaché a eu une vision – la jarre illuminée de cierges s'est élevée au-dessus de la terre, puis elle s'est reposée par terre et les anges ont commencé à tourner autour d'elle. Ce qui prouve une fois de plus que l'espace de marani n'est pas homogène et que c'est un «lieu d'ouverture» (cf. des allusions bibliques, la vision de

Le rituel général lié avec le *marani* sacré, transmis de génération en génération et strictement respecté lors des rassemblements pascaux, a perdu, avec le temps, sa signification initiale.

Je lie le rite accompli dans le *marani* avec la mystique sacramentelle chrétienne qui se révélait autour de la jarre consacrée et qui sous-entendait la participation d'un certain groupe social (communauté, parenté, village, famille) à un rite de prière spécial dirigé vers l'Orient, pendant lequel on apportait en sacrifice un animal, on rompait le pain, on encensait et, dans une union, on célébrait en réalité l'Eucharistie pascale.

De ce point de vue, par ses fonctions (ce qui voulait dire des contacts tant entre les pèlerins qu'entre ces derniers et Dieu), le *marani* nous rappelle le cénacle des premiers chrétiens. Les fractions du pain rompu partagées entre les participants s'appellent *ganatekhi* – la fraction du pain (et ce terme est largement utilisé, plus précisément, il est conservé en Ratcha et Letchkhoumi), et la table d'autel entière s'intitule «*puris gatekhva*» (rompre le pain), qui est en parfaite coïncidence avec «*la fraction du pain*» du Nouveau Testament (cf. Luc 24:30,35; Actes: 20.7, 11) et se base sur le commandement du Sauveur: «Faites ceci en mémoire de moi». Par conséquent, l'expression «rompre le pain» renvoie directement à «la Cène de Dieu» (cf. Luc 22: 19, 20; Actes: 2,42).

Ainsi, dans le *marani* qui, de fait, acquiert la fonction de cénacle des premiers chrétiens, se réalisait, par le rite accompli, l'union de soi avec la première liturgie (c'est-à-dire avec le moment de la Cène), au cours de laquelle le Sauveur institua le nouveau mystère de la transformation du pain et du vin.

La fête de l'Eucharistie, que l'on célébrait selon l'exemple et les indications de Jésus-Christ, date du premier siècle. Au mystère du pain et du vin établi lors de la Cène, qui représente le cœur de la foi chrétienne, fut accordé le cadre liturgique qui a subi une évolution. Lors de cette évolution, l'action de sacrement effective fut séparée de la table d'autel ou du *trapèze* (règle de rassemblement à la table d'autel) et fut combinée avec la liturgie du matin.[6]

Jakob, plus particulièrement, et l'explication de ce fait par Eliadé. Элиаде М., Священное и мирское, М., 1994, p.25.

[6] Nino Abakélia 1999, op. cit., p. 47-54.

La jarre de vin de sacrifice comme hiérophanie

On trouve la mythification du rite accompli dans le *marani* dans certains poèmes populaires qui, par leur sens, sont de culte et s'expliquent par le principe de sacré.[7]

Ils comportent le contenu du savoir qui s'accumulait, se reproduisait et se codifiait dans la conscience du peuple.

La jarre sacrée, comme hiérophanie, sépare sa partie orientale de l'espace de la cave et lui assigne des qualités particulières.

La vision hiérophanique qui, plus tard, devient la base des espaces sacrés, se retrouve dans le poème le plus célèbre de la poésie de culte, et est confirmée dans les chants de Kartli-Kakhéthie:

«Dans le *marani* de jacintheBrillent le vin et le rubis
Le cyprès a poussé dedans
Tout jeune, il déploie sa branche,
Le rossignol perché sur cette branche
Déploie ses ailes
Et s'apprête à s'envoler»

Il faut remarquer que V. Bardavélidzé a été le premier à étudier le *marani* comme objet de culte et a analysé en détail, à cet effet, le poème cité. Il a défini l'image mythologique de l'arbre lié à la tête de la jarre et au *marani* comme une des variantes de l'arbre de vie.[8]

A notre sens, la forme concise de ce poème, selon le principe de la définition du sacré, au niveau actuel de connaissance, nous fournit l'information suivante:

Un certain paysage spirituel que l'on repère dans le poème et qui se fait sentir par la lenteur caractéristique d'une icône, appartient à une sphère de l'existence beaucoup plus élevée que n'est la vie quotidienne des hommes.

Le *marani* – entouré, selon les circonstances, d'une clôture d'arbres, de haie ou de bâtiment – est un territoire (ou une partie de territoire) sacré où règne la force divine. En bref, dans cette constellation iconique, la jarre de culte est un signe visible du règne de Dieu dans le *marani*. La succession implicite de son contenu est la suivante:

---

7 Nino Abakélia 2001, op. cit., Nino Abakélia 2001, op. cit., op. ci. p. 431-437.

8 В.В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, 59-87.

a. le vin rouge – le rubis («pierre précieuse» cf. avec le symbolisme de la minéralogie apocalyptique) – victime – Christ.

b. le cyprès (le peuplier) – est lié, dans ce cas, avec le principe du père, tandis que la branche – l'est avec le fils.

c. tandis que le rossignol est une manifestation locale du Saint-Esprit.

Ce qui vient d'être dit, nous a permis de supposer qu'il peut s'agir d'une préfiguration allégorique de la Trinité.[9] Ce poème de culte complète le complexe spécifique de culte et de rite de représentations et de foi qui s'accomplissait dans le *marani*.

Ainsi paraît-il que depuis la haute période de la propagation du christianisme en Géorgie, c'est dans la maison du vin – dans le *marani* que l'on vénérait Jésus-Christ, «le pain même de vie» (J. 6.33), descendu du ciel et né à Bethléem, c'est-à-dire, dans la «maison du pain», avec laquelle s'associe, en général dans l'univers chrétien, l'établissement d'un nouveau mystère du pain et du vin. Cette vénération du Christ dans le *marani* devint, avec le temps, une norme traditionnelle stricte.

Le *marani*, selon la dimension locale, est à la fois la maison où l'on conserve le vin et un «lieu d'ouverture» d'où et à l'aide duquel il devient possible de passer de la dimension temporelle à l'intemporalité.

Ainsi, la jarre de vin de sacrifice, comme base de la construction de l'espace sacré, crée une sorte de milieu spatial. Le rite, les ustensiles, l'encens, les gestes de prière et la prière créent chacun un complexe spatial particulier et, en tant que projet religieux sensé et suivi, peut être utilisé comme un document historique important.

La communion avec le miracle lié à l'image spatiale, se fait lors de la fête de Pâques.

Le *marani* devient porteur d'une double sacralisation. D'une part, il y a en lui le règne de Dieu avec lequel a lieu la commémoration de la première liturgie établie par Dieu, de l'autre – une hiérophanie.

---

9 Nino Abakélia 2001, op. cit.

La fonction de l'identification ethnique et culturelle de la tradition

Toute tradition chrétienne possède son culte principal qui la distingue des autres traditions chrétiennes. Par exemple, en Europe orientale et, plus précisément, en Russie, le culte principal est la vénération du tombeau du Sauveur (accompagné d'un pèlerinage[10]), une importance particulière du culte de la Sainte Vierge pour les Européens occidentaux (ou bien le culte de la Vierge de Guadalupe pour les Américains, etc.). Ou bien encore, rappelons-nous le pèlerinage, en général, comme une partie de la vie religieuse de l'Eglise d'Angleterre,[11] et ainsi de suite. Pour ce qui est de la Géorgie de la haute chrétienté, pour elle, à notre sens, un des cultes les plus importants devait être «la Cène mystique» (ou comme on le dit d'une façon concise, «la Cène»), ou bien, si l'on utilise les mots des conteurs, «la fête de la foi» (qui, tout au début, comme la pratique la plus ancienne, avait lieu le jeudi).

---

[10] Сергей Прокофьев, Духовные судьбы России и грядущие мистерии Святого Грааля, Москва. 1995:17-132. Je trouve intéressante la réflexion exprimée dans la recherche d'A. Moussine, selon laquelle: nous ne devons pas oublier que l'image du Sépulcre du Seigneur, connue en Russie, fut introduite de Palestine latinisée par le supérieur Daniel et Dobrinia Iadréikovitch. Par conséquent, cette image ne correspond pas tout à fait à l'ancienne perception russe des lieux sacrés. Les Russes n'héritèrent pas de modèle de culture chrétienne orientale, ils suivaient plutôt les stéréotypes caractéristiques des Croisés, la culture latine de Palestine ayant exporté en Europe des formes spatiales des sentiments des pèlerins, ce qui, selon lui, entraîna des imitations ultérieures du temple de Résurrection du Sauveur (Мусин А.Е. Соборные округа древнерусского города; от сакральной топографии к иеротопии, в сб.: Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и древней Руси, М., 2006. 491-524). A cet égard, je trouve intéressantes également l'observation et la conclusion faites par A. Lidov que le supérieur Daniel créa à bon escient et exprès différentes reliques qui contenaient un morceau de pierre détaché du Sépulcre du Sauveur, sa «dimension mathématique» et le feu qui n'avait pas étét touché par la main humaine, perçu comme substance visuelle du Saint-Esprit descendu du ciel. (Лидов А. М., Иеротопия, Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования, М., 2006, p. 9-31).

[11] North Philip and John North, Sacred Space (House of God, Gate of Heaven), Introduction, Cornwall, 2007.1-9.

La fonction du marani et le concept d'identité

Comme le remarque Jonathan Webber:[12] «La mémoire historique doit déterminer les liens spéciaux (les rapports réciproques) avec sa propre perception du temps.» Selon le Professeur Jonathan Sacks,[13] «L'histoire, c'est l'information, tandis que la mémoire, à sa différence, est une partie de l'identité.» Le concept d'identité est d'habitude associé à des notions comme «les mœurs des ancêtres», «l'historique», «le collectif» et/ou «la mémoire culturelle». Dans la réalité géorgienne, le *marani* est cet espace dynamique religieux, auquel est liée la pratique rituelle. En général, la pratique rituelle a, comme résultat, la foi et l'appartenance, autrement dit, elle se termine par le sentiment de l'identité, ce qui, de son côté, fait de l'espace religieux un phénomène complexe.[14]

Et pourtant, qu'est-ce qui crée l'identité géorgienne?

Dans cet article, nous portons une attention toute particulière sur le fait que le rite susmentionné qui s'accomplissait dans le *marani*, indique aussi, avec d'autres aspects, l'appartenance ethnique. Le peuple infiltré et immigré des pays étrangers (par ex.: des montagnes voisines), n'accomplissait pas souvent les mœurs locales, ne respectait pas les mœurs rituelles qui leur étaient étrangères.[15] Cependant, il y avait une exception: a) lorsque les immigrés voulaient devenir partie intégrante (ou, au moins devenir nominalement membres) de la culture et de la société locales ou b) lorsque les infiltrés étaient obligés, à cause d'une crise survenue, d'un accident quelconque ou d'un péché commis, d'accomplir les mœurs locales et de les perpétuer

---

12 J. Webber, Making Sense of the Past. Reflections on Jewish Historical Consciousness. In Identity and Networks. Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures, New York-Oxford. Bergham Books, 2007, 73-90.

13 J. Sacks, «Essays on Passover» in: J.Sacks, The Chief Rabbi's Haggadah, London, 2003. (cité d'après Webber 2007, p. 76.

14 Нино Абакелия, О местных культовых терминах и святилищах в Западной Грузии. Разыскания по истории Абхазии/ Грузия, Тбилиси, 1999: 330-353.

15 Pour la comparaison, nous pouvons dire qu'ils avaient dans leur patrie leurs propres espaces sacrés et leurs lieux de vénération (comme par ex. les cimetières des ancêtres, des temples, des pèlerinages…) où ils se rendaient périodiquement pour les vénérer.

de génération en génération par serment. Après cela, ils continuaient avec la population de souche à accomplir chaque année les mœurs locales instituées par les ancêtres. Ce qui de fait voulait dire leur «géorgianisation», puisque par là, ils allaient communier avec la tradition chrétienne géorgienne.

Dans ce cas-là, les symboles rituels partagés étaient une table d'autel commune près de la jarre sacrée et étaient accomplis par le chef de famille: le rite de la fraction du pain, une coupe, du vin, que l'on offrait aux participants. Finalement, l'ensemble du rite peut être vu comme un «rite de passage» (pour étendre le terme de Van Gennep sur ce cas), lors duquel de nouveaux individus intègrent une nouvelle identité.

Ainsi, le rite analysé ci-dessus, qui représente une manifestation des valeurs et des objectifs perpétuels, peut nous fournir des informations sur l'identité, la culture et la prise de conscience de soi de l'ancienne société géorgienne.

Pour le nom de marani

A la différence de la vision stéréotypée quant au terme de *marani*,[16] l'existence en Géorgie des *maranis* de type ouvert et fermé

---

[16] Dans la littérature spéciale (voir: L. Chkhonia, La viticulture et l'œnologie en Géorgie orientale, d'après le matériel historico-ethnographique de Kakhéthie, thèse de doctorat, Tb. 1988), le *marani* est considéré en général comme un terme géorgien. Son premier emploi est repéré la première fois dans les manuscrits géorgiens des VIIIème-IXème siècles conservés en Svanéthie (A. Tchikobava). Dans des sources anciennes écrites, parallèlement au *marani*, on rencontre aussi, ce qui est très important, la «maison du vain». Les lexicographes définissent le *marani* comme la «maison à vin» ou bien la «maison à conserver le vin» (Soulkhan-Saba Orbéliani, D. Tchoubinichvili). La comparaison des sources écrites laissent certains chercheurs supposer que le terme *marani* devait apparaître en Géorgie pas plus tard qu'au VIIIème siècle (L. Tchkhonia, 1988; Selon l'opinion répandue, la racine de *marani* serait *mari* qui peut avoir différentes significations selon des époques et des chercheurs différents. Par exemple, selon Soulkhan-Saba, le *mari* ou bien le *khoïssi* est un récipient taillé en bois entier où l'on ensevelissait le défunt; selon une autre opinion, c'est une jauge en argile qui était utilisée parfois comme un récipient où l'on enterrait le défunt; le *mari* est la même chose que *samarkhi* – tombe -, où l'on enfouit la jarre (N. Berdzénichvili), ensuite on l'a lié à *markhva* - enterrement (au sens de conserver, enfouir – Iv. Djavakhichvili, L. Tchoubinachvili), c'est cette idée qui doit servir de base à l'opinion selon laquelle *markhva*, *samarkhi* - tombe – qui provient de *mari*,

ou installés dans les maisons d'habitation, nous fait supposer qu'il se peut que le nom de *marani* ne nous parle pas d'un objet architectural ni d'un lieu de conservation du vin, de produits alimentaires ou d'outils agraires ni encore de l'enterrement-ensevelissement (comme on le détermine en général), mais qu'il doit avoir son origine dans le rite accompli près de la jarre de Pâques, lors duquel la place essentielle était accordée à l'appel à Dieu, l'épiclèse. Dans l'office eucharistique, lors de la prière, l'invocation à Dieu ou épiclèse acquiert une grande importance qui se met en lien avec deux sphères: avec la sphère de culte, qui est «ici», et la sphère divine, qui est «là-bas». Il se peut que le refrain d'une ancienne formule eucharistique de prière qui se compose des mots araméens «maran atha», qui veut dire «viens notre Dieu» et que nous rencontrons dans la dernière prière de la Bible, puisse expliquer le nom énigmatique de la maison du vin – *marani* qui, avec le temps aurait perdu l'«atha» incompréhensible et ainsi nous aurions reçu la forme transformée à la manière locale. Dans ce cas, le nom comprend en soi le sens et l'essence de l'acte de culte accompli.

Le *marani* géorgien n'était pas seulement vénéré comme une église, souvent, il avait même la forme d'une église. On considère que, en tant que tel, le *marani* devait être conçu et développé en Kartli-Kakhéthie (de ce point de vue, les *maranis* étaient étudiés la première fois par P. Zakaraïa, L. Rtchéoulichvili, puis L. Soumbadzé).

Les chercheurs ont porté leur attention sur la structure de la façade principale du *marani*, à savoir, sur la haute croix installée sur un piédestal de trois marches et «incrustée» au-dessus de l'axe de la

---

devait être introduit en usage parallèlement à l'établissement d'une règle qui prévoyait l'isolement du défunt en le mettant dans un récipient qui pouvait être fabriqué en pierre, en argile, en bois (S. Minthéchachvili, 1944); d'après les résultats des fouilles archéologiques, on aurait cessé d'enterrer le défunt dans une jarre aux IIème-IIIème siècles; depuis lors, la jarre allait être utilisée essentiellement en œnologie; par conséquent, l'endroit où l'on enterrait le *mari* ou la jarre fut appelé le *marani* (ა. ბოხოჩაძე, მევენახეობა ძველ საქართველოში, ლ. ჭყონია, 1988 [A. Bokhotchadzé, La viticulture en Géorgie ancienne, Tbilissi, 1963, p. 156, L. Tchkhonia, 1988]). Il faut noter qu'en arménien, le *marani* est considéré comme un endroit où l'on conserve le vin et les produits alimentaires, et le mot même – emprunté au syrien (Р. Ачарьян, Этимологический коренной словарь армянского языка, 3, Ереван, 1977). En Géorgie, pour le *marani* on utilise également d'autres dénominations (*tchouris tavi*, *olagvané*, *sadjvaré*, etc.).

porte. Cette configuration de la façade avec des éléments décoratifs en brique est considérée comme caractéristique des monuments architecturaux du XVIIIème siècle, vu le fait que les croix édifiées en brique sont nombreuses dans de petites églises de l'époque,[17] et d'autres *maranis* conservés, dont l'âge, selon les spécialistes, ne doit pas dépasser deux cents ans. D'après ces mêmes spécialistes, les *maranis* reprennent les traditions les plus anciennes de la résolution architecturale.[18]

Les termes parallèles de *marani* – *sadjvaré* (destiné à la croix) ou *okhvameri* (temple, église) – recueillis par N. Topouria[19] en Mingrélie – confirment le fait que la ressemblance avec l'église n'est pas fortuite. On le voit également dans l'attitude de la population, pour laquelle, le *marani* est aussi sacré que l'église. Il est considéré comme le lieu de notre Dieu et c'est pour cette raison que l'on y met le signe de la présence de Dieu – la croix.[20]

Comme nous l'avons déjà souligné, parmi les mystères chrétiens, il y a trois grands sacrements qui sont accomplis au *marani*: le mariage religieux, qui en Mingrélie est décrit par le missionnaire italien du XVIIème siècle Archangelo Lamberti,[21] le baptême de l'enfant et l'Eucharistie, prière de Pâques ou prière du vin du sacrifice, sur lesquels nous n'allons plus discourir et dont nous allons nous limiter à indiquer l'ouvrage.[22]

Le nom désigné comprend l'information sur celui qui le porte (et dans ce cas-là, le nom comprend en soi le prédicat aussi). Le refrain de prière que nous avons rapporté explique le sens de l'acte de culte. Le *marani* est le lieu de rencontre avec Dieu, c'est le lieu de sa représentation. Par conséquent, le symbolisme de *marani* et la conception chrétienne de Dieu sont étroitement liés entre eux et on

---

17 ლონგინოზ სუმბაძე, ქართული მარნის ხუროთმოძღვრება [Longuiniz Soumbadzé, L'architecture du marani géorgien], Dzeglis mégobari», N16, Tbilissi. 1968: 45.

18 Ibid., 45-47.

19 ნინო თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მსე XIIème-XIIIème, [Nino Topouria, Gvinis zedacheebi], Tbilissi., 1963; du même auteur, Le marani géorgien], «Dzeglis mégobari», N16, Tbilissi. 1968 .

20 Nino Abakélia 2000, op. cit.

21 Archangelo Lamberti 1938, op. cit. p. 131-156.

22 Nino Abakélia 1999, op. cit.

peut même dire que, d'un certain point de vue, c'est également une devise.

L'objet de culte évoqué correspond, par la présence de Dieu, à la dimension locale. Il représente non seulement l'anamnèse (l'évocation) de la Cène, mais aussi l'appel à Dieu et le renouvellement constant du contact, qui, à son tour, s'associe avec le sentiment de l'identité dans le temps et dans l'espace sacré.

Nino Abakélia. Docteur ès Sciences historiques, depuis 2006, Professeur associé à l'Université d'Etat Ilia, membre de l'Institut de Littérature comparée, de formation spécialiste de langue et littérature anglaises. De 1974 à 2010 – ethnologue à l'Institut d'Histoire et d'Ethnologie Ivané Djavakhichvili de Tbilissi (depuis 2006, scientifique en chef de l'Institut). Depuis 1993, elle mène des recherches sur l'anthropologie de la religion, la mémoire, l'identité. Auteur de plus de 80 articles, de 2 monographies et de 2 monographies collectives. Co-auteur de l'atlas de Géorgie (nature-culture) pour les adolescents.

Le traducteur Siméon Plndzahank et la question de l'identité nationale

Azat Bozoyan
Institut d'Etudes orientales, Erévan

Le monde caucasien s'avère, pour un spécialiste des études médiévales, du point de vue de la question de l'identité nationale, tout à fait inexploré et à multiples facettes. Voici de nombreuses années, la question de l'identité nationale dans les relations arméno-géorgiennes était au centre des recherches de différents spécialistes – arménistes et kartvélologues (N. Marr, L. Melik'set'-Bek, P. N. Akinian, I. Abuladze, P. Muradyan, Z. Aleksidze, M. Rapava etc.).[1] L'objet de mon étude est fondé sur les différents colophons liés, d'une

[1] Voire: Н.Марр, Аркаун, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах. – ВВ, 1906, т. XII, N 1-2, прил., с. 1-68; ლ. მელიქსეთ-ბეგი (L. Melikset-Bek), „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღვარნი" და მათი ვინაობა, სომეხ ქართველთა ურთიერთობის საკითხებთან დაკავშირებით, ტფ. 1928; ი. აბულაძე (I. Abuladze), ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX – X სს., თბ. 1944; հ. Ն.Ակինեան (N.Akinean), Սիմէոն Պլնձահանեցի և իր թարգմանութիւնները վրացերենէ (Simeon von Plindzahank, und seine Überzetzungen aus dem georgischen), Վիեննա (Wien), 1951; ი. აბულაძე (I. Abuladze), მხითარ გოშის ტრაქტატი „ქართველთათვის" და მისი ლიტერატურული წყაროები. – შრომები, ტ. IV, თბ. 1985, გვ. 5 – 16; ი. აბულაძე (I. Abuladze), რუსთაველის ხანის ქართული ფილოსოფიური მწერლობის კიდევ ერთი ძეგლის თარგმანი ძველ სომხურში. – შრომები, ტ. IV, თბ. 1985, გვ. 17 – 28; ი. აბულაძე (I. Abuladze), რუსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები. – შრომები, ტ. IV, თბ. 1985, გვ. 29 – 40; მ. რაფავა (M. Rapava), უცნობი ავტორის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი. – მაცნე: ენისა და ლიტერ. სერია, I, 1975; Պ. Մուրադյան (P.Muradyan), Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները (Грузинская эпиграфика Армении), Եր. 1977. էջ 208-213; ზ. ალექსიძე (Z. Aleksidze), არსენი ვაჩესძის „დოგმატიკონში" შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოძახილი ძველი სომხურ ლიტერატურაში. – „მრავალთავი", I, 1971, გვ. 133-158; Მმ. რაფავა (M. Rapava), სომხური მონოფიზიტების წინააღმდეგ ქართულ მწერლობაში არსებული ნაწარმოებების სტილისტიკა. – „ბიზანტინილოგია საქართველოში", თბ. 2009, გვ. 615-624. Պ. Մուրադյան (P. Muradyan), ԺԱ – ԺԳ դարերի հայ-վրացական դավանաբանական խնդիրները և Մխիթար Գոշի «առ Վրացիսն» թուղթը (Армяно-грузинские догматические трения в XI – XIII вв. и послание «К грузинам» Мхитара Гоша). աղբյուրագիտական

manière ou d'une autre, à l'œuvre littéraire de Simeon Plndzahank.[2] Ce dernier travaille dans un monastère orthodoxe désigné dans les sources comme un monastère géorgien mais, comme il le mentionne, ce couvent se trouve dans le pays arménien, dans la région du Gougark' et il travaille pour enrichir la littérature arménienne. Ces colophons nous apportent des témoignages exclusifs sur quelques extraits de sa vie et de son œuvre. C'est à partir de ces extraits que j'ai l'intention de réfléchir sur quelques questions concernant l'identité du milieu ou l'environnement culturel de Siméon.

La littérature de traduction est un domaine de l'activité culturelle qui permet de mieux comprendre le rôle joué par les écoles monastiques dans le développement de la culture arménienne ainsi que caucasienne. L'intégration de l'Arménie dans les cultures chrétiennes voisines s'est exprimée dans la littérature de traduction même.[3] L'intégration de la culture arménienne dans les différentes et multiformes cultures chrétiennes aux XIIème-XIIIème siècles se manifeste dans les colophons de manuscrits et est gardée dans les témoignages de la littérature de traduction. Du point de vue de la discussion de ladite question, il est très important de comprendre et d'imaginer le milieu socioculturel et politique dans lequel vivaient et créaient les traducteurs arméniens médiévaux.

La période étudiée correspond parfaitement à l'époque de la royauté arménienne de Cilicie et l'enlèvement du royaume Bagratide de Géorgie. Il faut tenir compte aussi des invasions des Mongols, qui deviennent les maîtres de tout le Proche-Orient, y compris les deux royaumes mentionnés. Les croisements culturels étaient surtout fréquents à l'ouest de la Cilicie, dans les monastères byzantins (et aussi géorgiens), catholiques, syriaques-jacobites, nestoriens et

---

քննություն և բնագրեր, Ս. Էջմիածին, 2011; A.M.Lidov, L'Art des Arméniens chalcédoniens. – ATTI, Ve Symposium…

2 Une grande partie de ces colophons est éditée dans le livre mentionné de N. Akinean, Simeon von Plindzahank…

3 Voir: Լ. Տեր-Պետրոսյան (L.Ter-Petrossyan), Հայ հին թարգմանական գրականություն [Древнеармянская переводная литература], Եր. 1984, Ա.Բոզոյան (A. Bozoyan), Այլազգի թարգմանիչները հայ մատենագրության մեջ. – Լևոն Խաչիկյան – 90, նյութեր Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան հինսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9 – 11 հոկտեմբերի 2008 թ.), Եր. 2010, էջ 273-282; Cf. A.Bozoyan, Armenian and Jewish cultural parallels: Translator as conveyer of culture. – Jews in Armenia: The middle Ages, Yerevan, 2009, p. 163 – 169.

arméniens de la montagne de l'Amanus, appelé aussi la Montagne Noire. Chacun de ces monastères avait également sa propre riche bibliothèque. Nersês de Lambron est l'un des intellectuels arméniens, chercheur dans ces bibliothèques monastiques ; les colophons qu'il a rédigés nous informent assez clairement sur l'activité gigantesque de l'Église arménienne au XIIème siècle dans le domaine de la traduction. Il traduisit, dans un délai assez court, quelque dizaine de livres du grec, du syriaque et du latin, concernant presque tous les domaines de la science médiévale: théologie, exégèse, hagiographie, géographie, droit canonique etc. En outre, il coopéra, pour ce qui concerne la littérature de traduction, avec des religieux d'autres confessions chrétiennes: grecque-orthodoxe, syriaque-jacobite et catholique.[4] Ces derniers traduisaient de leurs langues en arménien et Nersês Lambronatsi rédigeait les textes.[5] Ce mouvement de traduction, né dans le royaume Arménien de Cilicie, sous l'égide des représentants de l'État et de l'Église, portera bientôt ses fruits dans les siècles à venir.

Le mouvement de traduction se propageait non seulement dans les monastères de l'Église arménienne, mais aussi dans les structures dogmatiquement opposées à l'Église arménienne. À cet égard, il convient de noter le mouvement des Uniteurs des XIIIème-XIVème siècles, encouragé par les frères prêcheurs catholiques à K'rna, à Nakhidjevan, à Marakha et en Aparaner, dont le résultat fut la traduction de multiples œuvres du latin en arménien.[6] Même si le but de ce mouvement était l'affaiblissement des fondements dogmatiques de l'Église arménienne, il a aussi donné une nouvelle vitalité à la culture arménienne. Dans ce mouvement de traduction étaient intégrés des moines dominicains et franciscains qui avaient fait leurs études dans les Universités d'Europe, associés avec les anciens étudiants de Université de Gladzor, qui étaient déjà séparés de l'Église arménienne.[7]

---

4 Voire: հ. Ն.Ակինեան (N. Akinyan), Ներսէն Լամբրոնացի, Վիեննա, 1956 (Ազգային Մատենադարան, ՃՀԹ), էջ 244-326.

5 Sur la traductions en armenien qui connaissons deux traducteurs, voir l'articles recent: A.Bozoyan, Այլազգի թարգմանիչները…, p. 278-280.

6 Voire M.A. van den Oudenrejn, Linguae haicanae scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum…, Bernae, 1960.

7 Voir: È.Խաչիկյան (L.Xatcikyan), Քռնայի հոգևոր-մշակութային կենտրոնը և Հովհաննես Քռնեցու գիտական գործունեությունը. – Յովհաննէս Քռնեցի, Յաղագս Քերականին / Բնագիրը հրատարակության պատրաստեց

Si le combat dogmatique contre l'Église arménienne était au centre de l'activité de cette école, il n'en reste pas moins vrai que certaines œuvres traduites avaient un caractère éducatif. En effet, nombre de ces traductions ont été copiées par les représentants de l'Église arménienne qui, parfois, les interprétaient au profit de la doctrine de l'Église arménienne.

Dans ce cadre socioculturel, l'activité littéraire multiforme de Siméon de Plndzahank mérite l'attention. Compte tenu de la rareté des témoignages historiques, on peut supposer qu'il était isolé dans le champ de la littérature médiévale arménienne. En tous cas, nous ne possédons aucun témoignage sur d'éventuels autres traducteurs du géorgien en arménien.[8] D'après les témoignages historiques des colophons, Siméon séjournait et travaillait au monastère de Plndzahank, dans le Lori (l'ancien Gugark' d'après les sources arméniennes, Somkhit'i d'après les sources géorgiennes), monastère qui passa au XIIIème siècle, par l'intercession d'Ivané Zakarian, sous la juridiction de l'Église géorgienne. «Ivané, frère de Zakaré, étant mort aussi, on l'enterra à la porte de l'église de Pghntzahank, bâtie par lui lorsqu'après avoir enlevé aux Arméniens ce monastère, il l'avait changé en ibérien (Վախճանեցաւ և Իւանէ, եղբայր Զաքարէի, և թաղեցաւ ի Պղնձահանքն, ի դուռն եկեղեցւոյն, զոր շինեաց ինքն, առեալ ի հայոց՝ վրացի վանս հաստատեաց)ե[9] (le monastère de Hnevank' aura bientôt le même destin).[10] Seuls quelques témoignages dans les colophons nous sont parvenus sur quelques séquences de la vie de Siméon ; ce sont ces éléments que nous voudrions présenter dans cette intervention.

Parmi tous les colophons de manuscrits connus dans la littérature arménienne médiévale, ceux qui mentionnent la vie et l'activité de Siméon sont très importants. Le plus ancien d'entre eux se trouve dans le manuscript No. 1013 du Matenadaran d'Erevan: Siméon se

---

Լ. Ս. Խաչիկյանը, ներածությունը՝ Լ. Ս. Խաչիկյանի և Ս.Ս. Ավագյանի, Եր. 1977, էջ 5-51.

8 ი. აბულაძე (I. Abuladze), რუსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები. – შრომები, ტ. IV, თბ. 1985, გვ. 29 – 32.

9 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց / Աշխատասիրութեամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանեանի, Եր. 1961, էջ 222; Cf. Deux historiens Arméniens Kiracos de Gantzak, XIIIe s., Histoire d'Arménie; Oukhtanès d'Ourha, Xe s., Histoire en trois partie / trad. Par M. Brosset, St.-Pétersbourg, 1870, p. 111.

10 P.Mouradyan, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները. աղբյուրագիտական քննություն, Եր. 1977 (Armeno-Georgica 1), p. 143, 203.

présente comme le copiste du Manuscrit. Il copie, en 1227, le recueil des œuvres de Grégoire de Nysse, parmi lesquelles on trouve aussi le traité «De homo», qui lui est le plus souvent attribué dans la littérature arménienne médiévale. Il faut cependant noter que, suivant la tradition, c'est-à-dire en se fondant sur le manuscrit à partir duquel a été réalisée la traduction, Siméon avait corrigé le titre de manuscrit. Il avait ajouté au titre initial «De homo de Saint Grégoire de Nysse» les mots suivants: «Ce livre est le livre de Nemesios, évêque d'Emesse» (No. 1013, p. 201 a). Comme l'avait habilement montré le P. H. Dachian,[11] le *corrigenda* s'est fait à partir de la traduction géorgienne de Ioanne Petric'i. Ce fait même indique clairement que Siméon était un grand connaisseur des littératures médiévales arménienne et géorgienne, ainsi que de la littérature patristique. Les études paléographiques qui suivent pourront très probablement confirmer notre suggestion: on trouve en effet assez de corrections et d'additions dans les marges des manuscrits pour qu'à l'avenir les études critiques nous permettent de savoir si ces additions et corrections sont le fruit d'un travail comparatif avec un original géorgien ou résultent plutôt de la consultation d'un manuscrit arménien plus complet. Le copiste Siméon a jugé nécessaire d'insérer à la fin du manuscrit, avant son propre colophon, le colophon de la traduction des œuvres susdites (No. 1013, p. 241). D'après ce colophon, les œuvres copiées ont été traduites par Etienne de Siuni et David le Hypate /aussi éminent par le nom Kenar/ en 719 (la première année du règne de l'empereur Léon III l'Isaurien) à Constantinople. Certes, il s'agit de traducteurs très connus dans la littérature médiévale arménienne, dont nous avons les colophons dans des manuscrits plus tardifs.[12] Ledit colophon, comme d'ailleurs les mémoriaux plus tardifs de Symeon, a été daté de l'ère byzantine, largement répandue, d'après K. Kekelidzé, dans la littérature médiévale géorgienne.[13] Cette même datation a été utilisée par Siméon dans le colophon de sa traduction de l'œuvre de Proclus Diadochus /Diadoque de Photicé/, «Catéchèse ou Fondements

---

[11] Voir: հ. Յ. Տաշեան (Y. Tashean), Մատենագրական մանր ուսումնասիրություններ, Ա, Վիեննա, 1895, էջ 1-22.

[12] Voir: Ա.Մաթևոսյան (A. Matevosyan), Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ Ե – ԺԲ դդ., Եր. 1988, էջ 26.

[13] კ. კეკელიძე (K. Kekelidze), წელთაღრიცხვა ძველ საქართველოში. – «ეტიუდები...», ტ. II, თბ. 1945, გვ. 325-341.

Théologiques». Dans son colophon, Siméon assure qu'il avait copié les œuvres de Grégoire de Nysse sur des originaux sûrs et choisis. Cela nous amène à supposer que les notes et les corrections dans les marges des manuscrits sont les fruits de comparaison avec un ou plusieurs anciens manuscrits. Ce fait confirme également que le copiste avait sous la main une collection assez riche de manuscrits arméniens. Résumant les résultats des recherches, P. Muradyan suppose: «De toute évidence, la connaissance si riche des littératures arménienne et géorgienne atteste l'existence d'une riche bibliothèque à Pxndzahank', ainsi que la présence d'une école exemplaire».[14] La présence d'une bibliothèque très variée est attestée aussi par la page de garde d'un manuscrit des œuvres de Grégoire de Nysse (MM-1013) qui contient deux pages d'un Evangile erkat'agir' probablement du Xème siècle avec les copies des chapitres XV et XXII de l'Evangile selon Saint Luc. Pour les théologiens et les historiens du dogme, cette page de garde présente un intérêt particulier, car ici Luc XXII: 44-46 ne contient aucune référence à la sueur du Christ.[15] Du colophon de ce manuscrit unique autographe de Siméon, nous savons qu'il a été écrit «dans le pays d'Arménie, près de Loré, dans le monastère appelé Splndzahan, sous la protection de la Sainte Vierge» (No. 1013, p. 241). Malheureusement, c'est tout ce que nous apprend le colophon.

Les autres colophons qui attestent l'activité littéraire de Siméon parlent plutôt de son action en tant que traducteur.[16] Le plus ancien

---

[14] P. Mouradyan, Հայաստանի Վրացերեն արձանարություններ, Եր. 1977, էջ 209-210.

[15] Le problème est assez intéressant et nécessaire pour comprendre le canon biblique dans la littérature arménienne. Cela signifie aussi qu'il faut continuer les recherche dans les manuscrits du Nouveau Testament arménien. Sur ce problème textologique voir: A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition a Companion Volume to the United Bible societes' Gteek New Testement (Fourth Revised Edition) / by Bruce M. Metzger, Stutgart, 2002, p. 153. Nous trouvons aussi cette redaction dans une copie d'Evangile ^è^géorgien: ც. ჭანკიევი, ქსენის ოთხთავის ლენინგრადეული ფრაგმენტები. M– მოამბე საქ. სსრ მეცნ. აკად., IV, თბ. 1962, გვ. 217.

[16] Le plus ancien oeuvre qui est traduit du géorgien (վիսիական ՞) en armenien est la vie de Dionisius d'Airopagos: P. Peeters, La vision de Denys l'Aréopagite à Hélopolis. – Analecta Boillandiana, t. XXIX (1910), p. 305 – 306; P. Peeters, La Version géorgienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite. – AB, t. XXXI (1912), p. 7 – 10; Ն. Ակինեան (N.Akinyan), Դիոնեսիոս Արիսպագացւոյ ինքնակենսագրութիւնը (Die Autobiographie

est celui de Mkhit'ar Ayrivanec'i, un «Homilaire/C'aryntir» daté de 1283, où, après le commentaire de la «Catéchèse» de Proclus Diadochus, le moine de Gheghardavank' copie le colophon du traducteur de ladite œuvre, c'est-à-dire de Siméon Pghndzahanec'i (MM, No. 1500, p.1121v).[17] D'après le colophon du traducteur, il avait été écrit «dans le pays de l'Arménie, *au monastère géorgien*, appelé Pghndzahank', en l'an de la création 6756, à savoir 1248 après J.-C.» (Ibid.).[18] L'expression «au monastère géorgien», qui manque dans le colophon précédent, a permis aux spécialistes de conclure que Pghndzahank', nonobstant sa situation géographique sur le territoire de l'Arménie, était un monastère de confession géorgienne. Il est à noter que Siméon a traduit le commentaire de l'œuvre de Proclus Diadochus du géorgien en l'arménien. Le colophon nous apprend aussi qu'en 1248 Siméon avait déjà 60 ans et se considérait vieux et malvoyant. En outre, ce colophon nous permet aussi de considérer Siméon comme un spécialiste doué des littératures arménienne et géorgienne, qui porte un intérêt particulier à l'enrichissement de sa propre littérature nationale arménienne: «Je l'avais traduit pour que cela ne manque point à notre nation».[19] Cela montre encore une fois qu'il est impossible de séparer impérativement les œuvres littéraires arméniennes chalcédoniennes et non-chalcédoniennes. Ce commentaire de l'œuvre de Diadoque a été également copié à la même époque dans le milieu arménien-chalcédonien, à Tchmchkacag, en 1298 (Jérusalem, No. 336, copiste Sergis),[20] ce qui atteste manifestement que tant dans le milieu arménien-chalcédonien de Tchmchkacag (dans la région de Kharpert, province de Dercime) que dans les cercles arméniens apostoliques de Mkhit'ar Ayrivanec'i,

---

des heil. Dionysius von Ariopagita). – Հանդէս Ամսօրեայ, 1913, էջ 641-660; Պատմութիւն սրբոյն Դիոնեսիոս եպիսկոպոսի Արիսպագացւոյ (Die Autobiographie des heil. Dionysius Areopagita). – ՀԱ, 1914, 205 – 218. Cette œuvre est traduite en arménien par Jean Medecin à Jerusalem au IXème siècle. Voir: ი. აბულაძე, რუსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები. შრომები, IV, თბ. 1985, გვ. 29 – 30.

17 Voir: N. Akinean, Simeon von Plbdzahank…, p. 23-25.

18 Cf. ი. აბულაძე, რუსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები. შრომები, IV, თბ. 1985, გვ. 36 – 37.

19 ი. აბულაძე, რუსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები. შრომები, IV, თბ. 1985, გვ. 131 – 132.

20 N.Bogharian, Մայր Ցուցակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց (Grand catalogue of St. Jams manuscripts), t. II, Jerusalem, 1967, p. 221.

on ne manquait pas de lecteurs. Les traductions de Siméon du géorgien en arménien ont attiré l'attention d'un autre célèbre auteur de la littérature médiévale arménienne, Jean de Vorotne, à la demande duquel les œuvres de Jean le Damascène, traduites par Symeon, ont été recopiées à Tiflis, en 1339.[21]

La plus ancienne traduction arménienne de «l'Echelle divine» de Jean Climaque (le Sinaite), copiée en 1361 (Berlin, No. 25)[22] rapporte, à la fin du chapitre 20, que jusqu'à ce point, il avait été traduit par Minas le Stylite, de la ville de Trébizonde, et pour les autres chapitres cela avait été complété par Siméon le prêtre, du géorgien.[23] Le manuscrit MM No. 1925 (1401) atteste que ladite œuvre de Jean le Sinaïte a été complètement traduite du géorgien par Siméon le prêtre (p. 89b). Il est à supposer que ce traducteur, Minas de Trébizonde, avait traduit les chapitres 1 à 20 de «l'Echelle divine» depuis le grec. Ce fait confirme l'amitié et la coopération de Siméon avec Minas le Stylite de Trébizonde.[24] Outre ce témoignage manuscrit, on trouve un autre colophon dans la traduction arménienne d'un Hymnaire grec copié au monastère de Norvan (ou At'ma) par le copiste Ioanne, dans l'environ d'Akn (province de Kharpert), en 1584. Ici le colophon informe que l'Hymnaire a été traduit par *papa* Minas et *papa* Siméon.[25]

À Siméon a été attribuée une autre œuvre polémique. Dans les études géorgiennes, il est communément admis que cette œuvre a été écrite sur la base d'un «Responsa ad armenum» contenu dans le *Dogmaticon* d'Arsen Ik'altoyeli, et dans les manuscrits suit la traduction arménienne de ladite œuvre. Elle a été récemment publiée par P. Muradyan.[26]

Les colophons conservés indiquent que Siméon avait coopéré avec le représentant des Arméniens-chalcédoniens de Trébizonde, Minas le Stylite. Il n'est pas moins intéressant que certaines de ces

---

21 N. Akinean, Simeon…, p. 68.

22 N. Akinean, Simeon …, p. 106-111.

23 Cf. ი. აბულაძე, რყსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები. – შრომები, IV, თბ. 1985, გვ. 34.

24 N. Akinean, Simeon …, p. 132.

25 N. Akinean, Simeon…, p. 189-195.

26 P.Mouradyan, Армяно-грузинские догматические трения…, с. 52 – 170.

œuvres traduites aient été recopiées dans les cercles arméniens-chalcédoniens de Tchmchkacag /et d' Akn/: l'on connaît au moins les noms des copistes, Sergis et Ioanne. Il est évident que l'auteur des traductions maîtrisait le géorgien et parfaitement l'arménien classique. Sans aucun doute, c'était un grand spécialiste de la littérature médiévale arménienne, et la traduction des œuvres mentionnées a été conditionnée par leur absence dans la littérature arménienne.

Il est fort probable que pour les Arméniens-chalcédoniens (orthodoxes et catholiques) la perception dichotome (ou duale), voire partielle du monde était spécifique. Beaucoup d'entre eux, au XIIIème siècle, se considéraient encore arméniens, comme l'attestent les colophons des milieux chalcédoniens: par exemple, la signature arménienne du père Teoktestos, abbé de la Grande Laure du Mont Athos, trouvée dans un document daté de 1036,[27] ou bien l'inscription du XIIème siècle, trouvée près d'Antioche: «eklesiay ars somekht'oy», c'est-à-dire «L'église est aux Arméniens», c'est-à-dire aux chalcédoniens ibéro-arméniens.[28] Certes, les points de vue proposés nécessitent d'être complétés par de nouvelles recherches et de plus amples arguments. Toutefois, ils attestent tous la conscience ethnique des Arméniens-chalcédoniens dont le célèbre orientaliste belge P. Peeters avait beaucoup parlé dans ses recherches.[29]

Azat Bozoyan. Directeur de recherche à Institut d'Etudes orientales à Académie nationale des Sciences d'Arménie. Domaine de recherches: Relations arméno-byzantines.

---

[27] Հր. Բարթիկյան (H. Bartikian), Մեծ Լավրայի առաջնորդ (պռոտոս) Թէոկտիստոսի հայերեն ստորագրությունը (La signature arménienne du prôtos de la Grande Lavra Théoktistos). – Բանբեր Մատենադարանի, 11, Եր. 1973, p. 68-72.

[28] Cf. J. Mécérian, Expédition archéologique dans l'Antioche occidentale, Beyrouth 1964, p. 112 (Mélanges de l'université Saint Joseph, t. XL, fasc. I).

[29] P. Peeters, Le tréfonds oriental de l'Hagiographie byzantine, Bruxelles, 1950, p. 160-164.

Les trésors monastiques de la Géorgie médiévale – la construction de l'identité culturelle

Nino Chichinadzé
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Les trésors monastiques médiévaux représentent un phénomène complexe et hétérogène et pour l'étudier, il faut utiliser une approche particulière. L'importance des trésors est immense et contient à la fois des aspects économiques et politiques, ainsi que des aspects rituels, idéologiques et esthétiques.[1] Les trésors monastiques qui réunissent des croix, des icônes, des objets liturgiques de différentes origines et fonctions, des vêtements sacerdotaux et des livres religieux, se sont formés, complétés et transformés pendant des siècles. Les objets sacrés monastiques – les reliques des saints, les icônes miraculeuses et autres objets – ont leur propre contexte religieux et historique, dans lequel se révèlent les tendances conçues dans la vie spirituelle et politique du pays. De ce fait, les trésors monastiques médiévaux sont des témoins sans faille de la mémoire historique que nous considérons comme un instrument important de la construction de l'identité culturelle.

Les règlements des monastères, «typika», les chartes et autres sources écrites (par exemple, les œuvres hagiographiques, les chroniques historiques) prouvent la richesse et la variété des trésors monastiques. Le culte des reliques faisant partie des trésors et la cérémonie relative à ces objets sacrés nous apparaissent comme des preuves historiques déterminant les particularités de la vie des monastères et de la vie religieuse d'une communauté, d'une région, parfois même de tout le pays, en général. En prenant en considération la signification matérielle et spirituelle des trésors, chaque objet d'église, une fois devenu l'une de leurs composantes, acquiert une nouvelle signification «publique» et rituelle plus large. Pour cette raison, l'étude de chaque objet sacré démontre leur importance

[1] Sur les trésors, voir: Ph. George, Définition et fonction d'un trésor d'église, Bulletin du Centre d'études médievales d'Auxerre, 9, 2005; K. Horničkova, Church Treasuries in Late Medieval Bohemia, Thèse de doctorat.

et le rôle qui leur était confié dans la vie des monastères, et par conséquent, dans la vie de la paroisse locale ou, en général, dans la vie spirituelle et culturelle du pays.

A la différence de Byzance et de l'Europe occidentale, les inventaires ou les documents d'un autre type de monastères géorgiens médiévaux qui pourraient nous donner la possibilité de restituer intégralement les trésors et les reliques que ces derniers contenaient, ne nous sont presque pas parvenus. Mais les témoignages matériels ou écrits préservés jusqu'à nos jours nous permettent d'effectuer une certaine reconstruction des principales tendances et des particularités de la formation et du fonctionnement des trésors monastiques. Il est évident que dans la formation des trésors en général, et des trésors monastiques en particulier, c'est l'élite dirigeante (tant laïque que religieuse) qui jouait le rôle principal et que, par conséquent, la création ou l'offrande des objets liturgiques était l'un des principaux aspects du patronage des monastères. Bien que parmi les trésors monastiques on ait pu trouver des offrandes apportées par des croyants ordinaires ou par des voies et circonstances différentes, la source essentielle de l'enrichissement et du développement des trésors était constitué de reliques apportées en offrandes par les dirigeants (laïques locaux, religieux ou dirigeants du pays). Par conséquent, les reliques reflètent l'orientation politique, culturelle ou religieuse officielle de l'époque et les repères qui mettent en relief l'appartenance des individus et des groupes sociaux à des systèmes socioculturels.

En Géorgie, l'existence des monastères est déjà confirmée au plus tard, depuis l'arrivée des 13 pères Assyriens au VIème siècle.[2] Il faut souligner que la formation des trésors chrétiens commence déjà au IVème siècle, tout de suite après l'évangélisation du pays. Dans le monde chrétien, les reliques ont un rôle particulier dans la formation des trésors car elles sont considérées comme une voie et une source du lien mystique entre Dieu et les croyants. La foi en la puissance miraculeuse des reliques était directement liée à la situation matérielle et au prestige des monastères. En Géorgie, l`origine du culte des reliques est liée au nom du premier roi chrétien géorgien Mirian et de l'empereur de Byzance Constantin le Grand.

---

2 K. Kékélidzé, Histoire de la littérature géorgienne ancienne, t. 1, Tbilissi, 1980, p. 88-89

D'après les chroniques historiques («La Conversion du Kartli»), Constantin le Grand aurait envoyé en Géorgie les reliques de la Vraie Croix «découvertes» par la reine sainte Hélène, les clous du crucifix de Jésus-Christ et la planche des pieds, qu'on avait déposés dans les églises de Manglissi, de Tsounda et d'Eroucheti que l'on venait de construire.[3] Il est évident que l'évocation des parties de la Croix dans la narration de «La Conversion» du royaume de Kartli au christianisme n'est pas fortuite: la Vraie Croix, instrument de la Passion de Jésus-Christ, a un sens symbolique très large. Le symbole du sacrifice et du salut du Christ incarné était le signe du triomphe du christianisme et, en même temps, l`apotrope et le signe de la conversion et de la victoire de Constantin le Grand et «l'instrument» principal pour l'instauration du christianisme en tant que religion officielle.[4]

Il est bien connu que les reliques de la Croix du Golgotha étaient un component actif de l'idéologie des empereurs byzantins; par conséquent, cette relique devait avoir une signification particulière pour le dirigeant d'un pays nouvellement converti.[5] L'envoi de cette offrande par l'Empereur de Byzance au pays nouvellement converti nous paraît d'une certaine manière, comme un signe de reconnaissance de l'Eglise géorgienne par le gouverneur de l'Empire de Byzance. En même temps, dans cette tradition se voit aussi le rapprochement, voire l'égalisation d'un pays nouvellement converti avec l'Empire byzantin.

---

3 Histoire de Kartli, sous la direction de S. Khaoukhtchichvili, Tbilissi, 1955, p. 117

4 Pour le contexte impérial du culte de la croix et l'historiographie relative, voir: A. Kazhdan, «Constantine Immaginaire»: Byzantine Legends of the 9th Century about Constantine the Great, *Byzantion*, 57, 1987, p. 106-250; J.W. Drijvers, *Helena Augusta*, Leiden, (1992), p. 98 J. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. (1994), pp. 8-11; pour la version géorgienne de la découverte de la croix, voir T. Mgaloblishvili, (pour l'établissement de la source des quelques questions connue sous le nom de Cyrille de Jérusalem), Matsné, 1970, N3, p. 59-74), voir également Chronique d'Alexandre de Chypre (d'après les manuscrits des Xème-XIV siècles), le texte pour la publication a été préparé par T. Mgaloblishvili, Tbilissi, 1978

5 N. Chichinadzé, Reliques et reliquaires: quelques aspects religieux et politiques (A propos de la vénération des reliques de la Vraie Croix en Géorgie médiévale), Byzantinologie en Géorgie – 2, Tbilissi, 2009, p. 909-923.

Si l'on prend en considération la tradition ecclésiastique géorgienne mentionnée, la présence, en grand nombre parmi nos trésors monastiques, de reliques de la Croix du Golgotha et, par conséquent, celle des staurothèques, ne doit pas être étonnante.

Les reliquaires de la Vraie Croix se trouvent dans les trésors de beaucoup de monastères de Géorgie. L'encolpion en nielle des IXème-Xème ss de Martvili représente l'un des plus anciens reliquaires[6] (Fig. 1). Au XIIIème siècle, la croix reliquaire pectorale avec des reliques de la Vraie Croix de la reine Tamar (1160-1213), comme une relique particulièrement précieuse, a été mise dans un diptyque d'argent doré agrémenté d'émail et de pierres précieuses par la famille Dadiani (Fig. 2-3). La croix de Tamar avec d'autres reliques chrétiennes était l'un des principaux objets des trésors du monastère de Khobi,[7] où l'on gardait l'icône-reliquaire avec les reliques de la Croix dont l'inscription évoquait le nom de la mère de la reine Tamar – Bourdoukhan.[8] Le monastère de Tsaïchi possédait également un reliquaire de la Croix du Golgotha.[9] Le staurothèque agrémentée d'émail cloisonné byzantin conservé au monastère principal de Saints Cyricus et Julitte de Lagourka en Haute Svanétie, ainsi que les reliques de la Croix intégrées dans l'icône du Saint Sauveur de Tsalindjikha, constituent une preuve de plus du culte de la Croix du Golgotha bien développé en Géorgie.[10]

Pour notre recherche, outre les reliquaires de la Vraie Croix préservées jusqu'à nos jours, il est important de prendre en considération les témoignages écrits dans lesquels sont évoquées les

---

6 N. Chichinadze, "The True Cross Reliquaries of Medieval Georgia", *Studies in Iconography*, vol. 20, 1999, pp. 29-31, fig. 1.

7 N. Chichinadze, "The True Cross Reliquaries of Medieval Georgia," p. 34, figs. 4–5 ; A. Javakhishvili, G. Abramishvili, *Jewellery and Metalwork in the Museum of Georgia*, Leningrad, [1986], Pls. 180-183;

8 N. Chichinadzé, Le trésor du monastère de Khobi: présenté à la publication dans le recueil *Le monastère de Khobi*, sous la direction de B. Kudava.

9 El. Bubulashvili, *Les reliques des églises de Géorgie,* Tbilissi, 2007, p. 114

10 Sur "l'icône de Chaliani", voir: L. Khuskivadze, "La Staurothèque byzantine de la Svanéti," Byzantine East, Latin West, Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann, eds. Ch. Moss, K. Keifer, Prienceton, 1996, pp. 579-585; Pour l'icône de Tsalindjikha, voir: N. Chichinadze, "The True Cross Reliquaries of Medieval Georgia," p. 41, figs. 8 Sur l'icône de Tsalendjikha, voir: N. Chichinadze, op.cit., p. 41, figs. 8.

reliques de la Vraie Croix se trouvant en possession des monastères. Le chapitre du règlement établi en 1083 du monastère de Petritsoni (aujourd'hui Bačkovo, construit en Bulgarie sur les terrains donnés au «Grand Domestique de l'Occident» Grégoire Pakourianos (Grigol Bakurianis-dze) pour ses mérites exceptionnels), qui est consacré à la liste d'immenses offrandes apportées au monastère «pour l'office de la sainteté», commence justement par les icônes en or et en émail contenant les reliques de la Vraie Croix, c'est-à-dire par le reliquaire, ce qui montre leur signification religieuse particulière et leur importance.[11]

Un témoignage considérable du patronage royal des monastères est contenu dans le «Testament au monastère de Chio Mghvimé» de David le Bâtisseur rédigé en 1123. Le testament comprend l'énumération de la richesse portée en offrande à l`église de la Vierge du monastère de Chio Mghvimé construit par le roi. Avec des chandeliers en cristal et en verre, des patènes, des pierreries, le roi aurait porté en offrande les reliques de la Vraie Croix et des Saints.[12]

En Géorgie médiévale, la vénération particulière des reliques de la Vraie Croix est liée, si l'on met de côté la raison religieuse générale, à l'histoire proprement dite de l'Eglise géorgienne. Comme nous l'avons vu, le culte de la croix en Géorgie tire son origine dès la christianisation du pays. Sur l'indication de l'Illuminatrice du Kartli, Sainte Nino, reconnue comme égale aux apôtres, le premier gouverneur chrétien du royaume de Kartli érige des croix pour célébrer la conversion du pays au christianisme. L'église de la Sainte Croix de Mtskhétha, construite plus tard (586-608) à l'endroit de l'une d'elles, témoignait du lieu saint non seulement pour la population de Géorgie, mais pour les chrétiens de tout le Caucase.[13] En même temps, il faut prendre en considération le fait qu'à la toute première étape de son histoire, l'Eglise géorgienne avait des liens spirituels et culturels avec la Palestine et Jérusalem, notamment.[14] Outre la vénération des reliques de la Sainte Croix, le culte de la croix est

---

11 A. Chanidzé, Le monastère des Géorgiens en Bulgarie et son typikon, Tbilissi, 1971, p. 118.

12 Littérature géorgienne, t. 2, 1987, p. 209.

13 L'église de la Sainte Croix à Mtskhéta, sous la direction de D. Khochtaria, Tbilissi, 2008, p. 6.

14 К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь VII века, Тифлис [1912], N. Chichinadzé, op. cit., p. 45, note 43 on p. 49.

clairement représenté tout au long de l'histoire médiévale de l'art ecclésiastique géorgien.[15]

L'importance particulière des reliques de la Croix pour l'Eglise de Géorgie doit s'expliquer avant tout par le sens qu'elle contient comme indice de toute-puissance. En même temps, la vénération des reliques de la Croix était déterminée par la situation historique et la politique idéologique.

Avec les reliques de la Sainte Croix étudiées, d'autres reliques des monastères géorgiens démontrent les croyances et la tradition liées à l'histoire de l'Eglise de Géorgie, qui servent à la manifestation de son autorité et de son statut. Chacune d'elles est liée à la christianisation du pays et au culte des Saints établis dans l'Eglise géorgienne. Malheureusement, le format de l'article ne nous permet même pas de les énumérer toutes, c'est pourquoi nous allons nous contenter de citer certaines d'entre elles. Les monastères géorgiens possédaient tant des objets saints locaux que des objets universellement chrétiens: il faut évoquer les reliques des saints apôtres, des saintes femmes, des martyrs et de saints guerriers (par exemple les reliques de Saint Jean-Baptiste, des apôtres Saint Paul et Saint Pierre, de Saint Nicolas et de Sainte Mariné, de Saint Georges etc.[16]).

Outre les reliques chrétiennes, dans les collections des monastères, il y avait des icônes miraculeuses ou «de culte» qui témoignaient directement de la politique religieuse courante et étaient liées à la formation de l'identité culturelle. En général, les icônes de cette catégorie prévalent différents types iconographiques de la Sainte Vierge et constituent des copies d'icônes miraculeuses de différents monastères de Constantinople. La meilleure illustration de cette tendance est le triptyque de Khakhouli (Fig. 4).

Le principal objet de culte du monastère de Guélati construit par David le Bâtisseur (1089-1125) est l'icône de la Sainte Vierge, transférée du monastère de Kakhouli. Tout au long des siècles, ce

---

15 A. Eastmond, *Cults and saints in Georgia, National Treasures of Georgis, Exhibition catalogue,* ed. O. Zoltis, London, New York 1999, pp. 108-109; N. Chichinadze, "*The True Cross Relics and Georgian Visual Arts*," XXe Congrès International des Etudes byzantines, Pre –acts, Paris 2001, p. 419.

16 Sur les reliques de l'Eglise géorgienne, voir: El. Bubulashvili, op. cit. p. 170-302.

fut l'une des principales icônes dévotionnelles.[17] L'embellissement de l'icône de Khakhouli était la préoccupation des souverains géorgiens, ce qui souligne le statut de cette icône. Par le «Testament» (1125) de David le Bâtisseur, on apprend que le roi aurait accordé un honneur particulier à l'icône de la Sainte Vierge de Kakhouli; il offrit à l'icône «… drachme de Constantin Tsvata et mes rubis et *pierreries*».[18] Après la mort de David, le fils du roi David le Bâtisseur Démetré mit l'icône dans le triptyque richement agrémenté.

L'icône de Khakhouli de la Sainte Vierge en émail du Xème siècle, représentant la Vierge orante, est liée à la châsse *Agia Soros* – le reliquaire contenant la ceinture et les vêtements de la Sainte Vierge, l'une de principales reliques mariologiques. Cette relique se trouvait dans le sanctuaire de l'église de Chalkoprateia.[19] Après le monastère de Vlacherna, cette église était le plus important lieu de vénération de la Sainte Vierge dans la capitale de Byzance.[20] Ce n'est pas par hasard que sur l'icône commémorative du roi Léon, qui appartient aux trésors du monastère de Khobi, on voit une image de la Sainte Vierge du même type iconographique (aujourd'hui ne sont préservés que les vêtements incrustés, faits à peu près en 970. Ces deux icônes se trouvent au musée national de Géorgie)[21] (Fig. 5).

L'insertion dans l'ornement du triptyque de Khakhouli de plusieurs objets précieux (les icônes en émail, les croix, les reliquaires, etc.), attribués à «l'art de la cour», servait à présenter ces objets sous une nouvelle lumière et une nouvelle dimension religieuse; en même temps, elle ajoutait «le contexte royal» à l'icône de la Sainte Vierge et soulignait la grandeur et l'orientation culturelle et politique de la famille Bagrationi – monarques géorgiens (Fig. 4).

Le transfert de l'icône de la Sainte Vierge, qui se trouvait historiquement dans le monastère de Khakhuli, au monastère nouvellement fondé par le roi de l'Etat puissant et uni, témoignait du statut particulier de cette icône. L'une des raisons de cet événement

---

17 Sur l'Icône de Kkakhuli, voir, Ch. Amiranashvili, *Triptyque de Khakuli*, Tbilissi, 1972 N. Chichinadze, "Icons as Symbols of Power in Medieval Georgia", *Le Museon* 122, 2009, pp. 413-415.

18 La littérature géorgienne, t. 2, 1987, p. 214

19 Mother of God, Representations of the Virgin in Byzantine Art, Mother of God, Exhibition Catalogue, ed. M. Vassilaki, Athens [2000], p. 147.

20 C. Mango, Constantinople as Theotokoupolis, in Mother of God, p. 19.

21 N. Chichinadze, Icons as Symbols. p. 415-417, pl. 4..

devait être son rapport avec les reliques de Constantinople. Le recours au modèle de l'empire orthodoxe pour la construction de l'identité de l'Etat chrétien de Géorgie du temps de David particulièrement avancé à cette époque-là, ne doit pas étonner. Avec cela, il ne faut pas oublier l'obole importante apportée à l'histoire de Byzance par la tante de David, Maria-Marthe (Marie d'Alania), épouse de deux empereurs byzantins, et son rôle dans le renforcement des relations entre la Géorgie et Byzance.[22]

Il faut souligner que la principale église du monastère Nouveau Chouamta, fondé en Géorgie orientale par Tinatine Gurieli, l'épouse du roi de Kakhétie Levan, dans les années 40 du XVIème siècle, porte le nom de la Sainte Vierge de Khakhouli.[23] Ainsi, le culte de l'icône de la Saine Vierge agrémentée de pierres précieuses et de l'incrustation raffinée du monastère de Khakhouli et se trouvant à Guélati est toujours d'actualité vers la fin du Moyen Age.

La principale relique du monastère géorgien de Petritsoni susmentionné est l'icône de la Sainte Vierge du XIème siècle. Le règlement du monastère dit: «Il est établi que, jour et nuit, chaque jour, trois veilleuses seront allumées devant l'icône de la Sainte Vierge» (XII chapitre «A propos des prières, des cierges et des veilleuses dans notre Sainte Eglise»).[24]

Mais l'adoration de cette icône ne consistait pas seulement en l'éclairement constant des veilleuses. Par la suite, l'icône fut revêtue plusieurs fois de métal précieux, et le revêtement ciselé le plus ancien date de 1311. Plus tard, notamment, en 1819, l'icône a été décorée encore une fois de revêtement en argent repoussé. Il faut souligner que l'icône a gardé son statut particulier jusqu'à nos jours.[25]

---

22 Iv. Djavakhishvili, *Histoire de la nation géorgienne*, t. 2, Tbilissi, 1983, p. 154;; I. Nodia, *La reine Mariam dans la vie politique de Byzance de la deuxième moitiè du XIème siècle*, Ouvrages de TSU, Archéologie, Philologie classique, Byzantinistique, Tbilissi, 1978, p. 149-151

23 V. Béridzé, L'architecture ecclésiastique géorgienne des XVIème-XVIIIème siècles, Tbilissi, 1994, p. 127.

24 A. Chanidzé, op. cit. p. 89.

25 Г. Н. Чубинашвили, *Грузинское чеканное искусство*, Тб. 1959, с. 625-626, Ф. 486.

A. Chanidzé, op. cit. P. 354-362, T. Sakvarélidze, *L'orfèvrerie géorgienne des XIVème-XIXème siècles,* Partie I, XIVème-XVIème siècles, p. 26-29.

La recherche préliminaire prouve que parmi les reliques des monastères géorgiens, les reliques de la Vraie Croix et les icônes de la Sainte Vierge portaient une signification religieuse et symbolique toute particulière. Les icônes de la Sainte Vierge constituent des images de vénération dans beaucoup de monastères dont la liste est assez longue. Les icônes mentionnées, reconnues comme miraculeuses, objets d'une vénération exceptionnelle, prouvent la constance et la popularité du culte de la Sainte Vierge parmi les Géorgiens.

La vénération particulière des icônes de la Sainte Vierge est conditionnée, d'une part, par l'idée que la Géorgie est l'apanage de la Vierge (à partir des IXème-Xème siècles, cette idée est confirmée dans les sources écrites aussi), et, d'autre part, ce fait doit être considéré comme une fidélité à la foi orthodoxe. Il est connu que l'une des principales questions de l'opposition entre les iconolâtres et les iconoclastes était justement le concept de la Sainte Vierge. Le culte de la Sainte Vierge et, par conséquent, la vénération de ses icônes, constituait le fondement du dogme chalcédonien concernant les deux natures du Christ incarné.

Le culte de «Portaïtissa», la principale relique d'Iviron – du monastère du Mont Athos, l'icône miraculeuse de la Sainte Vierge est aussi une manifestation du christianisme orthodoxe des Géorgiens[26] (Fig. 6). Cette icône du début du XIème siècle, qui est liée à l'iconoclastie, est toujours considérée comme la protectrice de ce monastère et des Géorgiens. En analysant ces exemples nous pouvons conclure que dans la Géorgie médiévale, le culte de la Sainte Vierge s'est développé et établi à l'aide de ses icônes intégrées dans l'espace monastique.

L'exemple du culte de l'icône miraculeuse de la Transfiguration de Zarzma montre bien l'importance confessionnelle de l'icône miraculeuse. De nos jours n'est conservé de l'icône picturale initiale que le revêtement repoussé en argent exécuté en 886. L'icône que l'on appelle «l'icône vivifiante du Christ incarné»,[27] représente le noyau autour duquel se fait la construction de l'espace monastique à l'époque du Haut Moyen Age. Cette icône qui, à part l'épiphanie,

---

26 P. Vocotopoulos, "Note sur l'icône de la Vierge Portaïtissa", *Zograf*, 25, 1996, pp. 27-30.

27 Basile de Zarzma, *La vie de Séraphion de Zarzma; Littérature géorgienne*, t. 1, Tbilissi, 1987, p. 649, 657.

porte un sens eschatologique, a déterminé la formation des trésors monastiques. Ainsi, par exemple, nous est parvenu le rhipidion (éventail liturgique) des Xème-XIème siècles, dont l'inscription nous fait connaître qu'il fut créé par Parsman Eristavi, fils d'Ivané Laklaki «pour prier pour moi et mes enfants… je l'ai déposé à la sainte église de Zarzma, dans mon domaine, devant l'icône de Transfiguration». Ensuite l'inscription nous explique la motivation de l'offrande de ces attributs liturgiques – «Vous, les saints prêtres et diacres, qui méritez la chair et le sang de notre Dieu Jésus-Christ, souvenez-vous de nous dans vos saintes prières».[28]

De ce court aperçu, nous voyons que les reliques des monastères de Géorgie médiévale, qui étaient généralement liées aux rois, à l'élite aristocratique et aux classes dirigeantes, mettent en évidence l'orientation culturelle et confessionnelle du pays. Les trésors monastiques confirment l'appartenance du pays à la culture chrétienne orthodoxe. L'étude complexe ultérieure des trésors monastiques géorgiens médiévaux nous permettra de présenter leur rôle important dans la construction de l'identité culturelle du pays.

Nino Chichinadzé. Docteur en critique d'Art, Professeur associé à l'Université d'Etat Ilia, membre de l'Institut de généalogie du modernisme.
Domaines de recherche: culture artistique picturale géorgienne du Moyen Age et byzantine, plus particulièrement vénération des icônes et des reliques et problèmes idéologiques- politiques théologiques et artistiques-iconographiques qui leur sont liés. Auteur d'une quarantaine d'ouvrages (articles publiés dans des revues scientifiques géorgiennes, russes, européennes, ainsi qu'aux Etats-Unis), parmi eux un livre (un second est sous presse). Boursière de plusieurs programmes européens et américains (Maison de Sciences de l'Homme, Bourse Diderot (France), Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation grant (Grèce), etc.). Participation à plusieurs dizaines de colloques locaux et internationaux. Membre du comité de rédaction de plusieurs revues.

[28] Г. Н. Чубинашвили, op.cit. с. 127-133, ф. 114-115

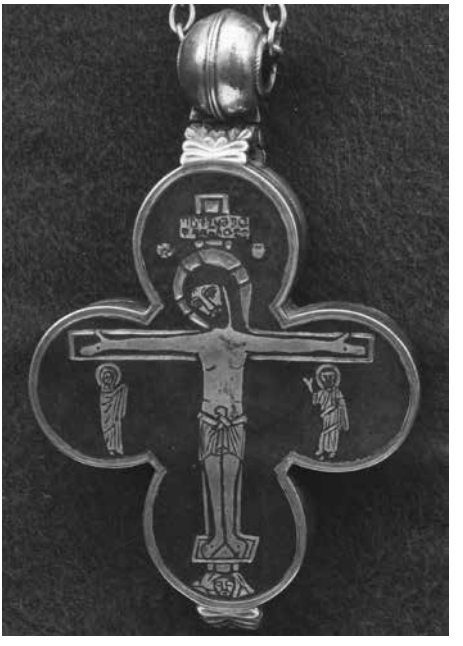


Fig. 1

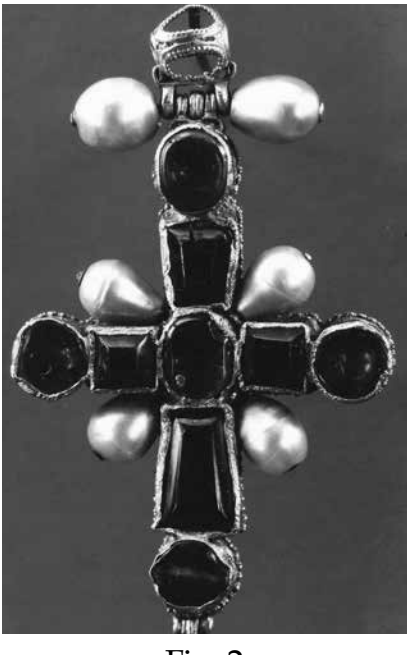


Fig. 2

Fig. 3

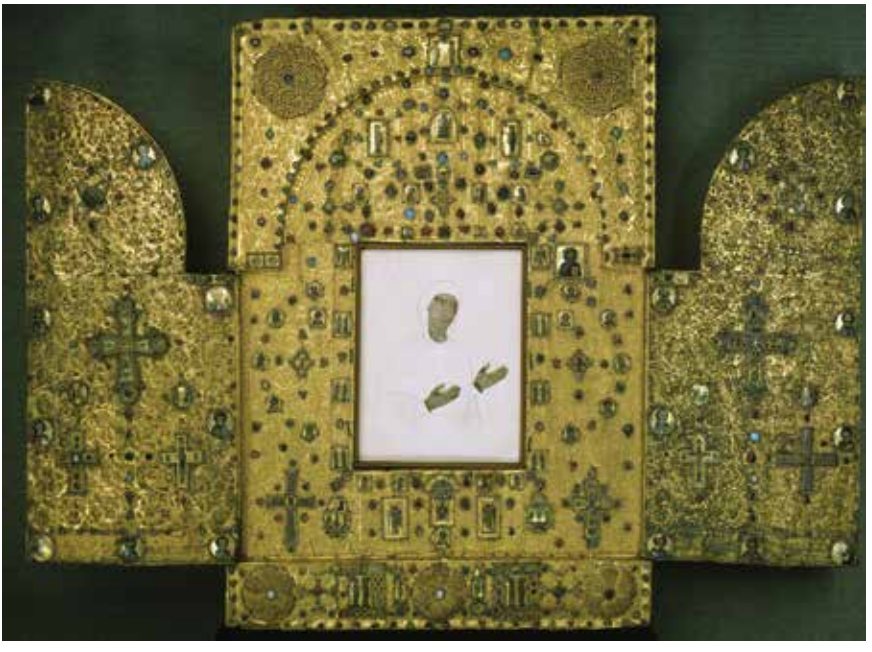


Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Les sources médiévales géorgiennes sur les relations avec l'Eglise de Rome

Tsira Khakhviachvili
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Dans le présent article, nous allons examiner certaines questions portant sur les relations de l'Eglise apostolique géorgienne avec l'Eglise catholique de Rome après le grand schisme. Plus particulièrement, je vais traiter des sources textuelles et visuelles (miniatures, peinture ecclésiastique) reflétant ces rapports et sur la base desquelles nous avons dégagé deux étapes. La première étape est représentée par un monument hagiographique «La vie et la citoyenneté des Saints Ioané et Ekvthimé», qui nous fournit des informations sur les relations des saints moines géorgiens d'Athos avec les représentants de l'Eglise de Rome dans la deuxième moitié du XIème siècle, c'est-à-dire après la séparation des Eglises orientale et occidentale, et qui se distinguent par une attitude bienveillante particulière à l'égard de l'Eglise occidentale de Rome. Quant à la seconde étape, elle décrit une attitude radicalement différente. J'ai en vue les œuvres du XVème siècle, plus concrètement, l'histoire du concile mondial de Ferare-Florence et le comportement, à ce concile, des représentants de l'Eglise apostolique de Géorgie. Les évêques de Manglissi et de Tbilissi Ioané et Grigol non seulement s'opposent à la réunification de deux Eglises chrétiennes du monde – orientale et occidentale – mais ils marchent dans les rues de Florence et mènent une propagande ouverte contre le Pape de Rome.

Outre les sources historiques du concile de Ferare-Florence, la réalité de l'événement important de la vie ecclésiastique mondiale du XVème siècle est relaté dans un manuscrit conservé sous le numéro A-25 au Centre national de manuscrits de Géorgie, notamment, la miniature du concile mondiale de Nicée que l'on trouve dans le zatikos (recueil liturgique) de Largvissi, qui fut recopié dans le domaine de Ksani, dans le complexe monastique de Largvissi. Pour le scripteur est mentionné un certain Barnabé,[1] et

[1] Cf. «Dieu tout puissant, fais grâce au fouilleur Barnabé, grand pécheur», «Notre-Dame, Mère de Dieu, fais grâce au grand pécheur Barnabé».

pour le commanditaire – Eristav des Eristavs de Ksani, Chalva de Kvenifnevi.[2]

Il est vrai que la miniature conservée dans le zatikos de Largvisi est identifiée comme le concile de Nicée, ce qui est prouvé par l'inscription «კრებაჲ ნიკისაჲ (*Krebaï nikisaï*) – Concile de Nicée», mais derrière une image déjà déterminée au premier abord, une réalité importante relatant la vie ecclésiastique du XVème siècle doit être dissimulée. C'est l'inscription, sur l'image, désignant une seule personnalité ,,წმიდაჲ იოვანეჲ" (Tsmindaï Iovaneï) – «Saint Ioané» qui nous permet de formuler cette hypothèse. A notre sens, il doit s'agir ici de l'évêque de Manglissi, Ioané,[3] envoyé à Rome par l'Eglise apostolique de Géorgie. Nous allons en parler plus en détail un peu plus loin.

Commençons par analyser les rapports que l'Eglise apostolique de Géorgie entretenait avec l'Eglise de Rome à l'époque du saint Père Ekvthimé d'Athos au XIème siècle. Nombreux articles et ouvrages furent consacrés à l'étude de cette question, dans lesquels sont exprimées différentes opinions. La majorité des scientifiques trouve que le saint Père Ekvthimé d'Athos se montre bienveillant à l'égard de l'Eglise catholique de Rome, une moindre partie remarque que le saint Père n'était pas du tout bienveillant à l'égard de l'Eglise de Rome[4] et rapporte comme argument le fait qu'il écrivit des traités

---

[2] Cf. «Notre Dieu Jésus-Christ, donne une bonne direction à toutes nos affaires, glorifie, oh notre Dieu, dans les deux vies, Eristav des Eristavs Chalva». Sur la vie et l'activité de Chalva Eristav des Eristavs, voir: ლ. ხევსურიანი, ზატიკის ორი ძველი ქართულ რედაქცია [L. Khevsouriani, Deux anciennes rédactions géorgiennes de zatikos], Recherches chrétiennes-archéologiques 1, Université d'Etat Ilia, 2008: 223-348; ნ. კვიციანი, XV საუკუნის ლარგვისის ზატიკი, სადიპლომო ნამუშევარი [N. Kvitsiani, Le zatikos de Largvissi du XVème siècle], Tbilissi, 1991.

[3] ც. ხახვიაშვილი, ,,ლარგვისის ზატიკში (A-25) ასახული ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრება და საეკლესიო კრებათა გამოსახულებანი შუა საუკუნეების ქართულმხატვრობაში [Ts. Khakhviachvili, Le concile mondial de Nicée représenté dans le zatikos de Largvissi (A-25) et les images des conciles dans la peinture géorgienne du Moyen Age], Mémoire de Master, Université d'Etat Ilia, Tbilissi, 2010.

[4] ელ. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის [El. Khinthibidzé, pour l'histoire des relations littéraires entre la Géorgie et Byzance], TSU, Tbilissi, 1982, p. 17; ნ. პაპუაშვილი, საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობები: მითოსი და რეალობა, აღმოსავლურ – დასავლური ქრისტიანობა [N. Papouachvili, Les

contre les catholiques[5] dans ses propres œuvres ou dans des œuvres traduites.

Mais malgré ces différents points de vue, pour nous, c'est l'œuvre hagiographique elle-même qui est importante, l'œuvre qui conserve une information très intéressante pour la question que nous étudions: «Du vivant du Père Ioané, un certain moine vint du pays de Rome et de Grèce, le frère du Dukas Venevento, parent noble. Il vint avec ses six disciples et lorsque nos Pères virent son visage couvert de grâce, ils lui demandèrent comment il allait en le suppliant avec joie de rester tout en lui disant: «Nous sommes étrangers, toi aussi, tu es étranger». Ils le persuadèrent, puisqu'ils étaient ensemble, de rester au monastère».[6]

Guiorgui Matcharachvili trouve que même si les moines venus sur la Montagne Sainte étaient de Rome, on ne peut pas les considérer comme catholiques, car, selon lui, être de Rome ne veut forcément pas dire qu'on est de confession catholique. La réponse à la question de savoir si les moines venus chez Saint-Ekvthimé d'Athos étaient catholiques ou non, se trouve dans l'œuvre hagiographique elle-même, où l'on peut lire: «Bientôt, les Romains construisirent, avec l'aide morale et financière des moines géorgiens, le premier monastère des Romains sur la Montagne Sainte. Là, l'office était accompli selon le typikon latin et la vie fut établie selon la règle de Saint-Benoît et de la providence:[7] «Et aujourd'hui, le monastère des Romains se trouve sur la Montagne Sainte et ils vivent conformément à la loi et à la volonté de Saint-Benoît.» Il en découle que les moines romains venus sur la Montagne Sainte étaient catholiques et accomplissaient l'office divin selon la tradition ecclésiastique des Latins.

Il est à remarquer que ni les différences de mœurs, ni la différence linguistique ne créèrent aucun obstacle à la cohabitation des deux peuples chrétiens. Le meilleur exemple en est la cohabitation de

---

relations religieuses entre la Géorgie et Rome: Mythe et réalité, chrétienté orientale et occidentale], Recueil d'articles, Université des Sciences humaines Soulkhan-Saba, Tbilissi, 2009: 141-142.

5 გ. მაჭარაშვილი, წმიდა ექვთიმე ათონელი და კათოლიციზმი [G. Matcharachvili, Saint-Ekvthimé d'Athos et le catholicisme], Tbilissi, 2009, p. 1-10.

6 ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები [Anciens monuments de littérature hagiographique géorgienne], Livre 2, 1976.

7 Ibid.

Saints Pères Gabriel le Géorgien et Léon le Romain qui pouvaient, paraît-il, bien qu'ils ne connussent aucune autre langue que la leur, se parler des questions religieuses et spirituelles: «Et dès que la nuit tombait, ils sortaient de leurs cellules, commençaient à prier et puis, s'asseyaient et parlaient jusqu'à l'aube des questions divines et ils le faisaient chaque jour, avant le départ pour les complies».[8]

Outre le monument hagiographique ancien, les relations au XIème siècle entre l'Eglise géorgienne et l'Eglise catholique de Rome décrites dans la vie d'Ekvthimé d'Athos sont confirmées par la fresque de Saint-Ekvthimé d'Athos au monastère d'Akhtala, qui représente les rapports du Saint Père avec les moines bénédictins.[9]

Outre les exemples cités ci-dessus confirmant l'attitude bienveillante des Géorgiens envers les Romains – ce qui prouve que les Géorgiens les considèrent comme leurs égaux du point de vue religieux -, est aussi significatif le fait que dans les obituaires ou dans différentes remarques, on trouve l'obit des membres de l'Ordre des Templiers,[10] ce qui témoigne une fois de plus de l'égalité entre les deux religions. Il faut remarquer aussi qu'aux XIème-XIIIème siècles, même après le grand schisme, les rapports religieux entre l'Eglise apostolique de Géorgie et l'Eglise catholique de Rome furent globalement maintenus, la preuve en est les documents officiels géorgiens, les parchemins et même les dyphtiques où le pape de Rome est évoqué à sa place d'honneur. A part les documents juridiques, nous possédons le matériel visuel contenu dans la peinture murale médiévale de Géorgie. Par exemple, dans le narthex du monastère de Guélati, datant de la deuxième moitié du XIIème siècle, sont représentés sept conciles mondiaux, et dans les sept images, le pape de Rome occupe la place d'honneur, à droite de l'empereur, ce qu'atteste également l'inscription en lettres minuscules: «le pape de Rome».[11] Est également intéressante la peinture du sanctuaire du monastère de Khintsvissi, datant de la fin du XIIème et

---

8 Ibid.

9 Nous sommes en train d'étudier la fresque de Saint-Ekvthimé d'Athos au monastère d'Akhtala, nous essayons d'établir le type de peinture, la composition de la fresque et la place de l'image du Saint Père dans la composition d'ensemble de la fresque.

