

## POUR UNE INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE D'AGATHANGE

RICCARDO PANE

*Editor's note: Apparently the preserve of highly specialized studies, the topic of this article may appear somewhat unrelated with the main field of interest of our journal: that is the presentation, in an organic and systematic way, of the Christian message through the Thomistic perspective. However, the development of a truly catholic (id est, universal) theology requires close contact with the historical sources of the development of the Christian faith.*

*Professor Riccardo Pane's article focuses on one of the most important texts of Armenian literature, namely, the History of St. Gregory and the Conversion of Armenia by Agathangelos, a supposed secretary of Tiridates III, King of Armenia, under whose name the life of the first apostle of Armenia, Gregory the Illuminator (about 257-331) was handed down). This History is the principal source for the knowledge of the Armenians' conversion to Christianity. By a theological and hagiographic analysis of the text, the author disputes most contemporary approaches and critical essays, which speak about legendary, fabulous and unlikely elements in Agathangelos' narration; on the contrary, he proves that they are rather traceable and explainable within a new theological reading of the text. The present paper is mainly concerned with Gregory the Illuminator's martyrdom, with the theme of the beauty of the holy martyr Hrip'simē, her resolute and immense strength when she faces martyrdom, with King Tiridates turning into a boar, and finally with the theophany underlying the building of the patriarchal cathedral of Ējmiacin.*

Le texte qui relate les premiers événements qui concernent la conversion de l'Arménie au christianisme est l'*Histoire* d'Agathange, pseudonyme d'origine grecque qui signifie «messenger de bien», e qui, déjà dès son nom, révèle son contenu salvateur<sup>1</sup>. Derrière ce pseudonyme pourrait se cacher une allusion non seulement à l'auteur, mais plutôt au protagoniste de l'œuvre, cet-à-dire Grégoire l'Illuminateur. Le texte d'Agathange eut une fortune extraordinaire dans l'orient chrétien entier et il fut traduit en plusieurs langues, parmi lesquelles le grec e le latin. En 1946 une *Vie* de Saint Grégoire fut publiée en grec<sup>2</sup>. De ce texte grecque dériverait une version arabe, déjà connue auparavant. Le grecque, d'autre part, supposerait un original arménien, qu'on a perdu, et qui serait plus ancien que celui d'Agathange arménien que nous connaissons. Comme on peut voir, il s'agit d'une complexe tradition hagiographique avec plusieurs rédactions<sup>3</sup>. L'auteur affirme être le secrétaire du roi Tiridate, donc contemporain des événements décrits, mais on sait bien que l'écriture arménienne paraît seulement un siècle plus tard, et on n'a pas des évidences que la langue originelle puisse être le grec.

Avant d'aborder la question exégétique, il faudra résumer, en peu de mots, les événements. Les vicissitudes concernant la conversion de l'Arménie débutent par une conjuration de cour pour renverser la dynastie arsacide. Deux garçons seulement

seraient échappés à cette conjuration: le fils du roi, appelé Tiridate, et le fils du conspirateur, Grégoire. Élevé en Cappadocia dans la foi chrétienne et dans la culture grecque, Grégoire revint adulte en Arménie, où régnait l'autre survivant à la conjuration, c'est-à-dire Tiridate. Persécuté à cause de sa foi chrétienne, Grégoire fut torturé et enfermé dans une prison enterrée, au pied du mont Ararat (*Xor virap*). Ici l'histoire de Grégoire se fonde avec une autre tradition hagiographique. Quelques vierges chrétiennes, parmi lesquelles Hripsimê, arrivèrent en Arménie de l'occident, pour échapper aux persécutions de Dioclétien. Toutefois elles tombèrent sur les persécutions de Tiridate et subirent le martyre<sup>4</sup>. Selon une tradition hagiographique géorgienne, parmi ces vierges il y avait aussi sainte Nino, qui échappa à la mort en Ibérie (Géorgie, de nos jours), où elle prêcha l'évangile en convertissant le pays au christianisme<sup>5</sup>. Le roi Tiridate, sali par une faute si honteuse, fut puni par Dieu et transformé en un sanglier. Aucun médecin humain réussit à guérir son infirmité, sauf Grégoire, échappé miraculeusement à la captivité. Le roi se convertit au christianisme et il fut baptisé avec son peuple entier, en faisant de l'Arménie la première nation officiellement chrétienne. C'était l'an 301, ou, plus vraisemblablement le 314<sup>6</sup>. Après la conversion, Tiridate et Grégoire

<sup>1</sup> «Le nom qu'il s'est peut-être donné le place volontairement dans une situation d'intercesseur entre deux mondes. Il se présente comme un témoin. Témoin qui sait et qui veut faire comprendre l'essentiel qui, pour lui, n'est en aucun cas le simple récit des événements»: M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie. Retour aux sources. L'œuvre de saint Grégoire l'Illuminateur du milieu du III<sup>e</sup> siècle aux années 330*, vol. II, Lyon 2008, p. 255.

<sup>2</sup> G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Città del Vaticano 1946. G. LAFONTAINE, *La version grecque ancienne du livre d'Agathange*, Louvain-la-Neuve 1973.

<sup>3</sup> L'édition critique de la version arménienne fut publiée la première fois à Tbilisi en 1909. Le seul texte critique a été republié en 1976 par R. W. Thomson, avec traduction anglaise (AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, Albany [NY] 1976).

<sup>4</sup> Cf. J. M. THIERRY, *L'histoire des saintes hripsimiennes*, dans D. KOUYMIJIAN (éd.), *Movsēs Xorenac'i et l'historiographie arménienne des origines*, Antélias 2000, pp. 113-116.

