

Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité

M. Michel TARDIEU, professeur

Cours : *La religion du Prêtre Jean*

De la bibliographie pléthorique sur ce personnage de légende, souverain d'un Empire imaginaire qu'on a longtemps situé en Extrême-Orient, émergent deux catégories de travaux : des éditions critiques et commentaires thématiques de la *Lettre* apocryphe du Prêtre Jean à l'empereur byzantin Manuel I^{er} Comnène (original latin de 1155-60 et versions : B. Wagner, *Die « Epistola presbiteri Johannis » lateinisch und deutsch. Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter. Mit bisher unedierte Texten*, Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 115, Tübingen, Niemeyer, 2000 ; H. Franco Jr, « La construction d'une utopie : l'Empire de Prêtre Jean », *Journal of Medieval History*, 23, 1997, 211-225 ; I. Baumgärtner, « Weltbild und Empirie. Die Erweiterung des kartographischen Weltbilds durch die Asienreisen des späten Mittelalters », *ibid.*, 227-253 ; C.F. Beckingham et B. Hamilton [éd.], *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, Aldershot, Variorum, 1996 ; F.E. Reichert, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1992 ; U. Knefelkamp, *Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes. Dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts*, Gelsenkirchen, Müller, 1986 ; M. Gosman, *La Lettre du Prêtre Jean. Les versions en ancien français et en ancien occitan. Textes et commentaires*, Groningen, Bouma, 1982 ; E. Ullendorff et C.F. Beckingham, *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford, Oxford University Press, 1982) et, d'autre part, des analyses d'histoire politique, doctrinale et religieuse portant sur la personnalité et le milieu culturel du plus ancien témoin de la légende (en 1145), l'historien allemand de langue latine, Otto von Freising, l'oncle de Frédéric Barberousse (G. Lubich, « Beobachtungen zur Wahl Konrads III. und ihrem Umfeld », *Historisches Jahrbuch*, 117/II, 1997, 311-339 ; A. Haverkamp [éd.], *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, Vorträge und Forschungen 40, Sigmaringen, Thorbecke, 1992 ; C. Kirchner-Feyerabend, *Otto*

von Freising als Diözesan — und Reichsbischof, Frankfurt am Main, Lang, 1990 ; H.W. Goetz, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Köln, Böhlau, 1984 ; W. Goetz, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1958). Suite du séminaire « Le Prêtre Jean et l'orientalisme » donné à Damas en juin 2003 (voir *Annuaire* 103, pp. 586-587), le cours s'est écarté des motivations psychologiques adoptées récemment par Umberto Eco pour mettre en avant sa conception d'une « anthropologie réciproque » (*Baudolino*, trad. fr. 2002 ; « Le Royaume du Prêtre Jean », 2003) et a eu pour but de comprendre les premiers développements de la figure du Prêtre dans le cadre d'une représentation occidentale (germanique) du pouvoir comme forme renouvelée de vie religieuse (*religio*).

Celle-ci comporte à l'arrière-plan un certain nombre de figures bibliques de la messianité. Il y a d'abord celle du roi-prêtre, Melchisédech, roi de justice et de paix, sans père ni mère ni généalogie, semblable au Fils de Dieu (Hb 7, 8). L'époque des Croisades réactive la figure. L'évêque franc de Gabala (Syrie), qui est l'informateur d'Otto, n'hésitait pas à se prendre lui-même pour Melchisédech. « Il exigeait, raconte l'historien des Staufens (*Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, VII 33), la dîme du butin pris aux Saracènes à l'exemple d'Abraham qui donna la dîme de son butin à Melchisédech. » Il exigeait cela *jure antiquitatis*, en fonction du droit défini par la Bible où, pour la première fois, est attestée la coutume de l'impôt en faveur des prêtres (Gn 14, 18-20). Dans l'exégèse de l'évêque de Gabala, les Croisés qui combattent les Arabes musulmans jouent le rôle d'Abraham ; quant à l'évêque qui les bénit au retour des combats et célèbre pour eux la sainte messe, il se trouve bien entendu alors dans la position de Melchisédech apportant le pain et le vin et s'estime de ce fait en droit d'exiger la dîme biblique du butin.