10 N. Papouachvili, op. cit. p. 141-142.

11 Тинатин Вирсалдзе, *ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ* фрагменты древней фресковой росписи главново гелатского храма, Тбилси, 2007.

du début du XIIIème siècle, où en bas de la composition à la gloire de Sainte Vierge sur la voûte d'arrête, sont représentés Saint-Nikoloz de Mironluki et le pape de Rome Silvestre.[12]

Ainsi, à la première étape de son rapport avec l'Eglise catholique de Rome, l'Eglise apostolique de Géorgie exprime sa bienveillance, considère l'Eglise de Rome comme son égale religieusement, montre à son égard une attitude convenable.

Au XVème siècle, l'attitude de l'Eglise de Géorgie envers l'Eglise de Rome est radicalement différente. La preuve incontestable en est le comportement des Géorgiens lors du concile de Ferare-Florence en 1438-1439 où les représentants de l'Eglise apostolique de Géorgie s'opposent à l'idée de la réunification des Eglises occidentale et orientale et mènent ouvertement une campagne de propagande contre le pape de Rome.

La raison ou l'objectif du concile de Ferare-Florence était la réunification des deux grandes Eglises chrétiennes du monde – occidentale et orientale. Il est vrai que cette réunification avait plutôt un objectif politique, car pour Byzance, affaiblie par les guerres et entourée de musulmans, un des moyens de survie était la fusion avec l'Eglise de Rome. La preuve de cela doit être le comportement des Byzantins au concile de Ferare-Florence: «Byzance accepte la capitulation dogmatique et politique envers l'Occident, pourvu qu'elle reçoive une aide militaire et matérielle pour la lutte contre la Turquie».[13] Mais pour nous, le rôle de l'Eglise géorgienne à ce concile dépasse les raisons politiques.

Les évêques de Manglissi et de Tbilissi, Ioané et Grigol, représentaient l'Eglise apostolique de Géorgie au concile de Ferare-Florence. Ils auraient été accueillis avec un grand honneur et, selon le dyptique, on les aurait installés à une sixième place honorifique, à côté des évêques de l'Eglise chrétienne d'Orient. Dans le procès-verbal du concile de Florence, il est écrit à propos du dyptique: «Le premier fauteuil en face du Cardinal était celui du patriarche...

---

12 Selon Mariam Didéboulidzé, le peintre ayant peint ces deux Saints Pères, représente la réalité du premier concile mondial. Voir: მ. დიდებულიძე, ყინწვისის წმიდა ნიკოლოზის ტაძრის ფერწერული ანსამბლის მხატვრული სახე [M. Didéboulidzé, L'image artistique de l'ensemble pictural du monastère Saint-Nikoloz de Khintsvissi], Thèse de doctorat, Tbilissi, 2006.

13 Voir: ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები [Essais de l'histoire de la diplomatie géorgienne], t. II TSU, Tbilissi, 1998.

Après le patriarche, les quatre sièges suivants étaient occupés par: l'archevêque d'Héraclius... l'archevêque d'Ephèse, envoyé par le patriarche d'Antioche, l'archevêque de Ménèze, envoyé par le patriarche de Jérusalem et le métropolite d'Ibérie... Ensuite venaient les archevêques de Trabzon, Rize, Nicée, Lacédémone.»[14]

Comme les sources historiques le montrent, les ecclésiastiques envoyés de Géorgie non seulement ne signèrent pas l'union ecclésiastique, mais ils auraient même quitté le concile. L'évêque Grigol serait rentré en Géorgie, tandis qu'Ioané serait resté, aurait marché dans les rues d'Italie critiquant ouvertement les buts politiques du Pape. Tout cela est raconté dans les mémoires de Siropulos où il est écrit: «L'évêque abandonna les sessions du Synode car il avait bien compris qu'on utilisait de mauvais moyens pour la propagande de la réunification. D'abord, les évêques signalaient secrètement l'erreur de nos hommes, ensuite l'un d'eux commença à marcher ouvertement dans les rues d'Italie et dénonçait ouvertement les buts politiques de Rome». Comme Siropulos l'écrit dans ses mémoires: «Il ne garda que les vêtements et les objets de tous les jours, il distribuait le reste aux pauvres, lui-même, il ne se montrait pas, il ne pouvait proférer aucun mot et ne voulait pas se faire valoir, en même temps, il mettait, un certain moment, une tunique simple, parfois il faisait semblant d'être imbécile et vagabond… il errait dans des endroits et des villes italiens comme un inconnu (et répandait les buts politiques du pape) et, après trois mois, profitant de notre soutien, il disparut sans laisser aucune trace, l'évêque de Tornov, poussé par la clémence, se rappelant les anciennes difficultés, entreprit la quête de l'homme qui l'avait amené à Venise… Il retrouva l'évêque géorgien à Modena et l'emmena à Constantinople».[15]

Selon la source grecque, la raison de ce comportement, on peut dire agressif des délégués de l'Eglise apostolique de Géorgie, devait être la lettre du patriarche d'Antioche. On peut y lire: «Avant de se montrer faible d'esprit il aurait reconnu dans des conversations privées que ses compatriotes et lui agissaient selon l'instruction

---

[14] Ibid., p. 28-29. L'empereur byzantin était prêt à suborner même ses évêques pour atteindre son but politique. Ibid., p. 26-38.

[15] Ibid., p. 30-31; რ. ავალიშვილი, ფერარა – ფლორენციის კრება: მზერა აღმოსავლეთისაკენ, აღმოსავლურ – დასავლური ქრისტიანობა [R. Avalichvili, Concile de Ferara-Florence: regard vers l'Orient, chrétienté orientale et occidentale], Recueil d'articles, op. cit.: 116-131.

du patriarche d'Antioche. Il montrait à tout le monde la lettre du patriarche qui leur (aux Géorgiens) interdisait l'accord avec les Latins. Les Géorgiens ne devaient accepter en aucun cas un moindre amendement à leur symbole – conviction, on ne devait ni ajouter, ni enlever même un trait».[16]

Comme on le voit d'après les sources, Ioané serait devenu célèbre par son érudition. Siropoulos écrit à ce propos dans ses mémoires: «Au Congrès du Synode, on organisa une messe solennelle pour le pape. Avant que les prêtres remplissant le service religieux soient là, un homme généreux, protonotaire Ioané monta en chaire et expliqua clairement et largement l'importance du Congrès. Il évoquait souvent Aristote. Je l'ai regardé, lui ai fait un signe ne comprenant pas très bien ce qu'il voulait. Il dit: «Décidément, cet Aristote !» Et lorsque Siropoulos lui demanda qui le moine géorgien considérait comme Aristote, il aurait répondu: «Saint-Pierre, Saint-Paul, Saint-Basile, Grigol le théologien, Chrysostome. Pour nous, c'est ça Aristote».[17]

On voit bien de cet extrait, que le moine géorgien Ioané, évêque de Manglissi-Tbilissi, est une personne qui connaît très bien les questions théologiques. Il y a encore une chose, il veut montrer aux Latins que les Géorgiens sont les défenseurs de la véritable foi.

Comme nous l'apprenons des mémoires de Siropoulos, avant que les pourparlers n'atteignent leur stade final, le pape de Rome le convoqua chez lui et lui demanda de se soumettre à l'Eglise de Rome: «Vous êtes chrétien, doué d'un talent éclairé. L'Eglise du Christ apprend aux adeptes de l'instruction: «L'Eglise de Rome est la mère de l'Eglise… vous devez obéir à votre mère», à quoi l'ambassadeur aurait répondu: «… Notre Eglise nous plaît et nous obéissons à nos dogmes, notre Eglise respecte strictement chaque commandement de Jésus, notre Dieu, ainsi que les traditions des saints apôtres… nous n'en avons jamais dévié, nous n'y avons rien ajouté, nous n'avons rien pris en cachette, pas le moindre élément. Quant à l'Eglise de Rome, elle a ajouté beaucoup de choses et finalement, elle a dépassé les limites des études des Saints Pères. C'est pour cette raison que nous nous sommes séparés de votre Eglise et nous deux, nous avons choisi la voie de schisme».[18]

---

16 N. Papouachvili, op. cit.: 148-149.

17 Ibid., p. 32.

18 Ibid., p. 31.

Ainsi, l'évêque de Manglissi-Tbilissi Ioané souligna-t-il lors de sa conversation avec le pape que la Géorgie était le véritable défenseur de la croyance prêchée par les apôtres et que l'Eglise de Rome, qui apporta des changements dans la véritable foi, ne pouvait pas mériter le nom d'Eglise-mère.

Comme nous l'avons remarqué dans l'introduction, la miniature du concile de Nicée représentée dans le manuscrit du zatikos de Largvissi, au verso de la page 146, conservée au Centre national des manuscrits sous le numéro A-25, reflète la réalité du concile de Ferara-Florence.

Certes, la miniature du zatikos de Largvissi est identifiée comme le concile de Nicée, ce qui est attesté par l'inscription cinabre: «კრებაჲ ნიკისაჲ» (*krebaï nikisaï*), «concile de Nicée», mais derrière cette image, déjà bien déterminée au premier abord, nous supposons l'existence d'une réalité importante reflétant la vie religieuse du XVème siècle. C'est l'inscription, «წმიდაჲ იოვანეჲ» (*Tsmindaï Ioanei*) – Saint Ioané, désignant l'unique identification, qui nous permet d'exprimer l'hypothèse selon laquelle il devait être le religieux envoyé par l'Eglise apostolique de Géorgie au concile de Ferara-Florence.[19]

En faveur de notre opinion, nous allons rapporter quelques suppositions: 1. sur la miniature du zatikos concernant le concile de Nicée, il n'y a aucune autre inscription identifiant d'autres évêques que Ioané; 2. le fait que l'inscription soit disposée entre les nimbes et non au-dessus d'un évêque quelconque rend difficile l'attribution de cette inscription à un évêque concret; 3. L'histoire du concile mondial de Nicée est intéressant également pour l'identification de Saint-Ioané. Le premier concile mondial de Nicée eut lieu en 325 à Constantinople, à l'époque de l'empereur Constantin le Grand, et fut consacré à l'hérésie d'Arioz. A ce concile assistèrent: l'évêque Alexandre d'Alexandrie, les légats du pape de Rome Silvestre,[20] Cécialian de Carthage – représentant de l'Eglise africaine, Osia de Cordube – représentant l'Eglise espagnole, l'évêque de l'Eglise arménienne, Aristav, loané, évêque de toute la Perse et de l'Inde,

---

19 Ts. Khakhviachvili, op. cit.

20 Pour les raisons de santé, le pape de Rome Silvestre n'assista pas au concile mondial de Nicée, mais il est quand même évoqué dans les Actes du concile.

le patriarche d'Antioche, Eustate, Saint-Nicolas de Mironluke, etc.[21] Cette description prouve qu'à ce concile mondial de Nicée assistait l'évêque Ioané qui était l'évêque de toute la Perse et de l'Inde et par conséquent, on peut dire qu'il n'y a rien de particulier sur l'image. Mais une question s'impose: pourquoi l'auteur écrit-il seulement le nom de Saint-Ioané, évêque de toute la Perse et de l'Inde et omet les noms des Saints Pères qui avaient joué un grand rôle dans la condamnation de l'hérésie d'Arioz? Ceci ne nous permettrait-il pas de supposer que derrière cette image se cache la réalité contemporaine de la création du zatikos et qu'Ioané est une personne envoyée par l'Eglise apostolique de Géorgie au concile mondial de Ferara-Florence qui défend l'inflexibilité religieuse de la Géorgie?

En même temps, une autre question peut se poser: si le peintre transmet la réalité historique du concile de Ferara-Florence, alors pourquoi inscrit-il „კრებაჲ ნიკისაჲ" (*krebaï nikisaï*) – concile de Nicée ? Si l'on prend en considération la tradition selon laquelle «l'art chrétien s'alimentait de symboles et que l'expression de telle ou telle idée se faisait non pas directement par son illustration, mais par des indices, il sera clair que le premier concile mondial de Nicée était le symbole de la lutte contre toute hérésie vu le fait qu'à ce concile, la foi fut établie. De ce fait, l'illustration du concile mondial de Nicée portait un sens antihérétique.[22] C'est la même fonction que doit avoir l'inscription sur la miniature du zatikos de Largvissi.

L'expression de l'attitude particulière des Géorgiens envers le concile mondial de Nicée se traduit par le fait que toute image depuis les XIème-XIIIème siècles concernant le concile mondial est toujours liée au concile mondial de Nicée.[23] La preuve en est l'image de la vision de Saint-Pierre d'Alexandrie que l'on trouve dans l'église du Sauveur

---

21 E. Kotchlamazachvili, op. cit., p. 69.

22 M. Didéboulidzé, op. cit., p. 53.

23 Pierre d'Alexandrie fut le premier à avoir eu la vision selon laquelle il y aurait l'hérésie propagée par Arioz. «Saint-Pierre d'Alexandrie eut la vision du Christ enfant qui avait le chiton entièrement fendu (déchiré)». «Seigneur, demanda Pierre, qui s'est permis de toucher ta tunique?» «C'est Arioz qui l'a fendue, lui répondit le Seigneur». Voir: მ. დიდებულიძე, ზენობანის მხატვრობა [M. Didéboulidzé, Peinture de Zénobani], «Matsné», Série d'histoire, N1, Tbilissi 1991: 160- 173; И. Лордкифанидзе, Росписи в Цаленджиха, ,, Месниереба.", Тбилиси 1992.

de Zénobani et dans l'église de Tsalendjikha, qui est liée au concile de Nicée.

Il est sûrement intéressant aussi de noter le fait que dans le deuxième registre[24] de l'image du concile de Nicée dans le zatikos de Largvissi, sont représentés six livres ouverts sur lesquels on voit des inscriptions en beau nouskhouri:

1. «Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre». Genèse (1.1)

2. «Au commencement, était la Parole, et». Evangile selon Jean (1.1)

3. «Généalogie de jésus-Christ, fils de». Evangile selon Mathieu (1.1)

4. «Un astre sort de Jacob». Nombres (24.17)

5. On a du mal à lire les inscriptions sur le cinquième livre, tellement le manuscrit est abîmé. Ici, on ne distingue que la lettre initiale écrite en cinabre – ს (*s*). Cette inscription est restituée par Nana Kvitsiani dans son mémoire: «ს... დევდ და აჰა[25] (*s… devd da aha*). L'auteur suppose que dans l'inscription sur le cinquième livre devait figurer l'expression relatant la règle de la vie des justes, შენ მომდევდ მე (*chen momdevd me*) – «*suis-moi*.»

6. Malheureusement, l'inscription du sixième livre est complètement abîmée avec toute la page du livre. On n'y peut lire pour le moment que la lettre ა (a) écrite en cinabre. Comme le suppose Nana Kvitsiani, il doit y avoir une référence au Dernier Jugement et au Paradis.[26]

Les inscriptions du zatikos de Largvissi exécutées dans la partie basse de la composition sur les livres ouverts, suivent dès le début le dispositif de la foi. Nous supposons que cela doit être conçu contre le catholicisme, qui essaie, au nom de «l'Eglise-mère», de réunir dans

---

24 Dans le Zatikщы de Largvissi, l'image du concile de Nicée est peinte sur le fond bleu accompagné d'un cadre vermillon. Selon la tradition de l'Orient chrétien, l'image est représentée en deux parties: la première partie est complètement couverte d'images des Saints Pères représentées en trois rangs; on ne voit que la tête, rarement les épaules, des personnages des deux premiers rangs; ceux du premier rang sont assis tenant chacun à la main un rouleau de parchemin déplié; dans le registre bas de l'image on voit six livres ouverts.

25 N. Kvitsiani, op. cit., p. 49.

26 Ibid., p. 50.

le cadre de son Eglise tout l'univers chrétien. Ces inscriptions sont une preuve de plus de ce que derrière le concile mondial de Nicée exprimé dans le zatikos de Largvisi, est représentée la réalité de l'histoire de l'Eglise apostolique de la Géorgie du XVème siècle.

Ainsi, à la deuxième étape, les rapports entre la Géorgie et Rome sont radicalement différents et les religieux géorgiens s'opposent de toute leur force aux plans de l'Eglise de Rome.

En conclusion, l'analyse que nous venons de faire nous donne la possibilité de dégager deux étapes dans les rapports entre la Géorgie et Rome. La première est celle où l'Eglise géorgienne exprime une bienveillance à l'égard des Romains, plus concrètement, elle considère l'Eglise de Rome comme son égale et reconnaît sa foi malgré les différences dogmatique ou liturgique. La deuxième est fort différente de la première et l'Eglise géorgienne considère l'Eglise de Rome comme l'Eglise qui introduisit des changements dans la foi prêchée par les apôtres et s'écarta, de ce fait, de la véritable foi. Il est certain que ce rapport radicalement différent devait avoir ses fondements historico-politiques, ce qui doit devenir un objet de recherche spécifique.

Tsira Khakhviachvili. Doctorante, professeur assistante au Centre d'Etudes linguistiques à l'Université d'Etat Ilia.
Domaine de recherche : Histoire de l'Eglise géorgienne, études des sources médiévales, relations religieuses entre l'Occident et l'Orient au Moyen Age.

La Trace des rapports entre la Géorgie et l'Europe dans les sources géorgiennes et étrangères du Moyen Age

Liana Koupréichvili
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Tout au long de l'histoire médiévale, une fois que les relations entre l'Occident et l'Orient se dégradaient, la Géorgie devenait immédiatement l'objet d'une attention particulière, ce qui contraignait le pays, étant alors une des périphéries du monde culturel occidental (Empire romaine orientale – Byzance), à se décider de faire son choix entre ces deux mondes. A un des ces moments cruciaux, notamment au XIème siècle, le pays porta son choix décisif pour l'Europe. Dorénavant, la question liée à l'orientation politique et culturelle fut toujours d'actualité et comme nous le savons, tout au long de l'histoire «Notre Parent» (les Géorgiens/Léonti Mrovéli/) chercha intensivement à s'intégrer dans l'Europe.

Dans le présent article, parmi des éditions historiques géorgiennes et étrangères, ce sont le Synaxaire du Calvaire, les féralies commémoratives des Croisés et le colophon d'un manuscrit arménien du Mont Noir qui retiennent notre attention. Ces sources historiques sont datées des XIème-XIIème siècles et remontent à l'époque des Croisades. Ces expéditions militaires à grande échelle menées en Syrie et en Palestine se répercutèrent sur beaucoup d'aspects sociaux, politiques et culturels.

Au cours des Croisades, les relations avec l'Europe occidentale de courte durée ont pourtant beaucoup marqué la vie laïque et religieuse de la Géorgie.

Les sources historiques latines nous font savoir que c'est grâce aux fidèles géorgiens faisant partie des communautés religieuses à Antioche que le roi géorgien David le Constructeur soutint les relations avec le roi de Jérusalem Baudouin Ier. P. Halffter, historien allemand, qui étudia les sources latines retraçant les relations du royaume de Kartli avec Antioche, ainsi qu'avec le haut clergé de l'Occident (papes et cardinaux), tira la conclusion qu'Antioche avait assumé le rôle d'intermédiaire entre la Géorgie et les Croisés.

En se penchant sur les colophons d'Antioche, N. Dobordjguinidzé a étudié l'histoire de l'activité philosophique et traductologique géorgienne, ce qui lui a permis de faire des conclusions adéquates au sujet d'une mission politique avérée d'Antioche au profit de la renaissance du centre géorgien de culture et d'éducation à Antioche.

Il en résulte une question légitime: si Antioche assumait le rôle d'intermédiaire aussi important, alors, quelle aurait été la fonction du «centre» des événements qui était Jérusalem? Si nous analysons les féralies conservées dans des manuscrits géorgiens, dans le Synaxaire du Calvaire et dans Georg. 28, où l'on évoque des hommes politiques et des militaires issus des grandes familles des Latins de Jérusalem, nous verrons que la conclusion citée ci-dessus mérite d'être étudiée d'une manière convenable.

Nous commençons notre étude par les manuscrits géorgiens de la période des Latins et notamment par l'analyse des testaments-codicilles et des notices annexés au texte principal.[1] Les féralies des Croisés des années 1153-1188, marquées par littera H-1661 et conservées dans le Synaxaire du Calvaire suscitent beaucoup de questions concernant les rapports des Croisés avec les rois de Géorgie.

Pour que l'on puisse bien comprendre le caractère et l'importance des rapports entre la Géorgie et l'Europe, nous avons décidé d'établir l'identité des personnes mentionnées dans les féralies, ainsi que le mode d'activité des Ordres dont elles étaient membres. Cependant, il est à noter que les féralies commémoratives honoraient non seulement les décédés, mais aussi les personnes en vie, ce qui complique notre tâche.

A cette étape nous avons établi l'identité des chevaliers templiers évoqués dans le Synaxaire du Calvaire: Hugues de Payens 118-1136, Bernard de Clairvaux 1090-1153, André de Montbard 1103-1156 et Gérard I Hugues de Vandemont (1108-1155), Sibylle d'Anjou (1112-1165) et le prieur de l'ordre des Hospitaliers, Martin Goncealve (…-1193). Pourtant, cette étude n'est pas encore menée à terme.

Dans le manuscrit H-1661, nous trouvons essentiellement les prénoms. Le prénom «Ug», évoqué dans les féralies N1, est l'équivalent du prénom français «Hugues». Dans les années 1153-1188, c'est un prénom très répandu. Par exemple: Hugues de Saint-

---

1 Les documents sont étudiés la première fois par Eléné Métrévéli.

Paul (1155-1157) – chef de l'Ordre de St-Lazare et du Bienheureux Jean. Hugh (1074-1125) – comte de Champagne, qui devint membre de l'Ordre des Templiers en 1124; il luttait aux cotés du fondateur de l'ordre d'Hugues de Payens. Hugues de Payens – chevalier Franc de Champagne qui fonda avec le Bienheureux Bernard de Clairvaux l'Ordre des Templiers.[2]

Beaucoup de moines et chevaliers s'appelaient Hugues, mais ceux qui eurent l'honneur d'être évoqués dans les féralies, devaient être des personnalités exceptionnelles.

Telle aurait été la personne mentionnée dans les féralies N 3 du Synaxaire H1661. Pour cette fois-ci, son nom est indiqué dans le document, ce qui a facilité notre tâche: «Djofré ce serait Geoffroi et Fouasath – Fouchet. La confusion orthographique serait due à l'erreur de transcription. Cette idée est affirmée par la période de son activité â Jérusalem. Dans les années 1114-1179, il était commandant des maisons européennes de l'Ordre des Templiers.[3]

Dans les «Mémoires» de Jean de Joinville et de Villehardouin est évoqué John Foisnous, chevalier qui emporta avec les autres nobles Sainte Croix à Bruges.[4] En 1167 le roi de Jérusalem Amalric Ier le délégua avec le comte de Kaysari en Egypte contre Nur-ed-Dine.

Les féralies N 4 évoquent l'un des fondateurs de l'Ordre des Templiers, Bernard de Clairvaux et le nom du fondateur de l'ordre de St-Lazare – du Bienheureux Gérard.

Bernard de Clairvaux (1090-1153) ou l'abbé de Clairvaux était un moine français qui fonda l'ordre cistercien. En 1139 le Pape lui demanda de prêcher pour la deuxième Croisade. A la demande de Baudouin III, il créa le règlement de l'Ordre des Templiers.

Il n'est pas étonnant qu'à coté de Bernard de Clairvaux soit commémoré encore un religieux bien éminent – le Bienheureux Gérard (1040-1120). Il était administrateur de la Maison des Hospitaliers fondée près du Saint-Sépulcre. Plus tard c'est le pape Pascal II qui fit de Gérard le chef de l'ordre des Hospitaliers en 1133.

---

2 Woodhouse F. C. *The Military Religious Orders of the Middle ages: The Hospitallers, The Templars, The Teutonic Knights and others*, London, 1879, p.203.

3 Histoires. p 494.

4 Geoffroi de Villehardouin, *Memoirs of the crusades*, 1921, p.3.

Les féralies N 5 sont remarquables du fait que l'on y évoque les noms des femmes. Il est bien possible qu'il s'agisse des féralies des membres de l'Ordre des Hospitaliers.

Nous supposons que les femmes commémorées dans ces féralies étaient les sœurs à l'hospice de l'Ordre.

Il est relativement difficile d'identifier le manuscrit Georg. 28. Ici, nous accordons notre attention aux féralies N7 et N8.

Dans les années 1139 – 1187, l'on mentionne deux Sybille; La première c'est Sybille d'Anjou, fille de Foulc d'Anjou. En 1159 elle accompagnai son époux, compte de Flandre, pendant son troisième voyage à Jérusalem où elle rompit son mariage et prit le voile; elle vécut au monastère de Ste-Marie et Ste Marthe de Béthanie. Sybille d'Anjou avait une grande autorité dans les milieux religieux de Jérusalem. Par son soutien, Amalric de Nesle (1157-1180) devint patriarche de Jérusalem.

Sybille de Jérusalem (1160 -1190), comtesse d'Ashkelon (1176) et La Reine de Jérusalem, après la mort de son frère Baudouin IV le Lépreux (1186-1190) rompit son mariage et épousa un simple chevalier Guy de Lusignan, à qui elle transmit le pouvoir royal.

Il y a une grande possibilité que la femme mentionnée dans les féralies N 7 soit l'une des deux Sybille.

Le nom Martin nous fait penser que les féralies N 8 concernent également les Hospitaliers, car nous supposons que Martin et Martin Goncealve (...-1193)[5] est la même personne et il est possible que cela soit une erreur du scripteur.

Ces féralies commémoratives peuvent servir de sources historiques. Grâce à elles nous pouvons démontrer que les Géorgiens occupaient de hauts postes dans le royaume des Latins à Jérusalem; nous pouvons apprendre quels étaient leurs rapports et leurs privilèges. Il va de soi que cet ouvrage nécessite une étude bien suivie et des argumentations convenables, mais comme je l'ai déjà dit, dans le présent article, je me limite à la recherche du matériel, à l'identification et à de modestes suppositions. L'exactitude des suppositions au sujet des personnes évoquées dans les féralies du Calvaire sera confirmée, je l'espère bien, par une future recherche. Or, ce qui est incontestable, c'est l'autorité et la renommée des personnes évoquées dans des féralies commémoratives. Le fait d'être

---

5 A l'époque il est le commandant de l'Ordre.

mentionnées dans les manuscrits géorgiens témoigne des relations bienveillantes et honorables réciproques.

Dans le manuscrit arménien du Mont Noir on trouve beaucoup d'informations au sujet des Croisées.[6] Dans l'un des manuscrits, on nous raconte le voyage «d'un roi italien» dans le nord de l'Arménie et notamment sa visite dans le monastère de Haghbat. Il est connu qu'en 1124 le roi David libera Ani et relia l'Arménie du Nord à la Géorgie. David mit cette contrée en possession du connétable Sarguis. Sous le règne de Tamar, le fils de Sarguis, Zakaria Mkhargrdzeli détint en possession les territoires de Qvemo Kartli (Loret-Tashari), Roustavi, ainsi que les communautés arméniennes (Shirak, Ayrarat, Syunik, Artsakh, Outik, Gelakoun). L'Haghbat devint le monastère de famille des Mkhargrdzeli. Sous le règne de Gagik Ier le monastère devint le centre religieux du royaume. Il est connu qu'entre David IV et le diacre du monastère d'Haghbat, le vardapet Ioane il y avait des relations exceptionnelles. Le roi David IV fit restituer des ruines des monastères Haghbat et Sanahin et leur rendit toute leur fortune. Le monastère était connu par son école de calligraphie. Là, on créait des ouvrages qui dénonçaient les dyophysites et on traduisait la littérature religieuse.

L'Evangile aux miniatures du monastère Haghbat est très connue. Aux murs du monastère nous pouvons découvrir des inscriptions arméniennes et géorgiennes. L'édifice attire notre attention par son architecture. Le vestige de l'énorme écurie située près du monastère et les pièces d'habitation au deuxième étage témoignent, entre autres, de la fonction non religieuse du monastère.

Ainsi, il est évident que les foyers de culture géorgiens situés soit à l'étranger, soit en Géorgie participaient activement à l'élargissement des relations entre la Géorgie et l'Occident; en plus, les monastères géorgiens recouraient souvent aux facteurs religieux au profit de la politique extérieure. Il est probable que la situation identique eut lieu en cas de Haghbat. Le contenu du colophon du manuscrit arménien se rapporte directement à l'orientation politique de la Géorgie et du Caucase tout entier à cette époque; les milieux militaires et politiques suprêmes devaient nécessairement être inclus dans le groupe des

---

6 Thomson W.R , The Crusaders through Armenian Eyes, ob.The crusades from the perspective of Byzantium and the Moslim World, Dombarton Oacs, 2000, VI, p72.

personnalités publiques italiennes en visite au monastère de Haghbat qui, à cette époque, appartenait à Sarguis, connétable de David le Constructeur.[7]

En ce qui concerne l'identité des rois «italiens et des pays transocéaniques», nous supposons qu'ici il s'agit de l'un des éminents personnages de la quatrième Croisade, Henri de Champagne. Mais, quant à la visite d'un suzerain d'Angleterre, cela nous paraît peu probable, car à cette époque Richard Ier menait la guerre contre le roi de France, Philippe et donc il était loin des péripéties des Croisades.[8] Il va de soi que le colophon cité ci-dessus suscite beaucoup de questions, ce qui demande une étude bien suivie.

Il est évident que l'intérêt commun, né après la bataille de Didgori, consolida les relations entre la Géorgie et l'Europe occidentale pour les décennies. L'information au sujet des relations du roi géorgien avec le dirigeant du royaume des Latins à Jérusalem jusqu'à l'an 1121 est prouvée dans l'œuvre d'Ioané Batonishvili «Kalmassoba» où l'auteur évoque les visites des rois puissants arrivés en secret afin de tâter le terrain et trouver des alliées. L'histoire raconte qu'après un an de la conquête de Lori, le fils de Malik Shah (Maliqsha), le sultan Tangan Malik, déguisé en derviche, arriva secrètement en Ibérie à la cour du roi David; dans la même légende, est mentionnée une autre visite secrète, celle du roi des Grecs, Alexandre.[9] Ainsi l'auteur évoque – t – il le voyage secret du roi Baudouin de Jérusalem qui vainquit les Sarrasins.[10]

Pourtant, le récit d'Ioane Batonichvili donne des raisons pour certains doutes: Alexis Comnène mourut le 15 août 1118 (l'année de la conquête de Lori); Muhammad ben Malik Shâh aussi décéda la même année. Le fils de Malik Shâh, après avoir établi la paix avec le

---

7 En 1198 Innocent III, qui grâce á sa souple diplomatie imposa aux plusieurs pays d'Europe les conditions de vassal, se mit à prêcher la quatrième Croisade. Par conséquent, il est possible que des notables européens cherchassent le soutient auprès la cour du roi David. Bien sur, dans le manuscrit du colophon il y a beaucoup de moments à étudier soigneusement et à préciser, mais ici, ce n'est pas notre objectif.

8 Pourtant, il est à noter qu'il était un allié du roi de Sicile contre Philipe IV.

9 Selon Ch. Meskhia, ici il s'agit d'Alexis.

10 cf. K. Kekelidze. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი [Histoires et éloges des Auréolés] ; Tblissi, 1941. p. 7.

frère Bekiaruk (1101-1102), devint le maître de la Syrie, des provinces d'Iran situées le long de l'Euphrate, de l'Azerbaïdjan, de l'Arménie et de la Géorgie. Ainsi, d'autres territoires passèrent en possession de Bekiaruk (Abu al-Muzaffar Rukn ud-Dīn 1094-1105). Donc, sa visite en 1119, ainsi que le voyage d'Alexis Comnène, seraient impossibles; mais il devait avoir lieu plus tôt – dans les années 1116 -1117, c'est-à-dire, avant le mois d'avril 1118. Cependant, vu les événements politiques de cette époque en Géorgie, nous pourrons supposer quels étaient les objectifs de ces missions secrètes; il est connu que David IV menaient des pourparlers avec Athrak fils de Charaghan dans le but d'installer les Kiptchaks nomades en Géorgie et de les engager dans l'armée régulière, ce qui ne pouvait pas passer inaperçu pour le dirigeant des Seldjoukides.[11] Compte tenu des faits cités, on remet en question l'identité du dirigeant latin; Peut-être, lorsque l'auteur parle du «roi de Jérusalem qui vainquit les Sarrasins», sous-entendait – il le jeune roi Baudouin II, ou bien Baudouin Ier?

Par conséquent, toutes ces visites susmentionnées pouvaient avoir lieu, à des dates différentes, indépendamment des unes des autres, mais les confusions commises dans les dates et dans les années ont dû entraîner des déviations dans des sources historiques.

Zourab Avalichvili cite une information très intéressante conservée dans les chroniques de 1136 d'un écrivain Normand: dans les années 1123-1124, le roi David et le frère du dirigeant de Cilicie, Thoros auraient payé une rançon pour les chevaliers emprisonnés par le sultan et ils les auraient expédiés à leur pays, à Antioche. D'après Ch. Meskhia, il est possible que parmi les prisonniers, il y eût le roi de Jérusalem, Baudouin II, emprisonné en 1123; quoi qu'il en soit, dans les chroniques de l'historien normand, on repère les traces des relations entre les dirigeants de la Géorgie et des pays de l'Europe de cette époque. Apres la guerre de Didgori, la Géorgie acquit une notoriété remarquable. En 1122, au mois de septembre Il-Ghazi emprisonna Josselin d'Édesse (Josselin de Courtenay) avec six autres chevaliers; et le 30 mai le neveu du chef de l'armée turque, Balak captura le roi de Jérusalem aussi. Bientôt, un détachement arménien de 50 soldats prit d'assaut la forteresse Haghberd. L'opération réussit à libérer Josselin, mais échoua pour Baudouin II. Le comte d'Edesse

---

[11] Ce fut l'armée bien préparée des Kiptchaks qui attira l'attention d'Il-Ghaz

partit pour la Syrie pour demander un soutien militaire. En ce qui concerne Baudouin II, il resta dans la forteresse. La même année, l'émir d'Alep Balak attaqua Kharberd, massacra les Arméniens et emmena le seigneur franc à Harar où il resta une année jusqu' à sa libération. Le 24 aout 1124, après de longues négociations il fut libéré.[12] Thoros Ier (1129-1130),[13] qui prit part à la libération du roi, s'apparenta plus tard à la famille du comte d'Edesse. Ainsi, si nous admettons que le soutien des Croisés dans la victoire de la bataille du 12 aout1121 (Didgori) fût remarquable, donc, il n'y a rien d'étonnant dans la participation du roi David à la libération du roi des Latins.

«Le premier pilier du monde chrétien» - ainsi désigna le Chantre du Tombeau du Christ la Géorgie – le pays dont la politique extérieure était centrée depuis toujours sur les intérêts nationaux et sur la sécurité nationale. Or, la quête des alliées, le partage des intérêts stratégiques avec l'Occident et toutes les tentatives de trouver une protection des grands Etats Européens subirent un échec sérieux. Malheureusement, il semble que ces relations sont plus ou moins effacées de l'historiographie géorgienne et de notre mémoire culturelle. Donc, il est logique que nous puisions plus d'informations dans des sources historiques européennes et latines que dans des sources géorgiennes. Les derniers ambassadeurs géorgiens qui allaient en mission vers l'Europe furent capturés par les Russes; les firmans destinés pour l'Occident furent déchirés. Dorénavant, les nouveaux firmans envoyés au Nord ne rencontrèrent aucune difficulté. Pour l'avenir, l'étude des sources concernant les relations de la Géorgie avec l'Occident ainsi qu'avec le Nord doit être également intéressent.

Liana Koupréichvili. Doctorante en Etudes médiévales, Assistante au Centre d'Etudes linguistiues à l'Université d'Etat Ilia. Domaine de recherche: Etude des sources médiévales sur les rapport entre la Géorgie et l'Europe.

---

12 Pour sa libération il céda quelques villes et paya 24 000 Dinars.

13 Prince de Cilicie, appartient à la famille Gagik II Bagratides.

DEUXIÈME PARTIE

POLITIQUE, LANGUE, CULTURE, LITTERATURE ET LES PROBLEMES IDENTITAIRES

Le rôle de l'Eglise dans les colonies arméniennes

V. Barkhudaryan
Académie des Sciences d'Arménie, Erévan

Le peuple arménien est l'un de ces nombreux peuples qui ont subi, tout au long de leur développement historique, des difficultés migratoires.

Depuis déjà le Haut Moyen-Âge, pour des raisons militaires, politiques ou autres, la population du pays fut obligée de prendre le chemin d'une émigration massive et de créer ses propres colonies dans les pays du Proche Orient, d'Europe, en Russie, en Amérique et dans beaucoup d'autres régions du monde.

Pour avoir une idée claire de l'importance de l'Eglise dans la vie des colonies arméniennes, dans la lutte pour la survie, il est nécessaire d'éclaircir quel est, en général, le rôle historique de l'Eglise dans l'histoire du peuple arménien. Il va sans dire que l'importance du pouvoir ecclésiastique est incontestable pour tous les peuples. Pour ce qui est du peuple arménien, le rôle de l'Eglise était particulièrement important. Tout au long de son histoire millénaire, le peuple arménien était dépourvu, dans la plupart des cas, d'Etat du fait de sa soumission à des envahisseurs de tout genre. En l'absence d'Etat, c'est l'Eglise qui a assumé la réalisation des fonctions étatiques pour l'administration du sort de son peuple, ainsi que pour la conservation et le développement de sa culture. Comme on le voit, le rôle de l'Eglise ici est particulièrement significatif. Or, à l'étranger, il n'était pas toujours facile de rassembler toute la masse immigrée du peuple arménien ni de créer une communauté. Les Arméniens pouvaient vivre isolément, comme fusionnés avec la population du pays qui les avait hébergés. Par conséquent, quels que soient les arguments que l'on peut avancer, nous avons le droit de parler, en nous fondant sur ces arguments, de la création de colonies. Les recherches montrent que la preuve essentielle de la création d'une colonie était la fondation d'une église et l'ouverture d'une école nationale par la population immigrée sur les lieux de leur nouvelle installation.

Lorsque la volonté de se rassembler et l'aspiration nationale chez les immigrés suscitent le besoin de conserver la religion et de construire des églises, nous pouvons parler avec assurance de la formation d'une colonie.

La population immigrée se rassemble habituellement autour de l'Eglise. Pour un peuple qui se retrouve dans un milieu étranger, l'Eglise devient le symbole de l'autodétermination et de l'esprit national. C'est précisément pour cette raison qu'elle incarne l'idée de la patrie; elle devient une patrie spirituelle.

Dans les colonies arméniennes, c'est plus particulièrement grâce à l'activité des églises que fut conservée et développée la culture nationale. Elle a atteint le sommet de son développement dans les colonies particulièrement à des périodes où en Arménie il n'y avait aucune possibilité de développer la culture et la science. Ainsi, les XVIème-XVIIIème siècles furent exceptionnellement durs et complexes au moment où l'Arménie se trouvait sous le joug turc et persan. A ces époques-là, la culture arménienne se développait, pour la plupart, non pas en Arménie, mais dans différentes colonies arméniennes à travers le monde.

Pour argumenter ce jugement général par les faits, nous devons aborder, au moins brièvement, le rôle de l'Eglise dans les colonies arméniennes de Moscou et de Saint-Pétersbourg.

Les communautés ou les colonies arméniennes furent installées en Russie aux XVIIème-XVIIIème siècles. Pour la réalisation de ses programmes militaire, politique et économique, la Russie tsariste accordait le droit de bénéficier de privilèges aux peuples installés dans la partie sud-est du pays. Lors de la réalisation de ces programmes, au sein des peuples de Transcaucasie, l'Etat prêta une attention particulière aux peuples arménien et géorgien.

Pierre le Grand, et surtout Catherine II (1762-1796), leur ont accordé, avec les privilèges économiques, la liberté religieuse.

Parallèlement au bénéfice des privilèges économique, juridique et politique, les Arméniens créèrent leurs colonies à Astrakhan, sur certains territoires du Caucase du Nord, en premier lieu à Mozdok, Kizlar, Saint-Pétersbourg, au Nouveau Nakhitchévan, à Grigoriopol et dans d'autres endroits. A Moscou et à Saint-Pétersbourg, les colonies se formèrent autour des églises fondées par les Lazaryan. Pour ce qui est des colonies du Nouveau Nakhitchévan, de Grigoriopol et

du Caucase du Nord, elles furent établies sous la protection du chef spirituel de l'armée russe, Ovsep Argutian (Joseph Argutinsky). Dans les colonies furent constitués des magistrats qui représentaient, de fait, des organes d'autogestion dans la société.

A l'époque où la libération de l'Arménie dépendait de la Russie, des relations étroites furent établies entre le trône du patriarcat d'Etchmiadzin, qui se trouvait sous la domination de la Perse, et la cour royale de Russie. En 1768, le catholicos Simon Erevanci (Erevansky) envoie une délégation chez l'Impératrice Catherine II et lui demande le droit de propagation du pouvoir ecclésiastique d'Etchmiadzin pour les Arméniens vivant en Russie. L'Impératrice accueille avec honneur la délégation et reconnaît, par une charte particulière, les droits de l'évêché d'Ararat pour les Arméniens de Russie.[1]

C'est l'évêché arménien d'Astrakhan qui dirigeait la vie spirituelle de la communauté arménienne de Russie. En 1836, furent également créés les évêchés arméniens de Bessarabie et du Nouveau Nakhitchévan. L'Eglise accomplissait les cérémonies et les rites religieux, veillait à la réalisation de l'éducation en langue maternelle, à la conservation des traditions et des mœurs nationales. Autrement dit, l'axe essentiel de son activité était la préservation de l'image nationale dans les colonies arméniennes. Les évêchés arméniens de Russie étaient sous la dépendance du pouvoir métropole suprême d'Etchmiadzin.

A Moscou et à Saint-Pétersbourg les Arméniens étant très peu nombreux, on ne leur avait pas accordé le droit de créer des organes d'autogestion. Ici, l'Eglise a assumé également les droits de gestion accordés aux magistrats.

La construction des églises dans les métropoles de Russie – églises Sainte-Catherine et cathédrale de la Résurrection à Saint-Pétersbourg, Eglises Sainte-Croix, Notre-Dame et église de la Résurrection à Moscou –, et en général, la vitalité des colonies arméniennes en Russie, sont liées au nom de la famille de Lazarianov.

Un des illustres représentants de cette famille – Ovanes Lazarian – a construit, dans la partie centrale de Saint-Pétersbourg, sur la perspective Nevski, des deux côtés de l'église Sainte-Catherine, deux

---

[1] Г. Эзов. Начало сношений Эчмиадзинского патриаршего престола с русским правительством. Тифлис 1901. стр.6-8.

bâtiments de cinq étages et les a donnés à l'Eglise. Ces bâtiments servaient à l'Eglise comme source importante de revenus.

En 1804, selon l'ordre du pouvoir suprême, le pouvoir ecclésiastique fut accordé au Conseil tutélaire, élu par la communauté arménienne.[2] De ce fait, le Conseil est devenu l'organe administratif de l'Eglise, ainsi que de toute la communauté arménienne. Pendant de nombreuses années, le Conseil a dirigé les affaires tant religieuses que civiles de la communauté arménienne. Pourtant, en fonction des nouvelles conditions, il était nécessaire d'organiser d'une façon nouvelle les églises et la communauté arméniennes.

Le gouvernement russe a répondu à cette nécessité en adoptant, le 18 novembre 1883, en réponse à la demande de la représentation de la communauté arménienne, un arrêté particulier portant sur la possession des biens de l'Eglise.[3]

Dans deux communautés arméniennes, les Conseils ecclésiastiques sont créés avec chacun six membres que la paroisse élisait en son sein pour trois ans. Simon Abamélik-Lazarian devient président des Conseils ecclésiastiques. On élisait dans les Conseils ecclésiastiques essentiellement des représentants connus de l'intelligentsia. A des époques différentes, ont fait partie des Conseils ecclésiastiques: Karapet Ezian, Kerovpé Patkanian, Nikogaïos Adonts et d'autres personnalités illustres.

Examinons brièvement l'activité des Conseils ecclésiastiques.

Les Conseils ecclésiastiques utilisaient leurs possibilités pour résoudre plutôt leurs problèmes sociaux intérieurs que les problèmes communs nationaux.

Un de ces problèmes fut le soutien des Arméniens d'Occident qui s'étaient retrouvés dans une situation difficile. Comme chacun sait, dans les années 90 du XIXème siècle, dans l'Empire Ottoman, on a massacré une population organisée pacifiquement. 300 Arméniens ont été victimes de ce massacre et des dizaines de milliers d'Arméniens se sont retrouvés réfugiés, sans domicile, voués à la famine. Nous allons citer en exemple une des notes. Le Conseil ecclésiastique de Saint-Pétersbourg envoie au patriarche de

---

[2] Матенадарян, научно-исследовательский институт древних рукописей, архив Патканянов, д. 145, л.7-8.

[3] Российский государственный исторический архив (РГИА), ф.821, оп.7, д.181, л.197-198.

Constantinople 5000 roubles pour la construction d'asiles. L'année suivante, le patriarche Magakia Ormanian informe le Conseil ecclésiastique de l'aménagement des asiles pour 54 enfants au monastère des Saints-Apôtres, pour 20 enfants au monastère Saint Karapet et de l'ouverture d'écoles dans 34 villages du district.[4]

Après le génocide organisé par le gouvernement turc pendant la première guerre mondiale et dont un million et demi d'Arméniens furent victimes, la situation devint extrêmement difficile. L'Arménie orientale accueillait des refugiés et des orphelins sans domicile et condamnés à la famine.

Dans les milieux arméniens, on connaissait bien l'activité généreuse du Conseil ecclésiastique et les moyens financiers qu'il possédait et, naturellement, on lui adressait de nombreuses demandes de soutien, y compris au catholicos Gevorkh V.

Le Conseil ecclésiastique de Saint-Pétersbourg envoie sans tarder 10 000 roubles pour les besoins immédiats des réfugiés. Plus tard, il affecte encore 150 000 roubles, dont 50 000 sont transmis à l'organisation qui s'occupe des problèmes des réfugiés et 100 000 à des organisations qui les approvisionnent en alimentation et médicaments.[5] Les Conseils ecclésiastiques secourent les sinistrés de tremblements de terre, de sécheresse et d'autres catastrophes naturelles.Les Conseils ecclésiastiques menaient des activités de grande envergure dans le domaine de l'éducation aussi. Ils favorisaient les processus d'enseignement en aidant de jeunes Arméniens d'Arménie et des régions peuplées d'Arméniens à faire leurs études au célèbre Institut Lazaryan. Outre cela, le Conseil ecclésiastique de Saint-Pétersbourg payait les frais d'études de 40 élèves à l'Académie Gévorkyan et chaque année, il lui envoyait 6000 roubles à ces fins.[6] Les Conseils ecclésiastiques assumaient les difficultés principales afin de donner aux jeunes défavorisés la possibilité de recevoir une formation universitaire. Il y avait d'autres façons de soutenir les processus d'enseignement: réparation ou ouverture d'écoles, formation d'enseignants, publication de manuels, etc.

---

4 Государственний архив Армении (ГАА), ф.399, д.989, л.12.

5 Ibid, д.1077, л.89, 91.

6 Ibid, д.1044, л19.

Le Conseil ecclésiastique de Saint-Pétersbourg a développé une grande activité en Arménie occidentale aussi. Pendant deux ans, le Conseil envoya 3000 roubles au patriarche de Constantinople pour les besoins des écoles monastiques d'Akhtamar, de Saint Karapet, de Saint Varag et d'autres.[7]

La contribution du Conseil ecclésiastique fut importante également dans le domaine scientifique. Le célèbre savant, spécialiste d'études orientales, Nicolas Marr (1864-1934) avait des rapports étroits avec le Conseil ecclésiastique de Saint-Pétersbourg dans le domaine tant de la formation des jeunes spécialistes que de la recherche. Grâce à son soutien, le Conseil ecclésiastique a envoyé l'étudiant Sumbath ter Avétissian (le futur célèbre savant) au nouveau Djougouch pour inventorier de nombreux manuscrits qui y étaient conservés. Après avoir terminé l'université, c'est toujours grâce au soutien de Nicolas Marr que le Conseil assure sa vie à Pétersbourg pour un an afin d'effectuer des travaux urgents dans le domaine des études arméniennes.[8]

Les recherches menées sur les fouilles archéologiques dans la capitale de l'Arménie du Moyen-Âge suscitaient un grand intérêt. Le Conseil de Saint-Pétersbourg ayant appris que l'on menait des fouilles archéologiques accorda une somme considérable – 2000 roubles – pour poursuivre les fouilles.[9] Les années suivantes, le Conseil continua à accorder la même somme. Le chef de l'expédition, Nicolas Marr fournit régulièrement au Conseil les informations concernant le déroulement des fouilles. En se basant sur ces informations et sûr du succès des travaux effectués, le Conseil ecclésiastique augmenta la somme qui, en 1911, atteignit 3 500 roubles, il ajouta à cette somme 500 roubles pour d'autres besoins économiques. Les années suivantes, cette somme augmentée, c'est-à-dire 3 500 roubles, fut régulièrement accordée à l'expédition archéologique. Même pendant les années de la première guerre mondiale, où la situation économique n'était pas du tout favorable, l'Eglise ne diminua pas la somme destinée aux fouilles archéologiques.

Cette attitude du Conseil ecclésiastique envers les fouilles archéologiques effectuées dans la ville d'Anis devint l'objet d'une

---

7 Ibid, д.1037, л.43.

8 Ibid., д.179, л.6, 7, 11, 21.

9 Ibid., д.1018, л.5.

grande appréciation. L'Académie impériale de Saint-Pétersbourg accordait une grande importance à cette position de l'Eglise. Le 11 octobre 1913, le président de l'Académie, Constantin Romanoff, envoya une lettre de remerciement au nom de l'Académie et en son propre nom, au Conseil ecclésiastique pour sa contribution généreuse pluriannuelle à l'expédition académique placée sous la direction de Nicolas Marr.[10]

Le Conseil ecclésiastique recevait régulièrement des lettres de demande de soutien tant de la part de personnes particulières que d'organisations. Elles étaient examinées en détail par le Conseil, qui donnait suite à celles qui étaient prometteuses et avaient une importance sociale. Ervand Lalayan, rédacteur de la «Revue ethnographique», informa en 1891 qu'ils avaient recueilli et édité le matériel ethnographique dans 5 districts et sollicita 3000 roubles pour les travaux ultérieurs. Le Conseil eut du mal à prendre une décision et s'adressa à l'archevêque Mesrop Ter-Movsessyan, spécialiste qui avait de l'expérience. Finalement, après avoir donné une haute appréciation aux travaux effectués, le Conseil prit une décision favorable.[11] Par la suite, le Conseil contribua à la publication du 26e livre de la «Revue ethnographique».

Le Conseil ecclésiastique contribua également à la publication d'un autre ouvrage en arménologie. C'est le livre de Guiouta Aganyan «Divan de l'histoire arménienne». Le tuteur et protecteur des églises arméniennes Simon Abamélik-Lazaryan informe le Conseil que son excellence, le catholicos recommande la contribution à la publication du 5e tome. Le Conseil prend une décision favorable et prend à sa charge les frais de publication d'encore un volume.[12]

Ainsi, les communautés de Moscou et de Pétersbourg réalisaient, par l'intermédiaire des Conseils ecclésiastiques, des objectifs nationaux communs. Partant des intérêts nationaux, ils faisaient tous leurs efforts, utilisaient tous les moyens possibles pour perfectionner l'activité dans le domaine de l'éducation, pour la diffusion et le développement de l'enseignement et de la culture pour le bien de la patrie. Leur importance est incontestable du point de vue de

---

10 Ibid., л.18.

11 Ibid., д.1001, л.10.

12 Ibid, д.1100, л.4, 10, 23.

la préservation et du développement des traditions culturelles nationales.

L'exemple des communautés peu nombreuses de deux métropoles de Russie nous permet d'avoir une certaine idée du rôle de l'Eglise dans la vie des colonies arméniennes.

Vladimir Barkhudaryan. Professeur, Membre de l'Académie Nationale des Sciences d'Arménie, Conseiller de la Présidence de l'Académie des Sciences d'Arménie. Domaine de recherche: Communautés arméniennes d'Europe orientale.

Parallélisme, convergences et divergences entre Arménie et Géorgie en architecture et sculpture architecturale – 1

Patrick Donabédian
Université Aix-Marseille -1, Aix-en-Provence

Intoduction

Objectifs et orientations de l'étude

Le présent article propose la première partie d'une brève étude comparative sur l'architecture sacrée et la sculpture architecturale dans l'Arménie et la Géorgie paléochrétiennes et médiévales.[1] Ce rapide survol, forcément incomplet, se fixe deux modestes objectifs: a) relever succinctement quelques-uns des éléments de parallélisme, de convergence et de divergence qui s'y manifestent; b) en tirer quelques indications pouvant compléter notre connaissance de l'histoire de ces arts et nous aider à cerner certaines de leurs spécificités. Pour atteindre ces objectifs, l'exercice doit s'accompagner de la plus grande objectivité possible, à travers une approche dépassionnée, écartant tout nationalisme.

Ces arts se développent dans le cadre d'une parenté fondamentale, avec une communauté de figures et un parallélisme général. Les grandes étapes de leur histoire étant les mêmes, la périodisation est à peu près identique, avec toutefois quelques petites différences: les dominations arabe et turque pèsent moins en Géorgie, où une certaine activité de construction se maintient durant ces occupations. C'est pourquoi on trouve en Géorgie davantage de monuments

[1] On trouve des études comparées des deux architectures dans: Tchoubinachvili Guéorgui, *Recherches sur l'architecture arménienne* (en russe), Tbilissi, 1967 (compte rendu d'A. Jakobson dans *Revue des Etudes Arméniennes*, IV, Paris, 1968, p.463-478); Jakobson Anatoli, «Les rapports et les corrélations des architectures arménienne et géorgienne au Moyen Age», *Revue des Etudes Arméniennes*, VIII, Paris, 1971, p.229-249; Khalpakhtchian Ovanès, «Communauté des voies de développement de l'architecture paléoféodale de l'Arménie et de la Géorgie» (en russe), *IVe Symposium international d'art géorgien*, Tbilissi, 1983.

des VIIIème-IXème et du XIIème s. qu'en Arménie, où la création ne recommence qu'à la fin de ces périodes: fin IXème et fin XIIème s. Au contraire, durant la domination mongole, jusqu'au milieu du XIVème s., quelques régions d'Arménie orientale conservent des conditions favorables, alors que la Géorgie est plus durement atteinte.

Ces deux écoles se sont très tôt dotées de leurs caractéristiques propres, qui sont, pour l'essentiel, communes. Les premiers siècles et l'âge d'or du VIIème s. ont joué un rôle décisif dans l'élaboration de ce langage architectural commun. C'est pourquoi elles ont très tôt acquis une identité fortement marquée, qui les distingue ensemble du reste du monde chrétien médiéval, et à plus forte raison, du monde non chrétien. On observe aussi dans l'histoire de ces deux écoles des moments de convergence qui se traduisent par des échanges de formes.

Mais en même temps, des solutions spécifiques sont adoptées assez tôt dans chaque pays. On relève des différences significatives dans l'attitude vis-à-vis de l'environnement naturel, dans la conception volumétrique, dans l'attention aux axes d'orientation, dans le traitement décoratif et dans l'ouverture aux arts étrangers. Un intérêt particulier s'attache à la différence de rapport avec l'art de l'islam. Une nette différence existe enfin dans la place accordée à la sphère mémoriale. On trouvera ici quelques observations relatives à la période s'étendant jusqu'au XIème s. inclus, la suite étant réservée à une seconde communication.

Riche héritage de l'antiquité et dualité commune

Dans l'antiquité classique et tardive, Arménie et Géorgie (c'est surtout l'Ibérie qui est considérée ici), présentent une combinaison analogue de composantes culturelles dans leur héritage artistique: au riche héritage local s'ajoutent les apports grecs puis romains d'un côté, mèdes puis perses de l'autre. Dans ces deux pays se constitue une commune dualité Orient-Occident sur fond hellénistique. Dans un contexte très proche intervient, pratiquement à la même période (avec à peine deux ou trois décennies de décalage) en Arménie et en Ibérie, l'adoption du christianisme. Les sources en sont les mêmes: les foyers alors actifs de rayonnement du christianisme en Orient, Palestine, Syrie, Asie Mineure, quant aux voies entre ces sources et leurs «cibles», elles traversent l'Arménie avant d'atteindre

l'Ibérie. Pour les deux pays, les relations avec la Perse sassanide sont conflictuelles mais étroites et continuent à alimenter une profonde parenté.

La richesse de l'héritage antique des deux pays, la précocité du choix de la religion nouvelle et la spécificité de leur position géopolitique expliquent le dynamisme et l'originalité du développement artistique et surtout architectural en Arménie et en Ibérie durant la période paléochrétienne. Leur résistance commune aux pressions hégémoniques exercées tant par Constantinople que par Ctésiphon accentue encore leur parenté. Dans les deux cultures, le recours à un alphabet national à partir du Vème s. et le développement rendu ainsi possible d'une riche littérature consolident les fondements des deux identités.

Les manifestations architecturales de cette proximité sont renforcées par l'usage, dans l'ensemble, des mêmes matériaux, au service des mêmes idées, avec la même contrainte parasismique (très forte au sud, un peu moindre au nord). Imposé par la nature, parfaitement maîtrisé dès la haute antiquité, le matériau lapidaire, principalement volcanique au sud, plus diversifié au nord, est l'un des éléments fondateurs de l'identité architecturale commune. Les façades, revêtues de pierres en général soigneusement taillées à l'extérieur, sont semblablement soumises à une sculpture en bas-relief, riche en jeux d'ombre et de lumière. Sur les façades de pierre des deux pays, se maintient tout au long du Moyen Âge la tradition antique de l'épigraphie, la beauté des calligraphies contribuant souvent à l'enrichissement esthétique des monuments. Dans certaines régions périphériques toutefois, comme la Kakhétie et le Vaspourakan, pauvres en pierres propres à la taille, les façades peuvent avoir un aspect plus rustique.[2]

---

[2] Parmi les très nombreuses publications consacrées à l'histoire de l'architecture en Arménie et en Géorgie, quelques-unes permettent de trouver les principales références des comparaisons proposées ici: Béridzé Vakhtang, *Quelques aspects de l'architecture géorgienne à coupole* (en russe et en français), Tbilissi, 1976; Mépisachvili Rousoudane, Tsintsadzé Vakhtang, *L'art de la Géorgie ancienne*, Leipzig, 1978; Alpago Novello Adriano, et al., *Art and Architecture in Medieval Georgia*, Louvain-la-Neuve, 1980; Thierry Jean-Michel, Donabédian Patrick, *Les arts arméniens*, Paris, 1987 ; Cuneo Paolo, *Architettura armena*, 2 tomes, Rome, 1988.

I. L'époque paléochrétienne et préarabe

La période paléochrétienne

En Arménie et en Ibérie, la première grande étape du développement artistique dans l'antiquité tardive, après l'adoption du christianisme, est la période paléochrétienne. Cette période dure du IVème au VIème s. et s'achève à la fin du VIème s., lorsque commence une autre étape. Dans les deux pays, les premières églises, d'emblée orientées, c'est-à-dire avec une abside (saillante ou non) dirigée vers l'est, sont des chapelles à une nef et des basiliques à trois nefs, dans l'ensemble de même aspect et de mêmes proportions. Les chapelles à une nef sont des constructions oblongues, de dimensions modestes, peu éclairées, avec une voûte en berceau, sous un toit en bâtière (pl.1). Elles sont très nombreuses en Arménie – une cinquantaine (la voûte y est souvent renforcée par des arcs-doubleaux), et sont présentes aussi en Ibérie (généralement sans arcs-doubleaux), surtout dans le Sud (pl.2).[3]

Plus grandes, un peu mieux éclairées, les basiliques à trois nefs sont au nombre d'une dizaine dans chacun des deux pays, à la période paléochrétienne (pl.3). Les trois nefs, la centrale à peu près deux fois plus large que les collatérales, sont séparées par deux rangées de piliers, et couvertes par des voûtes en pierre. On ne trouve pas ici de basilique à cinq nefs comme dans d'autres pays du monde chrétien primitif. En Ibérie comme en Arménie, les basiliques sont de deux types: celles de type «oriental» (plus fréquentes en Arménie) ont leurs trois nefs sous un même toit en bâtière, celles de type «occidental» (plus fréquentes en Géorgie) ont la bâtière de la nef principale plus élevée que les deux appentis des nefs latérales. A cette période ancienne, les arcs outrepassés sont

---

[3] La production architecturale des périodes paléochrétienne et préarabe en Arménie dans son ensemble est présentée notamment dans: Hasratian Murad, *Early Christian Architecture of Armenia*, Moscou, 2000; Donabédian Patrick, *L'âge d'or de l'architecture arménienne. VIIème siècle*, Marseille, 2008. Celle de Géorgie est présentée notamment par: Béridzé Vakhtang, «Architecture géorgienne paléochrétienne», *Bedi Kartlisa, revue de kartvélologie* , XXV, Paris, 1968, p.129-143; id., «Architecture géorgienne paléochrétienne (IVe-VIIe s. », *XX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenne, 1973, p.63-111. Une approche régionale est proposée par: Plontke-Lüning Annegret, *Frühchristliche Architektur in Kaukasien*, Vienne, 2007.

Akaourta et Tsalka/Edzani (Ibérie), chapelles à nef unique (Ve-VIe siècle)

Baybourd (Arménie), chapelle à nef unique (Ve-VIe siècle)

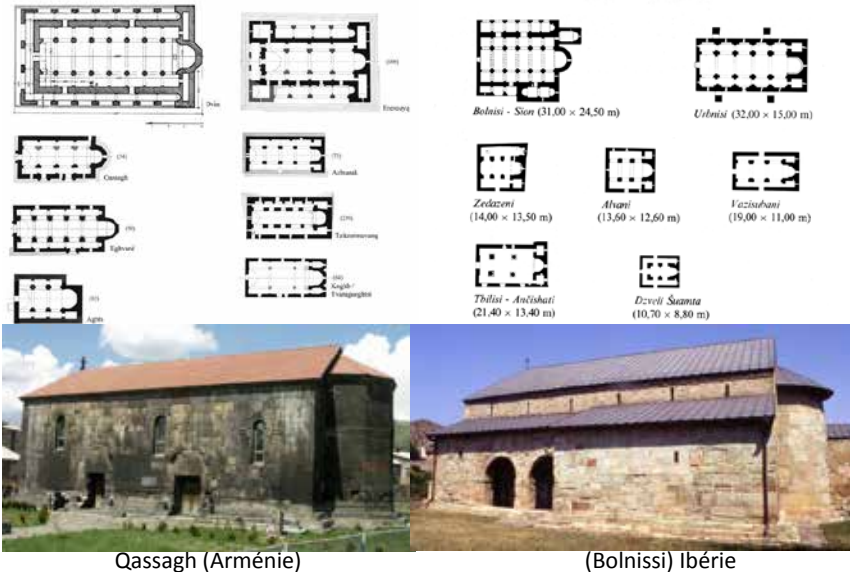
pl.1

Chapelles paléochrétiennes à nef unique d'Arménie

pl.2

Basiliques à trois nefs d'époque paléochrétienne (Ve-VIe siècle)

Arménie Ibérie



Qassagh (Arménie) (Bolnissi) Ibérie

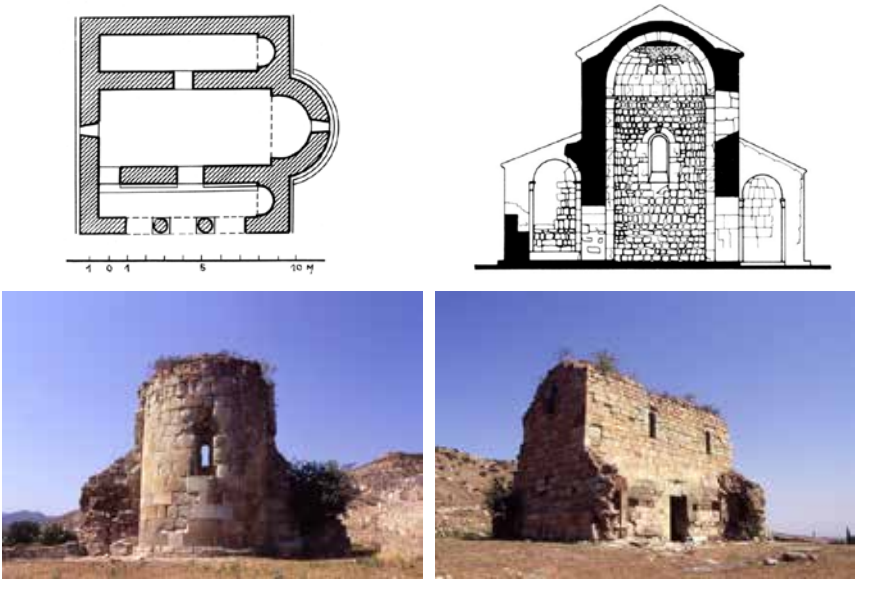
pl.3

assez fréquents. Des *pastophoria* flanquent généralement l'abside, servant probablement de *prothésis* et de *diaconicon*, sacristies destinées aux vêtements sacerdotaux et aux objets du culte. En outre, des galeries ou portiques longent parfois les façades nord, ouest et sud, probablement réservées aux catéchumènes et pénitents. L'ensemble montre une certaine massivité, une compacité, propres à des édifices en pierre assez lourdement voûtés, très loin des vastes basiliques byzantines et occidentales héritées de Rome, à couverture en bois sur longues rangées de fines colonnes.

Dans cette grande homogénéité entre les deux régions, une variante originale du plan basilical est créée en Ibérie: la basilique à trois salles, que l'on trouve par exemple à Kvémo-Bolnissi (pl.4). Séparées par des murs et non par des séries de piliers, les nefs y constituent comme trois sanctuaires mitoyens, c'est pourquoi on appelle aussi ce type «basilique à trois églises». L'Arménie ignore cette planimétrie, assez répandue en Géorgie à la période paléochrétienne mais aussi post-arabe.

Autre divergence: une attention particulière à l'axe nord-sud, contrebalançant l'orientation sacrée ouest-est, distingue l'Ibérie de

Kvémo-Bolnissi (Ibérie), « basilique à trois salles » ou « à trois églises » (Ve-VIe s.)



pl.4

l'Arménie et la rapproche de la Syrie. Ce trait propre semble-t-il aux pays à climat doux ou chaud se traduit assez souvent dans les églises ibères par des portes surtout au sud et parfois par une absence de porte à l'ouest. Au contraire en Arménie, l'orientation traditionnelle ouest-est est prépondérante et l'absence de porte ouest est très rare. Un monument arménien atypique, la basilique d'Erérouyq, qui manifeste une parenté avec la Syrie (chambres saillantes à l'ouest, bandes contournant les fenêtres, inscription grecque), possède comme il se doit en Arménie une porte à l'ouest, mais présente en même temps une forte ouverture vers le sud (pl.5). Marquée par deux portails, cette ouverture au sud est soulignée, par contraste, par le fait que le mur nord est aveugle, sans accès à la galerie nord, qui est de ce fait totalement autonome. A l'extrémité sud-est de l'Arménie, à Tzitzerrnavanq (Artsakh), l'ouverture au sud est encore plus marquée: entre autres traits originaux, cette basilique n'a pas de porte à l'ouest, alors qu'elle en a trois au sud.

Dans les deux pays, les procédés de décorations sont *grosso modo* les mêmes, limités aux supports architectoniques: corniches souvent denticulées, arcs sur fenêtres (souvent disposées directement au

Erérouyk (Arménie)

basilique à trois nefs

(Ve-VIe s.)

pl.5

bord de la baie), portails et cadres de portes, linteaux. Les motifs également, traités en un relief bas et plat, sont les mêmes, avec notamment une place importante accordée à la croix à bras égaux («croix grecque») et évasés, dans un médaillon circulaire (croix «de Malte», que l'on appelle souvent en Géorgie «croix de Bolnissi»).

Mais une différence semble apparaître dès la période paléochrétienne entre les deux pays: les artistes ibères semblent plus sensibles au facteur esthétique, accordant davantage d'attention au décor sculpté, notamment figuré, tant pour ce qui est de sa présence sur l'édifice que de son traitement. La basilique Sainte-Sion de Bolnissi (fin Vème s.) en est un bon exemple: le décor sculpté y est assez abondant et le traitement plastique soigné (pl.6). Il faut toutefois accompagner cette remarque de deux bémols. En effet la comparaison avec les édifices paléochrétiens d'Arménie est faussée par la mauvaise conservation de ces derniers, en outre, le mausolée d'Aghts dès le IVème s., puis les basiliques de Qassagh et d'Erérouyq, et probablement celle de Dvin (Vème-VIème s.), entre autres, possèdent aussi un décor sculpté, en partie figuré, relativement abondant et parfois assez soigné.

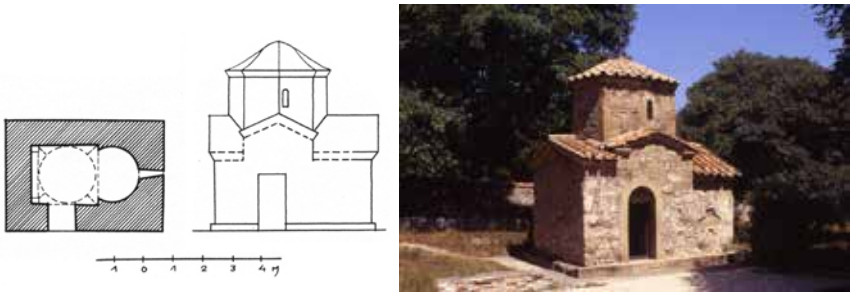
Sainte-Sion de Bolnissi (Ibérie, fin du Ve s.). Décor sculpté

pl.6

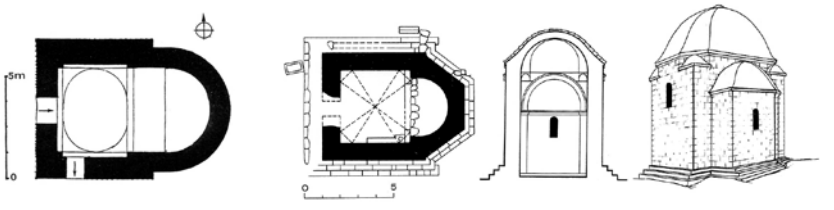
Premières coupoles

La coupole est connue des architectures vernaculaires des deux pays depuis l'antiquité. Sa forme populaire en bois, dite *hazarachen* ou *gvirgvini*, se rencontre encore sur les maisons du type *glkhatoun* ou *darbazi*. La coupole était également utilisée par les architectures sacrées, funéraires et commémoratives de l'Iran et de la Rome antiques. Néanmoins, à la période paléochrétienne, malgré sa forte charge de symbole céleste, la coupole est encore rare sur les sanctuaires en pierre d'Arménie et de Géorgie. Les premières compositions sur lesquelles elle s'implante, très simples, présentent une coupole, souvent encore sans tambour, sur un carré ou sur une petite croix (pl.7). Leur principe est peut-être emprunté aux mausolées romains. Elles s'observent d'abord, dans les deux pays, sur des chapelles mémoriales et funéraires, comme celle de sainte Nino, bâtie selon la tradition par le roi Mirian à Samtavro en Ibérie, et celles de saint Grégoire l'Illuminateur sur le mont Sépouh et celle de Voghdjaberd, en Arménie. Elles constituent le point de départ d'une grande descendance.

1. Samtavro (Mtskhéta, Ibérie), Sainte-Nino du roi Mirian (IVe s. ?)



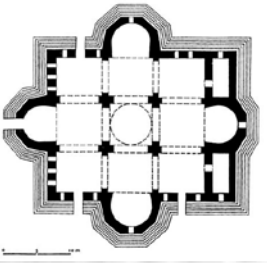
2. et 3. Mont Sépouh, Saint-Grégoire, et Voghdjaberd (Arménie, Ve-VIe siècle ?)



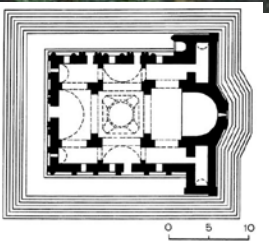
pl.7

La coupole s'implante aussi en Arménie probablement à la fin du Vème s., sur deux églises relativement grandes: la cathédrale Sainte-Etchmiadzine et l'église Saint-Serge de Tékor (pl.8). Auréolée par la Vision de saint Grégoire l'Illuminateur, Etchmiadzine (fortement remaniée à la période moderne), avec sa coupole sur quatre piliers au centre d'un cube dont les quatre côtés étaient échancrés par quatre conques, initie les compositions à coupole sur plan centré. Celles-ci auront une grande importance dans les deux pays, où les édifices à coupole sur plan centré ou rayonnant seront très nombreux: cube tétraconque, cube tétraconque tétraniche, hexaconque, octoconque… La seconde lignée, celle de Tékor (détruite), avec une coupole précédée d'un tambour encore archaïque, cubique, sur quatre piliers au centre d'une nef oblongue traversée par un transept, n'est pas moins importante, car elle ouvre la voie aux églises en croix inscrite à coupole sur quatre piliers libres. Dans les deux cas, la composition cruciforme à coupole se prête parfaitement à l'expression de l'essence de la spiritualité chrétienne, en couronnant la croix, à implantation terrestre, par le symbole du ciel que met en valeur la verticalité du tambour.

La coupole sur deux églises de la fin du Ve s. : Etchmiadzine et Tékor



Tékor



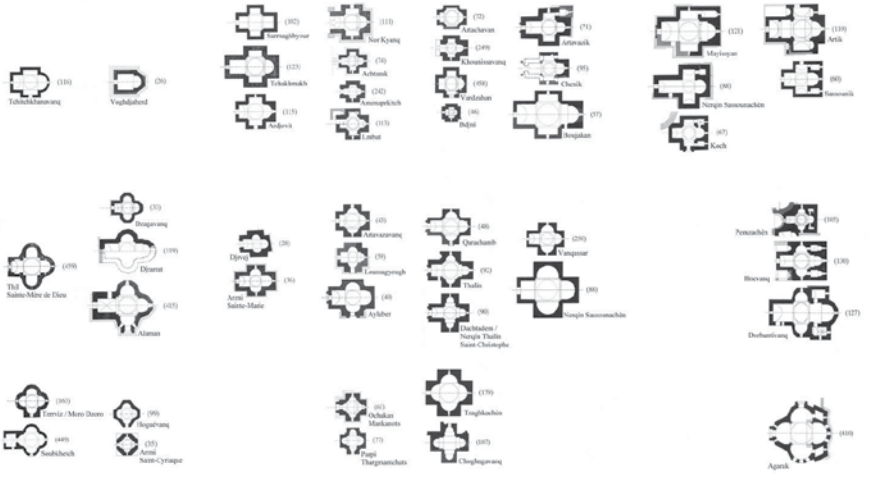
pl.8

Le règne de la coupole à partir de la fin du VIème siècle

Un changement radical intervient dans les deux pays à la fin du VIème s.: les compositions oblongues sans coupole sont abandonnées et la coupole impose désormais son règne, presque sans partage. De nombreuses formes surgissent, issues des expériences tentées à la période paléochrétienne. Parmi les plus simples, se multiplient, à partir de la fin du VIème siècle, dans les deux pays, les diverses variantes de chapelles à coupole sur composition cruciforme: croix monoconque, triconque, tétraconque, libre ou inscrite (pl.9). Elles sont très nombreuses en Arménie – une cinquantaine à partir de la fin du VIème s. – et assez fréquentes également en Ibérie. Beaucoup d'entre elles avaient probablement une fonction mémoriale ou funéraire.

Dans les deux pays, ces chapelles à coupole sur croix sont très semblables, incarnant un idéal esthétique commun, fait de rigueur et de sobriété (pl.10). Quatre voûtes en berceau se joignent pour former la base carrée sur laquelle s'élève le tambour de la coupole, par l'intermédiaire d'un premier rang de trompes; puis, en haut du tambour octogonal, un second rang de trompillons assure la

Chapelles à coupole sur croix mono-, tri- et tétraconque. Arménie (VIe-VIIe s.)



pl.9

Chapelles à coupole sur croix d'Ibérie et d'Arménie (VIe-VIIe siècle)

Ibérie : Matani, Samtsévrissi, Dzvéli Gavazi, Chio Mgvimé

Arménie : Alaman, Ardjovit, Achtarak, Lmbat, Thalin

pl.10

transition de l'octogone à la base circulaire de la calotte. Dans les tétraconques, l'accent est mis sur l'espace central couvert par la coupole, parfaitement équilibré, avec en plan une croix «grecque» (= à bras égaux); dans les monoconques et triconques, c'est une croix plus allongée, la croix «latine», qui reçoit la coupole sur son carré central. La parenté de ces chapelles dans les deux pays est renforcée par la couverture en tuile que plusieurs ont conservée ou retrouvée après des restaurations récentes; cette couverture donne aux coiffes une forme arrondie et une couleur orangée qui peut paraître aujourd'hui quelque peu inhabituelle dans la région.

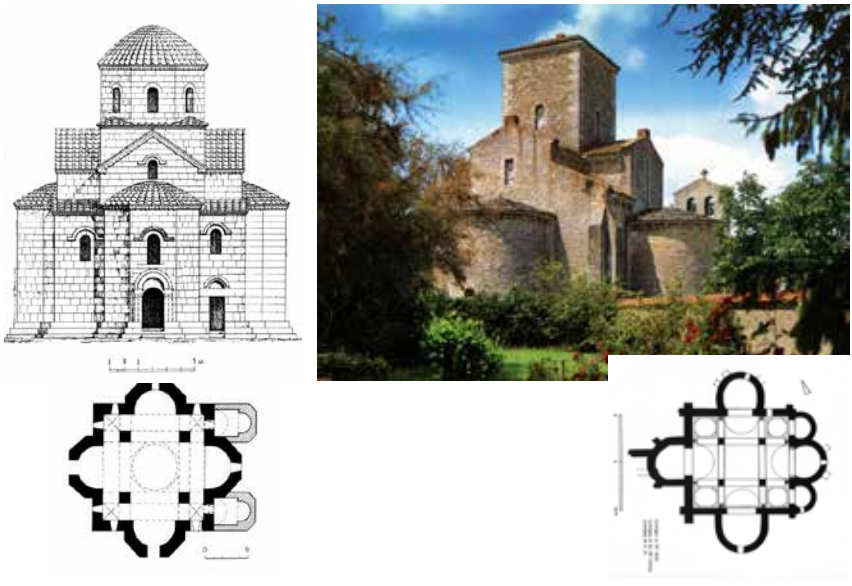
En effet, moins résistantes, les tuiles céramiques ont été abandonnées assez tôt. C'est le cas en Arménie, semble-t-il, dès la renaissance post-arabe, au IXe s. En Géorgie, rendues plus résistantes par un revêtement vernissé, les tuiles sont encore fréquentes aux Xème-XIèmes., par exemple au Tao-Klardjéti. Puis, là aussi, elles finissent par céder la place à des dalles de pierre. Le remplacement des tuiles céramiques par des plaques de pierre planes a donné aux coupoles d'Arménie et de Géorgie leur silhouette rectiligne et aiguë si caractéristique, à travers leurs variantes pyramidale, conique et en ombrelle.

Le plan de la cathédrale d'Etchmiadzine, en carré tétraconque avec quatre appuis libres en son centre, que l'on peut raisonnablement faire remonter à la fin du Vème s., a été repris en 624-631 à Saint-Jean de Bagaran, avec entre les deux une évolution qui montre une tendance majeure de l'âge d'or du VIIème s.: la centralisation de l'espace autour du carré porteur de la coupole. On sait que ce plan a été placé par plusieurs auteurs à l'origine d'une série d'édifices byzantins et occidentaux du IXème s. et postérieurs, dont Germigny-des-Prés (pl.11).

Le rapprochement des murs vers les appuis, observé à Bagaran, trouve son aboutissement dans les compositions du groupe de Mastara (pl.12): ici les quatre supports ont été supprimés et la coupole et son tambour sont directement posés sur l'enveloppe murale, précisément sur les huit points de jonction du cube et des quatre conques qui l'élargissent.[4] A Saint-Jean de Mastara, du milieu du VIIème s., la coupole, apparemment d'origine, est la plus large conservée de l'époque, avec un peu plus de 11 m de

---

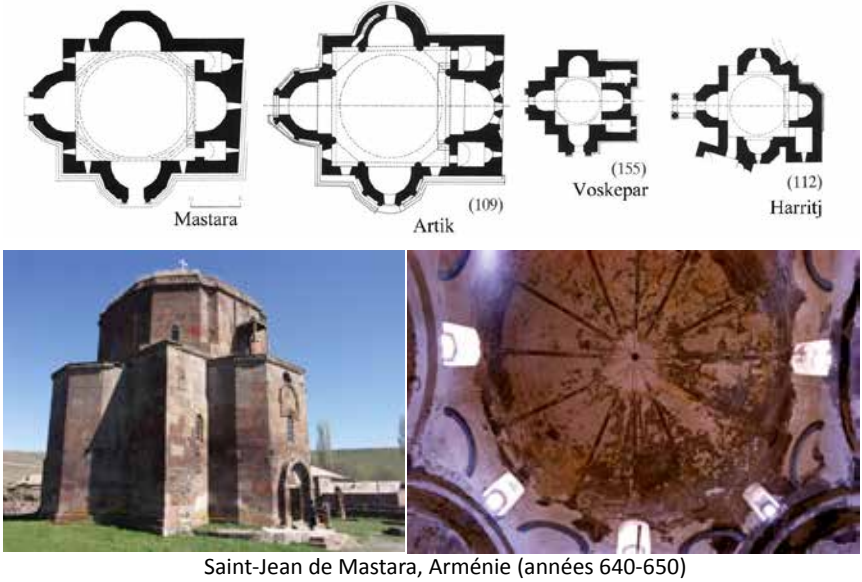
4 Sur les églises du VIIème s. à coupole sur cube tétraconque: Donabédian, op.cit., p.153-162.