<sup>5</sup> Cf. M. VAN ESBROECK, *Die Stellung der Märtyrerin Rhipsime in der Geschichte der Bekehrung des Kaukasus*, dans W. SEIBT (hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 171-179.

<sup>6</sup> P. ANANIAN, *La data e le circostanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore*, «Le Muséon» 71 (1961), pp. 43-73; 317-360; M.-L. CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire d'Arménie. De l'avènement des Sasanides à la conversion du royaume*, Paris 1969; R. MANASERYAN, *Hayastanē Artavazdic' minč'ev Trdat Mec*, Yerevan 1997; W. SEIBT, *Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315)*, dans ID., *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 125-133; A. MARDIROSSIAN, *Le synode de Vałaršapat (491) et la date de la conversion au christianisme du royaume de Grande Arménie (311)*, «Revue des Études arméniennes» 28 (2001-2002), pp. 249-260.

auraient fait un voyage en occident, reçus avec honneur par l'empereur Constantine et pope Sylvestre (cf. Agathange § 872), mais il s'agit d'une nouvelle douteuse. La guérison prodigieuse du roi e sa conversion sont mentionnées aussi par Sozomène, qui confirme le récit d'Agathange.

Les affinités du récit d'Agathange avec le genre du roman ancien de Lucien et Apulée, qui présente des personnages en proie à un destin aveugle et inéluctable, sont possibles<sup>7</sup>. Mais cela signifierait qu'il faudrait ramener chaque élément invraisemblable (par exemple le sanglier) au niveau d'une fiction littéraire. C'est la méthode adoptée par une certaine exégèse rationaliste des textes hagiographiques (mais aussi des livres sacrés), très répandue: ce qu'est difficile à expliquer par des argumentations rationnelles, il est exclu de la vérité historique, et stigmatisé comme invention littéraire. Mais il faut rappeler qu'il y a une troisième voie, c'est-à-dire la relecture théologique des événements, qui restent en même temps vrais et réels, en dépit de la relecture théologique, parce que c'est justement cette relecture qui permet de saisir un niveau de vérité plus profond, c'est-à-dire la vérité spirituelle. J'insiste: il ne s'agit ici de métaphore, ou d'un artifice littéraire, ou simplement d'un mythe, mais d'une vérité plus profonde, qui n'est pas moins réelle, qui reste au delà du niveau événementiel, et qui est mise en évidence par la lecture théologique.

L'histoire d'Agathange est, selon moi, représentatif. Comme Yevadian remarque<sup>8</sup>, «les historiens modernes l'ont dépecée, découpée, démembrée pour isoler ce qui était plutôt historique, plus ou moins fabuleux, épique, voire apologétique». Robert W. Thomson, par exemple, dans son introduction à l'édition anglaise d'Agathange parle, d'une façon explicite, de «a curious mixture of remembered tradition and invented legend»<sup>9</sup>. Nina

Garsoian<sup>10</sup>, d'après Nicolas Adontz<sup>11</sup>, souligne l'existence d'un substrat épique iranien. Nazénie Garibian de Vartavan parle d'un «récit truffé d'éléments miraculeux, visionnaires et légendaires, propres au genres hagiographiques de style épique et romanesque [...] véritables obstacles pour la reconstitution des faits»<sup>12</sup>. Mais il y a aussi qui a mis en évidence la dimension théologique du texte. Yevadian souligne le but moral d'Agathange: «ce qui lui importe, c'est d'exalter le remords de Grégoire revenu en Arménie pour racheter les fautes de son père, la fidélité sans faille de Hripsimé à son union mystique au Christ, ou encore la sincérité du pieux Tiridate qui mène son peuple au bonheur et au salut»<sup>13</sup>. Cette interprétation moralisante, bien que présente accidentellement, nous paraît restrictive. L'auteur, d'ailleurs, se joint à l'exégèse prédominante, en déclarant le but «de cerner ce que l'on peut retenir ou reconnaître de probablement réel à travers le double filtre de la transition orale et de la déformation religieuse»<sup>14</sup>, et en intitulant un chapitre «Entre légende et histoire»<sup>15</sup>. Cette lecture, dépassée dans l'exégèse du Nouveau Testament, tout au long les successives phases de la quête du Jésus historique, semble encore très actuelle dans le domaine hagiographique.

Theo Maarten van Lint parle plus correctement d'histoire symbolique: «Cristo che sconfigge l'idolatria pagana e in particolare lo

<sup>7</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, *Il primo secolo dell'Armenia cristiana (298-387): dalla letteratura alla storia*, dans C. MUTAFIAN (ed.), Roma-Armenia, Roma 1999, pp. 64-72; ID., *Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden*, dans W. SEIBT (hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 107-124.

<sup>8</sup> M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 254.

<sup>9</sup> AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, translation and commentary by R.W. Thomson, Albany (NY) 1976, p. vii.

<sup>10</sup> N. GARSOIAN, *The Iranian Substratum of the "Agathangelos Cycle"*, in ID. ET AL. (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington (DC) 1982, pp. 152-174; EADEM, *Reality and Myth in Armenian History*, in G. GARBINI ET AL. (edd.), *The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992)*, Roma 1994, pp. 117-145, reprint in ID., *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot, Brookfield – Singapore – Sydney 1999.

<sup>11</sup> N. ADONTZ, *Grégoire l'Illuminateur et Anak le Parthe*, «Revue des Études Arméniennes» 8 (1928), pp. 233-245.

<sup>12</sup> N. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie. Méthode pour l'étude de l'église comme temple de Dieu*, Yerevan 2009, pp. 205-206.

