

La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie

par

IGOR DORFMANN-LAZAREV

1. Réception et rejet de l'apocryphe

À l'arrière-plan de la littérature apocryphe relative au Nouveau Testament, le récit arménien de l'Enfance est une composition tardive, dont le processus rédactionnel continua jusqu'au bas Moyen Âge. Néanmoins, cet écrit conserve des couches anciennes inexplorées, tout en comportant aussi des traces de la longue histoire de sa réception et de sa réélaboration en Arménie. Ainsi atteste-il d'anciens débats doctrinaux qui ont forgé ses sources lointaines autant qu'il constitue un document encore mal connu sur l'histoire intellectuelle de l'Arménie médiévale. Quelle pouvait être la visée de ses traducteurs et de ses rédacteurs ? Quel est le rapport éventuel de ce texte, qui traite de la naissance, de l'enfance et de l'adolescence de Jésus, avec les réflexions sur la nature du Christ qui occupent une place si importante dans la production littéraire arménienne ? Telles sont les questions que nous commencerons à aborder ici en nous fondant sur les recensions éditées de l'apocryphe. Cette étude devrait cependant être poursuivie sur la base d'une connaissance approfondie de la tradition manuscrite de ce document. La récente publication par A. Terian d'une traduction commentée des manuscrits jusque-là non étudiés de l'apocryphe de l'Enfance est une étape importante dans une recherche renouvelée sur ce document.

L'apocryphe de l'Enfance est conservé en différentes recensions, dont deux furent publiées en 1898 par E. Tayec'i :¹ nous nous proposons de les commenter ici. Le premier manuscrit, la recension « A », fut copié par K. Esayean en 1824. Il reproduit un manuscrit plus ancien de trois ans seulement, copié à Erzinka (Erzincan) par le lecteur Barunak. Selon le témoignage d'Esayean, le manuscrit copié par lui fut plus tard détruit par un

¹ E. TAYEC'I (dir.), Անկախն զհրք Նոր կտակարանաց [Livres non-canoniques du Nouveau Testament], Venise 1898, VII–VIII.

clerc au service du patriarcat d'Adrianople (Edirne), en tant qu'« œuvre qui mérite d'être détruite. » Nous allons par la suite revenir sur ce témoignage concernant la réception de cet apocryphe.

La seconde recension, « B », publiée par Tayec'i reproduit un autre manuscrit de la même bibliothèque, plus ancien mais mutilé, qui comporte plusieurs lacunes, et dont la date est incertaine : les feuillets perdus du manuscrit contenaient probablement le colophon donnant la date de la copie. Cette recension suit largement le même ordre d'événements que « A », mais elle est plus prolixe que celle-ci : sa narration est plus détaillée et abonde en expressions pléonastiques s'enchaînant l'une après l'autre. La recension « B » contient, en outre, quelques épisodes qui n'ont pas de parallèles en « A ».² Toutefois, l'analogie linguistique entre les deux recensions dans leurs parties communes indique que toutes deux remontent à un seul et même texte. Il existe en fait plus de quarante manuscrits de l'apocryphe de l'Enfance datant de 1239 à la fin du dix-neuvième siècle, qui, selon A. Terian, attestent quatre étapes de révision de ce texte.³ Les homiliaires *čařantir* conservent en outre des épisodes isolés, proches de la version « A », de l'apocryphe de l'Enfance allant de la conception de Jésus par la Vierge jusqu'à la fuite en Égypte.⁴

Vers 1179, l'historien arménien Samuel d'Ani raconte qu'en 590, des missionnaires de l'Église d'Orient, de langue syriaque, vinrent en Arménie où, avant d'être expulsés comme hérétiques, ils avaient réussi à faire des prosélytes. Ceux-ci, selon Samuel, traduisirent toute une série des « livres mensongers » apportés en Arménie par les « nestoriens », parmi lesquels figure l'« Enfance (*mankut'iwn*) du Seigneur » (*Մանկություն Տեանի*).⁵ Dans la Préface à son Commentaire à la Seconde Épître de Pierre, écrit en 1154, son contemporain, le *vardapet* Sargis Šnorhali, dit le « Philosophe », estime que les Pères se soucient non seulement de défendre la confession orthodoxe de la foi, mais aussi d'examiner les manuscrits des Saintes Écritures, où ils distinguent trois groupes de livres : ceux qui sont « clairement recevables », ceux qui sont « complètement proscrits » et les livres « douteux ». Dans sa liste du deuxième groupe, figurent les « Écrits de l'enfance (ou 'adolescence' : *tlayut'iwn*) du Christ » (*Գիրք տղայութեան*

² P. PEETERS (dir.), *Évangiles apocryphes*, vol. 2, Paris 1914, XXXIV.

³ A. TERIAN, *The Armenian Gospel of the Infancy*, Oxford 2008, XIV–XV. XXVI–XXVII.

⁴ *Livres non-canoniques* (v. note 1), 267–312 ; PEETERS, *Évangiles apocryphes* (v. note 2), XXXIV–XXXVIII.

⁵ S. ANEC'I, *Մամուլիքի քահանայի անեցոյ հաւաքմունքի զրոյց պատմագրաց* [Recueil de S. d'Ani des écrits historiques], dir. A. Têr-Mik'eleian, Vafaršapat 1893, 76–77 ; PEETERS, *Évangiles apocryphes* (v. note 2), XLI–XLVI. L.

Քրիստոսի).⁶ Quels sont les rapports entre l'apocryphe introduit en Arménie au sixième siècle par les Syriens orientaux, les documents connus au douzième siècle de Samuel et de Sargis sous deux titres différents et les recensions du texte qui nous sont parvenues ?

En 1914, P. Peeters, le premier traducteur moderne de cet apocryphe, démontra que le texte arménien découle du syriaque : divers passages obscurs de l'arménien s'expliquent si l'on suppose des mots syriaques mal vocalisés par le traducteur arménien.⁷ D'autres indices de l'origine syriaque de l'œuvre furent ultérieurement remarqués par A. Terian.⁸ La familiarité insuffisante du traducteur arménien avec le syriaque, que l'on observe en plusieurs endroits dans les deux recensions publiées, indique cependant que le document contient des couches qui furent traduites bien plus tard qu'au sixième siècle, à une époque où cette langue ne représentait plus la *lingua franca* du Proche Orient et où sa connaissance en Arménie était devenue plus rare. De plus, le texte comporte aussi des mots d'origine persane, arabe et turque, caractéristiques des dialectes arméniens médiévaux, ainsi que des formes grammaticales propres au Moyen Âge. Si le document dont nous disposons représentait une traduction d'époque sassanide, adaptée par la suite à la langue vernaculaire, on aurait pu s'attendre à une narration plus fluide. Le texte suggère plutôt un traducteur qui aurait essayé d'écrire en arménien classique, mais l'aurait mélangé avec son idiome parlé. Le résultat est une langue archaïsante avec de nombreux sauts stylistiques. Il n'est pas aisé de traduire ce document, car on est souvent conduit à hésiter entre l'acception classique ou tardive des termes et des locutions.

Le canevas de la première partie de l'œuvre (chapitres 1–14) correspond à la séquence narrative du Protévangile de Jacques et peut représenter une adaptation populaire des anciennes traductions arméniennes des textes qui se rattachent à cette tradition. La seconde partie traite des événements qui eurent lieu entre la Fuite en Égypte et le retour de Joseph avec la famille à Nazareth, lorsque Jésus est âgé de douze ans.⁹ La version longue, dont la traduction fut publiée pour la première fois par A. Terian, contient neuf chapitres supplémentaires, dont le dernier retrace la vie de Jésus entre quinze et trente ans. Ainsi la séquence narrative du récit de la vie « cachée » de Jésus rejoint le moment où il reçoit le baptême de Jean dans le

⁶ S. ŠNORHALI (Imastasêr), Մեկնութիւն եօթանց թղթոց կաթողիկէայց [Commentaire des sept épîtres catholiques], dir. A. Narinean Aknec'i, Constantinople 1826, 398A–400A.

⁷ PEETERS, *Évangiles apocryphes* (v. note 2), XXIX sqq. ; O. CULLMANN, « Kindheitsevangeliën », dans *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, dir. W. Schneemelcher, vol. 2, Tübingen 1990, 364.

⁸ TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), XXII–XXVI.

⁹ PEETERS, *Évangiles apocryphes* (v. note 2), XXX.

Jourdain, par quoi les Évangiles canoniques commencent la narration du ministère public du Christ.¹⁰ La seconde partie, qui sera au centre de notre attention, contient des dialogues conduits par Jésus, qui introduisent, dans chaque épisode, un geste ou un miracle, par lesquels il manifeste sa mission ou son origine divine, suscitant ainsi la reconnaissance religieuse de l'assistance.