Eglises de Bagaran (Arménie, 624-631) et de Germigny (France, 805)

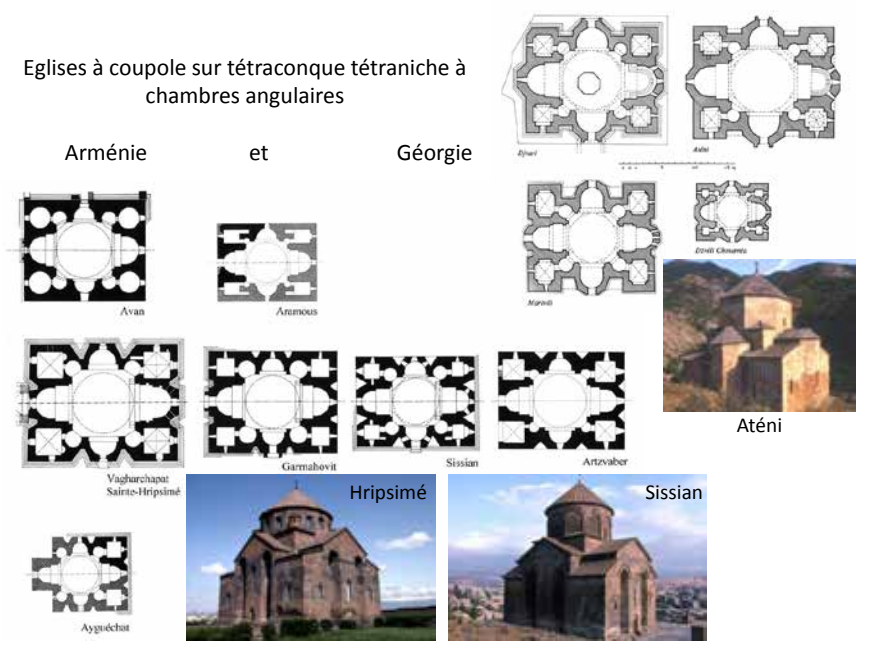
pl.11

Eglises à coupole sur cube tétraconque d'Arménie (VIIe s.)



Saint-Jean de Mastara, Arménie (années 640-650)

pl.12



pl.13

diamètre. Synthèse des structures en croix, rayonnante et centrée, cette composition à coupole sur cube tétraconque est l'une des plus équilibrées de l'âge d'or. Elle est reproduite sur plusieurs églises d'Arménie au VIIème s., puis aux Xème -XIème s. En revanche en Géorgie, aucun spécimen n'en est conservé; seule la chapelle nord de la Vieille Chouamta s'en approche, mais avec, comme à Mokhrénis en Artsakh, des niches cylindriques aux angles du cube, qui l'apparentent au type Avan-Djvari.

Le groupe Avan-Djvari, fin VIème-VIIème s.

Au contraire, le groupe emblématique d'Avan-Djvari est commun aux deux pays.[5] Il est né simultanément en Arménie et en Ibérie à la fin du VIe s. (pl.13). On peut considérer, dans le principe, sa composition comme un développement complexifié du type de Mastara, avec comme étape intermédiaire le type Mokhrénis-

[5] Une littérature abondante a été consacrée à ce groupe. On trouvera une synthèse récente avec bibliographie dans: Donabédian, op.cit., p. 79-87 et 163-184.

Chouamta.[6] Quatre conques alternent harmonieusement avec quatre niches diagonales pour rayonner autour du vaste espace couronné par la large coupole. Celle-ci est posée sur les huit jonctions des conques et des niches diagonales. Bel exemple de plurifonctionnalité, ces niches diagonales aux trois-quarts cylindriques permettent non seulement d'élargir l'espace et de multiplier les points d'appui de la coupole, mais aussi d'accéder aux quatre chambres angulaires. En effet, pour la première fois, on a inséré à Avan et Djvari des chambres non seulement à l'est, de part et d'autre de l'abside, comme pour les *pastophoria* des basiliques, mais aussi aux deux angles ouest. Comme elles ne sont pas encore munies d'absidiole et, dans plusieurs cas, avaient initialement une porte ouvrant directement à l'ouest sur l'extérieur, on peut supposer que ces pièces occidentales servaient, comme les espaces annexes des basiliques, à recevoir ceux qui n'avaient pas encore accès à l'église proprement dite, à savoir les catéchumènes et pénitents.

L'étude de ce groupe est particulièrement intéressante pour notre compréhension des échanges entre les deux écoles, en mettant clairement en relief leur parenté et leurs divergences. La communauté de principe compositionnel est évidente, on vient de l'évoquer. Les différences ne sont pas moins riches en enseignements. La conception volumétrique d'abord est différente, car en Arménie c'est la stricte inscription dans un volume en parallélépipède qui compte, même si les paires de niches trapézoïdales ou dièdres qui animent puissamment les façades suggèrent l'articulation interne. En Ibérie, le contour est beaucoup plus découpé et la volumétrie extérieure est beaucoup plus transparente. Djvari en est un bon exemple: les conques qui marquent le volume cruciforme s'expriment clairement, tant en hauteur que par leur saillie en-dehors du volume en parallélépipède, bien délimitées par de larges niches plates (pl.14). C'est une volumétrie dynamique, sur un édifice qui couronne la nature et domine toute la région. A cet égard l'église Sainte-Croix ou Djvari est emblématique d'un choix assez fréquent en Géorgie et quasi absent en Arménie. Le sanctuaire complète ou couronne la nature, d'un côté, et le sanctuaire s'intègre à la nature, de l'autre. Ce

---

6 Un lien génétique peut être envisagé avec des compositions romaines et paléobyzantines (Sts-Serge et Bacchus et Ste-Sophie de Constantinople): Donabédian, op.cit., p.79-80.

Djvari (Ibérie). Fin VIe – début VIIe s.

pl.14

choix révèle sans doute une vison du monde différente, un rapport différent à la nature, fait d'assurance et d'extériorisation au nord, fait d'humilité et d'intégration au sud. J. Lafontaine-Dosogne voit dans la position dominante des sanctuaires géorgiens l'influence du culte des stylites.[7] Selon A. Alpago Novello, exprimant les idées de triomphe et de joie, cette situation rendant l'accès difficile peut sembler opposée aux besoins liturgiques, mais est en accord avec la dévotion populaire qui voit dans l'église plus un signe qu'un lieu de culte.[8] Une situation aussi éminente s'accordait bien avec la nature particulière de l'église de Djvari, mémorial de la croix de sainte Nino, lieu de pèlerinage pour tous les chrétiens de la région, arméniens comme ibères.[9]

---

7 Lafontaine-Dosogne Jacqueline, «L'influence du culte de saint Syméon Stylite le Jeune sur les monuments et les représentations figurées de Géorgie», *Byzantion*, XLI, Bruxelles, 1971, p.183-196.

8 Alpago Novello, op.cit., p.251.

9 Le piédestal de cette croix portait une inscription bilingue, en géorgien et en arménien: Mouradyan Parouyr, *L'épigraphie arménienne de Géorgie. Karthli et Kakhéti* (en russe), Erevan, 1985, p.17-23.

Arménie

sculptures figurées sur des églises du VIIe s. :

Mren, Pemzachen, Odzoun

pl.15

En outre, à Djvari une décoration sculptée figurée d'une qualité exceptionnelle anime les façades, surtout l'orientale, mais aussi la méridionale et en particulier le tympan de la porte de la conque sud. Des sculptures stylistiquement apparentées se trouvent à la même période en Arménie, à Mren, Pemzachen, Odzoun (pl.15) ; les analogies des costumes princiers à Djvari et Mren, et la parenté des anges, en particulier, entre Djvari et Odzoun, retiennent l'attention; mais les sculptures arméniennes n'ont ni l'ampleur ni l'impact esthétique de celles de Djvari. Zvarthnots toutefois se distinguait par la qualité et l'abondance de sa décoration sculptée, avec ses chapiteaux, sa riche arcature et sa rangée de personnages aux écoinçons, mais elle constituait un phénomène hors normes dans l'Arménie du VIIème s.

Bien qu'elle porte la signature de l'architecte arménien Thodossak,[10] l'église d'Aténi reproduit fidèlement (mais plus

[10] Sans revenir sur la polémique autour des inscriptions de Djvari et d'Aténi, rappelons que certains savants géorgiens considèrent que les inscriptions arméniennes d'Aténi sont liées à la restauration de l'église au X^{ème}s.: Aleksidzé Zaza, *Les inscriptions arméniennes de Sion d'Aténi* (en géorgien, avec résumés

maladroitement, en partie à cause d'importants remaniements et déformations), les solutions volumétriques et décoratives du monument majeur de l'Ibérie de l'époque, la Sainte-Croix de Djvari, notamment sa façade orientale. Remarquons au passage que ces deux sanctuaires ibères sont privés de porte à l'ouest; ce trait est imposé par la situation de l'édifice au bord de la falaise à Djvari, mais il constitue un choix délibéré à Aténi. Il ne s'observe sur aucun édifice analogue d'Arménie.

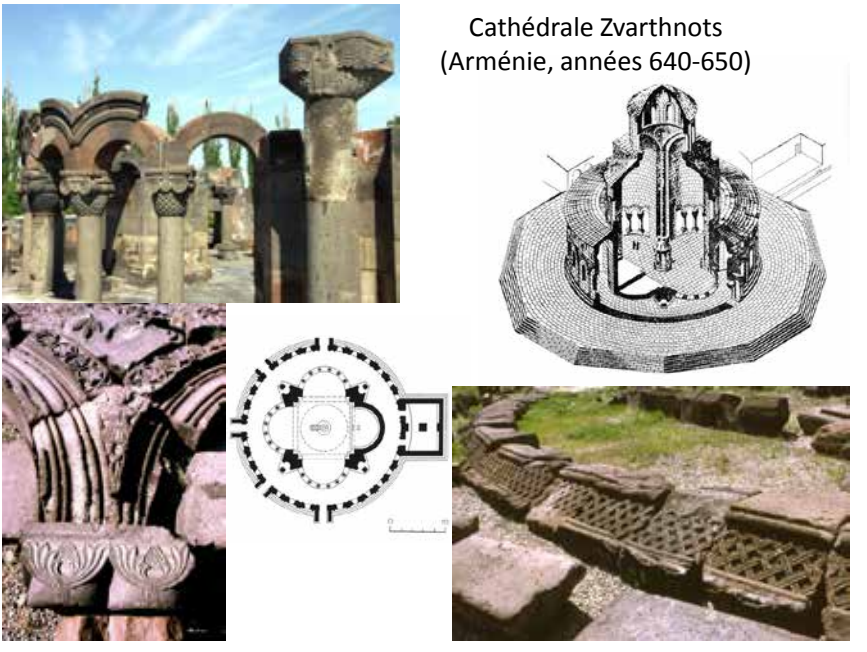
Les compositions rayonnantes au VIIème s.

Peut-être stimulés par l'héritage des baptistères et mausolées romains antiques, les bâtisseurs chrétiens du Caucase du Sud ont aussi, semble-t-il dès la fin du VIème s., implanté la coupole sur des compositions rayonnantes. On trouve dans les deux pays un groupe homogène de remarquables édifices hexaconques et octoconques. Les plus anciens peuvent être placés à la fin du VIème s. (Ninotsminda, Aragatz) et les plus nombreux sont datés du VIIème s. et du Xème-XIème s.

Après les compositions à coupole sur plan cruciforme, centré ou rayonnant, la création au milieu du VIIème s. de Zvarthnots correspond à une audacieuse synthèse où une tétraconque est inscrite dans un déambulatoire annulaire (pl.16). Cette combinaison donnait à l'édifice (détruit par un séisme à la fin du Xème s.) une silhouette rotondale qui trahit sa principale source d'inspiration: la rotonde de l'*Anastasis* de Jérusalem. Le recours à ce modèle prestigieux se justifiait par l'éminente fonction mémoriale de la cathédrale de Zvarthnots, martyrium de saint Grégoire l'Illuminateur, dont les reliques étaient placées au centre de l'édifice. Le modèle de Zvarthnots est repris sur quelques églises, toutes d'une importance particulière, d'Arménie, de Géorgie et d'Albanie du Caucase, de la 2e moitié du VIIème s. au XIème s.

Sommet de l'âge d'or architectural du VIIème s., Zvarthnots se distinguait par un décor sculpté abondant et soigné, très novateur. Le riche répertoire créé pour cet édifice marquera la seconde moitié du VIIème s. puis tous les siècles à venir. Parmi les dispositifs caractéristiques alors élaborés, citons la corniche à plan incliné orné de lacis et surtout l'arcature aveugle sur colonnade aveugle. Fondée sur l'héritage romain tardif, peut-être stimulée par la décoration

en russe et en anglais), Tbilissi, 1978. Sur ces inscriptions voir: Mouradyan, *L'épigraphie*…, op.cit., p.93-112.

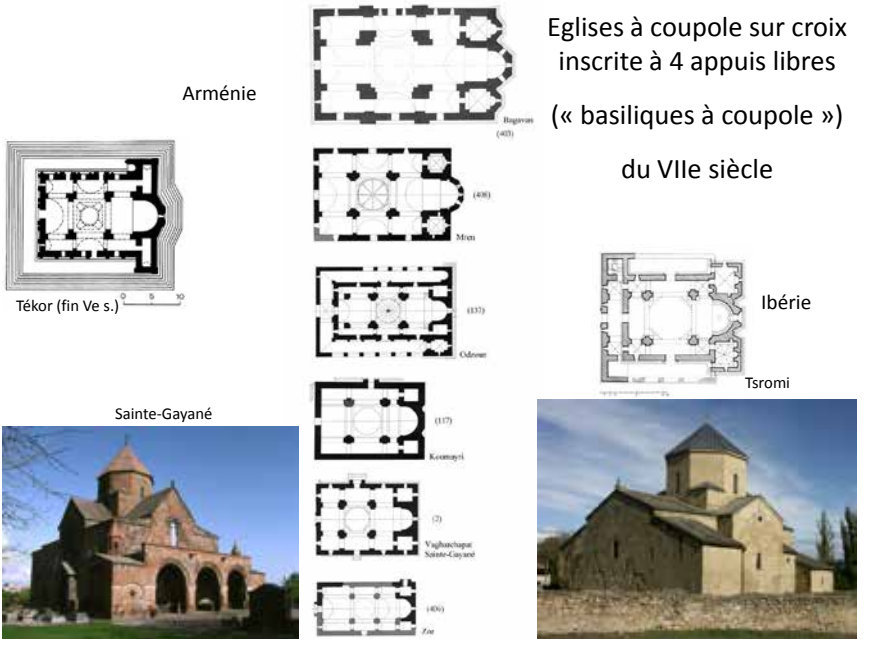


pl.16

des façades sassanides, l'arcature-colonnade aveugle avait déjà été partiellement adaptée sur des monuments paléochrétiens de Cilicie et de Syrie. Mais, dans sa forme affinée du VIIème s., elle est l'un des titres de gloire de l'âge d'or. Cette arcature couvre à partir de Zvarthnots les conques et les tambours de nombreuses églises arméniennes de la seconde moitié du VIIème s. et semble trouver un premier écho en Ibérie sur la façade orientale de Tsromi. Elle connaîtra ensuite une grande faveur dans les deux pays à partir du Xème s., non seulement sur des tambours, mais aussi et surtout sur des façades planes. Plusieurs siècles plus tard, en Occident, puisant sans doute aux mêmes sources romaines, les bâtisseurs des églises romanes en feront un usage fréquent.

Eglises à coupole sur plan basilical durant l'âge d'or du VIIème s.

Après les églises à coupole sur plan centré, évoquons brièvement celles à plan oblong d'origine basilicale. Nous avons vu la coupole implantée à la fin du Vème s. sur une croix inscrite à quatre appuis libres dans l'église de Tékor. Cette lignée est elle aussi très importante pour l'Arménie et la Géorgie, car elle ouvre la voie aux églises en



pl.17

croix inscrite à coupole sur quatre piliers libres.[11] Elle permet la construction d'une longue série d'églises du VIIème s.: Bagavan, Mren, Ste-Gayané, Odzoun… en Arménie, et Tsromi en Ibérie (pl.17), puis de quelques-unes des principales cathédrales des Xème -XIème s., avant d'être souvent reprise aux XVIIème -XVIIIème s. Soulignons l'importance de cette typologie pour l'ensemble de l'histoire de l'architecture chrétienne puisque plusieurs historiens la placent à l'origine de très nombreux plans d'églises byzantines à partir du IXème s.

Les églises du groupe Tékor–Bagavan–Tsromi héritent des basiliques paléochrétiennes leur solennelle longitudinalité, mais elles innovent par la place qu'elles font au volume cruciforme qui s'inscrit dans la basilique pour mieux porter la coupole. Il n'est pas possible de décrire ici les nombreux représentants arméniens de cette typologie. Notons seulement l'un des traits caractéristiques de leur architecture: l'articulation des piliers porteurs de la coupole, en correspondance avec la configuration des arcs qui s'y appuient. Recevant les deux

[11] Synthèse récente sur ce groupe dans: Donabédian, op.cit., p.54-57 et 101-118.

rouleaux de l'arc, l'appui est fragmenté par l'insertion d'un quart de pilier ou d'un quart de colonnette dans le dièdre constitué par chacun des quatre angles du carré central. Cette fragmentation de l'appui est à l'origine de la forme fasciculée des piliers arméniens et géorgiens du Xème -XIème s., qui anticipent les piliers fasciculés de l'Occident roman et gothique.

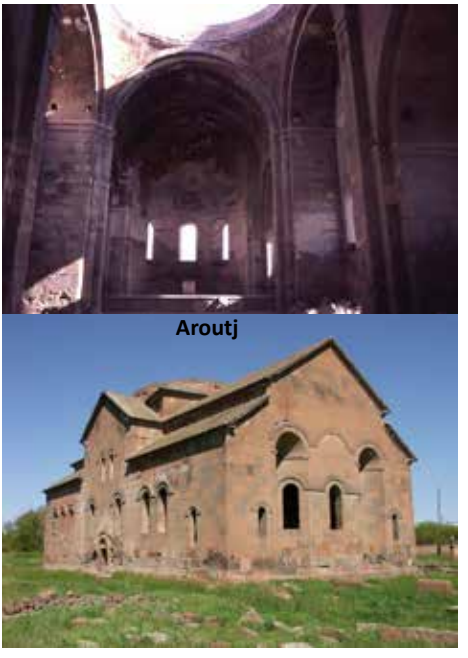
Seul représentant ibère de ce groupe au VIIème s., Tsromi est un monument digne d'un intérêt particulier en raison de sa combinaison d'archaïsmes, de spécificités et d'innovations, en raison aussi de sa grande parenté avec les sanctuaires contemporains d'Arménie. Ses archaïsmes consistent dans la saillie latérale des chambres angulaires orientales et occidentales, et dans la présence, en complément du narthex barlong à l'ouest, d'espaces longeant les façades nord et sud, écho des galeries des basiliques paléochrétiennes. Ces traits évoquent Tékor et Erérouyq, et surtout le monde protobyzantin et la Syrie paléochrétienne. Ses spécificités et innovations correspondent en particulier à la présence d'une tribune au-dessus du narthex, forme désormais répandue dans la Géorgie orthodoxe et inconnue (sauf rarissimes exceptions) en Arménie, et au traitement de la façade est, avec sa singulière succession de trois niches, dont la médiane est plate. Quant aux traits de parenté avec les édifices contemporains d'Arménie, ils sont omniprésents, tant dans l'architecture: planimétrie et volumétrie générales, traitement des angles du carré central, trompes, paire de niches de la façade est, oculi…, que dans le décor sculpté: arcs des fenêtres, forme et motifs des bords biseautés des portes, croix latines à pied feuillu en relief faiblement saillant dans un champ rectangulaire, paires de colonnettes surmontées d'une cavité au fond des deux niches extérieures orientales, entrelacs anguleux à tige à trois brins sur les bords de la niche centrale est… (pl.18). Le talentueux architecte de Tsromi introduit pour la première fois en Ibérie, et la seule fois dans ce groupe typologique, la paire de niches dièdres dans la façade orientale, un dispositif très répandu à l'époque en Arménie pour marquer la séparation entre l'abside et les chapelles qui la flanquent. Sur cette même façade est, la succession des trois niches peut être vue, on l'a dit, comme un écho, unique à l'époque en Ibérie, de l'arcature – colonnade aveugle, fréquente en Arménie. Comme à Ste-Gayané, le corps principal de l'église, abside et annexes exclus, est pratiquement carré; dans cet espace, la coupole

pl.18

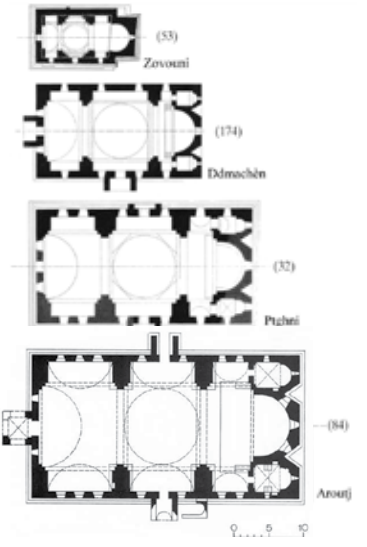
s'appuie sur quatre supports qui délimitent un carré sensiblement élargi par rapport aux églises analogues d'Arménie. C'est pourquoi, dans son groupe planimétrique, Tsromi possède la coupole la plus large, avec un peu plus de 7,5 m de diamètre.

L'âge d'or du VIIème s. est une période d'intense créativité architecturale dans les deux pays. Outre le type Tékor – Bagavan de la «basilique à coupole», les architectes arméniens élaborent une composition à coupole sur plan longitudinal apparentée à la précédente, mais où ils rattachent les quatre appuis de la coupole aux murs latéraux. Une variante de croix inscrite, la croix inscrite cloisonnée dite «salle à coupole» est ainsi créée pour plusieurs églises importantes du VIIème s. comme Ptghni et Aroutj (pl.19).[12] Elle permet d'obtenir, malgré la longitudinalité, un espace parfaitement uni sous la coupole. Elle est à l'époque encore inconnue en Géorgie; elle y sera quelquefois reprise plus tard (voir *infra*). En Arménie, ce type de croix inscrite cloisonnée, à coupole sur appuis engagés, et chapelles d'angles, connaîtra au Moyen Âge une très grande popularité sous

12 Ibid., p.67-68 et 122-129.



Salles à coupole de l'Arménie du VIIe s.

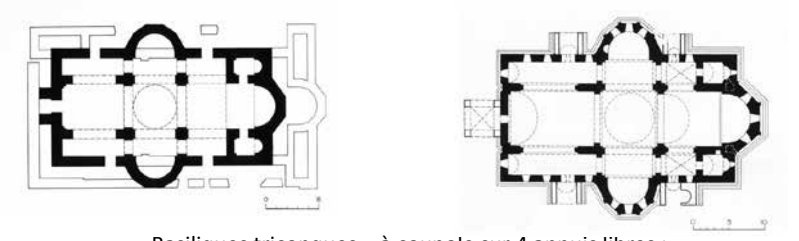


pl.19

une forme resserrée, plus compacte, qui révèlera une assez bonne résistance aux séismes.

Enfin, dans le cadre des diverses formules d'insertion de la coupole sur une composition basilicale, deux cathédrales arméniennes, Dvin au début du VIIème s. et Thalin à la fin du VIIème, présentent une solution originale, elle aussi riche en perspectives (pl.20).[13] Dans cette variante de la basilique à coupole, la croix n'est plus entièrement inscrite, mais s'extériorise sur les côtés nord, est et sud, où l'abside et les deux conques latérales font saillie, sous l'influence peut-être de Sainte-Etchmiadzine ou des croix triconques. Quelques siècles plus tard, le même principe est repris: la combinaison de la croix libre monoconque ou triconque et de la basilique à coupole est fréquente, diversifiée, au Xème-XIème s. dans une série de monuments majeurs de Tao-Klardjéti, puis de Géorgie unifiée.

13 Ibid., p.66-67 et 118-122.



« Basiliques triconques » à coupole sur 4 appuis libres :
Dvin et Thalin, Arménie (VIIe siècle)

pl.20

Importance de l'âge d'or du VIIème s.

Le rapide examen de ces diverses compositions et la brève évocation de quelques éléments de leur décor permettent de mesurer l'exceptionnelle richesse créative et l'étonnante maturité architecturale de l'âge d'or du VIIème s. Cette période d'essor est également marquée par l'élaboration d'une volumétrie combinant équilibre et élan vertical, dans laquelle domine la coupole surélevée par le tambour. Le tambour est d'abord octogonal du fait de l'emploi de quatre trompes aux angles du carré central, puis il revêt, en Arménie, une forme cylindrique à partir de l'introduction, au milieu du VIIème s. (probablement sous influence byzantine), des pendentifs à la place des trompes. Coupole conique sur tambour cylindrique coiffant un volume cruciforme dégagé ou inscrit: voilà la formule de base de ces architectures, à la fois très caractéristique et commune aux deux. Dans le cas des croix inscrites dans un périmètre rectangulaire, déjà nombreuses dans l'Arménie du VIIème s., l'abaissement des toits en appentis des quatre compartiments angulaires permet au volume central cruciforme sommé par la coupole de se dégager au-dessus du

premier niveau en parallélépipède: c'est la silhouette caractéristique des églises médiévales du Caucase du Sud qui est créée, avec pour l'heure des proportions encore relativement trapues.

Durant cette période d'essor, les deux cultures chrétiennes du Caucase du Sud se dotent d'un langage architectural désormais bien établi, à la forte identité, commun aux deux, qu'elles conserveront jusqu'à la période moderne, en dépit des choix parfois divergents qu'elles feront ensuite. Durant cet âge d'or, l'Arménie manifeste une particulière fécondité conceptuelle, technique et décorative. La typologie architecturale et ornementale y est d'une grande diversité. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les formules élaborées sur son sol servent chez les voisins du Nord,[14] compte tenu notamment de la mobilité des équipes de maçons, bâtisseurs et architectes qui, comme le souligne A. Alpago Novello, ignoraient les frontières.[15] Nous verrons la tendance s'inverser lorsque, forte de sa prépondérance politique et militaire, la Géorgie à son tour, à l'apogée de son rayonnement à la fin du XIIème et au début du XIIIème s., offrira à l'Arménie une série de modèles.

Pendant la période troublée du début du VIIème s., avant l'épanouissement de l'âge d'or, survient en 608-609 la séparation entre les deux Eglises, jusque-là unies dans leur opposition à Chalcédoine. Ce schisme aura bien sûr des conséquences graves sur les relations entre les deux nations, et son impact sera également sensible en architecture: une partie des divergences que nous observerons à partir du Xème s. en sont issues. Mais cet impact est encore faible au VIIème s.: la séparation ne prend pas effet tout de suite et elle ne se traduit pas immédiatement par des différences importantes. Au contraire, sous la pression byzantine, des nouveautés sont introduites en Arménie, qui sont fréquentes aussi en Géorgie désormais orthodoxe. C'est le cas par exemple des trois fenêtres dans l'abside

---

[14] Pour un point sur ces échanges, voir: Donabédian Patrick, «La sculpture architecturale dans l'Arménie préarabe», *Atti del Quinto simposio internazionale di arte armena* [1988], Venise, 1991, p.125-144, en particulier p.142-144.

[15] Jakobson, «Les rapports… », op.cit., p.242; Alpago Novello, op.cit., p.246. On sait par les inscriptions et marques de maçons que des équipes arméniennes ont travaillé à Djvari et Aténi: Mouradyan, *L'épigraphie*…, op.cit.; Mouradian Parouïr, «L'inscription arménienne de l'église de Djvari», *Revue des Etudes Arméniennes*, V, Paris, 1968, p.109-139.

qui s'observent alors aussi bien en Ibérie qu'en Arménie, parce que les Arméniens introduisent ce trait entre 630 et 680, avant de revenir à la fenêtre unique après la fin du VIIème s., une fois la pression byzantine affaiblie.[16] Assez fréquent en Ibérie, le *synthronon*, banquette réservée au clergé ménagée au bas de l'abside, apparaît quelques fois en Arménie au VIIème s. En revanche, nous l'avons vu, la tribune dans la partie ouest de l'église, avec accès depuis le premier niveau du narthex, est inconnue en Arménie.

Quant à l'attitude vis-à-vis de la peinture murale, elle ne constitue pas encore un élément de divergence entre les deux pays, puisque jusqu'à la fin du VIIème s., les intérieurs des églises arméniennes étaient peints, comme ceux d'Ibérie; les sanctuaires les plus importants portaient même des mosaïques (Etchmiadzine, Zvartnots, Djvari, Tsromi). Ce n'est qu'après le rejet définitif, au VIIIème s., par l'Eglise arménienne, du dogme de Chalcédoine, que la séparation est effective et que s'instaure dans les régions centrales du pays un refus des peintures murales, créant désormais une différence patente entre l'Arménie et la Géorgie.

Dans les deux pays, l'alourdissement du joug arabe entraîne l'arrêt de la construction à la fin du VIIème s. La reprise se fera plus tôt en Ibérie, pendant la durée même de cette domination, plus tard en Arménie, à la fin de l'occupation. C'est pourquoi les historiens géorgiens de l'art voient moins cette période comme une coupure et l'appellent souvent «période de transition».

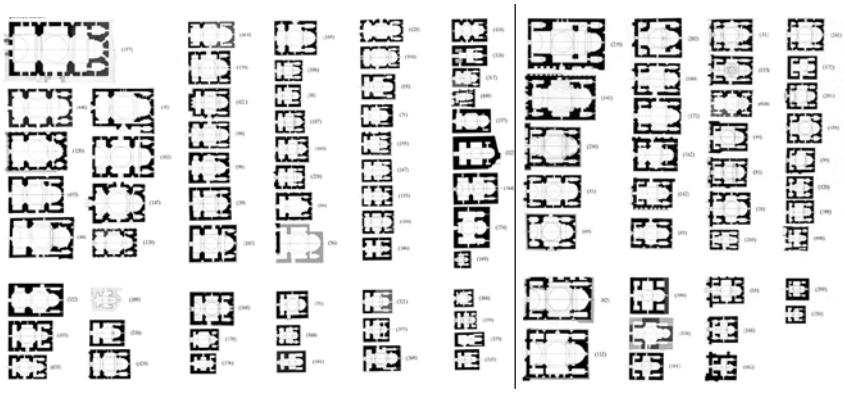
II. L'epoque de transition et des royaumes

Période postarabe: régénérescences et innovations

Après la domination arabe, les deux pays retrouvent un fort développement de leur architecture, mais avec une bifurcation des voies. Des croisements, de nouvelles jonctions ont lieu, mais dans l'ensemble, ce sont deux voies différentes qui se dessinent. Dès la fin de la période arabe, dans les deux pays s'accroît le rôle des provinces.

---

16 Sur les trois fenêtres dans l'abside au VIIème s. en Arménie: Donabédian, op.cit., p.87, 93-94, 105, 108, 276.



pl.21

En Arménie, au Syouniq,[17] au Vaspourakan,[18] puis au Chirak,[19] parallèlement à la reprise des modèles du VIIème s., l'évolution se fait principalement dans le sens d'une augmentation de la compacité des plans. Les plans ont tendance à s'uniformiser autour du modèle de la «croix inscrite cloisonnée», version raccourcie de la «salle à coupole» (pl.21).[20] Les appuis sont désormais rattachés à la carcasse murale. Dans la partie orientale de ces églises, les appuis engagés font partie des mêmes blocs muraux que les chapelles qui flanquent l'abside. Quant à la partie occidentale, deux variantes existent, toutes deux très fréquentes dans l'Arménie médiévale. Dans la «croix inscrite cloisonnée ouverte», les deux appuis occidentaux font saillie sur les murs latéraux, délimitant derrière eux, vers l'ouest, deux grandes niches longitudinales. Dans la «croix inscrite cloisonnée fermée», à

17 Sur l'architecture du Syouniq voir: Mnatsakanyan Stepan, *L'école de Suyniq de l'architecture arménienne* (en arménien), Erevan, 1960.

18 Pour l'architecture du Vaspourakan: Thierry Jean-Michel, *Monuments arméniens du Vaspurakan*, Paris, 1980.

19 Sur l'école du Chirak, voir entre autres: Cuneo Paolo, *L'architettura della scuola regionale di Ani nell'Armenia medievale*, Rome, 1977, ainsi que les articles de Jean-Michel Thierry.

20 La transformation de la «salle à coupole» en «croix inscrite cloisonnée», variantes fermée et ouverte, est clairement visible sur les planches typologiques de Cuneo, op.cit., tome II, p.726-729.

l'ouest comme à l'est, deux chapelles prennent place dans les angles, unies aux appuis de la coupole. Ces chapelles angulaires ont le plus souvent deux étages. Elles servent désormais à des services privés ou spécifiques. Ainsi les églises monastiques arméniennes de l'époque, malgré leur relative petitesse, ont souvent neuf autels: un dans l'abside principale et huit dans les absidioles des quatre chapelles angulaires à deux étages. Les nombreuses églises en croix inscrite cloisonnée ont deux avantages: le premier est que l'ensemble mural compact, rendu quasi monolithe, de la coupole au bas des murs, par l'emploi de la technique bétonnée, a une bonne tenue parasismique; le second est que, en conformité avec la christologie unitaire de l'Eglise arménienne, l'espace couvert par la coupole est parfaitement uni.

Une étude récente a montré que la salle à coupole n'était pas inconnue en Géorgie;[21] soit elle y est intégrée dans une composition plus complexe, comme nous le verrons à Vatchnadziani, soit elle est employée dans des constructions secondaires ou tardives, souvent réduite à la formule de la «nef à coupole», petite chapelle sans chambres angulaires (pl.22). On ne trouve pas vraiment en Géorgie l'équivalent des croix inscrites cloisonnées, ouvertes et surtout fermées, d'Arménie.

Tandis que les dimensions absolues des églises arméniennes diminuent, une certaine élévation des proportions s'observe. Les coiffes coniques se généralisent sur les coupoles, avant que ne soit mise au point, vers le début du Xème s., la coiffe en ombrelle, qui se répandra au XIème s. Les fenêtres se réduisent à d'étroites meurtrières, fortement ébrasées à l'intérieur. La place du décor sculpté augmente, avec de nouvelles formules de figuration des donateurs tenant à deux le modèle de l'édifice, des scènes animales «héraldiques», de nouveaux types d'encadrement des fenêtres et des portes, et une application de l'arcature aveugle sur des façades planes, et non plus seulement sur des conques et des tambours, comme au VIIème s. Plusieurs de ces tendances s'observent aussi en Géorgie aux Xème -XIème s., mais nous verrons que l'image d'ensemble des constructions et le détail des formes et des décors sont très différents. A l'intérieur des églises arméniennes, l'élévation de l'autel, le *bèm*, est désormais

[21] Gengiuri Nato, *Kuppelhalle* (en géorgien, avec résumé en anglais), Tbilissi, 2005.

Variantes de

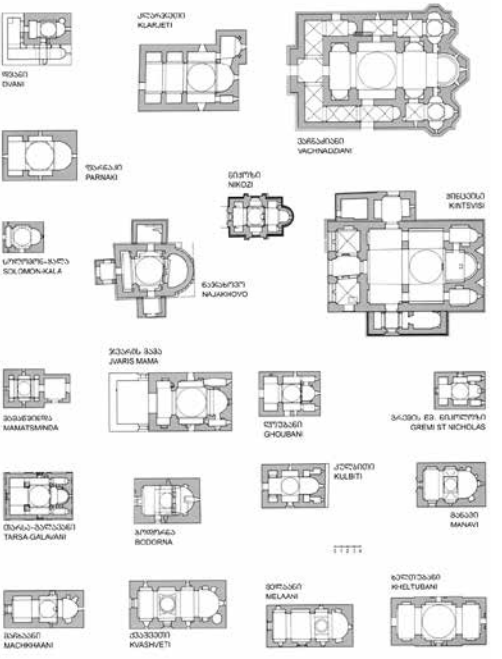
« salle à coupole »

et de

« nef à coupole »

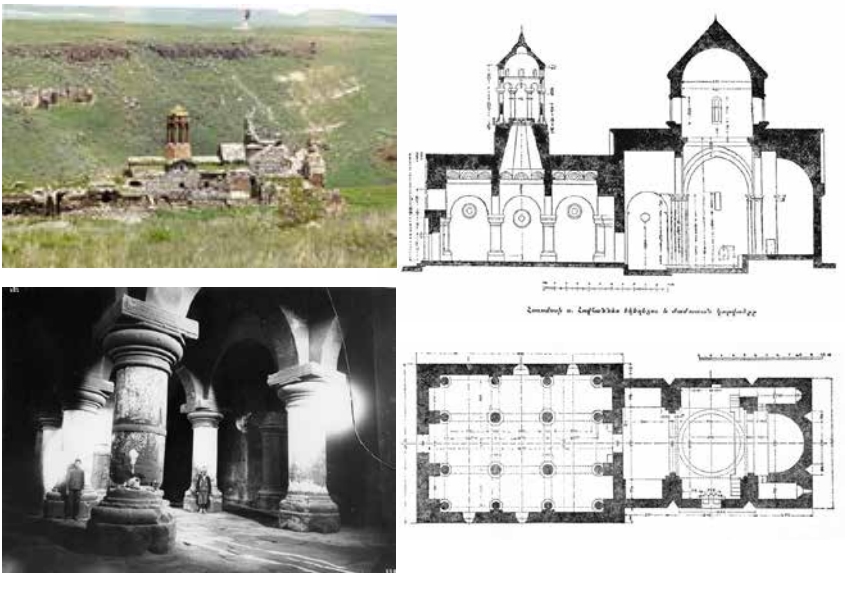
en Géorgie

(extrait du livre *Kuppelhalle* de Nato Gengiuri , 2005)



pl.22

Horromos, Arménie : égl. Saint-Jean et son narthex (gavith ou jamatoun) (1038)



pl.23

assez marquée, avec généralement plusieurs marches sur les côtés pour y monter, toujours un rideau pour séparer l'autel du *naos* et souvent une décoration sculptée sur la face du *bèm*. Au contraire, en Géorgie, l'élévation est très faible et c'est une barrière en pierre, un chancel, finement sculpté, ou un templon, qui sépare l'autel du *naos*.[22]

L'époque post-arabe dans les provinces arméniennes, comme dans celles de Géorgie, est également marquée par un puissant essor de l'architecture monastique. Celle-ci n'avait laissé aucune trace architecturale jusqu'à la fin du VIIème s., à l'exception peut-être de la Vieille Chouamta et de Nékressi en Kakhéti. C'est à la fin du IXème s. que les ensembles monastiques font leur véritable apparition dans l'architecture des deux pays: c'est de cette période que datent les premiers vestiges architecturaux de véritables ensembles conventuels. Ils sont particulièrement importants en Arménie où, dès lors, ils se multiplient à travers tout le pays. Parmi les typologies nouvelles auxquelles l'architecture monastique arménienne donne naissance, la plus importante à l'époque est celle du *jamatoun* ou *gavith*, grand narthex quadrangulaire adossé en règle générale à la façade ouest de l'église principale.[23] Au début, c'est une simple salle oblongue. Puis à partir du narthex de Saint-Jean de Horromos (1038), se généralise la forme de la salle plus large et plus basse que l'église, à quatre appuis libres portant une coupole sans tambour, ouverte en son centre (lien génétique avec la maison paysanne) et surmontée d'un lanternon (pl.23). La Géorgie ignore ce genre de forme, et le narthex y revêt l'aspect d'une courte galerie barlongue à l'ouest, ou est remplacé par un petit porche.

Les principautés arméniennes ne tardent pas, à partir de la fin du IXème s., à accéder au statut royal. Dans ces royaumes nouvellement créés, des œuvres originales voient le jour, destinées à magnifier le prestige des nouveaux monarques. Pour l'édification, dans sa résidence royale d'Aghthamar, de son église palatine dédiée à la Sainte Croix (915-921), Gaguik Artzrouni, fondateur du royaume de Vaspourakan, reprend une composition à coupole sur tétraconque tétraniche (à très étroites chambres flanquant l'abside) héritée du passé (pl.24). Devant couvrir tout le pourtour de l'édifice de plusieurs

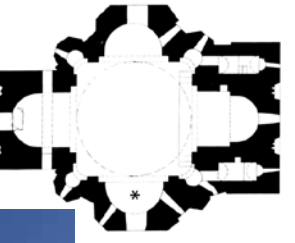
---

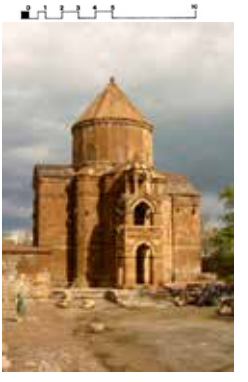
22 Iamanidzé Nino, Les installations liturgiques sculptées dans les églises de Géorgie (VIème-XIIIème siècles), Turnhout, 2010.

23 Sur les narthex arméniens voir: Mnatsakanyan Stepan, *L'architecture des narthex arméniens* (en russe), Erevan, 1952.

Aghthamar, Vaspourakan
(Arménie du sud)

Eglise Sainte-Croix
(915-921)



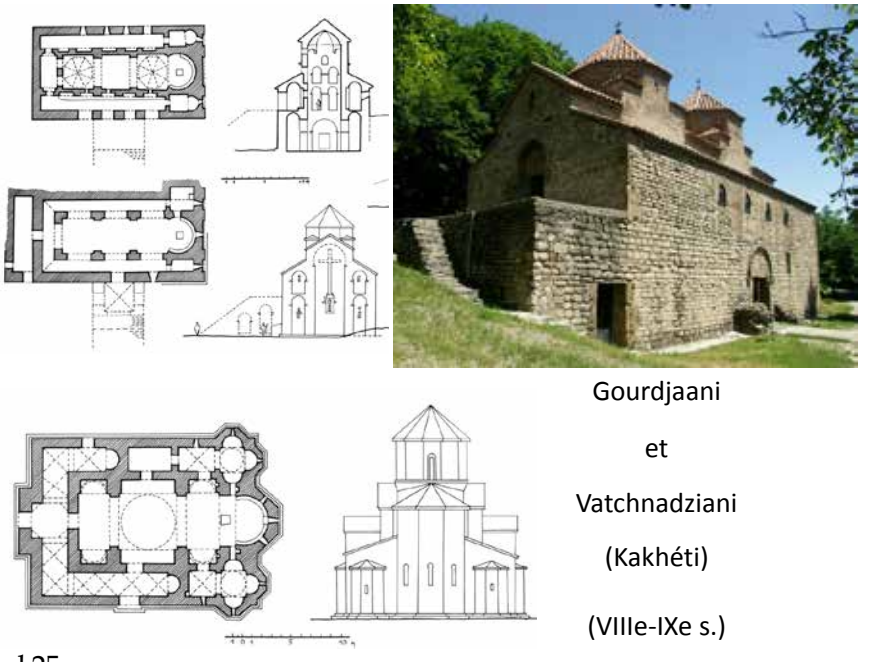


pl.24

registres de sculptures en bas-relief, l'architecte Manuel choisit de façonner le volume de l'église en un faisceau de polyèdres déployant sous les rayons changeants du soleil ses multiples facettes. Le résultat en est une création exceptionnelle, en marge du développement général de l'art arménien, qui illustre de manière éclatante mais hypertrophiée la tendance de l'époque au renforcement du décor sculpté. Au contraire, comme nous le verrons *infra*, l'extrême richesse du décor sculpté géorgien du début du XIème s. s'inscrit harmonieusement dans l'évolution de cet art. Alors que dans le nord et l'est de l'Arménie soumis à l'autorité royale et catholicossale, la tendance est désormais à l'exclusion du décor peint de l'intérieur des églises, ici, dans ce royaume périphérique, on s'autorise à couvrir les murs de peintures; c'est le cas à Aghthamar.

Période «de transition» en Géorgie

Ce même processus de «provincialisation» s'observe très tôt en Géorgie, grâce à une reprise précoce de la construction après l'arrivée des Arabes, durant la «période de transition». Alors que, après une longue coupure, leurs confrères du Sud ressentent le besoin de



Gourdjaani

et

Vatchnadziani

(Kakhéti)

(VIIIe-IXe s.)

pl.25

renouer le fil de la tradition, les architectes géorgiens, pour qui les effets de la domination arabe ont été plus légers, sont davantage enclins à l'expérimentation et à l'innovation. L'église de Samchvildé dans le sud de l'Ibérie est érigée en pleine domination arabe, en 759-777. Originale, surtout pour le traitement de la façade orientale, l'architecture de cet édifice à coupole, en grès beige parfaitement taillé, est inspirée de celle de Tsromi et donc encore proche du fonds commun arméno-ibère du VIIème s. Révélatrice de cet esprit d'expérimentation, la chapelle d'Armazi (Karthli, 864) cache une coupole sans tambour sous un toit en bâtière.

Encore plus innovantes sont les formes élaborées à l'est du pays, à l'abri des forêts de Kakhétie, dans une technique pourtant plus ingrate faisant appel aux gros galets que l'on trouve dans les rivières de la région, et à la brique.[24] Deux constructions d'un grand intérêt sont conservées près des villages de Gourdjaani et de Vatchnadziani ou Chroma (pl.25). Elles ne sont pas datées avec

[24] Sur l'architecture de cette province voir: Tchoubinachvili Guéorgui, *L'architecture de la Kakhétie* (en russe), Tbilissi, 1959.

certitude, mais, à la suite de G. Tchoubinachvili, on s'accorde à les situer approximativement au VIIIème -IXème s. La Sainte Vierge de Gourdjaani offre un exemple unique de nef à deux coupoles, entourée sur ses trois côtés d'une galerie à deux étages. Le premier niveau de l'église correspond à une sorte de basilique à trois nefs, tandis qu'au second, au-dessus de la longue et haute nef centrale, deux petites coupoles sont disposées sur l'axe longitudinal. Précédées de trompes, ces coupoles s'appuient sur des supports engagés, aussi cette nef s'apparente-t-elle à une «salle à coupole» doublée en longueur. La disposition longitudinale des coupoles évoque certaines églises romanes de France (Cahors, Angoulême, Périgueux).

L'église de Tous les Saints près de Vatchnadziani est une intéressante combinaison de la «salle à coupole», dont elle constitue peut-être l'une des premières et rares occurrences en Géorgie, et de la «basilique à trois salles». Elle donne l'un des premiers exemples ici de sustentation de la coupole au moyen de pendentifs et non plus de trompes. A l'est, les deux chapelles angulaires sont des petites croix triconques qui font saillie de part et d'autre de l'abside.

Ces deux édifices de Kakhétie frappent par la hauteur de leurs proportions et par leurs nombreux traits originaux, parmi lesquels l'ampleur des tribunes, qui constituent un second niveau à déambulatoire entourant l'édifice sur ses trois côtés, nord, ouest et sud. La plupart des arcs, en plan comme en élévation, sont outrepassés. Il est intéressant d'y observer l'écho de la salle à coupole, si importante en Arménie au VIIème s. puis, comme nous l'avons vu, prédominante dans l'architecture monastique arménienne sous la forme des croix inscrites cloisonnées.

La province de Tao-Klardjéti, un laboratoire architectural fécond

Après l'occupation arabe, un puissant mouvement est initié au Tao, appelé Tayq en arménien, ancienne marche arméno-géorgienne, alors ibérisée par suite de l'adhésion ou de l'appartenance initiale de ses habitants arméniens à l'orthodoxie et de l'arrivée d'immigrants ibères. Cette région, unie à celle de Klardjéti et aux provinces voisines, devient aux IXème-Xème s. la plus grande principauté de Géorgie, l'un de ses principaux foyers politiques, économiques et culturels. De nombreux monastères y sont fondés, constituant une sorte de «république monastique géorgienne». C'est de là que part, initié par le prince (qui portait le titre byzantin de Curopalate) David

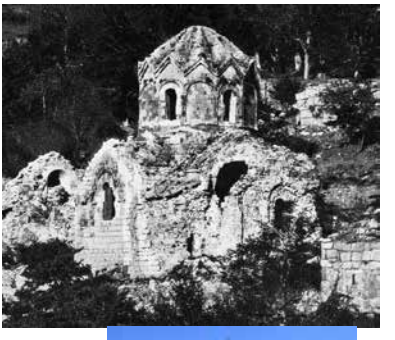
pl.26

III Bagratide (2e moitié Xème-1001), le renouveau national qui conduit à l'unification du royaume de Géorgie, œuvre de la branche géorgienne de la dynastie bagratide. Ce mouvement a une importance majeure pour l'histoire de l'architecture médiévale au Caucase du Sud. Dans ce laboratoire naissent beaucoup des fortes branches qui portent l'épanouissement de l'architecture géorgienne des Xème-XIème s.[25]

Les recherches planimétriques sont intenses. L'ampleur et l'élévation des volumes sont renforcées. La stéréotomie et l'appareillage sont souvent de grande qualité (pl.26). C'est ici, en particulier à Opiza et Khandzta (1ère moitié du Xème s.), à peu près en même temps qu'en Arménie, à Zarrindj et dans la petite église (Ste Mère de Dieu) de Khtzkonq (fin du IXème ou Xème s.), qu'est élaborée la forme pittoresque de la coupole à coiffe en ombrelle (pl.27). Beaucoup des édifices de Tao-Klardjéti présentent un trait désormais fréquent

[25] L'architecture de Tao-Klardjéti a fait l'objet de nombreuses études. Contentons-nous de citer parmi les plus complètes et récentes: Béridzé Vakhtang, *Monuments de Tao-Klardjétie dans l'histoire de l'architecture géorgienne*, Tbilissi, 1981; Giviashvili Irène, Koplatadze Irakli, *Tao-Klardjeti* (en géorgien avec résumé en anglais), Tbilissi, 2004.

Les premières coupoles « en ombrelle » au Xe siècle :



Khandzta et Opiza au Tao-Klardjéti

et

Khtzkonq et Zarrindj en Arménie

pl.27

en Géorgie et absent en Arménie: les piliers porteurs de la coupole sont précédés par de fortes et hautes bases cylindriques à gros anneaux décoratifs. Au cœur des pendentifs qui portent le tambour, une pseudo-trompe coquillée est souvent insérée. Il semble que c'est ici qu'est mise au point l'une des formes typiques des chambranles de fenêtres médiévaux géorgiens, que l'Arménie ignore: une large bande plate sculptée, cintrée dans sa partie supérieure, contourne la baie, surmontée de l'arc, plus saillant, à courts replis horizontaux, hérité du VIIème s. Deux autres types d'encadrement de fenêtres s'observent aussi à cette époque, tant en Arménie qu'en Géorgie, notamment au Tao. Le premier est propre au Xème s.: sous l'arc «du VIIème s.», deux colonnettes doubles sont placées de part et d'autre de la fenêtre, souvent «posées» sur une bande horizontale (premier exemple daté, du début du Xème s., à Byourakan, Arménie). Le second résulte peut-être de l'évolution du premier: à la fin du Xème et au XIème s. un chambranle entièrement rectangulaire prend place autour de la fenêtre. C'est probablement ici qu'apparaît une autre forme propre à la Géorgie et inconnue en Arménie: une calotte à voûte étoilée et huit nervures rayonnantes sur les volumes annexes et en particulier sur

les porches devant les portes. L'un des premiers exemples se trouve sur la galerie sud d'Ochk (années 960-970). Par ailleurs, plusieurs monuments de Tao-Klardjéti (et Kvétéra en Kakhéti) conservent des couvertures en tuiles, alors qu'elles ont disparu en Arménie.

Comme dans l'Arménie bagratide de l'époque, on porte ici une attention spéciale à l'arcature-colonnade aveugle. Sur les tambours, souvent polyédriques ou cylindriques, la colonnade portant l'arcature aveugle présente généralement des paires de colonnettes torsadées beaucoup plus fines que celles que l'on peut voir en Arménie à cette époque (Zarrindj, Khtskonq, Kars; des colonnettes torsadées fines se trouvent aussi à la chapelle St-Grégoire d'Ani, fin du Xème s.). C'est ici, semble-t-il, qu'est mise au point une version de l'arcature-colonnade aveugle qui est propre à la Géorgie. Elle a deux particularités qui, sans être obligatoires, sont fréquentes dans l'architecture géorgienne: 1) Le bas des façades étant nettement en retrait, l'arcature fait vigoureusement saillie, semblant porter le haut du mur. Ce décalage entre les deux plans, sous et sur l'arcature, est beaucoup moins marqué et moins systématique en Arménie. 2) Sur les façades (ou portions de façade) à pignon, l'arcature a un développement vertical progressif qui correspond au rétrécissement du haut de la façade (pl.26), alors qu'en Arménie, au contraire, l'arcature est d'une hauteur égale sur toute sa longueur, à l'exception du compartiment central, souvent élargi et rehaussé.[26]

Une sculpture figurée d'une grande finesse et ampleur se développe au Tao-Klardjéti, comme dans le reste de la Géorgie, avec en particulier de belles images de saints et de donateurs, ainsi que des scènes animalières. Des formules caractéristiques d'ornementation sculptée sont créées, comme le rang de palmettes pendantes à nervures concentriques. Appliqué aux corniches, ce motif leur confère un aspect particulièrement pittoresque; un exemple d'une rare finesse en est donné sur le tambour d'Ichkhan (Xème s.-1032).

Quelques monuments caractéristiques de Tao-Klardjéti

Dans de nombreux cas, les architectes de Tao-Klardjéti reproduisent les compositions des époques précédentes ou s'en inspirent, tant pour les églises longitudinales sans coupole, à une

---

26 Observation faite par: Béridzé, *Monuments…*, op.cit., p. 83, 89, 254, 256.

ou à trois nefs, que pour celles à coupole, notamment sur plan en croix libre, monoconque, triconque et tétraconque, ou encore sur plan rayonnant, en particulier hexaconque et octoconque. Souvent ils soumettent les modèles anciens à des changements radicaux. Citons deux exemples caractéristiques: les deux grandes églises monastiques d'Otkhta Eklessia et de Parkhal, des années 970 (pl.28). La basilique à trois nefs y est reprise, mais une série d'innovations propres à l'époque nouvelle y sont apportées: élargissement du plan basilical, élargissement de la travée devant l'abside préfigurant un transept, dynamisation de l'espace intérieur, fractionnement des piliers et pilastres, élévation sensible des proportions (forte surélévation de la nef centrale par rapport aux deux collatéraux) et emploi généralisé de l'arcature aveugle. Sur les façades ouest et est, comme indiqué *supra*, l'arcature épouse par sa gradation verticale le rétrécissement vers le haut de la surface murale. Dans ces deux édifices, l'arcature aveugle a cette singularité d'être portée par des pilastres plats et non par des paires de colonnettes.

Parmi les grandes églises à coupole de la région, celle de Bana ou Banak constitue au tournant du IXème s. et du Xème s. une ingénieuse réinterprétation du principe de la tétraconque dans un déambulatoire annulaire illustré au VIIème s. par la cathédrale de Zvarthnots. Sans doute pour renforcer sa résistance parasismique, l'architecte munit cette composition de deux puissants dispositifs: une corolle de profondes niches le long du mur périphérique et quatre «tourelles de rigidité» sous la forme de chapelles à étages aux angles de la tétraconque.

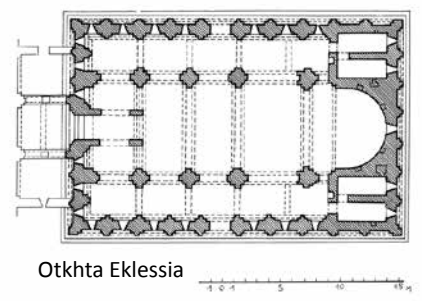
Une attention particulière est portée aux structures cruciformes à coupole, amplifiées, et dont le bras ouest est sensiblement allongé,[27] ainsi qu'à celles qui sont issues de la fusion du type basilical et du type cruciforme à coupole (pl.29). Sans doute appréciait-on le fait que cette formule permette de conserver la monumentalité longitudinale de la basilique, tout en lui conférant un aspect cruciforme et tout en la couronnant d'une coupole. Parmi les premières, citons des églises en croix monoconque agrandies, nettement allongées et dont le bras ouest est fortement élargi pour abriter trois nefs, comme Tskarostavi

---

[27] L'allongement du bras ouest est identifié comme l'une des caractéristiques de cette école par: Khatchatrian Armen, «Les églises cruciformes du Tayq», *Cahiers Archéologiques*, XVII, Paris, 1967, p.203-208.

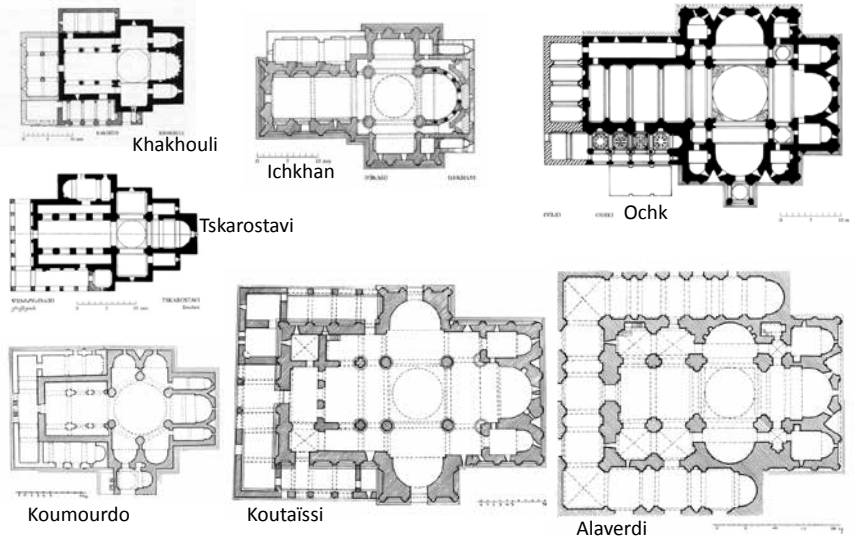
Basiliques à 3 nefs
de Tao-Klardjéti

(années 970)



pl.28

Eglises et cathédrales géorgiennes du Xe-XIe s avec combinaison de la croix libre monoconque ou triconque et de la basilique à coupole



pl.29

et Khakhouli; ou dont le carré central est sensiblement élargi pour faire place aux quatre puissants supports de la coupole, comme à Tbéti et surtout à Ichkhan.

Dans l'abside de cette dernière église, construite aux IXème-XIème s. et achevée en 1032 par l'architecte Ivané Mortchaïsdzé, une colonnade à chapiteaux à volutes pourrait remonter à la fondation de l'édifice par le patriarche arménien Nersès III, au milieu du VIIème s., même si, en réalité, ces chapiteaux s'inscrivent mieux dans le cadre des IXème-Xème s. Les encadrements des fenêtres, très diversifiés, illustrent les trois types évoqués plus haut.

Un exemple magistral de la fusion des types basilical et cruciforme est donné par l'un des édifices les plus impressionnants de l'époque au Tao-Klardjéti, la cathédrale d'Ochk (pl.30). Cette ample construction monastique a été réalisée dans les années 960-970 sur commande du prince David III Bagratide par l'architecte Grigol. Pour tenter de définir cette composition sophistiquée, on pourrait la qualifier de synthèse de la croix triconque et de la basilique transformée en croix inscrite à quatre appuis libres. Le principe d'une telle synthèse avait été posé au VIIème s. dans les

Ochk, Tao-Klardjéti (années 960-970)

pl.30

cathédrales arméniennes de Dvin et Thalin, mais il est ici enrichi. Le plan rappelle celui d'Ichkhan et présente le même allongement du bras ouest, propre aux églises du Tao. Comme à Ichkhan, le carré central est élargi, mais sous l'influence de la composition triconque, le transept présente deux conques saillantes à ses extrémités. Dans un souci de symétrie et pour multiplier les chapelles secondaires, les sacristies à absidiole flanquant l'abside sont reproduites de part et d'autre des deux conques latérales. Les trois bras saillants de la croix, sur les côtés nord, est et sud, ont donc le même traitement, en saillie quadrangulaire vivement animée par les paires de niches dièdres et une forte arcature aveugle à progression vers le haut. Comme une vingtaine-trentaine d'années plus tard à la cathédrale d'Ani, des colonnes à fût unique plaqué sur un pilastre portent une arcature à bande unique; mais, comme à Koutaïssi (façade sud, 1003), elles sont relativement épaisses.

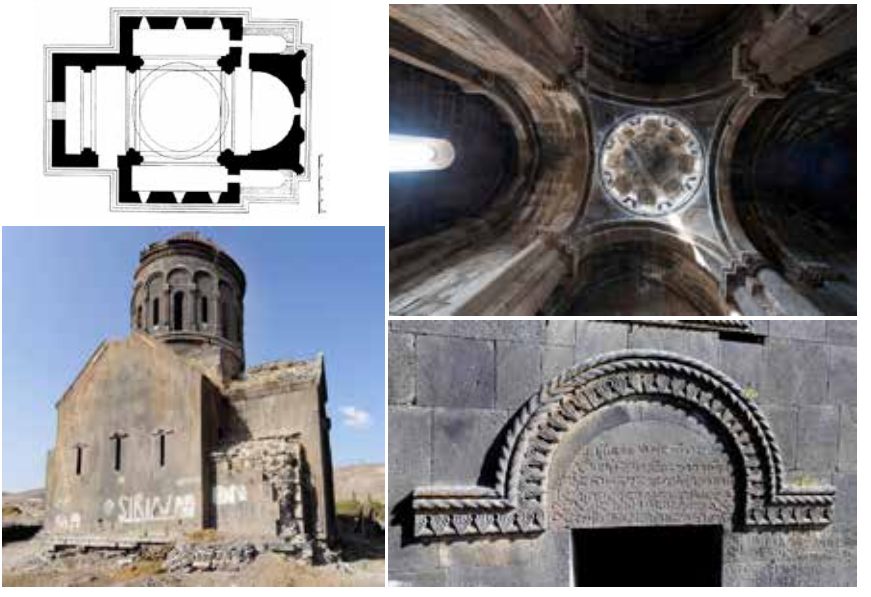
Dans la région voisine de la Djavakhétie, liée à l'époque au Tao-Klardjéti, l'église de Koumourdo, œuvre de l'architecte Sakotsari en 964, complète notre vision de l'originalité des recherches planimétriques dans les provinces géorgiennes. La structure cruciforme se combine ici avec la composition hexaconque, sur une trame générale basilicale. On y voit la contamination d'un plan extérieurement cruciforme et oblong par le principe du rayonnement intérieur de six conques autour d'un volume central hexagonal. Celui-ci est délimité par six forts piliers presque dégagés. Parmi les trompes insérées aux écoinçons des arcs centraux, dans les six pendentifs, deux sont occupées par des bas-reliefs représentant les donateurs. Jurgis Baltrušaitis avait en son temps attiré l'attention sur la similitude de cette disposition avec celle des anges de Sainte-Foy de Conques, en France.[28]

Plus au sud, dans la partie ouest de la province centrale arménienne d'Ayrarat, la belle église à coupole sur croix libre monoconque de Tchangli / Çengelli ou Eghevnamor réalise une intéressante synthèse entre les écoles d'Arménie et de Tao-Klardjéti (pl.31).[29] On peut la dater semble-t-il du début du XIème s. Ses

[28] Baltrušaitis Jurgis, *Etudes sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie*, Paris, 1929, p.60 et pl. LXXXIII, 140 et 141.

[29] Sur ce monument: Mouradyan Parouyr, *Les inscriptions géorgiennes d'Arménie* (en arménien), Erevan, 1977, p.65-86; Thierry et Donabédian, op.cit., p.508; Béridzé, op.cit., p. 186-188 et 310-312.

Tchangli/Çengelli/Eghévnamor (région de Kars, Arménie - début XIe s.)



pl.31

inscriptions géorgiennes attestent qu'elle desservait une communauté géorgienne ou arméno-chalcédonienne. Le plan s'apparente à celui des grandes croix libres à bras ouest allongé du Tao. Le décalage des niveaux au-dessus et en-dessous de l'arcature aveugle, l'insertion de trompes coquillées dans les pendentifs, plusieurs traits du décor sculpté et l'emploi de tuiles vernissées sur la coupole renvoient également à cette région. Les fines colonnettes doubles torsadées du tambour et surtout, sur sa corniche, le rang de palmettes triangulaires pendantes à rainures concentriques évoquent nettement Ichkhan. Au contraire, la fragmentation des appuis et les impostes à rang de petits balustres, à l'intérieur, ainsi que la rigueur des façades se rattachent à l'Arménie des Xème-XIème s.

Le second âge d'or de la fin du Xème et du début du XIème s. en Arménie

En l'espace de quelques décennies, entre la fin du Xème s. et les années 1030-1040, les deux pays se couvrent d'églises et de monastères d'un haut niveau technique et esthétique. Au cours de ce nouvel âge d'or chaque pays suit désormais sa voie propre.

pl.32

Dans le nord de l'Arménie, les rois bagratides, branche arménienne, fondent les monastères de Sanahin, Haghbat et Horromos, et établissent en 961 leur capitale à Ani. Ils s'entourent de grandes familles dont la plus active en architecture est celle des Pahlavouni, et s'assurent les services de l'architecte Trdat/Tiridate, restaurateur juste après 989 de Sainte-Sophie de Constantinople. Se développe dans ces provinces une architecture raffinée que caractérise l'élan vertical des formes, pl.32). Même si elle est plus modérée qu'en Géorgie et en particulier au Tao-Klardjéti, cette verticalité est parfaitement sensible. Elle s'exprime dans le dynamisme général des proportions, dans la fragmentation vigoureusement fasciculée des piliers portant des arcs à trois rouleaux souvent brisés et à élargissement progressif, dans la finesse de l'arcature aveugle sur paires de colonnettes, et des cadres rectangulaires des fenêtres couverts de menus motifs notamment entrelacés… Peut-être sous l'influence des piliers internes fasciculés, les piédroits des portails prennent vers la fin du Xème s. une forme saillante à série de colonnettes correspondant à l'archivolte saillante qui s'appuie sur eux. Le résultat rappelle les portails saillants à archivolte de l'Occident roman. Les impostes ont souvent la forme

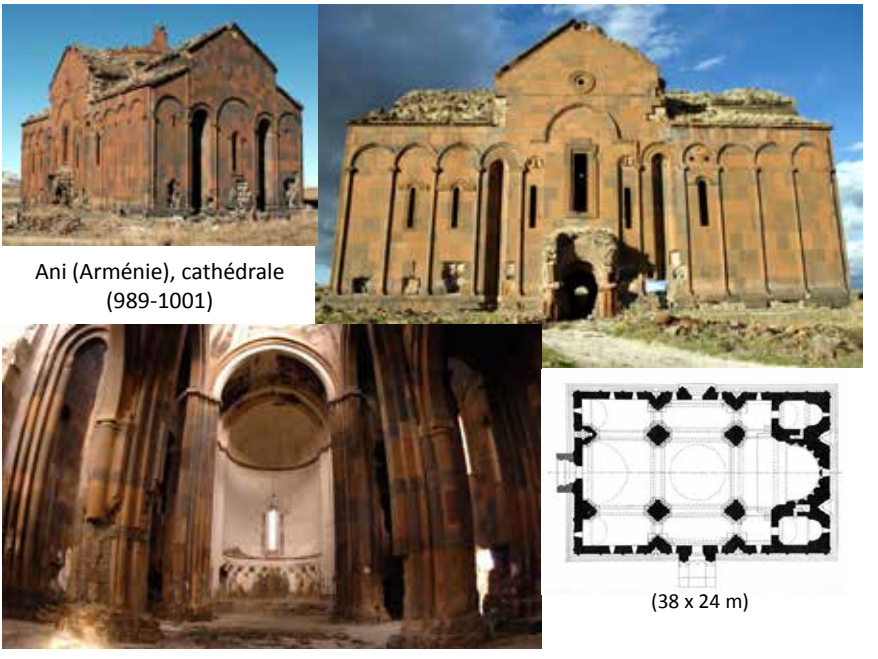
caractéristique d'un rang de petits cylindres, métamorphose des balustres ioniques. Un peu plus tard, au début du XIème s., apparaît un nouveau type de portail, à chambranle rectangulaire surmonté d'une architrave à ornements antiquisants (pl.32). Ces deux types de portails des Xème-XIème s. sont très différents de ceux qui se pratiquent en Géorgie, plats, à large bande cintrée.[30] Participant à l'effet vertical général, la coiffe en ombrelle s'appuie sur des faisceaux de colonnettes par l'intermédiaire de pignons aigus. Elle est très fréquente en Arménie au début du XIème s., en particulier sur les bâtiments construits par les princes Pahlavouni. L'effet pittoresque est obtenu dans l'Arménie du premier tiers du XIème s. principalement par cet élément architectural, alors qu'en Géorgie, à cette époque, l'effet pittoresque s'incarne surtout dans la richesse de la décoration sculptée.

Ani, capitale des Bagratides arméniens de 961 à 1045, est une véritable pépinière typologique, qui tranche par sa diversité (églises centrées, rayonnantes, en croix inscrite…) sur le fond plus uniformisé de l'époque. Parmi cette richesse architecturale, la cathédrale, commande royale réalisée de 989 à 1001, constitue l'un des sommets de l'art architectural de l'école d'Ani (pl.33). Trdat, son architecte, y reprend le plan en croix inscrite à quatre appuis libres du VIIème s., mais l'amplifie et le soumet à la principale tendance de l'époque: l'impulsion verticale. La forme fasciculée des piliers y est particulièrement marquée, ainsi que, à l'extérieur, l'élégance de l'arcature aveugle. Celle-ci montre le seul cas arménien de colonnettes à fût unique et non double, particulièrement fines. Comme nous l'avons vu *supra*, Ochk au Tao offre un autre exemple, un peu plus précoce (et Koutaïssi en 1003), de colonnettes aveugles à fût unique, mais plus épaisses. Dans le reste de l'Arménie et surtout dans les monastères se répandent les structures issues de la salle à coupole.

Le second âge d'or en Géorgie, fin du Xème – 1ère moitié du XIème s.

Nous avons évoqué l'essor architectural qui a marqué la principauté de Tao-Klardjéti et préparé celui de l'ensemble de la Géorgie. Dans ce pays, on observe aussi à cette époque une certaine diversité typologique, mais en même temps, on voit s'établir et se

30 Gabachvili Tsiala, *Les portails dans l'architecture géorgienne* (en géorgien et en russe), Tbilissi, 1955; Azatyan Chmavon, *Les portails dans l'architecture monumentale de l'Arménie des IVème-XIVème ss.* (en russe), Erevan, 1987.



pl.33

multiplier le type, également fréquent à Byzance, de l'église à coupole sur croix inscrite à deux appuis libres à l'ouest. Nous évoquerons plus loin les églises de Samtavissi et de Samtavro à Mtskhéta, qui obéissent à ce type. Sans le méconnaître totalement, l'Arménie ne l'emploie jusque-là que très rarement. Elle y aura davantage recours au XIIème-XIIIème s., sans doute en référence à la Géorgie ou sous son influence, dans le cadre du lien étroit qui unira l'Arménie du nord à la Géorgie à la fin du XIIème et au début du XIIIème s.

A la fin du Xème – début du XIème s., l'architecture ecclésiastique de la Géorgie est marquée par un enrichissement considérable de la décoration sculptée. D'amples compositions figurées sont placées sur les tympans et sur le haut des façades.[31] Les arcatures aveugles sont diversifiées et les chambranles de fenêtres, élargis et enrichis. Tout un répertoire ornemental se crée autour de thèmes végétaux d'une grande originalité, parmi lesquels prédominent les palmettes

[31] L'étude la plus complète sur la sculpture figurée de la Géorgie médiévale est: Aladachvili Natela, *La sculpture monumentale de la Géorgie* (en russe), Moscou, 1977.

disposées en rang, en rinceau, tête-bêche, dans des chaînes-entrelacs... Une attention particulière se porte sur l'ornementation sculptée du tambour. L'image élancée, pittoresque et festive des édifices géorgiens est alors très différente de celle des églises d'Arménie, plus ramassées, plus austères et plus sobrement animées par la vivacité anguleuse de la coiffe en ombrelle. A. Alpago Novello a souligné la distance qui sépare alors «l'atmosphère de conte enchanté» qui se dégage des églises géorgiennes, de la logique mathématique et de la rigueur formelle des églises arméniennes.[32]

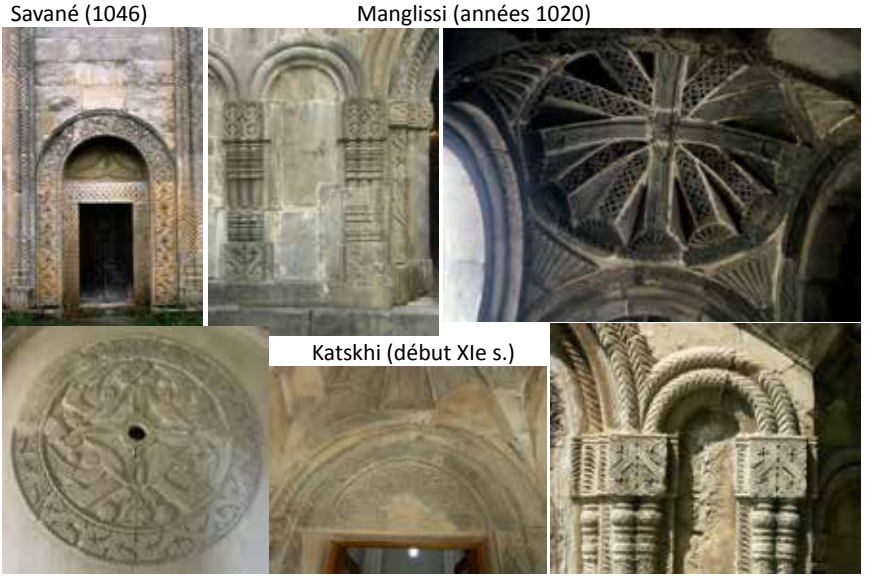
Evoquons brièvement quelques monuments géorgiens caractéristiques de ce second âge d'or. Quelques églises de villages, comme Saint-Georges de Savané, érigée en 1046, réutilisent la structure à nef unique, mais avec des remaniements conformes au goût de l'époque: agrandissement, élargissement et renforcement de la voûte au moyen d'arcs-doubleaux sur piliers engagés. Simples en plan mais très élancées, ces églises font l'objet d'un traitement sculpté raffiné. On note en particulier à Savané une haute arcature aveugle sur fines colonnettes doubles torsadées (pl.34).

Une tétraconque remontant sans doute au VIIème s. constitue le noyau de l'église de Manglissi, fortement remaniée dans les années 1020. Elle reçoit alors un chevet tripartite et deux porches devant les conques ouest et sud. Les façades sont munies de riches décors caractéristiques du début du XIème s. L'arcature-colonnade aveugle y revêt l'aspect d'un faisceau de boudins et de colonnettes beaucoup plus large qu'en Arménie. Un traitement sculpté abondant s'applique en particulier aux bases et aux impostes de la colonnade, encore enrichie par des anneaux feuillus. Le porche sud présente le type de calottes étoilées à larges nervures sculptées, très fréquentes à l'époque en Géorgie et inconnues en Arménie.

La chapelle de Katskhi présente le dernier exemple géorgien, au début du XIème s., des compositions rayonnantes, très prisées au Caucase du Sud de l'époque préarabe au Moyen Âge. C'est une hexaconque inscrite dans un polygone et surmontée par un tambour dodécagonal à coiffe en ombrelle. D'amples restaurations au XVIème et XIXème s. l'ont altérée. Mais le déambulatoire qui longe presque tout l'édifice (sauf sa partie est) a conservé une partie de son décor sculpté. Celui-ci illustre l'exubérance décorative de la première moitié

32 Alpago Novello, op.cit., p.249.

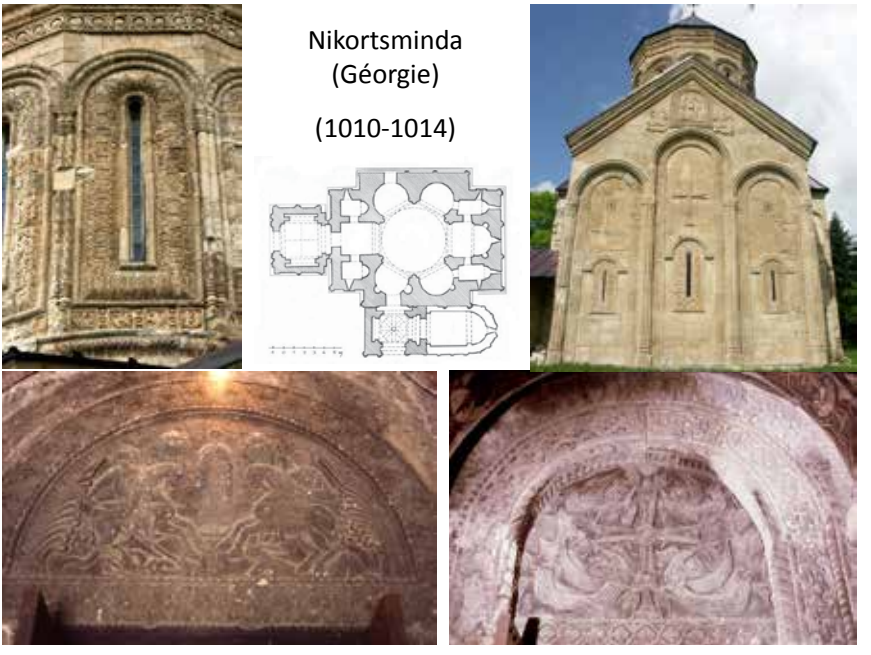
Décor sculpté d'églises géorgiennes de la 1e moitié du XIe s.



pl.34

du XIème s. géorgien. Parmi les thèmes figurés, sur le mur sud, une remarquable élévation de la croix tenue à ses extrémités par quatre anges est inscrite dans un médaillon à rinceau stylisé; une figuration très proche s'observe sur l'église contemporaine de Nikortsminda. D'une grande richesse, l'arcature-colonnade aveugle est apparentée à celle de Nikortsminda (voir *infra*). La sculpture ornementale y est appliquée non seulement aux bases, aux impostes et aux nœuds feuillus, mais aussi aux colonnettes et aux arcs eux-mêmes, ainsi qu'aux pilastres qui les portent. Parmi les divers ornements sculptés, on relève sur la corniche le motif caractéristique du rang de palmettes à nervures concentriques déjà signalé plus haut.

L'un des monuments emblématiques de cet âge d'or est l'église de Nikortsminda (pl.35). Construite en 1010-1014 et restaurée en 1534, elle présente un rayonnement hexaconque inscrit dans un volume cruciforme légèrement oblong, rappelant un peu le principe de Koumourdo, mais dans une version beaucoup plus compacte, assemblée autour de la coupole. Caractéristiques de l'époque, des petits porches à calotte à larges nervures précèdent les portes ouest et sud. Le décor sculpté, œuvre probablement des mêmes



pl.35

artistes qu'à Katskhi, est particulièrement soigné et d'une extrême abondance. La sculpture figurée disposée sur les tympans et les pignons forme un ample programme de glorification du Christ. La sculpture ornementale couvre les façades à travers l'arcature aveugle et les cadres des fenêtres. Sur les quatre façades des bras de la croix, l'arcature aveugle est portée par des pilastres ornés sur leur face d'une paire de colonnettes finement torsadées et sur leurs côtés d'une semblable colonnette, unique. Outre les anneaux feuillus qui marquent le haut et le bas de chaque colonnette, ces pilastres portent, en guise de bases et d'impostes, des plaques carrées également sculptées. Pour enrichir encore le motif, ces pilastres sont bordés d'une large frise ornée de paires de palmettes stylisées. Les fenêtres sont entourées de larges cadres à entrelacs ou à frise végétale très stylisée. Sur le tambour, ces chambranles de fenêtre sont bombés, encore plus larges et plus complexes, précédés d'une menue frise comportant des figures humaines et des animaux fantastiques. Le tambour est ainsi entièrement couvert d'un tapis sculpté ininterrompu.

D'une richesse exceptionnelle, presque excessive, cet ensemble donne l'un des meilleurs exemples de ce que G. Tchoubinachvili a appelé le style «baroque» géorgien. Rien de tel n'existe ni n'est pensable en Arménie, mis à part Aghthamar, qui est un phénomène isolé, nous l'avons vu. Les deux écoles sont ici aux antipodes l'une de l'autre.[33] Quelques siècles plus tard, certains monuments construits en Arménie du temps des Mongols (Eghvard, Noravanq) s'approchent un peu d'une telle profusion décorative, mais dans un style très différent et avec malgré tout beaucoup plus de retenue.

Le phénomène des cathédrales géorgiennes de l'an mil

Nous avons vu plus haut la naissance, au monastère d'Ochk, d'une catégorie architecturale propre à la Géorgie de l'an mil: les grandes cathédrales. Trois d'entre elles réalisent, chacune à sa façon, une synthèse de la basilique à coupole et de la croix triconque: Ochk (années 960-970), Koutaïssi (fin Xème -1003) et Alaverdi (1er quart du XIème s.) (pl.29). La quatrième, à Mtskhéta (1010-1029), est une longue basilique à coupole. Reprenant et amplifiant les principes posés au VIIème s., ces vastes et hauts édifices sont le fruit d'une architecture qui se veut grandiose et claire à la fois: un parallélépipède allongé, dont les masses dessinent nettement en élévation une croix, avec coupole à la croisée des axes et compartiments angulaires abaissés. Ces basiliques géorgiennes à coupole de l'an mil, grandes et assez bien éclairées, sont totalement étrangères aux mondes byzantin (malgré l'abondance des peintures intérieures) et arménien. Elles font davantage penser aux cathédrales romanes.[34]

Achevée en l'an 1003 sur commande du roi Bagrat III (975-1014), unificateur du pays, puis détruite à la fin du XVIIème s., la cathédrale de Koutaïssi a un plan apparenté à celui d'Ochk. Mais le modèle a subi d'importants changements dans le sens d'une simplification et d'une plus grande homogénéité: la longueur du bras ouest est réduite et les chapelles flanquant les conques du transept sont supprimées. Bien qu'en ruines, cette basilique à coupole sur quatre piliers libres, où les bras latéraux de la croix faisaient saillie sur les côtés nord et sud, impressionne par l'ampleur et la hauteur de ses volumes (pl.36).

---

33 Cette différence est soulignée par Jakobson, op.cit., p. 248.

34 Verzone Paolo, «L'architettura georgiana e l'architettura romanica», *XX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenne, 1973, p.423-446.