<sup>13</sup> M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 255.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>15</sup> *Ibid.*

zoroastrismo, il culto dominante in Armenia, è rappresentato simbolicamente nella trasformazione di re Trdat in un cinghiale»<sup>16</sup>. Il est plus intéressante encore la voie entreprise par Valentina Calzolari<sup>17</sup>, qui étudie les liens avec la *Vie de Mesrop Mašt'oc'* de Koriwn et l'utilisation des citations bibliques, pour affirmer que «les historiens arméniens ressentirent non seulement le besoin d'insister sur l'appartenance de leur peuple au dessein providentiel, mais aussi de croire dans la possibilité d'intervenir activement, grâce à leur œuvre historiographique, dans la perpétuation de l'alliance établie avec Dieu».

Quelles que soient les influences formelles sur le récit d'Agathange, il faut maintenant dépasser le niveau formel pour atteindre le niveau théologique. Que cette méthode soit légitime nous est confirmé par Agathange lui-même, qui affirme dans le prologue: «J'ai cherché d'entrer dans la profondeur de ces écrits historiques, pour révéler à ceux qui, avec sagesse, voudront obéir<sup>18</sup> à cette histoire profitable»<sup>19</sup>. Il est justement ce niveau plus profond, qu'on cherche ici de découvrir, suivant l'ordre des événements que une certaine exégèse classifie comme légendaires.

## 1. LE MARTYRE DE GRÉGOIRE

Tiridate, pour obtenir l'abjuration de Grégoire, lui infligea une série de tortures inénarrables, et enfin il l'emprisonna dans une fosse profonde (*Xor virap*) pendant treize ans, parmi serpents venimeux et scorpions. Selon Yevadian, «les proportions que ces faits

prennent dans ces *Vies* épiques sont sans commune mesure avec ce qui est rationnellement acceptable»<sup>20</sup>. Le miracle n'est pas admis *a priori*. Il faudrait d'abord rappeler le mots du P. Reginald Grégoire:

Il miracolo, in agiografia, è una proposta semiologica. Il segno che svolge il ruolo di «funzione», corrisponde a una precisa situazione umana e spirituale, individuale e collettiva. L'esperienza dello straordinario protegge il «credente» contro la profanazione del sacro: vivendo l'imprevedibile, si abolisce una spiegazione unilaterale (razionalistica o, più semplicemente, intellettuale) del dinamismo esistenziale naturale. Il soprannaturale entra nel reale concreto, l'intuizione di un Dio attivo nel mondo si trasforma in avvenimenti storici che i metodi di indagine utilizzati in quel preciso settore dello scibile possono verificare e interpretare. Inoltre il miracolo insegna la necessità e la possibilità della mutabilità: il presente non è l'unica soluzione possibile, la forma apparente non è definitiva, ma il «conosciuto» è sempre parziale e frammentario<sup>21</sup>.

La clef de lecture des textes hagiographiques ne dépend ni de la forme littéraire, ni des aspects fabuleux, mais plutôt d'une substance doctrinale qui valorise l'action de la grâce, comme le *Decretum Gelasianum* avait bien compris<sup>22</sup>. Selon une correcte pers-

<sup>16</sup> T. M. VAN LINT, *Il pensiero simbolico nella storia armena*, in G. ULUHOIAN – B. L. ZEKIYAN – V. KARAPETIAN (edd.), *Armenia. Impronte di una civiltà*, Milano 2011, pp. 165-171.

<sup>17</sup> V. CALZOLARI, *La citation du Ps 78 [77], 5-8 dans l'épilogue de l'Histoire de l'Arménie d'Agathange*, «Revue des Études Arméniennes» 29 (2003-2004), pp. 9-27.

<sup>18</sup> Le mot arménien նվղխիլիք à la même signification ambivalente de «écouter» et «obéir», qui a le latin *obaudire*.

<sup>19</sup> AGATH., *Hist.*, § 12.

<sup>20</sup> M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 384.

<sup>21</sup> R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, Fabriano 1996<sup>2</sup>, p. 293.

<sup>22</sup> DS 353: «Item gesta sanctorum martyrum, quas multiplicibus tormentorum cruciatibus et mirabilibus confessionum triumphis inradiat. Quis catholicorum dubitet maiora eos in agonibus fuisse perpassos nec suis viribus, sed Dei gratia et adiutorio universa tolerasse? Sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana Ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur [...]. Nos autem cum praedicta ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones qui Deo magis quam hominibus noti sunt devotione veneramus». Cf. R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., pp. 17-23.

pective théologique, les miracles et le merveilleux ne sont que la continuation des œuvres visibles de Christ. La condition du martyr est celle d'être un prolongement du Christ, c'est-à-dire une totale réceptivité de la divinité par la chair humaine. Le Ressuscité agit dans le martyr<sup>23</sup>. Les psaumes, ouverts dans le contexte juif et chrétien à une lecture messianique, présentent l'homme de Dieu délivré par lui de la fosse profonde: «Il m'a retiré de la fosse de perdition, de la fange du borbier; il a dressé mes pieds sur le rocher, il a affermi mes pas» (Ps 40[39],3). Le Seigneur promet de sauver de la fosse son fidèle (Ps 103[102],4), de le faire marcher sur aspics et vipères, et de le glorifier en le rassasiant de longs jours (Ps 91[90] *passim*)<sup>24</sup>. Ces psaumes, qui sont lus par rapport à Christ et à sa résurrection selon la tradition chrétienne, trouvent une nouvelle actualisation en Agathange dans la vie de Grégoire. Comme le psalmiste crie devant Dieu, qui l'a jeté au fond de la fosse, dans les ténèbres, dans les abîmes, et il invoque la libération, parce que personne ne connaît ni les prodiges de Dieu dans les abîmes, ni sa bonté dans le sépulcre (Ps 88[87] *passim*), donc, selon Agathange, Grégoire a été délivré de la fosse et réuni à la résurrection de Jesus, pour être le libérateur du peuple arménien, qui se trouvait dans l'abîme du paganisme. Nouvel Moïse, Grégoire a dressé le vexille du Serpent salvateur (c'est-à-dire la croix) dans le désert des valeurs, pour délivrer les arméniens de la mort et du péché<sup>25</sup>.