La terminologie vernaculaire, ainsi que la teneur des dialogues de Joseph, de Marie et de Jésus, souvent si irrévérencieux selon la piété médiévale, suggèrent qu'en Arménie la circulation des textes composant la seconde partie échappait au contrôle de la hiérarchie ecclésiastique. Cette hypothèse peut être corroborée par des passages qui, dès le cinquième siècle, devaient paraître clairement hétérodoxes pour l'Église arménienne. La destruction d'un manuscrit de l'apocryphe de l'Enfance par un clerc au début du dix-neuvième siècle, épisode que nous avons déjà évoqué, confirme l'effet choquant que ce document pouvait exercer sur un lecteur traditionnel. Le confirme le manuscrit J 1432 du Couvent Saint-Jacques de Jérusalem, datant probablement du dix-septième siècle, qui contient la note suivante ajoutée plus tard par une autre main : « C'est l'Évangile de l'enfance, qui n'est pas recevable de notre part ». L'auteur de cette note déclare ensuite que le document en question est une invention des nestoriens qui l'ont traduit « furtivement » pour tromper les enfants de l'Église et pour y introduire l'hérésie sous le déguisement d'un prétendu « Évangile ». L'identification des auteurs de l'apocryphe avec les « nestoriens » pouvait se fonder aussi bien sur la connaissance du récit transmis par Samuel d'Ani que sur la lecture de plusieurs passages du texte lui-même. L'orthographe de ce manuscrit révèle d'ailleurs un copiste peu instruit et indique, donc, un intérêt populaire pour ce document.¹¹

L'existence de plusieurs recensions de l'apocryphe de l'Enfance, comportant d'importants développements et ajouts, indique la poursuite du processus rédactionnel de ce texte après sa traduction en arménien. Le récit pouvait continuer à croître précisément parce qu'il n'était contrôlé par aucune autorité et parce que, malgré d'éventuelles références à ce document par des auteurs savants tout comme par des artistes, il ne pouvait occuper une place bien définie dans la culture ecclésiastique. Ainsi, A. Terian montre les amplifications survenues dans chaque étape de ce processus : dans la deuxième recension (dont le témoin principal date du dix-septième siècle, et à laquelle appartient aussi la recension « A » de Tayec'i) par rapport à la première (attestée par le manuscrit de l'année 1239) sur la-

¹⁰ TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 148.

¹¹ Ms. 1432, f. 11, cité par N. BOGHARIAN, dans *Grand Catalogue of St James Manuscripts*, vol. 5, Jérusalem 1971, 103–107 ; commenté par TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), XIV. XVIII–XIX. XXVIII.

quelle se base la deuxième ; dans la troisième recension (attestée par un manuscrit du dix-septième siècle), par rapport aux deux précédentes ; des amplifications ultérieures dans la quatrième recension (datant de 1347, et à laquelle appartient aussi la recension « B » de Tayec'i).¹²

2. La naissance de Jésus : un apocryphe d'origine mésopotamienne ?

La tentative d'entraîner l'Église arménienne au sein de la chrétienté syro-orientale doit être mise en rapport avec l'activité missionnaire de l'Église d'Orient. Depuis plus de deux siècles avant l'arrivée des missionnaires en Arménie, les Syriens orientaux menaient un vigoureux prosélytisme dans deux directions principales : au sud-est, vers l'Arabie et de là vers l'Océan Indien ; et au nord-est, vers les provinces caspiennes et de là vers l'Asie Centrale. Ce mouvement était soutenu par la traduction de nombreux textes en pahlavi et en sogdien. En Arménie, cependant, l'orientation doctrinale avait été déjà déterminée, tout en étant étroitement associée à l'identité nationale. Déjà depuis la guerre de résistance des Vardanank', 450–484, le dyophysisme strict de l'Église principale de Perse aurait pu évoquer le dualisme des persécuteurs zoroastriens. Au deuxième concile de Duin (553) l'Église arménienne rejeta définitivement la Définition de Chalcédoine en l'associant au « nestorianisme » et en prônant ainsi l'orientation doctrinale et exégétique de l'École d'Alexandrie.

Au moment où l'histoire de l'Enfance de Jésus fut introduite en Arménie, ces deux chrétientés représentaient donc deux options exégétiques et doctrinales opposées. Dans la perspective sotériologique de l'Église arménienne, Jésus était, dès le moment de sa conception, le Fils de Dieu éternel, revêtu de chair. Tous ses actes narrés dans les Évangiles étaient donc des manifestations terrestres de l'activité salutaire de Dieu, des extensions corporelles d'une réalité céleste. Si Dieu est l'unique auteur du salut, quand l'Écriture inspirée raconte les actes humains de Dieu incarné, c'est surtout pour signaler que le salut est accordé au genre humain par des gestes humains.

Pour l'Église d'Orient, puisqu'un homme, Adam, avait provoqué la déchéance de l'humanité, un homme devait la restaurer. Il était peu utile, du point de vue des Syriens orientaux, de parler de l'action salutaire de Dieu si l'homme restait toujours incapable d'agir avec rectitude. Dans cette perspective, si Jésus n'était pas un homme autonome et si ses décisions et ses actes n'étaient pas entièrement humains, il ne pouvait pas être le se-

¹² *Ibid.*, XXVII–XXIX.

cond Adam qui, au cours de son ministère, restaura, par sa vie vertueuse, la nature commune du genre humain qui avait été défigurée par le premier Adam.¹³ Pour Théodore de Mopsueste (350 ?–428), principale autorité exégétique de l'Église d'Orient, le Fils de Dieu, en « assumant un homme [issu] de notre milieu » et en traversant ainsi toutes les étapes de la vie humaine, restaurait l'humanité et l'unissait à lui-même,¹⁴ *tout en devenant un modèle pour les autres*. C'est là que l'histoire de l'enfance de Jésus de Nazareth acquérait son importance théologique : elle devait témoigner de la manière dont, « en croissant » (Lc 2, 40), Jésus se comportait en nouvel Adam :

Et comme, étant né d'une femme, il fut, peu à peu, sujet à la croissance selon la loi des hommes, devint mûr, demeura sous [le joug de] la loi et agit selon elle, de même [dans] la vie évangélique : comme un homme pour les hommes, il accomplit [pour les autres] l'exemple [de cette vie].¹⁵

Ainsi, les récits que les missionnaires de l'Église d'Orient auraient pu apporter en Arménie devaient nécessairement attester de l'enfance pleinement humaine de Jésus de Nazareth.

En accord avec la théologie de l'Église d'Orient, l'apocryphe de l'Enfance trace des parallèles entre Adam et le Christ. Comme Adam, créé le sixième jour, le Christ naît en l'année six mille et au sixième jour, car il vient dans le monde pour restaurer la descendance d'Adam dans sa gloire primordiale.¹⁶ Ève, comme Adam, joue un rôle important dans l'apocryphe de l'Enfance. Selon le récit de l'apocryphe, à l'approche du moment des couches de Marie, Joseph se met à la recherche d'une sage-femme. Sorti de la caverne où il loge avec Marie à Bethléem, il rencontre une femme portant une large toile sur son épaule : elle se révèle être Ève, « Première mère de tous »,¹⁷ qui attend sa rédemption. Elle assiste donc à la vision d'une colonne de nuée ardente dressée au-dessus de la caverne (évoquant celle par laquelle Dieu conduisit son peuple dans le désert ; Ex 13, 21–22) et d'un nuage lumineux voilant la caverne (comme celui de la présence divine sur la Tente de la Rencontre ; Ex 40, 34–38). La première femme voit encore d'autres signes évoquant les théophanies bibliques, qui récapitulent ensemble devant elle l'histoire du salut. Accompagnée de Joseph,

¹³ S. BROCK, « The Christology of the Church of the East », dans *Traditions and Heritage of the Christian East*, dirr. D. Afinogenov / A. Muraviëv, Moscou 1996, 165–176.

¹⁴ *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies V), dir. A. MINGANA, Cambridge 1932, 186–187, 73; 202, 86; 203, 87.

¹⁵ *Commentary of Theodore* (v. note 14), 182, 69 (chapitre 6).

¹⁶ Livres non-canoniques (v. note 1), 51 (« A »), 127 (« B ») ; TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 58, n. 231; 134, n. 631.

¹⁷ Livres non-canoniques (v. note 1), 38 (« A »).

elle récite donc une bénédiction où, en paraphrasant à la fois le *Nunc dimittis* et le *Magnificat*, elle glorifie Dieu d'« avoir accompli aujourd'hui le salut des fils des hommes et de l'avoir renouvelée, rétablie de sa chute et restaurée dans l'ancienne gloire... ».¹⁸ Ève entre ensuite dans la caverne, embrasse l'enfant et l'emmailote (elle, et non pas Marie comme dans l'Évangile de Lc 2, 7), après quoi elle le couche dans une mangeoire.¹⁹

Ève, qui avait provoqué la malédiction du genre humain en attirant sur lui les douleurs de l'accouchement, assiste donc à la venue au monde de celui qui se charge de son péché. De cette manière, l'auteur de l'apocryphe établit un lien entre la figure de la première femme et la Mère du Christ. Ce lien, thème déjà important pour Irénée de Lyon²⁰, est aussi présent dans la rédaction arménienne du commentaire d'Ephrem le Syrien († 373) sur la Genèse, où l'auteur parle d'Ève comme de la mère de toutes les femmes : « Autant Ève, leur mère, a troublé la vie de l'humanité, autant la Vierge Marie, qui a engendré le Christ, a redressé la vie du monde ».²¹

Toutefois, cette histoire avait une portée doctrinale spécifique pour l'Église d'Orient. Reprenant un thème paulinien qui fut pour la première fois développé par Irénée de Lyon²², Théodore de Mopsueste distingue deux ères dans l'histoire du monde : la première s'étend de la Création jusqu'à la venue du Christ, et la seconde, de sa venue jusqu'à la Résurrection universelle. La venue du Christ représente donc la charnière des deux ères. D'une part, elle achève la première, car le Christ accomplit ce qu'Adam n'a pas pu accomplir, et d'autre part, le Christ inaugure la seconde ère en tant que nouvel Adam. Selon Théodore,

[nos bienheureux Pères] eurent raison de dire que [Dieu le Verbe] a assumé un homme semblable à ceux d'où il a été pris, car l'homme qu'il a endossé ressemble à Adam qui avait apporté le péché dans le monde, pour qu'il pût abolir le péché grâce à quelqu'un de la même nature [qu'Adam]. Et il a [ainsi] revêtu un homme ressemblant à Adam qui,

¹⁸ *Ibid.*, 39 (« A »).

¹⁹ *Ibid.*, 37–39 (« A ») ; cfr. TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 43–45.

²⁰ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* III 22, 3–4, SC 211, dirr. A. ROUSSEAU / L. DOUTRELEAU, Paris 1974, 438–445.