Cathédrale de Koutaïssi

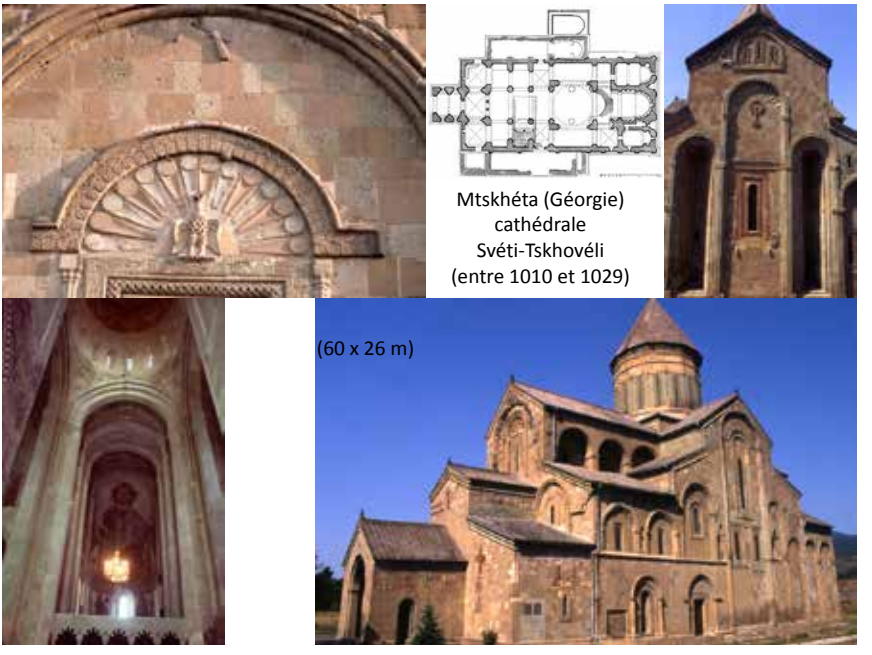
(Géorgie)

achevée en 1003

pl.36

Des porches, très légèrement postérieurs à l'église, ont été ajoutés devant les portes ouest et sud. A l'intérieur, comme dans les porches, les colonnes octogonales et les piliers cruciformes étaient munis de hautes bases à anneaux décoratifs, caractéristiques de l'époque. Parmi le décor, l'attention se porte sur les riches sculptures des chapiteaux des porches. Certains, ornés d'aigles et de gueules d'animaux portent l'écho lointain de traditions romaines tardives et paléochrétiennes, d'autres, sculptées de scènes animalières, évoquent l'Occident roman.

Fondée à la période paléochrétienne, la cathédrale primatiale Svéti-Tskhovéli de Mtskhéta a été reconstruite entre 1010 et 1029 par l'architecte Arsoukisdzé, puis remaniée aux XVème et XIXème s. Bien que très oblongue, elle se présente comme une croix inscrite à coupole sur quatre appuis libres (pl.37). Le fort allongement de son plan s'explique peut-être par le souvenir de la basilique édifiée là au Vème s. La composition est néanmoins rendue cohérente par l'organisation de l'espace autour de la haute coupole placée au centre de l'espace principal. Comme dans l'Arménie de l'époque, l'axe vertical est souligné par le fractionnement des piliers, moins vivement fasciculés qu'à la cathédrale d'Ani, mais avec une élévation nettement



pl.37

plus marquée. De même que dans beaucoup d'églises géorgiennes de l'époque, des tribunes constituent un second étage autour du bras ouest. Malgré les altérations, les compositions décoratives conservent le cachet du XIème s. C'est vrai en particulier pour la façade est que rythment les trois niveaux de la vigoureuse arcature, ou encore pour les larges chambranles de fenêtre bombés et pour l'aigle au sommet de la façade nord… Malgré les remaniements, l'aspect extérieur de la cathédrale illustre les caractéristiques de la puissante architecture géorgienne de l'an mil: des dimensions considérables, des proportions élancées, soulignées par un tambour élevé et une coupole conique effilée, et un décor sculpté très présent. Il s'agit d'un idéal esthétique fondamentalement différent de la sobriété et de la rigueur des églises arméniennes contemporaines. Comparée à elle, la cathédrale d'Ani, bâtie quelques années plus tôt, qui obéit à la même typologie (mais sans hériter d'une strate antérieure), est sensiblement plus petite, plus compacte et homogène.[35] Sa décoration sculptée est plus réservée.

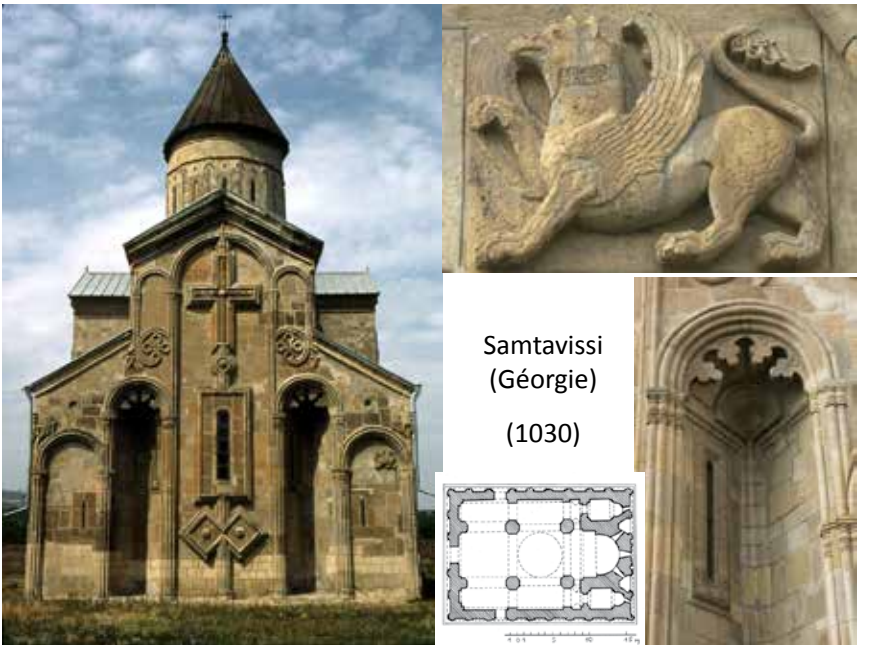
[35] Cette différence de proportions et l'aspect plus trapu et les tambours plus larges de l'architecture arménienne ont été mis en lumière par: Béridzé, *Quelques aspects de l'architecture…*, op.cit., p.34-40, 90.

Le tournant des années 1030 en Géorgie

En plein apogée de l'architecture géorgienne de l'an mil, vers 1030, un tournant s'amorce, marqué par une standardisation des types, une réduction sensible des dimensions en plan, une accentuation de la verticalité et l'apparition de nouvelles formules de décoration des façades. L'importance de ces innovations pour le sujet qui nous occupe réside dans l'impact qu'elles auront non seulement en Géorgie, mais aussi en Arménie.

L'église de Samtavissi, bâtie en 1030, réalise le plan très ramassé de la croix inscrite à deux appuis libres à l'ouest, qui sera désormais suivi dans la plupart des églises géorgiennes et dans quelques églises arméniennes. Certes, à l'est, un petit espace voûté est ménagé entre l'abside et les appuis orientaux, mais sans vraiment les séparer (pl.38). Bien que les dommages subis et les restaurations des XVème-XVIIème s. aient beaucoup altéré l'édifice, la façade orientale semble conserver sa composition originelle. Elle donne le premier exemple d'une ample ordonnance décorative qui servira de modèle pour plusieurs monuments géorgiens du XIIème-XIIIème s. et aura un certain impact en Arménie. Cette composition réunit trois éléments: a) l'arcature aveugle qui, par sa gradation habituelle, assure l'unité des diverses parties; b) les deux niches dièdres achevées par des trompes bordées d'un gros feston pendant; c) le corps de moulures central qui, partant du bas de la façade, dessine deux losanges, fait un cadre rectangulaire à la fenêtre absidale et s'achève au sommet de la façade par une grande croix. En raison des circonstances défavorables, cette formule ne fait pas tout de suite école. Il faut attendre 1172, après l'invasion seldjoukide, pour la voir reprise à Ikorta. Nous relèverons dans le second volet de cette étude ses répercussions en Arménie au début du XIIIème s.

L'église de Samtavro à Mtskhéta, non datée, est considérée comme contemporaine de Samtavissi. Elle obéit au même plan, cette fois sans ambiguïté quant aux appuis est de la coupole, clairement rattachés à l'abside. Le tambour et son décor perturbé ont été refaits au XIIIème-XIVème s., mais la décoration des façades est probablement contemporaine de la construction (pl.39). La façade orientale reste fidèle au modèle habituel de l'arcature à élévation graduelle, avec fort décalage entre les niveaux, en-dessous et au-dessus de l'arcature. En revanche, les façades latérales, traitées seulement sur leur moitié



Samtavissi
(Géorgie)

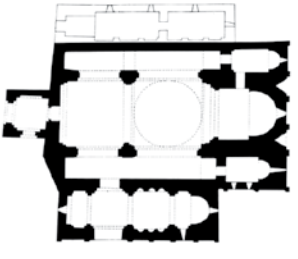
(1030)

pl.38

Mtskhéta (Géorgie), Samtavro

(1e moitié XIe siècle)

Façades sud et nord



pl.39

supérieure l'inférieure étant couverte par des pièces annexes, sont originales. Du côté sud, une fine arcature aveugle encadre une paire de petites niches dièdres et les larges chambranles bombés d'une fenêtre double et d'un oculus, dont l'anneau à rinceau évoque le raffinement d'un travail d'orfèvre. Du côté nord, la libre interprétation de l'arcature aveugle surprend par le «maniérisme» de e ses parties latérales, où les moulures dessinent un triangle pointu puis un cercle enserrant une pierre verte sculptée, encastrée là. Nouvelle manifestation du goût pour le pittoresque, l'insertion dans la décoration sculptée des façades, de pierres de couleur différente, rondes et ciselées, est un procédé courant en Géorgie, inconnu en Arménie, qui s'ajoute au large arsenal de moyens, dont certains empruntés à l'orfèvrerie, destinés à enrichir l'aspect des églises.

Comme à Nikortsminda, les façades de ces deux églises de la première moitié du XIème s. se transforment en de vastes panneaux entièrement soumis au talent, à la fantaisie et à la virtuosité du décorateur et des sculpteurs. Parvenue à son zénith, l'architecture géorgienne entre dans une phase d'exploitation des acquis, moins féconde au plan conceptuel, surtout attentive aux effets décoratifs. Alors qu'en Arménie, la seconde moitié du XIème et la majeure partie du XIIème s. sont des périodes creuses, les effets de l'invasion seldjoukide sont moins graves en Géorgie, notamment occidentale. L'œuvre d'unification du pays peut être continuée par le roi David III (1089-1125), et l'église principale de l'ensemble de Guélati peut être édifiée, dans un style cependant bien plus sobre qu'à la période précédente.

Conclusion provisoire: pour une approche dépassionnée

Au fil des siècles, les écoles architecturales et artistiques d'Arménie et de Géorgie suivent deux voies parallèles, largement fondées sur des bases communes, nourries d'un grand nombre d'éléments communs. Elles ont régulièrement des échanges et des transferts. Le résultat est une riche production qui, dans bien des cas, anticipe sur l'Occident, parfois de plusieurs siècles. Mais à partir de la domination arabe, ces deux pays font des choix différents, révélateurs de tendances profondes spécifiques.

Dans le principal trait commun de ces deux architectures en pierre, à la volumétrie très expressive, aux silhouettes cruciformes à coupole pointées vers le ciel, on peut voir le reflet d'un trait

majeur dans la destinée de ces deux peuples: leur attachement au christianisme et leur position à l'extrémité orientale du monde chrétien. Les échanges, les transferts de formes d'un pays à l'autre sont quant à eux révélateurs de périodes de rapprochement durant lesquelles l'une des deux nations joue un rôle moteur dans la vie de la région et en fait bénéficier l'autre. Enfin certaines solutions propres seulement à l'une des deux écoles sont au contraire liées à l'identité, aux choix dogmatiques des deux nations et aux conditions politiques. Ils sont la manifestation de spécificités des caractères nationaux et des cultures: fierté, assurance, extériorisation, vision idéalisée et triomphale au nord, intériorisation, rigueur, modestie, vision unitaire, force maîtrisée au sud.

C'est dire combien une étude comparative objective, sereine, libérée de tout préjugé pourrait être utile à une juste vision globale de l'héritage médiéval de la région et de sa place dans le patrimoine universel.

Patrick Donabédian. Professeur à l'Université d'Aix-en-Provence, Habilité à diriger des recherches.
Patrick Donabédian se consacre depuis une trentaine d'années à l'art médiéval du Caucase du sud et notamment à l'architecture sacrée de l'Arménie médiévale, structure et décor. Ses travaux portent principalement sur les édifices érigés à la période paléochrétienne et pré-arabe (IVème-VIIème siècles) et sur ceux bâtis sous la domination mongole (XIIIème-XIVème siècles). Outre de nombreuses études, il a publié Les Arts arméniens (avec Jean-Michel Thierry, 1987) et a collaboré au catalogue Armenia sacra (Louvre, 2007). Parallèlement à ses travaux scientifiques, il a longtemps servi la diplomatie française en qualité de conseiller culturel en Europe orientale, avant de réintégrer l'université; il est aujourd'hui responsable du département d'études arméniennes à l'Université d'Aix-en-Provence et membre du Laboratoire d'archéologie médiévale méditerranéenne (LAMM, UMR 6572, Université de Provence et CNRS).

Le projet de la monarchie constitutionnelle géorgienne-arménienne au XVIIIème siècle

Pavel Tchobanyan
Institut d'Etudes orientales, Erévan

Au XVIIIème siècle, les idées des Lumières européennes ont pénétré, par des voies différentes, au Caucase du Sud aussi.[1] Nous connaissons également différentes mesures entreprises par Irakli II en vue de l'avancement politique et culturel de la Géorgie.

Les idées exprimées par Alexandre Amilakhvari (1750-1802) dans le traité «Sage de l'Orient» qu'il a terminé en 1780 à Saint-Pétersbourg, ses opinions sociopolitiques sont également nées à la base de la pensée des Lumières occidentales. Dans ce traité, il présente l'organisation étatique qu'il trouve la meilleure et dont il conseille la mise en œuvre pratique au roi Solomon.

Dans le traité sont décrits la situation de différentes couches sociales, leur rôle et leur place dans l'organisation étatique, l'idéal d'un monarque sage et humaniste – qui «ressent» ses obligations et qui est conscient de ses droits, mais «non sans limite» (არა უსამძღვროდ).

Selon Amilakhvari, les droits du roi doivent être partagés entre trois organes.[2]

Nous observons le même esprit dans l'univers arménien du XVIIIème siècle, chez les hommes publics arméniens.

Il était évident que la gouvernance étatique européenne déterminée par l'inspiration des principes démocratiques était attrayante pour les Arméniens aussi.

L'élaboration de l'idéologie de la création d'un Etat démocratique se faisait dans la colonie arménienne de l'Inde lointaine. Les représentants de la bourgeoisie essayaient de réussir, en utilisant ce principe, la libération de l'Arménie et la création d'un nouveau régime étatique.

L'augmentation de la conscience de soi dans le milieu arménien a fait naître la nécessité de la restauration de son propre Etat. Mais l'absence en Arménie pendant plusieurs années de structures

---

1 L. Assatiani, *Voltairianisme en* Géorgie, Tbilissi, 1933.

2 Essais sur l'histoire de la Géorgie, T. IV, Tbilissi 1973, p. 795.

étatiques rendait la situation compliquée et il a fallu chercher une force qui puisse assumer la résolution de ce problème.

L'idée de la restauration de l'Etat national à la base de l'unification des forces des Méliks (Melkites) de Karabakh était un des projets de la libération de la patrie. Mais la faiblesse des Méliks (Melkites) rendait irréel ce projet.

Il y avait un autre projet, à savoir celui de l'insurrection populaire, mais l'archevêque de l'Eglise arménienne, Siméon d'Erevan s'opposait à cette idée. Il trouvait dangereuse, du point de vue de la sécurité de la nation arménienne elle-même, la voie d'une insurrection populaire précoce et mal organisée.

Les relations immenses entre la Géorgie et les Arméniens avaient une longue histoire de plusieurs siècles. Dans de nouvelles conditions, l'attention des représentants du mouvement de libération de l'Arménie était portée vers une nouvelle possibilité de coopération avec la Géorgie. Ils pensaient qu'une telle coopération serait aussi avantageuse pour la force politique dirigeant la Géorgie qui s'intéresserait à la solution de cette question.

C'est sur cela que se fondait l'idée de la création d'un Etat commun géorgien-arménien en Transcaucasie avec l'utilisation des modèles occidentaux. Dans ce type d'Etat, la gestion se réaliserait selon le principe du parlementarisme tout en conservant la monarchie. C'était le compromis entre les opinions républicaines de Chahamiryan et la situation réelle à l'époque.

Si lors des siècles précédents et plus particulièrement à la fin du XVIIème siècle, l'espoir d'une aide politique et militaire directe de la part de l'Occident ou de la Russie était actuelle,- et c'est dans cette orientation qu'œuvrait, en Europe, Israël II -, à partir de la deuxième moitié du XVIIIème siècle, sur l'arène politique apparaît Hovsep Emin avec ses nouveaux projets et idées. Il élabora un projet de libération de l'Arménie qui se fondait sur des rapports politiques étroits avec les Géorgiens et sur la possibilité d'une revendication commune de la libération de l'Arménie et de la Géorgie avec l'utilisation de la formation militaire reçue en Occident et de la priorité de cette formation.

Arrivé au Caucase, Emin, après avoir rencontré Irakli II et les Méliks (Melkites) en Arménie, comprit qu'il y avait encore beaucoup

d'obstacles qui empêcheraient la réalisation de ses idées et qu'il fallait effectuer un long travail.

Le principal résultat de l'activité d'Emin est la conclusion qu'il a faite et la conviction qu'il n'était pas impossible de transformer l'Etat existant, c'est-à-dire de créer un nouvel Etat, mais qu'il fallait pour cela la participation de larges milieux au mouvement de libération et leur contribution à ce mouvement.

Emin n'a pas pu réaliser son rêve en Transcaucasie. Il est retourné en Inde pour préparer le terrain pour un nouveau projet. En Inde (à Madras), on fonda l'imprimerie arménienne, on publia des livres et élabora un nouveau projet de création d'un nouvel Etat et de son administration perfectionnée.

Dans les années 1770, on commença à élaborer un projet de constitution pour le futur Etat sous la direction de Jacob Chahamiryan, le fils de Chahamir Chahamiryan. La nouvelle idée essentielle consistait en ce qu'on adoptait le modèle d'une république parlementaire.

En 1774, Jacob mourut et l'élaboration de la constitution fut interrompue.

En 1783, après la signature du traité de Guiorguievsk, dont on avait entendu parler en Inde aussi, on reprit le travail de l'élaboration de la constitution. Une nouvelle idée naquit: réussir la libération de l'Arménie par le renforcement de la Géorgie.

Le père de Jacob Chahamiryan – Chahamir Chahamiryan envoya le projet de constitution à Irakli II en y joignant une lettre où il exprimait ses opinions concernant la coopération géorgienne-arménienne, les voies de l'essor politique et économique de la Géorgie.

Il soulignait plus particulièrement le deuxième point du traité où il était dit:

«Article 2. L'Empereur de Russie promet, en son propre nom et au nom de ses héritiers, à Irakli II qu'il va garder pour toujours sous sa protection le royaume de Kartli-Kakhétie et qu'il va le défendre des ennemis extérieurs, ainsi que les domaines qu'Irakli fils de Teimouraz va rattacher à son royaume, dans l'avenir et grâce à Dieu, et qu'ils seront sous sa dépendance».[3]

---

[3] Essais sur l'histoire de la diplomatie géorgienne, partie II, sous la direction de Roïn Métrévéli, Tbilissi, 1998, p. 263.

Selon lui, l'importance de ce traité consiste dans le fait que l'on y souligne le rattachement dans l'avenir, à la Géorgie, avec l'aide des Russes, des territoires avoisinants. Chahamiryan trouvait qu'il était nécessaire de renforcer le royaume de Kartli-Kakhétie. Pour cela, selon lui, il fallait réaliser des réformes en Géorgie, libérer les paysans et abolir le servage, fonder des écoles et des usines, aménager des routes, former une armée régulière, etc.

La Géorgie renforcée serait en mesure, à l'avenir, de faire face à l'Iran et à la Turquie et de leur arracher les territoires des provinces arméniennes. Chahramyan mettait tous ses biens dans le renforcement de la Géorgie.

Chahamiryan exprima sa volonté d'arriver en Géorgie avec ses biens et se chargeait d'y implanter de nouvelles cultures techniques – canne à sucre, coton – et d'installer les moyens de leur traitement.

Mais le plus important, c'était toujours les réformes politiques et sociales. Le pays devait avoir son parlement.

A l'avenir, l'administration de l'Arménie libérée devait être effectuée, avec le roi, par le parlement et les autorités locales qui en assumeraient toute la responsabilité. Le projet de constitution rédigé par Chahamiryan fut publié en arménien dans l'imprimerie de Madras en 1788, le texte manuscrit fut envoyé à Irakli II aussi.

Irakli II examina avec enthousiasme ce projet de Chahamiryan; par une charte spéciale, il lui attribua le titre de prince géorgien et mit en sa possession le district de Loré. Chahamiryan eut le droit de rassembler dans cette contrée la population arménienne et de créer le noyau du futur Etat. Irakli II envoya plusieurs fois en Inde Raphiel Danibégov.[4]

Le temps passait et la crise politique de l'Etat géorgien s'aggravait avec. L'invasion d'Aga-Mohamed Khan empira encore plus la situation, qui se termina bientôt par un changement radical des circonstances.

Il est évident que les opinions de Chahamiryan se fondaient sur l'exemple de l'Europe occidentale, plus particulièrement, sur celui de l'Angleterre.

Il est difficile de dire à quel point Irakli II partageait ces opinions, mais le fait qu'après le décès d'Irakli II et de Chahamiryan, Guiorgui

---

[4] Voir plus en détails in: Պ.Ա.Չոբանյան, Վրացական ուղեգրությունները և նրանց տեղեկությունները հայերի մասին, Երևան, 1981, էջ 79-106.

XII ait continué une correspondance épistolaire avec le fils de Chahamiryan, montre qu'en Géorgie non seulement on s'intéressait à ses idées, mais également à l'approfondissement, en général, des relations géorgienne-arméniennes.[5]

C'est pourquoi l'opinion de certains scientifiques selon lesquels «l'Eglise arménienne s'opposerait à l'orientation géorgienne parce qu'elle voulait occuper la place des Géorgiens dans les programmes politiques des peuples du proche Orient»[6] est totalement infondée.

Au contraire, à l'époque, l'Etchmadzine considérait comme impossible et irréelle la libération de l'Arménie et trouvait dangereuses, pour la sécurité de la population, les activités politiques allant dans ce sens. Les forces géorgiennes aussi étaient très peu nombreuses par rapport aux Turcs et étant donné cet état des choses, l'insurrection de la population dans les provinces arméniennes faisant partie de la Turquie serait trop dangereuse pour la population même, et c'est ce qui était important dans la position de l'Eglise.

Chobanyan Pavel. Professeur, Directeur de recherche à l'Institut d'Etudes orientales à l'Académie nationale des Sciences d'Arménie. Domaine de recherches: Voyageurs, Rapports Caucase – Europe aux XVIIème -XVIIIème siècles.

---

5 Պ. Չոբանյան, Հնդկահայ գաղթօջախի պատմությունից (Նորահայտ վավերագրեր),- Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1988, N 1, էջ 187-189.

6 L. Tukhashvili, *Les relations du royaume de Kartli-Kakhéthie avec les peuples du Caucase et du Proche Orient à la 2e moitié du XVIIIème* siècle. – «Les questions de l'histoire de Géorgie de l'époque féodale, II, Tbilissi», 1972, p. 95 .

Réflexions sur les relations arméno-géorgiennes

Paata Boukhrachvili
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Entre les plus anciens représentants de la civilisation du Caucase, les Arméniens et les Géorgiens, il y a des liens historiques multiséculaires.[1]

Déjà au Moyen Age, l'historiographie géorgienne élabora une théorie sur les origines communes des peuples du Caucase, dont l'idée originale fut présentée dans les thèses de Léonti Mrovéli. Au XIXème siècle, Marie-Félicité Brosset, orientaliste français, spécialiste d'études géorgiennes et arméniennes, souligna la nécessité de l'étude du passé de la Géorgie et de l'Arménie en corrélation.

En effet, Marie-Félicité Brosset fut à l'origine des études scientifiques des relations arméno-géorgiennes.

L'académicien N. Marr accordait également une grande importance à l'étude en corrélation de l'histoire de ces deux pays.

Le grand savant géorgien I. Djavakhichvili prêtait, lui-aussi, une grande attention à l'étude des certaines questions concernant les relations historiques entre les peuples géorgien et arménien. Pour

---

[1] Aujourd'hui on distingue trois types d'interprétation de la notion de la civilisation:

1) Civilisation historique locale (Danilevsky; Spengler; Toynbee ; Huntington; et d'autres); les chercheurs ici mentionnés ne sont pas unanimes sur le nombre et la définition des civilisations; ils ne se mettent pas d'accord à propos des contacts qui existent entre elles. Mais pourtant ils, sont du même avis au sujet de la signification de la civilisation.

2) Civilisation historique évolutive (par stades) reposant sur différents critères, distingue plusieurs types de civilisations comme: orale, écrite, livresque et cinématographique, cosmo-génique, techno-génique, anthropogénique; traditionnelle ou moderne; innovatrice ou évolutive et autres. Il y a même des termes comme «la civilisation de l'arc» ou «la civilisation de la lance».

3) Civilisation historique mondiale déclare qu'à un certain degré de contacts des civilisations, apparaît le phénomène de l'histoire du monde. Dans le cadre de cette interprétation, la civilisation est définie comme une étape de l'évolution de l'humanité, qui vient après les étapes de barbarie et de sauvagerie.

Djavakhichvili, l'étude de l'histoire de l'Arménie était un des moyens les plus significatifs pour étudier le passé historique de la Géorgie. Dans ce but, le chercheur géorgien étudiait sérieusement tout ce qui concernait l'Arménie du Moyen Age: l'histoire de l'Etat et de son droit, ainsi que les lettres historiques, les questions liées à l'étude des sources, la paléographie, l'épigraphie, la géographie historique, etc.

I. Djavakhichvili, a su le premier parmi les scientifiques géorgiens faire une évaluation sérieuse des nombreuses questions complexes et primordiales existant dans l'histoire des nations géorgienne et arménienne. Selon ses conclusions, la question de l'unité religieuse ou du désaccord entre elles dépendait essentiellement de l'orientation de la Géorgie: allait-elle poursuivre les traditions et la doctrine de l'Orient, c'est-à-dire de la Perse ou bien celle de l'Occident – du christianisme gréco-romain? Face aux questions d'orientation politique, les problèmes dogmatiques et nationaux avaient l'air relativement secondaire.[2]

Son avis au sujet de la lutte pour la conquête du Khartli aux IXème-Xème siècles est remarquable. Selon le chercheur, cette lutte avait une très grande importance pour le Caucase tout entier:

> «Si autrefois, c'étaient les souverains géorgiens qui rivalisaient pour les territoires du Kartli, dès l'intervention des souverains arméniens, le conflit reçut une autre ampleur: dorénavant, la lutte devait décider qui pourrait s'emparer non seulement du pouvoir de la Géorgie, mais aussi de celui de l'Arménie, donc en somme, du Caucase tout entier. Le Kartli se trouvait tout au centre du pays et les souverains se rendaient bien compte de son importance».[3]

Dans la deuxième moitié du XIIIème siècle, le Caucase connaît des invasions permanentes de nomades et une nouvelle étape dans les relations arméno-géorgiennes naît. Par son essence, c'est une étape distincte, ce qui devient particulièrement évident dès le XVème siècle.

L'Arménie, entourée d'ennemis, se trouve dans l'isolement; elle fait partie des différentes unions de conquérants; son développement social se soumet à l'emprise étrangère des envahisseurs. Par

---

[2] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I [Iv. Djavakhichvili, Histoire du peuple géorgien, III], Tbilissi, 1928, p. 355.

[3] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II [Iv. Djavakhichvili, Histoire du peuple géorgien, II], Tbilissi, 1948, p. 48.

conséquent, les relations traditionnelles entre la Géorgie et l'Arménie se tendent. Mais pourtant, la situation imposée rend plus évidente l'importance des relations arméno-géorgiennes au profit des intérêts de l'Arménie. Conformément à la nouvelle situation politique, de nouvelles formes de relations s'imposent. Celles-ci se développent intensivement en relation avec les intérêts de l'Etat géorgien. Dans la lutte libératrice, c'est la Géorgie qui assume le rôle de porte-drapeau, ce qui est naturel car à cette époque, seule la Géorgie détient son indépendance étatique dans la région de Transcaucasie. Ces conditions objectives déterminent essentiellement le caractère des relations historiques entre Géorgiens et Arméniens à l'époque citée.

Pour qu'on puisse comparer les relations féodales arméno-géorgiennes, il faut étudier la spécificité de l'environnement géographique et des conditions naturelles de ces deux pays, car ce sont les facteurs qui exercent une grande influence sur la vie économique et sociale de ces deux nations.

Généralement, le climat naturel de l'Arménie créait des conditions économiques favorables similaires aux conditions orientales; il se peut par conséquent qu'on puisse trouver le même code de propriété foncière.

Au début de la féodalité, ainsi qu'à l'époque féodale plus avancée, en Arménie la terre était possession de l'Etat et c'était le roi qui disposait du droit de propriété foncière; et même si c'était nominal, cela limitait tout de même le droit à la principauté. Par conséquent, les conditions du développement de la propriété en Arménie sont plus comparables à celles des pays orientaux qu'à celles des pays occidentaux.

A cette époque, en Géorgie, la situation est totalement différente: l'agriculture, qui naît et se développe dans les conditions traditionnelles, stimule le développement de la propriété individuelle foncière. L'efficacité des méthodes de mise en place et de renouvellement des systèmes d'irrigation, ainsi que la diffusion de la technique non irrigable, rendent les processus agricoles plus individuels, et par conséquent, il est possible d'éviter les formes collectives du travail, ce qui aurait conditionné la progression rapide de certains secteurs agricoles à caractère plus intensif (le jardinage, la viticulture); car si, ce type de secteurs s'accommode moins de la forme collective de production, il progresse très bien dans le cadre

de l'activité individuelle. L'individualisation du mode de production et la part relativement minimale des formes collectives, ce qui était déterminé par les conditions naturelles de la Géorgie, stimulaient la formation de la spécificité de la société géorgienne: en Géorgie, le niveau de l'institution de la propriété privée était plus évolué qu'en Arménie.

Ainsi, des conditions économiques différentes définissent la distinction de la progression du développement de la société féodale en Géorgie et en Arménie.

En Géorgie la société communale s'affaiblit et finalement disparaît très vite, ce qui ouvre la voie à l'institution de la propriété privée. Le seigneur géorgien s'approprie finalement en même temps la terre et le producteur-agriculteur, ce qui rapproche bien étroitement la forme du féodalisme géorgien à celle du féodalisme européen.

En Arménie, la société communale sut survivre grâce à sa grande importance économique, ce qui limita, d'une façon ou d'une autre, les processus de progression de la propriété privée, ainsi que son libre fonctionnement. Les faits mentionnés ci-dessus donnaient un caractère oriental aux relations féodales et empêchaient l'approfondissement et l'accomplissement des processus de féodalisation.

En Transcaucasie, la société féodale trouva son apogée sous la monarchie géorgienne, ce qui relia le progrès des nations chrétiennes du Caucase avec le destin historique de l'Etat géorgien. Donc, l'influence que cette période d'union politique et culturelle aurait exercée sur la mentalité et la conscience des générations arméniennes à venir, est absolument logique.

C'est cette acquisition qui servit de puissant facteur déterminant le caractère des relations arméno-géorgiennes tout au long de l'époque féodale. Pourtant, les formes de son influence changeaient selon la situation politique intérieure ou extérieure.

Au XVème siècle les événements historiques au Proche Orient et en Arménie ont beaucoup affecté non seulement l'existence physique, mais l'évolution interne du peuple arménien. Les environs de la plaine de l'Ararat et de la rivière d'Araxe furent presque dépeuplés. D'autres ethnies occupèrent des emplacements abandonnés par la population évacuée. L'exode de masse (XIVème-XVème siècles) des Arméniens s'est fait au détriment de leur développement national.

Il nous suffit de noter qu'en Arménie orientale, vers la fin du VIIIème siècle, les Arméniens ne représentaient que 20% de la population.

Deux nations sœurs, entourées d'ennemis, se fixent un but: restituer les conditions d'autrefois – «la restauration de l'Etat chrétien au Caucase». Le rôle principal de la Géorgie dans cette lutte libératrice détermine le caractère des relations entre les Arméniens et les Georgiens à cette époque: pour une grande partie des Arméniens, la Géorgie était une terre d'asile et un lieu de sûreté. C'est pourquoi, la noblesse arménienne et la majorité des Arméniens en général soutenaient l'Etat géorgien.[4]

Dans la deuxième moitié du XVIIème siècle, l'essor de la vie économique en Transcaucasie conditionne l'évolution des relations économiques entre les deux pays. Alors, beaucoup d'Arméniens s'engagent avec l'intention d'être intégrés dans la vie économique géorgienne, ce qui présente un grand intérêt, comme l'une des formes très importante des relations économiques.

Les tentatives d'attirer la population des pays étrangers était tout d'abord conditionnées par l'intérêt de ranimer l'économie agricole et la vie urbaine. Les sources arméniennes témoignent du sentiment de satisfaction et de reconnaissance à l'égard des rois Géorgiens car ils créèrent de bonnes conditions de vie pour la population arménienne. Les faits susmentionnés se relient surtout à la période du règne de Rostom.[5] C'était une période relativement paisible, ce qui permit aux descendants des rois Bagrationi de développer les activités de reconstruction et de redressement du pays.

---

4 გ. მაისურაძე, ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII სს [G. Maïssouradzé, Les relations entre les peuples géorgien et arménien aux XIIIème-XVIIIème s.]. Tbilissi, 1982. p. 162.

5 Rostom de Kartli, Khosrov Mirza ou Rostom Khan (1567-17 novembre 1658), de la famille Bagration, fut roi de Kartli de 1633 à 1658, et roi de Kakhétie de 1648 à 1656. Il est né à Ispahan. Le fils aîné du roi Daoud Khan de Kartli Abbas Ier l'avait nommé commandant de sa garde personnelle et ensuite gouverneur d'Ispahan. Selon les Géorgiens, Rostom reconnaissait sa vassalité. Pour le Shah d'Iran, le Kartli constituait l'une des provinces d'Iran et Rostom l'un de ses sujets.

Le règne de Rostom établit une sorte de compromis entre la Géorgie et l'Iran: l'Iran accepta le régime social et économique géorgien, la dynastie des Bagrationi restait au trône, mais à la condition d'être soumise à la religion musulmane et à la vassalité.

Parfois, la migration des Arméniens en Géorgie se produisait contre leur gré: il arrivait que le pouvoir géorgien procède à des mesures exclusives; par exemple, en 1779, au cours d'une campagne militaire, les habitants de huit villages arméniens furent déportés de force en Géorgie par le roi Irakli II. Cette décision était conditionnée par des raisons économiques.

L'intégration des Arméniens dans le commerce était quelque chose de très favorable à l'économie, car, en l'occurrence, le fondement économique pour un expatrié n'était pas essentiel, ou bien celui-ci créait sa propriété et s'assurait une base matérielle par son activité commerciale, ce qui lui permettait d'éviter un conflit social avec les habitants locaux.

Dès la deuxième moitié du XVIIème siècle, malgré l'instabilité des conditions intérieures et extérieures, le milieu social des commerçants ne cessait pas de se développer et de se renforcer. Dans les sources géorgiennes le mot «Arménien» est très souvent utilisé dans le sens de «commerçant». Par exemple, David Batonichvili explique: «Les Arméniens représentent une couche sociale, leur occupation essentielle est le commerce en Géorgie, ainsi qu'à l'étranger… En Géorgie ils sont considérés comme commerçants». Cette information se confirme dans différents récits de voyageurs: « L'artisanat et le commerce n'étaient pas honorables pour la haute société des Géorgiens …, ils laissaient faire ces activités aux étrangers: aux Arméniens, aux Juifs, qui ont de grandes communautés en Géorgie.» Le terme «Arménien» désignait tout un milieu social, ce qui atteste la prédominance de cette ethnie dans le commerce, mais ne traduit pas d'hégémonie absolue dans ce domaine de l'économie. Le rôle avantageux des Arméniens (ou des autres ethnies) dans les domaines non-traditionnels (commerce, usure…) avait son explication: la force fondamentale étatique pour la Géorgie était la propriété privée de la terre, par conséquent les Géorgiens, ou bien les propriétaires principaux de la terre géorgienne, avaient une part prédominante dans la production nationale, tandis que les ethnies étrangères (par. ex. les Arméniens) qui s'étaient retrouvée sur le territoire de la Géorgie essentiellement grâce à la tolérance des Géorgiens envers les étrangers, ne pouvaient pas réclamer de droit égal sur la propriété ni prétendre s'approprier les formes traditionnelles de l'économie géorgienne, à l'égal de la population autochtone. Les étrangers

accomplissaient donc des activités dites inoccupées, dans lesquelles les Géorgiens n'avaient aucune prétention, ou bien, des occupations qui ne traduisaient pas le caractère économique et culturel typiquement géorgien. Parmi ces activités on peut citer: le commerce, l'usure, l'artisanat, ou bien, toutes les activités qui n'avaient pas besoin de la possession de terres. Le caractère spécifique de l'attitude des Géorgiens envers le commerce est révélé dans les propos d'Ilia Tchavtchavadzé:

> «Ce qui fait notre force, ce qui crée notre vie et notre identité, ce qui nous protège et ce qui nous donne tout le bien et toute la richesse, c'est notre terre et c'est notre charrue. Toute nation qui les a détenues a le bonheur de déclarer avec fierté: je m'appelle Nation, j'ai ma terre d'habitation à présent et je l'aurai à l'avenir… il va de soi que le commerce est une activité très utile pour le pays car il prend la production là où elle est en abondance et l'apporte là où elle est en pénurie, par conséquent, le commerce contribue à la diffusion de la richesse partout. Or, cette activité a sa propre mission, qui oblige chaque homme qui l'exerce, à quitter son habitation pour partir à la recherche du gain et du profit; cela est son pays, son patrimoine. Alors, les nations qui sont à la merci du commerce, n'ont pas d'unité et elles risquent d'être anéanties».[6]

Il est à noter que les individus d'origine non-arménienne qui exerçaient un métier commercial, se convertissaient selon l'usage à la confession grégorienne, ce qui les poussait au changement de nationalité: ils devenaient Arméniens. Une grande part des Arméniens dans les unions commerciales conduisait les marchands et les artisans géorgiens à l'adhésion à l'église monophysite, ce qui leur permettait de jouir de privilèges dans ce domaine.

Comme on le remarque, ces deux groupes sociaux, parmi les autres, créaient la société féodale géorgienne. L'évolution ultérieure de l'unité ethnique et sociale devrait être en conformité avec le développement des forces industrielles et avec le caractère de la promotion sociale. Il est particulièrement intéressant de voir que

---

[6] ი. ჭავჭავაძე, საქართველოს მატიანე, შინაური მიმოხილვა 1882 წელი, ივლის-აგვისტო, თხზულებათა კრებული, ტ. VIII [I. Tchavtchavadzé, Chronique de la Géorgie, aperçu intérieur, 1882, juillet-août, Recueil des œuvres, t. VIII], Tbilissi, 1929, p. 236.

la langue littéraire et la langue parlée par les Arméniens habitant en Géorgie devint le géorgien, ce qui donna naissance à la poésie urbaine trilingue des ashughs, dont les représentant (Saïat-nova, Shamchi-Melko, Gurji-oghli et d'autres) jouissaient d'un grand amour et d'une grande popularité.

Z. Chichinadzé écrivait au sujet de la vie économique et culturelle des Arméniens en Géorgie:

> «Les Arméniens de la Géorgie et les Géorgiens partagent un passé commun. Les Arméniens y sont étroitement liés. Si, d'une part, leur intégration dans l'union socio-ethnique géorgienne était rattachée au développement de l'Etat géorgien et à l'évolution de la société géorgienne, d'autre part, elle était renforcée par les activités commerciales des Arméniens eux-mêmes. Mais plus tard, conformément aux nouvelles circonstances historiques (abolition de l'Etat géorgien et occupation du Caucase par la Russie), les Arméniens géorgiens, ou bien, les «Arméniens géorgianisés», selon le scientifique N. Marr, «ont ressenti un attrait tout naturel envers leur ancienne Patrie historique, et, de tiers-état de la collectivité nationale géorgienne, se sont transformés en force sociale arménienne».[7]

Comme on le remarque, les résultats des relations variées entre les peuples géorgien et arménien se sont manifestés dans le processus ethnoculturels multiséculaires. Le caractère et l'intensité de ces processus dépendaient directement des particularités du développement social des pays voisins qui, à leur tour étaient déterminées, outre les conditions locales spécifiques, par le travail créateur et par la lutte pleine d'abnégation contre l'ennemi.

En Géorgie, la préservation de la vie étatique de la nation géorgienne a stimulé la lutte des Arméniens pour le développement futur. Plus tard (XVIème-XVIIème ss.), c'est le capital commercial arménien qui a influé sur le développement socio-économique de la Géorgie, ce qui a entraîné la conversion à la religion arménienne d'une certaine partie des Géorgiens inclus dans ce domaine. D'autre part, avec le développement de la société, une grande partie des Arméniens vivant en Géorgie et promus dans des structures étatiques et administratives, se géorgianisaient, se convertissaient à l'orthodoxie et intégraient l'unité ethnico-sociale géorgienne. Il est

7 G. Maïssouradzé 1982, op. ct.; p. 320.

certain que de tels événements ont contribué à la régulation des relations socio-ethniques à l'intérieur du pays, ce qui, à son tour, assurait la stabilité et la puissance intérieures du pays.

Paata Boukhrachvili. Historien, ethnographe. Professeur à l'Université d'Etat Ilia.
Il est auteur d'une trentaine d'articles scientifique, dont neuf en langues étrangères (anglais, allemand) et d'une monographie. Il est auteur et co-auteur de plusieurs projets internationaux dans le domaine de l'ethnographie.
Il est membre de l'Association des assyriologues, des spécialistes d'Etudes de la Bible et du Caucase. Depuis 1997, il est Directeur de l'Institut international de recherche d'Etudes du Caucase.

La langue maternelle – le fondement de l'auto-identité nationale des Géorgiens

Konstantiné Brégadzé
Université d'Etat Iv. Djavakhichvili, Tbilissi

Introduction: pour la précision terminologique

Dans la tradition géorgienne, l'usage du terme «nation» est particulier et diffère des autres utilisations traditionnelles, notamment de l'acception française dont la spécificité veut que chaque citoyen de France, sans prise en compte de ses origines ethniques, appartienne à la nation française, y compris tous les ressortissants des anciennes colonies africaines ou arabes de France (un tel usage de cette notion peut être désigné comme «libéral»).

Mais d'après la tradition géorgienne, dans l'usage de ce terme, c'est l'idée de l'origine ethnique qui est soulignée: un individu n'est géorgien qu'au sens ethnique mais pas au sens civique (un tel usage peut être désigné comme «traditionaliste et conservateur»).

Etant donné le fait susmentionné, il s'en suit que dans notre article, l'idée de la «nation géorgienne» s'identifie avec «l'origine ethnique» et elle ne peut pas désigner la population tout entière ou bien les autres groupes ethniques dits non-géorgiens. Il est évident que pour ceux-ci, la langue géorgienne n'est pas maternelle et ne l'est malheureusement pas devenue au fil du temps non plus (cependant c'est un sujet à part: la langue géorgienne ayant le statut légal de langue officielle de l'Etat géorgien, elle ne peut en fait pas couvrir tout le territoire géorgien; donc le géorgien reste une langue étrangère pour la majorité de la population non-géorgienne).

Donc contrairement à la tradition française (tout citoyen de France est considéré comme un français), dans notre article, par l'idée de **nation** nous comprenons la détermination ethnique tout en prenant en considération son aspect historique et conformément à cette idée, la nation géorgienne sous-entend les Géorgiens ethniques et non la population entière de la Géorgie ou bien toutes les ethnies non-géorgiennes. Par conséquent, dans notre article, par l'idée de langue maternelle (allemand: *Muttersprache*, français: *langue maternelle*, russe:

rodnoj jazyk), nous entendons la langue maternelle de la nation «ethnique» concrète (par ex: la nation géorgienne, allemande, etc.), c'est-à-dire, la langue géorgienne comme langue maternelle est propre seulement aux Géorgiens ethniques et n'est pas la langue nationale de toutes les ethnies habitant la Géorgie (mais il faut remarquer que la langue géorgienne est la langue nationale pour une partie assez importante de la population non-géorgienne de la Géorgie).

Ainsi, dans notre article, la notion de langue maternelle se distingue et se délimite de la langue nationale (all.: *Nationalesprache*, fr.: *langue nationale*) qui, dans un Etat unitaire représenterait la langue officielle commune et la langue commune de la communication pour toutes les nations et ethnies; par exemple, en France le français est la langue nationale d'Etat et la langue commune de communication pour tous les individus qui sont d'origine française ou ne le sont pas (ici se révèle la fonction pragmatique du langage).

Par le terme **la langue maternelle** nous définissons la langue natale de la nation «ethniquement» géorgienne. Ainsi, dans notre article, par la notion **la langue maternelle (**all**.** *Muttersprache*, fr. *langue maternelle*, russe *rodnoj jazyk*) nous entendons la langue de telle ou telle communauté ethnique déterminée du point de vue territorial, historique, religieux, ethno-psychologique, culturel, rationnel et mental, c'est-à-dire, la langue de la nation ethnique proprement géorgienne, allemande, française, etc., qui, en s'appuyant sur la vision du monde et sur l'image du monde, se prépare une base de l'auto-identité nationale et culturelle (ici, on voit la fonction rationnelle du langage).

1. La langue maternelle comme force rationnelle – créatrice de la vision du monde dans la théorie énergétique (energeia /le langage est une activité) du langage

Dans la théorie énergétique du langage ainsi que dans la linguistique générale (W. Fon Humboldt, L. Weisgurber, H. Guiper, G. Ramishvili), la nature ontologique et l'activité du langage comme une force rationnelle, ainsi que les fonctions rationnelles principales sont déterminées de la manière suivante:

a) Participation à la formation (la *Bildung*) de la conscience

b) Implication dans le processus de la formation de l'histoire et de la culture

c) Création d'une communauté sociolinguistique.[1]

Il est évident qu'en portant l'accent généralement sur les fonctions rationnelles fondamentales du langage, la théorie énergétique du langage interprète la langue comme donnée naturelle et présente au fil de l'histoire tout au long des siècles (Natursprache) (par. ex. le géorgien, l'allemand, le français, l'italien, le japonais, etc.), c'est-à-dire la langue comme une langue maternelle (all. *Muttersprache*, fr. *langue maternelle*) qui est «investie» de sa propre image conceptuelle et par sa vision du monde (V. Fon Humboldt) ou bien par sa conception du monde (*Weltbildung*) (Weisgerber, Ramishvili). Par conséquent, s'il s'agit généralement de la conception linguistique du monde, il est évident que c'est la conception du monde par la langue maternelle qui est présupposée.

La langue maternelle comme une force et une forme rationnelle portant en elle la vision du monde et la formation d'un monde concret, occupe dorénavant une position de médiateur entre l'individu représentant une communauté linguistique et le monde extérieur. A partir de cette position d'intermédiaire, l'individu «ethnique» structure le point de vue et la vision du monde qui sont déterminés par sa langue maternelle.

Aussi, la langue maternelle «prend-elle place» entre l'individu et la réalité et assume-t-elle le rôle de la «mi-réalité» (*Zwischenwelt*).

De ce fait, l'individu qui se présente en tant que membre d'une nation et en tant que substance anthropologique ayant une vision du monde formée par sa langue maternelle ne s'oriente et ne s'auto-identifie qu'en s'appuyant sur sa propre langue maternelle; ainsi, il se considère comme un membre inséparable du groupe sociolinguistique ou bien de la nation parlant sa langue maternelle; de plus, il se voit comme un représentant indéniable de la culture et de l'histoire nationales structurées dans sa langue maternelle. Cette disposition *a priori* présente entre le sujet et la langue maternelle est appelée le réalisme linguistique (*Spracherealismus*) par un néo

---

[1] გ. რამიშვილი, დედაენის თეორია. დედაენა, მისი ფუნქციები და მისი სწავლება [G. Ramichvili, Théorie de la langue maternelle. La langue maternelle, ses fonctions et son enseignement] Chronograpi, Tbilissi, 2000, p. 10.

humboltiste L.Weisgerber.[2] Il distingue trois dimensions de l'activité apriorique de la langue maternelle dans la conscience de l'individu:

1. L'individu reconnaît d'une manière naturelle le «pouvoir» (*Geltung*) des marqueurs sonores linguistiques (*sprachliche Lautungen*) de la langue maternelle auxquels il se soumet sans résister.

2. L'individu reconnaît d'une manière naturelle le «pouvoir» des éléments contenus dans la langue maternelle et il ne se doute en aucun cas de leur véracité et il les accepte sans aucune révision critique.

3. L'individu fait confiance à la valeur primaire et dirigeante des marqueurs de la langue maternelle; les signes sonores de la langue maternelle pour lui sont inséparables des contenus linguistiques; il les ressent et il les considère comme un appui indispensable à la perception substantielle des contenus.[3]

Ainsi, d'après la théorie énergétique, l'individu «se confie» et «s'assujettit» à la langue maternelle d'une manière naturelle, sans y penser. Dans son existence, il vit l'état apriorique de la langue maternelle, alors il se soumet à cette apriorité et il accepte tout de suite la vision du monde (ou bien les contenus linguistiques) fournie par elle; d'où la création d'une condition préalable, ce qui, grâce à la langue maternelle ou bien à la force rationnelle, permet à la conscience de l'individu de s'approprier la réalité (verbalisation de l'univers) et par conséquent, de prendre en considération le fait que sa subjectivité fait intimement partie de sa propre nation et de sa culture nationale. Comme nous l'avons vu chez Weisberger, une telle réalité, créée par la langue maternelle, est de caractère apriorique et plus tard conditionne la formation de l'auto-identité nationale dans la conscience de l'individu, ainsi que dans la conscience de la nation tout entière en tant qu'une unité des individus déterminée par la langue maternelle.

II. Interprétation de la langue maternelle comme d'une force rationnelle dans l'histoire de la pensée géorgienne

Les fonctions fondamentales de la langue maternelle (la coparticipation à la formation de la communauté sociolinguistique,

[2] L. Weisgerber, Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur, Düsseldorf, 1957.

[3] .Ibid., p. 31

de l'histoire, de la culture nationale et à la formation de la mentalité), désignées par la théorie énergétique étaient depuis longtemps connues dans l'histoire de la pensée géorgienne. Je pense aux textes suivants: «Les Chroniques de Kartli» et notamment, les propos de Léonti Mrovéli au sujet de la création de l'alphabet géorgien et de la diffusion, par le roi Parnavaz, de la langue géorgienne sur tout le territoire de la Géorgie (c'est-à-dire, sur tout le territoire habité par les tribus géorgiennes) ; ensuite, c'est la formule (cf. plus loin) donnée par Mertchoulé dans son œuvre «La vie de Grigol Khandsteli»; sans oublier «L'éloge et la gloire de la langue géorgienne» de Ioané-Zossimé et le dictionnaire raisonné de la langue géorgienne de Soulkhan-Saba Orbeliani. Dans les textes susmentionnés, la langue géorgienne fut depuis toujours conçue comme un phénomène rationnel inclus dans l'évolution de l'auto-identité de la nation géorgienne, dans la formation et la consolidation, ainsi que dans la construction historique, culturelle et étatique de la nation géorgienne.

«Les Chroniques de Kartli» (XI ème s.) nous fournissent l'information sur le grand rôle que le roi Parnavaze a joué non seulement dans la création de l'alphabet géorgien, mais aussi dans sa diffusion, comme nous venons de le dire, dans toute la Géorgie, en lui attribuant le statut de langue littéraire, ce qui a fait d'elle la langue d'Etat et administrative sur tout le territoire.

> «Parnavaz, descendant de Kartlos, fut le premier des rois qui propagea la langue géorgienne et que depuis, personne ne parla une autre langue dans ce pays».[4]

Aussi dans le texte de Léonti Mrovéli (XI s.), la langue géorgienne est-elle considérée comme un élément fondamental de la consolidation culturelle et étatique de la nation géorgienne et comme un appui principal de la conscience nationale ou, autrement dit, de l'auto-identité nationale. En effet, la formation de l'Etat et de la nation géorgiens se produisit dans le contexte de l'activité identifiante de la langue géorgienne; notamment, dans son texte, Léonti Mrovéli nous décrit la vie du roi Parnavaz, qui œuvra en faveur de la construction et du renforcement de l'Etat géorgien, tout en décrivant cependant ses activités dans le domaine de l'organisation étatique et religieuse, l'auteur ne tarde pas à remarquer que tous ces processus

---

4 *ქართლის ცხოვრება* [Les Chroniques de Kartli], sous la dir. de R. Métrévéli, Méridiani/Artanudji, Tbilissi, 2008, p. 46.

de construction, dans cet Etat géorgien nouvellement créé, furent directement liés à la diffusion de la langue géorgienne dans toute la Géorgie ou, autrement dit, à son statut de langue officielle.[5] Et c'est là que la principale fonction énergétique et identifiante de la langue géorgienne, en tant que langue maternelle devient évidente: selon Léonti Mrovéli, la langue géorgienne se forme et se voit comme la principale prémisse rationnelle de la formation de l'Etat géorgien et son intégrité nationale; en même temps l'auteur souligne que c'est grâce à la langue géorgienne que se forme la conscience nationale ou bien l'auto-identité nationale des tribus géorgiennes unifiées et rassemblées autour de l'Etat unifié, tout ce qui plus tard devient une condition principale de la possibilité de l'unification et de la formation de l'Etat unitaire géorgien. A son tour, cette auto-identité nationale, dans la conscience de chaque Géorgien, se fonde sur la vision du monde et sur l'image du monde créée par la langue maternelle, ce qui signifie que dans la conscience de chaque Géorgien, la vision de la réalité, de l'univers et l'orientation existentialiste dans cet univers, ne se réalise que grâce à la langue maternelle (le géorgien).

Ainsi selon la thèse fondamentale de la théorie énergétique de la langue maternelle (L. Weisgerber, Sh. Ramishvili), l'auto-identité nationale se base sur le fondement du fait socio-culturel objectif apriorique ce que L. Weisgerber appelle le réalisme linguistique. Cela signifie la détermination apriorique de la conscience de chaque individu par la langue maternelle.[6] Il s'en suit que dès le début de la formation de l'Etat géorgien unifié, la conscience de chaque Géorgien était déterminée par la totalité de la langue maternelle: c'était la vision et l'énergie de la création du monde à partir de la langue maternelle qui servit de base à la formation du modèle donné de l'univers dans la conscience de chaque Géorgien et contribue à la transformation des rapports de la réalité en propriété de la conscience. Cette totalité de la langue maternelle crée la condition préalable pour la réalisation de l'auto-identité nationale générale qui dans l'avenir deviendra la prémisse de l'unification de l'Etat nationale.

Donc d'après Léonti Mrovéli, dans l'histoire de la nation géorgienne, la langue géorgienne s'établit comme l'une des dimensions universelles objectives, comme la totalité linguistique et

---

5 Ibid.

6 Weisberger, op. cit., p. 19-39; G. Ramichvili, op. cit., p. 6-15.

la réalité apriorique, qui englobe à la fois et entièrement la conscience de chaque Géorgien, ou bien elle investit la conscience de chaque Géorgien de la conception du monde par la langue maternelle, ce qui à l'étape suivante, devient une condition préalable de la formation et de l'unification de l'Etat. Un fait intéressant est à noter: Léonti Mrovéli associe cette force constructive de la langue géorgienne (ici de la langue maternelle) à la création de l'Etat unifié et aux origines de l'organisation de la structure étatique géorgienne et notamment, à la période de l'activité du roi Parnavaz (IVème-IIIème siècles avant Jésus-Christ.), ce qui signifie que dans l'histoire de la pensée géorgienne, le rôle fondamental de la langue maternelle était pris en conscience dès le début, du point de vue de la formation de la conscience et de l'auto-identité et de la formation de la nation géorgienne. Donc, depuis toujours, il était évident que la langue géorgienne, la langue maternelle des Géorgiens, avec le christianisme interprété à la géorgienne (nous nous appuyons sur l'étude aréopagitique – Pétré Ibérie – Christianisme interprété) servirent de base fondamentale à la conscience nationale (identité nationale) et à l'unité de l'Etat géorgien.

L'interprétation de Léonti Mrovéli de la langue géorgienne comme l'une des forces rationnelles formant la culture, l'histoire et la conscience de la nation géorgienne était précédée d'un siècle (Xème) par un autre penseur géorgien Guiorgui Mertchoulé. Dans son œuvre «La vie de Grigol Khandsteli», il donne cette formule: «Le territoire où toutes le cérémonies religieuses et toutes les liturgies sont accomplies en langue géorgienne est considéré comme la Géorgie».[7]

Ici aussi, comme chez Mrovéli, la langue géorgienne est considérée comme la force rationnelle créant l'unité de l'Etat et de l'auto-identité nationale. Mais dans la formule de Mertchoulé, la force créatrice de la langue maternelle embrasse aussi le domaine religieux, puisque chez cet auteur, la langue géorgienne est considérée aussi comme la force formant la conscience religieuse des Georgiens, c'est-à-dire qu'est souligné le rôle de la langue géorgienne en tant que formatrice de la conscience religieuse de la nation géorgienne.

Par conséquent, la formule de Mertchulé souligne une fois de plus que le christianisme des Géorgiens et leur identité confessionnelle

---

7 გ. მერჩულე, *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება* [G. Mertchoulé, La vie de Grigol Khandztéli], Littérature géorgienne, t. I, Tbilissi; 1987, p. 591.

s'appuient avant tout sur la langue maternelle, ce qui signifie que dans la conscience des Géorgiens, le christianisme dans sa totalité (la prière, les liturgies, la littérature ecclésiastique) est perçu du point de vue uniquement de la langue maternelle.

«Il est certain, que pour un croyant, la prière est un acte profondément personnel. Chacun la fait lui-même, mais s'il la récite en géorgien, il se joint à «une grande communauté qui s'appelle la Géorgie» (en se réclamant de la prière récitée en géorgien. K.B). Cette communauté a un fondement commun: c'est une force unificatrice intérieure de la langue géorgienne, ou bien la force de la perception intime. Dans l'acte profondément personnel de prier, chaque mot est investi d'une force divine et la sensation de celle-ci submerge chaque membre de la communauté, et avant tout, cette force pénètre toute la Géorgie. Or, il ne s'agit pas ici de l'ensemble des personnes qui forment une collectivité par les échanges langagiers, ou bien par les échanges des informations soniques, mais il s'agit d'une communauté qui est soudée par la vision du monde commune.[8]

Ainsi, dans la formule de Mertchoulé il est souligné que, chaque Géorgien s'identifie avec le christianisme et «se rapproche» de sa nature cosmopolite, uniquement par sa langue maternelle (le géorgien); le fondement de sa perception est sa langue maternelle.

Le Géorgien ressent la religion chrétienne comme la sienne, avant tout, si elle est rapportée en géorgien. Donc, conformément à la formule de Mertchoulé, chaque Géorgien chrétien tend à créer «la religion à partir de la langue maternelle», dans ce cas, le christianisme à partir de la langue maternelle, c'est-à-dire – la religion est déterminée par la vision et la création du monde fondées sur la langue maternelle.[9]

---

8 G. Ramichvili, op. cit., p. 155.

9 De ce point de vue, S. Ratiani nous propose une remarque intéressante: il attire notre attention à la formule évoquée assez fréquemment dans «Les chroniques de Kartli» – «le Georgien par foi» -, tout en remarquant dûment que «la croyance et la langue ont de l'importance essentielle et identique, car c'est la langue géorgienne qui est l'un des éléments fondamentaux de la conversion du christianisme à la foi géorgienne (ს. რატიანი, „*სარწმუნოებით ქართველი*“: *სეკულარიზაცია და ქართველი ერის დაბადება* [S. Ratiani, «Le Géorgien par foi», La sécularisation et la naissance de la nation géorgienne], in: Recueil: La naissance de la nation géorgienne. Actes du colloque consacré à Ilia Tchavtchavadzé. Université d'Etat Ilia, Tbilissi, 2007: 33). Ainsi, dans la formulation «le Georgien par foi», il est intensifié une spécificité proprement

Il est à noter qu'à cette période appartient encore un texte dont l'auteur déclare et propage la mission fondamentale religieuse et culturelle de la langue géorgienne. Nous pensons que «L'éloge et la gloire de la langue géorgienne» de Ioané Zossimé (environ Xème s) est très important non seulement pour son discours et sa narration messianiques et eschatologiques, ce qui était spécifique pour tous les discours de caractère religieux ou culturel au Moyen Age,[10] mais il est particulièrement intéressant pour sa conception d'après laquelle c'est la langue géorgienne, en tant que force rationnelle apriorique qui peut former l'identité religieuse et messianique. Ioané Zossimé relie la tâche religieuse ou la mission messianique des Géorgiens à la langue géorgienne; il implique dès le début le géorgien dans ces processus, ce qui veut déclarer implicitement la langue géorgienne comme le fondement de l'auto-identité des Géorgiens, puisque, pour se réunir autour de l'idée messianique nationale, sont indispensables une perception-conscience commune et la consolidation nationale. Pour Ioané Zossimé le fondement de l'identité avec l'idée messianique et eschatologique («Jésus rendra le Jugement dernier en géorgien»), avant tout, c'est la langue géorgienne, ce qui souligne l'idée implicite de l'auteur à propos du rôle décisif dans la formation de la conscience nationale. Il est important de prendre en considération qu'en avançant l'idée messianique de la langue géorgienne, Ioané Zossimé égale son statut culturel et religieux à la langue grecque, qui de ce point de vue, est en concurrence avec la langue géorgienne, et il y accorde lui-même une certaine prééminence; dans ce sens, Ioané-Zossimé met en valeur la langue géorgienne en tant que jalon et repère rationnels, qui doit servir de fondement à la consolidation nationale dans le processus de libération de la culture géorgienne de l'influence de la culture byzantine. Donc, ce repère rationnel est

géorgienne concernant la religion chrétienne. Des le début, la foi chrétienne devait être rapportée en géorgien, ce qui veut dire que l'individu est géorgien par sa religion si elle adopte cette foi en langue maternelle. Donc d'après cette formulation, il est évident que pour les Géorgiens l'identité chrétienne était toujours déterminée par la langue maternelle.

[10] ნ. დობორჯგინიძე, *„ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ ქრისტიანული აღმოსავლეთის სახოტბო პოეზიის კონტექსტში* [N. Dobordjguinidzé, « Kébaï de didébaï qartoulisa enisaï» - Eloge et gloire de la langue géorgienne – dans le contexte de la poésie élogieuse de l'Orient chrétien], Sémiotique, Revue scientifique N1, Université d'Etat Ilia, Tbilissi, 2007: 93-95.

la langue géorgienne, et cette opinion, à son tour, renforce l'idée du rôle fondamental de la langue géorgienne dans la formation de la conscience nationale géorgienne.

Plus tard, au XVIIème siècle et dans la première moitié du XVIIIème siècle, dans une des périodes les plus critiques de l'histoire et de l'Etat de la nation géorgienne, lorsque la destruction de l'intégrité étatique et culturelle fut évidente (isolement des royaumes-principautés, abolition de la royauté au Kartli et en Kakhétie, troubles intérieurs et agression militaire et culturelle de la part de la Turquie et de l'Iran), de même que la décadence de la langue géorgienne et l'abolition de son statut étatique, facteurs effaçant la conscience nationale géorgienne, Soulkhan-Saba Orbélianni (1658-1725) mit en évidence le rôle fondamental de la langue géorgienne comme langue maternelle et relia les problèmes du renforcement de l'auto-identité nationale des Géorgiens à la langue géorgienne. Ses activités lexicographiques et le résultat de ses activités – le dictionnaire raisonné de la langue géorgienne «*Sitkvis kona*»/dictionnaire géorgien» (1685-1716) témoignent clairement des aspirations et des intentions de Soulkhan-Saba.

> «Aux XVIIème -XVIIIème ss., la situation en Géorgie n'était pas enviable: le pays morcelé en royaumes-principautés mettait en danger la langue géorgienne, qui avait déjà une longue histoire de langue littéraire. En plus, en l'absence de centre politique, la langue géorgienne ne pouvait plus profiter de l'influence bienfaisante de la diversité des langues (décrite par Chardin) dont l'entourage nourrissait et enrichissait le géorgien. […] Aux XVIIème-XVIIIème siècles, en Géorgie, la langue géorgienne coexistait avec beaucoup de langues. Il faut prendre en considération le fait que pour un pays désuni en royaumes-principautés, la seule force unificatrice était la langue commune. Pour éviter le morcellement intérieur de la langue et l'influence funeste des forces extérieures, il est devenu inévitable de standardiser la langue géorgienne en tant que langue d'Etat, ce qui sous-entendait un travail sérieux sur les dictionnaires, la grammaire et l'orthographe normatives.[11]

---

[11] თ. ბოლქვაძე, *სულხან-საბას ლექსიკონის სემიოზისი* [T. Bolkvadzé, Sémiotique du dictionnaire de Soulkhan-Saba], Soulkhan-Saba Orbéliani – 350, Mélanges, Institut de Littérature géorgienne, Tbilissi, 2009: 92-93.

Ainsi, dans la réalité historique où l'existence de l'Etat géorgien et de la nation géorgienne était menacées, Soulkhan-Saba Orbéliani accorda à la langue géorgienne la force fondamentale tout en déterminant ce qui pouvait ressusciter la conscience et l'auto-identité nationale des Géorgiens. C'est pourquoi sa motivation du travail lexicographique était plutôt linguistico-culturelle et non pas seulement scientifique, ce qui avançait au premier plan le rôle fondamental de la langue maternelle dans la formation de l'auto-identité de la nation: au cours du travail sur son dictionnaire, Saba a très bien compris à quel point le statut de la langue géorgienne avait décliné: « Puisque la destinée et les circonstances dépravèrent et rebutèrent la langue géorgienne…»[12]. Mais pourtant, lors de son travail il s'appuyait sur l'opinion existant dans l'histoire de la pensée géorgienne selon laquelle la langue géorgienne est considérée comme la force rationnelle fondamentale créatrice de la conscience et de l'auto-identité de la nation (Mertchoulé, Mrovéli, Ioané Zosimé, les Mtatsmindeli). C'est pourquoi Soulkhan-Saba relie son activité lexicographique à la politique linguistique de Parnavaz, il y prend appui, ou bien s'appuie sur les origines de l'activité des fonctions rationnelles identifiantes de la langue géorgienne (IVème-IIIème siècles avant Jésus-Christ) et il continue la tradition et le point de vue qui ont été créés et élaborés au cours des siècles: la langue géorgienne est considérée comme la force rationnelle apriorique pour la formation de la culture et la conscience géorgienne: «[…] La langue géorgienne, complétée, propagée et expliquée par le premier roi sage et de talent, Parnavaz, qui était païen».[13]

A l'époque (XVIIème-XVIIIème ss) lorsque la langue géorgienne vivait la submersion de plusieurs langues étrangères,[14] le danger de son extermination était réel et évident. Le morcellement étatique

---

12 ს.-ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული [S.-S. Orbéliani, Dictionnaire géorgien, t. I.], dir. Par I. Abouladzé, Mérani, Tbilissi, 1991, p. 27.

13 Ibid., p. 28.

14 Cf .l'information du voyageur français Jean Chardin: « En Géorgie tout le monde a le droit de vivre d'après sa confession, en parler librement et défendre son opinion. Vous pouvez rencontrer ici les Arméniens, les Grecs, les Juifs, les Turcs, les Persans, les Hindous, les Tatars, les Russes, les Européens (cité par K. Kékélidzé, კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია [K. Kékélidzé, Histoire de la littérature géorgienne ancienne, t. II, Metsniérába, Tbilissi, 1981: 315).»

aggravait la situation de la langue. Soulkhan-Saba, qui se rendait compte de l'importance de la langue géorgienne (le facteur de Parnavaz), au moyen de la standardisation de la langue, essaya de renforcer le statut de la langue géorgienne. Pour sortir de cette situation critique (voire catastrophique) à un moment où il était extrêmement difficile de se prémunir contre la pression religieuse et culturelle étrangère, la religion (christianisme orthodoxe) n'était plus suffisante. Ainsi, Soulkhan-Saba trouva que l'origine commune confessionnelle des Géorgiens (chalcédonienne-orthodoxe) n'était plus suffisante pour sauver l'auto-identité nationale, et c'est pourquoi il estima que dans cette situation cruciale, la langue géorgienne était le seul repère rationnel et la seule force consolidatrice de la nation.[15]

Soulkhan-Saba assigna cette mission identifiant à son activité linguistique et à son œuvre – le dictionnaire raisonné de la langue géorgienne. Dans cet objectif, il préféra comme base les principes de la vision du monde par la langue maternelle aux principes du vocabulaire thématique. Ainsi, Saba attribua à son dictionnaire non seulement la fonction de la standardisation de la langue, mais il privilégia la force rationnelle énergétique basée sur la vision par la langue maternelle (G. Ramishvili); cette position témoigne de la

---

[15] Il faut remarquer que presque à la même période, au XVIIème siècle, l'Allemagne était divisée en une dizaine de royaume-principautés et deux parties confessionnelles (le catholicisme et le protestantisme). L'élite intellectuelle allemande de l'époque (Le Duc de Zaxen – Anhalt Ludwig, M. Opitz, A. Griffus, F. Von Zasen , etc.) trouva que la langue allemande était la force rationnelle qui pouvait créer et renforcer la conscience nationale de la nation allemande. Dans ce sens nous pouvons évoquer l'activité de Martin Opitz et de ses collègues et les sociétés de la langue allemande fondées sur leur initiative «Fruchtbringende Gesellschaft» [1617], «Deutschgesinnte Genossenschaft» [1643]) dont l'objectif le plus important et pragmatique était la standardisation de la langue allemande et sa «purification» des barbarismes. Mais, derrière ces intentions pragmatiques on voyait une idée éminente: l'activité puriste était mise en valeur et établissait la fonction de la langue allemande (la langue maternelle) en tant qu'une force rationnelle identificatrce, ce qui tout d'abord, se manifestait dans la formation de la conscience et de l'auto-identité nationale allemandes. Du point de vue de la formation des bases de l'auto-identité nationale des Allemands, c'était toujours la langue qui jouait le rôle apriorique. Il faut remarquer encore un fait très important – la Bible traduite par Martin Luther (1483-1546), ce qui, encore une fois, prouve que la langue allemande assuma des fonctions identificatrices et devint une condition rationnelle préalable dans la formation de la conscience nationale.

conviction de Saba que le fondement de l'auto-identité nationale, c'est la vision et la création du mode par la langue maternelle, ce qui est éprouvé et ressenti par chaque individu d'une façon consciente ou inconsciente.

> «De ce point de vue notre attention était attirée par le premier dictionnaire raisonné de la langue géorgienne de Soulkhan-Saba Orbéliani – «*Sitkvis kona*»(XVIIème siècle), de temps à autre nous consultons les définitions de mots, qui nous montrent qu'avant tout, c'est un dictionnaire de la langue maternelle et non un rassemblement élémentaire de dénominations rangées par ordre alphabétique. Soulkhan-Saba Orbéliani est le chercheur de l'essence intelligible de la langue maternelle, c'est-à-dire le constructeur de la vision du monde par la langue géorgienne».[16]

Nous partageons un tel jugement sur la valeur du dictionnaire de Soulkhan-Saba Orbéliani, et en nous basant sur le point de vue de la théorie énergétique du langage, nous trouvons que la création du dictionnaire raisonné de la langue géorgienne par Soulkhan-Saba Orbéliani est un événement capital dans l'histoire de la pensée géorgienne, donc cette œuvre doit être considérée non seulement comme un des essais de la création du premier dictionnaire raisonné de la langue géorgienne, mais comme une démarche sérieuse vers la mise en valeur de la fonction fondamentale rationnelle de la langue géorgienne – son grand rôle dans le relèvement de l'auto-identité nationale affaiblie chez les Géorgiens. De ce point de vue, le dictionnaire de Soulkhan-Saba a toujours été actuel et valable, et l'est resté jusqu'à présent.[17]

---

[16] გ. რამიშვილი, ენათა შინაარსობრივი სხვაობა ენათმეცნიერებისა და კულტურის თეორიის თვალსაზრისით [G. Ramichvili, Différence de sens entre les langues du point de vue linguistique et de théorie de la culture], TSU, Tbilissi, 1995, p. 13-14.

[17] Il est important que Vakhouchti Batonichvili (1696-1757) dans son ouvrage «La description du royaume géorgien» (1745) voit dans la langue géorgienne le fondement du royaume/Etat uni géorgien avec la religion chrétienne, il la considère comme un fondement de la conscience nationale des Géorgiens: « Si l'on demande à un Imérétien (une des régions de la Géorgie occidentale), à un Meskhète (la région du sud-est de la Géorgie) et à un Kakhétien (la région de la Géorgie orientale) quelle est sa religion, il vous répondra tout de suite: «je suis Géorgien»; si on leur demande quelle langue il parle et en quelle langue il écrit, il vous répondra: «c'est le géorgien». Il est

Conclusions

1. Au cours des différentes étapes de l'histoire de la pensée géorgienne, l'identité étatique et religieuse géorgiennes se lia dès le début avec la langue d'origine, ce qui met en évidence le fait que la nation géorgienne, au cours des processus historiques et culturels universels (par exemple: la propagation du christianisme en Géorgie et son adoption en tant que religion officielle /Ier-IVème /) ou bien, lors des événements historiques uniquement géorgiens (la fondation de l'Etat, la division du pays en principautés, l'abolition du statut étatique), consciemment ou inconsciemment, s'orientait toujours et se repérait par rapport à sa langue maternelle, comme sur une base fondamentale de son auto-identité nationale.

2. Donc, tout au long de l'histoire géorgienne, dans la conscience nationale géorgienne, ainsi que dans la conscience nationale de chaque Géorgien, la langue créa une invariance de la vision et création du monde, qui *a priori* avait été investie par la langue maternelle. La langue géorgienne (la langue maternelle) s'établit dans la conscience de la nation et dans la conscience de chaque Géorgien comme un fondement universellement culturel et existentiel, ce qui plus tard lui servit de repère pour s'orienter dans l'univers, et à s'identifier (la langue maternelle – c'est comme «chez moi» *das Zuhause*); et en plus, chaque Géorgien, en s'appuyant sur sa langue maternelle, s'identifie avec l'espace étatique, historique, culturel et religieux géorgiens, qui s'est formé tout au long des siècles. «Là, nous avons un élément apriorique, la langue géorgienne, elle-même langue maternelle, «qui est le fondement de la nationalité des Géorgiens» (G.Ramishvili).

3. Les faits mentionnés plus haut expliqueraient les vives protestations contre n'importe quelle attitude malveillante à l'égard de la langue géorgienne; nous citons comme exemple les protestations

---

intéressent de voir que la foi s'identifie avec la nationalité, ou bien, que c'est la langue géorgienne qui détermine la religion chrétienne, en lui apportant «une marque nationale» («Quelle est ta religion? –Je suis Géorgien). Il est facile de remarquer, ainsi que Saba, que Vakhouchti relie l'auto-identité nationale géorgienne au roi Parnavaz et à sa politique linguistique («Ils parlent et ils écrivent dans la langue de Parnavaz – le géorgien»), ce qui met en évidence la fonction identifiante archétype de la langue géorgienne du point de vue de la création, de la consolidation et de l'identification nationale des Géorgiens.

de masse contre la décision de la suppression du statut officiel de la langue géorgienne en 1978.

> «Le sens et la fonction de la langue maternelle sont beaucoup plus évidents aux moments de conflit. Le 14 avril 1978, les Géorgiens ont été offensés par la décision du Pouvoir de L'URSS: au moment de ratifier le nouveau texte de la Constitution, on eut l'idée d'apporter les modifications dans l'article N 75, par conséquent, la langue géorgienne n'aurait plus le statut de langue officielle, ou de langue d'Etat. La décision du pouvoir provoqua l'indignation absolue, ce qui toucha la société toute entière. A Tbilissi, devant la Maison du gouvernement, une multitude de citoyens manifestèrent (il faut remarquer qu'aucune force politique n'était à la tête des manifestations, c'était une protestation spontanée et populaire – K.B.). Qu'est-ce qui s'est passé? Il est devenu évident, que la langue géorgienne, la langue maternelle a des rapports très profonds avec le phénomène national, et en plus, elle fait le fondement national des Géorgiens […]. Donc, il est clair que, la langue maternelle est une force créatrice qui a su réunir et consolider la nation».[18]

4. Aujourd'hui, à l'époque de la mondialisation massivement omniprésente, où la protection de la conscience et de l'auto-identité nationales, ainsi que la survie physique et culturelle des petites nations sont menacées, la langue maternelle acquiert une importance décisive, car c'est une force fondamentale rationnelle du développement et du renforcement de l'auto-identité nationale. C'est pourquoi toutes ses positions, que la théorie énergétique du langage et la linguistique générale avaient déjà étudiées, restent toujours actuelles et importantes.

> «Chaque individu perçoit le bonheur de sa langue maternelle, ce qui met en évidence la condition préalable de la construction de l'Europe et son caractère humaniste. La déclaration des droits de l'homme, qui s'appelle «La Charte des nations unies», nous déclare solennellement que l'homme a le droit, dès sa naissance, à sa langue maternelle. Si nous comprenons que la langue n'est pas seulement un moyen de communi-

---

18 G. Ramichvili 2000, op. cit., p. 6.

cation, nous comprendrons que la langue maternelle n'existe pas seulement pour nous servir, ni pour satisfaire nos sentiments, mais c'est une force qui nous identifie et nous aide à sauvegarder notre place historique bien déterminée […]. Nous avons besoin de tels Européens qui jouissent de leur langue maternelle».[19]

Konstantiné Brégadzé. Docteur en Philologie allemande. Professeur assistant à l'Université d'Etat Iv. Djavakhichvili de Tbilissi, chercheur à l'Institut Chotha Rousthavéli de Littérature géorgienne à la section de Littérature comparée et de Théorie littéraire. Traducteur du cycle poétique de Novalis «Hymnen an die Nacht», depuis 2007, premier membre géorgien de l'Association internationale Novalis.
Domaines de recherche: le romantisme allemand, le modernisme géorgien et allemand, l'herméneutique, la philosophie du langage. Il est auteur de plusieurs articles scientifiques.

[19] L. Weisberger, cité par G. Ramishvili. 1995, op. cit., p. 172-173.

L'unievers géogien: une partie et une entité (dernier quart du XIXème siècle)

Tinatine Bolkvadzé
Université d'Etat Iv. Djavakhichvili, Tbilissi

Les limites des États suivraient les fluctuations de la science. Le patriotisme dépendrait d'une dissertation plus ou moins paradoxale.
On viendrait dire au patriote: «Vous vous trompiez; vous versiez votre sang pour telle cause; vous croyiez être Celte; non, vous êtes Germain.»
Ernest Renan

Les hommes publics géorgiens du XIXème siècle caracrérisent ainsi les fonctions sociolinguistiques des langues utilisées en Géorgie: **le russe – langue d'Etat; le géorgien – langue maternelle, langue principale; le mingrélien et le svane – dialectes de la langue principale; dialectes régionaux; langues régionales.**

Dans cette hiérarchie, Jacob Gogébachvili attribue au géorgien le statut de la langue principale pour la population géorgienne, le statut de la langue maternelle, ce que l'on observe dans le titre de son manuel de géorgien pour les débutants «Langue maternelle». Ainsi, le géorgien était enseigné comme langue maternelle pour la plupart de la population et, de ce fait, comme langue principale pour toute la population et non comme une des langues d'Etat dans cette aire de l'Empire russe. Jacob Gogébachvili explique l'attribution au géorgien de cette fonction de la manière suivante:

> «Nous savons que toute nation a une langue principale qui représente le trésor commun pour toutes les parties de cette nation et qui est appelée leur langue maternelle; et on donne le nom de dialecte aux langues locales. Dans l'esprit du peuple, la sagesse de l'humanité a attribué, à ces facteurs du langage la fonction suivante: dans toutes les écoles, l'enseignement est organisé en langue maternelle et on utilise les dialectes locaux pour expliquer et définir les mots communs que les enfants ne comprennent pas bien. C'est de la sorte que la connaissance

complète de la langue maternelle s'étend sur tout le peuple et c'est grâce à elle que l'instruction est diffusée. C'est une règle en Europe, en Amérique et dans tous les pays civilisés. C'est cette règle qui fonctionne chez les peuples de Russie et, d'ailleurs, chez les Caucasiens aussi… Cette règle raisonnable a toujours existé en Géorgie depuis que notre nation a adopté le Christianisme et a fondé des écoles. Depuis le IVème siècle et jusqu'à nos jours, dans toutes nos écoles, de la mer Noire à la frontière du Daghestan, on n'utilisait que les livres écrits en langue maternelle littéraire commune… Parmi d'autres Caucasiens, il n'y a jamais eu personne aussi pauvre d'esprit et aussi dénaturé pour affirmer qu'à l'école l'enseignement doit se faire en dialectes et non en langue maternelle. Tandis que parmi nous, se sont retrouvés des gens tellement pauvres d'esprit qu'ils ont osé affirmer qu'il fallait exclure la langue maternelle des écoles de Mingrélie et de Svanéthie parce que là, la population utilise les dialectes locaux**».**[1]

La réalisation de cette idée dénaturée», d'après J. Goguébachvili, prépare au pays «un très mauvais avenir».

Puisque c'était le russe qui était reconnu comme la seule langue d'Etat, la question de l'introduction de cette langue dans la vie de tous les citoyens se posait naturellement, ce qui, pour dire autrement, signifiait la mise en place de la politique assimilatrice et russificatrice. Mais il existait deux approches différentes pour réaliser d'une façon efficace et flexible l'assimilation de la population géorgienne. La première approche était exprimée par l'exarque Pallade dans ses explications données à l'ober-procureur du Sinode:

«Il me paraît étrange que M. le curateur exige de transmettre les écoles, où l'on apprend à lire et à écrire, à des instituteurs qui ne connaissent ni la langue ni les mœurs de leurs élèves… Dans ces écoles, tout comme dans les écoles ecclésiastiques, l'enseignement du russe est satisfaisant, plus particulièrement, ces dernières années, et c'est pourquoi, elles **contribuent considérablement à la russification – par étape, d'une façon pacifique et avec amour, sans irriter la conscience des**

[1] იაკობ გოგებაშვილი, ენა და კილო, ტფილისი, 3 სეკდემბერი, «ივერია", [Jakob Goguébachvili, Langue et dialecte, Tbilissi, 3 décembre, «Ivéria»] N186, 1902

«tuzemtsi» sans humilier leur amour-propre national. La russufication forcée évidente provoque naturellement la résistance et freine le succès de la cause russe dans cette région».[2]

Mais c'est la deuxième approche, le vollet réactionnaire, qui était plus forte dont les représentants trouvaient que l'assimilation devait se réaliser dans un court délai pour l'établissement définitif de la civilisation russe dans cette région.