Cette interprétation (c'est-à-dire une lecture actualisante de l'histoire du salut) est aussi évidente en Zenob Glak, auteur de date incertaine, qui résume le récit d'Agathange, dans son *Histoire du Tarōn*, par ce mots: «Au bout de ce temps, l'Arménie entière devint la proie des démons, et le roi lui-même s'en alla vivre en compagnie des porcs; mais par l'ordre de Dieu, ses *nakharars* allèrent le [*scil.* Grégoire] chercher et le ramenèrent»<sup>26</sup>. On voit bien ici,

par l'allusion à la parabole du fils prodigue (Lc 15), qu'il ne s'agit pas de sangliers et serpents, mais de péché, démons et paganisme. On comprend mieux alors pourquoi Agathange voit Grégoire comme le signe de l'amour de Dieu vers le peuple arménien, le héraut de la doctrine de Christ (*վարդապետութեանն Քրիստոսի պատգամաւոր*), et Tiridate comme héritier de la vie éternelle<sup>27</sup>. Ce qu'on contemple ici c'est l'incarnation de l'histoire du salut. La grâce de la passion, mort et résurrection du Seigneur, unique, est actualisée maintenant pour le peuple arménien dans le martyr de Grégoire, qui a pu se relever de la fosse. Nouvel Elia, il reçoit la nourriture par une veuve (1 R 17); vrai disciple de Christ il reçoit l'aliment par des mains angéliques et vit parmi les fauves (Mc 1,13). Là dans la fosse profonde et ténébreuse de la mort<sup>28</sup>, où tous les hommes, condamnés à la même peine, supportent les conséquences du péché et ils font l'expérience de la mort, lui seul il reçoit du Père la vie (*յայն վիրապ ուր ընկեցին զնա պահեալ լինէր նա կենդանի չնորհիւ Տեառն իւրոյ. իսկ այլ մարդիկ որ միանգամ իջուցեալ էր անդր ամենեքեան մեռեալ էին*), parce que ce lieu avait été construit expressément pour la mort des pécheurs (*վասն չարագործաց իսկ էր շինեալ զայն տեղի եւ ի սպանումն մահապարտացն*)<sup>29</sup>.

## 2. L'IRRÉSISTIBLE CHARME DE LA VIRGINITÉ

«Tota pulchra es Maria, et macula originalis non est in te». Cette antienne mariale, empruntée à l'exégèse chrétienne de Ct 4,7 («Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi») révèle le lien indissoluble qu'il y a entre beauté et sainteté dans la tradi-

<sup>23</sup> Cf. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia 2010, pp. 142-143.

<sup>24</sup> Cf. aussi Lc 10,19. I RAMELLI, *s.v.* "serpente", dans A. DI BERARDINO (cur.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, III<sup>e</sup> vol., Genova-Milano 2002, coll. 4881-4889.

<sup>25</sup> Cf. Nb 21; Jn 3,14-17.

<sup>26</sup> Cité par M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 228.

<sup>27</sup> Cf. § 13. À ce propos, il pourrait être intéressant relire les développements suivants que les figures de Grégoire et Tiridate assument dans le culte et l'imaginaire arménien, particulièrement dans les panégyriques: cf. A. TERIAN, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity. The Early Panegyrics on Saint Gregory*, New York 2005.

<sup>28</sup> Cf. Fig. 1, ms. M1920, f. 27v., du 1569/70.

<sup>29</sup> Cf. § 124.



Fig. 1

tion ancienne<sup>30</sup>. Marie n'est pas belle physiquement (peut-être), mais parce qu'elle est sans péché original. D'une façon comparable, Jésus est le plus beau des fils de l'homme, et la grâce est répandue sur ses lèvres (cf. Ps 45[44],3). Grégoire de Nysse, auteur bien connu en Arménie, relie explicitement la beauté avec la virginité: «Cet idéal noble de la virginité, précieux à tous ceux qui situent le beau dans la pureté, il est dévolu seulement à ceux que la grâce bienveillante de Dieu assiste dans le combat pour réaliser leur désir vertueux»<sup>31</sup>. Dans toute la tradition biblique et chrétienne on peut dire que la sainteté est séduisante: «le roi sera épris de ta beauté» (Ps 45[44],12). Aimée du roi de ce monde en vue de la mort, et aimée du Roi du ciel et de la terre en vue de la vie éternelle. Hérode aussi est fasciné par Jean Baptiste (cf. Mc 6,20), quoique il fût tout sauf charmant! Et malgré cela il l'a tué.