Le Prêtre Jean est une figure messianique répondant aussi au modèle salomonien de la toute-puissance royale repentie. Justinien s'était écrié sous la coupole de Sainte-Sophie : « Je t'ai vaincu, Salomon ! ». Le Prêtre Jean, lui, se présente comme étant continuellement à l'école du roi qui fuit le péché d'orgueil. Les richesses en or, en chevaux et en femmes du Salomon d'avant la repentance apparaissent maîtrisées chez le Prêtre. Bien que son royaume abonde en or et pierres précieuses (*Lettre*, § 44), il n'a pas d'images dorées, et la croix qui le précède dans ses déplacements est en bois (§ 48) comme le bol de sa table à manger. Il a à sa disposition les femmes les plus ravissantes qui soient (*speciosissimas*), mais celles-ci ne le rejoignent que pour procréer, et ce quatre fois l'an seulement (§ 64). Quant aux chevaux, orgueil de tous les rois, ceux qu'il possède sont en petit nombre et bon marché (*equos paucos et viles habet*, § 46). L'architecture du palais du Prêtre est conforme à la structure de la *domus Salomonis* que décrit la Vulgate (3 Rg 7), avec galeries à colonnes mais sans fenêtres ni ouvertures (§ 93). Ce palais est en fait un tombeau qu'éclaire une lampe nourrie

de baume (§ 61), église du Saint-Sépulcre en quelque sorte, mais sans miracle annuel de la descente du feu puisque la lampe ne s'éteint jamais. Dans ce lieu clos sur lui-même, aucun va-et-vient, ni entrée ni sortie, ni ces espaces intérieurs compartimentés que présentent les labyrinthes des palais de Salomon dans la magie populaire.

Fusionnant souveraineté sacerdotale et gouvernement politique, *regnum* et *imperium*, le Prêtre Jean représente un modèle de société unifiée, à la différence de la structure duelle de la *civitas permixta* qu'est l'Église pérégrinante, partagée entre Babylone et Jérusalem, la cité du monde et la cité de Dieu. Dans le non-État du Prêtre Jean où il n'y a que peu de chrétiens (*Lettre*, § 13) et qui n'est donc pas une *ecclesia peregrinans*, la fonction qu'y exerce le souverain est essentiellement eschatologique : il est signe avant-coureur de l'Israël rassemblé, puisqu'il protège les dix tribus perdues, et assure par ailleurs la surveillance de Gog et Magog, puisqu'il possède les nombreux enclos (*municiones*, § 55) où sont enfermées les nations effrayantes et difformes inventoriées par le ch. 8 de l'*Apocalypse* du Pseudo-Méthode.

La dernière figure biblique qui fonde la messianité du Prêtre est celle de la continuité du pouvoir hégémonique, ou *translatio imperii*, à la base de l'exégèse augustinienne des quatre empires mondiaux selon le livre de Daniel. Réorganisés en machine circulaire de l'univers, ces empires s'enchaînent selon un mouvement qui va toujours de l'Orient vers l'Occident. Dans l'écriture de l'histoire qu'offre cette perspective théologique, les réalités contemporaines s'expliquent en fonction de la succession du pouvoir hégémonique, donc du dernier empire du monde qui est la Rome germanique. Ecbatane, capitale de la Perse d'Alexandre, est Aix-la-Chapelle, la capitale de Charlemagne (trait bien mis en évidence par Franco 1997, p. 220). Les traditions populaires sont aussi témoins de cette *translatio imperii*. Un exemple parmi d'autres, la fondation de Trèves par Trebeta, le beau-fils de la reine Sémiramis : parvenu avec les siens « d'Asie en Europe, de mer en mer jusqu'au Rhin puis, de là, en remontant le long de la Moselle, il se fixa dans une très jolie vallée de la Gaule pour y fonder la cité la plus florissante, la plus gorgée de richesses, et dès lors capitale de la Gaule entière », suit une description des édifices de Trèves en pierres et briques cuites à l'instar des remparts de Babylone (Otto, *Chronica*, I 8).

Étant donné qu'aucun témoin de la recension latine de la *Lettre* n'est antérieur à 1145, comme le montre l'imposante édition critique de Bettina Wagner (2000), trois questions méritaient d'être posées : 1) quelle est la place du Prêtre Jean dans l'historiographie d'Otto v. Freising ? Que signifie ce récit en tant qu'événement de l'année 1145 ? — 2) L'historien des Staufens n'a pas été qu'un simple transmetteur. Quelle est sa part dans la construction du récit et quelle est celle qui revient à son informateur, l'évêque franc de Gabala ? — 3) Pourquoi, comme il est raconté, l'armée du Prêtre Jean, jusqu'alors invincible, se trouve-t-elle dans l'incapacité de traverser le Tigre, bloquée durant des mois sur la rive orientale du fleuve comme s'il s'agissait d'une barrière qu'il ne faut surtout pas franchir ?