La dernière vaingtaine du XIXème siècle, c'était Cyrille Yanovsky qui s'occupait, dans la région du Caucase, de l'Education et dont la nomination fut accueillie avec beaucoup de joie par Serguei Meskhi ou par Ilia Tchavtchavadzé, par exemple,[3] mais cette joie n'a pas duré longtemps parce que dans une lettre circulaire envoyée à ses subalternes le 20 octobre 1880, il développait des idées inadmissibles pour la société géorgienne:

«L'instauration au Caucase des écoles russes et le recrutement des indigènes pour qu'ils fassent leurs études doit être considérée incontestablement comme le moyen principal de l'affermissement (la mise en place) de la civilisation russe dans cette contrée. **Nous devons espérer que cette civilisation qui aspire à s'introduire chez le peuple et se développe grâce aux écoles organisées d'une façon rationnelle, va se révéler plus ferme que d'autres civilisations présentes avant elle. Elle est venue remplacer les civilisations qui ont péri principalement du fait de l'absence des moyens culturels de lutte contre les tribus et les peuples ignorants.»** [4]

On voit bien dans cette déclaration que Yankovsky était, à la différence de l'exarque Pallade, partisan d'une assimilation rapide et violente. Bientôt, Yankovsky fit de sa déclaration son plan d'action ce qui se refléta **dans le circulaire du Directeur des écoles publiques de la province de Kutaïssi** du 11 janvier 1885 «62» (*à l'attention des*

---

[2] La référence sur le matériel de l'Archive centrale de Géorgie se fait d'après les ouvrages de Triphon Khoundadzé, 1939, 1951.

[3] L'article de Sergéi Meskhi portant sur la nomination d'Yankovsky fut publié dans le journal «Droéba», N262, 1878. A cette occasion, I. Tchavtchavadzé exprima sa joie dans l'article publié dans le journal «Ivéria», N152, 1879.

[4] Archive central de Géorgie.

enseignants des écoles élémentaires de villages de Sénaki et de Zugdidi). Nous nous référons à ce circulaire publié dans le journal «Droéba», initialement publié dans «Новое обозрение» N421, 1885.[5] Selon le circulaire, la situation linguistique en Mingrélie est la suivante: dans cette partie de la Mingrélie on ne parle que le mingrélien qui doit absolument être utilisé comme langue de l'instruction; le géorgien doit être bani des écoles puisque c'est une langue étrangère pour la population et l'enseignement simultané de deux langues étrangères ne donne aucun résultat. L'enseignement doit se faire en mingrélien et en russe ce qui va contribuer à la réalisation de la politique de l'Etat concernant l'amélioration, dans les écoles locales, de l'enseignement du russe. Pour ce qui est de l'absence de l'alphabet mingrélien, on peut utiliser l'alphabet russe.

Selon le circulaire cité et la lettre publiée dans le journal «Kavkaz», à l'enseignement du russe on devait ajouter l'enseignement en mingrélien dans les écoles de Mingrélie. On trouve cette idée dans **la proposition adressée le 11 mars 1885 au Directeur des écoles publiques de la province de Kutaïssi par le curateur de maîtres de la région du Caucase**.[6] Avant la création de l'alphabet mingrélien, on devait utiliser l'alphabet russe. Les enseignants aussi devaient apprendre le mingrélien pour pouvoir, au moins, raconter une brève histoire à leurs élèves. Quant au géorgien, il ne devait être utilisé que pour enseigner la Loi divine vu le fait que les Ecritures Saintes n'étaient pas encore traduites en mingrélien. Comme on le voit, dans les écoles de Mingrélie, **le géorgien, comme une «deuxième langue étrangère» a un champ d'action trop restreint. Pour le moment, il est irremplaçable comme seulement «langue des prières et des dogmes ecclésiastiques».**

Pour priver le géorgien de son champ d'action déjà trop étroit, il fallait créer l'alphabet mingrélien qui allait être utilisé **pour transcrire et publier les textes religieux traduits en mingrélien dans le journal quotidien mingrélien, dans les manuels de mingrélien rédigés pour les écoles de Mngrélie.** Le Curateur de l'enseignement de la région du Caucase, Yanovsky s'est beaucoup soucié de cette affaire. Le 18 février 1886, il a adressé un rapport au ministre de l'Instrucion publique dans lequel il écrivait:

---

5 Circulaire du Directeur des écoles publiques de la province de Kutaïssi, le 11 janvier 1885, «Droéba», N59, 1885.

6 «Droéba», N120, 1885.

«Aux peuples d'ici, qui sont impreignés de l'aspiration à l'instruction, plus particulièrement, à l'instruction russe, appartiennent les Mingréliens qui parlent le mingrélien, une langue très différente du géorgien et complètement incompréhensible pour les Géorgiens tout comme le géorgien est incompréhenisble pour les Mingréliens… On peut commencer l'enseignement par l'oral et l'écrit en mingrélien et non en géorgien ce qui était le cas au détriment de l'apprentissage du russe… Je considère comme une nécessité absolue de créer pour cette langue un alphabet propre… A mon sens, l'alphabet mingrélien doit être fondé sur l'alphabet russe avec les changements nécessaires qui sont provoqués par l'absence en russe de quelques sons».[7]

Le matériel que nous avons puisé dans le journal «Ivéria» montre que pour la transcription et la publication des textes traduits en mingrélien, pour la rédaction du journal quotidien de langue mingrélien et pour les manuels de mingrélien rédigés pour les écoles de Mingrélie, on outilisait le même alphabet.

Le 17 mai 1887, le Curateur Yanowsky écrivait au Directeur des écoles publiques Levitsky que l'on avait reçu de l'Académie l'alphabet mingrélien, créé par les académiciens Radlov et Zalemann et approuvé par la section historico-philologique. Actuellement, disait-il, l'Académie est en train de fabriquer les caractères pour imprimer l'alphabet mingrélien; en attendant, faites connaître aux enseignants le modèle manuscrit de l'alphabet joint à ce document. Ainsi, c'est l'Académie impériale des sciences qui a fabriqué l'alphabet mingrélien.[8] Il est difficile de dire exactement l'utilisation de quel alphabet mingrélien favorisait Yankovsky et son groupe – celui de Tada Ashordia ou celui créé par Alexis Gren. Ce dernier fut choisi pour la création de l'alphabet mingrélien à la Faculté des Langues orientales de l'Université de Pétersbourg. Il paraît que la priorité fut accordée à l'alphabet créé par Thada Ashordia, ce qui est prouvé par le nom répandu parmi la population qui l'appelait «l'alphabet à queue», puisqu'en effet, Thada Ashordia utilisait les queues pour la configuration de certaines lettres de l'alphabet.

---

7 Archive central de Géorgie.

8 Idem.

On a trouvé le livre auquel Levitsky se réfère à la suite de la révision de l'école de la ville de Photi en 1890: «Le recueil de contes, transcrits par les élèves du séminaire de maîtres de Khoni et relus par l'enseignant Pétrov, n'est pas tout à fait utilisable dans les écoles.» C'est le livre qui s'intitule «Мингрельскіе тексты записаны и переведены на русский языкъ подъ наблюдениемъ Ив. Е. Петрова, учителя Кутайсской (въ М. Хони) учительской семинарии»[9]. Il n'est pas indiqué quand et où le livre a été publié. Dans la bibliographie, il est marqué «без места и без времени бм бв.» Comme Levitsky se réfère à ce livre dans la lettre écrite en 1890, nous supposons que le livre fut probablement publié avant 1890. Il est intéressant également le fait que Jacob Goguébashvili évoque, dans les articles publiés vers 1901 dans «Новое Обозрение», les «**lettres à queue**» que comprend l'alphabet mingrélien donné en préface de ce livre. Comme nous l'avons déjà remarqué, **la presse de cette période appelle l'alphabet de Thada Ashordia «alphabet à queue».** C'est ce qui est le trait caractéristique essentiel de l'alphabet créé par Thada Ashordia. D'ailleurs, on appréciait peu l'alphabet créé par Gren parce qu'il contenait dix-neuf caractères au-dessus et au-dessous de la ligne, tandis qu'Ashordia n'utilisait que deux signes au-dessous de la ligne. C'est exactement ces deux signes au-dessous de la ligne qui sont les «queues» que Thada Ashordia utilisait essentiellement pour désigner les consonnes occlusives, sourdes et aspirées.

Le livre mentionné est bilingue et contient des textes parallèles en mingrélien et en russe: proverbes, devinettes, chansons, poèmes et contes. Comme il est indiqué sur la page de titre, ces textes populaires mingeréliens furent transcrits et traduits en russe sous la direction d'Iv. Pétrov, enseignant au séminaire de maîtres de Kutaïssi (qui se trouvait à Khoni). L'alphabet mingrélien proposé dans ce livre, se basait sur le Cyrillique où l'on avait juste changé l'aspect de certains graphèmes en y ajoutant les queues. Il est marqué en scolie que cet alphabet mingrélien, destiné à l'écriture rapide, fut présenté à l'Adadémie impériale pour l'usage pratique (cf. **image en bas**).

Dans cet alphabet, le système consonnantique du mingrélien est le suivant:

---

[9] Мингрельскіе тексты записаны и передеведена на русский языкъ подъ наблюдениемъ Ив. Е. Петрова, учителя Кутайсской (въ М. Хони) учительской семинарии, без места и без времени бм бв.

Les labiales: პ ბ ვ ფ (ფ) est exprimé par **п** à queue

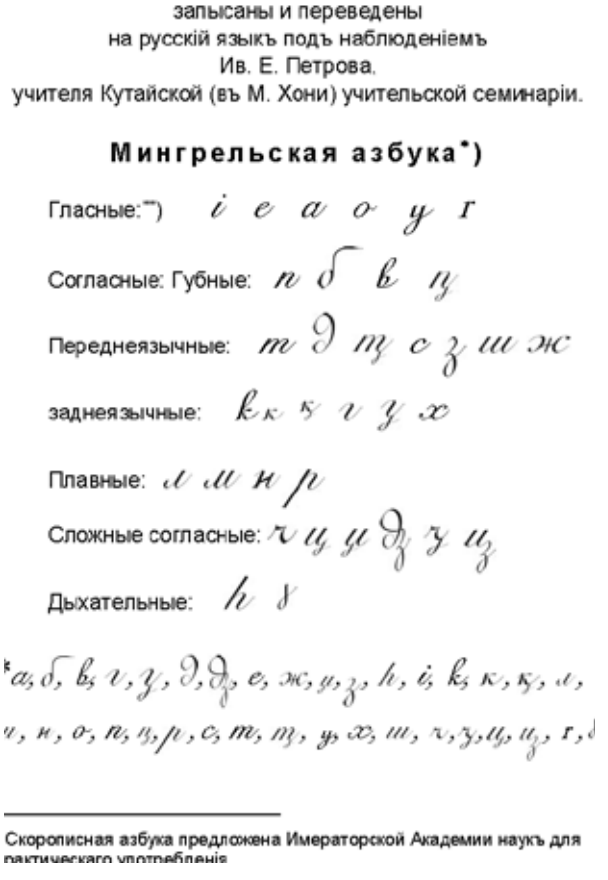
Les prélinguales: ტ დ თ ზ ს ჟ შ (თ) est exprimé par **т** à queue

Les postlinguales: კ გ ქ ღ ხ (ქ) est exprimé par **к** à queue

Les liquides: ლ მ ნ რ (ღ) est exprimé par **г** à queue

Les consonnes complexes: ჩ ც ჯ ძ ჭ წ (ჯ) est exprimé par le graphème **ц**, mais il a la queue au devant ; (ძ) est exprimé par les graphèmes **дз** liés ; (ჭ) est expimé par le graphème **ч** avec une queue au milieu et en bas ; (წ) est exprimé par le graphème **ц** à «double» queue .

Les aspirés: ჰ ყ



306

Comme on le voit d'après la grille, dans les ttriplettes des consonnes, les consonnes sont disposées dans l'ordre suivant:

I les sourdes nettes II les sonores III les sourdes aspirées

Une telle disposition de lettres montre que le créateur de l'alphabet, en comparant le système sonore mingrélien au russe et tout en cherchant les traits communs entre eux, pensait que ces langues avaient en commun les sonores et les sourdes nettes des trios des consonnes simples (occlusifs), tandis que les sourdes aspirées n'étaient caractériqtiques que pour le mingrélien (resp. pour les langues kartvéliennes – T.B.), et pour les désigner, il avait utilisé la modification des graphèmes exprimant les consonnes sourdes en y ajoutant la soi-disant «queue». Il est surprenant que le créateur de l'alphabet ait désigné par les «queues» graphiques les sourdes aspirées. On devrait s'attendre plutôt à ce qu'il ait marqué par des signes graphiques specifiques les lettres désignant les consonnes sourdes nettes, puisque ce sont justement ces sons qui représentent la particularité du système consonnantique du géorgien.

Parmi les consonnes complexes, c'est-à-dire les occlusives, le russe possède ჩ et ც, les graphèmes de deux sons sont urilisés pour transmettre les mêmes sons du mingrélien, tandis que d'autres occlusives sont formées en y ajoutant des «queues», sauf la consonne ძ qui est exprimé en joignant les graphèmes de deux sons დ et ზ.

ძ (დზ) ც წ (ც à «double» queue)

ჯ (ც avec une queue au devant)

ჩ ჭ (ჩ avec une queue au milieu, en bas)

Le chercheur des langues caucasiennes Pierre Uslar trouvait que c'était l'alphabet géorgien qui était le plus efficace pour transmettre les systèmes phoniques des langues caucasiennes de mantagne:

> «Si l'on observe l'alphabet géorgien, on ne peut ne pas avouer qu'il est parfaitement correspondant et conforme à la langue géorgienne; il n'y a dans le monde aucun autre alphabet aussi développé: tout son est exprimé par un signe particulier et chaque signe exprime toujours le même son. Dans toutes les langues européennes, il y a des difficultés à se casser le cou

– l'orthographe, mais cette difficulté n'existe pas en géorgien grâce à l'alphabet développé.»[10]

C'est précisément un tel alphabet que Pierre Usler trouvait conforme pour les langues caucasiennes.

«Il est plus clair que le jour que c'est l'alphabet géorgien qui doit servir de base à un alphabet général que l'on doit créer pour les langues des peuples de montagne qui n'ont pas leur propre écriture.»[11]

En dépit de cette réflexion, Usler, lui-même, a utilisé le russe pour les langues caucasiennes de montagne, ce qu'il a expliqué par les raisons suivantes:

> «Si c'est aux Géorgiens que l'on va emprunter non seulement le système alphabétique, mais la configuration (la graphie) même des lettres et des signes, – nous allons être infectés par une peste qui sera d'autant plus néfaste que l'instruction russe va être diffusée au Caucase… Il n'y a que les Géorgiens qui utilisent l'alphabet géorgien; il est très différent tant du russe que d'autres alphabets européens. En même temps, actuellement, l'instruction russe est très répandue parmi les Géorgiens et les Arméniens cultivés: la plupart des peuples de montagne n'ont aucun rapport avec les Géorgiens, tandis qu'ils sont en relations étroites avec les Russes et ressentent fortement la nécessitré de l'intsruction russe. Par conséquent, il ne nous reste qu'une chose: que l'alphabet russe soit à la base et que la graphie de ses lettres soient accordée à l'alphabet géorgien».[12]

Dans cet extrait de son ouvrage, Usler donne la description objective de la situation du géorgien et de la Géorgie: ce pays représente une bonne base pour conquérir les peuples caucasiens de montagne, mais le géorgien n'a plus la même importance pour les Caucasiens qu'il avait avant. Un des contacts les plus étroits au Caucase, celui entre l'Arménie et la Géorgie, est considérablement réduit, il n'existe n'ont plus de contacts entre le géorgien et d'autres langues du Caucae. Le russe acquiert une position dominante et les

---

[10] უსლარი და მისი თხზულება «უძველესნი თქმულებანი კავკასიაზე», «ივერია», [Uslar et son ouvrage « Anciens récits sur le Caucase »] « Ivéria » I, 1882 : 83-84

[11] Idem.

[12] Idem., p. 85.

rapports linguistiques arméno-géorgiens, entre les Géorgiens et les Caucasiens sont substitués en général par les rapports linguistiques russo-géorgiens, russo-armeniens, russo-caucasiens. Le critique de l'ouvrage d'Uslar écrit avec regret dans «Ivéria»:

> «C'est par la force de cette opinion politique que fut détruite la réalisation de cette idée (utilisation de l'alphabet géorgien pour la création de l'alphabet des peuples qui n'ont pas leur propre écriture, – T.B.), qui procurerait, dans l'avenir, une importance culturelle aux Géorgiens dans tout le Caucase, qui restaurerait au moins en partie son ancienne importance historique, celle d'une tribu supérieure, ce à quoi l'autorise le droit historique et la justice historique.»[13]

Même les spécialistes russes ont désapprouvé la prise de l'alphabet russe comme base de la graphie de l'alphabet mingrélien et l'expression de la différence entre eux seulement par les «queues» graphiques. A cette occasion, nous lisons dans le numéro du 25 septembre 1902 du journal «Новое обозрение": «Pour une raison incompréhensible pour nous, il a été inventé pour le dialecte mingrélien un alphabet particulier qui se compose de lettres russes modifiées d'une façon tout à fait arbitraire. Il est donné plus haut «l'alphabet mingrélien» créé par Gren ou Ashordia (avant 1890, sous le contrôle de Pétrov), que l'on a introduit l'année scolaire en cours dans les écoles de Mingrélie pour les enfants mingréliens comme le manuel de russe. Dans cet alphabet sont rédigés en parallèle deux textes et reproduits en deux colonnes, en mingrélien (avec les caractères modifiés) et en russe». Cette description correspond au livre que l'on a découvert. Les caractéristiques que, selon l'auteur, possède cet alphabet, en est une preuve: «Les caractères russes sont modifiés pour les mingréliens de la sorte que l'on a ajouté quelque chose comme des queues à la plupart des lettres russes qui, selon la définition de son créateur, doivent exprimer les sons spécifiques du mingrélien. Il est tout à fait incompréhensible pourquoi il a fallu modifier les lettres russes et créer un nouvel alphabet que personne ne connaît, tandis qu'il existe l'alphabet géorgien, tout à fait compatible au dialecte mingrélien et qui ne demande aucune modification. Ceci du point de vue de l'exigence générale de la culture qui, on le sait bien, ne tolère rien d'artificiel». A part le point

---

13 Ibid.p. 83-84.

de vue culturel, l'auteur de l'article désapprouve cet alphabet à des fins pédagogiques aussi, puisque «l'alphabet russe ainsi défiguré va empêcher les élèves mineurs de bien mémoriser l'alphabet russe authentique que l'enfant va confondre dans son esprit avec l'alhabet russe défiguré. A cause de cela, l'enfant aura beaucoup de mal à retenir les deux alphabets et à les distinguer, parfois même il peut ne pas réussir à le faire». Pour ces deux raisons – culturelle et pédagogique – l'auteur conclut que «l'alphabet créé artificiellement pour des dialects différents est nuisible et que l'on doit renoncer une fois pour toutes à de telles expériences. Et ce qui a été déjà fait dans ce sens, doit être annulé !»

Jacob Goguébashvili cite cet article publié dans «Новое обозрение" comme un argument émis par les spécialistes russes contre l'alphabet mingrélien. Il y rajoute d'autres arguments. Le plus essentiel est la question de l'identité:

> «Dire aux Mingréliens qu'ils ne sont pas des Géorgiens, qu'ils n'ont ni alphabet, ni écriture, ni littérature, que tout cela doit être créé à partir de maintenant, tout ceci ne veut-il pas dire de leur enlever tout leur passé glorieux, tous les acquis historiques, les déclarer spirituellement pauvres et les mettre à côté de ces tribus barbares qui n'ont aucune histoire? Ce comportement ne serait-il pas le désir de séparer ceux que le Dieu, la nature et l'histoire millénaire ont unis?»

On peut dire la même chose de la liturgie en mingrélien:

> «La chaire de l'église dans les marges de la Mingrélie n'a jamais utilisé une autre langue que le géorgien. Il y avait même les périodes où la chaire de métropolite de Tchkhondidi de Mingrélie tenait la première place dans la rhétorique géorgienne et fournissait les meilleurs prêcheurs à toute la Géorgie. Dans la conscience des Mingréliens, le christianisme a été tellement joint à la langue géorgienne qu'il n'y a jamais eu et il n'y a aucune possibilité de les séparer.»[14]

L'alphabet mingrélien qui vnait d'être créé était utilisé également pour la publication des parties des Lettres Saintes traduites en mingrélien. La société fut indignée par la traduction en mingrélien

[14] ვარიანელი (იაკობ გოგებაშვილის ფსევდონიმი) [Varianéli (pseudonyme de Jakob Goguébachvili)], К вопросу о менгрельской началной школе, «Петербургские ведомости», 27 février, 1903.

des Lettres Saintes (une des preuves en est la lettre de Nanéishvili, qui fut publiée à «Ivéria.»[15]

Les ecclésiastiques ont réagi à cette tentative d'introduire l'office en mingrélien. La revue ecclésiastique «Mtskhemsi», qui était un organe officiel de l'exarchat de Géorgie, a publié en 1889, dans le numéro 9, la lettre de l'archiprêtre David Gambachidzé intitulé «**Pour la traduction en mingréloien des règles des prières et de l'office**». La lettre porte sur le concile de l'évêché de Mingrélie réuni en 1889 à Akhali-Sénaki qui devait délibérer, entre autres, de la vérificaion et de l'approbation de la traduction des prières divines du géorgien en mingrélien.

L'archiprêtre caractérise cette question comme un fait dangereux qui peut entraîner la naissance d'une hérésie au sein de l'Eglise dont l'histoire longue n'a gardé aucune information sur l'hérésie. L'auteur de l'article souligne le côté juridique de cette question et remarque que ce n'est que le Saint Synode qui peut effectuer de tels changements.

> «Nous savons avec certitude que le Saint Synode n'a donné aucun ordre concernant l'accomplissement de l'office et l'enseignement en mingrélien de la Loi divine en Mingrélie. A ce que nous le sachions, le Saint Synode, à l'office synodale de Géorgie-Iméréthie qui dirige également la religion et les affaires de l'Eglise, n'a jamais discuté ni de l'introduction des lettres mingréliennes, ni de l'accomplissement de l'office en mingrélien. Les hommes publics n'ont aucun droit de traiter ces questions délicates sans l'autorisation du Saint Synode. Nous jugeons inadmissible le changement des prières adoptées et effectuées par le peuple depuis seize siècles, car le peuple ne s'appropriera plus cet office divin modifié. Nous sommes certains que cette question attirera l'attention des dirigeants spirituels et publics de notre pays.»[16]

Pour ce qui est du journal de langue mingrélienne, en 1891 «Ivéria» a diffusé l'information suivante:

> «Notre célèbre linguiste, M. Ashordia s'apprête à publier en Mingrélie, en langue mingrélienne, le journal mingrélien

---

15 ნა-ლი (ნანეიშვილის ფსევდონიმი) [Na-Li (pseudonyme de Nanéichvili)], Tiflis, 5 janvier, «Ivéria", N4, 1889.

16 «Ivéria», N115, 1889.

imprimé en lettres mingréliennes, qui doit s'intituler «Le fruit de l'ignorance». Le journal va être quotidien et sera publié en un exemplaire, puisque l'éditeur, le rédacteur, l'employé et le lecteur de ce journal sera Ashordia lui-même.»[17]

Là aussi, on voit l'attitude négative de la société à l'égard de l'intention de la séparation culturelle des Mingréliens. Les propriétaires de l'imprimerie aussi évitent d'effectuer une telle commande. Ils essaient de faire connaître à la société leur avis négatif concernant le but d'Ashordia pour éviter la colère des citoyens provoquée par cette affaire repréhensible. Par exemple, dans le numéro 271 de 1892 du journal «Ivéria», dans la colonne de nouvelles, il y a une information anonçant qu'Ashordia publie un journal mingrélien «Megrelia» (le titre donné en russe – «Megrelia» – et non ni en géorgien «Samegrelo», ni en mingrélien «Samargalo» montre bien les inspirateurs d'Ashordia), ainsi que les livres traduits par lui-même en mingrélien, qui vont être imprimés à Akhali-Sénaki, dans l'imprimerie de K. Tavartkiladzé. L'information se termine ainsi: «Nous ne savons pas à quel point c'est une vérité».[18] Le patron de l'imprimerie d'Akhali-Senéaki, Tavartkiladsze a écrit à la rédaction d'«Ivéria»:

«Dans le numéro 271 d'«Ivéria» fut publiée une information incertaine d'Akhali-Sénaki, comme si, dans mon imprimerie, il était prévu la publication, sous la direction d'Ashordia, d'un journal en langue mingrélienne «Megrelia» et comme si je m'étais chargé de publier des livres traduits en mingrélien par M. Ashordia. Je trouve nécessaire de dire que ce n'est pas vrai et je me demande qui pouvait l'inventer. Je ne connais pas du tout Ashordia et je ne sais pas quel journal et quels livres on peut publier en mingrélien. Akhali-Sénaki, le 21 décembre.»[19]

La création des alphabets et la publication des livres dans des langues n'ayant pas leur propre écriture (dans cet article à la suite du matériel publié par «Ivéria» nous accordons toute notre attention à l'alphabet mingrélien et la publication des livres en mingrélien,

---

[17] დათიკო ვერმიცანაშვილი, სამეგრელო [Datiko Vermitsanashvili, Mingrélie] «Ivéria", N21, 1891:4.

[18] ახალი ამბები [Nouvelles], «Ivéria", N271, 1892.

[19] კ. თავართქილაძე, წერილი რედაქციის მიმართ [K. Tavartkiladzé, Lettre adressée à la rédaction], « Ivéria», N276, 1892:3.

mais les mêmes objectifs se posaient et se réalisaient à l'égard du svane aussi) n'était pas un événement fortuit et une telle division de la nation géorgienne se reflétait lors des recensements ou dans des données statistiques dans tout l'Empire russe ou dans l'une de ses parties, qui, à leur tour, servaient de base à la politique de l'Empire.

Dans ces recensements, ce ne sont pas seulement ceux qui parlaient des langues kartvels sans écriture que l'on considérait comme non Géorgiens, mais également ceux qui parlaient les dialectes du géorgien, qui ne suscitait aucun doute même chez des non spécialistes. Avant les recensements, la division des élèves dans les écoles se faisait de la même façon, ce qui empêchait la création des écoles géorgiennes les dernières trois décennies du XIXème siècle. On voit bien l'indignation de la société suscitée par de tels faits, dans l'article d'Ilia Tchavtchavadzé «Rire ou pleurer.»[20]

L'ouverture d'une école géorgienne était déterminée non pas par le nombre de volontaires de s'instruire dans cette langue, mais par ce que le fonctionnaire réalisateur de la politique d'assimilation de la Russie entendait par la notion «Géorgien». Par exemple, le directeur du séminaire de Gori a établi la liste de ses élèves en fonction de la composition ethnique qui se présentait comme ceci: «Russes – 6; Géorgiens – 13; Iméréthiens – 12; Arméniens – 6; Inguilos – 2; Pchaves – 2; Abkhazes – 2; Oudine – 1; Cherkez – 1; Grec – 1. «D'après cette liste, sont présentés comme des groupes ethniques à part: Géorgiens, Iméréthiens, Ingilos, Gouriens, Pchaves et le directeur du séminaire de Gori ne les rassemble pas sous la dénomination «Géorgiens», et par «Géorgien», il doit entendre, comme on peut le juger d'après la liste, seulement des Kartliens, c'est-à-dire, les habitants du district de Gori. Cette division avait pour but d'empêcher la création des écoles géorgiennes, puisque le choix de la langue d'enseignement était déterminé par l'appartenance nationale des élèves. Le choix de la langue d'enseignement se faisait selon le nombre prépondérant des élèves d'une nationalité donnée à l'école. Ce calcul ne permettait pas que l'école ou un secteur de l'école choisisse le géorgien. Selon ce calcul, le nombre de Géorgiens n'était que 13 et tous les restes

---

[20] ილია ჭავჭავაძე, ვიცინოთ თუ ვიტიროთ, რუბრიკა – საქართველოს მატიანე [Ilia Tchavtcjavadzé, Faut-il en rire ou en pleurer?, Rubrique – Chronique de Géorgie], «Ivéria» N10, 1877.

faisaient 37, ce qui voulait dire que c'était le russe qui allait être choisi comme langue d'enseignement.

> «Si l'on suit cette logique, – écrit Ilia, – selon Monsieur le directeur, Russe, Moscovite, Tambovien, Voronejien, – ne devraient pas être des Russes, ils doivent représenter des tribus différentes. C'est bien ça que le directeur a voulu dire en séparant des Géorgiens les uns des autres d'une façon aussi ridicule ... Ne pas enseigner le géorgien dans l'établissement d'enseignement géorgien est incroyable. Nous posons seulement une question: faut-il en rire ou en pleurer?.»[21]

Sur les pages des journaux publiés en Géorgie, tout comme en Russie, il y avait des discussions sur la nation géorgienne et sur sa composition. Très souvent, on disait qu'il était prématuré de reconnaître les «Kakhétiens, Kartliens, Kiziks, Khevsours, Pchaves, Gouriens, Iméréthiens comme faisant partie des Géorgiens. Plus encore, de tels journaux considéraient comme incertaine l'idée que le processus de la formation de la nation géorgienne soit terminé vers les dernières vingt années du XIXème siècle. Un des journaux de langue russe «Kavkaz» désapprouvait l'affirmation de l'un des savants sur la composition de la nation géorgienne et déclarait, comme s'il était vraiment compétent:

> «L'auteur nous propose des généralisations hatives et sans fondement. Par exemple, il introduit la rubrique «le peuple géorgien» ou «ibérien» auquel il identifie les Géorgiens et range parmi ces derniers les Iméréthiens, Mingréliens, Khevsours, Svanes… Tout comme c'est le cas pour d'autres tribus, il attribue hativement aux Géorgiens, par exemple, les Svanes et les Mingréliens. Même si les Géorgiens et ces tribus ont les mœurs et les mots en commun, ce n'est pas suffisant pour faire une telle conclusion. Par exemple, ces tribus, pareillement à d'autres tribus, se distinguent tellement par leurs langues, traditions et costumes nationaux quil est catégoriquement impossible de les attribuer à des Géorgiens».[22]

---

21 Ibid.

22 ილია ჭავჭავაძე, გაზეთი «კავკაზი» და ქართველი ხალხი [Ilia Tchavtchavadzé, Le journal «Kavkaz» et le peuple géorgien], «Ivéria», N268, 1887; აგრეთვე: ილია ჭავჭავაძე, ისევ გაზეთ «კავკაზის» გამოლაშქრების

Ilia a appelé cette théorie, en ridiculisant son auteur, la **«théorie des costumes»:**

> «Kavkaz» reproche à M. Zelinsky de déclarer prématurément que le Géorgien est géorgien; à notre tour, nous disons au savant publiciste de «Kavkaz» qu'il est tard d'affirmer que le Géorgien n'est pas géorgien».[23]

Benedict Anderson attire notre attention sur trois institutions de pouvoir. Ce sont: **recensement, carte et musée**.

> «La forme et la fonction des trois institutions ont subi une modification significative depuis que le processus de reproduction méchanique a pris pied dans les zones colonisées. Le recensement, la carte et le musée représentaient parfaitement les évènements à l'aide desquels le pays colonial a su montrer sa propre dominion – plus concrètement, il s'agit de la nature des hommes que le dit-pays gouvernait, de la géographie de son domaine et de la légitimation des ancêtres.»[24]

Sur l'exemple des empires de l'Asie du Sud-Est, Anderson a montré comment de tels empires effectuaient les recensements et comment ils y répartissaient les peuples asservis. Il est clair que cette répartition servait aux buts de l'empire. Par conséquent, dans la plupart des cas, ces recensements n'étaient pas objectifs et n'exprimaient que la volonté de l'empire. Il ne nous faudra pas aller loin pour montrer que ces cartes ethnographiques et différentes sortes de recensements servaient aux buts de l'empire. Suivant l'objectif que nous nous sommes fixé dans le présent article, nous allons porter notre attention seulement sur les données statistiques de l'Empire russe qui se basaient essentiellement sur les résultats du recensement. Même dans le livre édité en 1916 – auteur B. Ishkhanyan -, dans la description statistique sont évoqués séparément les Géorgiens, les Iméréthiens, les Mingréliens et les Svanes. C'est seulement après une longue analyse que l'auteur écrit que lors de la classification du peuple géorgien, il constate une situation différente. Le géorgien

---

გამო [Ilia Tchavtchavadzé, Toujours à propos de l'attaque du journal «Kavkaz»], «Ivéria», N16, 1888.

23 Ibid.

24 Benedict Anderson, Imagined Communities Reflections of the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition, Verso, London, New York, 2006.

se divise en quatre dialectes (Géorgiens, Iméréthiens, Mingréliens et Svanes). Ce peuple de lui-même est vraiment une seule entité nationale. Pourtant, les Géorgiens, par leur nombre, ont une position dominante (dans cette nation – T.B.).[25] L'auteur présente séparément l'installation des peuples d'origine caucasienne au Caucase même et dans tout l'Empire russe. Il distingue, selon l'origine et la localisation: 1) les peuples arrivés, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas de souche, 2) les éléments locaux du point de vue géographique et territorial, 3) les locaux, dans le sens complet de ce terme. La troisième catégorie ou bien, comme il l'appelle lui-même, «les propres enfants de cette contrée montagneuse», comprend, selon lui, les peuples qui n'ont aucune autre patrie outre le Caucase, à l'échelle de l'Empire russe aussi bien que sur le plan mondial. C'est dans ce sens qu'Ishkhanyan attribue les Géorgiens, au sens large, (картвельцы или грузины) à cette catégorie. Par les Géorgiens, il entend le грузин. Il est difficile d'expliquer clairement quelle différence il voit entre les картвельц et les грузин. Il se peut que par les Kartveli il entende, à cause de la racine «kartl», les habitants de la Géorgie orientale. D'autant plus que parmi les habitants de la Géorgie occidentale, il sépare les Iméréthiens. Outre les Géorgiens, «les propres enfants de la contrée montagneuse» sont: les Iméréthiens, les Mingréliens et les Svanes. Aussi: «les Tcherkes (les Kabardiens et les Tcherkes au sens étroit), les Tchétchènes (les Abkhazes, les Tchetchènes, au sens étroit, les Inguches) et autres Lezguiens (les Avariens-Adigués, les Darguiens, les Turines, les Oudines, les Kizilkumikhs et autres Lezguiens). De ces peuples caucasiens, il n'y a que les Géorgiens qui représentent la partie nombreuse culturellement développée, les autres se regroupent sous le nom de «Montagnards du Caucase», qui, jusqu'à maintenant (jusqu'à l'année 1916 – T.B.), ont gardé un mode de vie primitif, à demi-sauvage. La majorité absolu des peuples du Caucase vit au Caucase, il n'y a qu'une partie infime qui vit en dehors du Caucase, sur un autre territoire de l'Empire russe.[26]

A la fin du XIXème siècle, il paraissait à Tbilissi le calendrier de Guertsenshtaïn en russe, dans lequel on publiait d'habitude

[25] Б. Ишханянъ, Народности Кавказа – Состав населениа, профессиональная группировка и общественное разслоение кавказскихъ народностей, (Статистико-экономическое изследование), Петроградъ, 1916:16.

[26] Ibid. p. 19.

différentes sortes de recensement et données statistiques. L'analyse des données statistiques attestées dans ce calendrier confirme une fois de plus l'objectivité du jugement d'Anderson qui affirmait que les peuples vivant sur le territoire occupé représentaient pour l'Empire «les habitants d'un territoire et non les groupes ethnolinguistiques isolément identifiables. Il serait particulièrement incroyable que la grande majorité des peuples divisés en catégories et en sous-catégories se soit crue vraiment du groupe évoqué. La présentation de ces «identités» se faisait selon la réflexion caractéristique d'un pays colonial qui avait recours à une méthode de classification sans précédent. Il fallait préciser les identités. L'innovation réelle des recenseurs consistait non pas dans la création de la classification ethnique et raciale, mais plutôt dans le caractère systémyque d'en établir le plus grand nombre possible.[27]

C'est précisément cette situation que reflète le calendrier de Guertsenshtaïn, dans lequel

> «toutes les nations européennes et asiatiques sont évoquées comme des unités organiques… il leur donne à toutes le nom national général… il a transforsmé chacune de branches de la nation géorgienne en arbre à part, chaque communauté – en peuple à part et il a représenté le corps national en douze, treize petits corps…Vous voyez le nombre de nations qu'il a découvert parmi les Géorgiens !»

Il paraît, pourtant, que même avec ce morcellement, il n'a pas pu représenter toutes les «branches» ni toutes les «communautés» des Géorgiens.

> «Ce nombre est diminué par rapport au nombre réél. Après le schéma, en bas de la page du calendrier, on peut lire: «проч. Национаь (autres nationalités). = 5449". Qui se cache sous cette dénomination? Les Européens? Ils sont presque tous énumérés. Les Asiatiques? Ils sont presque tous évoqués dans le schéma. Alors qui devons-nous entendre sous cette dénomination? – Essentiellement d'autres différentes communautés géorgiennes qui ne sont pas évoquées dans le schéma, comme par exemple, les Mthiulis, Ingilos, Kiziks, Djavakhs, Ratchiens, Gouriens, Meskhs Svanes – Géorgiens isslamisés. Dans tous

---

27 Benedict Anderson, p. 246, 250.

les cas, parmi ces cinq mille personnes, au moins la moitié sera représentée par différentes communautés géorgiennes.»[28]

Nous ne savons pas si cette situation se base sur le recensement effectué par les auteurs du calendrier ou ils se servent des données d'autres statisticiens. J. Goguébashvili est indigné par l'insolence du rédacteur du calendrier qui a probablement sa part de responsabilité dans la présentation défugurée de la situation.

«Ce n'est pas un simple mensonge concernant les faits qui ne peut que provoquer une contrariété particulière. C'est un mensonge particulièrement nuisible qui non seulement réduit fortement l'importance des Géorgiens dans leur capitale, mais il prive de racine l'unité nationale, fournit la raison à nos ennemis pour dire que les Géorgiens n'ont pas atteint la qualité nationale et qu'ils sont restés au niveau des communautés et, de ce fait, ils se présentent à un niveau plus bas non seulement par rapport aux Arméniens, mais aussi par rapport aux Lezguiens, Ossèthes, Assiriens et tous les peuples caucasiens qui sont évoqués comme des nations. La nocivité de cette scélératesse infamante ne finit pas par là. Elle menace l'instruction même du peuple. Ces dernières années, certaines personnes, encouragées par la diffusion de cette idée mensongère, clâment déjà à l'oral ainsi que par écrit: pourquoi apprendre des matières en géorgien et le géorgien aux Mthiouls, Pchaves, Ingilos, Mingréliens et autres alors qu'ils sont considérés comme des peuples à part; ce qui veut dire qu'ils ont leur propre langue chacun, différente de la langue géorgienne. Mais ces langue provinciales ne sont pas non plus à utiliser puisqu'il n'existe dans ces langues ni écriture-lecture, ni littérature, ni liturgie».[29]

Certes, les recenseurs essayaient de simplifier la chose, mais surtout de bien réaliser la commande impériale. Or, la commande était que les résultats publiés renforcent les buts de l'Empire car, par la suite, les orientations essentielles de la politique intérieure se construisaient conformément à ces recensements et non par la prise en compte des caractéristiques réelles de la population locale.

---

[28] იაკობ გოგებაშვილი, ქართველი ერის დაქუცმაცება [Jakob Goguébachvili, Morcellement de la nation géorgienne], «Ivéria», N13, 1902.

[29] Ibid.

«Pour le statisticien il était inadmissible les identifications variées, «tranvesties» politiquement, vagues et instables. Par conséquent, il est incompréhensible l'existence, dans chaque catégorie, de la sous-catégorie «autres». Malgré cela, il est complèrtement inadmissible de les confondre avec ces «autres» qui sont évoqués avec d'autres groupes. La fiction du recensement consiste en ce que tous y sont réunis ensemble, tandis que tous n'ont qu'une seule place extrêmement distincte qu'il est inimaginable de séparer.»[30]

Malgré la distance dans le temps, J. Goguébashvli et B. Anderson émettent le même jugement sur la même question. Les recensements intérieurs de l'empire ne sont pas fiables parce que dans ces données statistiques ils ne montrent correctement ni les caractéristiques quantitatives ni les caractéristiques qualitatives des représentants de la nation géorgienne ni de leur installation à Tbilissi.

L'immense matériel que nous venons de montrer pourra convaincre l'analyste objectif en ce qu'aujourd'hui, tout comme historiquement, **l'unité des langues karthvèles crée, du point de vue sociolinguistique, une situation linguistique que l'on peut appeler la diglossie classique.** Ce n'est que grâce à la politique imposée par l'Empire russe visant la désintégration de la Géorgie qu'il est devenu possible de poser la question de la sorte – jusqu'à quand les droits des Mingréliens doivent-ils être bafoués par les Géorgiens, quand est-ce que l'on va finir avec?

Al. Tsagaréli était le premier scintifique géorgen qui a montré la parenté certaine entre le géorgien, le mingrélien et le svane à la base des correspondances regulières des sons et a reconnu qu'elles représentaient les dialectes d'une même langue-racine qui, avec le temps, se sont formées en langues indépendantes. C'est par là que s'explique le fait qu'Al. Tsagaréli appelle le géorgien, le laze et le svane les dialectes d'une **langue-racine ibérique**.

La recherche d'Al. Tsagaréli a coïncidé à la période où le tsarisme ne reconnaissait plus le russe l'unique langue d'enseignement dans les pays occupés. Le géorgien avait déjà le statut limité d'une langue d'enseignement. Pourtant, l'Empire russe essayait de banir le géorgien des écoles de Mingrélie en justifiant cette politique par la «pédagogie saine» – tout homme devait étudier dans sa propre langue. Dans

---

30 Benedict Anderson, op. cit. p. 246.

la partie suivante du présent article, nous allons montrer comment cette politique a indigné la société géorgienne et quels étaient les articles de protestation que l'on publiait dans la presse de l'époque, y compris les articles de N. Nikoladzé, K. Mikabéridzé et Pantskhava. Ils mettaient au pilori Thédo Jordania, le fonctionnaire d'Etat qui favorisait cette affaire. Thédo Jordania se justifiait: «Ma langue… n'a jamais dit que le mingrélien n'était pas une langue géorgienne. C'est le Professeur Tsagaréli qui l'a dit le premier et les autres l'ont repris[31]». Nous avons rapporté la justification de Th. Jordania pour illustrer comment une idée erronée prenait pied dans la société géorgienne – comme si le tsarisme fondait sa politique éducative en Géorgie sur les conclusions scientifiques d'Al. Tsagaréli, et plus particulièrement, sur son livre paru en 1880.[32]

Dans cette situation, Al. Tsagaréli, effrayé par l'opinion publique et surtout sous l'influence de l'autorité d'Ilia Tchavtchavadé, le père spirituel de la nation reconnu «roi sans couronne» (il est impossible d'expliquer autrement sa décision), a renoncé définitivement à la science et a commencé l'étude des parchemins.[33] Ce ne fut pas seulement la tragédie personnelle du savant, c'était également l'indice de l'immaturité de l'opinion scientifique de l'époque et la réaction incorrecte d'une société indignée par les résultats de la politique impériale qui serait fondée sur la science. Pourtant, la recherche d'Al. Tsagaréli n'a pas été vaine. Elle a créé un fondément ferme à la linguistique historique comparée en Géorgie. Dans le manuel d'Arnold Tcikobava auquel nous nous référons, il n'est rien dit de la réaction dans la presse géorgienne des dernières vingt années du XIXème siècle à l'objectif scientifique d'Al. Tsagaréli – explorer les idiomes sans écriture des tribus géorgiennes – Lazes, Mingréliens, Svanes – qui ont une importance particlulière pour la linguistique:

> «Ici, la langue vit dans son état naturel, dans le processus d'une souffrance constante. Il faut accorder à ces langues une

---

31 T. Jordania a publié le démenti dans le journal «Tsnobis pourtséli», N2752, 1905.

32 Ал. Цагарели, Мингрельские этюди, второй выпуск, Опыт фонетики мингрельского языка, С.-Петербург, 1880.

33 Sur la décision d'Al. Tsagaréli, voir également N. Marr, Le géorgien dans la linguistique (Conférence à l'INALCO), publiée en géorgien par I. Mégrélidzé et Al. Glonti, Ouvrages de TSU, VI, Série 1, Sciences humaines, Tbilissi, 1938.

attention particulière si nous voulons élaborer une vision du développement de la langue géorgienne qui n'a pas été freiné par l'intervention de la littérature.»[34]

Le matériel présenté montre clairement sur quel fond Al. Tsagaréli s'est écarté de l'étude des langues karthvèles pour qu' aux yeux de la société ses ouvrages ne créent le contexte favorable à la politique impériale de Russie.

Le rapport géorgien-mingrélien, tout comme les rapports géorgien-laze et géorgien-svane peuvent être décrits dans les termes de diglossie classique. Il serait erroné d'utiliser le terme de bilinguisme pour ce rapport sociolinguistique. Bien qu'étymologiquement la diglossie et le bilinguisme (di-deux, glosa-langue en grec; bi-deux, lingua – langue en latin) veuillent dire la même chose, il y a entre eux, du point de vue de la signification terminologique, une différence diamétrale. Le terme de diglossie fut introduit en sociolinguistique par Ferguson.[35] **La diglossie est une situation linguistique stable dans laquelle cohabitent les langues aparentées et se distinguent les unes des autres par leurs fonctions, leur prestige, leur patrimoine littériare, leur standardisation et par d'autres caractéristiques. Le rapport entre le géorgien, le mingrélien et le svane est précisément ce modèle d'une situation sociolinguistique multiséséculaire que l'on appelle la diglossie.**

Les langues karthvéliens se distinguent par leurs fonctions. Il est particulièrement important le fait que la répartition fonctionnelle comprend au moins deux dizaines de siècle et ne représente pas la caractéristique seulement de la Géorgie des XIXème-XXème siècles. **L'aire d'utilisation du mingrélien et du svane ne dépasse pas les communications quotidiennes courantes bien que le nombre d'usagers du mingrélien dépasse largement l'ensemble des personnes parlant tous les autres dialectes du géorgien.**

Il est vrai qu'il n'y a que quelques dizaines d'années que le terme de diglossie a pris une place particulière dans la sociolinguistique,

---

34 La référence sur l'opinion d'Al. Tsagaréli est faite d'après la traduction d'Ar. Tchikobava, «Aperçu de la littérature grammaticale à propos du géorgien» – Ar; Tchikobava, Histoire de l'étude des langues ibéro-caucasiennes, «Ganatléba», Tbilissi, 1965, p. 304.

35 Ferguson C.A. Diglossia In: Word, 15, 1959.

mais on peut dire que tous ceux qui, avant l'établissement de ce terme, décrivaient les rapports sociolinguistiques des langues karthvéliennes, indiquaient en effet les rapports diglossiques.[36]

La réaction qui a suivi la reconnaissance, pat Alexandre Tsagaréli, du mingrélien comme une langue, fut, du premier abord, complètement inattendue, car, comme l'a montré la suite des événements, Tsagaréli n'avait pas de buts politiques et il n'a pas dépassé les limites linguistiques. Alexandre Tsagaréli était honnête devant la linguistique historique comparée lorsqu'il appelait langues le mingrélien, la laze et le svane, tandisqu'il appelait dialectes le gourouli, le pchave, le khevsour et lorsqu'il jugeait nécessaire d'étudier les formes de ces langues indépendamment. C'est cette idée qui fut prise pour base par Yankovsky et Lévitsky pout mettre en place la politique impériale insidieuse. Le fait qu'avant la publication «des «Etudes mingréliennes» et surtout après leur parution, les intellectuels géorgiens essayaient de toutes leurs forces de prouver l'identité du géorgien et du mingrélien et de lutter ainsi contre la poltique tsariste qui se fixait pour objectif la désintégration de la Géorgie, témoigne du rapport diglossique classique entre le géorgien et le mingrélien. C'éatit la rasion essentielle pour laquelle la sosciété a accueilli d'une façon hostile la recherche d'Alexandre Tsagaréli sur le mingrélien. Dans le numéro 49, 1885 de «Droéba» fut publié en éditorial un article dans lequel le nom d'Alexandre Tsagaréli n'est pas évoqué, mais il est terriblement insulté:

> «Le fils même de notre pays raconte sur le ton scientifique une soi-disant vérité obscène et par son ignorance sacrifie l'unité de différentes parties de notre peuple au **diplôme de Docteur.** Si le bégayement scientifique de certains soi-disant savants n'apportait aucune nuisance, il se peut que nous ayons bouché les oreilles et nous n'ayons rien dit, mais, malheureusement, nous sommes dans une telle situation qu'il se peut

[36] Sur cette question voir: V. Boeder, Langue et dialecte en kartvélologie, «Questions linguistiques», 1-2, TSU, Tbilissi, 2005; T. Gvantséladzé, Questions de la langue et du dialecte en Kartvélologie, Centre international ibéro-caucasien, Série caucasienne, I, Tbilissi, 2006; sur le fonctionnement du géorgien voir: M. Tabidzé, La situation linguistique en Géorgie et les questions du fonctionnement de la langue géorgienne, «Kartuli ena», Tbilissi, 2005.

que quelqu'un **reconnaisse incontestable une fausse étude scientifique».**

De ce point de vue, Tsagaréli est comparé à un savant allemand, Radé qui a publié, dans le «journal allemand», un article sur les Khevsours, mais à la fin de son article, il a émis de telles idées que «nous avons prononcé avec beaucoup de mal au cœur: «Dieu, protège-nous contre une telle science !» Pour la société géorgienne il fut tout à fait inattendu le fait que Radet démontrât aux lecteurs allemands que

> «les Khevsours sont un tout à fait autre peuple; ils ne comprennent rien aux Géorgiens. Si à cette époque, en Khevsourethie il y avait des établissements d'enseignement, Monsieur Radet aurait dit à quel point il serait bénéfique pour les Khevsours d'enseigner uniquement le khevsour dans leurs écoles et de renoncer au géorgien comme à une langue étrangère.»[37]

L'auteur de l'éditorial de «Droéba» ne voit aucune différence entre les réflexions d'un spécialiste du Caucase récemment formé, Radet et celles du fils de la Géorgie, Tsagaréli.

Depuis que les planificateurs et les réalisateurs de la politique éducative de la Russie ont attribué au géorgien le statut d'une langue étranère pour le mingrélien et ont limité son enseignement en Mingrélie, on évoquait de la même façon Yankovsky et Tsagaréli comme ennemis de la Géorgie. Les articles étaient publiés les uns après les autres contre «ces savants et «curateurs» qui se font de la peine en voulant enrichir la science en violant la vérité et en l'entravant…

> La vie de la Mingrélie, son développement mental se sont toujours basés sur le géorgien et sa littérature, il en est ainsi jourd'hui aussi; la langue mingrélienne n'a son alphabet et, bien sûr, ni sa propre littérature. Le mingrélien ne peut s'approprier l'alphabet d'aucune autre langue que du géorgien; il est impossible d'exprimer les mots et les lettres mingréliens par aucun autre alphabet d'une langue européenne ou aziatique sauf du géorgien.» Les savants «curateurs» obstinés ne nous laissent pas tranquilles: nous voulons enrichir la science de nouvelles théories, déclarent-ils. Malheureusement, la

---

37 Il s'agit de l'éditorial publié dans le N49 du journal «Droéba».

science qui veut démontrer aux Mingréliens que leur langue géorgienne n'est pas la leur. Je la plains vraiment ! On ne nous aura pas si facilement, nous, les Mingréliens.»[38]

La société accueillait avec indignation toute tentative de la création de l'alphabet au mingrélien tout comme tous les cas de son utilisation. Dans le numéro de 1893 de la revue «Ibérie» il est publié un article sous le pseudonyme d'Ingoureli où il est décrit la situation de Samourzakano, en général et la situation dans le domaine de l'éducation, plus particulièrement. L'attitude de la socitété par rapport au créateur de l'écriture montre les valeurs essentielles de cette société. Le créateur de l'alphabet, dans toutes les sociétés, en général, est une personne compétente, d'autorité. Non seulement il fait partie de la liste de héros, souvent c'est lui qui est à la tête de cette liste. On chante ses louanges comme d'un homme d'une mission particulière, on crée des mythes et des légendes sur lui. Nous avons souligné particulièrement notre attitude à l'égard du roi Parnavaz. Mais lorsque la création de l'alphabet sert à la destruction de l'unité nationale, lorsqu'elle est perçue comme un danger pour l'identité nationale, alors le créateur devient l'objet de raillerie, la société lui est hostile et le fait sentir à ce «nouveau Parnavaz» (les sources historiques géorgiennes nomment pour créateur de l'alphabet géorgien le roi Parnavaz, le créateur du premier Etat géorgien. C'est pour cette raison que l'on appelle ironiquement le «nouveau Parnavaz» le créateur de l'alphabet mingrélien). Outre le fait que sa personnalité devient l'objet d'étude spécifique dans la média écrite, dans la vie privée et dans les rapports quotidiens, il devient *persona non grata*. C'est cette attitude que la société montrait à l'égard d'Ashordia. Le fait qu'on l'évoquait comme le «nouveau Parnavaz», «grand linguiste», «formé de l'autre côté de la rivière Tskhenistskhali, à Khoni», «ayant englouti le séminaire», «grand réformateur que le peuple ne peut pas comprendre du fait de sa particularité», révèle une attitude nettement négative de la société à son égard. Quant à son nom rythmé avec «gamchordia (éloigne-toi de moi)», il indique la distance avec le produit de cette personne.

---

[38] მეგრელი, კიდევ მეგრული ენის თაობაზე, წერილი რედაქციისადმი [Mégréli, Encore à propos du mingrélien, lettre adressée à la rédaction], «Droéba», N53, 1885.

La lutte contre «l'ashordisme « n'a pas été le but que de la seule «Ibérie». Ce problème a unifié toutes les médias écrites de l'époque. Toute la presse de cette période écrit sur cette question. Nous avons déjà montré que cet événement sociolinguistique a eu une influence sur l'étude des langues karthvéliens du point de vue scientifique, comparatiste et a failli rendre incertaines l'objectivité académique de la linguistique historique comparée et sa neutralité du point de vue politique.

La diglossie kartvélien date des siècles. Les Géorgiens n'ont jamais rendu contestable le statut du géorgien comme de la langue d'Etat. En général, le développement du rôle public de la langue littéraire se caractérise par deux tendances: 1) la tendance de la diffusion et la transformation en koinè; 2) l'établissement du rôle monopolique et la réalisation de la fonction d'un trait caractéristique national commun.[39] C'est précisément la fonction nationale commune que remplit la langue géorgienne puisque c'est sur elle que se base l'Etat géorgien.

Dans les médias du XIXème siècle, on présente souvent le mingrélien comme une variante linguistique du géorgien. On publie souvent des articles le concernant dans «Ibérie» et «Droéba». Les rapports entre le géorgien et le mingrélien sont comparés avec la situation lingustique allemande:

> «Quel Shvab va dire que la langue de Faust n'est pas sa langue maternelle ! La langue allemande a douze ou treize différentes variantes: lorsque les allemands shvabes et prussiens se rencontrent, si chacun commence à parler son dialecte local, ils ne vont pas se comprendre. D'un côté de l'Allemagne, on parle l'allemand que l'on appelle plat-deutch, de l'autre côté, le même allemand que l'on appelle hokh-deutch. Il y a la même différence entre eux qu'entre le véritable géorgien et le mingrélien. Mais qui dira que les Shvabs ne sont pas des Allemands… La différence n'est pas moindre dans la langue française: les habitants de Champagne ne comprennent presque pas le provençal; mais personne n'aura l'idée de reconnaître le

[39] T. Gamkrelidzé, Z. Kiknadzé, I. Chadouri, N. Chengueélaïa, Cours de la linguistique théorique, TSU, Tbilissi, 2003, p. 456.

provençal comme une langue pour laquelle le véritable français peut être étranger».[40]

Cet auteur considère le mingrélien comme une variante linguistique du géorgien. C'est pour cette raison qu'il compare les rapports entre le géorgien et le mingrélien à la situation linguistique allemande: «Quel Shvab va dire que la langue de Faust n'est pas sa langue maternelle !»

A la même époque, «Ibérie» traduisait et publiait le cours célèbre d'Ernest Renan «Qu'est-ce qu'une nation?» Ernest Renant, qui fondait le devenir de la langue sur la volonté humaine, écrivait:

> «Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister. Si des doutes s'élèvent sur ses frontières, consultez les populations disputées. Elles ont bien le droit d'avoir un avis dans la question.»[41]

Ernest Renan prononçait ces mots au moment où les représentants de l'Empire vociféraient en s'adressant à ceux qui maîtrisaient le mingrélien qu'ils étaient vaincus et privés de droits par les Géorgiens.

Ceux qui parlaient le mingrélien étaient aussi dévoués à la Géorgie, créaient son histoire et sa culture que ceux qui parlaient d'autres langues et leurs dialectes répandus en Géorgie, mais lorsque grâce à la politique linguistique de la Russie, il est devenu improbable le fait d'être Géorgiens et la question s'est posée de leur séparation culturelle, personne ne leur a demandé leur avis bien que, commr le dit Renan, «ils ont bienle droit d'avoir un avis dans la question». Comme l'avis des Mingréliens ne correspondait pas à la politique linguistique russe visant leur isolation, à aucun niveau de gouvernance, on ne leur avait demandé leur avis parce qu'ils savaient qu'ils ne recevraient pas une réponse favorable. Sur la politique éducative de la Russie n'influaient ni l'opinion des Géorgiens de renommée ni les représentations des habitants simples sur leur identité.

---

40 Mégréli, op. cit.

41 Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation?, publié en géorgien dans «Ivéria», NVIII, 1882:129.

A l'époque où en Mingrélie on était obligé de démontrer que l'on était Géorgiens, les mots d'Ernest Renan sur la nation étaient connus de toute l'Europe:

> « Cette considération exclusive de la langue a, comme l'attention trop forte donnée à la race, ses dangers, ses inconvénients. Quand on y met de l'exagération, on se renferme dans une culture déterminée, tenue pour nationale ; on se limite, on se claquemure. On quitte le grand air qu'on respire dans le vaste champ de l'humanité pour s'enfermer dans des conventicules de compatriotes. Rien de plus mauvais pour l'esprit ; rien de plus fâcheux pour la civilisation.»[42]

En Mingrélie et en Abkhazie, on se sacrfiait pour démontrer que l'on était des Géorgiens. Il est certain que «le sacrifice de ces personnes pour la cause commune était légal» (Renan), mais l'Empire russe ne demandait rien à des gens établis sur cette terre bien qu'ils «avaient le droit d'exprimer leur avis dans cette affaire», comme le dirait Ernest Renan.

De nombreux faits, publications, réponses ou répliques rapportés dans cet article montrent objectivement que dans la lutte pour la patrie, la langue et la croyance, les Mingréliens étaient historiquement impliqués et les simples habitants de ce pays aussi bien que les intellectuels compétents ont toujours eu la même opinion sur cette question.

C'est précisément pour cette opinion commune que l'on peut caractériser le nationalisme géorgien des denières trente années du XIXème siècle comme iridentitaire, puisque l'Empire russe aspirait à l'élargissement des frontières de son Etat et pour l'implication efficace des Géorgiens dans cette affaire, il utilisait l'unité des Géorgiens et des Mingréliens-Tchanes. A part son caractère iridentitaire, le nationalisme géorgien de cette époque était aussi unificateur, puisque les hommes publics aspiraient, par l'intermédiaire des médias écrites, à l'unification des territoires géorgiens culturellement homogènes et essayaient de toutes leurs forces d'empêcher leur morcellement politique.[43] Les sources historiques ne prouvent pas le fait que «les habitants

---

42 Ibid.p.121, 129.

43 Sur les nationalismes iridentitaires et unificateurs, voir: Hechter M., Containing Nationalism, 2000.

de deux régions géorgiennes, les Mingréliens et les Svanes, parlant la langue apparentée au géorgien mais incompréhensible pour les autres Géorgiens, aient jamais créé un danger à l'unité nationale géorgienne».

Tinatine Bolkvadzé. Docteur en Philologie. Professeur à l'Université d'Etat Iv. Djavakhichvili. Coordinatrice des programmes de la langue d'Etat au Ministère de l'Education et des Sciences de Géorgie.
Domaines de recherche: Sémiotique, Sociolinguistiue, Linguistique typologique. Elle est auteur de plusieurs articles et de livres, dont «Parallélisme poétique dans *Chevalier à la peau de tigre*», «Les valeurs idéologisées» et «La diglossie kartvélienne».

Les mots – clés exprimant l'identité régionale des habitants du Caucase

Manana Tabidzé
Université Saint-Andria Pirveltsodébouli, Tbilissi

L'étude de l'identité régionale est une des branches clés des sciences humaines contemporaines. Pour ce qui est des disciplines linguistiques proprement dites, ce sont la sociolinguistique, la culturologie linguistique, l'anthropologie linguistique, la linguistique régionale, etc., qui se disputent l'étude de l'identité du point de vue de l'étude régionale. L'idée même de lire l'identité linguistique non pas par le biais de l'établissement des particularités d'un ethnos donné ou supra-ethniques, mais par le repérage des ressemblances et des différences qui existent entre les sociétés vivant dans un espace limité géographiquement mais diversifié du point de vue ethnique et linguistique, existait avant aussi mais sa formation en une discipline est un événement relativement récent. L'étude de l'identité caucasienne dans le cadre de cette discipline est encore plus récente; c'est pourquoi toute une série de questions stratégiques n'ont pas encore trouvé de réponses: est-ce qu'il existe une identité caucasienne commune ou bien peut-on dire que le Caucase, comme région, ne représente pas une entité? Les notions «Caucase du Sud, Caucase du Nord» sont-elles seulement géographiques ou identitaires aussi (cf. en géorgien: იმიერ და ამიერ კავკასია (*Imier da amier Kavkasia*) – Ciscaucasie et Transcaucasie). Quelles sont les frontières géographiques, politiques et socioculturelles de la population du Caucase et quelles sont ces frontières vues de l'extérieur, par le monde extérieur? Quels sont les indices par lesquels les Caucasiens caractérisent leurs voisins eux-mêmes et par quels indices qualifient-ils les autres? Existent-ils vraiment des indices communs? Comment les autres caractérisent les Caucasiens, etc.

Nous supposons que le folklore des peuples du Caucase et des livres des nations caucasiennes ayant une tradition d'écriture contiennent certainement les représentations caucasiennes intérieures sur le caractère de la conscience régionale; la langue, le matériel linguistique, à savoir le lexique, la phraséologie (moyens

de la formation de mots), sont une des clés aidant à pénétrer dans l'identité caucasienne complexe. Notre objectif est de rechercher dans la littérature et les documents historiques géorgiens des marqueurs linguistiques identitaires à l'intérieur de la région.

De nos jours, où le destin a mis la cohabitation pacifique de la population du Caucase à plusieurs rudes épreuves et où le Caucase est devenu l'objet d'un intérêt intensifié de grandes puissances, l'une des parties extrêmement importantes de la frontière entre l'Asie et l'Europe a été sillonnée par des sphères d'influence des superpuissances et des alliances intéressées. Et là où l'établissement de ces influences s'est avéré difficile, la ligne de démarcation a été tracée par le feu. Il est évident que le Caucase, fatigué et déboussolé par les guerres et les contradictions politiques a eu du mal à comprendre la situation, mais grâce à l'unité caucasienne et à l'identité caucasienne invétérées, il arrive encore à maintenir un certain équilibre. Aujourd'hui, la préservation de la paix au Caucase est possible plutôt par la mobilisation intellectuelle que par la confrontation militaire. Dans cette situation, l'examen de l'identité caucasienne, de la conscience caucasienne acquiert une importance particulière.

Certes, ces questions exigent une étude suivie et variée. Et cette fois, l'objet de notre intérêt est l'une de ces questions, à savoir, nous allons traiter du lexique, de la phraséologie et des définitions linguistiques et culturelles qui expriment la conscience caucasienne commune.

Traditionnellement, les écrivains géorgiens n'utilisent presque jamais les termes «Caucase du Nord» ou «Caucasien du Nord» pour désigner l'origine ethnique, nationale de l'individu. Et ce n'est que plus tard, dans la deuxième moitié du vingtième siècle que ce terme fit son apparition pour désigner l'origine de l'homme. Nous pensons que la notion «Caucasien» indique la maison et est utilisée pour exprimer l'unité, tandis que la notion «Caucasien du Nord» est séparatiste, et insensée, par surcroît. Les Caucasiens témoignent du respect à leur propre ethnicité ainsi qu'à celle des autres et considèrent comme insultante cette inintelligibilité. Que ce soit ennemi ou ami, il est nécessaire de connaître son identité, c'est pourquoi on l'appellera soit Lezguien soit Tchétchène soit encore Tcherkesse, mais pas «Caucasien du Nord», terme impersonnel. Pourtant, cette division

est compréhensible pour les étrangers, étant donné que ce terme fut suivi par l'apparition d'un autre terme amorphe – «personnes de nationalité caucasienne». Si ce terme est apparu par analogie avec les pays baltes, il devait y avoir avant un terme «Caucasiens», familier pour la population du Caucase également. Mais malheureusement, le terme "лица кавказской национальности" (personnes de nationalité caucasienne) est accompagné d'une nuance négative, et ils considèrent dangereux le mot «caucasien» qui indique leur unité. Pour ce qui est des Caucasiens, eux-mêmes ont une attitude particulièrement subtile à l'égard de cette unité. Les écrivains géorgiens écrivent beaucoup et souvent sur la fraternité et la parenté entre les peuples du Caucase: «Chez le peuple (les Tchétchènes), la conviction du voisinage avec ce peuple était évidente, il considérait les *Gurdgis* (Géorgiens – M.T.) comme une sorte de force motrice, dont le destin avait l'air de s'apparenter avec la vie de ce peuple généreux» (Al. Kazbégui).

Depuis «L'Histoire de Kartli», dans de nombreux documents et sources historiques, le Caucase est évoqué comme une région unifiée et l'on peut dire que même la chaîne du Caucase ne peut être considérée comme une ligne de démarcation infranchissable pour la psychologie aspirant à l'unité.

D'anciens monuments hagiographiques montrent qu'il y a tant de sentiers et de chemins qui lient les deux Caucase (ამიერ და იმიერ – ciscaucasiè et Transcaucasie) qu'un tel nombre de chemins allant l'un vers l'autre indique une communication étroite, y compris linguistique. Le Caucase, comme le monde le plus proche, est caractérisé d'une façon variée dans «L'Histoire de Kartli»; nous allons en rapporter quelques exemples:

1) Le Caucase est le nom géographique de la région:

«Et fais connaître ainsi à tes enfants, puisque je le sais, ils sont nombreux à l'intérieur du Caucase. » («Conversion du Kartli»);

«Gurgen, le roi des rois, fils de Bagrat, roi des Géorgiens mourut…, et laissa son fils Bagrat, roi des Abkhazes, le grand Courapalate, et reprit Tao, son domaine et s'empara de tout le Caucase depuis Djiketh jusqu'à Gourgen" (Sumbat fils de David).

2) Le Caucase est le nom de la montagne:

«Il ouvrit toutes les forteresses de Darial et toutes les portes d'Ossèthes et des montagnes du Caucase et créa un passage pacifique aux Kivtchakhs.» (La Vie du roi des rois David);

«Le pays qui fut sa part est ainsi la frontière de son pays: à l'Est – la mer de Gurgan, à l'Ouest – la mer de Pontos et au Sud – la montagne d'Orèthe, et au Nord, la montagne du Caucase.» (Mrovéli);

«Le Caucase que les Persans appellent Elbrous» (Mrovéli);

«Il vint et il se mit sur la montagne qui est une branche du Caucase et dont le nom est Likhi.» (Chroniqueur);

«Et au Nord, il traça comme frontière une petite montagne qui est une branche du Caucase et dont le sommet est en ondulation, qui s'appelle Likhi. Et il donna tout à Kartlos, avec toutes ces frontières.»

«Et il donna à Egros le pays du littoral et mit les frontières: à l'Est – petite montagne, qui s'appelle Likhi, à l'Ouest – la mer; la rivière du petit Khazareth, qui est atteint par le sommet du Caucase. Alors, Egros fit construire une ville et lui donna son nom, Egrissi. Actuellement, cet endroit s'appelle Bédia.»

3) Sont indiquées les dimensions des territoires à l'intérieur du Caucase, par exemple: a) le Caucase entier, tout le Caucase: «Et Mourvan Krhou parcourut tout le Caucase et s'empara des portes de Darial et les ravagea.» «Toutes les villes et la plupart des forteresses (de nombreuses forteresses) sur toutes les frontières du Kartli.» b) les territoires concrets du Caucase: comme toutes les contrée du Caucase et plus particulièrement, le pays des Rans, étaient hinabités et que la Héréthie et la Kakhétie furent dépourvues de champs et de forêts, les trois frères s'y installèrent jusqu'à Gulgul». c) L'espace à l'extérieur de la Géorgie: «Et tous abandonnèrent leurs forteresses et se dépêchèrent vers le Caucase» (La Vie du roi des rois David). «Comme on reconnut le premier messager, Sarguis fils de Varam, ils voulurent la présence: du grand sénéchal même, Tchiaber, des Héréthiens et des Kakhétiens, des nobles et des gentilshommes, y compris des Kivtchaks, et du rassemblement des Eristhavs et des nobles du Kartli avec David le Svan, qui s'installèrent au Kartli, et auxquels se rejoignirent d'autres Géorgiens et de nombreux représentants du Caucase et des montagnards.» (Chroniqueur).

4) Et puis apparaît la notion du Caucasien, … notamment, la population du Caucase – les Caucasiens: «Vakhtang partit et s'installa en Tianétie et tous les rois caucasiens le rejoignirent. Il marcha avec cinquante mille guerriers au nom de Dieu et passa les portes de Darial» (La vie des parents de Vakhtang Gorgassal et celle du roi, grand serviteur de Dieu qui fut le plus célèbres des rois du Kartli).

[…] Alors Vakhtang invita toute son armée et tous les rois caucasiens, deux cent huit guerriers se rassemblèrent et s'installèrent sur les deux rives du Mtkvari, arriva Varaz-Bakour qui appela à laisser les villages et les villes qui n'étaient pas fortifiés et à se diriger chez les Caucasiens et les Kakhétiens, puisque la Kakhéthie était une forêt touffue impénétrable pour l'ennemi, tandis que le roi Datchi et son neveu passèrent en Kakhétie et se fortifièrent dans la vallée de Lopat, la contrée entourée de montagnes (La Vie de Vakhtang Gorgassal). «Et arrivèrent Eristhav de Héréthie et tous les Héréthiens avec tous les Lezguiens et les Caucasiens.» («Histoires et Eloges des Auréolés»).

5) La division du Caucase en Transcaucasie et Caucasie du Nord (le terme «Caucasie du Sud» ne se rencontre pas dans les sources anciennes).

6) La désignation de la population par le terme – (les habitants) du Caucase du Nord: «Il donna à son fils la moitié de son armée et l'envoya vers le grand pays des Khivtchakhs, jusqu'au règne des ténèbres, vers l'Ossétie, Khazar, la Russie, jusqu'à la Serbie, jusqu'aux habitats de tous les habitants du Caucase du Nord, comme je l'ai dit.» (Chroniqueur).

Nous voulons fonder le présent article sur l'exemple d'un récit géorgien, car, à notre sens, le contenu de ce récit et son interprétation lors de l'enseignement expriment le mieux le système des valeurs de la population du Caucase, la compréhension locale à l'intérieur du Caucase de ce système et le changement dans le temps de cette compréhension.

Il s'agit du récit du célèbre écrivain géorgien Léo Kiatchéli – «Haki Adzba».

Le très bref contenu du récit est le suivant: au début du vingtième siècle, après la Révolution d'Octobre, un croiseur militaire bolchévique aborda Soukhoumi (une des plus belles villes du littoral géorgien de la mer Noire). A ce moment, la Géorgie n'était pas encore soviétisée et, par conséquent, le croiseur armé des Russes apparut à la population pacifique et non armée de la ville comme le courroux de Dieu. La situation fut encore plus tendue par le fait qu'un marin russe s'opposa à un jeune aristocrate abkhaze, officier garde-blanc Oudjouch Emkha et dans ce conflit, Emkha tua involontairement le marin. Il va de soi que les Bolchéviques exigèrent qu'on leur remît l'officier. Pour épargner la ville, Emkha se rendit lui-même aux

Russes, mais son frère de lait (selon la règle caucasienne, être frères de lait revenait au même que d'être de vrais frères et effaçait leurs différences sociales), Haki Adzba, se déclara coupable du meurtre avec l'espoir que, du fait de son origine paysanne, les Bolchéviques le ménageraient plus que le noble. Mais cette manœuvre échoua, les Russes ne le prirent pas en considération et ils condamnèrent Emkha à mort; Haki, terrifié par la mort de son frère (son frère de lait), se suicida. Kuzma Kilga, le capitane des Bolchéviques jugea ainsi ce comportement: « Cela ne fait rien, cet esclave ne serait jamais devenu un homme».

Dans les écoles géorgiennes, ce récit est enseigné depuis à peu près les années 50 du vingtième siècle; dans le guide pédagogique, c'étaient la composition internationale de la population et la démonstration de l'amitié et de la parenté entre les Géorgiens et les Abkhazes qui étaient considérées comme la valeur essentielle du récit, pourtant, les enseignants soulignaient également la haute dignité des mœurs caucasiennes; la critique littéraire géorgienne se comportait de la sorte jusqu'aux années 90 du vingtième siècle; depuis les années 90, après le démembrement de l'Union soviétique, où l'éloge du bolchévisme ne pesait plus comme un fardeau à la Géorgie, la critique littéraire commença à parler aussi du non humanisme du bolchévisme et de l'incompatibilité des civilisations russe et caucasienne (il a été souligné que la valeur caucasienne liée à la fraternité et à la fraternité de lait était considérée par une civilisation étrangère comme une sauvagerie et une arriération.) Cette nouvelle approche a trouvé son expression dans les programmes des écoles aussi. Malheureusement, en l'espace d'une dizaine d'années, le sentiment naturel de fraternité et le sacrifice de soi pour son frère sont devenus complètement incompréhensibles pour les élèves et les critiques d'une nouvelle génération. Les nouveaux critiques trouvent un analogue universel au sacrifice de soi de Haki, celui du garde-corps privé rémunéré. Pour mettre en valeur la fidélité (gratuite) du frère de lait envers son frère, ils citent l'exemple des personnages cinématographique de garde-corps.[1]

---

[1] «Le conflit secret de la nouvelle entre Oudjouche et Kouzma s'est déclenché pour s'approprier Haki, le garde-corps privé. Oudjouche est passif dans ce combat, sa position est renforcée par le mode de vie consolidé tout au long des siècles. Kouzma essaie d'inculquer à Haki les idées révolutionnaires. Il sait très bien que tous les régimes ont besoin de fidèles comme Haki (la

Manana Tabidzé. Sociolinguiste. Professeur à l'Université géorgienne Saint-Andria Pirveltsodébouli du Patriarchat de Géorgie.
Domaines de recherche: Linguistique générale et linguistique géorgienne, Linguistique historique, Sociolinguistique, Conflits ethno-politique, Didactique. Elle est auteur de plus de 150 ouvrages scientifiques (articles, monographies, livres). Depuis 2001, elle est membre de l'Académie des Sciences de New-York et du «Consortium international de politique linguistique et de planification linguistique» de Centres d'études des conflits ethno-politiques des Etats-Unis.

---

fidélité est sa qualité humaine). C'est pourquoi il exprime de l'amitié envers lui, se rapproche de lui et Haki accepte presque de lutter pour la Révolution, mais seulement avec Oudjouche ou pour le sauver.

Kouzma n'a pas réussi à gagner la confiance de Haki, puisqu'il était lié par le testament de son père comme par serment, ce qui ne lui laissait pas le choix d'être ou de ne pas être. Haki meurt avec Oudjouche. Il suit de son propre gré son frère de lait comme les esclaves égyptiens suivaient les Pharaons dans les cryptes pour les servir dans l'au-delà aussi.» (Th. Amiranashvili).

Problèmes de l'identité des Abkhazes

Téimouraz Gvantseladzé
Institut de langue et de culture abkhazes, Tbilissi

Introduction

L'identité ethnique est une caractéristique très complexe. Elle désigne en premier lieu l'opinion commune des représentants de l'ethnos donné concernant les qualités obligatoires, différentes de celles des autres, que doit posséder l'individu ou le groupe d'individus désirant faire partie de cette entité ethnique pour qu'on le considère comme membre à part entière de cet ethnos. Autrement dit, l'identité ethnique est une sorte de code qui se forme tout au long du développement d'un ethnos concret et qui exige de celui qui veut être représentant de l'ethnos en question le respect de ses normes.

L'identité comme fait est un phénomène extrêmement complexe et constitue l'ensemble des représentations de l'auto-perception ethnique, de type anthropologique (caractéristiques biophysiques du «Français typique», de «l'Allemand typique», du «Géorgien typique»…), des signes linguistiques, de la notion de patrie, des normes de comportement dans la famille et la société, des règles de mariage et d'enterrement, des rapports entre les groupes sociaux d'âge et de sexe différents, des caractéristiques religieuses, culturelles et autres de la «nationalité». L'identité apparaît souvent dans les domaines comme celui des formules d'appel et de salutation verbales, de la phraséologie, des métaphores, du costume traditionnel, de la coiffure, de l'alimentation, de la boisson, des règles de comportement à table, etc.

Selon le niveau de développement de l'ethnos et les changements historiques et culturels, les normes de l'identité changent également avec le temps: les «vieilles» normes disparaissent ou sont modifiées et de nouvelles normes font leur apparition. Les changements peuvent mûrir «au sein même de l'ethnos», par voie de développement naturel ou bien ils peuvent être inspirés de l'extérieur, à la suite d'une politique assimilatrice bien réfléchie d'un autre ethnos ou d'un autre Etat.

Apsouara – le code de l'identité ethnique du peuple abkhaze

A l'heure actuelle, les Abkhazes habitent sur le territoire de plusieurs pays: en Géorgie, concrètement, dans la République autonome d'Abkhazie (à peu près 60 mille personnes) et dans la République autonome d'Adjarie (1 650 personnes); en Turquie (à peu près 150 mille personnes); en Syrie (à peu près 3 mille personnes); dans la Fédération de Russie et dans des pays postsoviétiques (leur nombre précis est inconnu)…

La patrie historique du peuple abkhaze se trouvait au Caucase du Nord, dans le bassin de la rivière Kouban (sur le territoire de l'actuelle République de Karatchaï-Circassie), d'où l'immigration massive des Abkhazes vers le territoire de l'actuelle République autonome d'Abkhazie eut lieu aux XVIème-XVIIIème siècles. Les Abkhazes s'installèrent dans la République autonome d'Adjarie, en Turquie et en Syrie dans les années 1867-1880, lorsque le pouvoir de l'empire russe leur attribua le statut officiel de «peuple coupable» et les chassa du territoire de l'actuelle République autonome d'Abkhazie.

Les premières descriptions des différents aspects de l'identité du peuple abkhaze sont effectuées par les auteurs des XVIIème-XVIIIème siècles. De ce point de vue, les informations fournies par le voyageur turc Evlia Tchelebi, le missionnaire catholique italien Archangello Lamberti et le géographe géorgien Vakhourchti Bagrationi, ainsi que par les ethnographes géorgiens et abkhazes du XIXème siècle (Solomon Zvanba, Petré Tcharaïa, Nikoloz Djanachia…) sont particulièrement significatives et contiennent des données qui ne sont plus conservées de nos jours.

Dans la littérature scientifique et publiciste actuelle, on remarque souvent que le peuple abkhaze détermine sa propre identité ethnique en se fondant sur le code national d'Apsouara. Le terme *Apsouara*[1] est fixé pour la première fois en 1920 dans les écrits du fondateur de la littérature abkhaze Dimitri Goulia. Ce nom représente la forme abstraite de l'auto-ethnonyme des Abkhazes «Apsoua» (*Apsoua* «Abkhaze» + le suffixe d'abstraction – *ra*) et se traduit comme «l'état d'être Abkhaze». Les spécialistes interprètent de différentes manières le terme d'*Apsouara*, néanmoins, toutes les interprétations comprennent le même noyau sémantique, selon lequel la notion

[1] http://kolhida.ru/index.php3?path=_abigi&source=otdel.

d'*Apsouara* couvre l'ensemble de toutes les particularités ethno-génétique, ethno-psychologique, linguistique, culturelle, religieuse, morale, ethnique, esthétique, communicative et de toute la spécificité du comportement, ce qui distingue le peuple abkhaze de tous les ethnos tant génétiquement apparentés que non apparentés et crée la dichotomie «*nous*» – «*eux*».

La notion d'*Apsouara* exprime le point de vue commun des Abkhazes à propos des qualités obligatoires qui doivent être propres à la personne pour qu'elle soit considérée comme un vrai *Apsoua* («Abkhaze»). Par conséquent, *Apsouara* représente l'idéal national de l'*Apsoua* («Abkhaze»).

Il faut souligner que la plupart des composantes idéales d'*Apsouara* sont également idéales pour d'autres ethnies, ce qui veut dire que ces composantes sont *universelles*. Telles sont par exemple:

1. Le patriotisme et l'obligation de défendre sa patrie;
2. L'amour de la langue maternelle;
3. L'amour des parents et de ses frères et sœurs;
4. L'honnêteté et la dignité (en abkhaze *alamis*);
5. L'humanisme;
6. La justice;
7. La générosité et la bonté;
8. L'endurance, etc.

A part les idéaux universels, les Abkhazes et les autres peuples frères (les Abazes, les Circassiens, les Géorgiens, les Tchétchènes, les Ingouches, les peuples du Daghestan) partagent des idéaux qui peuvent être considérés comme *ibéro-caucasiens*. Ce sont:

1. La conscience d'être caucasien;
2. Le respect particulier des personnes âgées;
3. Le culte de l'hospitalité;
4. La fidélité aux traditions anciennes;
5. La fraternisation;
6. La vengeance sanglante (la vendetta), etc.

Comme l'identité de tout autre ethnos, *Apsouara* aussi est un phénomène complexe, indivisible, qui se prête difficilement à la description. Les idéaux universels et ibéro-caucasiens y sont transformés selon les normes nationales, individuelles, spécifiques seulement pour les Abkhazes. Ces idéaux sont complétés par des *normes typiquement abkhazes*.