Selon Agathange, nous savons que la vierge Hrip'simē était si belle et charmante, que soit l'empereur Dioclétien que le roi Tiridate il tombèrent amoureux. Tiridate, puisqu'il ne put pas satisfaire son plaisir, il fit martyriser la vierge avec ses consœurs. Peut-être que Hrip'simē fût vraiment très belle<sup>32</sup>, mais ici de quelle beauté, en effet, s'agit-il? Agathange parle de պարկետազեղ (§ 139), c'est-à-dire d'une beauté chaste et modeste, de գեղապանձ վայելչութիւն (§ 140), c'est-à-

<sup>30</sup> Cf. ORIG., *In Cant.*, II; GREG. NYS., *Hom in Cant.* VII; THEOD. CYR., *In Cant.* II; GREG. NAREK., *In Cant.* La littérature sur l'exégèse patristique du Cantique est immense: F. OHLY, *Hohelied Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hohenliedauslegung des Abendlandes bis 1200*, Wiesbaden 1958; A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma 1989; R. A. J. NORRIS (ed.), *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Grand Rapids MI, 2003; J. E. DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques. Sens textuel, sens directionnels et cadre du texte*, Paris 2004; G. I. GARGANO, *I commenti patristici al Cantico dei cantici*, in M. NALDINI (ed.), *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, Bologna 1999, pp. 127-150; J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, in J. NIEUVIARTS – P. DEBERGÉ (edd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse*, Paris 2002, pp. 129-157.

<sup>31</sup> GREG. NYS., *De virg.* 1.

<sup>32</sup> Cf. Fig. 2. Le sépulcre de Hrip'simē dans la ville sainte d'Ējmiacin.



Fig. 2

dire que le mérite de Hrip'simē est sa dignité, son honneur, ses vertus: «Elles étaient des chrétiennes sobres, chastes, pures qui nuit et jour et en tout temps priaient et étaient dignes d'adresser à Dieu leurs saintes prières» (§ 137). Voilà la nature de la beauté de cette vierge: la sainteté est séduisante, mais elle est aussi irritante, parce qu'elle condamne les actions du malfaiteur. Ce que l'Ancien Testament dit à propos de l'homme juste, il trouve accomplissement en Jesus Christ, et il présente nombreuses figures typologiques dans tous les martyrs, qui ont conformé soi-même à Christ:

Traquons donc le juste, puisqu'il nous incommode qu'il est contraire à notre manière d'agir, qu'il nous reproche de violer la loi, et nous accuse de démentir notre éducation. Il prétend posséder la connaissance de Dieu, et se nomme fils du Seigneur. Il est pour nous la condamnation de nos pensées, sa vue seule nous est insupportable; car sa vie ne ressemble pas à celle des autres, et ses voies sont étranges.

Dans sa pensée, nous sommes d'impures scories, il évite notre manière de vivre comme une souillure; il proclame heureux le sort des justes, et se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons donc si ce qu'il dit est vrai, et examinons ce qu'il lui arrivera au sortir de cette vie. Car si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense, et le délivrera de la main de ses adversaires. Soumettons-le aux outrages et aux tourments, afin de connaître sa résignation, et de juger sa patience. Condamnons-le à une mort honteuse, car, selon qu'il le dit, Dieu aura souci de lui<sup>33</sup>.

En Tiridate et Hrip'simē il s'accomplit la lutte toute spirituelle entre la vérité et la mensonge, entre la grâce et le péché, parce que Agathange veut mettre en évidence le niveau du mystère, qui n'est pas moins réel et vrai du visible.

### 3. ET ELLE FUT FAIT GARÇON

Cette expression vient de la *Passion* de Perpétua<sup>34</sup> et il souligne un véritable *topos* de la littérature hagiographique: l'antinomie force-faiblesse, virilité-féminité<sup>35</sup>. Hrip'simē, d'une manière analogue à toutes les martyres chrétiennes, affronte les tortures et la mort avec la force d'un athlète, d'un héros, d'un lion. Nous ne voulons pas nier la présence de *topoi* dans le domaine hagiographique: il s'agit désormais d'une acquisition incontestable pour les spécialistes de littérature chrétienne ancienne. Nous ne voulons pas désacraliser aucune certitude, qui est tout à fait indéniable dans la plupart des cas. Au risque d'apparaître fidéistes, nous voulons ici seulement insinuer le doute que ces *topoi* se ramènent toujours au niveau de la forme littéraire, de la rédaction, ou ils ne

<sup>33</sup> Sg 2,12-20.

<sup>34</sup> Cf. C. MAZZUCCO, «E fui fatta maschio». *La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino 1989.

<sup>35</sup> Cf. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, cit., pp. 82-88; R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., pp. 270-282.

soient plutôt des *topoi* de l'agir de Dieu même. Par exemple, il y a le *topos*, au-dehors du christianisme aussi, du parfum de la sainteté<sup>36</sup>. Mais ces phénomènes sont bien témoignés, de nos jours aussi, soit en orient (μυροβλυσία), soit en occident (par ex. Padre Pio). Suggestions œcuméniques? Les mots de Jesus sur la persécution (Mt 10,17-22), le martyr vécu par le garçon maccabée avec la force d'un lion (2M 7,24-40)<sup>37</sup> sont-ils aussi *topoi*? Les mots du préface des martyrs («quoniam beati martyris ad imitationem Christi sanguis effusus tua mirabilia manifestat quibus perficis in fragilitate virtutem et vires infirmas ad testimonium roboras»), dans la liturgie latine, sont-ils aussi une indulgence à l'égard d'un *topos* littéraire?

Mais revenons au récit d'Agathange:

Or, comme la sainte Hrip'simē vit toute cette bande des mal-fauteurs et écouta les mots de sa mère supérieure, elle se fortifia par les armes de l'Esprit et la potence de son Seigneur, parce qu'elle avait endossé la foi dès sa jeunesse comme une cuirasse. Elle cria à pleine voix et déploya ses bras à l'image (ի նմանութիւն) de la croix<sup>38</sup>.