²¹ Սրբոյն Եփրեմի մատենագրութիւնք [Les œuvres de Saint Ephrem], vol. 1, Venise 1836, 11 ; voir aussi R. MURRAY, « Mary, the Second Eve in the Early Syriac Fathers », *ECR* 3 (1971), 374–377 ; ce thème pouvait aussi avoir une répercussion dans le programme iconographique de l'église sur l'île Alt'amar (915–921) : v. B. OUTTIER, « Le cycle d'Adam à Alt'amar et la version arménienne du commentaire d'Ephrem de Nisibe sur la Genèse », *RÉArm*, 18 (1984), 590 ; voir aussi AGAT'ANGELOS, Պատմութիւն Հայոց [Histoire des Arméniens], Tbilisi 1909, 45 ; H. K'YOSEYAN, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության [Chapitres sur la théologie de l'art arménien médiéval], Etchmiadzine 1995, 12–13. 209–210. 286–287.

²² Ce thème est commenté par J. FANTINO, « Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon », *VC* 52 (1998), 418–429.

après avoir péché, reçut la punition de mort, afin de pouvoir extirper de nous le péché et abolir la mort par ce qui est semblable à Adam.²³

Le péché qui avait été introduit dans le monde par un homme, Adam, ne pouvait être déraciné que par un autre homme, celui que Dieu le Verbe assumait dans son Incarnation. Par conséquent, selon Théodore, la venue du Christ évoque aussi Ève :

[La venue au monde d'Ève] est différente de celle de tous les êtres humains car elle fut constituée sans relation conjugale, d'une cote uniquement. Cependant, elle était d'une nature commune avec Adam, car [c'est] lui dont elle avait reçu le début de son existence. Il est juste aussi de penser de cette manière à propos du Christ notre Seigneur. Ce fut une chose nouvelle que d'être façonné par une femme sans l'implication d'un homme, par la puissance de l'Esprit Saint ; cependant, [le Christ] est associé à la nature des hommes du fait qu'il a reçu son existence de la nature de Marie.²⁴

La naissance du Christ qui ouvre l'ère nouvelle a donc comme *typos* la création d'Ève. Cette structure porteuse se rencontre chez différents auteurs syriens orientaux, par exemple dans le sermon de Narsai (c. 399–c. 502) sur la Nativité.²⁵ À l'arrière-plan de cette tradition exégétique, la rencontre entre Ève et Jésus qu'elle accueille dans ses bras a une signification structurale : elle signe le passage d'une ère à l'autre. La mère de l'ancienne humanité marquée par le péché qu'elle-même avait provoqué, accueille dans le monde celui qui sauve tous ses descendants et qui engendre une nouvelle humanité, devenant ainsi « le rénovateur de toute la création ».²⁶

La tradition de la rencontre de Joseph avec Ève après la naissance de Jésus fut reçue dans l'Arménie miaphysite, où elle fut adoptée par plusieurs exégètes²⁷ et se greffa sur l'iconographie sans modifier les positions doctrinales de l'Église. L'intérêt, suscité par l'exégèse d'Ephrem, que les Arméniens nourrissaient pour la figure d'Ève et pour son rôle dans l'exégèse de l'Incarnation, a pu être l'un des mobiles de la reproduction et de la dif-

²³ Commentary of Theodore (v. note 14), 170, 59 (chapitre 5) ; voir aussi la Caverne des trésors (début du sixième siècle environ), chapp. XLVIII, 11 – XLIX, 1¹, dans La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques (CSCO 486 ; Syri 207), dir. S.-M. Ri, Louvain 1987, 397–406.

²⁴ Commentary of Theodore (v. note 14), 180–181, 68 (chapitre 6).

²⁵ Voir Narsai de Nisibe, « Homily on Nativity », dans Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Resurrection and Ascension (PO 40 ; fasc. 1 ; n. 182), dir. F. G. McLEOD, Turnhout 1979, 44/45, ll. 109–112 ; 66/67, ll. 455 sqq. ; cfr. aussi MURRAY, « Mary, the Second Eve » (v. note 21), 381–382.

²⁶ Commentary of Theodore (v. note 14), 181, 68 ; voir aussi « Մահ Ադամայ » [Mort d'Adam], dans Անկանոն զիբր շին կտակարանաց [Livres non-canoniques de l'Ancien Testament], dir. S. Yovsēp'eanc', Venise 1896, 26 ; K'YOSEYAN, Chapitres (v. note 21), 12–13.

²⁷ TERIAN, The Armenian Gospel (v. note 3), XIX ; K'YOSEYAN, Chapitres (v. note 21), 13–14.

fusion de l'apocryphe de l'Enfance en Arménie. Cet intérêt est aussi attesté par un autre document, « À propos des os d'Adam et d'Ève », qui n'est conservé qu'en arménien, dans un manuscrit de 1618, et qui est attribué à un Marut'a (< Մարութ) dont l'identité est incertaine. Selon ce récit, qui met en relation la création d'Ève et la Nativité du Christ, les os d'Adam furent enterrés sur le Golgotha,²⁸ alors que les os d'Ève le furent à l'entrée de la caverne de la Nativité.²⁹ Bien que ce texte ne puisse pas être harmonisé directement avec le récit de l'apocryphe de l'Enfance, il témoigne toutefois de la présence en Arménie d'une tradition, déjà développé dans le monde syriaque, qui accordait à Ève un rôle spécifique dans l'interprétation de la Nativité. Le Commentaire d'Anania de Sanahin (XI^e s.) sur l'Évangile de Matthieu et l'Homélie pour la Nativité de Grégoire de Tat'ew (1340-1411) témoignent de la poursuite de la réflexion sur ce thème en Arménie.³⁰

3. L'enfance de Jésus : adaptation du récit aux lecteurs arméniens

Les récits de la seconde partie, qui traitent des actes de Jésus, ont des parallèles dans les apocryphes anciens, dont les plus importants sont le Récit sur l'Enfance de Jésus (le Pseudo-Thomas), Pseudo-Matthieu et l'Histoire arabe de l'Enfance,³¹ ainsi que le texte syriaque qui remonte à la source de ce dernier.³² Les analogies entre ces quatre apocryphes anciens et l'apocryphe arménien de l'Enfance sont, cependant, assez lointaines. Confronté à eux, le document arménien apparaît comme une libre amplification et un remaniement. Même en l'absence de l'original syriaque, certaines caractéristiques de notre document permettent d'apprécier l'ampleur de l'intervention de ses rédacteurs arméniens. L'un des exemples les plus intéressants de l'adaptation au contexte arménien se trouve dans l'épisode où

²⁸ Voir la Caverne des trésors XXIII¹, 13–18 ; XXIX, 6 ; XLIV, 12 ; XLIX, 7 ; LI, 20–22, dans *La Caverne des trésors* (v. note 23), 178–180. 224–5. 339. 408. 430–433.

²⁹ M. STONE, « The Bones of Adam and Eve », dans *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism and Early Christianity*, dirr. R. A. Argall / B. A. Bow / R. A. Werline, Harrisburg 2000, 241–244 (244).

³⁰ H. K'YOSEYAN, « Անանիայ Սանահնեցու “Մատթէի Մեկնութիւնը” » [Commentaire d'Anania de Sanahin sur Matthieu], *Ganjasar* 5 (1994), 250 ; GRIGOR TAT'EWAC'I, *Գիրք քարոզութեան* [Livre de prédication], Constantinople 1740, 41 ; K'YOSEYAN, *Chapitres* (v. note 21), 13–15. 210. 286.

³¹ Cfr. respectivement NN^o 57. 51. 58, dans M. GEERARD, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols 1992 ; le tableau synoptique chez G. SCHNEIDER, *Evangelia infantiae. Apokryphe Kindheitsevangelien*, Freiburg 1995, 33–34.

³² Voir E. A. WALLIS BUDGE (dir.), *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ*, Londres 1899.

Jésus, amené par ses parents chez Gamaliel pour apprendre la lecture, explique à son maître la signification trinitaire des premières lettres de l'alphabet. Cette histoire diffère beaucoup des explications ésotériques de l'alphabet qui se trouvent dans les autres apocryphes de l'Enfance :

Gamaliel dit : « Écoute-moi, [mon] fils, et ce que je t'enjoindrai, lis[-le] » ; [...]

Jésus dit : « La lettre (*gir*), je [la] connais, donne-moi en revanche son interprétation ! » ;

Gamaliel dit : « Quelle traduction cette lettre a-t-elle par elle-même ? » ;

Jésus dit : « Pourquoi la première lettre a-t-elle tel aspect, cette autre une apparence différente, et cette autre encore une forme dissemblable ? » ;

Gamaliel dit : « Pour qu'on les perçoive avec les yeux. Autrement, établis pour moi une autre explication de l'écriture (*gir*) pour que je [la] connaisse ! »

Ainsi, pour Gamaliel les lettres ne sont que des signes phonétiques qui servent exclusivement à composer et lire des mots et des phrases, et il est incapable d'en concevoir d'autres significations, ce qui provoque l'indignation de son élève :

Jésus dit : « Tu es maître en Israël, et tu ne le sais pas ! ? » ;

Gamaliel dit : « Ce que j'ai appris des Pères, je le sais ! »

Arrivé à ce point, Jésus présente à Gamaliel sa mystagogie trinitaire des trois premières lettres de l'alphabet que son maître n'a pas réussi à lui donner :

Jésus dit :

« Cette lettre-ci (*gir*), son nom [doit être] traduit 'Dieu' (*Astuac*) ;

et la parole (*ban*) [doit être traduite] 'Dieu naît et s'incarne' ; la parole (*ban*) [est] le Dieu de cette lettre (*gir*) ;

et [ce qui est] issu de la parole (*ban*) [est] l'Esprit Saint ; voici la Trinité. »³³

À différence du Pseudo-Thomas 6, 4 et des versions dérivées, le document arménien ne discute pas la forme et le tracé des lettres. Sans prétendre donner une interprétation exhaustive de ces lignes obscures, nous pouvons observer qu'elles essayent de relier les significations acronymiques des trois premières lettres de l'alphabet arménien à la doctrine de la Trinité. La première lettre de cet alphabet, « ayb », est aussi l'initiale du mot *Astuac*, « Dieu » ; ici nous lisons, en effet, que le nom de cette première lettre désigne Dieu. La deuxième lettre de l'alphabet arménien, « ben », est aussi l'initiale du mot *ban*, « mot » ou « parole »,³⁴ qui, dans la pensée patristique, est le nom de la deuxième personne de la Trinité. La réponse de Jésus établit un lien entre Dieu le Verbe (*Bann Astuac*) qui « est né et qui s'incarne » et la deuxième lettre. La troisième lettre de l'alphabet arménien, « gim », est aussi l'initiale du mot *gir*, qui peut signifier soit

³³ Livres non-canoniques (v. note 1), 86–87 (« A »).