Dans le système idéal de l'*Apsouara*, le plus important est la sémantique de cette notion («l'état d'être Abkhaze»), ce qui veut dire:

- la *volonté de la personne* d'être *Apsoua* («Abkhaze»);
- *l'accord d'un groupe social d'individus Apsouas* de considérer cette personne comme le véritable *Apsoua;*
- *l'opinion des représentants d'autres ethnos* en rapports étroits avec l'ethnos donné concernant l'identité ethnique de l'individu donné.

De ces trois facteurs, c'est au verdict du groupe social d'individus apsouas que l'on accorde une importance décisive. Si une masse abkhaze ne considère par la personne en question comme membre du groupe de «*nous*» ou si elle met en doute sa «pureté ethnique», elle devient marginalisée non seulement par l'ethnos d'accueil (dans ce cas – par les Abkhazes), mais aussi par l'ethnos qu'elle a rejeté, ce qui provoque la tragédie de l'individu/du groupe d'individus et le traumatisme psychologique (apparaît le complexe de la «*chauve-souris*»: la chauve-souris n'est pas une souris, mais elle n'est pas un oiseau non plus). Ce genre d'individu se trouve dans un état transitoire. Ils sont irrités par tout ce qui prouve qu'«hier», ils n'ont pas été Abkhazes.

Le peuple abkhaze actuel fut définitivement formé aux XVIème-XVIIIème siècles, à l'époque où l'on effectua d'une façon intensive la déportation massive des Abkhazes de la partie occidentale du Caucase du Nord sur le territoire de l'Abkhazie actuelle. Les immigrés trouvèrent dans leur nouvelle patrie une population géorgienne dont une partie quitta son lieu d'habitation et alla s'installer au fond du pays, une autre partie resta sur place et fusionna peu à peu avec les Abkhazes. Le processus d'abkhazisation des Géorgiens autochtones se déroula massivement aux XVIème-XVIIIème siècles. Ceux-ci perdirent avec le temps leur langue maternelle et commencèrent à parler en abkhaze, changèrent d'identité ethnique, et dans le même temps firent connaître aux Abkhazes immigrés l'activité agraire conforme aux conditions climatiques et géographiques locales, la culture chrétienne, l'écriture géorgienne et le dialecte mingrélien. Parmi les immigrés abkhazes, c'était surtout l'aristocratie qui s'adaptait facilement à l'univers sociopolitique et culturel géorgien, ce qui était favorisé par de fréquents mariages interethniques (entre les Abkhazes et les Géorgiens). Ce qui est significatif, c'est que *ces processus ethno-*

démographiques et culturels se déroulaient sans intervention extérieure planifiée par un Etat quelconque, ce qui excluait la naissance de conflits ethniques. Néanmoins, l'abkhazisation des Géorgiens n'était pas tout à fait indolore et elle provoquait une certaine confrontation qui ne dépassait pas les limites de l'opposition féodale. Jusqu'à la deuxième moitié du XIXème siècle, les relations entre Abkhazes et Géorgiens se déroulaient de sorte que *la population abkhaze considérait les Géorgiens comme l'ethnos le plus proche*. Mais le processus d'installation de l'empire russe au Caucase du Sud et la politique provocatrice et instigatrice réalisée par cet empire changea radicalement les relations entre les Abkhazes et les Géorgiens.

Les noms de famille et l'identité

Les sources historiques rédigées dans différentes langues, la nomenclature géographique, le matériel folklorique abkhaze, ainsi que les noms d'origine géorgienne fréquents chez les Abkhazes confirment le fait que les Géorgiens représentaient une population autochtone sur le territoire de l'Abkhazie actuelle. D'après notre évaluation, à peu près la moitié des Abkhazes vivant actuellement dans cette région porte des noms d'origine géorgienne. Dans le passé, les Abkhazes n'ont jamais eu aucune attitude négative envers les Géorgiens et par conséquent, les Abkhazes de ce groupe n'ont jamais eu aucun ennui. Mais du temps de l'Union soviétique, où le régime communiste essayait de provoquer une tension des relations et d'inspirer une confrontation entre les Abkhazes et les Géorgiens, chez les Abkhazes ayant des noms d'origine purement abkhaze apparut une attitude négative envers les Abkhazes aux noms d'origine géorgienne. On appelait ces derniers, d'un air moqueur, dans leur dos ainsi qu'en face «mingréliens (en abkhaze *Agroua*)». Ils disaient souvent de ces personnes: «Il ne faut pas se fier à lui, c'est un Mingrélien». Il est évident qu'une telle attitude irritait et créait des complexes d'infériorité chez les Abkhazes aux noms d'origine géorgienne. Ils essayaient de prouver coûte que coûte leur identité véritablement abkhaze et pour ce faire, ils exprimaient beaucoup plus d'agression envers des Géorgiens ethniques que les «Abkhazes purs» aux noms abkhazes. Ils n'aimaient pas parler de leur origine ethnique et, en contact avec des Géorgiens, ils essayaient de cacher leur nom, etc. L'auteur de ce texte a maintes fois été témoin de cas où

un Géorgien, après avoir entendu le nom d'un Abkhaze dont il venait de faire connaissance, lui demandait, sans aucune arrière-pensée, s'il n'était pas Géorgien, à quoi ce dernier lui répondait tout en colère pourquoi tous les Géorgiens voulaient absolument présenter tous les Abkhazes comme des Géorgiens.

Pendant le conflit militaire et politique des années 1992-1993 en Abkhazie et après la fin de ce conflit aussi, pour éviter les agressions envers les Abkhazes aux noms d'origine géorgienne de la part d'autres Abkhazes et pour souligner leur origine purement abkhaze, certaines personnes (particulièrement les représentants de l'intelligentsia) changèrent de nom en remplaçant les suffixes géorgiens par des suffixes abkhazes ou bien créèrent des noms artificiels complètement nouveaux. Par exemple, à l'Institut des Sciences humaines D. Goulia, qui représente pratiquement le centre idéologique essentiel du séparatisme, travaillent quelques-uns de ces savants: le linguiste Léonid *Samanba*, avant le conflit, se nommait *Samandjia*, le nom réel de l'historien Igor *Marikhvba* était *Markholia*, l'ethnologue Galina *Thardjman-Ifa* portait le nom de *Kopechavidzé* (1). Les noms - *Samanba, Marikhvba, Thardjman-Ifa* – n'ont jamais existé avant 1993. Leur création est liée à la volonté des trois personnes mentionnées d'affirmer leur identité ethnique. De la même façon, le «chef» de l'Eglise abkhaze Bessarion *Philia*, pour montrer qu'il était un véritable Abkhaze, a inventé une forme artificielle *Aphliaa*.

Il est à noter que l'attitude des Abkhazes qui habitent en Turquie par rapport à leur nom est tout à fait différente. Depuis les années 20 du XXème siècle, il est interdit aux Abkhazes tout comme à d'autres citoyens qui ne sont pas d'origine turque, de garder leurs vrais noms, ils portent tous des noms turcs. Par conséquent, il est difficile d'identifier l'origine ethnique des gens d'après leur nom. De ce fait, les Abkhazes n'ont pas besoin de cacher leurs noms d'origine géorgienne puisqu'ils ne sont plus utilisés.

L'identité religieuse-confessionnelle

D'après les données du recensement de la population de 2003 fait par le régime d'occupation de l'Abkhazie, les Abkhazes représentent un tableau mosaïque selon le signe religieux-confessionnel: 60% des Abkhazes sont chrétiens orthodoxes, 16% – musulmans-sunnites, 3%

– adeptes de «la religion abkhaze»,[2] 5% – païens (4), 8% – athées, 2% confessent d'autres religions (baptistes…), 6% ne se décident pas à définir leur identité religieuse[3].

En 1994-1998, les recherches réalisées en Abkhazie par les chercheurs de l'Institut des Etudes orientales de l'Académie des Sciences de Russie ont démontré qu'en réalité, la plupart des Abkhazes sont païens et leur chrétienté ou leur islamisme est formel, puisque:

- les *chrétiens* ne fréquentent pas ou fréquentent très rarement l'église, ils n'ont pas de confesseurs, ils ne communient pas, n'observent pas les jeûnes, ne lisent pas la Bible, ne disent pas de prières quotidiennes…;
- Les *Abkhazes musulmans* ne vont pas ou vont très rarement à la mosquée, ne disent pas de prières, ne se circoncisent pas, ne lisent pas le Coran, ils se permettent de consommer du porc, du vin et de l'eau de vie, ils sont monogames…;
- Les Abkhazes chrétiens ainsi que les musulmans croient en des divinités païennes, ils ont peur des esprits des arbres, croient en l'omnipotence des lieux de culte païens (en abkhaze *Anikha*).
- Les Abkhazes chrétiens, musulmans et païens célèbrent ensemble de grandes fêtes chrétiennes, musulmanes et païennes, où, selon les scientifiques russes, c'est la ripaille qui les attire. D'après les données de ces mêmes scientifiques, la plupart des Abkhazes interrogés, ou bien leurs proches, ont des lieux de culte traditionnels.[4] En plus, parmi les 8 fêtes établies officiellement par le régime d'occupation de l'Abkhazie, 3 fêtes sont liées à la religion, dont une fête est chrétienne (le 7 janvier – Noël), une deuxième – musulmane (le 6 novembre – Kurban-Bairam) et une troisième – païenne, (le 13 janvier – *ajirnukhva/khetchkhvama* ou le jour de la création/du renouvellement du monde).[5]

---

2 La soi-disant « religion abkhaze » est en réalité le paganisme, mais selon les ethnologues abkhazes, elle se distingue du paganisme.

3 АБХАЗИЯ (Республика Абхазия).

4 Ibid.

5 Ibid.

Sur les réseaux sociaux on a diffusé une vidéo curieuse filmée par Guerman Marchanai, ex-secrétaire du conseil du diocèse de la soi-disant «Eglise abkhaze» où l'on voit trois Abkhazes chrétiens ecclésiastiques du monastère d'Akhali Atoni accomplir un rituel païen; ils offrent en sacrifice un bouc au bois saint[6] du village Tchaloou pour assurer le succès d'un jeune homme abkhaze Ainar Tseijba aux examens d'admission à l'université.

Identité linguistique

Comme nous le savons, la langue est un des marqueurs essentiels de l'identité. Dans le système de l'*Apsouara*, on accorde une importance particulière au rapport à la langue maternelle. Ce code de l'identité exige de tout Abkhaze une maîtrise parfaite de la langue abkhaze, sa préservation et son respect, son utilisation dans toutes les situations de la vie. Malheureusement, la situation réelle est tout à fait autre. Ces exigences n'étant pas du tout réalisées, il naît un conflit sérieux entre les idéaux d'*Apsouara* et le comportement langagier des Abkhazes. Cet état des choses crée finalement un danger réel à l'avenir pour le peuple abkhaze.

Selon les statistiques communistes officielles, en 1989, 97% des Abkhazes habitant l'Abkhazie considéraient la langue abkhaze comme leur langue maternelle, mais cette donnée ne montre pas la situation réelle de cette époque parce que les communistes ne voulaient pas reconnaître qu'en URSS, à la suite d'une politique russificatrice, le nombre des personnes parlant la langue de l'ethnie officielle diminuait d'une manière évidente.

Selon notre évaluation, parmi les Abkhazes habitant l'Abkhazie, pour l'année 1989, à peu près 60% des gens parlent bien ou assez bien la langue abkhaze. En réalité, l'abkhaze était pour eux la langue maternelle. Cette catégorie de la population abkhaze se composait des strates suivantes:

- Les personnes des deux sexes d'âge moyen et plus âgées (Abkhazes de 50 ans et plus) de la population rurale abkhaze mono-ethnique.

---

[6] Телекомпания Новоафонская братва... avi. – www.youtube.com/watch?v=hsED6F87Xio.

- La génération âgée des Abkhazes habitant des villages polyethniques et bi-ethniques.
- La génération âgée de 60 ans et plus des Abkhazes récemment immigrés des villages abkhazes dans les villes.
- Les intellectuels de toutes les générations ayant des professions dans le domaine des sciences humaines.

Parmi les Abkhazes d'autres groupes, le niveau de connaissance de l'abkhaze était très bas; nombreux étaient ceux (surtout les enfants) qui ne maîtrisaient pas du tout cette langue. Selon les auteurs abkhazes, la plupart de la population abkhaze urbaine, même dans le milieu mono-ethnique, ont utilisé et continuent d'utiliser une autre langue (le russe) pour la communication[7]. La plupart des Abkhazes ne maîtrisant pas leur langue maternelle expliquaient et expliquent la mauvaise connaissance de leur langue nationale et la domination du russe par une difficulté extrême de la langue abkhaze, par la pauvreté de la terminologie spécifique, par le fait qu'elle n'a pas de perspective, par le prestige et la diffusion large du russe, par l'impossibilité de l'utilisation de l'abkhaze dans leur carrière, par la qualité insuffisante de la littérature originale et des articles de presse en abkhaze, par l'insuffisance des œuvres traduites, etc.

Le *caractère anti-abkhaze du système éducatif* crée de graves problèmes dans le fonctionnement de la langue abkhaze. Les prétendues écoles abkhazes fonctionnent selon le modèle des écoles paroissiales créées pour les paroisses de l'Empire russe au XIXème siècle, ce qui veut dire que:

- la langue maternelle est enseignée et utilisée au niveau élémentaire pendant les quatre premières années, lorsque la plupart des matières sont enseignés dans cette langue en parallèle avec l'enseignement intensif du russe;
- l'objectif de cette règle d'enseignement est le suivant: l'élève doit apprendre le russe à un niveau tel qu'à partir de la deuxième étape (de la cinquième année), il puisse étudier toutes les matières (sauf la langue et la littérature abkhazes qui ont une moindre fonction) en russe; c'est-à-dire qu'**au premier niveau de l'éducation scolaire on préparait et on continue à**

[7] Михаил Джергения. Современная культура Абхазии и. глобализация. http://www.apsnyteka.org/d/sovremennaya_kultura_abhazii_i_globalizatsiya/index.html.

préparer le terrain pour la russification des élèves abkhazes, et qu'à partir du deuxième niveau, on commençait et on continue à commencer un processus intense de russification des élèves. Pour ce qui est de l'université, toutes les matières y sont enseignées en russe sauf les cours de langue et littérature abkhazes à la faculté des Lettres.

Le soi-disant système d'instruction abkhaze en vigueur actuellement, qui en réalité est russificateur, contribue à la dégradation de la vitalité de la langue abkhaze et à la diminution catastrophique des domaines de son fonctionnement. Comme le signalent les auteurs abkhazes eux-mêmes, ceux qui sortent des soi-disant écoles abkhazes n'ont pas de connaissances minimale de la structure de cette langue, des règles d'orthographe, de l'orthoépie, ne maîtrisent pas bien le noyau principal du vocabulaire, ils ne peuvent parler en abkhaze que sur des sujets de la vie quotidienne, ils ne lisent pas la littérature en version originale, ils ne regardent pas et n'écoutent pas d'émissions en abkhaze. Les jeunes ne fréquentent pas les théâtres abkhazes. Même les chants abkhazes ne leur sont pas familiers. Le niveau de l'enseignement de la langue abkhaze est très bas. Les sites abkhazes très peu nombreux sans aucun prestige n'ont pratiquement pas de consommateurs, etc. Les parents de ces jeunes, qui eux aussi ont fait leurs études dans le même type d'école et qui maîtrisent mal l'abkhaze, considèrent que leur langue maternelle n'a ni perspective, ni prestige, ni sérieux. C'est pourquoi la grande majorité des parents préfèrent les écoles russes aux écoles abkhazes, ce qui, selon eux, garantit un meilleur avenir et une bonne carrière à leurs enfants. Les autorités abkhazes évoquent un **«paradoxe abkhaze»** quand **dans la période soviétique les Abkhazes étaient contre la russification mais qu'ils sous-estimaient la diminution évidente et constante de la diffusion de la langue abkhaze parmi les Abkhazes** (ce paradoxe est toujours d'actualité, dans la période postsoviétique aussi). Ils remarquent également que les Abkhazes ne considèrent pas leur langue comme une langue d'instruction, de science, d'intellectualité,[8] ce qui est la signature d'arrêt de mort pour cette langue.

---

[8] Михаил Джергения. http://www.apsnyteka.org/d/abhazskii_yazik_i_obschestvo_nastoyaschee_proshloe_i_buduschee/index.html.

Quant à nous, nous constatons que du temps de l'Union soviétique, la plupart des Abkhazes étaient **désorientés:** ils ne se rendaient pas compte de la russification intense et du danger qui s'en suivait; en même temps ils pensaient sans aucun fondement réel que c'étaient les Géorgiens qui voulaient les géorgianiser. Cette désorientation se fait sentir dans la société abkhaze de nos jours aussi.

De plus, la langue abkhaze est menacée par le rythme accéléré depuis 1993 de l'urbanisation massive des Abkhazes, ce qui conditionne d'une part, l'exode rural, et d'autre part, la diminution des chances de survie de la langue abkhaze dans les villages et, finalement, la russification accélérée des nouvelles générations des Abkhazes citadins.

Les facteurs évoqués créent une situation extrêmement dure: si avant la chute de l'URSS la part des Abkhazes connaissant plus ou moins leur langue maternelle était de 60%, aujourd'hui, selon notre supposition, la part des Abkhazes de cette catégorie ne doit pas dépasser 35 %, ce qui traduit l'état catastrophique de la langue abkhaze: **la langue se trouve devant un danger réel de disparition.**

Theimouraz Gvantséladzé. Institut de langue et culture abkhazes. Université d'Etat de Soukhoumi (Tbilissi, Géorgie). Domaines de recherches: Etudes abkhazes, kartvélologie, linguistique théorique. Etudie les questions portant sur la structure, l'histoire et le fonctionnement des langues abkhaze, abaze et géorgienne, ainsi que des questions de linguistique théorique. Auteur de plus de 253 écrits dont 20 livres.

Transformation de l'identité chez la population expulsée (région de Tskhinvali)

Kétévane Khoutsichvili
Université d'Etat Iv. Djavakhichvili, Tbilissi

La transformation de l'identité se déroule constamment dans toutes les sociétés. La culture et la société sont des données variables et avec le temps et sous l'influence de facteurs différents, chacun de leurs éléments subit un changement componentiel. On peut dire la même chose lorsqu'on veut définir l'identité individuelle ou celle d'un groupe concret.

L'existence de plusieurs niveaux de l'identité (que ce soit l'identité sexuelle, l'identité générationnelle, l'identité sociale, ethnique, culturelle, etc.) et l'influence des facteurs internes et externes sur ces niveaux nous donnent une image à multiples facettes. En même temps, les processus de mondialisation et de modernisation en cours dans le monde influent sur les cultures et les sociétés et entraînent des problèmes de différence culturelle, de subculture, de contreculture, de multiculturalisme, d'ethnocentrisme, de l'existence d'une culture globale, ce qui, aux confins des siècles, est lié avec un processus assez contradictoire de remplacement de la société industrielle par une époque de l'informatique. L'importance de l'identité ethnique grandit en fonction de la prise de conscience du danger de standardisation culturelle.[1] Dans la société de culture de masse, l'homme se trouve devant un choix libre. Dans ce cas, on est souvent en présence d'un changement de l'identité. Certes, cette difficulté de la recherche identitaire est souvent considérée comme un problème individuel, mais elle n'est pas de caractère psychologique, étant liée au «relativisme» de la société moderniste, lorsque les individus perdent le sentiment de sécurité et de détermination conditionné par la tradition.[2] Les changements commencent à être visibles dans les éléments de la vision du monde.

---

1 Миграция и Безопасность в России, под ред. Г.Витковской и С.Панарина, Москва, 2000, p.154.

2 С.В . Лурье. Историческая этнология, 1997 .http://ethnopsyhology.narod.ru.

Les traditions, vues comme ayant un caractère stable, comme une expérience culturelle commune exprimée dans certains stéréotypes et règles de comportement, commencent à être revalorisées. A côté des identités légitimes, apparaissent des identités résistantes et des identités à projection. La question de l'identité ethnoculturelle est particulièrement problématique dans les sociétés où les identités établies auparavant sont remises en question.

L'identité ethnoculturelle se fonde en général sur des complexes solides aptes à se renouveler. Tout pays et toute région ont une structure particulière de la population – particulière non seulement du point de vue des paramètres démographique, éducatif, de qualification, mais également du point de vue des paramètres ethnoculturels.[3] La culture ethnique est un marqueur de l'ethnos. Elle est caractérisée par l'hétérogénéité. C'est une structure unifiée de modèles conventionnels comportementaux, communicationnels, de valeur, socioculturels et culturels, l'ensemble des progrès culturels des groupes locaux représentant un certain ethnos. La culture ethnique préserve la stabilité de l'ethnos, détermine le comportement de différentes parties à des moments critiques et le processus de l'auto-structuration.[4] En même temps, par la culture ethnique, on entend seulement l'ensemble des éléments culturels et des structures selon lesquels on prend conscience de l'opposition «nous – eux» et la détermination de l'identité. La culture ethnique est une formation stable qui assure la première socialisation de la plupart des individus. Elle comprend en soi des éléments spirituels, sociopolitiques et matériels. L'appartenance ethnoculturelle est une pratique quotidienne et un processus historique, elle peut être collective ainsi qu'individuelle. Elle comporte un effet d'organisation et de canalisation. En même temps, l'identité ethnoculturelle, quant à son immanence, est variable. Les changements brusques (politiques, économiques, sociaux) compliquent aux hommes la détermination de leur identité. De petites sociétés homogènes, peu enclines aux changements, offrent à leurs membres une base solide pour leur identité. La régulation socioculturelle à l'intérieur des sociétés

---

3 M. Castells The Information Age. Economy, Society and Culture, vol.II The Power of Identity, Oxford: Blackwell, 1997, p.66.

4 C. Pormitzer, K-J. Hermanik, E. Staudinger (eds), (Hidden) *Minorities. Language and /Ethnic Identity between Central Europe and the Balkans,* Wien, 2009, Lit Verlag GmbH, p.13.

s'appuyait sur la reproduction des traditions historiques et était étroitement liée avec l'environnement géographique. Le changement de cet environnement entraîne naturellement le changement et la transformation des identités anciennes qui, à leur tour, conditionnent la revalorisation des marqueurs de ces identités. A ce moment, la production des formes nationales de modernisation et la transformation des éléments traditionnels de la culture dépendent du degré du dynamisme intérieur et de la qualité de l'adaptation des cultures ethniques en prenant en considération la réalité actuelle. En ce moment, lors de la construction de nouveaux codes culturels, c'est la mémoire historique qui est utilisée d'habitude comme source de significations et d'identité. Ce qui représente, d'une certaine façon, une réaction auto défensive.[5]

Le processus de transformation de l'identité s'avère particulièrement intéressant chez les populations déplacées de force, expulsées de leur habitation d'origine. A côté des facteurs généraux, il y a aussi un fait important qui influe sur l'identité de la population déplacée de force. En effet, dans des circonstances nouvelles, certains marqueurs anciens perdent leur actualité et de nouveaux marqueurs apparaissent, qui acquièrent de l'importance et des significations. Il y a aussi un autre fait non moins important : leur identité formée et affermie par toute une gamme de marqueurs dans une certaine circonstance, se retrouve devant la nécessité de prouver cette identité par rapport à un «autre» groupe (celui qui habitait à l'endroit qui constitue la nouvelle habitation des déplacés). Ce processus s'avère assez douloureux du fait qu'il a lieu sur le fond des tragédies personnelles, et crée dans «notre» groupe une tendance à la formation d'une «minorité latente». Si l'on périphrase Rogers Brubekar, l'identité ethnoculturelle n'est rien d'autre qu'une perspective de la perception du monde et la « minorité latente» représente un aspect spécifique de la construction de l'identité au niveau local.[6]

D'une part, l'étude de ces processus est une question extrêmement importante du point de vue théorique, de l'autre, elle a une

---

5 http://www.orthodoxy.ge/tsnobarebi/eparqiebi/nikozi.htm.

6 A. Gupta, J. Ferguson, Beyond, «Culture»: Space, Identity and the Politics of difference, *Cultural Anthropology* Vol.7 No 1 Feb. 1992 Blackwell, p.10-11.

signification pratique puisqu'elle nous permet de mieux voir et mieux prendre conscience des exigences et des besoins de la population déplacée de force et de réduire au minimum le caractère douloureux du processus de leur adaptation à de nouvelles circonstances et conditions.

Nous avons effectué une étude chez la population déplacée de force de la région de Tskhinvali en utilisant des méthodes d'enquête et d'observation. L'objectif de la recherche était de révéler les niveaux de l'identité affectés par les changements et l'orientation de leur transformation. La recherche nous a montré que différents marqueurs de l'identité ethnoculturelle avaient subi des changements à des degrés différents. Il s'était produit, entre autres, l'élargissement de la signification de l'identité géographique locale, c'est-à-dire que l'appartenance locale avait acquis une signification particulière. La population déplacée de force s'était installée sur le territoire à l'intérieur du pays, à certains endroits d'une façon compacte, dans des locaux spécialement construits ou choisis pour elle, et dans d'autres de façon dispersée. A part des conditions différentes, il s'est avéré différent l'attitude à son égard. En même temps, des difficultés et des problèmes communs avaient contribué plus ou moins à la consolidation des liens intérieurs du groupe. Parmi les déplacés de force, on peut observer l'apparition d'attitudes différentes quant à leur différenciation. A savoir d'une part la distinction entre les déplacés à des moments différents, d'autre part, les distinctions régionales. Plus concrètement, on accorde une importance au moment de l'expulsion, et à la contrée, à la vallée, à la région ou au village d'origine de l'expulsion. Cette identité a une importance non seulement pour la définition de «notre» groupe peu nombreux, mais elle représente également, d'une certaine façon, une condition préliminaire au choix d'un modèle comportemental ultérieur, parce que le passé et le présent partagés, les détails de déplacement de force, l'existence de problèmes similaires deviennent une base de partage d'autres nombreuses conditions de vie. Il faut remarquer aussi qu'une partie des personnes déplacées de force a la possibilité d'aller visiter de temps en temps son ancienne demeure abandonnée ce qui, naturellement, la met dans des conditions différentes par rapport à ceux qui sont dépourvus de cette possibilité. C'est seulement la population expulsée de la région d'Akhalgori annexée

à la région de Tskhinvali lors des événements du mois d'août 2008 qui a officiellement cette possibilité.

On observe l'augmentation, par tous les paramètres, de la religiosité chez la population expulsée de la région de Tskhinvali: que ce soit le paramètre du degré d'implication de l'homme dans la pratique religieuse (c'est-à-dire dimension rituelle), le paramètre expérimental, idéologique, circonstanciel ou intellectuel. La plupart d'entre eux participent à des rites (officiels ou populaires) religieux, même ceux qui, avant, ne se distinguaient pas par leur religiosité. On observe également un approfondissement du savoir religieux qui n'existait pas avant ou qui était fragmentaire, le renforcement de leur lien émotionnel avec la religion. Une partie des sondés reconnaît sa religiosité insuffisante comme cause de sa tragédie et perçoit le péril comme la voie du retour vers Dieu. La plupart d'entre eux essaient de prouver leur foi par leur comportement quotidien – que ce soit le signe de la croix, la prière ou la participation à d'autres rites. En fonction des paramètres susmentionnés, les gens peuvent être religieux à des degrés différents. Il est vrai que la religiosité est, d'une certaine façon, une catégorie relative (conventionnelle), mais chez les gens que nous avons sondés selon les paramètres énumérés plus haut, la qualité de la religiosité est suffisamment élevée. D'une part, il se peut que ce soit le résultat de leurs tragédies personnelles, si l'on prend surtout en considération la fonction de la religion définie par Peter Berger – attribution des significations à des moments d'une importance vitale particulière. Mais d'autre part, il faut prendre en compte l'augmentation du degré de la religiosité chez toute la population de la Géorgie qui est conditionnée tant par des facteurs personnels (l'autorité du patriarche de l'Eglise orthodoxe – Ilia II, historiquement, le rôle et la place de l'Eglise orthodoxe géorgienne dans la vie des Géorgiens, etc.), que des facteurs généraux caractéristiques de l'espace postsoviétique. En même temps, tout comme chez toute la population de la Géorgie, ici aussi on observe l'augmentation de la religiosité chez les jeunes. La jeune génération de la population déplacée de la région de Tskhinvali est impliquée d'une façon active dans la vie religieuse. La plupart d'entre eux constituent la paroisse de l'éparchie de Nikozi et de Tskhinvali. L'éparchie de Nikozi et de Tskhinvali embrasse le bassin de la rivière de Liakhvie en Chida Kartli, à savoir: Tskhinvali, Akhalgori, Djava, Znaouri et le territoire avoisinant. Il est

vrai qu'actuellement, la paroisse de l'archevêché de la région se limite au bassin de la rivière de Liakhvie et que sa juridiction sur une partie importante de l'éparchie ne porte qu'un caractère nominal.[7] Néanmoins, l'éparchie de Tskhinvali-Nikozi continue son activité y compris dans les endroits de l'installation compacte de la population déplacée. Les individus expulsés organisent, dans de nouveaux lieux d'habitation le soit disant «coins d'icônes» qu'on peut aussi rencontrer dans leurs lieux de travail et dans les transports. C'est de cette façon qu'ils arrivent à satisfaire leurs aspirations religieuses. L'utilisation à des fins religieuses de ce type d'endroits est particulièrement importante pour ceux qui n'ont près de leur lieu d'habitation ni église ni temple.

Il est intéressant également d'étudier le rôle des objets matériels chez la population déplacée de force. Ce sont des gens qui ont abandonné leur lieu d'habitation contre leur volonté et ils sont obligés de prouver de nouveau leur identité lors du processus de leur adaptation à de nouvelles conditions. Ce processus est particulièrement douloureux pour les adultes qui ont passé une partie de leur vie consciente dans un certain environnement où leur existence et leur vie quotidienne étaient régulées non seulement par des valeurs habituelles, mais aussi par l'environnement matériel. Ils ont été contraints de couper les liens physiques avec des objets matériels qui renforçaient leur identité. Ceci concerne tout particulièrement des objets sacrés : temples, cimetières, c'est-à-dire des objets auxquels sont liés des émotions individuelles et collectives, une mémoire des comportements particuliers. Les objets matériels, en tant qu'éléments substantiels de la culture ethnique, sont liés, en premier lieu, à la définition de l'identité ethnique. Les objets matériels sont identifiés par des termes, ils sont porteurs de significations, contiennent des valeurs ou participent à la formation et à la préservation des normes. Lors de la recherche, ils acquièrent également une importance toute particulière du fait qu'ils sont des porteurs tactiles de systèmes de valeurs et de significations, grâce auxquels les hommes expriment, forment leur identité et lui préservent une pérennité. Les objets matériels sont des réservoirs de la mémoire individuelle ou collective et par leur destruction, on peut parfois détruire la mémoire aussi. Ils influent sur l'identité

[7] http://www.orthodoxy.ge/tsnobarebi/eparqiebi/nikozi.htm.

individuelle et leur disparition entraîne un changement dans l'identité. Certains objets matériels peuvent devenir des marqueurs de l'identité ethnique indépendamment de la culture entière. Ceci concerne tout particulièrement des objets d'une valeur religieuse (par ex., temples, icônes, autres objets de culte). Ils peuvent acquérir une valeur mnémonique, exprimer et mobiliser des exigences émotionnelles. Dans des circonstances particulières, le besoin de l'existence de liens physiques avec des endroits sacrés augmente, alors que lors de leur vie dans des lieux d'habitation initiaux, ce type de contact était parfois réduit au minimum. Par exemple, selon les informateurs de la région d'Akhalgori, la liturgie se déroule aujourd'hui plus intensément qu'avant; on fait de nouvelles icônes, le couvent d'Ikothi continue à fonctionner; les églises restaurées ont repris leurs pratiques, y compris le temple de la Sainte-Vierge du VIème siècle qui se trouve dans le village de Mosabruni, près du poste ossète; la liturgie est renouvelée également dans l'église de Saint-Georges de Tsirkoli, etc. Parmi les gens déplacés de force de cette région, tous ceux qui ont la possibilité d'entrer dans la zone de conflit, vont sans faute prier dans le temple natal. Dans ce cas, les objets sacrés jouent le rôle de médiateurs dans les rapports entre les hommes.

La question des cimetières sur le territoire occupé s'avère la plus douloureuse. Parfois, les artéfacts et les hommes peuvent avoir la même valeur. Par exemple, le cimetière qui s'associe étroitement avec le mort à tel point que c'est sur lui que se produit la projection de l'émotion. Parmi la population déplacée de force de la région de Tskhinvali, ceux qui en ont la possibilité essaient d'aller visiter, au moins périodiquement, les tombeaux de leurs proches restés dans la zone de conflit, certains d'entre eux passent en cachette sur le territoire fermé pour eux. La plupart des sondés déclarent : «on nous a tout pris, mais la terre de ces cimetières au moins nous appartient» et ils essaient d'avoir avec eux non seulement des contacts au niveau de la mémoire, mais des contacts physiques et d'aller les visiter lors des fêtes religieuses importantes (par exemple, lors de Pâques). Aujourd'hui, la question de la déterritorialisation de la culture et de l'identité ou, minimum, d'une nouvelle territorialisation est d'actualité. Pourtant, les chercheurs contemporains mettent l'accent sur le fait que malgré cela, le lien des sociétés imaginaires avec des

lieux imaginaires est évident.[8] Il apparaît que l'exigence de l'existence de ces endroits a une importance vitale pour la consolidation des liens intérieurs du groupe. Les personnes déplacées de force ont recours à des endroits non seulement préservés dans leur mémoire ou imaginaires, mais elles créent aussi elles-mêmes de nouveaux objets, avec lesquels elles lient leur identité, et dans la plupart des cas, ce sont les églises.

Lors de l'analyse des résultats de notre recherche se révèle et se confirme le déroulement, chez la population déplacée de force, des mêmes processus que l'on observe en général chez la population de la Géorgie. A savoir, l'augmentation de la religiosité chez toutes les couches de la société et, plus particulièrement, chez les jeunes; lors de l'existence de l'identité de plusieurs niveaux, l'existence de l'exigence de sa confirmation et de sa consolidation. Pour ce qui est des causes de la transformation de l'identité, à part des processus ayant lieu en général dans le monde actuel, ce sont les difficultés d'adaptation avec le nouvel environnement.

Kétévan Khoutsishvili. Ethnographe/ethnologue/anthropologue. Professeur titulaire à l'Institut d'ethnologie à l'Université d'Etat Iv. Djavakhichvili de Tbilissi. Domaines de recherche : relations ethniques, anthropologie de la religion, questions de la méthodologie. Auteur de 54 publications dont 3 monographies et 4 livres (co-auteur).

[8] A. Gupta, J. Ferguson, Beyond, «Culture»: Space, Identity and the Politics of difference, *Cultural Anthropology* Vol.7 No 1 Feb. 1992 Blackwell, p.10-11.

La réception du Caucase dans la littérature européenne (dans le contexte de l'Empire russe)

Nino Pirtskhalava
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

La présente recherche s'intéresse principalement à des textes décrivant le voyage au Caucase des littéraires et des artistes européens aux XIXème-XXème siècles. L'intérêt particulier pour cette période est bienséant et actuel de plusieurs points de vue.

Un des aspects les plus importants est la perception du Caucase, et plus particulièrement de la Géorgie, comme d'un espace aux confins entre l'Orient et l'Occident, l'espace qui sépare et qui unit à la fois. Il est significatif que dans l'histoire de la culture et dans la philosophie, en premier lieu, dans la tradition allemande de l'universalisme des Lumières, l'Orient s'associe avec la culture ancienne du Proche Orient, avec le savoir et la spiritualité du monde fantastique persan-arabe et non pas avec l'Asie, c'est-à-dire avec la vague asiatique du nord. Par conséquent, dans cet optique, l'espace du Caucase représente non pas une ligne de démarcation entre l'Asie et l'Europe, mais le point de rencontre entre l'Orient et l'Occident, entre *Abendland* et *Morgenland*, où ces deux univers culturels sont perçus par l'Européen dans une parfaite harmonie.

Un deuxième aspect, qui est également significatif lors de l'analyse de la description du Caucase par les Européens, exige nécessairement la prise en considération des circonstances, de la réalité politique ou historique dans lesquelles presque tous les voyageurs écrivains européens, que ce soient ceux du XIXème ou du XXème siècle, considéraient le Caucase, en général, et la Géorgie, en particulier, dans le cadre de l'Empire tsariste et plus tard, dans le cadre d'une variante modernisée de cet Empire, de l'Union Soviétique. C'est exactement dans le contexte de cet espace géopolitique que la Géorgie et tout d'abord Tbilissi, avec son atmosphère spirituelle incomparable et son dynamisme, sont considérés comme centres incontestables du Caucase, ce qui correspond si harmonieusement à l'aspiration tout à

fait réfléchie et consciente de «citoyen du monde» (*Weltbürgertum*) de ces artistes et écrivains européens.

C'est à ce contexte qu'est lié également l'aspect suivant qui sous-entend la prise en considération de l'influence évidente de la littérature russe sur la représentation par les auteurs européens de l'image du Caucase et, plus particulièrement, de l'image de la Géorgie, et plus précisément encore, de l'image du Caucasien et du Géorgien. Mais en même temps, nous observons une différence flagrante avec la vision russe, avec le modèle et la version russes du Caucase, qui est si caractéristique, grâce au contact direct avec le phénomène géorgien, des images réelles décrites dans les textes européens. Il est à remarquer que dans les écrits des artistes voyageurs de la période mentionnée, la Géorgie est perçue du point de vue doublement étranger vu le fait que l'itinéraire de voyage des écrivains européens couvre réellement tout l'Empire russe. Par conséquent, après la description de la Russie même comme d'un phénomène étranger perçu à travers la perspective purement européenne, se fait la description d'un phénomène encore plus particulier et plus spécifique, «doublement étranger», c'est-à-dire de l'espace de la Géorgie et du Caucase.

Dans ce contexte, la description par Alexandre Dumas de son voyage au Caucase, un document reflétant, d'une part, la vie quotidienne de la Géorgie du XIXème siècle et de la vie spirituelle et culturelle, de l'autre, où il donne une vision différente de celle de ses prédécesseurs russes qu'il connaissait bien (Pouchkine, Lermontov), mérite une analyse sérieuse. Dans le cadre de l'Union Soviétique, ce sont les écrits de l'écrivain et journaliste d'origine tchèque-autrichienne-juive Egon Erwin Kisch que l'on peut considérer comme un paradigme important de la réception du Caucase des années vingt du XXème siècle ; tandis que dans la deuxième moitié du siècle dernier, notre attention est attirée par le livre d'un écrivain dissident, Adolphe Endler, dans lequel l'auteur de la République démocratique d'Allemagne décrit d'une façon impressionnante la quête de sa propre identité et des moyens de surmonter la crise spirituelle dans un milieu tout à fait extraordinaire et peu socialiste de cette république soviétique de Géorgie.

Ce n'est pas par hasard qu'Alexandre Dumas évoque à la manière de Zeus, plus précisément, à la manière de la tradition

culturelle romane, la chaîne du Caucase comme un instrument de supplice dans les mains de Jupiter – «La chaîne caucasique, … sert d'instrument de supplice à Jupiter».[1] Il n'est pas fortuit non plus que ce célèbre écrivain français commence la description de son voyage par un sous-titre fort significatif – «De Prométhée au Christ»,[2] parce que selon lui, c'est précisément dans le milieu lié à cette culture antique-chrétienne que «à l'horizon du monde naissant, l'homme aperçoit le gibet du premier bienfaiteur de l'humanité».[3]

L'ambivalence du mythe de Prométhée apparaît d'une façon particulièrement explicite dans le fait que pour le lieu de la punition du défi aventureux complètement inouï de ce révolté inlassable, intrépide et obstiné soit choisi une montagne, incarnation d'une solidité, d'une résignation, d'une fermeté inébranlable et d'une éternité.

Depuis les Lumières, dans l'espace de la pensée européenne, presque toutes les époques ou les tendances suivantes essayaient d'étudier chacune à sa façon l'image de Prométhée et d'évaluer son comportement selon ses lois esthétiques. Prométhée est devenu une sorte de patriarche de la quête et de l'acquisition de son identité historique.

C'est dans cette révolte permanente du rebelle enchaîné au rocher avec de lourdes chaînes, dans cette tentative permanente et inlassable, mais en même temps constamment échouée, qu'était pensée tout au long des dizaines d'années, la réalisation du destin historique tragique de la Géorgie gémissant depuis longtemps sous le joug étranger. Cette tendance se fit sentir d'une façon particulièrement cuisante au XIXème siècle. C'est précisément cette époque qui choisit l'image de Prométhée comme symbole de son aspiration et contribua à l'établissement de cette tradition dans l'espace de la pensée géorgienne selon laquelle Prométhée-Amirani devint une sorte d'incarnation de la «vision du monde esthétique géorgien», «le modèle national de l'auto-expression esthétique» ou,

---

1 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, p. 12 , http:// gallica. Bnf.fr/ark:/12148/ .bpt6k9935c/f432.image.

2 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, p. 9.

3 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, p.12.

selon les mots de Gouram Assathiani, «l'emblème le plus exact et le plus ambivalent»[4] du caractère géorgien.

C'est exactement depuis le XIXème siècle que se fait la réception du mythologème prométhéen comme une réception tout à fait réfléchie du modèle national de la perception artistique de l'univers et son couplement conscient avec la légende d'Amirani et, dans ce contexte, il est vraiment difficile de trouver, du point de vue historique, un autre mythologème aussi réussi. Dans la discussion portant sur l'identité de la légende de Prométhée-Amirani et sur sa fonction paradigmatique dans l'espace culturel géorgien, la même place importante est accordée, par exemple, tant dans l'ouvrage de Gouram Assathiani, saturé du pathos culturphilosophique allemande (surtout de la doctrine nietzschéenne), que dans la publication parisienne de l'émigrant géorgien, Gouram Charachidzé, écrite sous une forte influence évidente de l'école française du structuralisme – «Prométhée et Amirani dans la mythologie grecque et géorgienne»[5] qu'il a dédié à la mémoire du président de la communauté géorgienne en France, Lévan Zourabichvili ; comme il le dit lui-même : «Je n'ai pas pu, de son vivant, répondre à sa demande et écrire un essai sur la question».[6] Le fait que l'auteur de l'article dédie en 1980, à l'époque où le régime soviétique est encore à l'apogée, son ouvrage sur l'identité entre Prométhée et Amirani, au dirigeant des Géorgiens émigrés à l'étranger à cause du destin tragique de la Géorgie, n'est pas privé d'un certain symbolisme.

Il faut absolument prendre en considération le fait que c'est précisément dans l'espace de la pensée géorgienne que prend une place dominante, particulièrement depuis le XIXème siècle, la présentation de l'image mythologique de Prométhée comme «emblème le plus exact et le plus ambivalent» du caractère et de l'histoire géorgiens. C'est exactement en identifiant son sort, son destin tragique avec le personnage mythologique nettement masculin que la culture géorgienne cherche, dans un acte courageux d'une résistance opiniâtre éternelle, son identité complète et elle

---

4 შდრ. ასათიანი გ., სათავეებთან, თბილისი, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1982, გვ. 124-125

5 იხ. შარაშიძე გ., პრომეთე და ამირანი, Kavkassioni, Recuil littéraire et historique (en géorgien) XX, Paris, 1981

6 შარაშიძე გ., პრომეთე და ამირანი, გვ.106.

se plaît dans le rôle d'un héros participant à un spectacle éternel de lutte et de souffrance. Mais il est significatif que la culture européenne du XIXème siècle a choisi tout à fait une autre image pour son incarnation qui, à l'opposé de cette virilité mouvementée et révoltée, est parée d'un profil de raffinement grec ou plutôt d'un profil de raffinement géorgien, qui, pour Alexandre Dumas, signifie beaucoup plus, parce que c'est «la vie ajoutée au raffinement grec». Et l'image de Prométhée ne peut aucunement correspondre à ce raffinement. Certes, Alexandre Dumas a trouvé l'incarnation de cette culture toujours dans la mythologie grecque, mais il l'a vue non pas en Prométhée, mais tout à fait ailleurs. C'est comme ça que la Géorgie devint pour lui Galathée et si Pour Dumas «la Grèce, c'est Galathée encore marbre, la Géorgie, c'est Galathée animée et devenue femme».[7] Il serait raisonnable de supposer qu'en identifiant la Géorgie avec le symbole de la féminité et de la beauté qu'est la création de Pygmalion, l'écrivain français du XIXème siècle avait dans son imagination la statue de 1763 de son compatriote, artiste du XVIIIème siècle, Etienne-Maurice Falconet «Pygmalion aux pieds de sa statue qui s'anime». Il est à noter que c'est précisément le XVIIIème siècle qui a choisi le nom à cette statue animée, et le mélodrame de Jean-Jacques Rousseau «Pygmalion» est considéré comme l'une de ses sources premières.

Chez Dumas, la Géorgie est comparée, à part la Grèce, encore avec un autre pays. C'est la Russie qui est un «sombre souverain» dont la splendeur foudroyante lui fait perdre la faculté de se réjouir et elle se tient ainsi morose devant la Géorgie, cette «joyeuse esclave», «que sa servitude ne peut assombrir».[8]

De telles expressions métaphoriques et imagées reflètent avec une surprenante exactitude le fondement des plastes à plusieurs couches des ressentiments de la Géorgie à l'égard de la Russie, qui, tout au long des siècles, sur le fond constamment changeable de la situation sociopolitique, se manifestèrent à plusieurs reprises tantôt sous forme d'un mécontentement dissimulé, tantôt sous forme d'une haine ouverte pour ce « sombre souverain». C'est dans cette domination morose et cette joyeuse servitude que l'on doit chercher la clé de

---

7 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, p.378.

8 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, a.a.O . p. 347.

l'énigme qui fait que «... *les vice-royautés deviennent des royautés et les colonies des métropoles*».[9]

Il est à remarquer qu'une telle inversion déroutante, presque carnavalesque, du statut politique fut actuelle non seulement par rapport à la Russie tsariste, mais plus tard aussi, par rapport à la Russie Soviétique. Par conséquent, dans la confrontation Russie-Géorgie, on trouvait toujours du côté géorgien des attributs stéréotypés constamment repris et devenus une sorte de formule que Dumas avait déjà énumérés : « la parure, la guerre, le vin, la danse, la musique», qui, plus tard, sont devenus, grâce à la stagnation résistante, des clichés éternels dans des règles de jeu de l'alliance ou de la mésalliance politiques de plusieurs années.

Dans ce type de textes apparaît une mythologie qui justifie la domination de la Géorgie par l'Empire russe. Cette légitimation se fait par la féminisation de la Géorgie, par la voie de sa représentation comme «femme», ce qui fait naître la nécessité d'un homme russe dominant, d'un fiancé ou d'un souverain. L'établissement de cette tradition dans la littérature est lié aux noms mêmes de Pouchkine (Не пой, красавица, при мне / Ты песен Грузии печальной – Ne chante pas, ma belle, en ma présence / Les chansons d'une Géorgie triste) et de Lermontov. Leur influence est évidente sur la réception du Caucase dans l'œuvre des écrivains européens de la période suivante. Il est important de souligner que Dumas a opposé à la vision lermontovienne de la Géorgie pas très enviable : "Бежали робкие грузины" (Les Géorgiens effrayés prenaient la fuite), une vision tout à fait différente : «Une poignée de Géorgiens, avec ce courage immodéré qui les caractérises».[10] C'est exactement comme ça qu'il vit, grâce au rapprochement et aux relations avec l'aristocratie géorgienne, le caractère de ce peuple et pour ça, il n'eut vraiment pas besoin de se référer à des textes des auteurs russes ; pour ce qui est de Tbilissi, l'atmosphère de cette ville mi-orientale, mi-occidentale, confirma l'opinion que les Géorgiens sont sans aucun doute, en prenant en considération «des charmants défauts dont les a doués la nature les élus de la création».

Ainsi, on peut dire que c'est par Dumas que commence une tradition tout à fait particulière de la perception de la Géorgie et

---

9 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, a.a.O . p. 414

10 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, a.a.O . p.389

surtout de Tbilissi, qui, pendant les deux siècles suivants, est devenue déterminante non seulement presque pour tous les Européens, mais également pour l'auto-identification par les Géorgiens de leur propre existence comme d'une culture se trouvant à la charnière de l'Occident et de l'Orient. Alors la perception par Dumas des confins tbilissiens entre l'Occident et l'Orient est nettement musicale et la gamme polyphonique de ses couleurs sonores devient encore plus patente sur le fond des poèmes persans de Saad chantés dans le quartier des bains sulfureux, et de l'exécution des «Lombardiens» de Verdi par une troupe remarquable dans une salle splendide du théâtre de l'Opéra embellie encore plus par la présence de très belles femmes. Ainsi, c'est entre le *belcanto* de l'opéra italien et les airs des poèmes persans que l'écrivain français du dix-neuvième siècle a perçu la Tbilissi multinationale résonnant-chantant dans le contexte de l'Empire tsariste multinational. C'est exactement ce qui a donné naissance à la tradition européenne de la perception de Tbilissi qu'a voulu poursuivre, à sa façon, dans les années 20 du siècle dernier encore un écrivain européen, Egon Erwin Kisch qui, à la différence de Dumas, n'a eu ni un grand-père marquis, ni un père général, et avec ça, n'a jamais eu de contact avec les plus hauts milieux aristocratiques de Tbilissi. Il a essayé lui aussi, mais à sa façon, de montrer la Tbilissi multinationale dans le contexte de l'Empire tsariste russe modernisé, c'est-à-dire, dans le contexte de l'Union Soviétique. Mais il y avait une chose qui liait incontestablement ce «reporteur forcené» (rasender Reporter), bien disposé à l'égard du communisme et politiquement engagé, avec le Français d'origine aristocratique. C'est l'admiration égale à la vénération et la sympathie pour la métropole, la Russie, dont la colonie, la Géorgie acquiert une image extraordinaire dans leur description.

Egon Erwin Kisch, qui était considéré comme l'incarnation de l'européen et d'une vie bohémienne de Vienne, de Prague ou de Berlin et qui déclarait dans une conversation avec un ami : «Tu sais, en principe, rien ne doit m'arriver. Je suis allemand. Je suis Tchèque. Je sui Juif. Je viens d'une bonne famille. Je suis communiste. Je suis un simple soldat. Il y aura toujours au moins une chose de tout ça qui va m'aider (Weißt Du, mir kann eigentlich nichts passieren. Ich bin ein Deutscher. Ich bin ein Tscheche. Ich bin ein Jud. Ich bin aus gutem Hause. Ich bin Kommunist. Ich bin Corpsbursch. Etwas davon

hilft mir immer),[11] se trouve dans la lignée de Dumas grâce au fait que pour lui «la capitale du Caucase», Tbilissi, avec son dynamisme et son rythme incomparables est pensée comme le point de rencontre entre l'Occident et l'Orient, parce que «Tbilissi est le point où se croisent les chemins de Moscou vers la Perse et de la Caspienne à la mer Noire» (Tiflis ist der Punkt, wo sich die Wege von Moskau nach Persien und vom Kaspisee zum Schwarzen Meer schneiden).[12]

En même temps, il est significatif le fait que tout comme pour Dumas, pour Kisch aussi, la Géorgie n'est pas une simple ligne de démarcation entre l'Orient et l'Occident, elle est nettement un pays occidental, un pays européen dont la preuve pour Dumas est le théâtre d'Opéra de Tbilissi du modèle européen qui peut rivaliser avec «ceux de Naples, Florence, Milan, Venise, Paris et Londres».[13] Tandis que pour Egon Erwin Kisch, le fondement essentiel de l'évocation inconditionnelle de la Géorgie dans le contexte européen n'est pas la splendeur du théâtre d'Opéra, mais l'université de Tbilissi récemment fondée à ce moment (1925) et plus particulièrement sa bibliothèque dont la richesse des livres, l'ordre qui y règne «ne sont aucunement inférieurs à ceux de l'Europe occidentale» (an Ordnung den westeuropäischen um nichts nachgibt).[14]

Il y a encore une chose que la vision et l'évaluation de Tbilissi par Dumas et par Kisch ont en commun. Pour les deux, c'est le culte d'un bon goût qui est lié avec cette ville : «*J'avoue que, dès le vestibule, je fus frappé de la simplicité et en même temps de goût de l'ornementation» ou bien, «La salle est un palais de fée, non pas pour la richesse, mais pour le goût»*.[15]

Quant à Kisch, pour lui, le moment culminent de son voyage en Géorgie fut le carnaval organisé à Tbilissi, ayant comme devise très significative «Aux confins de l'Asie et de l'Europe» (An der Grenze Asiens und Europas). Ce spectacle stupéfiant devint le moment culminent, au premier abord, pour le goût impeccable et le style

---

11 Egon Erwin Kisch _http://en.wikipedia.org/wiki/Egon_Erwin_Kisch.

12 E.E.Kisch, Zaren, Popen, Bolschewiken. In: Zaren, Popen, Bolschewiken; a.a.O. S.116.

13 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, a.a.O . p. 348

14 E.E.Kisch, Zaren, Popen, Bolschewiken. In: Zaren, Popen, Bolschewiken; a.a.O. S.67.

15 Alexandre Dumas, Impressions de voyage. {3}, Le Caucase, a.a.O . p. 347.

raffiné, qui, selon Kirsch méritent des louanges (Der Dekoration kann man uneingeschrenktes Lob spenden, die zur Verfügung stehenden Räume (...) konnten nicht stilvoller zu einem Karnewalsfest unter der Devise ‚An der Grenze Asiens und Europas' adaptiert werden).[16]

Ainsi, la Tbilissi multinationale, avec toutes ses décorations multiethniques, multiconfessionnelles et multiculturelles, est thématisée, dans le contexte de l'Empire tsariste russe ou de l'Empire soviétique modernisé, de façons différentes dans les écrits des voyageurs européens des XIXème-XXème siècles. Dans ces écrits, grâce à des accents différemment répartis, différents aspects sont mis en valeur avec des intensités différentes. Dans la plupart des cas, il y a seulement une chose qui reste l'objet d'une admiration constante des auteurs différents. C'est le culte du bon goût comme le résultat d'un dialogue entre la culture orientale et occidentale.

Nino Pirtskalava. Spécialiste de Littérature comparée. Traductrice. Professeur à l'Université d'Etat Ilia. Membre de l'Institut de Littérature comparée.
Elle est auteur d'une trentaine d'ouvrages dans le domaine de la littérature comparée et de l'Etude de la culture (philosophie de la culture), dont 5 ouvrages avec les auteurs étrangers, publiés dans les revues géorgiennes, russes et allemandes.

16 E.E.Kisch, Zaren, Popen, Bolschewiken. In: Zaren, Popen, Bolschewiken; a.a.O. S. 199.

Les représentations de la Géorgie dans la presse française: une identité à construire

Carmen Alen Garabato
DIPRALANG- EA 739, Université Montpellier III

Le problème de l'identité commence quand on parle de vous Qui suis-je? Celui que je crois être, ou celui que l'autre dit que je suis?[1]

L'identité d'un peuple est avant tout une question de représentations, et notamment de représentations interculturelles car elle renvoie à la façon dont le groupe s'imagine *par rapport aux autres.* On le sait, les représentations fonctionnent comme un système d'interprétation de la réalité qui conditionne les relations de l'individu avec son entourage physique et social et qui détermine son comportement et ses pratiques.[2] J.-Cl. Abric cite les *fonctions identitaires* parmi les quatre «fonctions essentielles» des représentations: «elles définissent l'identité et permettent la sauvegarde de la spécificité des groupes.[3]

Les éléments «surévalués» de l'identité géorgienne, pour reprendre le terme utilisé par J.-Cl. Abric, qui permettent de «sauvegarder une image positive de son groupe d'appartenance»[4] sont probablement la religion, la famille, l'hospitalité… mais aussi la langue et l'écriture. Ces éléments fondent (et définissent) la nation géorgienne (et le peuple géorgien) par rapport aux Russes, aux Turcs, aux Arméniens… Mais si l'identité géorgienne correspond à un imaginaire collectif qui est partagé (et célébré) par les habitants de

---

1 P. Charaudeau (2002), «L'identité culturelle entre langue et discours», Revue de l'AQEFLS, vol. 24, n. 1, Montréal.

2 Voir, entre autres, P. Bourdieu (1980), «Identité et représentation», *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 35, p.63-72; W. Doise (1985) «Les représentations sociales: définition d'un concept», *Connexions* 45, p. 243-253; M.L. Rouquette et P. Rateau (1998), *Introduction à l'étude des représentations sociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

3 J.Cl. Abric (1994), «Les représentations sociales: aspects théoriques», J.C. Abric (dir), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, p. 16.

4 Ibid, p. 16.

la Géorgie, il n'en va évidemment pas de même pour les Français (et probablement non plus pour la plupart des Européens).

Quelle est l'identité géorgienne en Europe et plus particulièrement en France ?

Afin de proposer quelques éléments de réponse, nous allons nous intéresser aux images que la presse française (et notamment deux grands journaux généralistes) a véhiculées de la Géorgie dans la dernière décennie: il s'agit de 10 ans importants de l'Histoire du pays car, après la disparition de URSS, l'Europe occidentale à travers ses médias a pris connaissance de la situation et des problèmes de la partie la plus orientale du Continent.

Les études sur les discours médiatiques ont mis en évidence leur importance dans la construction, la diffusion et la modification des représentations collectives. L'identité de la Géorgie en France passe forcement par l'image que les médias en donnent. Comme l'affirme P. Charaudeau,

> «les représentations se configurent en discours sociaux qui témoignent les uns d'un savoir de connaissance sur le monde, les autres d'un savoir de croyance renfermant des systèmes de valeurs dont se dotent les individus pour juger cette réalité».[5]

Soumis à ce que l'on appelle le «contrat de communication médiatique», les choix des sujets d'actualité dans la presse et le traitement qu'elle leur réserve dépendent de l'*impératif de captation*, qui repose sur trois principes directeurs: faire sérieux, donner du spectacle et être empathique.[6] Les événements récents dans le Caucase ont été à l'origine de l'intérêt constant des médias français pour la Géorgie mais ils ont en même temps conditionné les représentations de ce pays en France (et en Europe).

Vous avez dit Géorgie?

Avant de commencer l'analyse de la presse, nous avons voulu avoir un aperçu de l'état des représentations de la Géorgie chez les jeunes français. Nous avons fait une micro-enquête auprès d'étudiants de 2ème année du Département de Sciences du Langage de l'Université

---

5 P. Charaudeau et D. Maingueneau (1992), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, p.504

6 G. Lochard et H. Boyer (1998), *La communication médiatique*. Paris, Seuil.

Montpellier III en octobre 2011: un court questionnaire distribué à la fin de l'un de nos cours. Nous avons observé une première réaction assez générale de perplexité face à une enquête qui les interrogeait sur un pays qu'ils ne connaissaient pas (ou peu).

La première constatation lors de l'analyse de leurs réponses est que les étudiants situent majoritairement la Géorgie en Europe (59,7%) et/ou en Asie (33,9%) et que la référence à l'Etat américain de la Géorgie ne concerne que 11,3 % des étudiants[7] (dans le questionnaire il était question de «Pays» et non pas d' «Etat»). Mais il est également évident qu'ils ne disposent que de quelques représentations de ce pays.

En effet, la dernière question leur demandait d'écrire les «5 mots qui [leur] viennent spontanément à l'esprit concernant la Géorgie»: 30% des étudiants n'écrivent rien (ou écrivent des mots signalant leur ignorance: «rien», «inconnu»…).

Les quelques représentations qui se dégagent des réponses des 70% restants ne concernent que quelques champs représentationnels[8] très concrets:

- Les représentations les plus nombreuses concernent l'histoire récente du pays et le conflit avec la Russie: les mots les plus répétés sont «conflit/s» (10 occurrences) et «guerre/s» (8 occurrences (auxquels on peut ajouter «armes», «instabilité», «tension»), quelques étudiants l'associent au «communisme», au «socialisme», à la «dictature», au «totalitarisme»… mais aussi à l'«interdiction», à la «pauvreté».
- Les quelques toponymes qui sont mentionnés ne font que situer géographiquement la Géorgie par rapport à l'Europe ou à la Russie: seulement 4 étudiants citent un toponyme géorgien («Tbilissi»).
- Il est à signaler qu'il ne se dégage pas de cette enquête la moindre représentation concernant la langue du pays et que

---

7 Ceux-ci ne seront pris en compte dans les résultats que j'expose.

8 Cf. H. Boyer (2003). *De l'autre côté du discours*. Paris, L'Harmattan, et aussi C. Alén Garabato (2003), «Les représentations interculturelles et les images des langues romanes en milieu étudiant espagnol «galicien»», dans Alén Garabato et alii *Les représentations interculturelles en didactique des langues-Cultures*, Paris, L'Harmattan.

l'identification ethnographique, folklorique, gastronomique ou touristique est également absente.

On voit en définitive que les traits principaux qui composent l'identité géorgienne sont absents du répertoire (très limité) des représentations que les Français ont de ce pays. Ces résultats (pas vraiment inattendus) sont à mettre en rapport avec la représentation médiatique de la Géorgie diffusée ces dernières années et dont il va être question à présent.

Libération, Le Figaro: un intérêt constant

Je me suis intéressée à l'information diffusée par deux grands journaux français, d'orientation politique très différente: *Libération* (considéré actuellement comme un journal de gauche) et *Le Figaro* (journal de droite).

Selon le répertoire d'*Europresse*,[9] 1308 articles (de nature diverse) publiés par *Libération* citent le mot «Géorgie»[10] ou «Tbilissi»[11] depuis le 1er janvier 2001 et jusqu'au 31 décembre 2011 ; pour *Le Figaro* le chiffre s'élève à 2765.

Mais qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre journal force est de constater que l'intérêt est centré presque exclusivement sur les tensions russo-géorgiennes et sur la situation géopolitique stratégique de la Géorgie. De façon secondaire (et la plupart du temps simplement pour donner le résultat des matchs) le mot Géorgie apparait dans des rubriques consacrées aux sports. Il est très rarement question de la Géorgie

---

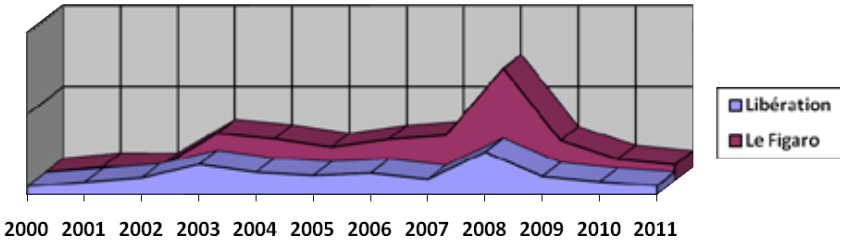
[9] Base de presse généraliste: 1500 quotidiens, hebdomadaires, mensuels; régionaux, nationaux et internationaux, en langue française et en langue étrangère (http://www.bpe.europresse.com). Nous avons interrogé la base de données *Europresse* pour tracer l'itinéraire de ce mot en France, et notamment son utilisation dans la presse généraliste (nationale et régionale). Les citations qui se trouvent dans cet article ont été extraites des documents répertoriés dans cette base, à l'exception de celles pour lesquelles nous indiquons une autre source.

[10] Nous avons, dans la mesure du possible, enlevé tous les documents qui faisaient référence à l'Etat américain de Géorgie (notamment en donnant l'ordre de ne pas inclure les documents ou se trouvaient des mots comme Atlanta, Athens, Augusta, Arizona, Emory, Savannah, « sud des Etats-Unis », Texas, Menphis, « ku Klux Klan »…)

[11] Le mot « Tbilissi » apparaît presque toujours associé aux mots « Géorgie », « géorgien » ou « géorgienne ».

dans des rubriques qui traitent de paléontologie, d'œnologie, de musique et plus récemment de cinéma.

Quantitativement, et notamment à partir de 2003, la question géorgienne semble intéresser davantage le journal *Le Figaro* que le journal *Libération* comme on peut le voir d'après le graphique suivant:



Malgré cette différence quantitative importante, les images qui se dégagent de ces deux journaux sur la Géorgie, bien que légèrement différentes, ne sont pas opposées. Par ailleurs, la présence presque obligée d'une carte de la Géorgie (ou du Caucase) dans les articles qui lui sont consacrés montre que le pays continue à être considéré comme «étranger» à la culture française.

Le Figaro: une attitude condescendante envers ce «petit pays»

L'analyse des articles publiés nous montre un «ton» très différent dans les deux journaux. Si *Libération* parle de la Géorgie avec des termes non marqués, *Le Figaro* semble adopter une attitude clairement condescendante envers ce pays, qu'il désigne la plupart du temps *par rapport* à la Russie, ce qui explique l'utilisation très fréquente de l'adjectif «petit/e» qui lui est associé: «petit(e) république/état/ pays/ territoire caucasien(ne)/soviétique…». La Géorgie est présentée comme un «pays voisin» voire «(ex) frère de la Russie»: (cf. son «petit frère (caucasien)/du Caucase» (10/06/06, 07/11/06, 13/11/06), son «petit voisin» (03/10/06) «ex-petit frère» (08/08/07), son «ancien petit frère» (11/08/08)).

Cependant, *Le Figaro* fait preuve d'une forte sympathie envers cette «petite nation chrétienne du Caucase, tombée dans l'orbite russe au début du XIXème siècle» (14/08/08), ce «petit pays démocratique en butte à «l'ours russe»» (13/08/08), ce «petit pays convoité par ses voisins perses, turcs et russes» (24/11/08), «le petit poucet géorgien

Libération, 10 avril 2009

10 | 04 | 09 **Monde** 11

VENDREDI 10 AVRIL 2009 **LIBÉRATION**

Géorgie ◆ Des dizaines de milliers de manifestants ont réclamé, hier, la démission du Président.

L'opposition géorgienne demande des comptes à Mikhaïl Saakachvili

GÉORGIE

TBILISSI, envoyée spéciale

Comme en 2003, lors de la révolution des Roses, les Géorgiens sont descendus dans les rues pour réclamer des changements politiques. Ils étaient des dizaines de milliers à crier devant le Parlement «*Micha, va-t-en*». Micha est le diminutif du prénom de leur Président, Mikhaïl Saakachvili, le maître d'œuvre de la révolution des Roses, dont la popularité a été profondément ébranlée par la guerre d'août 2008 avec la Russie pour le contrôle des territoires séparatistes d'Ossétie du Sud et d'Abkhazie. Les manifestants, qui appartiennent à plusieurs mouvements et arborient divers drapeaux, n'avaient pourtant qu'une seule affiche: celle représentant le leader géorgien, effrayé, plaqué au sol par ses gardes du corps au moment où il est pris sous des tirs.

Humiliation. La scène a eu lieu en août 2008 à Gori, une ville prise par les chars russes, située à peine à 70 km de la capitale, Tbilissi. Le symbole d'une humiliation que beaucoup de Géorgiens ne sont pas prêts d'oublier ni de pardonner. «*Le Président avait promis de restaurer l'intégrité territoriale du pays. Il n'a pas tenu ses promesses, c'est pourquoi nous demandons sa démission*», a déclaré à la tribune

> « **Le problème est que les gens en veulent à Saakachvili non pas d'avoir fait la guerre, mais de l'avoir perdue.»**
>
> Giga Zedania, sociologue

David Alasania, l'ex-ambassadeur de Géorgie à l'ONU qui, à 36 ans, fait figure de nouvelle étoile montante de l'opposition. Une autre dissidente, Nino Bourdjanadzé, qui exerçait jusqu'en mai la fonction de présidente du Parlement, a sur le même registre déclaré: «*Un président qui a perdu la guerre doit démissionner*»

Ce n'est pas le premier mouvement de mécontentement contre un Président qui avait été élu avec plus de 90% des voix dans la foulée de la révolution. Contesté en 2007, surtout à cause du coût social de réformes faites à la hâte par une équipe de jeunes trop pressés, le gouvernement avait répondu en réprimant les manifestations. Mais, en habile politicien, Saakachvili avait pris de vitesse ses opposants. Il avait organisé, en janvier 2008, une présidentielle anticipée qu'il avait remportée au premier tour avec 53%. Malgré les soupçons de fraude, le scrutin avait été validé par la communauté internationale, alors bienveillante envers un régime qui demeurait, et demeure toujours, le plus démocratique du Caucase. En Arménie voisine, à la même époque, la police avait tiré sur des manifestants, faisant huit morts. La guerre a annulé ces gains politiques. «*Rien de cette agitation d'aujourd'hui n'aurait été possible sans ce conflit*, souligne le sociologue Giga Zedania. *Le problème est que les gens en veulent à Saakachvili non pas d'avoir fait la guerre, mais de l'avoir perdue*»

L'opposition géorgienne est très hétéroclite. Parmi les douze formations d'opposition, plusieurs sont ouvertement nationalistes. D'autres, très modérées et très récentes, ont été lancées par des transfuges du pouvoir. Les opposants formulent toute une série de reproches au Président comme celui d'avoir accru ses compétences au détriment de celles du Parlement, d'avoir concentré tous les pouvoirs dans les mains d'une douzaine de personnes, et d'avoir limité la liberté d'expression dans les médias, surtout audiovisuels.

Dialogue. L'opposition avait choisi pour manifester le 9 avril, jour ferié et vingtième anniversaire de la répression soviétique contre une manifestation ayant fait alors 20 morts, sur cette même place centrale de Tbilissi.

La télévision publique n'a pas retransmis la manifestation d'hier, mais a diffusé des images d'archives des événements d'avril 1989. En fin d'après-midi, un groupe de manifestants est allé s'en plaindre. Une délégation a été reçue, et la chaîne a promis de désormais diffuser les principales activités de l'opposition.

Au sein de l'équipe au pouvoir, il existe une tendance favorable au dialogue. Elle inclut le président du Parlement, David Bakradzé qui ne cache pas qu'il a des consultations avec les leaders de certains partis et qu'il est prêt à négocier sur les règles électorales ou l'équilibre des pouvoirs. C'est sans doute trop tôt pour l'opposition. «*Nous étions 150000*», affirme David Alasania là où la police a vu entre 20000 et 25000 opposants et les agences de presse entre 50000 et 60000. Hier il n'y avait pas de policiers dans les rues et les manifestants, mélangés en âge et en origine sociale, protestaient dans une atmosphère de bonne camaraderie. Ils promettent de continuer jusqu'à la démission du Président. Ne resteront pour passer la nuit que les plus malitants. Les autres se retrouveront aujourd'hui à 15 heures.

◆ HÉLÈNE DESPIC-POPOVIC

Des manifestants devant le Parlement de Tbilissi, hier. Ils étaient entre 50000 et 60000 selon la presse. PHOTO LIONEL CHARRIER. MYOP.

Arrestations d'opposants

L'opposition géorgienne a affirmé hier qu'une soixantaine de ses militants avaient été interpellés avant une manifestation appelant à la démission du président Mikhaïl Saakachvili. Plusieurs membres du parti Mouvement démocratique pour la Géorgie unie de Nino Bourdjanadzé ont été arrêtés ces dernières semaines, accusés de recel d'armes et de préparation d'une attaque armée, ce qui alimentait la crainte des troubles lors des manifestations qui ont commencé hier.

[contre l'ogre russe]» (03/08/10), qui a su «sortir de la patte griffue du grand ours russe» (14/08/08), même si «Tbilissi reste un David face à un Goliath très soviétique» (X/08/08).

Le Figaro, samedi 8-9 août 2003

L'anniversaire de ce conflit mal éteint a donné libre cours à une surenchère de célébrations nationalistes : érection d'un mur d'images décrivant les combats (*ci-dessus*), dépôts de gerbes au cimetière militaire de Tbilissi (*ci-contre*) en présence du président Saakachvili (*ci-dessous*).
Abkhaladze/AP, Vaitsel/B, Dilsen/AFP

Face à la Russie, l'Union européenne a su garder son unité

Un an après l'électrochoc du mois d'août 2008, le bilan des Vingt-Sept est en demi-teinte.

De notre correspondant à Bruxelles

LES GRANDES crises du monde ont un fâcheux penchant à surgir au mois d'août, mais celle de 2008 n'a pas pris l'Europe tout à fait au dépourvu. À l'heure où les blindés russes violaient une frontière pour la première fois depuis trente ans et où « *les Américains étaient aux abonnés absents* » comme on aime le dire à Paris, les Vingt-Sept, emmenés par Nicolas Sarkozy qui assumait la présidence de l'Union, prenaient leurs responsabilités.

Mais un an après l'électrochoc géorgien, quel est le bilan pour la puissance européenne ? Côté pile, le cessez-le-feu du 12 août tient toujours, et le président Mikhaïl Saakachvili, cible immédiate de l'offensive du Kremlin, reste au pouvoir à Tbilissi contre toute attente.

Côté face, l'accord Sarkozy-Medvedev du 8 septembre reste lettre morte sur ses deux points essentiels : les troupes russes ne seront pas retirées sur leurs positions antérieures au 7 août et la mission européenne d'observation reste de facto interdite de séjour dans les deux régions rebelles.

Les discussions internationales se poursuivent à Genève, sous la responsabilité d'un diplomate français, Pierre Morel. Mais le Kremlin a figé très tôt le fait accompli en reconnaissant, avec le seul Nicaragua, les deux états d'Ossétie du Sud et d'Abkhazie.

La Géorgie reste amputée d'un cinquième de son territoire. Aucune issue mutuellement satisfaisante ne se dessine. Seul acquis sur le terrain, la mission européenne, composée de 240 observateurs – dont une trentaine de gendarmes français – a aidé à un retour à la normale sur la ligne de cessez-le-feu. Elle reste la seule présence internationale, après le départ forcé par Moscou des Nations unies et de l'OSCE.

Mais sans armes et bornée au côté géorgien, elle ne pèserait pas lourd en cas de nouvelle explosion. Les escarmouches qui se sont multipliées à l'approche de l'anniversaire du 7 août témoignent de son impuissance, même à l'observation. Elle n'a pu que s'inquiéter d'une escalade dans les incidents « *présumés* » de part et d'autre.

L'impuissance des observateurs

Hier, Javier Solana, diplomate en chef de l'Union, a renouvelé la demande de l'UE d'avoir un accès à l'Abkhazie et à l'Ossétie du Sud « *afin de contribuer à la prévention d'incidents* ». Et ils'est dit « *rassuré par le fait que la situation soit restée calme malgré des tensions provoquées par des déclarations publiques et des allégations portant sur des incidents violents* ».

Avec le recul, le coup de force russe était un geste de défiance, le coup poing sur la table d'une puissance qui aspire à retrouver une voix européenne mais s'estime, plus encore que la Turquie, maltraitée par les deux piliers du continent que sont l'Union européenne et l'Alliance atlantique. En attaquant, Moscou a marqué un point et gelé, pour des années, la percée dans l'Otan de la Géorgie et de l'Ukraine, deux morceaux de l'ex-empire soviétique sur lesquels elle cherche à rétablir une influence.

Mais l'écart de conduite a aussi torpillé la confiance nécessaire à la nouvelle sécurité européenne que Dmitri Medvedev appelle de ses vœux. La France et l'Allemagne sont les plus réceptifs et jugent que l'idée même d'être discutée. À l'opposé, ceux qui ont connu le joug soviétique s'en inquiètent, à l'image des vingt-deux intellectuels – Vaclav Havel et Lech Walesa compris – qui demandent à Barack Obama d'être un peu plus ferme face à « *une Russie révisionniste* » : apaiser Moscou ne doit pas conduire à cavaler les principes d'après 1989.

Jusqu'ici, l'Europe a gardé son unité et refusé de lui reconnaître une quelconque sphère d'influence, Géorgie comprise. Même la France a fini par rejoindre l'Otan…

JEAN-JACQUES MÉVEL.

La situation géopolitique stratégique de la Géorgie est également mise en évidence dans *Le Figaro*, qui insiste sur l'importance des choix du «petit pion géorgien» (13/09/02). La Géorgie est présentée comme un pays/état «qui rêve d'intégrer les institutions occidentales» (14 janvier 2004): «pro-occidental» (07/05/09), «entre ses deux « grands frères », l'Amérique de George Bush et la Russie de Vladimir Poutine, le cœur de la Géorgie penche ces jours-ci nettement pour le premier, le « parent d'adoption »» (14/01/04).

Deux journaux, deux événements

Afin de pouvoir mieux apprécier le traitement médiatique de la question géorgienne, nous avons fait une comparaison portant sur la présence de deux événements importants des années 2000: la démission du président Chevardnadzé en 2003 (appelée le lendemain *Révolution de velours* par Le *Figaro* et *Révolution des Roses* par *Libération*) et le conflit russo-géorgien du mois d'août 2008. Nous avons pour cela rassemblé les articles publiés dans le *Figaro* et dans *Libération* du 9 novembre 2003 (lendemain de la révolution) et du 8 au 17 août 2008.

En conformité avec la tendance générale, les événements cités prennent plus de place dans *Le Figaro* que dans *Libération*.

L'analyse *lexicométrique* des textes publiés nous montre le ton général de ces textes, dont les mots les plus fréquents sont par ordre d'importance quantitative: «Géorgie», «Russie», «russe», «russes», «président», «Moscou», «Tbilissi», «Ossétie», «Sud», «Saakachvili», «géorgien», «guerre», «pays», «Caucase», «géorgiens», «Sarkozy», «géorgienne», «ministre», «Poutine», «conflit», «Europe», «Mevderev», «Abkhazie», «feu», «Chevardnadzé», «force», «OTAN»… tous avec plus de 100 occurrences.

En ce qui concerne les différences entre les deux journaux, l'analyse des spécificités (positives ou négatives) permet d'apprécier une approche quelque peu différente. Ainsi, *Libération* semble préférer se référer à l'»Europe», à la «France» ou au «monde», tandis que les mots «russe/s» ou «Caucase» ont une spécificité positive dans *Le Figaro*, tout comme «guerre», «séparatiste/s», «hostilité» ou «manifestations». Le journal de gauche présente comme spécificité le mot «révolutions» et aussi «réfugiés».

Cette approche différente des deux journaux est mise en évidence si l'on observe de près le traitement de la «Révolution des roses»/ «Révolution de velours» dans les deux journaux au lendemain de la destitution de Chevardnadzé (le 23 novembre 2003): tous les deux informent de cet événement sur leurs Unes mais tandis que *Libération* se limite à publier une brève note intitulée «La révolution des roses» qui rend compte de la démission du Président «poussé par la rue», *Le Figaro* publie un article assez long qui rend compte des événements de la veille mais qui les situe en même temps dans leur contexte, et informe de la réaction de satisfaction exprimée par le Quai d'Orsay face à ce «dénouement pacifique». La même différence de traitement peut être observée à l'intérieur: autour de 3000 mots dans *Libération* et plus de 8000 mots dans *Le Figaro.* La même différence quantitative est à souligner lors des événements de 2008: 26000 mots dans *Libération* face à plus de 55000 dans *Le Figaro.*

Mais outre l'aspect quantitatif, *Libération* marque la différence dans un article publié en page 2 et intitulé *Suzeranéité* dans lequel l'auteur (Gérard Dupuy) invite à «saluer ce succès démocratique, mais non le surestimer». Par ailleurs, si *Le Figaro* insiste sur le rôle positif joué par la Russie, l'auteur de cet article de *Libération* exprime sa méfiance face au Kremlin, qui «après avoir semé la zizanie […] a la grandeur de calmer le feu en fin de partie». Cette retenue explique peut-être le peu d'emballement médiatique de ce journal pour la Géorgie à partir de cette date.

Pour sa part, *Le Figaro* voit l'intérêt médiatique de cette révolution et il la met en scène: il publie dans sa page 2 deux portraits de ceux qui pourraient jouer un rôle central dans la suite des événements et n'hésite pas à *faire du spectacle*. Mikheil Saakachvili est présenté comme «le jeune loup»:

> C'est un tribun en costume de banquier. Mikhaïl Saakachvili, géant affable à l'épaisse frange noire, volontiers souriant et enjôleur, peut aussi très vite quitter ses allures de technocrate libéral. Il se transforme alors en chef charismatique aux discours électriques, capable d'entraîner un petit pack de manifestants et de gardes du corps à l'assaut des portes de l'assemblée géorgienne …

Mais plus significatif encore est le portrait de Nino Bourdjanadzé, «la force tranquille»:

Nino Bourdjanadze a fait la révolution sans quitter son collier de perles. La présidente sortante de l'Assemblée nationale géorgienne, qui s'est proclamée hier présidente par intérim après le départ précipité d'Edouard Chevardnadze hors du Parlement, n'a rien d'une pétroleuse. Appelant au calme les manifestants qui chahutaient dans les travées abandonnées de l'assemblée avec des airs de grande bourgeoise soucieuse de ses tapis, Nino Bourdjanadze ne s'est jamais démontée au cours des heures un peu folles qui l'ont propulsée samedi à la première place de l'Etat.

Cette grande femme brune de 39 ans à l'allure stricte, avec ses twin-sets et ses tailleurs – pantalons en prince – de – galles, est issue du sérail.

En lisant ces deux portraits on ne peut pas ne pas penser à une autre femme d'une révolution tranquille: la très médiatisée Ukrainienne Iulia Tymochenko. Mais à la différence de ce qui se passera dans le pays voisin, Mme Bourdjanadzé ne jouera pas de rôle central dans les événements qui suivent la Révolution des roses, et n'en deviendra pas l'égérie.

Lorsque les événements de 2008 ont lieu, la Géorgie est toujours vue comme une petite république qui lutte pour survivre dans l'orbite du grand voisin russe. Mais ces deux personnages ne deviennent pas des leaders médiatiques. *Le Figaro* présente à ses lecteurs (le 13 août 2008) le portrait d'un contre-héros:

«Micha» Saakachvili ou le péché d'impatience
Le président géorgien n'a jamais été un homme d'introspection. Trop d'énergie. Trop d'appétit.
Pas assez de recul.

IL A JOUÉ, parce que Mikhaïl Saakachvili est un homme qui a le goût du risque. Il a perdu, mais ne le reconnaîtra sans doute jamais. Ce qui est le propre d'un « animal politique » comme lui. Malgré le temps, les désillusions, l'apprentissage souvent douloureux des réalités. « Micha », comme l'appellent ses amis, ressemble encore au jeune loup qui avait contraint en novembre 2003 le « Renard du Caucase », l'ancien ministre des Affaires étrangères de l'URSS, Edouard Chevardnadze à la démission. Mais il s'est empâté. Et la séduction qu'il exer-

çait, une rose à la main, des promesses en veux-tu en voilà, a perdu aussi de sa spontanéité.

Manque de héros ou d'un événement tragique / romanesque (comme l'empoisonnement de Victor Iochtchenko) les images que la France retient de la Géorgie sont celles de la guerre ou des manifestations: c'est ce que montrent par ailleurs les rares photos qui accompagnent de temps en temps les articles.

Des images en lente évolution

C'est probablement dans *Le Figaro* que les images de la Géorgie sont le plus présentes. Si durant des années il n'a été pratiquement question que de guerre et de conflits territoriaux, depuis peu de temps des images bien différentes sont véhiculées par ce journal. J'en donnerai deux exemples.