Les allusions bibliques, en particulier à Éph 6,10-17 («Revêtez l'armure de Dieu, pour pouvoir résister aux manœuvres du diable. Car ce n'est pas contre des adversaires de sang et de chair que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes»), ils nous confirment qu'ici il ne s'agit pas seulement d'une lutte entre la martyre et ses bourreaux, mais dans un niveau mystique on combat une bataille entre forces spirituelles. La position des bras de Hrip'simē, *in forma crucis*, n'est pas seulement une attitude extérieure; le mot 'image' (նմանութիւն) rentre dans le langage de la typologie

patristique<sup>39</sup>, c'est-à-dire que la lutte de Hrip'simē est le type, la figure, le sacrement de la croix et de la Pâques du Seigneur, pas métaphoriquement, mais par un lien réel et ontologique. Plus que un *topos*, nous sommes devant un *typos*. Hrip'simē, au moment du martyr, entende la voix du Dieu qui l'encourage (§ 175)<sup>40</sup>. Aussi en ce cas, il faudrait se demander: s'agit-il d'un *topos* littéraire ou théologique? Notre question est bien-sûre une provocation.

#### 4. LE SANGLIER

La métamorphose de Tiridate en sanglier est sans doute l'élément considéré le plus fabuleux dans l'histoire d'Agathange. Adolf von Gutschmid il lui a enlevé toute prétention historique, et Nicolas Adontz l'a défini un «fatras martyrologique»<sup>41</sup>. Yevadian parle d'une «pieuse invention dans le but de nimber la conversion de Tiridate d'une aura supplémentaire»<sup>42</sup>. Bien sûr, personne ne peut vraiment croire à la vraisemblance d'une célèbre miniature du Matenadaran<sup>43</sup>, où Tiridate est représenté comme un sanglier, revêtu d'un manteau royal, pendant qu'il écoute la prédication de Grégoire. Mais encore une fois: s'agit-il d'un conte fabuleux ou

<sup>36</sup> Cf. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Ct 1, 3*, Roma 1975.

<sup>37</sup> Cf. R. W. THOMSON, *The Maccabees in Early Armenian Historiography*, «Journal of Theological Studies» 26 (1975), pp. 329-341.

<sup>38</sup> § 168.

<sup>39</sup> Cf. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*, testo critico, introduzione, traduzione, commento e indici a c. di Riccardo Pane, Roma-Bologna 2009, pp. 67-78; L. LELOIR, *Comment les Arméniens ont-ils lu la Bible?* in C. BURCHARD (hsqb.), *Armenia and the Bible*, Atlanta (GA) 1993, pp. 143-152; E. BECK, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephraim*, «Oriens Christianus» 42 (1958), pp. 19-40; A. M. MAZZANTI (cur.), *Il mistero nella carne. Contributi su "Mysterion" e "Sacramentum" nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003; ID., *Il volto del mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006; H. H. K'YOSEYAN, *Xorhrdanšano Elišei meknabanakan ev čaṛagrakan erkerum*, «Ejmiacin» 46 (1989), pp. 52-60.

<sup>40</sup> Cf. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, cit., pp. 81-82; R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., p. 242-244.

<sup>41</sup> Cité par M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 386.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Cf. Fig. 3: ms. M1920, f. 55v., du 1569/70.





Դարձեալ շեքեթաբաձէր զվէ յիշն լաւացող պատմա Գրիգոր  
 զկայսպետոբ ունա պէտն. և զծնօնն իւր որ լաւացաւ զսա զէր լաւի  
 ին և Էր ի դուռն վրայ սբ նշանին յեշտած հոգի իւրոյ. և ամազգայնոց  
 իւրոց .

Fig. 3

plutôt de perspective théologique? Il faut maintenant relire le récit d'Agathange:

Mais lorsque le roi s'apprêta à monter dans son char, pour quitter la ville, le châtiment du Seigneur s'appesantit tout-à-coup sur lui. Un démon immonde s'empara du roi et le renversa à terre de son char. Aussitôt il entra dans une grande fureur et il s'arracha les chairs. Semblable à Nabuchodonosor, roi des babyloniens, il avait perdu sa nature humaine, il prit la forme d'un sanglier (եղևալ ըստ մարկային բնութիւնս արտաքս, ի նմանութիւն վայրենի խոզաց) et agissait et habitait avec eux (cf. Dan 4,12-13)<sup>44</sup>.

Agathange ne cache pas qu'il s'agit d'un métamorphose spirituelle, d'une possession diabolique (դիւաբալի). Pas son corps, mais son âme assume l'aspect animal. Comme le fils prodigue, l'homme qui s'abandonne au péché perd sa ressemblance humaine, image de Dieu, pour assumer l'aspect de la créature corrompue. Seulement l'évangile et le baptême peuvent rendre à l'homme son identité humaine. L'allusion à Dan 4,13 nous confirme dans cette exégèse spirituelle: «Que soir cœur ne soit plus un cœur d'homme, et qu'un cœur de bête lui soit donné, et que sept temps passent sur lui». Même l'historien byzantin Nicéphore Calliste semble avoir compris cette dimension spirituelle:

Tiridate, prince de cette gent, expérimenta l'ire de Dieu en même temps que toute sa maison et les principaux du pays. Ils reçurent en effet une vie et une forme de porcs (χοιρώδη γὰρ καὶ βίον καὶ ὄψιν), il passèrent leur temps à se dévorer les uns les autres. Mais le divin Grégoire tiré de là les persuada tous, par un seul pacte (σύνθημα), d'honorer le Christ. Il les fit sortir de leur vie et de leur apparence de cochons et les incita à chérir la religion chrétienne<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> § 212. Traduction de M. Yevadian.