Le contexte théologique de l'historiographie d'Otto, rappelons-le, est celui de l'intrication des deux pouvoirs (*civitas mundi / civitas Dei*), par nature antagonistes mais pérégrinant ensemble dans l'histoire en vue de la réalisation de la figure de l'universalité, qui est la Rome idéale ou plénitude des nations (Ro 11, 25). En tant qu'événement de l'année 1145, la relation d'Otto sur le Prêtre Jean appartient à l'histoire de l'*ecclesia peregrinans*, mais comme le récit de cet événement est placé au terme de la Chronique, à la limite entre histoire présente (*tempore gratiae*) et fin de l'histoire (*post presentem vitam*), il est le signe du passage de l'historiographie proprement dite (les VII premiers livres de l'*Historia*) à l'exégèse de l'Apocalypse johannique qui sert à décrire le temps de la fin (livre VIII et dernier).

De la sorte, la construction de l'année 1145 sera particulièrement travaillée par l'écrivain cistercien. À deux éléments négatifs répondront deux positifs. Les faits négatifs, c'est l'Occident qu'accablent et la nouvelle (*in oriente*) de la prise d'Édesse par les Turcs, en conséquence de quoi la base arrière de Jérusalem n'existe plus (VII 30) et en Occident (*in Urbe*), traumatisme égal à la prise d'Édesse, la révolte de la population romaine contre le pape et la fuite de ce dernier à Viterbe (VII 31). Les éléments qui font équilibre et encouragent le chroniqueur à passer à la rédaction méditative du livre VIII est la constatation d'un certain réconfort dû à l'application de la *translatio imperii* : d'abord, reconnaissance venue de l'Orient presque le plus éloigné (*ab ultimo pene oriente*), cette ambassade arménienne auprès du pape réfugié à Viterbe puis à Vitrella, avec récit d'un miracle constaté par un évêque arménien (apparition de deux colombes dans un rayon lumineux au moment de la consécration eucharistique pontificale) ; cette reconnaissance de chrétiens orientaux vient réparer l'affront du désaveu infligé au pape dans sa propre ville (VII 32) ; ensuite, venue d'au-delà de la Perse et de l'Arménie à l'extrémité de l'Orient (*ultra Persidem et Armeniam in extremo oriente*), la nouvelle de succès militaires remportés par les armées d'un certain Prêtre Jean, *rex et sacerdos*, sur les rois frères (*reges fratres*) appelés *Samiardi* faisait contrepoids à la prise d'Édesse par les Turcs et augurait d'un avenir prochain qui verrait le traumatisme de la défaite changer de camp (VII 33). Cette annonce est une information contemporaine à valeur historique. En 1870, Gustav Oppert voyait dans *Samiardi* la graphie à peine déformée du nom du sultan seljūqide Sanjar, qui régna sur le Xurāsān et la Perse du Nord de 1097 à 1157. L'expression « rois frères » associerait à Sanjar, soit son demi-frère Berk-yaruq, soit son frère germain Muḥammad, ou bien encore et de préférence son neveu Maḥmūd installé par lui *xān* de Samarqand et avec qui il a formé effectivement une sorte de fratrie du pouvoir saljūq englobant Xurāsān et Transoxiane. L'arrière-plan historicisable de la victoire du « Prêtre Jean » sur les *Samiardi* serait, comme cela est reconnu aujourd'hui par tous les commentateurs, l'écrasement en septembre 1141 dans la steppe de Qaṭwān à l'est de Samarqand, des armées musulmanes de Sanjar et de Maḥmūd par les guerriers nomades Qara Xiṭāy, commandés par un *γūr-xān* (titre de leur souverain) dont on ignore aussi

bien le nom personnel que la religion. La date de 1141 s'accorde assez bien avec ce que dit Otto, l'événement ayant eu lieu « peu d'années » avant la chute d'Édesse (fin décembre 1144).