Le premier est l'article paru dans la rubrique sport le 17 septembre 2011, dans le quel il est question de deux éléments clés de l'identité géorgienne: la religion (et la famille) et la nation:

> **Géorgie, la foi et la patrie chevillées au corps**
>
> [...]
>
> VINGT ANS de souffrance, d'abnégation et de vaillance. Depuis 1991, date de son indépendance obtenue après la dissolution de l'URSS, la Géorgie, qui affronte l'Angleterre demain (8 heures sur **TF1)**, lutte en permanence pour s'affirmer. Une fierté, une bravoure qui se retrouvent chez les rugbymen de ce petit pays qui a beaucoup souffert. Nombre d'entre eux ont d'ailleurs pris les armes. « *Quand la guerre a de nouveau éclaté avec la Russie, en 2008, Mamuka Gorgodze voulait aussitôt partir en 4 × 4 secourir sa patrie* », révèle Steve Whittel, le guide britannique bénévole de Montpellier.
>
> Le troisième ligne au physique imposant, surnommé « Gorgodzilla », est l'un des cinq Géorgiens à évoluer au sein du club héraultais, l'un des trois avec Goderzi Shvelidze et Giorgi Chkaidze à être présent en Nouvelle-Zélande. Des joueurs de caractère très appréciés par leur entraîneur, Fabien Galthié. « *Ce sont des travailleurs acharnés,* confie l'ancien demi de mêlée des Bleus. *Ils sont charmants et ont du recul sur les choses de la vie après les moments douloureux vécus par leur pays, leurs*

proches. Ils sont en apparence calmes et posés mais ils ont le côté chatouilleux des Latins, surtout si on plaisante sur leur famille. » Autres sujets sensibles, leur patrie et la religion, pour ces orthodoxes très pratiquants. Nombreux à évoluer en France – 21 du groupe de 30 -, les « Lelos » (leur surnom) ont progressé au contact de l'élite française.

Une migration initiée par un ancien entraîneur biterrois, Claude Saurel, qui fut ensuite sélectionneur de la Géorgie, qui ne compte qu'environ 4 000 licenciés. « *On apprécie la France,* souligne George Chkaidze. *Même si les valeurs, comme la famille ou la religion, y sont moins respectées que chez nous...* » Le flanker avoue que « *l'éloignement leur pèse* »: « *La Géorgie est omniprésente dans notre tête. On y retourne après les fêtes de fin d'année et deux ou trois fois lors des matchs du Tournoi des six nations B... Notre pays, c'est notre fierté, notre dignité. Nous gardons la tête haute malgré nos malheurs. Et nous avons l'envie permanente de faire mieux.* […]»

Le deuxième exemple est l'article du 20 juin 2011 qui montre une «nouvelle Egérie»: Eka Zgouladze, «petit bout de femme», «la jeune chef de la police» d' «à peine 30 ans» aux «longs cheveux bruns», «malgré la douceur qui émane de son joli visage, derrière la fragilité de son corps si mince, perce déjà une poigne de fer». Loin des images de guerre et de destruction du passé, l'article s'accompagne d'une photo qui évoque la jeunesse et la modernité:

20 trait PORTRAIT

La gamine qui a maté la police de Géorgie

Vice-ministre de l'Intérieur à 26 ans, Eka Zgouladze a imposé une révolution culturelle aux forces de sécurité de ce pays du Caucase. Sa carrière politique ne fait que commencer.

« On m'a recommandée. Sans doute parce que je sais gérer des situations de conflit »

En guise de conclusion (provisoire)

Des questionnements légitimes concernent les sensibilités diverses de ces deux journaux: une analyse plus fine devrait pouvoir rendre compte de l'importance de leurs idéologies respectives, concernant par exemple la montée des «nationalismes»[12] (comme l'on sait problématique en France, et notamment chez une partie importante de la gauche, qui les considère comme un dangereux éléments de déstabilisation des Etats), les représentations de l'URSS, du communisme et/du socialisme, ou encore l'influence américaine en Europe.

Mais l'objectif de cet article était de donner un premier aperçu de l'état des représentations de la Géorgie en France. On l'a dit, l'image de la Géorgie en Europe passe par le filtre des medias. Le discours médiatique, cherchant l'empathie maximale avec son public, contribue à alimenter et en même temps diffuse «la pensée commune», mais face à un manque de *représentations* qui permettent d'interpréter la réalité géorgienne au regard des Européens, la presse cherche, par principe d'empathie, à ramener un pays *étrange* en terrain connu (l'ex-URSS, le Caucase…) ou à créer ses propres «représentants» (Égéries) du peuple géorgien.

L'identité géorgienne reste à construire en France et le rôle des médias sera déterminant dans la diffusion des représentations interculturelles (informations, croyances, opinions et attitudes… stéréotypes) qui permettront aux Français d' «apprivoiser l'inconnu, de le rendre plus familier».[13]

La question est importante car, outre des «fonctions identitaires» des représentations, J.-Cl. Abric parle des «fonctions justificatrices»: elles «permettent *à postériori* de justifier les prises de position et les comportements».[14] Les **représentations interculturelles** diffusées par la presse sont autant d'éléments clés dans les relations internationales

---

[12] Ce qui explique la non ratification de conventions internationales qui prévoient la protection des minorités (cf. la Convention cadre pour la protection des minorités nationales du Conseil de l'Europe) ou de leurs langues (cf. la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires du Conseil de l'Europe).

[13] J.-R. Ladmiral et E. M. Lipiansky (1989), *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, p. 187.

[14] J.Cl Abric, *opus cit.* p.17.

(pensons à l'image de la Turquie en Europe[15]) ainsi que dans les échanges culturels ou linguistiques (cf. l'enseignement-apprentissage des langues-cultures[16]).

Carmen Alén Garabato est Maître de conférences en Sciences du Langage (Habilitée à Diriger des Recherches) à l'Université Paul-Valéry – Montpellier III et conduit ses recherches en sociolinguistique dans le cadre du Laboratoire DIPRALANG / ARSER (EA 739). Elle est l'auteur de diverses études concernant les contacts/conflits de langues dans l'aire linguistique romane. Elle a publié en particulier aux éditions L'Harmattan *Quand le «patois» était politiquement utile* (1999), *Actes de résistance sociolinguistique* (2008), *Langues minoritaires en quête de dignité. Le galicien en Espagne et l'occitan en France* (2009).

15 Cf. E. Yasri-Labrique (2010), *La Turquie et nous: enquête sur l'imaginaire turc de la France*, Paris, L'Harmattan.

16 Cf. Alén Garabato et *alii,* opus cit.

Le discours sur le rapport entre la langue géorgienne et l'identité dans la littérture scientifique occidentale

Inga Ghutidze
Université Saint-Andria Pirveltsodébouli, Tbilissi

Le problème du rapport entre langue et identité est l'un des problèmes les plus importants et les plus complexes de la dernière période, auquel sont consacrées d'innombrables recherches. Pendant longtemps, pour des raisons objectives diverses, la science géorgienne a indirectement traité les questions liées à la langue et à l'identité. Malgré cet état des choses, les chercheurs géorgiens en général, les linguistes en particulier, ont toujours essayé de porter leur attention sur tous les aspects significatifs en prenant en considération la situation historique. Par conséquent, dans leurs ouvrages sont exprimées des réflexions intéressantes et considérables sur ces questions et sont tirées des conclusions importantes. Une partie significative de leurs recherches et réflexions est encore méconnue, dans l'attente d'être publiée ; le matériel des archives est aussi à étudier.

Cette question a toujours été au centre de l'attention et de la censure à l'époque de la politique tsariste de la Russie et du temps de l'Union soviétique. Elle est d'une brûlante actualité à la période postsoviétique aussi, vu le fait qu'à cette époque, le Caucase est devenu le foyer principal des conflits interethniques, où différents groupes ethniques essaient jusqu'à nos jours d'éclaircir et de redéterminer leurs rapports tant avec les ethnos voisins qu'avec l'ethnos titulaire vivant dans le même Etat.

Pendant les dernières décennies, la Géorgie a subi quelques guerres dures provoquées par la Russie, ce qui est un fait indubitable. Pourtant, dans des publications scientifiques connues, ces guerres sont souvent qualifiées à bon escient de la façon suivante : la guerre entre la Géorgie et l'Abkhazie, la guerre entre la Géorgie et «l'Ossétie du Sud».[1] Néanmoins, il faut remarquer que l'attitude et

[1] V. Shnirelman, National identity and myths of ethnogenesis in Transcaucasia in Nation-building in the Post-Soviet Borderlands, Cambridge:

l'évaluation concernant ces deux régions sont différentes. Elles sont particulièrement critiques par rapport à l'Abkhazie. La question de la langue aussi est essentiellement examinée en liaiason avec ce territoire occupé de la Géorgie.

Il est à remarquer que les guerres «géorgienne-abkhaze» et «géorgienne-ossète» ont été précédées par une «guerre idéologique» qui était focalisée sur différentes interprétations du passé des Abkhazes et des Ossètes et de la situation linguistique, ce qui représentait une partie considérable du plan du démembrement de l'Etat géorgien et avait pour objectif de séparer de la Géorgie ces deux anciennes régions.

Comme je viens de le dire, en Géorgie, nombreux sont les ouvrages consacrés aux rapports entre langue et identité.

V. Shnirelman, qui a consacré une vaste étude à cette question, en discutant des questions ethniques et de l'identité linguistique de l'Abkhazie, l'une des régions les plus anciennes de la Géorgie, fait connaître au lecteur des réflexions d'une minorité de chercheurs géorgiens dans l'espoir qu'il restera toujours inaccessible aux savants géorgiens et que, de ce fait, il n'y aura personne qui puisse lui répondre. Mais il faut reconnaître aussi qu'à notre très grand regret, les ouvrages des scientifiques géorgiens dans lesquels les problèmes sont vus de l'intérieur, sont méconnus du public occidental du fait de l'absence de traduction. En parlant des questions de l'identité nationale et de l'ethnogenèse au Caucase, V. Shnirelman indique que la création des mythes ethnogénétiques contemporains est aujourd'hui l'affaire des intellectuels patriotes, des historiens professionnels, des archéologues, des linguistes, des chercheurs et des professeurs des universités qui font une telle publicité pour leurs travaux que tout le monde doit les reconnaître comme une vérité universelle. Selon lui, ils s'opposent à l'évaluation de leurs écrits comme des mythologèmes, mais ils sont toujours prêts à reprocher la même chose à leurs opposants. De plus, les lecteurs considèrent de tels mythes comme une vérité définitive.[2]

En parlant de questions ethniques et linguistiques, le fait de considérer les ouvrages des chercheurs géorgiens comme mythologèmes, n'est pas chose nouvelle. Si l'on prend en considération

---

Cambridge University Press, 2000, p. 48.

[2] Ibid., p. 49

la fonction et l'importance sans borne de la langue géorgienne qui, selon Guiorgui Mertchoulé – savant célèbre du Xème siècle – est le fondement de l'Etat géorgien, certaines évaluations contenues dans des ouvrages de savants géorgiens concernant la langue et l'identité peuvent parfois paraître excessives à quiconque, tout comme la conception de Léonti Mrovéli sur la la langue et l'écriture géorgiennes. Il se peut que dans la conception de Léonti Mrovéli certaines de ses réflexions ne soient pas réelles, mais ce n'est pas seulement le fruit de sa fantaisie, il doit se référer essentiellement à des sources anciennes. Actuellement, l'historiographie géorgienne ne connaît aucune autre source qui puisse réfuter cette information et il est naturel que d'autres non plus ne la connaissent pas. On peut dire la même chose du rapport entre la langue et l'identité dans la réalité géorgienne. Il faut également prendre en compte le fait que la littérature contemporaine portant sur l'identité souligne particulièrement l'importance des mythes nationaux qui constituent la base de l'unité du pays.

Dans la littérature scientifique, les questions controversées et contestées entre les historiens géorgiens et abkhazes portent sur la fondation du royaume abkhaze et son fondateur, sur la composition ethnique de la population et sur le rôle du géorgien dans les processus ayant eu lieu lors des dernières décennies.

Selon le schéma abkhaze, auquel se réfère V. Shnirelman, tous les faits prouvent que le premier Etat sur le territoire actuel de la Géorgie, aurait été fondé par les Abkhazes,[3] ce qui assure une forte base idéologique à la lutte des Abkhazes pour la création d'un Etat indépendant.

Les ancêtres des Abkhazes-Adiguéens auraient été les tous premiers habitants autochtones de tout le territoire du Nord-Est de l'Asie mineure et du Sud-Ouest du Caucase. Les Géorgiens seraient venus sur ce territoire beaucoup plus tard et auraient repoussé les groupes des Abkhazes-Adiguéens vers la Transcaucasie de l'Ouest.[4]

---

[3] M. M. Gunbba Abkhaziia v pervom tysiacheletii nashey ery, Sukhumi: Alshara, 1989, p. 213-235 ; S. Lakoba Ocherki politicheskoi istorii Abkhazii Sukhumi: Alashara, 1990, p. 4.

[4] S. Lakoba. and S. Shamba «Kto zhe takiie abkhazy?», Sovietskaia Abkhaziia, 8 July, 1989 ; S. Lakoba 1990, op. cit., p. 6 ; Bielaia kniga Abkhazii: dokumenty, materially, svidetelstva, 1992-1993, Moscow: Komissia po

Le littoral de la mer Noire, avec l'actuelle ville de Soukhoumi, aurait été peuplé par des tribus abkhazes, et de même plus loin encore vers le Sud, où ils auraient pris contact avec les Mingrèles. Autrement dit, les Abkhazes occuperaient déjà le territoire actuel au premier millénaire après J.-C. De plus, les historiens abkhazes utilisent les données de l'ethnographie tsariste et soviétique pour affirmer que ce sont seulement les grands changements survenus dans la composition ethnique lors du dernier siècle et demi qui ont conditionné la transformation des Abkhazes, la majeure partie naturelle de la population, en minorité artificielle ; et puisque les Géorgiens représentaient la majeure partie de la population du royaume abkhaze, le géorgien serait devenu, à cette période, la langue de littérature et de culture. Pourtant, selon leur affirmation, la population était de composition multiethnique. De plus, la popularité du géorgien parmi les représentants abkhazes de l'aristocratie ne les empêchait pas de parler en abkhaze, leur langue maternelle.[5] Selon eux, à cette situation aurait contribué le fait que dans les années 1930-1950, le gouvernement aurait massivement installé les Mingrèles en Abkhazie. Ce n'est qu'au début des années 1990, qu'on leur aurait restitué le statut de majorité.[6]

Nous n'aurions peut-être rien dit de tout cela, puisque pour nous, les Géorgiens, la falcification constante de l'histoire, des données ethnographiques et lingustiques par différents chercheurs abkhazes n'est pas chose nouvelle, mais comme l'objectif des auteurs mentionnés est d'informer le public intéressé sur la situation en Géorgie et ceci par des schémas et données falcifiés à bon escient, nous allons présenter brièvement les chiffres relatant la situation réelle, qui se fondent sur les résultats des recensements de la population effectués en Géorgie par les Russes et autres spécialistes non géorgiens :

---

pravam cheloveka I mezhnatsionalnym otnosheniiam Verkhovnogo Sovieta Respubliki Abkhaziia, 1993, p. 19-21.

5 Z.V. Anchabadze *Ocherk etnicheskoi istorii abkhazskogo naroda*, Sukhumi: Alashara, 1976, p. 52-54 ; Anchabadze, Dzidzaria and Kuprava 1986, p. 42-46

6 S. Lakoba and S. Shamba 1989, op. cit., p. 9-16; S. Shamba and S. LAkoba «Narodnyi forum Abkhazii I iego tseli», in M. Iu. Chumalov (ed.), Abkhazskii uzel: dokumenty I materially po etnicheskomu konfliktu v Abkhazii, Moscow: Rossiiskaia akademiia nauk, Institut etnologii I antropologii, 1995, p. 12-15; Bielaia kniga Abkhazii 1993, op. cit. p. 30.

A l'époque soviétique, d'après le premier recensement de la population de 1926, en Géorgie on comptait 56 847 Abkhazes. En 1939, leur nombre a atteint 57 226, en 1959 – 62 878, en 1970 – 79 449, en 1979 – 85 285 et en 1989 – 95 853. Il faut dire que ces données ne sont pas tout à fait réelles vu le fait qu'à la période soviétique, les Abkhazes enregistraient une partie considérable de **Géorgiens** comme **Abkhazes**. Pour ce qui est des Abkhazes vivant en Adjarie, le recensement de 1926 ne contient aucune information sur eux. En 1939, on y avait recensé 1 029 Abkhazes, en 1959 – 1 157, en 1970 – 1 361, en 1979 – 1 508, en 1989 – 1 636, en 2002 – 1 558. En Adjarie, les Abjhazes sont essentiellement installés à Batoumi et dans la région de Khelvatchaouri. Mais si l'on examine les données du XIXème siècle, on y trouvera des informations incontestables sur le nombre des Abkhazes. Selon les listes établies par familles, on avait recensé 60 432 Abkhazes. Mais comme on l'apprend d'après ce même recensement, les Géorgiens de Samourzakhano étaient inscrits comme Abkhazes (même si dans la rubrique «narodnost» (appartenance ethnique) ils sont inscrits comme venant de *Samourzakhano*). A l'époque, le nombre des habitants de Samourzakhano était 30 640. En réalité donc, à la fin du XIXème siècle, en Géorgie il y avait 29 792 Abkhazes. D'après les statistiques agricoles, en 1917, en Abkhazie vivaient 38 121 Abkhazes (ce qui représentait 21,4% de toute la population). En ce qui concerne l'Adjarie, en 1886, dans le district de Batoumi n'étaient recensés que 915 Abkhazes. Nous ne possédons pas de données plus anciennes sur le nombre des Abkhazes. D'après les calculs des chercheurs, dans les années 1770, en Abkhazie (dans les marges des frontières actuelles) vivaient à peu près 64 000 personnes. Mais il n'est pas précisé combien parmi eux il y avait d'Abkhazes et combien de Géorgiens. Pour les années 1800, le nombre des Abkhazes devait être 30 mille, en 1832 – 34 800. Selon les données de l'auteur allemand du premier tiers du XIXème siècle Eduard Aïkhvald en Abkhazie, il y avait 8 720 familles et 52 320 habitants. La population de Samourzakhano ne fait pas partie de ce nombre qui, à l'époque, devait compter 10 788 peronnes (1 798 familles). Nous allons terminer la description des données démographiques des Abkhazes par un chiffre selon lequel

du temps de l'Union Soviétique, le pourcentage de cet ethnos variait entre 15 et 18 pourcents.[7]

En ce qui concerne l'opinion selon laquelle la popularité de la langue géorgienne dans la couche supérieure représentée par l'élément abkhaze n'empêcherait pas la population locale de parler en abkhaze, il faut dire sans équivoque et sans exagération que tout au long du Moyen Age et au XIXème siècle aussi, les féodaux abkhazes se considéraient comme Géorgiens. Au XIXème siècle, la chancellerie du souverain abkhaze fonctionne en géorgien. Le fait que le géorgien n'était pas une langue étrangère est également prouvé par le fait qu'en 1714, sur l'île de Malte, Soulkhan-Saba Orbéliani, écrivain et lexicographe géorgien, avait rencontré un esclave abkhaze qui parlait géorgien. Ainsi, il est vrai que les Abkhazes avaient leur langue de communication quotidienne en famille, mais le géorgien était pour eux, aussi bien à l'époque du haut Moyen Age qu'au XVIIIème siècle, une deuxième langue, langue de culture. Soulkhan-Saba Orbéliani, à l'instar de l'historien de la reine Thamar, considérait les Abkhazes comme des Géorgiens. Malgré l'apparition de nouveaux Abkjazes, la maison du féodal abkhaze est «géorgienne» et c'est ainsi non seulement du point de vue chrétien, mais d'une façon générale, du point de vue culturel. Selon N. Berdzénishvili, en Abkhazie du Moyen Age, il n'y avait aucune autre culture féodale en dehors de la culture géorgienne, en dehors de la culture de «Chevalier à la peau de tigre». A ce propos, les paroles d'Alexandre Sharvashidzé sont significatives : «*Я не абхазский, а грузинский князь...*» – «*Je suis un prince non pas abkhaze mais géorgien* ».[8] Selon la version géorgienne de l'histoire à laquelle on se réfère, le royaume d'Abkhazie comme unité indépendante se forme dans les années 780 à la suite de l'unification d'anciennes principautés abkhaze et egrisse et de la délivrance de la vassalité byzantine. La version géorgienne de l'histoire considère le royaume comme géorgien sous tous les aspects du point de vue ethnique.[9]

---

7 რ. თოფჩიშვილი კავკასიის ეთნოლოგია [R. Toptchichvili, Ethnologie du Caucase], Tb., 2012, p. 30.

8 Ibid., p. 43.

9 M. D. Lordkipanidze 'Nekompetentnost' – v rang istiny?', Zaria Vostoka, 21 July, 1989 ; M. D. Lordkipanidze *Abkhazy i Abkhaziia*, Tbilisi: Ganatleba, 1990, p. 43 ; Sh. A. Badridze 'Nekotorye voprosy politicheskogo i sotsialno-ekonomicheskogo stroia abkhazskogo tsartsva' in G.D. Togoshvili

Pour ce qui est du rôle de la langue, comme le souligne M. Lordkipanidze, «Le royaume abkhaze était un Etat géorgien du fait que la majorité de la population était géorgienne, la langue, la culture, l'écriture et la politique de l'Etat étaient géorgiennes et les rois d'Abkhazie étaient des Géorgiens ethniques de par leur langue, culture et écriture».[10] Selon l'historienne, l'identité culturelle du royaume d'Abkhazie peut être formulée de la manière suivante : les Géorgiens représentaient la majeure partie de la population, l'Etat créa l'épiscopat géorgien avec une liturgie géorgienne et ainsi, le géorgien devint la langue d'Etat du royaume et enfin, à cette période, en Abkhazie furentt créés d'innombrables chefs-d'œuvre littéraires et architecturaux géorgiens.

V. Shnirelman, se réfèrant à l'ouvrage de M. Lortdkipanidzé, écrit que toute la population, y compris les Géorgiens et les Abkhazes, est appelée «Abkhaze» uniquement suivant le nom de l'Etat[11] (il rapporte, pour la comparaison, l'exemple du royaume de Biélorussie-Lituanie). Pour cette raison, continue-t-il, il est trop difficile de déterminer l'identité ethnique de différents segments de la population qui sont évoqués par les auteurs médiévaux comme résidents sur le territoire d'Abkhazie. Malgré la reconnaissance de ce fait, selon lui, M. Lordkipanidze irait tellement loin dans ses réflexions que pour elle, en Géorgie médiévale, les termes «Abkhazie» et Abkhazes» désigneraient essentiellement «Géorgie» et «Géorgiens», affirmation que l'on trouve aussi dans des sources étrangères.[12]

Pour V. Shnirelman (qui ne peut pas faire la différence entre **Abkhaze**, représentant d'une région ethnographique de Géorgie, autochtone, et Géorgien comme le sont les représentants d'autres régions ethnographiques de Géorgie, et **Aphsua**, qui est venu plus tard sur le territoire de Géorgie), le fait que les rois d'Abkhazie soient géorgiens du point de vue linguistique et culturel, serait une affirmation obsessionnelle des historiens géorgiens.[13]

(ed.), Voprosy istorii narodov Kavkaza, Tbilisi: Metsniereba, 1988 ; G. G. Paichadze 'Nazvaniie «Gruziia» v russkikh pismennykh istochnikakh', in G.D. Togoshvili (ed.), Voprosy *istorii narodov Kavkaza*, Tbilisi: Metsniereba, 1988.

10 M. D. Lordkipanidze 1990, op. cit., p. 43.

11 Ibid., p. 57.

12 Ibid., pp.46-47

13 Shnirelman, 2000, op. cit., p. 57.

D'autres savants étrangers aussi, comme S. Jones, émettent des réflexions sur le développement d'un nouveau type de nationalisme et des effets résultant de la politique linguistique – la nomination des Géorgiens à des postes importants se serait faite aux dépens de l'expansion des minorités et dans les années 1920, il n'y avait que le géorgien qui était représenté dans tout le système éducatif ; les thèses de doctorat ne pouvaient être écrites et soutenues qu'en géorgien ou en russe, et durant des décennies, les diplômes universitaires étaient attribués et délivrés à Moscou, sans consultation du gouvernement local ; dans les années 1930, lors du régime de Béria (qui, lui-même était Mingrélien d'Abkhazie) et de Staline, c'est le géorgien qui était la langue principale ayant une position forte ; en Abkhazie et en Ossétie du Sud (district autonome depuis 1922), on a fermé les écoles en langue maternelle et on les a obligés à supprimer l'écriture que l'on avait créée et présentée pour l'abkhaze et l'ossète en 1938 ; elle s'appuyait sur le géorgien et les minorités se sont retrouvées, comme toujours, sous pression.[14]

Si S. Jones avait essayé d'élucider la situation historique, d'étudier la réalité contemporaine et s'il s'était référé à des recherches objectives, il aurait orienté autrement ses réflexions et n'aurait pas induit en erreur le lecteur non plus. Dans ses études, il ne dit pas que seule une petite partie des Abkhazes maîtrisait leur langue maternelle. En réalité, la majorité des Abkhazes ne maîtrisait pas du tout ou maîtrisait assez mal l'abkhaze.[15]

Vers la fin des années 1980, les évaluations faites à l'égard des Géorgiens sont particulièrement dures lorsqu'on décrit les derniers moments du régime communiste et la politique des identités nationales en se référant aux ouvrages imprégnés de dispositions antigéorgiennes qui n'ont rien à voir ni avec la science ni avec la réalité. Par exemple, dans un de ces ouvrages, on peut lire ce qui suit : «Depuis la fin des années 1980, les nationalistes géorgiens ont

---

[14] S. F. Jones 'Georgia: A Failed Democratic Transition', in Ian Bremmer and Ray Taras (eds.), Nations and Politics in the Soviet Successor States, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 288-310.

[15] ს. ჭაავა, იძულებით გადაადგილებულ პირთა ეთნიკური და ენობრივი იდენტობის საკითხები, სამაგისტრო ნაშრომი შესრულებული სოციოლინგვისტის მაგისტრის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად [S. Tchaava, Questions de l'identité ethnique et linguistique des personnes déplacées. Mémoire de Master en sociolinguistique], Tbilissi., 2009.

essayé de représenter la Géorgie comme un îlot du christianisme au milieu de la mer musulmane agressive.» Les moyens de propagande et les medias de masse des premières associations politiques non formelles géorgiennes caractèrisent les Abkhazes comme des musulmans qui voulaient s'unir avec d'autres forces antigéorgiennes sous le drapeau vert de l'islam;[16] tandis que l'opinion exprimée par le côté géorgien est tout a fait inadmissible, surtout celle de M. Lordkipanidzé, qui représenterait les Abkhazes comme les ennemis naturels du christianisme en Géorgie occidentale.[17]

Selon Shnirelman, cette tendance à considérer les Abkhazes comme «autres» serait particulièrement forte sous le régime du président Zviad Gamsakhourdia (1990-92).[18]

Malheureusement, avec de telles opinions et évaluations, qui n'ont rien à voir avec la réalité, on approfondit l'impasse entre les Géorgiens et les Abkhazes, qui sont liés entre eux tout au long des siècles par la parenté et les traditions qui doivent être absolument restituées.

J. G. Kellas, qui est considéré comme l'un des chercheurs les plus célèbres des questions portant sur l'ethnicité et le nationalisme, écrit dans sa monographie :

> «En 1989, les conflits interethniques se sont déclénchés en Géorgie entre les Abkhazes et les Géorgiens et en Moldavie, entre les Moldaves, les Ukrainiens et les Russes. Le trait caractéristique essentiel de ces conflits était le fait que la renaissance du nationalisme de l'une des ethnies a provoqué l'indignation inévitable de l'autre. Les nationalistes géorgiens, avec le mandat réel qui leur a été donné grâce à la politique de Gorbatchev qui prévoyait le renforcement du pouvoir des républiques nationales, ont contribué au développement de l'idée de l'unité ethnique de la Géorgie et ont diminué la part d'autres groupes ethniques dans la culture et l'histoire de la Géorgie. Ils voulaient faire de la langue géorgienne la langue d'Etat, élargir les dimensions de l'Université d'Etat de Tbilissi et en ouvrir une filiale dans la région non géorgienne d'Abkhazie. Tout cela a provoqué une forte réaction nationa-

16 Bielaia kniga Abkhazii 1993, op. cit., p. 15.

17 Lordkipanidze 1989, op. cit. ; Lordkipanidze 1990, op. cit., p. 50.

18 Shnirelman 2000, op. cit., p. 58.

liste de la part des Abkhazes dont la langue et la culture se distinguent du géorgien. Ainsi, la montée inattendue du nationalisme géorgien lors de la perestroïka a rompu l'équilibre entre les Géorgiens et les non Géorgiens».[19]

En revanche, dans la littérature scientifique de ces auteurs rien n'est dit du plan de russification de la région que projetait l'empire russe : 1) pour éviter l'agression turque du côté de la mer, la déportation de l'Abkhazie des Géorgiens et des Abkhazes et le peuplement de leurs lieux d'habitation par les Russes, les Ukrainiens, les Arméniens, les Grecs, les Bulgares, les Estoniens, les Allemands ; 2) la création, pour la population géorgienne et abkhaze en nombre considérablement réduit, de telles conditions idéologiques, politiques, sociales et linguistiques qui devaient entraîner d'une façon accélérée le changement de leur conscience nationale et leur russification définitive. A ces fins, un rôle particulier a été attribué à l'expulsion de la langue géorgienne de l'Eglise, de l'éducation et des rapports interethniques, ainsi qu'à l'établissement de l'animosité et de la cruauté entre les Géorgiens et les Abkhazes, etc.[20]

L'une des études les plus vastes, dans laquelle sont exprimées des réflexions significatives sur la langue – le component important du nationalisme géorgien – appartient à V. Law, qui était Professeur à l'Université de Cambridge, chercheur au Collège de Sassex de Sidney et membre du Programme d'études des pays post-soviétiques. Il s'était fixé pour objectif de présenter les concepts essentiels liés aux mythes linguistiques, d'explorer leurs prémisses historiques et leur utilisation lors de la construction et la définition de l'identité des Géorgiens : «Nous devons dégager le component essentiel du nationalisme géorgien et faire les premiers pas vers les questions d'intégration des mythes linguistiques et de formation des nations dans les études contemporaines (je voudrais remercier bon nombre de mes collègues et de Géorgiens qui ont contribué, avec leurs commentaires, à la rédaction de ce chapitre. Je ne veux pas

---

[19] J. G. Kellas, The Politics of Nationalism and Ethnicity,United Kingdom: PALGRAVE MACMILLAN, 2002, p. 138.

[20] თ. გვანცელაძე ენათა ფუნქციონირება პოლიეთნიკურ რეგიონში მართვადი ენობრივი პოლიტიკის პირობებში [T. Gvantséladzé, Fonctionnement des langues dans une region poliethnique dans les conditions d'une politique irientable], Kartvélouti memkvidréoba, t.. IV, Koutaïssi, 2000, p. 118.

les remercier personnellement en les évoquant par leur nom, car certains d'entre eux ne vont pas partager, ne vont pas accepter les réflexions exprimées dans ce chapitre. Je voudrais leur demander, ainsi qu'à d'autres Géorgiens, de prendre en considération le fait que ce chapitre fut écrit pour le lecteur occidental, dont les intérêts et les affirmations se ditinguent considérablement de ceux des collègues géorgiens.[21]

Quant à nous, en prenant en considération les ouvrages des savants géorgiens, nous allons faire le commentaire suivant sur ce qui vient d'être dit : **Pour les savants géorgiens il existe le même cadre de recherche et d'évaluation que pour les savants occidentaux.**

Malgré la volonté de l'auteur de présenter une image exhaustive du rôle que la langue joue dans le processus de formation du discours national et de l'identité nationale à la période post-soviétique, il souligne que «la Géorgie peut être caractérisée comme une société profondément linguistique.» Pour ce qui est de la situation linguistique actuelle, la Géorgie est loin de l'homogénéité linguistique : sur ce territoire, on parle beaucoup de langues. Le géorgien, en particulier, est la première langue de la population titulaire et de plus de la moitié de la population. Il fait partie de la branche kartvélienne (du Caucase du Sud) de la famille des langues ibéro-caucasiques, bien que géographiquement, il se trouve au milieu de langues qui appartiennent à la famille indo-européenne et à la famille des langues turques. Les liens plus éloignés des langues ibéro-caucasiques sont vagues, bien que soit proposée l'idée d'une parenté avec les Basques et les Shumers sur une base plutôt typologique que génétique. Ces recherches continuent toujours. Il n'est pas aussi facile qu'il y paraît au premier abord d'établir combien de personnes parlent le géorgien. Ceux qui parlent une autre langue peuvent déclarer parler géorgien. Selon le recensement de 1989, il y a 3,78 millions de Géorgiens (70% de la population), il est établi qu'«à peu près un demi-million de personnes parlent une langue apparentée, le mingrélien».[22]

---

[21] V. Law Language myths and nation-building in Georgia, in: Nation-building in the Post-Soviet Borderlands, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 270 .

[22] Country Data – Georgia, section 'Ethnic Issues', accessed from the homepage of the Georgian parliament, version of 29 January 1996 (http://

A la suite de l'annexion de la Géorgie par la Russie, le russe s'est substitué au géorgien comme langue officielle de l'administration et de l'Eglise. La politique russificatrice a continué tout au long du dix-neuvième siècle aux dépens de l'expansion du géorgien et par l'encouragement des langues des minorités par la création des alphabets et des manuels élémentaires en mingrélien, en abkhaze et en svane.[23] Il est naturel que ce processus se termine par la substitution du géorgien par le russe, comme langue de la haute culture. Alors les Géorgiens ont considéré ce processus comme le début de l'affaiblissement du statut du géorgien et de la désintégration du pays, ce qui n'est pas étonnant.[24] Pendant la courte période de l'indépendance de la Géorgie (1918-21), avant son rattachement à l'Union soviétique, la politique de la géorgianisation se déroulait en opposition à la tentative de russification séculaire : il n'y avait que le géorgien comme langue officielle de la République, l'Université d'Etat de Tbilissi (1918) a été fondée comme principal foyer géorgien de l'enseignement supérieur. Depuis 1921, tout au long des années, les communistes géorgiens, ainsi que les intellectuels voulaient restituer le russe. Sergo Ordjonikidzé, premier secrétaire du Parti communiste de Géorgie, suggérait aux Géorgiens que le russe était «non pas la langue de la violence et de la pression», mais qu'elle était «la langue de la Révolution d'octobre».

On a introduit des cours de russe et d'arménien et des cours de russe et d'azéri. Ces mesures et moyens ont augmenté le statut des langues des minorités et du russe et ont abaissé celui du géorgien dans les régions autonomes et dans des lieux où les minorités sont représentées en nombre considérable. Les tentatives de développement de l'enseignement du russe se sont heurtées à une forte opposition en Union soviétique. Les conflits ethniques et les mécontentements entraînés par la discrimination linguistique sont

---

www.parliament.ge); Ethnologue Database 1996: 271.

23 A. Kikvidze, Sak'artvelos istoria XIX- XX ss., II, Tbilisi: Stalinis sakhelobis tbilisis sakhrlmtsipo universitetis gamomtsemloba, 1959, p. 139; B. G. Hewitt Aspects of Language Planning in Georgia (Georgian and Abkhaz)', in M. Kirkwood (ed.), Language Planning in the Soviet Union, London: Macmillan, 1989, p. 123-144.

24 A. Djikia Sheteva k'artul enaze [Attaque contre la langue géorgienne], Sakhalkho ganat'leba, Tbilisi, 1990.

devenus intensifs dans les années 1970.[25] En 1978, lorsqu'à Moscou le gouvernement central a essayé de retirer de la constitution le géorgien comme langue d'Etat, une forte manifestation a été organisée à Tbilissi contre cette décision.

La tension permanente contre les tentatives du centre a renforcé les sentiments des Géorgiens contre les Russes et les minorités, si bien qu'en 1988 fut publié *Le programme d'Etat du géorgien* qui, sous une forme remaniée, fut adopté officiellement en août 1989. Ce programme contenait beaucoup de moyens spécialement élaborés pour l'amélioration de la situation de la langue géorgienne : l'enseignement du géorgien aux résidents non géorgiens du pays, l'examen de géorgien obligatoire pour les étudiants des facultés des beaux arts, de théâtre, de musique et de technologies, l'élaboration des cours de stylistique du géorgien et d'histoire de la littérature géorgienne pour les étudiants des sections non géorgiens des facultés des Lettres, l'instauration de la journée du géorgien.[26] Il se peut que ces dispositions aient joué un certain rôle dans la polarisation et la tension billatérale,[27] qui est devenue encore plus forte à cause d'une politique nationaliste extrême du gouvernement de Zviad Gamsakhourdia, qui s'est traduite par un conflit ethnique en Ossétie du Sud, et par des tensions dans le domaine de la politique linguistique sous le gouvernement d'Edouard Chévardnadzé.

Depuis 1801, en Géorgie, les rapports linguistiques n'ont jamais été rectilignes. Les rapports des Géorgiens et des minorités ethniques envers les langues des uns et des autres sont ambivalents et contradictoires. A la période postsoviétique, les rapports entre la Géorgie et la Russie changent rapidement. La composante essentielle, c'est le sentiment que la langue géorgienne, et avec elle l'identité géorgienne, est encore sous le danger russe. Andreï Sakharov a appelé la Géorgie «petit empire». Selon lui, tout comme auparavent, les droits et les aspirations des Géorgiens étaient ignorés par la Russie, actuellement, les Géorgiens ont la même attitude envers les

---

[25] R. Solanchyk Russian Language and Soviet Politics, Soviet Studies, vol. 34, 1982, p. 23-42; Parsons J. W. R. 'National Integration in Soviet Georgia', Soviet Studies, vol. 34, 1982., p. 547-569, 556-557.

[26] A. S. Pigolkin, M. S. Studenikina 'Republican Language Laws in the USSR: A Comparative Analysis', *Journal of Soviet Nationalities*, vol. 2, 1991, p. 38-76.

[27] Hewitt 1989; op. cit., p. 14.

minorités dans leur pays. La peur des Géorgiens face aux Russes est un facteur très important qui se reflète sur leurs rapports actuels avec les minorités. L'attitude des Géorgiens et la politique réalisée envers les minorités sont souvent la réponse aux défis des Russes. L'histoire récente des rapports linguistiques est une manifestation, un facteur évident et important du nationalisme géorgien qui est impliqué dans le processus de l'autodétermination souvent avec une expansion du nationalisme des minorités et un mauvais regard orienté vers la Russie.[28]

En prenant en considération la situation actuelle, on peut dire à coup sûr que le discours sur le rapport entre la langue et l'identité sur l'exemple de la Géorgie deviendra encore maintes fois l'objet d'études et de réflexions des savants étrangers. Mais nous espérons que dans l'avenir ces études vont être effctuées avec une impartialité scientifique, à la base de la situation objective et en se référant à des sources fiables.

Inga Ghutidze. Docteur en Philologie, Professeur associé à **l'**Université géorgienne Saint-Andria Pirveltsodebouli du Patriarchat de Géorgie, Professeur invité à l'Université d'Etat Ilia. Domaines de recherche : sociolinguistique des contacts de langues. Elle est auteur d'une vaingtaine d'articles scientifiques et participante à de nombreux colloques internationaux.

[28] Law 2000, op. cit., p. 172-173.

L'identité en métamorphose et son rapport au monde extérieur D'après Un autre. Chronique d'une métamorphose de Imre Kertész

Atinati Mamatsashvili-Kobakhidzé
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

«Ai-je jamais compris ma vie ? Puis-je la comprendre ? Tout indique le contraire : le moi étranger enraciné en moi, le moraliste auto-justificateur, le fabuliste menteur».

Imre Kertész, *Un autre. Chronique d'une métamorphose*

Le régime totalitaire s'avère être une expérience commune à l'Europe et au Caucase, dont l'un des traits de nouveauté consistait à remodeler l'identité humaine, à «produire l'homme nouveau, c'est-à-dire, *uomo fascista, homo sovieticus, homo sinicus*».[1] Cette idée se retrouve chez de nombreux auteurs qui ont essayé de définir le phénomène, notamment chez Lederer (déjà à partir de 1940), Sigmund Neumann, George Orwell, Tzvetan Todorov, Nicolas Kovač, Eric Faye…

Notre recherche s'intéresse particulièrement à l'œuvre de Imre Kertész (essentiellement *Un autre. Chronique d'une métamorphose),* qui a connu de près les deux régimes totalitaires, et chez qui la question de l'identité s'avère cruciale. Afin de comprendre et admettre le monde *extérieur* auquel l'homme du XXème siècle est confronté, la narration s'impose comme un outil primordial, mais ce n'est pas uniquement par elle que la reconstruction de cette identité se réalisera.

Paradoxalement, l'écriture de soi dépossède de soi-même, mais elle fait émerger le réel et l'inscrit dans le monde : «Mon roman n'est rien d'autre qu'une réponse au monde, le seul type de réponse que, visiblement, je sois capable d'apporter»[2] – écrit Imre Kertész dans *Le refus*.

---

1 Luc Rasson, *Écrivain et le dictateur. Écrire l'expérience totalitaire*, Paris, Imago, 2008, p. 7.

2 Imre Kertész, *Le refus*, 1988, trad. N. et C. Zaremba, Paris, Actes Sud, 2001, p. 88.

Malgré les divergences nombreuses qui existent entre les historiens et les philosophes par rapport à la définition du terme et du concept de totalitarisme, on peut néanmoins affirmer qu'ils s'accordent tous dans la *nouveauté* du phénomène : «[…] le totalitarisme diffère par essence des autres formes d'oppression politique que nous connaissons, comme le despotisme, la tyrannie et la dictature».[3] Alors, la première question qu'on se pose est la suivante : «[…] à quoi le reconnaît-on ?», comme l'aurait formulé Paul Ricœur. La réponse qui s'impose, nous la proposons : «C'est d'abord de totaliser les relations humaines en dissolvant tous les autres liens sociaux; c'est de produire une humanité-masse, telle qu'elle n'obéisse plus à un autre principe organisateur que l'État, incarné en la personne du Chef»[4] Hanna Arendt souligne pour sa part cette même caractéristique propre au nazisme comme au bolchévisme, qui consiste à produire une «masse atomisée»,[5] en remarquant l'importance de cette création, car, pour la philosophe, c'est notamment le soutien des masses qui a permis, dans les deux espaces totalitaires différents, la réalisation, d'une part, des procès de Moscou et d'autre part la liquidation de la faction de Röhm. Pour Arendt, le concept de masse occupe une place particulière dans la formation et le maintien du régime totalitaire : « […] le régime totalitaire transforme toujours les classes en masses […]».[6] Pourtant, il ne s'agit pas ici de la notion généralement admise du terme «masse», dont elle indique elle-même la définition,[7] mais

---

3 Hanna Arendt, *Les origines du totalitarisme,* Quarto Gallimard, 2002, p. 813.

4 Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995, p. 165

5 «Les mouvements totalitaires avaient moins besoin de l'absence de structure d'une société de masses, que des conditions spécifiques d'une masse atomisée et individualisée. On le voit très bien en comparant le nazisme et le bolchévisme, qui, dans leurs pays respectifs, prirent naissance dans des circonstances très différentes. Pour transformer la dictature révolutionnaire de Lénine en un régime complètement totalitaire, Staline fut d'abord obligé de créer artificiellement cette société atomisée que les circonstances historiques avaient déjà préparée en Allemagne pour les nazis», Hanna Arendt, *Les origines du totalitarisme,* Quarto Gallimard, 2002, p. 627.

6 Ibid., p. 813.

7 «Le terme de masses s'applique seulement à des gens qui, soit du fait de leur seul nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun,

d'une masse spécifique: «Les mouvements totalitaires avaient moins besoin de l'absence de structure d'une société de masse, que des conditions spécifiques d'une masse atomisée et individualisée». Cette individualisation de la masse servirait au régime dans la formation du culte sacralisé du chef, dans lequel la masse populaire indifférente et apathique serait un obstacle. D'où notamment la nécessité des écrivains et des intellectuels, qui les auraient glorifiés et ne seraient pas restés muets, même par docilité. Dans cette perspective, le totalitarisme s'annonce non seulement en tant qu'une nouvelle tyrannie, mais dévoile un but précis, celui de «régenter la pensée», comme le formule George Orwell en 1941. Imre Kertész mentionne l'appellation de «l'expérience de masse», qu'il démarque de celle de «l'expérience collective».[8] Pour lui l'homme se transforme lors des «événements de masse». L'expérience totalitaire – nazie ou communiste – efface l'individu : «L'individualité en tant que telle est supprimée par ces événements».[9] L'homme devient alors un «être sans destin», «dépossédé de son individualité».

«Il y a dans le totalitarisme quelque chose qui constitue, au moins dans une large part, une grande novation: le projet de produire un homme nouveau, la prétention de partir de zéro».[10] Le trait de la nouveauté du régime révèle alors une autre nature, ou plutôt une nature adjacente à ce dernier, notamment celle qui consiste à «produire un homme nouveau», c'est-à-dire *uomo fascista, homo sovieticus, homo sinicus.* C'est également ce que Gentile remarque dans sa définition du totalitarisme : «La religion politique tend à remodeler l'individu et les masses en provoquant une révolution anthropologique qui doit aboutir à la régénération de l'être humain et à la création d'un homme nouveau».[11] De manière analogue, cette idée

---

qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. Les masses existent en puissance dans tous les pays, et constituent la majorité de ces vastes couches de gens neutres et politiquement indifférents qui n'adhèrent jamais à un parti et votent rarement», Ibid., p. 618-619.

8 Carola Hähnel et Philippe Mesnard, « Imre Kertész : écrivain et prix Nobel », Entretien avec Imre Kertész, en ligne : http://www.mouvements.info/Imre-Kertesz-ecrivain-et-prix.html.

9 Ibid

10 Paul Ricœur, op. cit. p. 165.

11 Emilio Gentile, «Fascisme, totalitarisme et religion politique: Définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation», *Raisons politiques*,

se retrouve chez de nombreux auteurs qui ont essayé de définir le phénomène. Il est intéressant de voir que ces approches scientifiques se révèlent également dans l'appréhension du phénomène chez des écrivains qui ont vécu sous des régimes totalitaires, et qui ont voulu l'exprimer sous forme de fiction. La fiction véhicule alors une double interrogation identitaire, centrée d'une part sur l'écriture issue de l'expérience totalitaire, et d'autre part sur l'auteur en état de mutation lors de l'acte de l'écriture.

Le «moi» disloqué, le «moi» hétérogène chez Imre Kertész

Pour Kertész, «'Je' [est] : une fiction dont nous pouvons tout au plus être les coauteurs».[12] C'est-à-dire que le 'je' s'avère une autre forme de création, de fiction, de construction, qui implique autant une distanciation par rapport à soi [*co*auteur] qu'une essence créative [qui est soumise à une formation], et une note de fausseté [fiction]. On peut donc établir, à travers la définition kertészienne de l'identité du «je», le premier rapport à la fausseté, terme qui se répète à plusieurs reprises sur la première page du récit *Un autre. Chronique d'une métamorphose* : «Tout est faux (par moi, par mon truchement : mon existence fausse tout».[13] Le «je» devient alors le point de repère, la *cause* de la fausseté extérieure [par moi, par mon truchement]. L'écriture seule apporte à cette *double* hypocrisie [le «moi» faux, le monde faux] une note de légitimité: «… bien que ce soit justement là, dans la création que se manifeste ma seule existence digne de ce nom»,[14] ainsi que de réalité : «Ma vie est-elle autre chose qu'un tel récit ? Comment faire parler ce récit ? Un seul moyen : en faire une réalité *racontable*».[15] Dans ce contexte, la fausseté se transforme en réalité au moment où cette dernière devient racontable, c'est-à-dire, se meut en réalité écrite, *artistique*.[16] L'Holocauste en soi «n'est

---

Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, №22, mai 2006, p. 121.

12 Imre Kertész, «Un autre. Chronique d'une métamorphose», [1997], 1999, Actes Sud, p. 15.

13 Ibid., p. 9.

14 Ibid., p. 88.

15 Ibid., p. 114.

16 «J'ai le plus grand doute quand il s'agit d'une transmission brute qui n'est pas mise en forme artistiquement. Je trouve qu'il est très important de

pas descriptible», comment transférer alors cette réalité dans l'espace exclusivement linguistique? Pour l'auteur, il s'agit de «trouver un langage expressif», celui qui transfèrerait les signes indescriptibles ou innommables vers ceux qui recréeraient le même espace sous une autre forme d'existence; mais cette fois encore, il s'agit d'une réalité autre, celle qui serait constituée non pas par les faits relatifs à l'environnement, mais par son for intérieur, qui n'est autre que le «combat incessant» mené dans l'intention de faire «accepter» son existence. L'extérieur ou la réalité existe chez Kertész en fonction de la lutte *intérieure*, en fonction du «moi», comme le sens de la vie intervient au moment de la présence de l'être humain : «Notre vie n'a pas de sens, mais ce n'est sans doute qu'une apparence, puisque entre la vie et le sens, il n'y a aucun rapport. Sinon nous-mêmes».[17]

Si pour Adorno, après Auschwitz, l'écriture ou la création semble devenir douteuse, Imre Kertész considère que c'est uniquement le témoignage, la remémoration, la création, qui permettront d'une part, de ne pas oublier et d'autre part, de conserver cette mémoire, alors que pour lui-même, l'écriture est le seul moyen d'existence. Cette écriture de soi est particulièrement réflexive, fondée sur la définition de l'identité nationale et permettant, en même temps, la construction de l'identité perdue [«Pourquoi je me sens tellement perdu ? À l'évidence parce que je suis perdu»[18]], disloquée, dispersée [«Mais quel fragment de cette vie éclatée peut-il se dire «je» ?[19]], où le corps est une «cellule», une «enveloppe».[20]

Raconter un vécu caractérisé par le fait que l'écriture a réduit à zéro les capacités de compréhension du monde, c'est raconter en même temps une expérience de perte de cette réalité-espace (le monde), ce qui rend difficile l'attribution à l'écriture de la fonction

témoigner de tout ce qu'on sait. Mais quand on ne l'exprime pas de manière artistique, quand on se souvient pour ainsi dire publiquement, il y a presque toujours une manipulation». Entretien avec Imre Kertész, «Imre Kertész: écrivain et prix Nobel», Carola Hähnel et Philippe Mesnard, «Imre Kertész: écrivain et prix Nobel», Entretien avec Imre Kertész, en ligne, http://www.mouvements.info/Imre-Kertesz-ecrivain-et-prix.html. Le terme de manipulation est ici synonyme de fausseté. La mise en écrit artistique dépouille notamment de la fausseté.

17 Ibid., p. 123.

18 Ibid., p. 9, cf. aussi p. 60.

19 Ibid. p. 15.

20 Cf. p. 15.

d'appréhender le monde comme un objet de connaissance. La question se pose de savoir si une écriture peut échapper à la conception de «l'écriture comme maîtrise» et permettre de s'approprier sa vie à soi, de s'instaurer dans sa propre vie, d'en devenir le sujet et non l'objet. Autrement dit, quelle relation pourrait instaurer l'écriture par rapport à l'expérience vécue et au monde dans lequel cette expérience a eu lieu ?

> Qu'était-il arrivé à mon «expérience vécue», comment avait-elle pu s'estomper sur mon papier et en moi-même ? […] Je l'avais vécue deux fois, une première fois — de façon invraisemblable — dans la réalité, une seconde fois — d'une façon beaucoup plus réelle — […] quand je m'en suis souvenu.[21]

À ce double vécu s'ajoute sans doute un troisième – celui de l'écriture («I.K.: Mais il y a aussi le temps des souvenirs. Le temps des vrais souvenirs et le temps du choix des souvenirs qui seront utilisés comme matériau pour l'écriture»[22]). Ce n'est jamais l'expérience au moment de son déroulement qui s'annonce en tant que réalité (elle est toujours fausse), mais l'expérience *re*vécue, en souvenir d'abord et en mise en écriture ensuite, qui retrace le passé et le présent, qui dote de vraisemblance le passé. Ce qui est donc frappant chez Kertész, c'est que la réalité antérieure (Auschwitz) revit, par le biais de la mémoire, dans la réalité présente (l'expérience de l'autre totalitarisme) sous forme d'écriture :

> Le socialisme était pour moi comme la madeleine, chez Marcel Proust, que le narrateur trempe une fois dans le thé et qui fait tout resurgir. À travers ces processus, j'ai compris ce que j'ai moi-même vécu.[23]

L'expérience du jeune âge a pu ressurgir chez lui par l'expérience du socialisme et c'est notamment ce présent qui émerge dans l'*Etre sans destin*, parallèlement avec le passé. Les époques divergentes sur le plan historique et conceptuel, se rejoignent néanmoins dans «la

---

21 Imre Kertész, «Le refus», 1988, trad N. et C. Zaremba, Paris, Actes Sud, 2001, p. 53.

22 Carola Hähnel et Philippe Mesnard, op. cit.

23 Carola Hähnel et Philippe Mesnard, op. cit

structure, la psychologie et le langage»[24] où les menaces demeurent *analogues* dans leurs fondements.

Le «moi» disloqué en fractions est quelque part le résultat d'un «vécu» qui ne se conçoit pas au singulier, ne s'apparente pas à une seule, mais à plusieurs expériences – toujours les mêmes, identiques, mais tout autant distinctes dans leurs formes d'expressivité, dans leurs rapports à l'espace et au temps (l'une précédant l'autre), dans leurs compréhensions de la réalité ; l'écriture semble rendre la sensation de la *réalité* [une seconde fois — d'une façon beaucoup plus réelle] à l'expérience *vécue*, mais non *assimilée*, et permet, par le biais de la remémoration et de la mise en fiction, d'introduire, d'inscrire le «je» dans sa propre réalité (subjective), ainsi que celle des autres (objective). Cette quête de soi est aussi celle de la réalité qui échappe (dans le passé comme dans le présent) et que l'homme voudrait à tout prix s'approprier, rendre sienne : « […] la conscience recherche, désire constamment la réalité».[25] Ce qui parait paradoxal, c'est l'immuabilité du contenu de la réalité antérieure au sens où elle reste inchangée même dans le présent. Mais ici, cette immutabilité est conditionnée par l'historicité, par la dimension historique des événements liés à la réalité objective des événements en marche : «Les situations modernes riment toujours un peu avec Auschwitz ; Auschwitz ressort toujours un peu des situations modernes».[26] La modernité des années 90 existe non seulement en fonction du passé vécu, c'est-à-dire par rapport à l'expérience subie (qui devient une «marque», devient «la nature» de l'identité de Kertész) et dont le souvenir surgit subitement dans un endroit quelconque où se retrouve l'auteur, mais cette modernité fait partie de la réalité intégrale avant et après Auschwitz, incluant l'espace d'avant et celui d'après. Elle – la modernité – forme ainsi une sorte de «constante de la réalité» où le passé est interchangeable avec le présent. Cette conception devient évidente au moment où Kertész voit défiler sur la place Széna les nationalistes hongrois sous le drapeau des Arpad :

> Quelque chose cependant saute aux yeux : l'absence de mutation. C'est comme si ces jeunes gens – abstraction faite des individus concrets – étaient les mêmes que ceux que je voyais

---

24 Ibid.

25 Imré Kertész, « Un autre », op. cit., p. 42.

26 Ibid., p. 147.

il y a quarante ans, les mêmes visages, les mêmes voix, les mêmes gestes, etc., illustrant une sorte de constante de la réalité.[27]

Le début de la phrase introduit d'emblée la notion de stabilité, d'immuabilité [l'absence de mutation], qui se renforce par l'emploi répétitif du terme «même» à quatre reprises dans une seule phrase [mêmes gens, mêmes visages, mêmes voix, mêmes gestes], ce qui aboutit à une conceptualisation du phénomène – «constante de la réalité». La société post-totalitaire existe alors dans la même lignée que la société totalitaire où Auschwitz ne pourrait plus être conçu comme une rupture entre avant et après, mais un aboutissement de l'avant où l'après n'est autre que sa continuation. «Les détenteurs des richesses et du pouvoir autoriseront à nouveau l'avilissement total de la société, rien que pour «sauver les meubles», et finalement, au prix d'un nouveau totalitarisme, de nouvelles catastrophes sociales, ils réussiront à survivre ; mais de quelle survie, de quel totalitarisme s'agira-t-il ?».[28] Et encore ailleurs : «Le totalitarisme moderne comme imitation d'une culture uniforme».[29]

Les procédés de l'écriture kertészienne qui donnent lieu à la reconstruction de la réalité du passé, de la réalité demeurant identique (puisque le présent ne fait que *re*vivre le passé – donc le concept de l'identité au sens de l'analogie (re-vivre, vivre à nouveau la même chose dans un autre espace et un autre temps, autrement dit – par l'écriture, par la fiction), font émerger le fond parallèle de la réalité extérieure (c'est-à-dire la dimension historique), qui, elle aussi, continue à demeurer dans sa forme univoque et immuable. Dans ce contexte, le monde extérieur et la construction du «soi» existant hors de ce monde se voient évoluer à travers l'écriture dans un sens identique vers le passé. On pourrait croire qu'il y aurait un décalage entre la construction du soi se réalisant par le biais du retour vers le passé vécu et le monde extérieur qui continuerait à exister dans son présent objectif des événements actuels (notamment des années 90), mais en fait, il n'existe aucun écart entre les deux espaces temporels. La réalité objective (le présent), ainsi que la réalité

27 Ibid., p. 90-91.
28 Ibid., p. 141
29 Ibid., p. 95

subjective (le soi écarté), réalisent une marche analogue et parallèle vers le passé inchangé.

Si Kertész revient au passé pour se reconstruire, pour se retrouver, il faudrait alors penser que les événements historiques pourraient aussi avoir cette démarche réflexive afin de ne plus permettre au passé de se reproduire. Les intrusions des événements historiques dans le roman ont ce but de faire voir que c'est seulement la réflexion et l'assimilation de l'expérience d'Auschwitz qui permettra à l'histoire, pour sa part, de se reconstruire : «Auschwitz est l'un de ces grands désastres qui devraient servir d'avertissement à l'homme – si ce dernier était attentif».

La quête kertészienne de l'identité implique donc l'implication de l'historicité, ainsi que les conceptions du temps et de l'espace, sans lesquelles il serait impossible d'accéder à la réalité d'une part, et au «moi» d'autre part. Alors que cette historicité introduit d'emblée le discours politique – au sens où l'entend Nicolas Kovac dans son ouvrage «Le Roman politique. Fictions du totalitarisme» - et le danger de la création de l'homme nouveau, souligné au début de notre intervention, ce danger devient chez Kertész la crainte que ce projet ait été partiellement réalisé, l'homme nouveau, l'homme dégénéré a été créé, ce qui va laisser en suspens le danger de revivre le passé. Une autre formule de Said caractérisant l'espace totalitaire, reprise également dans notre introduction [la politique est partout], émerge également dans le texte de Kertesz, qui a été conçu dans les années 90, c'est-à-dire, après le régime totalitaire. La réflexion sur le soi est indubitablement liée à la réflexion sur Auschwitz, sur l'identité juive, sur les formes du totalitarisme. La fiction autobiographique de Kertesz dévoile un certain degré de ce qu'on nomme une anti-utopie.

Appartenance identitaire / appartenance nationale

La quête kertészienne du soi disloqué et perdu, est liée tout au plus à la conception de l'appartenance nationale ; la question qu'il pose est de savoir si une identité individuelle pourrait être appréhendée ou conditionnée par l'appartenance nationale :

> Question : pourquoi faut-il me qualifier «d'écrivain hongrois», alors que j'écris des histoires qui se déroulent (principalement) dans un environnement hongrois et (toujours) en langue hongroise ? Et donc, pourquoi cette affirmation presque provo-

cante : «écrivain hongrois» ? Manifestement parce que je ne le suis pas.[30]

Pour Kertész, la définition de «l'écrivain hongrois», impliquant «certains exigences», pourrait conduire à «une négation de soi»,[31] c'est-à-dire, une fois de plus, à une négation de sa propre identité.

Dans son entretien avec Carola Hähnel et Philippe Mesnard, Kertész précise, concernant le narrateur de l'*Etre sans destin*, qu'il s'agit d'un affranchissement de sa judéité par le biais de l'expérience de la mort, qui est certes causée par son appartenance nationale (le fait d'être juif), mais qui n'est qu'une cause adjacente à l'expérience *humaine* :

> Nous pouvons l'appeler ainsi, destin juif, mais c'est également son destin individuel car il est confronté à l'expérience de la mort. Dans une scène, il vit, certes, la mort en tant que juif, mais il vit sa propre mort, mort qui est pour lui un événement important et libérateur par lequel il se trouve même délivré de sa judéité.[32]

C'est uniquement le destin collectif – ou de «masse», si on emploie le terme de l'écrivain lui-même -, qui voudrait apparenter l'expérience individuelle à la causalité ethnique, mais si on suit la pensée kertészienne, le destin humain, à l'intérieur de cette expérience de masse, permet la transformation dans le destin individuel, où l'appartenance nationale n'est plus de premier ordre («Comme le personnage que j'ai décrit dans *Être sans destin*, qui n'a rien à voir avec sa judéité».[33]). L'homme est disloqué non à cause de sa quête identitaire, qui relève de son appartenance à telle ou telle patrie, mais

---

30 «Hier, j'ai vu les chevaliers errants de notre époque. […] Alors est apparue la horde, les Nibelungen ont surgi des passages souterrains, huit ou dix individus, aux mouvements lourdauds, étranges, en pantalon de treillis, la tête rasée […]. triste bande assoiffée de sang, les yeux rougis par on ne sait quelles émanations, ils allaient à la chasse à l'homme. Dans leurs pantalons de camouflage, pareils à des hyènes tachetées, ils cherchaient avec une haine sourde mais tenace à qui ils pourraient s'en prendre, pas par faim, plutôt par ennui, par habitude, par une haine innée d'autrui». Ibid., p. 33. La scène dépeinte par l'auteur ne concerne pas le passé, mais le moment présent dans un lieu concret – la Hongrie.

31 Ibid., p. 100.

32 Ibid., p. 101.

33 Carola Hähnel et Philippe Mesnard, op. cit.

à cause de la césure qu'a introduite l'expérience *humaine* individuelle (certes en rapport avec la conception du destin de masse), qui est aussi celle de toute l'humanité. L'être sans destin est celui qui est démuni de toute appartenance nationale et qui cherche la réalité de sa propre vie dans la réalité que l'expérience humaine (hors de la portée nationale) a pu lui permettre de réaliser au XXe siècle. Et c'est uniquement en s'appropriant Auschwitz qu'il sera possible «que la société reconnaisse sa responsabilité».[34]

La structure narrative

Dans *Un autre. Chronique d'une métamorphose*, Imre Kertész procède à une construction schématique particulière qui parait primordiale dans la compréhension de la conception identitaire. Ici, c'est la notion de *lieu* qui s'avère cruciale et qui est développée par le biais du voyage, ce voyage pouvant être appréhendé dans sa double conception réelle et métaphorique – «voyage» d'un pays à l'autre (pour démontrer le rapport à l'histoire), qui permet en même temps l'introspection («voyage» intérieur /question identitaire). Le lieu change tout le temps: Berlin, Budapest, Vienne, Munich, Tutzing, Weimar, Zurich, Linz, Bâle, Heidelberg, Munster… Mais ce lieu n'est nullement un décor, mais plutôt un lieu de réflexion sur l'histoire, l'homme, la politique. Le lieu devient aussi un endroit pour s'exprimer – le narrateur effectue ce voyage dans l'intention de donner les conférences dans des villes différentes. Le lieu se superpose alors à la thématique – «Dialogue d'intellectuels allemands et hongrois»[35] (à Tutzing) ou «Hungarian-Jewish coexistence» (Allemagne). Que veulent dire ces titres ? Le lieu en rapport avec l'histoire?[36]

Le lieu chez Kertész est effectivement mis en rapport avec la temporalité, mais la question se pose de savoir si ce rapport est parallèle et synchronique ou non. Si le récit s'inscrit dans le présent (les années 90), les conférences (qui elles-mêmes font partie de ce présent) portent néanmoins sur le passé. Le passé et le présent entretiennent donc une sorte de cohésion, au niveau du décor comme au niveau de la thématique qui s'en dégage.

---

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Imré Kertész, « L'autre», p. 75.

> Cet été, l'été torride de 1993… Pourquoi me rappelle-t-il tant l'été 1944 ? La haine bouillonnant autour de moi, la folie œuvrant sans relâche. La notion de «nation» comme une conscience malheureuse imposée à tout un pays.
>
> L'omniprésence de cette conscience malheureuse crée à nouveau des rôles.[37]

Le présent non seulement évoque le passé, mais indique tout autant sa répétition, le mouvement cyclique, ou alors l'immuabilité même de l'histoire qu'on vient de relever plus haut. On assiste alors à une reproduction du passé dans un autre décor, où le lieu n'a cependant pas changé (mêmes villes, mêmes gens). La structure du récit (passage d'un lieu à l'autre) renvoie sans cesse au concept de l'identité : «Cette année j'ai passé en tout et pour tout trois mois chez moi (à Budapest). Je vis comme un fugitif. De ce seul point de vue, je vis comme il se doit : je suis un fugitif».[38] Cette conception narrative se superpose également à la construction des phrases : «nous errons au bord de l'eau dans les villes étrangères».[39] L'errance physique implique une errance intérieure afin de se *re*construire, de se *re*définir, de se *re*trouver («[…] pour l'éternel blessé de ce combat que je suis, soit dit pour être poétique, un incessant pèlerinage vers des sommets bleus perdus dans le lointain»[40]). Mais il y a des lieux qui n'évoquent pas, qui ne se réfèrent pas, qui ne font pas surgir une mémoire, mais restent tels quels, là où le passé n'émerge pas du présent, mais où le présent n'a jamais traversé ce passé :

> Potsdamer Platz ; le soleil blafard du matin ; le vide au beau milieu de la ville, jonché de gravats et de poussière, à l'endroit où se dressait le mur et autour. Comme après de grands bombardements destructeurs. La légère odeur de brûlé, les routes qui ne mènent nulle part, l'odeur et l'atmosphère du printemps 1945, la mélancolie insaisissable d'être encore en vie…[41]

---

37 «Münster. D'étranges cages à perroquets sont suspendues au clocher de la magnifique cathédrale. On m'explique qu'autrefois les hérétiques révoltés étaient enfermés et tourmentés dans ces cages». Ibid., p. 127.

38 Ibid., p. 66.

39 Ibid., p. 69.

40 Ibid., p. 70.

41 Ibid., p. 114

Ici le passé ne vient pas se poser en tant qu'une mémoire que le spectacle présent a poussé à faire ressurgir, mais il est installé dans ce présent depuis toujours, n'a pas pu s'estomper dans le changement de décor. Ici le passé vit dans le présent – inchangé, fermé aux souvenir, n'existant qu'en fonction de soi.

La structure narrative permet à Kertész d'effectuer un va et vient entre le passé et le présent, où les villes vont faire ressurgir en images l'histoire et de ce fait, son propre vécu, lié à cette même histoire. Finalement, la mise en récit ne contribue pas à une métamorphose de l'identité à travers la remémoration, mais à la reconstitution de l'identité brisée dans l'acte de l'écriture.

> Vous n'attendez quand même pas de moi que je conceptualise mon appartenance nationale, religieuse et raciale ? Vous ne voulez quand même pas que j'aie une *identité* ?
>
> Je vais donc vous l'avouer : je n'ai qu'une seule identité, l'écriture. (*Eine sich selbst schreibende Identität*).[42]

Atinati Mamatsashvili-Kobakhidzé. Professeur associée à l'Université d'État Ilia (Institut de littérature comparée, membre du Centre de Recherches *Intercompréhension romane. Dialogue intertextuel*), Docteur *ès* Lettres (Université Aix-Marseille I, France). Thèse soutenue sous la direction de Fridrun Rinner – «Le jaune. De l'histoire à l'événement». Boursière du Programme Diderot (octobre 2010-mars 2011) : invitée par l'Université Paris XII dans le laboratoire de recherche «Lettres, Idées, Savoirs» pour travailler sur: «De la persécution au totalitarisme : mutation de l'autocensure littéraire». Boursière d'État pour le Stage de Recherche des Jeunes chercheurs (janvier 2012-mars 2012).
Thèmes de recherche : couleur dans l'histoire littéraire et picturale ; littérature et totalitarisme(s) ; littérature francophone.

[42] «Une identité qui s'écrit elle-même», Ibid., p. 67.

Konstantiné Savarsamidzé en quête de l'identité géorgienne

Mzia Djamagidzé
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

Pendant les deux derniers siècles, la Géorgie a fait un chemin extrêmement difficile dans la lutte pour la survie. Le pays exista tout au long d'une période assez longue en tant que pays colonisé, ensuite, il y eut soixante-dix ans de pouvoir totalitaire soviétique et l'indépendance fut recouvrée vers la fin du siècle dernier. On considère qu'actuellement, notre pays se trouve à une étape transitoire et qu'il doit passer par un chemin difficile de prise de conscience de soi. Par conséquent, les questions liées à l'auto-identification sont aujourd'hui encore d'actualité et sont porteuses d'une grande signification.

Les scientifiques géorgiens remarquent également le fait que jusqu'à nos jours, les recherches contemporaines ne concevaient pas la culture géorgienne par rapport à d'autres régions dans le contexte de leurs propres recherches comme un *topo* ayant une identité géoculturelle concrète.

> «On n'arrive pas, jusqu'à aujourd'hui, à la faire rentrer, avec sa spécificité, son éclectisme et son caractère très peu ordinaire, dans les cadres de la doctrine des civilisations occidentale ou orientale scientifiquement identifiées. Aussi, la question «quelle est l'orientation culturelle de la Géorgie ?» reste-t-elle ouverte».[1]

Depuis le XIXème siècle, dans la réalité géorgienne, les questions liées à l'auto-identification ont toujours eu une signification double, car à cette époque, l'idéologie socialiste était particulièrement populaire, ce qui excluait tout ce qu'il y avait de national. A part cela, les Géorgiens étaient obligés de vivre dans l'espace colonisé par la Russie. De ce fait, les personnalités publiques géorgiennes menaient

[1] ლელა იაკობიშვილი-ფირალიშვილი., ,,ეს ბიჭი კარგად თამაშობს" [Léla Iakobachvili-Piralichvili, «Ce garçon danse bien»], in: Recueil: Articles sur l'identité géorgienne/dialectique théâtrale de la politique géorgienne. Club géorgien Mérab Mamardachvili, Tbilissi, 2007: 36.

des discussions intensives concernant la question du nationalisme et de l'identité en prenant en considération les processus politiques susmentionnés et l'esprit de l'époque.

Dans la réalité géorgienne, le début des processus de la prise de conscience de l'identité nationale et la création de l'idéologie nationale sont liés, au XIXème siècle, au nom d'Ilia Tchavtchavadzé. L'effort des personnalités publiques géorgiennes était orienté non pas vers l'établissement de valeurs nationales ou culturelles concrètes, mais leur objectif était de prouver que la Géorgie, comme un Etat, avait le droit d'exister indépendamment parmi d'autres nations. Cet esprit et cette vision du monde étaient considérés comme la continuation de la voie d'Ilia Tchavtchavadzé.

La preuve peut en être les lettres de Mikhako Tsérétéli, de Guéronti Kikodzé et d'Artchil Djordjadzé portant sur la thématique nationale. C'est surtout la réflexion d'Artchil Djordjadzé qui est importante, puisque c'est lui qui est considéré comme le précurseur de la pensée moderniste en Géorgie. Il dit :

> «C'est une époque de prise de conscience de la justice sociale, de la prospérité de la culture et, en même temps, c'est un moment de rapprochement des autres unités culturelles. Nous nous trouvons justement face à ce type de problème – mettre la prise de conscience nationale non au service de l'antagonisme des classes, mais la consacrer à la prospérité de la culture populaire que nous devons mener dans l'atmosphère de la psychique nationale».[2]

Vu notre situation géopolitique, dans notre pays, il a toujours existé une sorte de lutte entre les cultures orientale et occidentale. Il est important de souligner également que les questions de l'identité culturelle et nationale sont plutôt idéologisées à n'importe quelle époque, y compris dans notre réalité, et c'est essentiellement la politique qui les détermine.

Dans le présent article, nous allons parler du processus de la quête de l'identité dans le roman de Konstantiné Gamsakhourdia «Le sourire de Dionysos». En discutant de l'identité, nous nous appuyons sur la définition donnée par Antony David Smit. Le

---

[2] არჩილ ჯორჯაძე., თხზულებანი ეროვნული პრობლემის გარშემო [Artchil Djordjadzé, Œuvres sur le problème national], თბილისი, სორაპანი 1911

théoricien du nationalisme Antony David Smit distingue quelques formes de nationalisme : le modèle occidental de nationalisme et le nationalisme qui caractérise les pays d'Asie et d'Europe orientale. On peut appeler le modèle non occidental une conception ethnique de la nation ou nationalisme ethnique. Ce qui le distingue du modèle occidental, c'est l'accent particulier mis sur l'origine et la culture maternelles. Dans le modèle occidental, l'individu peut appartenir génétiquement à une nation quelconque, mais en même temps, il peut choisir à quelle nation appartenir.[3]

A notre sens, comme nous l'avons déjà remarqué, l'identité géorgienne et la spécificité de sa culture étaient déterminées le plus souvent, à part sa position géopolitique, par son passé colonial aussi. Nous allons donc essayer d'étudier la question de l'identité dans le roman de Konstantiné Gamsakhourdia «Le sourire de Dionysos», en nous appuyant sur la théorie du colonialisme.

Le roman est écrit dans les années 20 du XXème siècle, à l'époque où en Europe, c'est le modernisme qui est le point de repère culturel essentiel. Or, le nationalisme tient une place particulière dans la pensée philosophique moderniste.

Généralement, la littérature géorgienne a toujours été adéquate à l'actualité. Ainsi, au début du XXème siècle, la littérature géorgienne met-elle au centre de son intérêt les thèmes liés au nationalisme et au problème de l'identité. On peut observer cela plus particulièrement chez les modernistes. Le défi du XIXème siècle à la littérature et à la culture consistait à prouver que «la Géorgie n'était pas seulement un phénomène ethnographique». Plusieurs articles furent écrits sur la vie publique et sociale, des textes littéraires où sont posées les questions portant sur l'identification nationale. Dans ces textes, les écrivains géorgiens proposent toute une gamme de marqueurs de l'identité. Il est important de souligner que le personnage principal du roman, qui représente l'objet de notre étude, est à la recherche de son identité nationale dans l'espace européen. Dans le présent article, nous allons essayer de déterminer sous quelle forme se manifestent les questions liées à l'auto-identification individuelle, culturelle ou nationale dans l'œuvre de l'écrivain orienté sur les valeurs et l'esthétique modernistes.

---

[3] ენტონი დავიდ სმიტი.,ნაციონალური იდენტობა [Antony David Smit, Identité nationale], Logos pressi, Tbilissi, 2008.

Avec le temps, les identités changent et se forment en relation avec des cultures et des circonstances différentes. Comme nous l'avons déjà remarqué, le processus de la formation et de l'établissement de l'identité nationale ou culturelle, plus particulièrement dans le cas d'une colonisation, est l'objet de la politique étatique. Dans des circonstances pareilles, il existe, pour n'importe quel pays, deux centres – culturel et politique. Le pays colonisateur, quant à lui, possède toujours une position dominante pour ce qui est de la diffusion des valeurs culturelles.

Je pense que c'est justement dans ce contexte que le personnage principal du roman de Konstantiné Gamsakhourdia «Le sourire de Dionysos» est intéressant. Sa formation en tant que personnalité s'effectue dans sa patrie, c'est-à-dire dans l'espace colonisé. Plus tard, son développement tant au niveau géographique que des valeurs, se fait dans l'espace européen. Il lui arrive aussi d'avoir des contacts avec la culture orientale et son adoption l'aide à retrouver sa propre identité.

Au début du XXème siècle, en Géorgie, au moment où elle recouvrait son indépendance, l'élite culturelle de la société œuvrait pour créer une nouvelle identité géorgienne. A ce moment, les Géorgiens ont eu la possibilité d'être formés en Europe. Au début du siècle, en Europe, comme nous l'avons déjà souligné, le nationalisme représentait une vision du monde assez actuelle. Dans le roman, le processus de la quête de l'identité par Konstantine Savarsamidzé commence par le renoncement à l'héritage de son père et le départ en Europe, ce qui prouve le fait que le sentiment de l'identité dans l'environnement natal ne le satisfait pas, dans sa conscience, les narratifs nationaux ne sont pas devenus des valeurs. Il a besoin non pas d'un environnement natal, mais d'un autre environnement et d'un autre espace pour prendre conscience de sa propre identité. Nous pouvons considérer cette démarche comme un voyage effectué dans l'intention de se connaître et d'acquérir une nouvelle identité. Et pour cela, l'espace géographique concret n'a pas d'importance. Il dit :

> «Le Nord et le Sud, l'Occident et l'Orient, tout l'univers est ma patrie… Tous sont pleins d'amour et de Dieu. Ils seront tous pour moi frères et amis. Je travaillerai dans leurs usines comme quelqu'un sans terre et sans famille qui s'est vendu pour une bouchée de pain. Je n'en aurai jamais honte. Je res-

terai un an à New-York, moi, sans patrie, vagabond… Ensuite directement au Japon, en ancienne Egypte, de là, en Chine et en Indochine. Je visiterai les palais de marbre des rois mongols, des mosquées éclatantes, (des upanichades) des védas que, plus tard, je traduirai en géorgien. Entre temps, la vieillesse frappera à ma porte aussi. Je reprendrai le même chemin pour retourner en Géorgie, comme Héraclès non en tant que celui qui cherche la gloire, mais comme un ignare sans nom. Je rechercherai la maison de mes ancêtres et je m'y installerai. Et puis je serai philistin parmi les philistins».[4]

L'attitude de Savarsamidzé à l'égard des cultures orientale et occidentale est contradictoire, ce qui, selon la théorie du colonialisme, s'explique par le fait que les cultures susmentionnées s'introduisaient en Géorgie comme cultures du pays colonisateur. Par conséquent, Savarsamidzé a du mal à se les approprier en tant que nationales, puisqu'il les considère comme imposées. Chez cette personnalité ne se produit l'appropriation ni de l'identité culturelle européenne ni de l'identité orientale.

«La vision de la croix du Christ m'a rappelé mon pays saccagé. J'ai mis en pièces le crucifix et j'ai renié le Christ, notre destructeur. La grande Géorgie s'est sacrifiée à la croix du Christ. C'est le rêve de cette Géorgie qui a envenimé ma vie terrestre… Je ne crois plus dans ce monde ni en Dieu ni dans la justice de l'histoire… Je ne comprends pas pourquoi mes ancêtres ont fait périr la Géorgie au nom de ce Dieu de désert».[5]

Ou bien : «Lorsqu'il m'arrive de me rapprocher des musulmans, je ressens une sorte de mécontentement. J'ai même honte de parler sur un ton amical à ceux qui, dans le temps, ont été nos ennemis jurés».[6]

Dans le roman, à la quête des identités, Savarsamidzé et son père s'opposent l'un à l'autre. Pour le père de Savarsamidzé, tout comme pour la société géorgienne traditionnelle, la valeur principale est la famille qui, dans la formation de la personnalité, remplit une fonction

---

4 კონსტანტინე გამსახურდია., დიონისოს ღიმილი [Konstantiné Gamsakhourdia, Le sourire de Dionisos], Sakartvélo-3, Tbilissi, 2003, p. 16.

5 Ibid., p. 124.

6 Ibid., p. 27.

essentielle, tout comme la patrie, la terre qui a une signification sacrée. Ainsi, le père exige de son fils la préservation des valeurs et la poursuite des traditions qui sont caractéristiques du nationalisme ethnique.

Il est à souligner que malgré l'attitude de Savarsamidzé à l'égard de son père, en réalité, ils ont la même vision du monde. A savoir, il reconnaît que c'est le sang qui exprime le mieux l'identité de l'individu : «Vous pouvez appeler ce que vous voulez ce sentiment, rétrécissement, atavisme, mais c'est le sang qui parle le plus fort en moi». Ou bien, «Dans le sang, il y a un grand mystère, c'est le sang qui fait vibrer le pouls du monde, c'est le sang qui unit, c'est le sang qui sépare les hommes».[7] Or, ces signes de l'identité sont caractéristiques du nationalisme ethnique. Pour Savarsamidzé aussi, c'est la vision païenne de l'ancienne Géorgie, ce sont les valeurs correctement dirigées qui sont le moyen d'identification de l'individu dans l'espace mondial en tant que personnalité, ainsi qu'en tant que Géorgien.

Comme le remarque l'un des théoriciens du colonialisme Homi Bhabha, quand la nation perd ses racines, elle a le sentiment qu'elle a perdu son identité nationale, c'est pourquoi les valeurs et idéaux nationaux sont transportés dans la langue. Les écrivains y mettent certains symboles, le langage devient métaphorique. Par conséquent, les identités nationales sont symboliques et mythologisées.[8] Cette tendance apparaît également dans le modernisme géorgien. Dans les textes littéraires, on mythologise exprès l'histoire de Géorgie et on commence à chercher des marques de l'identité nationale dans le passé préhistorique lointain. Même la religion chrétienne est mythologisée et est représentée avec une interprétation nationale. Sont opposés entre eux le Christ et Saint Georges. Particulièrement, dans le roman, Savarsamidzé identifie la patrie avec Saint Georges, qui était considéré dans la réalité géorgienne comme protecteur de la Géorgie et de tout l'univers chrétien. «Jésus-Christ est tout le temps crucifié, il a les mains clouées. Saint Georges est monté à cheval, il tient à la main une flèche à deux pointes et protège notre pays».[9]

---

7 Ibid., p. 75.

8 Homi Bhabha, The Location of Culture, London,1994, p. 138.

9 K. Gamsakhourdia, op. cit., p. 57.

Du point de vue de la vision du monde, le personnage principal du roman a le plus de choses en commun avec son éducateur, Taïa Chélia, qui dans le roman est porteur des valeurs païennes géorgiennes. «C'est Taïa Chélia qui a arraché devant mes yeux la première feuille du livre de la nature à sept sceaux… C'est également lui qui m'a montré ma place parmi les hommes».[10] Il est à noter que le voyage de Savarsamidzé, qui était le chemin vers la reconnaissance de soi, le fait retourner toujours chez Taïa Chélia.