<sup>45</sup> NIC. CAL., *Hist. Eccl.* 8, 35. Traduction de M. Yevadian.

Mon hypothèse est que le mot σύνθημα puisse réfléchir une idée très importante dans la théologie orientale syriaque et arménienne, c'est-à-dire celle du 'pacte', en arménien *niḥun*. Le pacte indique pas seulement le baptême, mais aussi l'union ecclésiale, la fidélité à son identité chrétienne et nationale. Le pacte est, fondamentalement, la condition de possibilité de la vie chrétienne<sup>46</sup>.

Le *kat'ōtikos Yovhannēs Drasxanaketc'i* (IX-X<sup>e</sup> siècle), en résumant les événements qui concernent Tiridate et Grégoire, confirme la nature spirituelle des maux qui affliges les arméniens: «[Grégoire] guérit toute la race des fils d'Aram de ses maux et de l'idolâtrie»<sup>47</sup>. Mxit'ar Ayrivanec'i (XIV<sup>e</sup> siècle), dans sa *Cronique*, affirme que Tiridate fut guéri par Grégoire dans le corps et dans l'esprit (*hḡqinḡ ḡwpuḡinḡ*), en soulignant ainsi la guérison intégrale de l'homme opérée par l'évangile. La *Chronique* syriaque, dite de Séert<sup>48</sup>, décrit la maladie de Tiridate utilisant ces mots: «Le roi, perdant la raison et le sentiment, se mit à déchirer ses vêtements et à mordre son corps»: maladie mentale, ou possession diabolique?

Par un lexique symbolique consolidé de la théologie biblique, Agathange nous présente pas un récit fabuleux, mais réel, pas au niveau superficiel, mais au niveau de la nature plus profonde de l'homme dans son rencontre avec Dieu et les forces du mal, là où il se joue la réalisation ou la faillite de l'identité humaine. Seul l'évangile peut rendre à l'homme, défiguré par le péché, son authentique identité humaine. Ceux qui, autrefois, étaient un troupeau de bêtes les unes contre les autres armées, maintenant ils sont devenus un seul peuple, une seule église, une nation.

## 5. LE TEMPLE

Il faut mentionner ici la grande vision de Grégoire, même si le thème a été amplement examiné par Nazénie Garibian de Vartavan<sup>49</sup>. À l'origine de la ville sainte de Ējmiacin il y a une vision pendant laquelle Grégoire contemple le Fils Unique descendre du ciel<sup>50</sup>:

Et j'eus la vision d'un homme grand et redoutable, qui gardait l'entrée et dirigeait les premiers [groupes d'anges] et ceux qui suivaient, il descendit d'en haut où il jouait un rôle prépondérant. Il avait dans sa main un immense marteau d'or et tous le suivaient [...]. Et je vis au milieu de la cité, près du palais royal, une base circulaire en or large comme un grand plateau duquel une colonne de feu immense s'élevait et au sommet un chapiteau de nuage sur lequel il y avait une croix de lumière. Le levais les yeux et vit trois autres bases: une, là où Gayanē avait été martyrisée avec ses deux compagnes, une, où Hrip'simē fut martyrisée avec ses trente-deux compagnes et une, là où le pressoirs étaient situés<sup>51</sup>.

L'explication de chaque élément allégorique de la vision suit (§§ 744-748). Le texte nous montre quatre colonnes reliées par des arcs sur lesquels une construction en forme de ciborium s'appuie. Chacune des colonnes est élevée à un endroit indiquant les lieux du martyre des saintes vierges où les respectives *martyria* se dresseront. Khatchatrian a essayé d'établir que saint Grégoire avait réfléchi dans sa vision une typologie martyriale qu'il aurait vus auparavant<sup>52</sup>,

<sup>46</sup> Cf. B. L. ZEKIYAN, *Elišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church*, in N. GARSOIAN – TH. F. MATHEWS – R. W. THOMSON (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, pp. 187-197.

<sup>47</sup> YOV. DRASX., *Hist.* 8.

<sup>48</sup> Cité par M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 233.

<sup>49</sup> N. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem nouvelle*, cit. Sur ce sujet voir aussi: J. HANI, *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1978; A. KHATCHATRIAN, *L'architecture arménienne du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971.

<sup>50</sup> Ējmiacin il signifie justement «Il est descendu le Fils Unique». Cf. Fig. 4: ms. M1920, f. 149v., du 1569/70 et Fig. 5: la cathédrale d'Ējmiacin aujourd'hui.

<sup>51</sup> §§ 735-737. Traduction de M. Yevadian.

<sup>52</sup> A. KHATCHATRIAN, *Données historiques sur la fondation d'Etchmiadzin à la lumière des fouilles récentes*, «Handēs Amsoreay», 76 (1962), pp. 100-109, 227-250, 425-452.



Fig. 4



Fig. 5

c'est-à-dire la vision comme reflet d'une réalité matérielle déjà vue. Selon Yevadian il s'agit d'une interprétation tardive du clergé arménien pour revendiquer, vis-à-vis avec l'église byzantine, le particularisme arménien grâce à une sorte d'alliance directe entre Grégoire et le Christ<sup>53</sup>. Cette interprétation politique nous semble réductive: notre hypothèse est qu'il faudrait chercher une explication plus profonde dans le domaine théologique à partir du temple israélite et de la révélation biblique.

Le tabernacle et puis le temple de Jerusalem étaient édifiés selon un archétype intelligible, donné par Dieu à Moïse<sup>54</sup>. Le modèle avait un symbolisme appliqué à chacune de ses parties constructives, parce que le temple terrestre, *hic et nunc*, n'est qu'un type du temple céleste, c'est-à-dire d'une réalité spirituelle et sur-

<sup>53</sup> M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 398.