³⁴ Remarquons que l'arménien ancien ne distingue pas nettement entre ces deux concepts.

« lettre » (caractère écrit) soit « texte écrit », en l'occurrence, l'Écriture sainte que Jésus et Gamaliel ont sous les yeux. Ainsi, en procédant de la première lettre de l'alphabet à la deuxième et de la deuxième à la troisième, les lecteurs procèdent de la lettre au mot et du mot au texte. L'Écriture inspirée lue par Gamaliel et Jésus est composée de *mots* qui, à leur tour, sont composés de *lettres* ; ainsi révèle-t-elle la Trinité. Celui qui lit et comprend l'Écriture, nous suggère l'apocryphe arménien de l'Enfance, vient à la connaissance de la Trinité.


Gamaliel connaissait seulement la tradition qui lui avait été transmise par ses Pères (laquelle, selon Mc 7,13, « annule la parole de Dieu ») et n'était donc pas informé de l'Incarnation du Fils de Dieu, « chose cachée depuis la fondation du monde » (Mt 13,35). Par conséquent, il n'était pas en mesure de fournir à ses élèves la signification trinitaire des lettres. Mais l'élève qu'il eut la chance d'avoir cette fois-là était le Fils de Dieu incarné, capable de révéler à son maître cette signification qu'il tenait de première source. C'est pourquoi, après avoir entendu l'explication de Jésus, Gamaliel s'exclame : « Où as-tu appris cette sagesse ? Je suppose que la grâce de l'Esprit Saint s'est unie à toi ! [...] mon devoir est d'être ton élève. »³⁵

Nous reviendrons plus tard à la profession particulière que Gamaliel fait de la relation entre l'enfant Jésus et le Saint Esprit pour en évaluer portée doctrinale. Remarquons maintenant qu'une simple rétroversion de ce texte en syriaque, ou en grec, effacerait les acronymes de l'alphabet que nous relevons dans ce récit. Cela indique que le traducteur arménien cherchait à adapter le texte syriaque aux lecteurs arméniens pour le rendre significatif dans le cadre spécifique de son écriture nationale. Les variantes présentes dans les quatre recensions identifiées par A. Terian permettent d'entrevoir quelques étapes de l'élaboration de ce récit en Arménie, alors que la juxtaposition de ces variantes opérée par lui révèle que le récit de l'enseignement de l'alphabet a subi des interventions rédactionnelles particulièrement importantes.³⁶

Les Arméniens étaient incités à cette forme de remaniement du texte par l'histoire de l'invention de leur propre écriture. Le fait que Koriwn (444 c.) et Lazare de P'arp (490 c.) aient narré l'invention de l'alphabet au début du cinquième siècle comme un évènement providentiel, et même comme une révélation, ne permettait pas aux Arméniens d'accepter sa structure comme contingente. En effet, l'alphabet fut créé par Maštoc' de manière à représenter, par sa forme graphique même, un diagramme de l'enseignement chrétien. Si la première lettre de l'alphabet arménien, « ayb », correspond phonétiquement à l'alpha grec, la dernière lettre,

³⁵ Livres non-canoniques (v. note 1), 87 (« A »).

³⁶ Cfr. TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 93–96.

« k'ê », n'est pas l'analogue phonétique de l'oméga. Cette consonne a la forme d'un chrisme () et représente la première lettre du mot arménien *K'ristos* (Christ), le nom du Dieu qui fut « désigné dès avant la fondation du monde et manifesté à la fin des temps » (1 Pe 1, 20), « en cette fin des jours » (Hé 1, 2). Une circonstance accentue le rôle du « k'ê » en tant que symbole du Dieu qui se fait chair : la lettre « ayb » n'est pas seulement le correspondant phonétique de l'alpha grec, mais aussi la première lettre du mot « Dieu » en arménien ; ainsi, désigne-t-elle le Créateur Dieu qui apparaît dès la première ligne de la Bible. Par conséquent, l'alphabet de Maštoc' récapitule graphiquement l'histoire de la création et du salut « dès avant la fondation du monde » jusqu'à « cette fin des jours ». La forme graphique de l'alphabet arménien nous permettrait même d'avancer l'hypothèse que Maštoc' connaissait le texte grec de l'Apocalypse de Jean (dont la traduction en arménien avant le dixième siècle reste incertaine) où Dieu est « l'Alpha et l'Oméga » (Ap 1, 8 ; 21, 6 ; 22, 13). Au cours des siècles suivants, ce cadre externe de l'alphabet arménien, formé par sa première et par sa dernière lettre, motivait la recherche d'interprétations mystiques du reste des lettres, dont le récit de l'apprentissage de l'alphabet n'est qu'un témoin.³⁷

Jean Chardin (1643–1713), qui voyagea en Orient entre les années 1665 et 1677, se réfère dans son Journal à une version arménienne de l'apocryphe de l'Enfance connue d'Arméniens de Perse, qui comporte une leçon différente par rapport aux textes arméniens connus, selon laquelle Jésus répond à son maître : « La première lettre de l'alphabet est formée de trois lignes perpendiculaires, sur une ligne diamétrale [...] pour nous apprendre que le commencement de toutes choses est une Essence en trois personnes ».³⁸ Aussi cette version témoigne de l'élaboration du texte en Arménie, car elle implique la lettre minuscule **u**, « ayb ».³⁹ Cependant, à la différence des versions arméniennes connues, mais pareillement aux histoires de l'enseignement de l'alphabet conservées en d'autres langues, ce texte traite de la forme des lettres. Toutefois, sa caractéristique particulière, commune à toutes les versions arméniennes, est l'affirmation du sens

³⁷ La structure trinitaire de l'alphabet de Maštoc' est sous-entendue par Koriwn ; cfr. J.-P. MAHE, « Koriwn, *La Vie de Maštoc'* ; traduction annotée », *RÉArm* 30 (2005–2007), 71, n. 101.

³⁸ Voir J. CHARDIN, *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales*, vol. 10, Londres 1686, 26, cité par PEETERS, dans *Evangelies apocryphes* (v. note 2), 212–213.

³⁹ *Ibid.*, 212–213. Le premier témoin attesté de l'usage de cette minuscule remonte à 981 ; cfr. M. STONE / D. KOUYMIJIAN / H. LEHMANN (dirr.), *Album of Armenian Palaeography*, Aarhus 2002, 512. 532.

trinitaire des lettres, une affirmation qui n'est pas présente de manière explicite dans les autres traditions linguistiques.

4. Éléments contrastant avec le témoignage de Samuel d'Ani sur l'origine de l'apocryphe

L'examen des doctrines véhiculées par l'apocryphe de l'Enfance révèle des sources confessionnelles hétérogènes, ce qui nous interdit de faire remonter tous les épisodes qui le constituent à l'apocryphe mentionné par Samuel d'Ani. Certains passages affirment explicitement l'identité divine de Jésus. Ainsi, dans un épisode où Marie reproche à son fils d'avoir suscité par ses actions la colère dans la ville où ils résident, Jésus lui répond :

Ô, ma mère [...], toutes les armées des puissances célestes des anges incorporels tremblent en frémissant devant la terrible puissance de la gloire de ma divinité, [divinité de celui] qui vivifie [tous] les êtres et qui donne la vie à tous. Et lui, Satan, comme il est mon adversaire et [l'adversaire] de mes créatures [faites] à mon image, il ose se donner à lui-même le nom de Dieu et recevoir le culte et la prosternation des hommes.⁴⁰

Ici Jésus apparaît comme créateur du monde visible et du monde invisible, comme Dieu né de Marie, qui reçoit l'adoration des anges. Marie, en accord avec le concile d'Éphèse de 431, rejeté par l'Église d'Orient, apparaît donc ici comme *Theotokos*. Dans le même sens, un autre épisode où Jésus ressuscite un mort, incite l'auditoire à le reconnaître comme Dieu incarné et comme Seigneur de l'univers. Le roi qui assiste au prodige regrette alors de n'avoir pas compris plus tôt l'identité divine de Jésus : « Je ne pouvais pas comprendre [tes paroles] pour [pouvoir] te reconnaître : qui est celui – [sinon] Dieu apparu sur terre dans un corps – qui [peut] avoir autorité sur toute chose, sur la vie et sur la mort ? »⁴¹

Dans un troisième épisode, le Christ, en parlant de ses origines, se dit le fils d'un Père dans les cieux et d'une mère sur la terre.⁴² Ces paroles vont dans le même sens que les épisodes précédents : l'enfant né à Nazareth est Dieu le Fils incarné, alors que sa mère est *Theotokos*. Dans la forme actuelle, il serait difficile d'imaginer ces trois épisodes dans un texte introduit en Arménie par des missionnaires de l'Église d'Orient, car la prédication de cette Église et sa polémique contre les « monophysites » se caractérisaient par une claire distinction entre les deux natures du Christ et entre ses différentes manifestations externes. Ces passages, qui semblent

⁴⁰ Livres non-canoniques (v. note 1), 144 (« B »), 66 (« A »).