> «J'ai fait le tour de la moitié de la terre. J'ai appris sept langues, j'ai pris connaissance de la vie de sept peuples. Et pourtant, je n'ai pas trouvé ma place dans cette vie. Taïa Chélia, la nuit est tombé à mi-chemin de ma vie, c'est toi toujours qui reviens dans ma mémoire et je t'appelle, toi, mon éducateur prédicateur, peut-être pourras-tu m'apprendre comment sortir de cette forêt touffue».[11]

Bien que pour Savarsamidzé, ce soit la fidélité aux valeurs païennes géorgiennes qui est considérée comme la fidélité à l'idée du nationalisme pur, il est en contradiction avec soi-même, ses désirs, sa vision du monde et la réalité se contredisent.

En effet, une fois retourné dans sa patrie, il a quand même le sentiment d'être un étranger. «Mon Dieu, que la vie peut séparer les hommes. Malheureusement, eux aussi, ils me traitent comme quelqu'un d'éloigné»,[12] et il ne parvient plus à s'orienter dans la société, reste étranger pour le monde extérieur.

> «A Tiflis, j'ai essayé de travailler dans une ou deux sociétés. Mon sang et ma chair me sont étrangers. Je n'ai rien compris à ce peuple, eux non plus, ne veulent me comprendre. Je me suis écarté de tous et de tout. J'ai adhéré à la société des chasseurs. Je n'ai rien pu faire comprendre aux hommes, peut-être que je pourrai inculquer quelque chose aux bêtes de Géorgie. De temps en temps, les pensées mélancoliques s'emparent de moi. Peut-être sommes-nous fatigués… Notre sang est épuisé. C'est pourquoi… et ces pensées m'ont envenimé la vie».[13]

---

10 Ibid., p. 46.

11 Ibid., p. 46.

12 Ibid., p . 337.

13 Ibid., p. 362.

Par la vie de Savarsamidzé, Konstantiné Gamsakhourdia nous montre qu'à la nouvelle époque, suivant le développement de la vie sociale, les hommes porteurs de telles valeurs n'arrivent plus à s'orienter dans le monde moderne, ils se retrouvent seuls ou meurent. Ainsi, le chemin prévu par l'écrivain pour l'identification nationale se retrouve dans une impasse et fait naître le nihilisme dans la société.

Mzia Djamaguidzé. Doctorante à l'Institut de Littérature comparée à l'Université d'Etat Ilia. Ses recherches portent sur le nihilisme national et la crise des identités dans la littérature géorgienne de la période soviétique et postsoviétique).

Multiculturalisme et identité nationale (sur l'exemple de la culture musicale urbaine géorgienne)

Marina Kavtaradzé
Conservatoire d'Etat I. Saradjichvili, Tbilissi

Introduction

L'objet du présent article est le problème de l'identité nationale de la musique géorgienne dans l'environnement multiculturel sur l'exemple d'une musique urbaine, plus particulièrement sur celui de la musique de Tbilissi.

Mon objectif est de montrer : a) ce que représente la culture musicale urbaine géorgienne, plus particulièrement sur l'exemple de la musique de Tbilissi, b) quels étaient ses traits caractéristiques spécifiques et comment s'est formé le sentiment identitaire de la société dans l'espace multiculturel de la ville.

Il est connu que dans la musique, il existe quelques systèmes de pensée musicale. Du point de vue typologique, on reconnaît essentiellement deux systèmes globaux dont l'un se fonde sur la polyphonie, le second, sur la monodie; symboliquement, le premier s'identifie à la culture musicale européenne, l'autre avec les cultures musicales asiatiques (Proche Orient, Inde, Chine, etc.). De ce point de vue, le Caucase est important comme lieu de rencontre de cultures musicales typologiquement différentes, d'univers divers. Parmi elles, la culture géorgienne tient une place particulière, dans laquelle se révèlent nettement les archétypes de la pensée musicale occidentale et orientale.

L'identité – c'est la faculté psychique de l'homme d'exprimer d'une façon concentrée ce à quoi il s'identifie – la nationalité, la tradition, la langue, la culture, la religion, la profession, différentes couches sociales ou politiques de la société. Parmi elles, ce sont surtout les notions «tradition nationale», «mémoire collective» qui s'associent le plus souvent avec le concept de l'identité.

Tout au long des siècles, le chant polyphonique et le cantique représentaient pour les Géorgiens «la culture symbolique» déterminant leur identité.[1] Tandis que la monodie, profondément enracinée dans la vie musicale géorgienne, se présentait comme «*la culture de consommation*». De ce point de vue, la chanson urbaine, plus concrètement, les soi-disant «*chansons du vieux Tbilissi*», est un phénomène particulier comme résultat de la pensée historique et culturelle des différentes époques et du dialogue des cultures, qui a joué un rôle considérable dans le développement de la *nouvelle musique professionnelle géorgienne*.

Tbilissi comme ville multiculturelle

Tbilissi est une ville éclectique à laquelle une synthèse de cultures et une faible ligne de démarcation entre le traditionnel et le contemporain confèrent un individualisme particulier, ce qui, à son tour, est conditionné par le multiculturalisme de la ville.

La diversité ethnique de la population de Tbilissi, le multi-confessionnalisme et l'internationalisme ont toujours créé le charme et l'attractivité de la ville. La culture de Tbilissi, aux confins entre l'Europe et l'Asie, se distingue par son caractère «polyphonique», ce qui signifie non pas une simple coexistence des cultures et des subcultures, mais leur diffusion et le dialogue entre elles.[2] Elle représente un phénomène multiculturel dont la stylistique musicale est concentrée autour de deux pôles et comprend deux courants essentiels : oriental et occidental. La branche orientale est profondément enracinée dans le passé historique de la Géorgie et s'apparente à la musique à monodie des pays du Proche Orient. La branche occidentale a une histoire relativement courte et représente le résultat d'une relation avec la branche européenne. Le plaste artistiquement indépendant de la culture musicale de Tbilissi a atteint le XXème siècle essentiellement sous forme de deux branches,

---

1 En 2001 l'UNESCO a attribué à la polyphonie géorgienne le titre d'un monument non fait par la main humain du patrimoine culturel mondial non matériel.

2 **Marina Kavtaradze,** Transformation of Traditional Musical Cultures within Typologically Foreign Cultures. *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, **Tbilissi,** 2003: 508-519.

celle de type oriental, à monodie, à une voix, de ville, et l'autre sous forme de folklore polyphonique de ville de type occidental.

N'importe quelle ville, y compris Tbilissi, est le fruit d'une certaine culture. Mais d'un autre côté, c'est la ville même qui conditionne le caractère de sa culture. La ville est une entité en devenir, fondée sur la différence et la diversité. Elle n'est pas une entité fondée sur la ressemblance et la coïncidence collective des intérêts. L'analyse phénoménologique des plastes de la culture de Tbilissi nous permet de distinguer trois couches essentielles qui sont à la base de la formation de la culture urbaine : 1. la couche de la culture moderne, contemporaine ; 2. la couche de la culture qui est déjà formée ; 3. la couche sélective de la culture ; cette dernière effectue constamment une sélection entre la culture moderne et la culture historique, elle les accepte et le renie, elle les met en rapport et assure leur cohabitation. La liaison entre la culture ancienne et la culture nouvelle détermine leur coexistence et forme le contexte urbain.

Ces plastes de la culture musicale de Tbilissi représentent encore aujourd'hui une réalité vivante. Tbilissi fait partie des villes linéaires typiques, où une nouvelle couche culturelle ne détruit pas l'ancienne couche, mais s'enchaîne directement avec elle.

«Le mien» et «celui de l'autre» dans l'environnement multiculturel

Durant des siècles, dans la capitale de la Géorgie, ont toujours cohabité des hommes de différentes nationalités et de différentes confessions (Arméniens, Azéris, Juifs, Russes, Ossètes, Kurdes, Grecs, Ukrainiens, Allemands, Italiens, etc.) tout en créant une atmosphère multiculturelle à Tbilissi, où le problème du «nous» et de «l'autre» n'a jamais été posé sérieusement.

Au début du XXème siècle, il existe déjà à Tbilissi au minimum quatre cultures musicales : «*européenne*» comme occidentale, en général (instruction musicale de type européen, vie de concert intensive avec un répertoire de la musique des subcultures européennes), «*russe impériale*» (musique militaire, musique de chambre russe de romance), «*ancienne tbilissienne*» et «*géorgienne*». Il faut remarquer que la «*culture tbilissienne*» (branche orientale), à son tour se divise, du point de vue religieux ou ethnique, en quelques

subcultures. Ce sont : arménienne (grégorienne), islamique, judaïque – juive, assyrienne, kurde, etc.

Les traits caractéristiques génétiques et artistiques de ces branches stylistiques de Tbilissi sont nettement différents. Par conséquent, leur étude doit se faire séparément dans une optique historique.

Quels sont les marqueurs des cultures musicales du «nous» et de «l'autre» ?

En Géorgie, la monodie est essentiellement représentée seulement par certaines formes de musique laïque et religieuse. Parmi les causes de sa naissance, on peut citer son rapport avec les subcultures à monodie typologiquement différentes. Pour établir la nature de la culture géorgienne, il est important de définir ce qu'elle empruntait à des cultures à monodie du Proche Orient et ce qu'elle rejetait, quelle influence elle a eu, à son tour, sur le développement de ces cultures, plus particulièrement, sur les subcultures qui la composent.[3]

Les régularités de l'influence des impulses extérieures par rapport à la culture musicale de l'ethnos peuvent être résumées de la façon suivante : l'influence extérieure est d'autant plus rapide et facilement réalisable que les cultures en contact sont proches périodiquement, typologiquement, historiquement, parce que le sort de l'impulse extérieure dépend de sa coïncidence avec les tendances intérieures du développement de la culture. Il faut absolument prendre en considération le fait que la culture de l'ethnos n'est pas homogène, elle est représentée par différentes subcultures, dont les porteurs détiennent des positions différentes dans l'organisme ethno-sociale donnée, elles peuvent percevoir différemment les impulses extérieures et influer sur la culture de l'ethnos dans son ensemble. Par conséquent, la perception des impulses extérieures par la culture musicale de l'ethnos dépend : a) du degré de sa conformité avec les tendances de son développement intérieur ; b) du degré de sa conformité (ou de son approbation) avec les éléments intégrés et différenciés de la subculture ; c) du rapport des différentes couches porteuses de la culture de cet ethnos avec l'impulse extérieure.

---

[3] ეკატერინე ბუჩუკური, ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების მუსიკის ტიპოლოგიური ნიშნები [Ekaterine Buchukuri, Indices typologiques de la musique des pays du Proche Orient], Teatrmtsodnéobiti da kinomcodreobiti dziébani, sous la direction de Nathéla Arvéladzé, 2006, N 9 (28) : 241-246.

En même temps, ces facteurs n'agissent pas séparément mais en interaction ; les particularités de cette interaction déterminent le résultat définitif. La naissance (l'engendrement) et le développement des innovations dans la culture de l'ethnos possèdent leurs propres mécanismes et comprennent essentiellement quatre étapes. La première, c'est l'étape de la sélection, la deuxième – la reproduction et la copie, la troisième – l'adaptation et la modification, la quatrième – l'intégration structurelle.[4]

D'une part, la première (la culture de l'ethnos) devient plus ouverte et perçoit facilement des événements extérieurs. De l'autre, «travaille» le mécanisme d'autodéfense de la culture de l'ethnos ; les signes sélectifs sont essentiellement orientés vers la préservation de sa spécificité ethnique et vers le rejet des éléments menaçant son identité, dont l'appropriation lui crée le danger de l'assimilation totale ou partielle.

La pluralité des subcultures existant en Géorgie était déterminée par tous les facteurs susmentionnés et par la nature tolérante même de l'ethnos géorgien. Il est reconnu comme un fait que la musique orientale à monodie est plus fermée, tournée vers soi-même, grâce à quoi elle subit moins de transformation sous l'influence des impulses extérieures typologiquement étrangères ; elle se transforme essentiellement grâce à son développement intérieur.[5]

Avant l'annexion de la Géorgie par la Russie, Tbilissi était considéré comme l'un des centres de la culture orientale du Caucase grâce à des rapports culturels étroits avec les pays voisins (Perse, Turquie, Arménie, Azerbaïdjan) et à la diversité nationale de la population de la ville. Les nobles géorgiens islamisés et passionnés par la vie quotidienne persane furent initiés par les artistes orientaux à leur culture, pourtant, on ne peut pas exclure la difusion forcée des motifs orientaux.

On peut considérer comme phénomène typique de la culture à monodie l'art des poètes – musiciens de tradition orale – des *achougs* (bardes), qui comprend toute la Transcaucasie aux XVIIème-XIXème siècles, l'Azerbaïdjan musulman, aussi bien que l'Arménie

---

4 Арутюнов, Сергей, Народы и культуры, Наука, Москва, 1986,

5 Ekaterine Buchukuri, «Georgian Music in the Context of Relation with Oriental Monodic Cultures» , *Theorie und Geschichte der Monodie*, collected works, **Instituts für Musikwissenschaft der Universität**, dir**. Maria Pishloger, Wien,** 2001 : 81-87.

et la Géorgie chrétiennes. Pourtant, à la différence de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan, le phénomène *achoug* n'est jamais devenu porteur de l'identité nationale géorgienne[6]. La popularité de la musique des *achougs* était la plus ressentie dans la deuxième moitié du XVIIIème siècle. C'est à cette période que sont liés les noms des *achougs* non Géorgiens – Saïat-Nova, Chamtchi-Melko, Sathara, Hazira.[7]

Dans l'œuvre des *achougs*, qui naquit dans une certaine circonstance historique et qui représentait le domaine de la consommation des basses couches sociales, des artisans et des commerçants (Karatchokheli, Kinto),[8] au XIXème siècle pénétrèrent des éléments stylistiques russes et européens, de nouveaux moyens d'expression. Un modèle transformé structurellement fut formé – un nouveau type de chanson lyrique urbaine à une voix, qui représentait une synthèse des composantes stylistiques de la culture musicale géorgienne, euro-asiatique. L'œuvre vocalique *achoug* monophonique – à monodie – est improvisée, mais cette manière d'improvisation est strictement réglementée par la loi artistique fondée sur l'expérience traditionnelle des générations ou des interprètes.[9] L'une des caractéristiques musicales stylistiques de la monodie vocalique *achoug* est la seconde augmentée ; pourtant, cette dernière n'est pas du tout un élément déterminant la nature orientale. Nous savons que la seconde augmentée apparaît également dans le folklore rural géorgien.[10] La facture des chansons à une voix est enrichie par

---

6 ეკატერინე ბუჩუკური, აშუღური ხელოვნება და ძველი თბილისის სიმღერები (სტილური ანალიზის ცდა) [Ekaterine Buchukuri, L'art des achoughs et les chansons du vieux Tbilissi (essai d'une analyse stylistique)], journal scientifique géorgien électronique : Musikismtéodneona da kulturologia, sous la direction de M. Kavtaradzé, http://gesj.internet-academy.org.ge, 2006 N1, p.. 63-80.

7 იოსებ გრიშაშვილი, „ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა", „საიათ-ნოვა", [Iosseb Grichachvili, Bohème littéraire du vieux Tbilissi, Saïath-Nova, Recueil des œuvres, t. 3,], Tbilissi, 1963

8 გიორგი შაყულაშვილი, ძველი თბილისის პოეზიის ისტორიიდან [Guiorgui Chakhoulachvili, De l'histoire de la poésie du vieux Tbilissi], Metsniérába, Tbilissi, 1987.

9 მარინა ქავთარაძე, მუსიკა თბილისში და თბილისი მუსიკაში [Marina Kavtaradzé, La musique à Tbilissi et Tbilissi en musique], Revue Literatura da khélovnéba, sous la direction de Tariel Kharkhélaouri, Tbilissi, 2010, N4(52) : 64-72.

10 არჩილ მშველიძე, ქართული ხალხური ქალაქური სიმღერები [Artchil Mchvélidzé, Les chansons populaires urbaines géorgiennes] Tbilissi, 1970.

l'ornement, mais les moyens d'ornement mélodique ne représentent pas non plus un élément étranger à la pensée vocalique géorgienne. Il suffirait de nommer des «ourmoulis» ou des «orovélas», les chansons à krimantchouli de Gourie.[11]

La naissance de la deuxième branche de la chanson urbaine est liée avec une période relativement tardive, celle du XIXème siècle. Dans sa formation aussi, le rôle de la musique étrangère est important. A cette branche appartiennent les chansons qui prennent leur source dans la mélodie et l'harmonie des romances russes et plus particulièrement dans celles des opéras italiens ou des romances napolitaines. Leur caractéristique commune est la superfluité de l'harmonie fonctionnelle classique européenne, le parallélisme de tierces, la structure métro-rythmique strictement déterminée, la polyphonie. En même temps fut préparé le terrain pour la formation d'un nouveau courant de la chanson urbaine, du courant européen.

La vie musicale de Tbilissi du XIXème siècle se caractérise par une grande variété. Un ami de Pouchkine donne la caractéristique suivante du panorama musical de l'époque : «On y rencontrait et Zourna, et la danse, et Lekouri, et la chanson persane ininterrompue, Alaverdi et Iiakchioli, Byron sur scène et l'européen – occidental mélangé avec la diversité orientale – asiatique».[12]

La popularité de la musique européenne gagne progressivement du terrain dans cet environnement multiculturel varié. L'arrivée à Tbilissi d'une première troupe d'opéra entraîna la fondation d'un théâtre permanent, la popularisation des mélodies d'opéra (par exemple, sur l'air de Germond de la «Traviata» de Verdi était chanté le poème d'Ilia Tchavtchavadzé «Tkhem moiskha potholi» («la forêt s'est vêtue de feuilles»), etc.), l'introduction dans la vie quotidienne des instruments comme la balalaïka, l'accordéon, et plus particulièrement, la guitare.

---

[11] ნინო ციციშვილი, მრავალხმიანობისა და ერთხმიანობის ურთიერთმიმართების სისტემური შესწავლა ქართლ-კახურ სუფრულ და შრომის ერთხმიან სიმღერებში [Nino Tsitsichvili, Etude systémique des rapports entre la polyphonie et la monophonie dans les chansons monophoniques de table et de travail de Kartli-Kakhéthie], in : Recueil : Problèmes de la polyphonie populaire géorgienne, Tbilissi, 2000 : 181-193.

[12] Cité in: თამარ მესხი, ქართული ქალაქური სასიმღერო შემოქმედება [L'art de la chanson urbaine géorgienne], Sabtchota Khélovnéba N5, 1989 : 123.

La typologie de la culture musicale urbaine géorgienne

L'évolution des liens géorgien oriental et géorgien occidental montre aussi bien les voies de développement de la culture musicale géorgienne que des processus importants de développement, en général, de la musique mondiale, et confirme la possibilité de coexistence de deux systèmes de pensée musicale complètement différents dans un espace artistique. On ne peut pas dire que dans le folklore urbain, né dans l'atmosphère multiculturelle de Tbilissi, les archétypes des cultures orientale et occidentale s'intégreraient de différentes façons dans une unité culturelle, ils créent plutôt un système dont chaque couche se fonde sur l'équilibre entre des oppositions. De ce fait, la typologie de la culture musicale urbaine géorgienne se dessine comme un événement vu dans l'optique de dialogue des cultures euro-asiatiques.

Pour confirmer ma réflexion, je voudrais faire appel à une citation de Bakhtine :

> «Toute culture vit dans les rapports avec d'autres cultures et de grands événements ne naissent que dans des dialogues de cultures. Dans ces rencontres dialogiques, elles ne se fusionnent pas ni se mélangent, elles s'enrichissent mutuellement».[13]

L'influence d'une culture sur une autre se réalise s'il y a pour cela des conditions favorables et dans le cas où s'effectue le rapprochement des codes culturels. De ce point de vue, il est extrêmement important d'étudier la culture musicale géorgienne comme un événement à un champ culturel riche, ayant des rapports musicaux complexes euro-asiatiques.

L'identité nationale dans le système des rapports entre les cultures

Les chansons urbaines géorgiennes, plus concrètement, les chansons du vieux Tbilissi, représentent un conglomérat de la pensée de différentes époques historico-culturelles et, en tant que résultat du dialogue de cultures, jouent un rôle important dans la formation et

---

[13] Михаил Бахтин, Эстетика словесного творчества, Москва, 1984, p. 354.

le développement d'une *nouvelle musique professionnelle géorgienne* de l'époque suivante.[14]

Par conséquent, les formes à monodie historiquement établies et assimilées et leurs éléments particuliers ont pris une place dans l'histoire de la musique géorgienne, ce qui prouve l'existence de son système ouvert, mais pour les Géorgiens, la monodie n'est pas devenue le symbole de l'identité nationale. Dans la culture urbaine géorgienne se distinguent les caractéristiques suivantes des rapports interculturels : a) des rapports synchroniques de caractère «horizontal» en activité permanente dans le processus ethnoculturel, qui forment le système des structures stables (traditionnelles) et mobiles (contemporaines) de l'ethno-culture ; b) des rapports diachroniques de caractère «vertical» qui, à la suite d'une sélection, forment des complexes génétiquement principaux et établissent un type de la pensée musicale de la nation. A partir d'eux et dans ce processus complexe des rapports interculturels, dans un lien diachronique, se forment une «tradition» et une «mémoire collective», qui déterminent l'identité nationale.

Marina Kavtaradzé. Docteur en Critique d'arts, musicologue, chef du Département d'Histoire de la musique, Professeur ; vice-président de l'Union de compositeurs de Géorgie, experte au Ministère de l'Education de Géorgie.
Les intérêts scientifiques de Marina Kavtaradzé sont liés aux problèmes de l'histoire de la musique géorgienne, des relations interculturelles, de la sémiotique, du théâtre musical et autres. Elle est l'auteur de plus de 70 ouvrages ; maints projets ont été réalisés sur son initiative et sous sa direction ; elle est la fondatrice et directrice de la revue scientifique électronique «Musicology and cultural science» et d'une collection d'ouvrages scientifiques «Recherches musicales».

---

[14] Nous divisons l'histoire de la musique géorgienne en musique professionnelle ancienne et musique professionnelle contemporaine ; nous entendons par la musique professionnelle géorgienne ancienne la musique religieuse, l'hymnographie, qui a une tradition de quinze siècles; nous appelons la musique professionnelle géorgienne contemporaine l'œuvre créée par des compositeurs à la suite de l'appropriation au XIXème siècle de la culture, de l'éducation, des genres et des formes musicaux européens.

Les intouchables danseuses des danses nationales géorgiennes et du flamenco à travers la chorégraphie, la musique et les costumes (un certain regard sur la femme)

Khatuna Mzarelua
Institut des Sciences politiques,
Université de Genève, Genève

Les premiers habitants historiquement connus de l'Espagne sont les Ibères. Le problème de leur origine reste entier. Ils s'installèrent en Europe occidentale, probablement à l'époque néolithique. Cependant, comme le géographe grec Strabon nous l'apprend, on connaissait à côté des Ibères de l'extrême Occident, les Ibères du Caucase du Sud, habitant en Géorgie, pays situé à la limite orientale d'une zone tantôt considérée comme asiatique, tantôt comme européenne. Dans son essai «Andalousie ou les Hespérides», Marguerite Yourcenar fait une comparaison métaphorique entre le célèbre mythe de la Toison d'Or et l'Espagne. Notamment, elle écrit : «…L'image de la Toison d'Or commence de hanter les rêves des courtisans de Charles Quint…L'Atlantique devient effectivement la mer Océane, dont Colomb, Pizarre et Cortez ont été les Argonautes, et où la Floride et le Mexique font figure de Colchides». En 1933 Iliazd s'était rendu en Espagne pour visiter le pays et effectuer quelques recherches. À son retour, la même année, au Cercle Cervantès, Fondation culturelle espagnole à Paris, il prononçait une conférence sur les ressemblances entre les Espagnols et les Géorgiens. Le texte complet de cette conférence semble être perdu. Cependant, il est bien connu que c'est le degré 41, la même latitude que partagent Barcelone et Tbilissi, capitale géorgienne, qui incita Iliazd à donner à son groupe de poètes, puis à ses éditions, le nom 41. Dans les danses nationales géorgiennes et dans le flamenco dansé, nés chez des peuples aux identités marquantes, l'homme ne touche pas la femme. Quelquefois, il arrive qu'ils se frôlent, notamment, dans le flamenco. Néanmoins, ils s'éloignent aussitôt et, souvent, d'une manière brusque. Quant

aux danses nationales géorgiennes, l'homme n'effleure même pas la femme. Une distance, tantôt courte, tantôt longue, les sépare toujours.

Nous gardons tous ces éléments tels des ponts entre les deux cultures en question, qu'à première vue, rien ne semblait rapprocher.

Le flamenco, musique et danse populaire, est né en Andalousie, partie de l'Espagne située dans le sud du pays, connue comme une terre de passage, de cultures, une terre mixte. La perception du flamenco, comme la définition étymologique du nom qu'il porte, est multiple. Chronologiquement, on considère que le flamenco apparaît en tant que tel au XVIIIème siècle. Cependant, on ne sait pas exactement depuis quand il se chante et se danse. Ses grandes lignes furent probablement tracées à la même époque. Mais c'est à partir du XIXème siècle que le flamenco commence véritablement à évoluer à partir de la synthèse entre trois éléments essentiels tels que : l'identité espagnole – l'élément principal de notre point de vue -, l'influence arabe et celle plus neuve, mais considérable, des Gitans. Visiblement, le processus de synthèse s'est fait lentement, sans heurt. Le chant a évolué, le langage gestuel aussi. Le flamenco s'est également inspiré de multiples traditions artistiques existant en Espagne, et, notamment, en Andalousie, à savoir : les romances castillanes, les chants liturgiques byzantins, les mélodies et danses juives, les chansons populaires mozarabes, la musique et la danse hindoues.

La Géorgie se trouve aux confins de l'Europe et de l'Asie. Les danses nationales géorgiennes rassemblent les légendes, musiques, danses, costumes de toutes les régions du pays. Ces danses se sont également enrichies au contact des autres peuples du Caucase et de l'Orient voisin. Par conséquent, les chorégraphies géorgiennes parvenues à nos jours se présentent comme le résultat d'une longue période d'évolution historique et culturelle. Visiblement, dans les premières étapes de la culture, l'art de danser en Géorgie fut lié aux luttes menées. Le facteur des impulsions émotionnelles ou esthétiques est assurément apparu plus tard. Ces luttes continuelles ont sculpté, à leur façon, le peuple géorgien, sa vision de l'univers, ainsi que ses rapports avec le monde. Face à des guerres menées contre la Géorgie par divers envahisseurs, face à la douleur causée par la perte des proches dans ces guerres, face à l'avenir constamment remis en question (celui du pays, ou le sien), le Géorgien, désireux d'oublier

ses inquiétudes et ses peines, cherche depuis toujours un appui ou un port. Il en trouve. Il perçoit la réalité comme un théâtre, sa vie – comme un jeu de rôles successifs que parfois lui-même, parfois le destin écrivent. Chaque Géorgien est donc un artiste dans son âme. Cette vision paraît se refléter de la manière la plus évidente dans les danses nationales géorgiennes.

La diversité des paysages a assurément contribué à façonner les personnalités géorgienne et andalouse et a participé à la détermination des composantes du contenu émotionnel et technique du flamenco et des danses nationales géorgiennes. Le flamenco ne regroupe-t-il pas une large gamme de chants et de danses, ainsi que des sentiments, comme son sol natal divers paysages, tant alpins que tropicaux? Et les danses nationales géorgiennes ne synthétisent-t-elles pas des danses issues de ses régions, qui oscillent entre la mer et les montagnes ? Il est difficile de ne pas être influencé par la nature dans une Andalousie où les terres, les teints, les cœurs et les âmes sont hâlés par le soleil qui domine les jardins comme les déserts, où les habitations sensuelles flirtent avec les paysages troublants qui les entourent. Dans une Géorgie où le ciel, azur comme un espoir, a prêté les reflets de ses étoiles innombrables et pétillantes aux yeux des Géorgiens, où le cœur et l'âme balancent entre le vert suave et calme de la nature et le blanc rigoureux et pudique des sommets des montages.

Le flamenco semble refléter de manière métaphorique les liens que l'homme andalou entretient avec la vigne. En observant les mouvements exécutés par les protagonistes de cette danse avec amour, précision, maîtrise, technique, mais aussi spontanéité, n'avez-vous pas imaginé comment le paysan infatigable cultive sa vigne ? En regardant les femmes moulées dans leurs robes falbalas, n'avez-vous jamais songé aux «grappes paresseuses» de Virgile que l'on cueille avec tendresse et allégresse ? En admirant leurs cheveux noirs, lourds, naturellement bouclés, aussi beaux que les cheveux de l'élue dans le «Cantique des Cantiques», n'avez-vous jamais pensé aux raisins de l'automne qu'on aimerait caresser sans cesse ? En suivant la gestuelle de leurs doigts, n'avez-vous jamais imaginé comment la vigne enlace son bois ?

La Géorgie est aussi le pays du vin. La viticulture est une des principales et des plus anciennes branches de l'agriculture géorgienne.

La culture de la vigne n'est pas ici un travail, mais plutôt un culte, que le Géorgien respecte avec ferveur. En outre, pratiquement chaque famille cultive quelques pieds de vigne destinés à l'élaboration du vin pour la consommation familiale tout au long de l'année. Il convient également de noter que, selon la tradition, sainte Nino confectionna sa croix à partir de sarments de vigne, qu'elle lia ensuite de ses cheveux pour la donner au pays. En outre, des haies, des feuilles et des grappes de vignes ornent abondamment des monuments historiques et religieux, ainsi que des objets d'art et bijoux. Les nattes opaques et longues des danseuses géorgiennes évoquent les cheveux de la mystérieuse Cappadocienne avec lesquels elle lia les sarments de vigne. Les couleurs des costumes masculins ou féminins, le maquillage des danseuses s'inspirent aussi des coloris et des nuances du raisin et du vin. D'ailleurs, le langage géorgien comprend des mots pour désigner les couleurs telles que *kourdznispheri* (*kourdzeni* – raisin, *pheri* – couleur) ou *gvinispheri* (*gvino* – vin).

Dans sa vision du feu, Frédéric Deval dit qu'il y a des valeurs positives du feu. Ce sont celles de la chaleur et de la lumière. Et des valeurs négatives, à savoir destructeur, rageur, tourmenté, implacable, inapprochable. Après quoi, il établit un parallèle entre le feu et le flamenco. *Flameante*, flamboyant, et donc du castillan *flama*, flamme. Pour lui, le feu dans ses formes diverses – incandescence, flamboiement, ardeur, évanescence est une des images rayonnantes du flamenco. L'écrivain et publiciste géorgien Grigol Robakidze pour démontrer l'importance que les Géorgiens accordent au soleil, attire l'attention sur les racines des mots «regarder» et « soleil». En géorgien, le verbe *mzera* signifie regarder. Le mot *mze* veut dire le soleil. Il y a donc du soleil dans l'œil du Géorgien. Son regard possède la lumière. D'autre part, la vie qui brûle, et qui en géorgien fait référence au feu, est célébrée à travers des chorégraphies géorgiennes par la joie de vivre, la gaîté innocente et la provocation douce que celles-ci expriment. Mais l'aspect brûlant, voire destructeur du feu et la passion ardente qu'il peut faire naître sont absents de ces danses, contrairement au flamenco. Les danseuses espagnoles sont à la fois «riantes et dramatiques». Le drame est étranger aux danses nationales géorgiennes, comme dans les contes, dont la fin nous annonce que l'homme et la femme se marièrent, eurent beaucoup d'enfants et une vie longue et heureuse. En outre, nous

semble-t-il, le flamenco est dansé par des déesses rouges. Dans les danses nationales géorgiennes, elles sont encore blanches. La lumière, la vigne et le vin, les couleurs et la beauté visuelle sont (pour paraphraser Louis Aragon) autant de fenêtres ouvertes dans la nuit humaine, d'après lesquelles on se fait une idée du soleil. Ce dernier, malgré la gravité et les accents tragiques du flamenco, et en dépit de son esprit viril et guerrier, ainsi que de la relative froideur que certaines chorégraphies nationales géorgiennes affichent, est un fondement commun de ces danses.

Les bijoux, qui relèvent de la décoration, peuvent toucher à l'art, éclatant ou pur, comme dans le cas du flamenco et des danses nationales géorgiennes. En outre, ces bijoux ne se limitent pas à leur rôle de parure. Ils présentent également des valeurs d'emblème ou de prestige : les diadèmes et les couronnes des Géorgiennes, les peignes et les boucles d'oreilles des Espagnoles soulignent que les femmes traversent les époques en reines fières et énigmatiques. Outre la quête de la beauté dont ces bijoux témoignent, ils participent également à la quête de l'harmonie chorégraphique. Les bijoux et accessoires, quoique majestueux mais composés de matériaux légers, portés par des danseuses espagnoles, se marient avec des danses profondément chargées de l'intérieur. Les bijoux en métal (en argent, essentiellement) des Géorgiennes font ressortir des danses aériennes. Ces contrastes ont leurs conséquences émotives : si dans le flamenco, les tendres châles à longues franges suggèrent les épaules et les poitrines, dans les danses nationales géorgiennes, ce sont des plastrons brodés de fils précieux ou des longs et pesants colliers tombant depuis le cou, caressant l'empiècement, qui jouent le même rôle. Les bijoux vibrants des Espagnoles et des Géorgiennes rappellent la sculpture. Une plastique immobile et une plastique de mouvement, disait Serge Lifar.

Les danses nationales géorgiennes et le flamenco, dans leurs versions les plus authentiques, nous offrent une répartition harmonieuse des rôles entre la danse et la musique. Le flamenco dansé se laisse pénétrer par la musique, qu'il déséquilibre, renverse et décortique. La danse géorgienne agit de même façon, c'est-à-dire qu'elle se laisse pénétrer par la musique, mais elle s'en enivre, s'en caresse et s'en enveloppe.

Les danses nationales géorgiennes et le flamenco affichent un attachement partagé au ciel et à la terre. Selon le réalisateur espagnol Carlos Saura, le flamenco sépare le corps des femmes en deux. Le buste, les bras, la tête se tendent vers le ciel. Les pieds disent qu'ils sont très proches de la terre. D'après une pensée de Koté Djandieri, les danses nationales géorgiennes sont partagées entre le haut, l'irrationnel, et le bas, le rationnel. Toutefois, dans leur dévouement à la terre, les Espagnoles avec leurs frappements de pieds au sol sont plus intenses que les Géorgiennes. Ces dernières, avec leurs glissements, certes, le marquent, mais elles semblent essayer de ne pas vouloir y planter leurs racines. Quant à la partie haute du corps, avec les bras et les doigts, les Espagnoles semblent attirer le ciel vers l'être humain, tandis que les Géorgiennes ne paraissent que l'effleurer. La coexistence de ces deux éléments donne au flamenco et aux danses nationales géorgiennes une double nature : à la fois douce et grave, allègre et lourde de chagrin (lorsque la danseuse du flamenco déchire et recoud ses mouvements) ; sensuelle et pudique ; virile et distinguée ; rigoureuse et spontanée. Ces deux éléments portent également la marque de l'Orient et de l'Occident. Que signifie le fait d'être partagé entre le ciel et la terre ? Que le corps dansant est tel un pont entre ces deux rives ? Ou, peut-être, qu'il ne parvient pas à faire son choix définitif ?

Les danses nationales géorgiennes réservent aux femmes deux rôles essentiels : celui de muse et celui d'ambassadeur de la paix. La muse initie les hommes à des conduites héroïques ou chevaleresques. L'ambassadeur de la paix apaise leurs élans belliqueux. Par conséquent, dans les danses dites traditionnelles ou classiques, on voyait des femmes icônes, dans les danses dites modernisées et nouvelles, on les découvre sensuelles et quelque peu viriles (ce qui provoque un vif mécontentement, particulièrement chez le public masculin géorgien). Si avant, elles souriaient timidement ou tendrement, dorénavant elles ont des sourires éclatants. On ne s'arrête pas aux sourires, elles poussent des cris à l'instar des hommes. Leurs mouvements se voient rivaliser avec ceux du sexe opposé. Elles changent leurs coiffes traditionnelles en chapeaux masculins ou s'affichent pour la première fois tête nue ! Tout indique qu'elles savourent l'image d'une nouvelle femme (et d'une nouvelle technique) qui est née : très indépendante, moins pudique et moins retenue.

Toutefois, cette nouvelle femme se présente toujours comme un idéal ou une créature idéalisée. Jamais on ne la verra tragique, déchirée ou brisée. La distance scénique avec l'homme est également maintenue. Dans le «lazouri», les danseuses apparaissent les premières sur la scène. Leurs tenues frappent. De simples robes blanches un peu évasées, bien moins longues que les robes traditionnelles, moins ornées aussi. Et, surtout, l'absence des fameuses coiffes dites *tchikhti-kopi*. Les quatre nattes de jais sont remontées en chignon. Ensuite c'est la musique qui surprend avec son rythme suave et charnel, musique à la fois géorgienne et orientale. Puis, on constate que les femmes s'autorisent des pas d'hommes, ce qui demande un travail actif des pieds, jusqu'alors inconnu aux danseuses. On s'aperçoit que de nouveaux mouvements pour femmes ont été introduits, à savoir : l'appui sur une jambe alors que l'autre, pliée au genou, est étirée vers le haut, comme si elle voulait toucher la cambrure ; le jeu intense des hanches, ainsi qu'un peu plus d'articulation dans l'activité des bras réputés par leur grâce immobile. Dans le «svanouri», ces mouvements se revêtent, inspirés par le rythme déchaîné de la musique, d'une énergie ravageuse. Les femmes semblent s'identifier aux hommes. Mais si l'on examine de près les danses créées par les fondateurs du «Ballet National Géorgien», Madame Nino Ramichvili et Monsieur Iliko Soukhishvili, leur «philosophie» ne nous semble pas avoir comme fondement unique l'image d'une sainte pure et exemplaire. Ces grands artistes ont vêtu la femme d'une danse aux mouvements suffisamment simples, mais qui cachent des grands sentiments retenus, à savoir la fierté, le goût de l'indépendance, le jeu d'amour et de flirt, la douce provocation. D'autre part, dans les chorégraphies signées par le couple, certains mouvements ont été conçus tels des commencements, qui un jour trouveraient leurs suites ou fins. Par exemple, le pied d'une femme qui s'élève timidement du sol, mais qui, un demi-siècle après, se verra accomplir des figures osées. Certains mouvements féminins sont comme des suggestions d'avenir, à savoir le travail des épaules et des hanches. Ces dernières, réservées dans le passé, affirmées aujourd'hui, prennent une part plus active à la danse.

Le «kartouli» est une danse de couple. De manière générale, les Géorgiennes se reconnaissent dans cette danse. Elle incarne le rêve qui, dans leur imagination, correspond à une relation heureuse.

Elle met en scène une femme qui est fière et qui se retient. La chorégraphie suppose également un contenu imaginatif et mental : maintenir la distance entre l'homme et la femme, les montrer s'approcher, s'éloigner, puis se rapprocher à nouveau, alimente le rêve, confirme un des traits du caractère des Géorgiennes et l'attitude digne de l'homme envers la femme.

Si dans le flamenco dansé, la distance entre l'homme et la femme peut être perçue comme symbole de la revendication de la liberté, de la défense ou de la provocation, dans les danses nationales géorgiennes, cette distance physique est l'image (sans doute idéalisée) de la protection et la vénération avec lesquelles on couvre les femmes. Néanmoins, la distance évolue. Le flamenco se danse de plus en plus en solitaire, tandis que les Géorgiennes remettent en cause la séparation scénique.

Oui, de nos jours, le flamenco se danse souvent en solo. Mais le chanteur (avec les guitaristes), qui apparaît toujours, semble figurer le danseur absent. Il s'engage alors entre lui et la danseuse un dialogue visuel, que seule la présence physique d'un homme peut alimenter. On ne peut probablement plus parler de la lutte entre les sexes opposés comme de l'une des causes du flamenco solitaire, dont une des plus grandes et incroyables danseuses et chorégraphes de notre temps, Pina Bausch,a fait le sujet dans sa version du ballet «Sacre du printemps», créée en 1975. Elle y a mené son élue vêtue d'une robe rouge à la mort, car les hommes et les femmes semblaient lutter entre eux sauvagement, car la guerre des sexes était déclarée comme implacable et inévitable. Or, cette lutte est presque consommée. Il reste la liberté et la solitude des êtres sans refuge, mais dans la distance. Dans le flamenco, le danseur et la danseuse étaient placés sur un pied d'égalité. Leur danse se présentait comme une compétition où l'homme comme la femme pouvait devenir un *matador,* un gagnant. Aujourd'hui, le taureau est souvent imaginaire. Dans les danses nationales géorgiennes classiques, la compétition entre les deux sexes opposés était vécue comme latente, sinon honteuse. Dans les danses contemporaines, elle ressemble davantage à un jeu. Car si le flamenco danse la vie, les danses nationales géorgiennes l'idéalisent. Pourtant, leurs femmes se ressemblent. A demi-nue sur un ancien tableau, mais si pudique, si

docile, si limpide, une Andalouse ; en tenue traditionnelle, à l'air si obéissant, si doux, pourtant à la plastique sensuelle, une Géorgienne.

Les danses nationales géorgiennes et le flamenco, ces deux rares miroirs, nous font découvrir, observer et admirer les êtres modelés par leurs terres respectives. Ils s'attachent tous deux à une protection ardente de leurs racines, et en cela même à une préservation de la diversité culturelle.

Khatuna Mzarelua. Philosophe et journaliste indépendante, doctorante en Lettres à l'Université de Genève. Elle collabore également avec l'organisation non gouvernementale «La Maison de l'Europe» (Tbilissi) dans le cadre du projet «L'Europe une et multiple sur le fond du ballet des XXème et XXIème siècles». Ses sujets de recherches : les aspects culturels et sociaux des divers formes de la danse en Occident, les liens de cette danse avec la culture géorgienne ; la construction, le développement et la déconstruction de l'homme à travers l'étude des langues, des œuvres littéraires et des arts ; l'art contemporain et ses philosophies.

L'identité géorgienne et le choix de l'orientation politique

Otar Djanelidzé
Université d'Etat Ilia, Tbilissi

En général, la quête de l'orientation politique, d'un allié extérieur, de la protection et du patronage, est un problème propre aux petits pays dont la puissance militaire est très faible. Ce sont surtout les pays qui se trouvent au carrefour des civilisations, des cultures, des religions différentes entre lesquels s'impose l'antagonisme des forces opposées du point de vue géostratégique. Parmi ces pays, la Géorgie, dont le territoire par la Volonté Divine se trouve dans une région de haute tension – dans le sud du Caucase où, dès la période ancienne jusqu'à nos jours, se sont toujours heurtés les buts et les intérêts intransigeants des grands pays.

Les attaques permanentes des ennemis, le joug des conquérants ont souvent mis en danger l'identité nationale et culturelle, menaçant le pays de disparition et de dégénération. La volonté des Géorgiens de défendre leur pays natal, de garder l'identité nationale et l'exigence du développement libre dans les différentes périodes de l'histoire obligeaient les gouverneurs de la Géorgie à chercher la force protectrice des souverains plus puissants.

Quels étaient les facteurs qui conditionnaient le choix de l'allié, sur quels arguments était fondée la détermination de l'orientation politique? A quel point ce processus était-il lié à l'identité ? Est-ce qu'il y avait des points de repère caractérisant la politique étatique de la Géorgie? Ce sont des questions significatives et importantes qui, malheureusement, n'étaient pas appréciées ni étudiées convenablement dans l'historiographie géorgienne.

Dans le présent article nous utilisons des notions scientifiques telles que «l'identité nationale» et «l'orientation politique». Comme il n'existe pas de définitions universelles de ces notions, nous trouvons nécessaire de préciser les caractéristiques de ces concepts afin d'en proposer notre propre définition.

Pour nous, l'identité nationale est la prise de conscience, la perception et l'auto-appréciation par la nation de son identité. Quant

à l'orientation politique, nous la considérons comme un choix de la politique extérieure reposant sur une certaine motivation et des valeurs particulières auquel le gouvernement de la Géorgie a procédé tout au long de son histoire pour sauvegarder l'indépendance du pays.

Dans la littérature spécialisée sont établis les principaux traits caractéristiques de l'identité : le territoire historique, la langue, la religion, la mémoire collective, etc.[1] Mais la question se pose: lequel de ces signes peut-il être décisif dans le choix de l'orientation politique?

Selon l'opinion assez répandue, la Géorgie, c'est «une nation orpheline». Dans le monde entier elle n'a pas de «parents» ni du point de vue ethnique ni du point de vue linguistique. C'est pourquoi à la recherche de son orientation politique, les marqueurs ethnique et linguistique seront moins importants. De ce fait, notre étude portera seulement sur la situation géographique de la Géorgie et sur le caractère de ses relations avec les pays voisins. Sur cette question Niko Nikoladzé, l'un des représentants célèbres d'une génération progressive des années soixante du XIXème siècle, a fait une observation assez intéressante en 1917. Selon lui,

> «l'orientation de tout le pays est le fruit de sa situation géographique et de la position de ses voisins. Comme n'importe quel autre être désirant survivre, la Géorgie non plus ne pouvait échapper à cette loi de la nature. La vie politique et physique du monde est dirigée par la même force – celle qui fait tourner la lune autour de la Terre et toutes les deux autour du soleil. D'après les lois de la physique, quand différentes forces essaient d'attirer vers soi le même objet, la situation de cet objet est déterminée par la force la plus puissante. La volonté de l'objet ne décide rien – il appartiendra toujours à la force la plus forte».[2]

---

1 ენტონი სმითი, ნაციონალური იდენტობა (თარგმანა ლელა პატარიძემ), თბ., 2008. [Anthony D. Smith – «L'identité nationale» (traduit en géorgien par Léla Pataridzé). Tbilissi, 2008].

2 ნ.ნიკოლაძე, სამერმისო.4, საქართველოს ორიენტაცია, „*საქართველო*“, 1917 წ., 16 დეკემბერი. [N. Nikoladzé – «Pour l'avenir» 4. «L'orientation de la Géorgie». *Sakartvélo*», 1917, le 16 décembre].

Niko Nikoladzé trouvait que l'orientation ne peut être formée ni par la main de l'homme ni par l'inspiration, et

> «celui qui pense qu'un certain roi, ordre ou génération est capable de faire tourner la Géorgie à sa guise, se trompe. Le peuple, comme chaque être vivant, se tourne vers le côté d'où viennent les rayons brillants du soleil éclairant tout autour d'eux. Et la Géorgie aussi, dans le passé, a toujours dirigé son «orientation» vers le côté d'où venaient la lumière et le mouvement».[3]

Dans cette remarque en principe raisonnable de Niko Nikoladzé, dans laquelle il met l'accent sur le rôle de l'environnement géographique, il serait difficile de trouver une place pour les autres signes de l'identité dans la question de l'orientation. Mais nous allons essayer de montrer que ce n'est pas le cas et que dans l'histoire de notre pays le facteur religieux a toujours été aussi important que le facteur géographique.

Le premier choix de l'orientation politique de la Géorgie confirmé par le narratif historique est lié au choix confessionnel de la Géorgie qui date des années 20 du IVème siècle.

Selon la vie de Sainte-Nino et «La conversion du Kartli», la décision du roi de Kartli, Mirian, de reconnaître la puissance de Dieu et d'adopter la foi chrétienne, fut conditionnée par le miracle qui eut lieu sur la montagne de Khotine: sous les yeux du roi qui était à la chasse, «il y eut une éclipse de soleil et il fit nuit noir sur la montagne»[4]. D'abord, le roi s'adressa à ses idoles, mais c'est seulement grâce à Jésus-Christ que l'environnement s'éclaircit. A la suite de ce miracle, le roi crut en la force du Crucifié. Pourtant, il faut remarquer que le choix de Mirian n'était pas conditionné seulement par l'effet de ce miracle. Le roi devait prendre en considération le fait qu'à cette époque-là le Kartli se trouvait sous l'orbite de Rome et entretenait avec lui en plus des liens politiques, des liens culturels étroits. C'était donc en même temps une décision politique – faire un choix entre deux mondes opposés: l'Orient (l'Iran) et l'Occident (Rome) et donner

---

3 Idem.

4 ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქართლის ცხოვრება, თბ., 1996 [Léonti Mrovéli – «La vie des rois géorgiens». «L'Evangélisation du Kartli par Nino». «La vie du Kartli» Tbilissi, 1996, p. 110].

la préférence au dernier; c'est-à-dire que la politique géorgienne devait être orientée sur Rome.

Le césar Constantin le Grand fut si content du choix de Mirian qu'il laissa rentrer en Géorgie le fils du roi de Kartli Bakar, qui était en otage à la Cour de l'Empereur et écrivit à Marian:

> «Moi, le roi Constantin, le nouvel esclave du Dieu des Cieux, je te dis: puisque tu reconnais la consubstantialité de la Trinité, je n'ai plus besoin de ton otage parce que désormais entre nous il y a le Christ et c'est sa croix précieuse qui nous guidera».[5]

En 326 les Géorgiens se sont convertis au christianisme et la Géorgie a préféré l'orientation occidentale de la Rome chrétienne à celle de l'Iran mazdéen. Ce choix relativement libre a déterminé fermement et longuement l'identité religieuse, politique et culturelle géorgienne. De ce point de vue, il faut souligner particulièrement la question de la foi, puisque le christianisme orthodoxe n'était pas seulement l'un des principaux signes de l'identité de la nation géorgienne, mais il est devenu aussi une certaine force pour préserver cette identité, et il le reste jusqu'à nos jours.

Depuis la division de l'Empire de Rome en deux, pendant plusieurs siècles, pour la Géorgie, le monde occidental s'est limité à Byzance bien que Byzance, elle-même, ne fût pas l'occident selon la définition contemporaine de cette notion.

Au milieu du VIème siècle, en 554, les Egrissiens (la Géorgie occidentale), même dans une situation extrême, quand les chefs d'armée byzantins assassinèrent leur roi, ne rejetèrent pas l'orientation choisie et ne se mirent pas du côté de l'Iran, qu'ils considéraient seulement comme un allié provisoire pendant l'agression renforcée de Constantinople.

La Géorgie resta fidèle au testament de Vakhtang Gorgassal, qui disait: «Gardez toujours l'amour pour les Grecs»[6] et elle ne rompit jamais les liens spirituels avec Byzance. La preuve en est le fait qu'à l'époque de Grigol Khandztéli (VIIIème-IXème siècles) où toutes les prières et les complies se faisaient en géorgien, «les prières pour

---

5 Idem.

6 ჯუანშერი, ცხოვრება და მოქალაქეობა ვახტანგ გორგასლისა, ქართლის ცხოვრება, თბ., 1996. [Djouancheri – «La vie et l'activité de Vakhtang Gorgassali». «La vie du Kartli». Tbilissi, 1996, p. 182].

Kvirion étaient dites en grec». Selon Niko Nikoladzé, «Tant que l'instruction et la vie fleurissaient à Byzance, la Géorgie, comme le tournesol, ne détachait pas ses yeux d'elle».

Les chercheurs rattachent la Géorgie à la civilisation byzantine du Moyen Age[7], mais cela ne veut pas dire que la Géorgie se trouva complètement, du point de vue de la civilisation, sous l'influence byzantine. L'Eglise géorgienne fut toujours plus indépendante de l'Eglise byzantine que l'Etat géorgien.

Niko Nikoladzé porte un jugement bien fondé sur l'influence négative du «byzantinisme». Il pense que le retard de la Géorgie sur la voie du développement européen fut conditionné, d'une certaine manière, par l'adaptation du mode de gouvernement byzantin. Selon lui, ce fut notamment cette fidélité au «byzantinisme» qui amena la Géorgie à la Cour de Russie.[8] Nous analyserons ce sujet plus tard ; pour le moment, suivons la période suivante de l'histoire de la Géorgie.

On peut dire qu'à l'époque de David le Constructeur et de Lacha Guiorgui (XIème-XIIIème siècles), l'alliance de la Géorgie et des chevaliers croisés était marquée aussi par le signe de l'identité confessionnelle. A part l'ennemi qu'ils avaient en commun – les Turcs-Seldjoukhides -, l'idée d'une alliance avec les Latins était nourrie également par des motifs religieux. Tout comme les pays chrétiens de l'Europe, la Géorgie aussi devait avoir une responsabilité morale au moment où les lieux saints chrétiens étaient conquis par les musulmans. A cette époque, la Géorgie se considérait comme un «avant-poste du christianisme» en Orient et ce n'était pas par hasard que les rois géorgiens se nommaient «le glaive du Messie». Ce titre indiquait que les Géorgiens étaient à la fois les défenseurs et les propagateurs des enseignements du Christ.[9] Il est vrai que Guiorgui IV n'eut pas le temps de participer à la Croisade, mais après sa mort, les préparatifs spéciaux pour la campagne de la Croisade continuèrent en Géorgie et s'il n'y avait pas eu l'attaque inattendue des Mongols, l'armée géorgienne serait allée rejoindre le camp des Croisés.

---

7 ბ. ჯავახია, ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებისაკენ. თბ., 2005 [B. Djavakhia, De l'Antiquité vers le Moyen Age, Tbilissi, 2005], p. 143-144.

8 ჟურნალი „*მოამბე*“, 1894, № 6 [La revue «Moambé». 1894, № 6]: 389.

9 ა. ბაქრაძე, დავიწყებული იდეა, ქართული მწერლობა, ტომი მეხუთე, თბ., 1988 [A. Bakradzé – «L'idée oubliée». «Les Belles lettres géorgiennes». Vème volume. Tbilissi, 1998], p. 9.

C'est pourquoi il serait difficile de partager l'opinion selon laquelle jusqu'au XVème siècle, le facteur religieux ne jouait pas de rôle décisif et que la question de l'orientation politique était basée sur des calculs réels.[10] Certes, les intérêts d'Etat ont toujours été prioritaires, mais dans la réalisation de ces intérêts la composante religieuse a toujours gardé sa place et elle fut considérée au fil des siècles comme un facteur important. «L'Europe chrétienne» et les victoires remportées avec les Croisés contre «les incroyants» sont associées en Géorgie à son passé «occidental» et comme la gloire du passé n'ont jamais été oubliées.[11]

Malgré cela, à cause des désastres de l'histoire, le peuple géorgien a dû souvent réviser son orientation politique, rejeter son ancienne voie de développement pour en choisir une autre. Ce processus a conditionné assez souvent la réévaluation des idées reçues dans la société et leur changement. D'après les sources historiques premières, au cours de l'existence de l'Etat géorgien, la Géorgie a toujours été un pays aux tendances européennes. A l'époque où la Géorgie faisait déjà partie intégrante de l'espace occidental, les principaux pays contemporains de l'Europe n'existaient pas encore. Il est à signaler également le fait que la plupart des valeurs européennes qui déterminent actuellement le progrès humain et le niveau de la civilisation et de la culture universelles, prennent leurs sources dans la Grèce et la Rome antiques. La philosophie grecque, la démocratie des *polis*, le droit romain et le christianisme constituaient la base essentielle, qui plus tard trouva continuation et développement dans les universités européennes, dans la Renaissance et la Réforme, dans l'Humanisme et l'instruction, dans la notion et la pratique de «l'Etat-nation», dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, dans la suprématie de la loi et le respect de la liberté de l'autre, dans la séparation des pouvoirs et l'indépendance de la justice, etc. La Géorgie a eu des relations de longue durée tant avec la Grèce ancienne qu'avec l'Empire de Rome et, même si ces liens se sont produits dans le passé lointain, ces relations ont laissé leur

---

10 http://www.polity.ge/blogs/391-vaja shubitidze/2334-sakartvelos-politikuri-orientacia-carsuli- da-tanamedroveoba.html.

11 ა. ჯოხაძე, მსგავსი იზიდავს მსგავს (ისტორიული გადასახედიდან დანახული მეზობელი, [A.Djokhadzé «Qui se ressemble s'assemble» (le voisin vu à travers l'histoire)], http://azrebi.ge/index.php?m=734&newsid=169

trace. Certaines de ces valeurs auxquelles les Géorgiens avaient été initiés très tôt furent fortement imprimées dans leur conscience, et la mémoire collective de la nation les a gardées jusqu'à nos jours.

Mais les malchances de l'histoire postérieure ont détaché la Géorgie de l'orbite naturelle de son développement et l'a séparée de l'univers européen. Les représentants de l'intelligentsia géorgienne, qui éprouvaient douloureusement cette séparation, ont toujours été en quête de voies et de moyens reliant à l'Europe.

Il faut souligner que l'envie de la Géorgie de se rapprocher de l'Europe n'était pas unilatérale. Dans certains cas c'étaient les pays européens qui s'intéressaient à la Géorgie. A côté des autres facteurs, les contacts et les liens étaient soutenus par la parenté spirituelle de la Géorgie et de l'Occident fondée sur la civilisation et la culture chrétiennes. Il est à remarquer que déjà depuis la fin du XVIIème siècle, dans des ouvrages historiques et géographiques de l'Europe, on introduisait des chapitres particuliers portant sur la Géorgie. On peut citer «La géographie universelle» de De Lacroix, «Situation contemporaine de tous les pays et de tous les peuples» de Thomas Salmon, «L'histoire universelle» de C.-F. Lambert, etc. (il est regrettable que les auteurs contemporains étrangers ne considèrent pas la Géorgie dans l'espace de l'Europe. On peut citer pour l'exemple l'ouvrage volumineux du savant français Yves Tessier «Le dictionnaire de l'Europe. Les Etats disparus et contemporains depuis 1789 jusqu'à nos jours». En 2008 ce livre a été traduit et publié en géorgien aussi, mais la Géorgie n'y est pas du tout mentionnée).

Depuis la deuxième moitié du XVème siècle, à cause de la chute de Byzance, la Géorgie s'est peu à peu éloignée de l'espace occidental et elle s'est enfermée entièrement dans l'entourage oriental. Après la prise de Constantinople par les Turcs, la Géorgie s'est privée de «la possibilité de l'alliance libre politique et culturelle» avec l'Occident récemment réveillé».[12] Depuis lors, les relations géorgienne-européennes ne sont plus intenses.

Depuis les XVème-XVIème siècles, le voisinage musulman iranien et turc a créé un danger sérieux à l'encontre de l'identité de la nation géorgienne et plus particulièrement à l'encontre de son fondement confessionnel. L'enceinte orientale et la domination turcopersane ont

---

[12] ი. ჯავახიშვილი, თხზ. თორმეტ ტომად, ტ. III, თბ., 1982 [I.Djavakhishvili – Oeuvres en 12 volumes. Volume III. Tbilissi, 1982], p. 290.

porté un coup grave à la Géorgie, à son mode de vie traditionnel. Depuis 1632, le règne presque séculaire au Kartli de rois géorgiens islamisés a beaucoup marqué l'état moral et spirituel de la société.

Les citations suivantes montrent bien le psychotype géorgien selon lequel « Notre parent (le Géorgien) était sincère et chaste». Les anciens Géorgiens «avaient comme morale l'intransigeance, l'unité face à l'ennemi, la lutte courageuse et ferme pour la liberté, … le renforcement du pays».[13]

Lorsque l'ensemble des causes intérieures et extérieures entraîna la destruction de l'intégrité de l'Etat géorgien et que le pays démembré en principautés-royaumes isolés – les «petites Géorgies» – se retrouva sans espoir sous la domination de pays étrangers (Iran, Turquie, Russie), beaucoup de valeurs mentionnées ci-dessus perdirent leur signification initiale et ce sont d'autres valeurs prioritaires qui furent avancées.

Le chroniqueur géorgien écrit ouvertement :

> «Et le moral, le comportement, les coutumes et traditions des Géorgiens changeaient et la plupart d'entre eux se comportaient à la manière des Kizilbaches et d'une façon immorale. … la vie voluptueuse, la ripaille kizilbache, la débauche, le mensonge, le plaisir corporel pénétrèrent chez les Géorgiens».[14]

Ce qui était lamentable, c'est que ce «style léger» de la vie entraîna également le gardien spirituel de la nation, les religieux et «მღვდელ-მთავარნიცა ჰყოფდნენ უჯეროთა».

Vakhouchti Bagrationi souligne que tous ces vices étaient le résultat d'une «mauvaise influence» des conquérants. Un siècle plus tard, le général Ivané Abkhazi va répéter la même chose dans sa conversation avec Grigol Orbéliani. Il attire son attention sur le penchant développé chez des Géorgiens pour une vie sans but, pour l'égoïsme et le profit : «chacun pense à son propre profit et pour l'obtenir, ils utilisent sans scrupule le mensonge et des moyens malhonnêtes. C'est le profit qui est leur idole, l'objet de leur vénération, ce qui nous fait perdre l'honnêteté», puis il ajoute : «Nous

---

[13] ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბ.,1941 [Vakhouchti Bagrationi, Description du royaume de Géorgie, sous la direction de T. Lomouri et N. Berdzénichvili, Tbilissi, 1941], p. 12.

[14] Idem, p. 103.

ne pensons pas que ce soit une qualité naturelle des Géorgiens, c'est seulement le fruit d'une domination d'une trentaine d'années»[15] (il s'agit de la domination russe depuis le début du XIXème siècle).

Il était impossible de mener une politique extérieure unifiée dans la Géorgie démembrée. Pourtant, les gouverneurs géorgiens aspiraient à restituer les liens rompus avec l'Occident.

D'après la pensée contemporaine, l'Occident et l'Orient sont deux voies complètement différentes de l'autoréalisation de l'homme, deux paradigmes existentiels. Si pour l'Orient le collectivisme, la stabilité des normes et la stagnation relative sont caractéristiques, l'Occident est une civilisation pour laquelle ce sont la mobilité de l'homme, son individualisme, c'est-à-dire la reconnaissance de l'individu comme valeur centrale qui sont déterminants.[16] Pour certains auteurs occidentaux, la notion d' «Occident» est équivalente celle d' «époque contemporaine».[17]

Il est évident que, en Géorgie féodale, l'espace occidental ne pouvait être compris de la sorte – et il ne l'était d'ailleurs pas – mais le regard des rois géorgiens était quand même orienté vers l'occident. A cette époque-là, pour l'élite politique de la Géorgie féodale et la mentalité géorgienne, l'Occident était avant tout un monde chrétien qui était considéré comme un allié potentiel dans le combat pour la libération de l'agression musulmane. L'opinion publique de la société géorgienne de cette époque, pour qui l'Europe représentait plutôt le garant de la sécurité que le repère des tendances morales, voit dans l'Occident un espoir et une force réelle capable de secourir le peuple géorgien martyrisé pour la chrétienté. L'orientation de la Géorgie vers l'Occident était essentiellement conditionnée par ce motif. En se rapprochant de l'Europe, notre pays espérait retourner aux origines de sa situation naturelle. En cas de formation d'une alliance avec l'Occident, cet événement serait un facteur important de passage vers une nouvelle étape de développement.[18]

---

15 გრ. ორბელიანი, მგზავრობა ჩემი ტფილისიდამ პეტერბუღამდის, თხზ. სრ. კრებული, თბ., 1959 [Gr. Orbéliani, Mon voyage de Tbilissi à Saint-Pétersbourg, Œuvres complètes, Tbilissi, 1958], p. 172-174.

16 გ. ლებანიძე დასავლეთი. თბ., 2000 [G. Lébanidzé, L'Occident, Tbilissi, 2000], p. 60-61.

17 http://base.garant.ru/3948892/8/

18 ო. ჯანელიძე, დასავლეთის ფაქტორი XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედის საქართველოში და სულხან-საბა ორბელიანის `მოგზაურობა

En cherchant l'alternative de l'Orient musulman, la Géorgie n'avait pas un grand choix Il n'y en avait que deux – l'Europe catholique (Occident) et la Russie orthodoxe (Nord).

Dans les années 60-70 du XVème siècle, des ambassadeurs de Géorgie se présentent à la Cour de Hongrie, de l'Empire de Rome, à la Cour du Royaume de France, au sénat de Venise, au conseil municipal de Florence, dans les palais du duc de Bourgogne et du pape. La Géorgie soutient la formation de la coalition européenne pour arrêter l'agression des Turcs et propose un partenariat à l'Occident. Mais malheureusement cette union n'a pas lieu.

En 1496 le roi du Kartli Constantiné (1478-1505) adresse au Pape une nouvelle proposition et lui demande secours. En échange, le Kartli accepte l'adoption de la religion catholique et la reconnaissance de l'unification des églises orthodoxe et catholique désapprouvée et activement rejetée par l'Eglise de Géorgie au concile de Ferrara – Florence en 1437-1439.[19]

Dans la première moitié du XVIIIème siècle, la Géorgie confia encore son avenir politique à la religion catholique. Afin d'intéresser l'Occident au sort de la Géorgie, le roi de Kartli Vakhtang VI était prêt à «reconnaître la prééminence du Pape, à assujettir l'Eglise géorgienne au trône de Rome et à propager le catholicisme dans toute la Géorgie».[20]

Cette idée était présentée par le diplomate géorgien Soulkhan-Saba Orbéliani au roi Louis XIV et au Pape Clément XI en 1714.

ევროპაში~, სულხან-საბა ორბელიანი და ქართული ევროპეიზმი. ლიტერატურა, კულტურა, ცნობიერება (*მასალები*), *თბ.*, 2009 [O. Djanélidzé – Le facteur de l'Occident dans la Géorgie du premier quart du XVIIIème siècle et «Le voyage en Europe» de Soulkhan-Saba Orbéliani. Soulkhan-Saba Orbéliani et l'européisme géorgien. La littérature et la culture, la mentalité (matériaux). Tbilissi, 2009], p. 212.

19 საქართველოს ისტორია, II (XII-XVIII საუკუნეები) ნ. ასათიანისა და გ. ჯამბურიას რედაქციით, თბ., 2008 [L'Histoire de la Géorgie». II. (XIIème -XVIIIème s.) sous la direvtion de N. Assatiani et G. Djambouria. Tbilissi, 2008], p. 125.

20 ნ. ბერძენიშვილი, XVIII საუკუნის საქართველოს ისტორიიდან. წიგნში _ მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან, ნაკვ. II. თბ., 1944 [N. Berdzénichvili – De l'histoire de la Géorgie du XVIIIème s. Dans le livre – Les matériaux de l'histoire de la Géorgie et du Caucase. IIème partie. Tbilissi. 1944], p.175.

Les Géorgiens contemporains de Soulkhan-Saba appelaient l'Europe «Le pays des Français» et les Européens – «Les Français». En général, dans le langage et la littérature géorgiens les termes «L'Europe» et «L'Européen» signifiaient tout ce qui était progressif et développé.[21] Mais il faut remarquer que la Géorgie de cette époque ne considère pas l'Occident comme son choix civilisateur ou le phénomène d'une valeur particulière. La Géorgie n'était pas attirée par la formation sociale et économique des pays européens, ni par l'Eglise réformée ni encore par les opinions publiques, philosophiques et scientifiques répandues en Europe. La Géorgie s'intéressait plutôt à la puissance militaire et politique de ces Etats, à la vie paisible et calme qui lui avait manqué depuis si longtemps.[22]

Malheureusement, l'Europe était très occupée par ses propres problèmes et elle n'a pas pu s'occuper activement de la Géorgie. En revanche, l'Etat de Russie ne cachait plus ses intérêts pour le Caucase et notamment pour la Géorgie. Après s'être débarrassée du joug des Mongols en 1480, la Russie se mit à élargir et à renforcer son territoire et sa puissance. Le pays présenta ses prétentions comme l'héritier de Byzance, guidé par l'idée religieuse «Moscou – troisième Rome» et se proclama protecteur des peuples chrétiens.

L'Eglise géorgienne fut l'une des premières qui reconnut ce rôle à la Russie. En 1483, l'ambassade du roi de Kakhétie envoyé à Moscou remit à Ivan III une lettre du roi de Kakhétie Alexandre, dans laquelle le Grand duc de Russie est proclamé comme «l'espoir des chrétiens et le soutien de la foi».[23]

Depuis cet événement les rapports entre la Kakhétie et la Russie se développèrent plus ou moins intensivement. Dans les années 80 du XVIème siècle, les relations de ces pays étaient ratifiées par «Le Livre du serment» et par l'entrée du royaume de Kakhétie sous la protection de la Russie. Deux siècles après, en 1783, le célèbre traité de Guéorguievsk fut conclu entre l'Empire russe et le royaume de Kartli-Kakhétie.

D'après notre remarque susmentionnée, l'orientation politique de la Géorgie vers la Russie orthodoxe reposait essentiellement sur le

---

21 G. Lébanidzé 2000, op. cit. p. 64.

22 O. Djanélidzé 2009, op. cit. p. 210.

23 ნ. ასათიანი, გზა გამოხსნა-აღდგენისაკენ, თბ., 1983 [N. Assatiani – «La voie vers la libération et la restauration». Tbilissi, 1983], p. 44.

facteur religieux. La Géorgie était orientée vers la Russie parce que dans la conscience géorgienne la Russie représentait la «nouvelle Byzance» et «le russisme religieux et politique géorgien était la suite directe du byzantinisme religieux et politique géorgien».[24]

Aleksandre Batonichvili remarquait : «Le roi de Géorgie Irakli s'est adressé à son Excellence l'Impératrice de Russie parce qu'elle était chrétienne»[25]. Selon Bagrat Batonishvili : «Le roi Guiorgui préféra la protection de l'Empereur de Russie qui partageait la même religion à la protection d'un pays musulman».[26]

Guiorgui XII croyait jusqu'à la fin de sa vie que seule la Russie pouvait protéger le christianisme et que sans elle l'univers chrétien serait en danger de mort.

Personne ne put le faire changer d'avis, même quelqu'un d'aussi vigilent et rapproché du roi que l'était le missionnaire catholique Patri Nikolas. «Sans la Russie, le christianisme va disparaître ici… il n'y a que le bras du roi de Russie qui peut protéger l'univers chrétien», répondait le roi à Patri qui conseillait au gouverneur géorgien de prendre en considération le danger venant de la Russie.[27]

Les représentants du mouvement de libération nationale des années 10 du XXème siècle mentionnaient également le facteur de la foi commune comme motif de rapprochement de la Géorgie avec la Russie. Pour l'illustration de cette position nous allons citer le document qui avait pour titre «Les droits de la Géorgie» et qui fut diffusé par le comité de libération de la Géorgie œuvrant en Europe dans les années de la Première guerre Mondiale :

> «La Géorgie, l'unique protectrice de la religion et la civilisation chrétiennes en Asie, était trop affaiblie pour pouvoir faire face à ses ennemis, c'est pourquoi elle fut obligée de chercher une alliance et de la protection.

---

24 A. Bakradzé 1998, op. cit. p. 27.

25 Акты, собранные Кавказской археографической комиссией, т. II, Тб., 19

26 ბაგრატ ბატონიშვილი, ახალი მოთხრობა, თბ., 1941, გამოცემა თ.Lლომოურისა [Bagrat Batonichvili, Un nouveau récit, Tbiilissi, 1941, éd. de T. Lomouri], p. 71.

27 პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბ., 1978 [P. Iosséliani, La vie de Guiorgui XIII, Tbilissi, 1978], p. 152.

Le roi de Géorgie Irakli II, convaincu de trouver un protecteur honnête en Russie qui partageait la même foi, signa avec elle en 1783 le traité de protectorat».[28]

Une partie de la société géorgienne espérait qu'à l'aide de la Russie, la culture et les connaissances européennes pénétreraient en Géorgie. Alexandre Tchavtchavadzé écrivait: «La voie s'est découverte et les Géorgiens sont enfin soulagés parce que la lumière et les instructions entreront dans leurs pays». Mais cet optimisme était illusoire. La déception ne quittait pas les Géorgiens parce qu'au XIXème siècle, l'européanisation de la Géorgie ressemblait plutôt à la russification».[29]

Cette attente aussi était vouée à l'échec. Au lieu de défendre et de protéger, la Russie a totalement détruit l'Etat de Géorgie et a attaqué tous les appuis de l'identité nationale. La russification et l'assimilation complètes de la nation géorgienne furent évitées seulement grâce à une lutte acharnée nationale et libératrice.

Après le 26 mai 1918, jour où la Géorgie fut libérée du joug colonial du tsarisme, qu'elle eut recouvré son indépendance et qu'elle fut marquée sur la carte politique du monde comme République démocratique, elle se sépara définitivement de la Russie, mit son avenir en rapport avec l'univers occidental, à la différence des anciennes aspirations du pouvoir politique en vigueur – parti social-démocrate, et entreprit la construction de la démocratie. Il est vrai qu'à l'époque de la première république, le vecteur de la politique extérieure du pays a changé à la suite des changements géopolitiques déterminés par les résultats de la guerre – le cours orienté sur l'Allemagne en 1918 est réorienté l'année suivante sur la France et l'Angleterre -, mais l'orientation occidentale de la Géorgie n'a pas changé. Le 14 janvier 1920, à l'Assemblée constituante de la Géorgie Noé Jordania soulignait : «Nous avons toujours choisi et nous choisissons aujourd'hui aussi l'Occident. Notre chemin va vers l'Europe».[30]

---

[28] გაზ. „*ქართული გაზეთი*“, 1917 წ., # 35, 15 ნოემბერი [Le journal «*Kartuli gazeti*», 1917, N35, 15 Novembre] : 8-10.

[29] ვ. კოტეტიშვილი, აზიისაკენ, წიგნში – ევროპა თუ აზია? თბ., 1997 [V. Kotétichvili, Vers l'Asie, dans le livre – L'Europe ou l'Asie ? Tbilissi, 1997], p. 200.

[30] საქართველოს დამფუძნებელი კრების სტენოგრაფიული ანგარიში. 1920 წ. …14 იანვრის სხდომა [Le compte-rendu sténographique de

Beaucoup de pays occidentaux ont reconnu la souveraineté de l'Etat géorgien, certains d'entre eux ont établi, en plus des rapports diplomatiques, des relations commerciales et économiques aussi, etc. Pourtant, ces relations non plus ne devaient pas continuer longtemps. La Ligue des nations, qui à l'époque était une organisation internationale universelle, a refusé à la République démocratique de Géorgie d'adhérer à ses rangs. De ce fait, on nous a pratiquement fermé les portes de l'Occident. La Russie des bolchéviques en a bien profité et aux mois de février-mars 1921 a effectué l'annexion de la République démocratique de Géorgie. La Géorgie s'est retrouvée au sein de l'Empire soviétique (c'est-à-dire russe) comme une «République alliée» mais sans droits.

Dans la réalité soviétique, la Géorgie était dépourvue de choix d'orientation politique et gardait son identité dans la situation d'une tension permanente avec le régime totalitaire. Non seulement elle a eu du retard dans son développement, mais elle s'est retrouvée en dehors du développement des processus occidentaux.

L'effondrement de l'Union Soviétique a créé encore une fois une chance de rapprochement avec l'Occident pour ce pays pratiquement détaché de l'univers culturel européen, qui a dû vivre pendant presque deux siècles dans les conditions féodales et despotiques d'un régime totalitaire surnommé «prison des peuples». La Géorgie postsoviétique a choisi, plus particulièrement après la Révolution des Roses de 2003, l'orientation de l'intégration à l'univers euro-atlantique. Actuellement, l'intégration à l'Occident, c'est-à-dire l'adhésion à la famille des nations civilisées, l'établissement dans des systèmes politiques, économiques et de défense européens et euro-atlantiques est une priorité essentielle de la politique extérieure de la Géorgie et elle est pensée comme l'orientation la plus importante de la sécurité nationale.[31] Pourtant, dans certains milieux de la société il existe une appréhension que la condition préliminaire de cette intégration – le transfert mécanique des valeurs occidentales de nature cosmopolite et leur établissement en Géorgie – ne prive de leur base les valeurs et traditions nationales, ne nuise à l'identité, n'accélère la dégénération de la nation, etc.

---

l'Assemblée constituante de Géorgie. 1920, réunion du 14 janvier]: 6.

[31] საქართველოს ეროვნული უსაფრთხოების კონცეფცია [Conception de la sécurité nationale de Géorgie]
http://www.cipdd.org/files/49_191_554579_securtyconcept.pdf

Dans les conditions de la mondialisation actuelle, le problème de l'identité n'est pas un défi seulement pour la Géorgie, il se pose d'une façon cuisante pour les peuples peu nombreux qui vivent à la frontière des civilisations et qui sont dans une phase transitoire de leur développement. Bien que la grande partie des politiciens géorgiens considère l'intérêt de la Géorgie pour l'Occident comme un processus irrévocable et perçoive ce facteur comme le garant politique extérieur constant de notre pays, la Géorgie doit répondre avec prudence à ce défi ainsi qu'à la question de l'orientation politique qui est devenue encore plus actuelle à la charnière des XXème -XXIème siècles.

Otar Djanelidze. Docteur en Scinces historiques, Professeur. Chercheur associé à l'Institut de politologie de l'Université d'Etat Ilia. Il dispense des cours dans différentes universités géorgiennes.
Domaine de recherche : Histoire contemporaine de la Géorgie et du Caucase ; problèms de la politique étragère, de la culture géorgienne, du journalisme, du spectre politique…
Il a publié plus de 80 textes scientifques, dont 12 livres. Il est auteur également des manuels d'histoire pour l'école secondaire (9e classe) et pour les universités. Il est rédacteur en chef de la revue « L'émigration géorgienne ».
Il participe à des symposiums et des colloques internationaux

Certains aspects de l'identité nationale dans le contexte d'une crise du folklore

Nino Sozachvili
Université d'Etat de Télavi, Télavi

Chaque fois que nous évoquons l'identité nationale d'un peuple, ce sont les aspects inhabituels et distincts qui surgissent immanquablement et surprennent notre regard étranger. Ce qui a de la valeur, c'est ce qui est le plus facilement perceptible parmi eux. Cela constitue l'ensemble des valeurs caractéristiques de la nation et son symbole.

Il y a très peu de temps que la Géorgie a rejoint le processus mondial de la globalisation. Le mouvement de la globalisation, initialement occasionné par les facteurs économiques, a embrassé tous les niveaux de la vie de la société mondiale : économique, politique et ce qui est le plus important, culturel.

Dans notre monde contemporain la globalisation est un état de fait et aucun Etat, aucune nation ne peut l'éviter. En plus, la civilisation mondiale contemporaine, ayant pour origine la civilisation européenne, grâce aux nouvelles technologies, tend à l'intégration mondiale. Par conséquent, le processus de la globalisation submerge les grands et les petits Etats et toutes les cultures de tous les continents. Il est évident que le mouvement de la globalisation met en danger l'identité de la nation, ses rapports culturels avec ses racines historiques.

Même les grandes puissances s'efforçaient sérieusement de maintenir leur dignité face aux épreuves du processus de globalisation. Elles essayaient d'y participer à leur profit et sans risquer de rompre les liens avec leurs identités culturels et nationales. Dans ce sens les Japonais, les Chinois, les Turcs et d'autres ont beaucoup réussi. Mais malheureusement de petites nations ont capitulé devant le processus. L'occidentalisation qui accompagne la globalisation et la manière d'adoption de la culture étrangère sans révision et sans filtration, ce qui est propre à la société occidentale, ont entraîné une crise sérieuse de l'identité nationale pour certaines nations.

Aujourd'hui, les scientifiques, lorsqu'ils parlent de l'identité nationale et malgré la divergence de leurs opinions, dégagent pourtant les mêmes éléments qui la caractérisent. Malheureusement, le folklore n'est pas considéré comme l'un des aspects essentiels de la détermination de l'identité nationale. Or, le folklore est l'un des phénomènes les plus importants permettant de percevoir la vie d'une nation. Les mœurs et les habitudes, les représentations et les croyances d'une nation sont préservées de manière artistique par le folklore qui reflète tout le processus de la transformation et de la formation d'une nation.

Il est à noter que le folklore, comme l'une des branches des sciences, est aujourd'hui en crise. Chaque jour, l'écart grandit entre l'intitulé de cette branche scientifique et son contenu réel. Les coloristes professionnels disparaissent aujourd'hui ou se tournent vers d'autres domaines d'activité. En effet, du fait de la mauvaise compréhension de la globalisation, prédominant dans des milieux scientifiques, le folklore succombe à la culture mondiale.

Les processus amenés par l'occidentalisation, notamment la prédominance des subcultures communes dans tous les domaines de la vie sociale, font penser certains scientifiques occidentaux que le folklore national disparaît. Dans le contexte contemporain où, du fait de la globalisation, des hommes s'interrogent sur leur identité ainsi que sur la nation, la nationalité, l'appartenance culturelle, le folklore apparaît comme l'une des principales manifestations de la culture mondiale. En plus, nous disons que le folklore est l'un des principaux critères de la culture nationale.

Comme nous l'avons déjà souligné, malheureusement, ce domaine de la science est aujourd'hui en danger. C'est pour cette raison que nous avons décidé d'en parler à ce colloque international. Il ne fait aucun doute que des scientifiques de domaines voisins du folklore soutiendront son développement. Nous espérons que, si la discussion sur cette problématique gagne en importance, des solutions pourront être trouvées.

La Géorgie, ayant depuis toujours une richesse folklorique considérable, est un pays multiethnique : Géorgiens, Arméniens, Azerbaidjanais, Ossètes, Tchétchènes, Batses, Lezghis et autres. Ainsi, l'étude du folklore géorgien est particulièrement intéressante. Le folklore est un axe fort qui, avec la langue, la croyance et la patrie,

forme l'identité nationale et sert à distinguer les nations les unes des autres.

Aujourd'hui il y a un grand danger de priver la nouvelle génération du précieux matériel folklorique dont se nourrit la Géorgie actuelle.

Il est indispensable et urgent d'entreprendre la quête et la collecte de tout le matériel folklorique qui existe encore dans certains milieux populaires, ainsi que de se pencher sur ce matériel et de l'étudier sur le plan linguistique, religieuse, ethnologique.

Les dernières décennies du XX siècle en Géorgie ne furent pas favorables aux recherches scientifiques des œuvres folkloriques, excepté quelques cas d'études des aspects à part, dans certaines régions de Géorgie.

Il est également très important, dans l'étude intensive du folklore, de mettre en avant les identités folkloriques de différents habitants de Géorgie. De cette façon, certaines affinités pourront être trouvées et permettront de former des citoyens fidèles au pays.

Il est bien évident que l'intégration de différentes ethnies vivant en Géorgie ne veut pas dire que, par exemple, les Arméniens ou les Kistes, ou bien les Ossètes vont devenir un groupe ethnique géorgien, cela veut dire qu'ils vont préserver leurs particularités ethniques et en partageant la culture de la nation dominante, vont devenir des citoyens à part entière de la Géorgie.

Nino Sozachvili. Docteur en Philologie, Docteur en Sciences de l'Education. Professeur associé à l'Université d'Etat de Télavi, Professeur titulaire à l'Université internationale du Caucase.
Domaines de recherche : Folklore, Littérature, Education. Elle est auteur d'une quarantaine d'ouvrages scientifiques et de quelques monographies.
Elle est membre de l'Association des folkloristes américains, de l'Association des anthropologues américains et de l'Association scientifique d'Etudes du Proche Orient et de la slavistique.