<sup>54</sup> Cf. Ex 25-26; cf. aussi PHIL. AL., *In Ex.*, 2, 51-101; IDEM, *De vit. Mos.*, 2, 71-135.

naturelle: sa forme et ses mesures ne pouvaient qu'être révélées d'en haut selon un proportion de nature divine. Après le IV<sup>e</sup> siècle, les chrétiens ont hérité cette idée sacrale du temple: si le sanctuaire céleste, la Jerusalem céleste, était descendu sur la terre<sup>55</sup>, la véritable maison de Dieu semblait pouvoir se concrétiser elle aussi dans la forme architecturale: l'église de pierre devient *antitypus*, sacrement de l'Église céleste<sup>56</sup>. Dans l'espace sacré du temple chrétien on accède en mystère<sup>57</sup> aux réalités spirituelles de la Jerusalem céleste. La relation entre le temple spirituel, c'est-à-dire l'église, corps mystique du Christ, et son modèle matériel est semblable à celle du Créateur et de l'homme, créé à son image<sup>58</sup>. Cette relation mystique et typologique se traduit aussi dans une géographie de l'espace sacré, où le modèle céleste empreinte la structure urbanistique de la ville des hommes<sup>59</sup>. Des villes saintes naissent, modelées sur la ville sainte de Jerusalem, et construis non plus sur les lieux de la passion du Seigneur, mais sur les reliques des martyres. Cette imitation – ça va sans dire – ne reste pas au niveau formel, mais elle réfléchit le lien substantiel qui lie l'archétype à son empreinte dans la conception platonique.

La théophanie révèle une identification entre la ville sainte de Jerusalem, avec son temple où le Seigneur se rend présent, et la ville sainte d'Ējmiacin, avec sa cathédrale, où le Monogène descendit, et elle signe l'*hic et nunc* de la salut pour le peuple arménien. C'est une véritable expérience spirituelle celle vécue par Grégoire et interprétée par Agathange, une intuition profonde du mystère de l'Église dans sa dimension theandrique, pas seulement le songe d'un bâtiment sacré.

<sup>55</sup> Cf. Ap 21,10.

<sup>56</sup> Un archétype de cette interprétation peut être considéré le discours de Eusèbe de Césarée à l'occasion de l'inauguration de la cathédrale de Tyr en 315/317, cf. EUS. CAES., *Hist. Eccl.*, 10, 4.

<sup>57</sup> Il faut rappeler ici que le mot «mystère» dans le langage patristique indique une relation ontologique et constitutive entre une réalité temporelle et spatiale, et une réalité spirituelle et éternelle.

<sup>58</sup> Cf. Gn 1,26-27; 1Cor 6,19.

<sup>59</sup> Cf. A. TER MINASSIAN, *Vagharshapat-Edjmiatzin: The birth of a "haut-lieu"*, in *Vagharshapat* (Documenti di architettura armena 23), Venezia 1998, pp. 5-12.

En conclusion de notre enquête, nous ne pouvons que confirmer notre perplexité devant des expressions comme 'légende'<sup>60</sup>, 'fabuleux', 'merveilleux'<sup>61</sup>, 'invention'<sup>62</sup>, ainsi fréquents dans les spécialistes d'Agathange et de son histoire. C'est plus correcte la définition de 'narration symbolique'<sup>63</sup>, mais moi, je préfère sans doute l'adjectif 'théologique'. La différence est subtile, mais importante. Un conte symbolique suppose une opération d'en bas: c'est l'homme que attribue une signification à la réalité, pour en lire la complexité; le symbolique est une sorte de code par lequel l'homme regarde au monde. Une vision théologique, au contraire, est toujours un rencontre entre une réalité plus grande qui nous précède, qui nous est donnée et révélée, et que nous devons décoder. Cette réalité est complexe, elle, et seulement elle est vraiment symbolique, c'est-à-dire une relation cachée mais réelle entre le visible et l'invisible, le fini et l'infini, le corps et l'esprit, l'homme et Dieu. Cette relation que la théologie ancienne définit *μυστήριον* ou *sacramentum*<sup>64</sup>, et qui constitue le principe de l'Église, peut être comprise par l'homme seulement en surface (et alors on parle justement de légendaire et fabuleux), ou, autrement, on peut accueillir l'ultérieur qui n'est pas moins réel et qui ne se donne jamais dans l'évidence, mais dans une révélation discrète qui interpelle notre liberté et volonté de voir. Cela signifie avoir un regard théologique sur la réalité. En effet Platon avait déjà compris que ce monde, avec ses personnages et ses événements, n'est qu'une ombre qui nous précède et nous dépasse, dans l'entrée de la caverne sombre de ce monde<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> M. K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit.

<sup>61</sup> N. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem nouvelle*, cit.

<sup>62</sup> R. W. Thomson in AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, cit.

<sup>63</sup> Cf. T. M. VAN LINT, *Il pensiero simbolico*, cit.

<sup>64</sup> Cf. A. M. MAZZANTI (ed.), *Il mistero nella carne. Contributi su "Mysterion" e "Sacramentum" nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003; ID. (ed.), *Il volto del mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006; E. RUFFINI – E. LODI (edd.), *"Mysterion" e "sacramentum"*, Bologna 1987; E. BECK, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, dans «Oriens Christianus» 42 (1958), pp. 19-40.

<sup>65</sup> Cf. PLAT., *Rep.*, 7, 514b-520a.