⁴¹ *Ibid.*, 203 (« B »).

⁴² *Ibid.*, 123 (« A »).

s'inspirer directement des écrits de Cyrille d'Alexandrie,⁴³ indiquent une solution possible : le traducteur arménien puisait à un texte qui avait été forgé dans les cercles des jacobites syriens adeptes, comme les Arméniens, de la christologie du docteur alexandrin ; une autre possibilité serait que ces passages résultent de la réélaboration radicale par les Arméniens du texte syro-oriental.

Le spectre doctrinal de l'apocryphe de l'Enfance s'étend encore plus loin. Certains épisodes peuvent suggérer l'influence d'un milieu teinté de docétisme gnostique. Dans un récit, Jésus, apprenti d'un teinturier, échappe à la colère de son maître qui veut le frapper. Il se rend invisible et puis change trois fois d'apparence, prenant tantôt l'aspect d'un enfant, tantôt celui d'un adolescent, tantôt celui d'un vieillard, et devenant ainsi méconnaissable pour son entourage.

[S'étant échappé, Jésus,] en cheminant, tomba dans la mer et marcha sur les vagues d'eau avec les pieds qui ne se mouillaient pas. [...] Et toute la foule des gens de la ville étant sortie à sa poursuite [...] cherchait partout l'enfant Jésus, mais ne [le] trouvait pas. [...] Et sorti de la mer, il s'assit sur une roche, ayant [pris] l'aspect d'un [jeune] garçon. Les gens de la ville se rendirent auprès de lui pour l'interroger disant : « Ô, enfant, n'as-tu pas vu Jésus fils de Joseph ? » ;

L'enfant répondit : « Je ne [le] connais pas ».

Il se changea en [prenant] l'aspect d'un adolescent. Ils lui demandèrent disant : « Ô, jeune homme, n'as-tu pas vu le fils du vieillard ? » ;

Le garçon répondit : « Je ne [l'] ai [jamais] connu ».

Il se changea en [prenant] l'aspect d'un vieillard. Ils se rendirent [auprès de lui] et [l']interrogèrent disant : « Ô, chenu, n'as-tu pas vu le fils du vieillard ? » ;

Il répondit : « Je ne [le] connais pas ».

N'ayant pas trouvé Jésus, la foule des gens rentra de là et raconta dans la ville avoir parcouru tous les lieux et ne pas avoir trouvé l'enfant Jésus.⁴⁴

Non seulement Jésus manifeste son pouvoir sur les éléments, lorsqu'il marche sur la mer sans se mouiller les pieds, et sur l'espace, lorsqu'il se déplace subitement sans être aperçu, mais il se révèle aussi indépendant de son corps et de son âge.⁴⁵ Son humanité se présente comme accidentelle, et il est par conséquent difficile d'imaginer ce récit dans un texte de provenance syro-orientale. Comme les épisodes précédents, celui-ci peut avoir comme canal de transmission les milieux miaphysites. Son caractère docète permet en particulier de penser aux milieux julianistes (et, en particulier, aux aphthartodocètes) qui affirmaient l'« incorruptibilité » du corps

⁴³ L'usage des écrits de Cyrille d'Alexandrie par les théologiens arméniens est analysé dans I. DORFMANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius : deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie*, Louvain 2004, 96–190.

⁴⁴ Livres non-canoniques (v. note 1), 213–214 (« B ») ; cfr. 96–97 (« A »).

⁴⁵ Cfr. la recension de cet épisode traduite par TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 145, n. 687.

du Christ au sens de son indépendance face aux conditionnements du corps humain : à partir du cinquième siècle, une ancienne source docète gnostique pouvait en effet être réutilisée par les miaphysites contre les « nestoriens », aussi bien qu'à partir du siècle suivant les julianistes pouvaient l'utiliser dans leur polémique contre les jacobites.⁴⁶

Cet épisode peut avoir ses origines lointaines dans le même milieu que la recension brève du Livre secret de Jean (Apocryphon de Jean). Cet écrit gnostique, qui nous est parvenu en copte, fut, dans sa forme originale, composé en grec pendant la première moitié du deuxième siècle.⁴⁷ L'apôtre Jean, fils de Zébédée, y assiste à la théophanie : les cieux s'ouvrent devant lui et un enfant lui apparaît qui se change ensuite en vieillard (BG 21, 4–5 sqq.).⁴⁸ Les apparitions déguisées de Jésus sont aussi présentes dans d'autres apocryphes.⁴⁹ Ainsi dans l'Évangile de Judas, écrit gnostique du milieu du deuxième siècle, l'humanité de Jésus lui est contingente comme dans l'apocryphe arménien. Ses récents éditeurs et commentateurs avancent l'hypothèse que, lorsque Jésus change d'aspect au cours de ses manifestations aux disciples, la forme qu'il prend pourrait être celle d'un enfant : « Un [grand] nombre de fois [le Verbe] ne s'est pas manifesté à ses disciples [tel qu'il est], mais on l'a trouvé au milieu d'eux [plutôt] sous l'apparence [d'un enfant] ». ⁵⁰ Dans les Actes de Jean, datables de la fin du deuxième siècle et qui se rattachent vraisemblablement à un courant docète non-gnostique, Jésus se révèle à deux disciples sur le rivage sous deux aspects différents à chacun : d'abord comme un enfant à Jean et comme un

⁴⁶ Terian indique par ailleurs toute une série des passages qui contrastent clairement avec la doctrine de l'Église d'Orient et qui peuvent relever spécifiquement des courants julianistes : TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 60, n. 244 ; 61, n. 251 ; 140–141, n. 653 ; 145, n. 686 ; mais cfr. aussi 147, n. 700 ; certains de ces passages, notamment 60 et 61, peuvent avoir aussi une lointaine source docète.

⁴⁷ Voir B. BARC, « Livre des secrets de Jean. Notice », dans *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, dirr. J.-P. Mahé / P.-H. Poirier, Paris 2007, 212.

⁴⁸ Voir *The Apocryphon of John*, dirr. M. WALDSTEIN / F. WISSE, Leyde 1995, 16–17 ; cfr. aussi la version longue NH II 2, 1–5, dans *Écrits gnostiques* (v. note 47), 259.

⁴⁹ Voir l'étude récente de H.-J. KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*, Tübingen 2008, en particulier 308–369.

⁵⁰ Voir la discussion du texte par R. KASSER : *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, dirr. R. Kasser / G. Wursth, Washington 2007, 69 (v. 185 l. 21 ; 238 n. 4). La même solution est prônée aussi par B. D. EHRMAN, *The Lost Gospel of Judas Iscariot*, Oxford 2006, 87. 129–130 184 n. 3 ; et par J.-P. MAHE, « Mise en scène et effets dramatiques dans l'Évangile de Judas », dans *The Gospel of Judas in Context*, dir. M. Scopello, Leyde 2008, 23–32 (27) ; P. FOSTER, « Polymorphic Christology : its Origins and Development in Early Christianity », *JThS.NS* 58 (2007), 81–83 ; toutefois, nous ignorons encore la signification définitive du mot copte en question.

homme adulte à Jacques, puis comme un vieillard à Jean et un jeune homme à Jacques (chapitres 88-89).⁵¹

La provenance de l'épisode de l'apocryphe de l'Enfance examiné plus haut par rapport à un milieu docète gnostique est d'autant plus probable qu'il fait partie d'une histoire qui est aussi d'inspiration gnostique.⁵² L'adolescent Jésus, confié pour l'apprentissage au teinturier Israël, démontre avoir une maîtrise supérieure à celle de son maître dans sa profession : il met dans une cuve de bleu plusieurs pièces de tissu qu'Israël devait teindre pour ses commanditaires et en tire des teintes de couleurs différentes. En cela, il déploie une qualité divine, comme en témoigne l'Évangile de Philippe. Ce texte, qui reçut sa forme finale dans une communauté valentinienne entre la fin du deuxième et le début du troisième siècle,⁵³ emploie l'image de teinturier par deux fois : selon 61 [43/109], 12b-20a, Dieu est un teinturier, alors que le bain de teinture est le symbole du baptême. Si la teinture est bonne, la couleur résiste aussi longuement que le tissu, et puisque les teintes de Dieu sont immortelles, le baptême est indélébile. Dans l'immersion dans l'eau du baptême, la personne est définitivement transformée et obtient l'immortalité. Selon 63 [54/111], 25-30, « le Fils de l'homme est venu comme teinturier » : il mélange plusieurs couleurs dans un chaudron et en tire des étoffes blanches. Ainsi donne-t-il une expression allégorique à son activité dans le monde qui est de communiquer l'immortalité aux hommes.⁵⁴

⁵¹ E. JUNOD / J.-D. KAESTLI, *Acta Iohannis*, CChr.SA 1-2, Turnhout 1983, 190-193 ; commentaire : *ibid.*, 469-481, 490-493, 698-700 ; K. SCHÄFERDIECK, « Johannesakten », dans *Neutestamentliche Apokryphen* (v. note 7), vol. 2, Tübingen 1997, 138-139, 154-155 ; KLAUCK, *Die apokryphe Bibel* (v. note 49), 314-315.

⁵² Livres non-canoniques (v. note 1), 92-96 (« A ») ; cfr. aussi 208-213 (« B ») ; TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 145, n. 687.

⁵³ Voir M. L. TURNER, *The Gospel According to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*, Leyde 1996, 204-205 ; E. THOMASSEN, « How Valentinian is the Gospel of Philip? », dans *The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, dirr. J. D. Turner / A. McGuire, Leyde 1997, 254-279 ; cfr. aussi H.-M. SCHENKE, « Das Evangelium nach Philippus », in : *Neutestamentliche Apokryphen* (v. note 7), vol. 1, Tübingen 1990, 153-154 ; L. PAINCHAUD, « Évangile selon Philippe. Notice », dans *Écrits gnostiques* (v. note 47), 337.

⁵⁴ Selon R. Charron et L. Painchaud, en évoquant les images de teinturier et de bain de teinture, l'Évangile de Philippe se réfère à l'idée alchimique, répandue dans la littérature gréco-égyptienne, sur le changement de la nature d'un objet et de ses qualités par la teinture. R. CHARRON / L. PAINCHAUD, « 'God as Dyer'. The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel according to Philip (CG II,3) », *Mus.* 114 (2001), 41-50 ; R. CHARRON, « The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature », *VC* 59 (2005), 442 ; cfr. aussi les Actes de Jean (chap. 29) qui présentent Jésus comme le peintre parfait qui teint les âmes des fidèles

Dans l'apocryphe de l'Enfance, le teinturier, dont le nom personnifie le peuple avec lequel polémique l'auteur chrétien, garde les teintures dans sa maison « serrée et scellée par son anneau » et ne permet pas à Jésus d'y pénétrer. Pour enseigner le métier à son apprenti, il exige de lui l'obéissance et l'observation de ses instructions. Cependant, le Fils de Dieu entre souverainement dans la maison d'Israël et déploie une maîtrise parfaite des teintures dont Israël, jusqu'à la venue de Jésus, était le gardien. Il dispose des étoffes de toute la ville à son gré, sans suivre les instructions d'Israël. Ainsi Jésus, en abrogeant les anciens préceptes, s'approprie du rôle du teinturier parfait. Il annonce ensuite à son maître qu'« il a accompli tout ce que lui [, sc. son maître,] avait *pensé* faire », et n'a pas fait, tandis qu'Israël suppose que son apprenti n'a causé que « dégâts et perte » à lui-même, à sa maison et à toute la ville, c'est-à-dire, à sa nation. Il « ne comprend pas » le signe opéré par Jésus, et tandis que sa fureur monte contre lui, celui-ci disparaît subitement à ses yeux, se montrant ainsi indépendant du monde matériel. De cette manière, le conflit entre l'Ancienne Loi et la Nouvelle prend la forme d'un contraste entre le monde matériel et le monde supérieur à la matière.

5. Éléments provenant du milieu syro-oriental

À côté des histoires qui, avant d'arriver en Arménie, pouvaient circuler dans le milieu syro-occidental, c'est-à-dire, dans des cercles qui étaient doctrinalement proches de l'Église d'Arménie, ou dont la forme présente peut être le résultat d'une intervention radicale de l'éditeur arménien, l'apocryphe de l'Enfance comporte des récits que nous devons relier au témoignage de Samuel d'Ani sur les missionnaires syro-orientaux. Tel est l'épisode de l'enseignement de l'alphabet que nous avons examiné plus haut, où l'explication des lettres donnée par Jésus suscite la reconnaissance de son maître Gamaliel : « Je suppose que la grâce de l'Esprit Saint s'est unie à toi ! ». Il déclare ainsi que l'enseignement de Jésus est illuminateur car l'Esprit Saint agit à travers lui. Ce qui est encore plus important, c'est que Jésus semble consentir à la définition de Gamaliel (l'« incarnation » dont il a parlé à son maître plus haut ne se réfère pas nécessairement à la naissance à Bethléem⁵⁵), et quand le maître le sollicite pour continuer sa « mystagogie », il observe que son auditeur ne serait sans doute pas encore

par les *virtus*. Mélangées harmonieusement, ces couleurs dessinent les portraits spirituels des êtres humains, JUNOD / KAESTLI, *Acta Iohannis* (v. note 51), 180–181.

⁵⁵ Cfr. A. ORBE, « Introduzione. Gli gnostici », dans *Il Cristo*, vol. 1 (*Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*), Milan 2000, XXVI. XXIX. XXXII–XXXIII. XXXVI.

capable de comprendre le sens caché, eschatologique, de la quatrième lettre de l'alphabet : « Je [te le] dirais [bien], mais tu ne peux pas comprendre son mystère qui est caché aux yeux de l'intellect des hommes jusqu'au [temps où] le Seigneur de toute chose [nous] visitera et la grâce de l'Esprit Saint se répandra donc en tous lieux ».

Tandis que les paroles prononcées par Jésus sur le rôle du Saint Esprit confirment la profession précédente de son interlocuteur, nous n'y trouvons aucune allusion à l'identité entre Jésus et le « Seigneur de toute chose » que nous rencontrons, en revanche, dans la série des épisodes d'empreinte miaphysite. Ayant entendu l'explication de Jésus, Gamaliel reconnaît que les rôles de maître et de disciple doivent être intervertis entre eux car Jésus, inspiré de l'Esprit Saint, manifeste l'autorité du magistère. Il renvoie donc l'enfant chez lui : « Lève-toi et va en paix, et que le Seigneur te conduise à toute œuvre bonne ! ». De nouveau, Jésus consent à la formulation que Gamaliel donne de la relation existant entre Dieu et lui : « Et Jésus se leva tout de suite, prit sa tablette, se prosterna devant le maître et dit : 'Bon maître, Dieu te donnera [ta] récompense !' »⁵⁶ Ce passage, où la personne de Jésus est nettement distinguée de Dieu, semble refléter effectivement la teneur d'un texte que les missionnaires venant de Mésopotamie pouvaient apporter en Arménie, car il accentue l'autonomie de l'humanité de Jésus. Ce passage contraste clairement avec la doctrine et la sensibilité exégétique de l'Église arménienne.

Une autre série d'épisodes permet d'avancer l'hypothèse d'une lointaine source adoptianiste. Deux traits les caractérisent : chaque fois Jésus est présenté comme « le fils de Joseph » ; Joseph et Marie jouent un rôle important dans l'éducation de Jésus, font souvent des reproches à leur fils et ignorent la cause de sa manière singulière d'agir. Ainsi, quand Gamaliel renvoie Jésus chez ses parents, Joseph le lui reproche :

Joseph dit à Jésus : « Dis-moi, [mon] fils, que dois-je [te] faire à toi, qui n'obéis pas au maître ? » ;

Jésus dit : « Pourquoi [es]-tu si furieux contre moi ? Ce qu'il m'a dit, je [le] sais déjà, mais à ce sur quoi je [l']interroge, il ne répond pas » ;

Joseph dit : « Je t'ai fait étudier pour [recevoir] l'instruction et la sagesse, mais toi, de nouveau, [tu] instruis le maître ? »⁵⁷

Les épisodes où Jésus se met en colère contre Marie et l'accuse d'incompréhension et d'incrédulité d'une manière beaucoup plus forte que les récits canoniques peuvent suggérer en particulier des sources hostiles au concile d'Éphèse qui canonisa la vénération de Marie en tant que « Mère de Dieu ». Puisque ce concile, qui clôt le corpus dogmatique de

⁵⁶ Livres non-canoniques (v. note 1), 87–88 (« A »).

⁵⁷ *Ibid.*, 87–88 (« A »).

l'Église arménienne, fixe pour elle le critère de l'orthodoxie, il est légitime de supposer que les textes qui accentuent le conflit entre Jésus et Marie proviennent de l'Église d'Orient et ont des buts polémiques. Ainsi, dans un épisode, Marie est préoccupée que Jésus ne suive pas les instructions d'un autre de ses maîtres :

Marie dit à Jésus : « [Mon] fils, as-tu achevé le travail que tu avais commencé à faire ? » ; Jésus dit : « Oui, je l'ai achevé » ; mais ayant dit cela, Jésus se mit en colère dans son âme, et il dit à sa mère : « Mais pourquoi êtes-vous [, *sc.* Joseph et Marie,] si ambitieux pour moi et me contraignez-vous à apprendre n'importe quel travail ? Quel besoin puis-je avoir d'apprendre quoi que ce soit ? »⁵⁸

Dans un autre épisode, Marie reproche à son fils :

« Je suis préoccupée parce que nous avons tâché de te faire [apprendre] tous les métiers durant ton adolescence, mais tu ne [les] as pas appris et [tu] n'as pas obéi, et maintenant tu es arrivé à l'âge adulte ; que veux-tu faire et de quelle manière veux-tu mener [ta] vie dans le monde ? » ;

Quand Jésus entendit cela, il se mit en colère dans son âme et [il] dit à sa mère : « Tu parles avec beaucoup de sottise et tu ne comprends pas les signes et les œuvres que j'accomplis devant toi et que tu vois de tes yeux, et tu [restes] incrédule [alors que] je demeure [depuis] si longtemps avec vous ! »⁵⁹

Ces deux récits font penser que l'inspiration de Jésus n'est pas liée à son origine, à la manière particulière dont il est né, et ils pourraient insinuer une interprétation adoptianiste.⁶⁰

Dans un autre récit, Jésus réconcilie deux jeunes gens et les aide à partager leur héritage. L'un d'eux attribue alors à Jésus, qui agit comme pacificateur, le rôle de médiateur entre Dieu et les hommes : « Ô, fils de roi, qui as mis la paix entre nous, ainsi que nous avons acquis l'amour de Dieu par ta médiation ; que Dieu magnifie ta personne et ton saint nom en tous pays ! Nous te supplions, enfant, bénis-nous ! »⁶¹ Ici non plus, la réponse de Jésus ne comporte aucun élément qui pourrait suggérer au lecteur que, du point de vue du rédacteur du récit, la profession de foi des protagonistes est insuffisante. La christologie de ces épisodes, qui n'obligent pas leur lecteur à supposer une origine divine à l'enfant Jésus et qui distinguent entre lui et Dieu, pourrait avoir de lointaines racines ébionites. Cependant, dans le contexte des polémiques doctrinales du cinquième et du sixième siècle, ces récits pouvaient être utilisés par l'Église d'Orient dans sa prédi-

⁵⁸ *Ibid.*, 188 (« B »).

⁵⁹ *Ibid.*, 115 (« A »).

⁶⁰ Cfr. aussi TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), XXI.

⁶¹ Livres non-canoniques (v. note 1), 114 (« A »).

cation contre les Églises qui avaient adopté la christologie de Cyrille d'Alexandrie, et en particulier, contre les Églises miaphysites.⁶²

6. Récits sur le procès de l'enfant

La combinaison de récits à teneur dyophysite avec des récits miaphysites, que nous venons d'observer dans le texte actuel, ne permet pas d'associer la visée de ses rédacteurs aux anciens débats christologiques et nous oblige à repousser le moment de la rédaction à une période plus tardive. Parmi tous les épisodes que nous trouvons dans l'apocryphe, on remarque un groupe plus abondant que les autres : ce sont les histoires où Jésus, accusé d'avoir provoqué la mort d'un enfant, est présenté au tribunal pour être jugé. Il y en a trois dans les trois premières recensions distinguées par A. Terian et cinq, dans la quatrième.⁶³ La place que ces histoires occupent dans l'apocryphe arménien est disproportionnée en comparaison de celle qu'elles occupent dans les autres apocryphes de l'Enfance. Elles doivent, par conséquent, représenter une étape tardive de la composition du document. L'analyse de ces épisodes peut éclairer le contexte dans lequel la compilation actuelle s'est forgée.

La partie la plus étendue de chaque épisode est le dialogue entre Jésus et son juge, et son thème principal est le problème du témoignage au tribunal. A. Terian note les amplifications importantes dans les interrogations de Jésus apportées par les auteurs des recensions successives dans le cas des deux premiers récits du procès.⁶⁴ Dans chacun des cinq récits, tous les compagnons de Jésus s'allient entre eux pour rejeter l'accusation sur lui en tant qu'étranger et pauvre. Ils témoignent réciproquement de leur propre innocence et de la culpabilité de Jésus, qui reste seul devant le juge. Celui-ci s'apprête à condamner l'enfant à mort sur la foi de ses accusateurs. Au dernier moment, cependant, Jésus démontre son innocence en ressuscitant la victime : le témoignage de celle-ci est l'unique voix qui brise le lien de la conspiration des amis déloyaux et confirme l'innocence de l'accusé. Toutefois, ce qui retient le plus l'attention des témoins assistant au prodige

⁶² Voir aussi d'autres traits dyophysites signalés par TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), XIX–XX.

⁶³ Cfr. trois récits dans la première recension arménienne : TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 2008, 79–82. 84–87. 108–111 ; leurs amplifications dans les recensions successives (« A » / « B ») : *Livres non-canoniques* (v. note 1), 73–76/152–155. 79–82/159–166. 101–105/219–225 ; deux récits successifs dans la quatrième recension (« B ») : 170–175. 195–204.

⁶⁴ TERIAN, *The Armenian Gospel* (v. note 3), 80–81, nn. 335–340 ; 85–89, nn. 362–383.

opéré par Jésus ce n'est pas sa force miraculeuse mais le témoignage de la victime que le prodige rend possible. Ce témoignage inattendu entraîne deux résultats principaux : il dément l'accusation collective et jette le discrédit sur un procès qui condamne un innocent dépourvu de témoins désintéressés.

Comment pourrait-on expliquer l'intérêt que le thème de la défense au tribunal et du dialogue du Christ avec ses persécuteurs a suscité chez les éditeurs arméniens de l'apocryphe de l'Enfance au point d'en provoquer plusieurs réélaborations ? Le *Sitz im Leben* de ces épisodes pourrait être la condition des non-musulmans sous la domination de l'Islam. Les droits civils des populations « conventionnelles », *dhimmi*, étant limités dans un état islamique, les procès civils qui impliquaient un musulman et un *dhimmi* devaient nécessairement être présidés par un *qadi*, un juge musulman, tandis qu'une déposition faite par un *dhimmi* qui contestait la déposition de la partie musulmane était invalide devant la cour. De plus, un *dhimmi* accusé par un musulman et convoqué au tribunal n'avait pas le droit d'exiger l'audition de ses témoins, alors que les déclarations faites par les témoins appelés à la demande de la partie musulmane ne pouvaient pas être contestées par la partie *dhimmi*. Plus généralement, selon plusieurs juristes musulmans médiévaux, les dépositions d'un « infidèle » étaient suspectes de malhonnêteté et méritaient encore moins de confiance que les dépositions faites par des musulmans dont la malhonnêteté était connue publiquement. Parfois, afin d'échapper à la condamnation à la mort, la cour proposait à l'accusé l'adhésion à l'Islam. Si l'accusé devenait musulman lors du procès, il pouvait bénéficier des pleins droits de défense devant le tribunal et prouver publiquement son innocence.⁶⁵

On peut trouver un écho de cette situation dans les *vitae* des « néo-martyrs ».⁶⁶ Une partie importante de ces récits, écrits entre le douzième et la première moitié du dix-neuvième siècle, raconte la vie des personnes, souvent très jeunes, dénoncées et jugées par des tribunaux islamiques qui leur proposaient d'embrasser l'Islam comme condition pour être acquittées. Fréquemment, les personnes jugées étaient accusées d'apostasie de l'Islam. Les accusés qui refusaient d'abjurer le christianisme et qui res-

⁶⁵ Les sources pertinentes sont citées et commentées par : A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958, 119–126. 360–365.

⁶⁶ La collection de ces martyrologes fut publiée entre 1902 et 1903 par H. Ačaḡean et Y. Manandean qui avaient recueilli, à partir des synaxaires anciens (par la suite écartés par l'Église officielle), des homiliaires, des florilèges, des hymnaires et des livres de prières, des récits et des poèmes narrant les actes et la passion des personnages connus comme « néo-martyrs » ; voir Y. MANANDEAN, « ՅԱՆԱԶԱՐԲԱՆ » [Préface], dans Հայոց նոր վկաները (1155–1843) [Néo-martyrs arméniens, 1155–1843], dirr. Y. Manandean / H. Ačaḡean, Vałaršapat 1903, I–XI.

taient dépourvues de témoins (*vkay*) subissaient des tortures et étaient exécutées, devenant ainsi des martyrs (*vkay*).

Le but des hagiographes des néo-martyrs était d'inspirer à leurs compatriotes la confiance en leur religion : les auteurs exhortaient leurs lecteurs à rester fidèles au christianisme même s'ils devaient mourir sans pouvoir prouver leur innocence. Cependant l'Église, qui demeurait soumise à l'autorité califale, ne pouvait pas incorporer dans sa liturgie officielle les récits qui jetaient le discrédit sur les cours islamiques : la mémoire d'un saint était célébrée par la récitation dans l'église de sa *vita* au jour qui lui était assigné dans le synaxaire (collection des *vitae* des saints ordonnées selon les dates de leurs célébrations dans le calendrier liturgique). C'est pourquoi, ces récits furent écartés du synaxaire courant de l'Église arménienne, édité à Constantinople en 1834 sur la base du synaxaire du début du quatorzième siècle. Certains des hagiographies des néo-martyrs révèlent des affinités avec les récits des procès de Jésus enfant, et nous allons en examiner un.

7. Interrogatoire de Jésus et martyre de Baron Luys (1567)

Le récit composé par le *vardapet* Vrt'anēs Afnkeç'i, qui était actif au cours des années 1560–1570 à Caffa, c'est-à-dire Théodosie en Crimée (devenant aussi l'évêque de cette ville), est emblématique à plusieurs égards.⁶⁷ Il est conservé dans un synaxaire de la fin du seizième siècle et dans un manuscrit *oskep'orik* de 1638 qui le reproduit à partir d'un autre synaxaire.⁶⁸ Vrt'anēs raconte qu'en 1567,⁶⁹ à Théodosie en Crimée, un garçon de dix-huit ans nommé Baron Luys (Paron Loys) fut accusé d'être revenu au christianisme après avoir embrassé l'Islam, ce qui constitue un crime puni de mort. Le jeune homme est alors conduit chez le *qadi* par de faux témoins qui déclarent avoir personnellement assisté à son adhésion à l'Islam. Néanmoins, le *qadi*, ayant découvert que les témoins mentent, ne veut pas condamner l'accusé, quoiqu'il ne dispose pas de moyens légaux pour contester l'accusation : comme nous l'avons déjà indiqué, le témoi-

⁶⁷ « Պարոն Լոյս Կաֆայի » [Paron Loys Kafac'i], dans *Néo-martyrs* (v. note 66), 386–394 ; cfr. SAMUEL ANEC'I, Ժամանակագրութիւն [Chronographie], dir. A. Tēr-Mik'ayēlean, Vałaršapat 1893, 175 ; M. ŌRMANEAN, Սոցիալական պատմություն [Histoire nationale], vol. 2, Constantinople 1914, coll. 2395–2397 ; I. DORFMANN, « Paronloys di Teodosia », dans *Enciclopedia dei santi: le chiese orientali*, BSO, dir. J.-N. Canellas et al., Rome 1999, vol. 2, coll. 788–789.

⁶⁸ Voir la note de MANANDEAN et de ACAREAN, dans *Néo-martyrs* (v. note 66), XIV, n. « d » ; XX, n. « w ».

⁶⁹ Cfr. la note de MANANDEAN et de ACAREAN, *ibid.*, 395.

gnage des chrétiens n'a pas, formellement, de valeur légale, bien que, selon certaines sources, il puisse être retenu à la discrétion du juge.

Selon le récit de Vrt'anēs, quand un groupe de chrétiens se rend secrètement auprès du *qadi* pour se porter garant de Baron Luys, il relâche discrètement l'accusé, tout en essayant d'éviter une agitation dans la population musulmane de la ville. Cependant, quand les accusateurs découvrent que le *qadi* a accordé plus de confiance aux chrétiens, ce cas devient un défi pour l'honneur religieux et pour le prestige de l'identité communautaire. Ils se rendent auprès du *mufti*, expert légal, pour se plaindre de ce que, malgré leur témoignage sur la conversion de Baron Luys, « le juge n'a pas mis à exécution le jugement droit et n'a pas livré [l'accusé] dans leurs mains, mais l'a relâché en liberté ». Ils réclament donc du *mufti* « de ne pas les déshonorer devant les chrétiens, mais de leur donner un ordre écrit selon ce qu'ordonne leur religion ». Par conséquent le *mufti* ordonne au *qadi* : « Vous devez le convertir à nouveau, et s'il ne se laisse pas convertir, vous devez lui couper la tête avec une épée ». Baron Luys est alors recherché : les accusateurs – dit Vrt'anēs – « allèrent dans la maison des parents du saint et les interrogèrent à son propos, mais ses parents voulurent le cacher ». ⁷⁰

Cette situation ressemble fortement à l'attitude de Joseph dans l'un des épisodes de l'apocryphe de l'Enfance au moment où il est interrogé par le juge sur les fausses accusations faites par les compagnons de jeu de Jésus enfant :

Alors le juge ordonna d'amener Jésus devant lui. Quand [les envoyés] partirent à sa recherche, ils ne le trouvèrent pas, mais ils se saisirent avec violence de Joseph et l'amenèrent devant [le juge]. [...]

Le juge dit : « Où est ton enfant qui commet des homicides dans cette ville ? » ;

Joseph dit : « Je ne le connais pas ». [...]

< Le juge persiste à demander des renseignements sur son enfant >

Joseph dit : « Par le Dieu vivant ! Je ne sais pas de quoi tu parles ! » ;

Le juge dit : « Si, tu [le] sais, mais tu me [l']as caché ! ». ⁷¹

Dans les deux cas, donc, le narrateur parle de parents qui essaient de cacher leur enfant (remarquons que l'hagiographe de Baron Luys appelle lui aussi le jeune « enfant », *manuk*, ainsi que « saint enfant ») à des accusateurs qui le recherchent pour le mettre à mort. Les réactions des persécutés sont aussi analogues. Dans la Vie de Baron Luys nous lisons : « Quand le saint enfant apprit [qu'il était recherché], il ne voulut pas se cacher, mais il fit immédiatement entendre [sa] voix en disant 'Me voici !' ». ⁷² Dans

⁷⁰ Néo-martyrs (v. note 66), 386–388.

⁷¹ Livres non-canoniques (v. note 1), 221 (« B ») ; cfr. 103 (« A »).

⁷² Néo-martyrs (v. note 66), 388–389.

l'épisode de l'Enfance de Jésus que nous venons d'analyser, Jésus se révèle au juge de la manière suivante :

Le juge dit [à Joseph] : « Tu ne sortiras pas de prison jusqu'à ce que ton enfant vienne en toute hâte auprès de moi ! » ;

Et lorsque le juge disait cela, Jésus lui-même surgit au milieu de l'assemblée et leur dit : « Qui cherchez-vous ? » ;

Ils répondirent : « Jésus, le fils du vieillard » ;

Jésus dit : « C'est moi ». ⁷³

Dans les deux cas, la réponse de la victime a la forme d'un témoignage religieux. Il y a encore un autre épisode dans l'apocryphe de l'Enfance, où nous retrouvons une réponse de Joseph cachant son fils à ses persécuteurs. Comme dans le cas précédent, Jésus est accusé du meurtre d'un enfant, et le juge ordonne de le convoquer au tribunal. Toutefois, quand ses envoyés partent à sa recherche, ils ne le trouvent pas et ils se saisissent de Joseph, qu'ils interrogent à propos de l'enfant. Là encore, Joseph persiste à dire qu'il ignore le lieu où se trouve son enfant :

Joseph dit : « Par le Dieu vivant ! Nous ne savons où il est » ;

< Alors Joseph est amené chez le juge et interrogé >

Joseph répond : « Je suis un vieillard étranger, un pauvre et un mendiant, et cet enfant est mon fils selon l'esprit, non selon la chair. Si telle est sa volonté, il est capable de [vous] répondre », et [Joseph] ayant dit cela, Jésus surgit devant [eux] et dit : « Qui cherchez-vous ? » ;

Et ils disent : « Le fils de Joseph » ;

Jésus dit : « C'est moi ».

Ensuite, Jésus démontre son innocence. ⁷⁴ Dans un troisième épisode, conservé dans la recension « B », le juge refuse d'accepter le témoignage de Joseph sur l'innocence de Jésus, et lorsqu'il accuse Joseph de cacher son enfant, et ne croit pas à Joseph qui déclare de ne pas savoir où il se trouve, Jésus surgit devant le juge et l'accuse de condamner des innocents. ⁷⁵

Revenons au martyre de Baron Luys. Selon son hagiographe Vrt'anēs, le garçon fut arrêté à l'instigation de ses accusateurs et déféré de nouveau devant le *qadi*. Le récit se termine alors par la description des insultes et des supplices que le martyr endure de ses persécuteurs, qui tentent d'extorquer son adhésion à l'Islam. Cette narration contient plusieurs références explicites aux récits canoniques de la Passion du Christ, ⁷⁶ alors que les parallèles que nous venons d'observer permettent d'émettre l'hypothèse que les récits apocryphes sur les tribunaux qui jugeaient Jésus influencèrent eux aussi la rédaction des martyrologes. Les épisodes avec Jésus de-

⁷³ Livres non-canoniques (v. note 1), 222 (« B ») ; 103 (« A »).

⁷⁴ *Ibid.*, 73–74 (« A »).

⁷⁵ *Ibid.*, 172–173 (« B ») ; cfr. aussi 197 (« B »).

⁷⁶ Néo-martyrs (v. note 66), 389–390.

vant le juge permettaient aux auteurs des hagiographies récentes d'y puiser les modèles littéraires et d'identifier les vexations endurées par les chrétiens devant les tribunaux islamiques avec les outrages qui avaient été infligés au Christ.⁷⁷ Dans un contexte où la mémoire des persécutions récentes, et en particulier la mémoire des martyrs locaux condamnés par des tribunaux islamiques, était vivante chez les chrétiens résidant en terre d'Islam, ils s'interrogeaient sur le sens religieux de l'expérience de leurs ancêtres et de leurs contemporains.

En même temps, la condition des *dhimmi* pouvait aussi stimuler la prolifération du genre des récits sur les tribunaux jugeant Jésus, qui furent développés, réécrits et pourvus de nouveaux détails. L'apocryphe de l'Enfance doit donc être vu non seulement comme une interprétation des Évangiles canoniques qui cherche à résoudre les questions qu'ils posent, mais aussi comme un texte qui se propose de donner un sens religieux à un phénomène social courant.⁷⁸

Nous avons commencé notre enquête en observant le caractère extrêmement mouvant de la tradition manuscrite de l'apocryphe de l'Enfance, qui témoigne du manque de statut précis pour ce document au sein de l'Église arménienne, aussi bien que de sa révision continue. Un certain nombre de parallèles avec les textes gnostiques et docètes du deuxième siècle parlent de l'antiquité des sources de l'apocryphe. Selon Samuel d'Ani cet écrit aurait été introduit en Arménie par des missionnaires syro-orientaux lors des controverses théologiques du sixième siècle. En effet, nous y avons repéré une série d'épisodes dont la christologie se trouve en harmonie avec la tradition exégétique de l'Église d'Orient. Des indices de la provenance mésopotamienne de l'apocryphe persistent malgré les importants remaniements subis par le texte en Arménie, dont l'épisode de l'enseignement de l'alphabet est un exemple. Toutefois, une autre série d'épisodes présents dans l'apocryphe contrastent avec la doctrine dyophysite, ce qui ne nous permet pas de les associer à une œuvre apologétique des Syriens orientaux. La combinaison de récits doctrinalement hétérogènes nous a donc obligé à repousser la date de la formation de

⁷⁷ Sur les musulmans décrits comme des « nouveaux juifs » chez le Patriarche de l'Église d'Orient Timothée I^{er} (727/8–823), v. H. CHEIKHO, *Dialectique du langage sur Dieu de Timothée I^{er} (728–823) à Serge*, Rome 1983, 186 ; S. H. GRIFFITH, « Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century », *Jewish History* 3 (1988), 65–94. L'évêque melkite de Harrân Théodore Abû Qurrah (755?–830?), qui fut actif aussi en Arménie, construit son apologie de la vénération des icônes contre les objections musulmanes comme une série de discours adressés à un Juif ; cfr. *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abû Qurrah, Bishop of Harrân (c.755–c.830 AD)*, dir. S. H. Griffith, Louvain 1997, 39 n. 81 ; 51 sqq., passim.

⁷⁸ Je remercie chaleureusement les Professeurs J.-P. Mahé, P.-H. Poirier et C. Macé, ainsi que Mme A. Froissart, de leur aide dans la rédaction de cet article.

cette compilation à une période où les débats christologies ne jouaient plus de rôle important dans la vie intellectuelle des Arméniens. La date tardive de la fixation du texte peut d'ailleurs être appuyée par plusieurs données d'ordre linguistique et codicologique, alors que la longue série d'épisodes sur le procès de l'enfant Jésus devrait être associée aux martyrologes médiévaux afin d'éclairer le contexte historique dans lequel l'apocryphe a acquis sa forme actuelle.