Lorsqu'Otto écrit ces ch. 30-33 du livre VII de l'*Histoire des deux cités* — réflexion qui se poursuivra avec les *Gesta Frederici* —, la Rome idéale à ses yeux est représenté moins par le pape que par l'empereur germanique. Le premier a des droits impériaux incontestables mais en vertu même de la Donation de Constantin (*Historia*, IV 3) il n'est bénéficiaire *sui iuris tanquam* que des seuls royaumes occidentaux et ne saurait exiger l'impôt des deux royaumes de Francs (France et Allemagne). Chez le second, l'assise de l'idée d'empire est autrement plus ferme que les termes du *Constitutum Constantini*. L'empereur romain germanique a pour lui la continuité directe de la *translatio*, l'unicité d'un *imperium* dérivant directement de Dieu et la monarchie universelle qui a pour centre l'Italie. De ces trois composantes, le Prêtre Jean ne possède que la seconde, l'unicité du règne et du sacerdoce. Il n'est donc pas un rival de l'empereur germanique, seulement un souverain régional. Voilà pourquoi les armées du Prêtre Jean, censées « en campagne pour voler au secours de l'Église de Jérusalem » (VII 33), se trouvent bloquées sur la rive orientale du Tigre. Le fleuve mésopotamien constitue une barrière symbolique qui maintient le Prêtre Jean en Orient et lui interdit l'entrée à l'Ouest, dans le territoire de l'Église franque d'Outre-Mer. Le franchissement des fleuves de Babylone signifierait la suprématie du Prêtre et, dès lors, le transfert du pouvoir hégémonique d'un roi d'Occident à un roi d'Orient, mouvement inverse de celui de l'histoire globale qui va toujours, selon Otto, d'Est en Ouest. Tant que le Prêtre ne franchit pas les fleuves de Mésopotamie, il n'est pas un monarque universel, mais un souverain oriental qui sert de faire-valoir à l'empereur germanique. Ce trait dans l'invention de la légende aura été l'œuvre de l'historien des Staufen, de qui dépendent aussi la tradition de l'appartenance du Prêtre à la lignée des mages évangéliques et la mise en perspective théologique par la théorie des quatre empires d'un certain nombre d'événements militaires (défaite de rois frères *Samiardi* et prise d'Ecbatane). L'assimilation du Prêtre Jean à Melchisédech appartient à l'informateur d'Otto, l'évêque de Gabala. Quant au nom de Jean attribué au vainqueur de Sanjar, il est une affabulation provenant des chrétiens syro-orientaux.

L'argument qu'utilise la *Lettre* pour mettre en évidence le caractère régional oriental du Prêtre n'est pas, comme chez Otto, l'impossibilité de franchir le Tigre, mais le pèlerinage qu'il effectue « chaque année avec une très grande armée au corps de s. Daniel le Prophète dans la Babylone déserte » (§ 53). Au XII^e s., le seul endroit pour ce genre de pèlerinage pratiqué par les musulmans, les chrétiens et les juifs est le tombeau de Daniel à Suse (Xūzistān). Le voyageur juif, Benjamin de Tudèle, en transmet pour cette époque une description pittoresque. Il raconte comment c'est « le grand roi de Perse, Singār Shāh b. Shāh » qui restaura le tombeau et fit suspendre le cercueil de Daniel au milieu du pont qui enjambe la rivière de Suse (*Sefer ha-massa'ot*, pp. 765-766, éd. M. N. Adler).

Mais dès lors que ledit Sanjar a été vaincu par le Prêtre Jean et que ce dernier est censé avoir pris possession d'Ecbatane, la capitale des rois de Perse (Otto, *Historia*, VII 33), le vainqueur est en quelque sorte tenu d'assurer la continuité du pèlerinage mis à l'honneur par le prédécesseur. Il ne peut faire moins que ne faisait l'un des *fratres Samiardi*. À défaut de pouvoir accomplir le grand pèlerinage, celui de Jérusalem réservé au souverain universel, l'empereur romain germanique, le Prêtre Jean se contente d'accomplir avec dévotion le rite de la visite au saint local, faiseur de pluie et porteur de richesses matérielles, Daniel le Prophète.

En dehors de cette pratique, le christianisme du Prêtre, dont fait état la *Lettre*, tient aux points suivants : il se dit chrétien selon « la foi droite » (§ 3) et même « chrétien dévôt » (§ 10), il vient en aide aux « chrétiens pauvres » (§ 10), il a fait vœu de croisade (§ 11) mais nous avons vu pourquoi il ne peut se rendre à Jérusalem avec une armée, il accomplit chaque jour par l'adieu au monde et à la famille le rite de la mort sainte prescrit à son père par révélation (§ 76-96). Cette dernière pratique, qui sert à définir le Prêtre comme *Christianus deuotus*, est celle de la réclusion venue du monachisme syrien et des temps mérovingiens. Elle redevient à la mode au XII^e s. sous les Staufén. Le modèle du moine reclus apparaît dans la *Lettre* avec l'interpolation C (fin XII^e s.) à propos de la révélation en songe dont le bénéficiaire est le père du Prêtre Jean, Quasideus. La prophétie annonce à Quasideus que le palais de son fils sera doté d'une fontaine de jouvence qui aura les caractéristiques suivantes. Elle sera enfermée dans un espace clos, la *domus* du palais ; les eaux de la fontaine surgiront et circuleront uniquement là. À la différence de la source du paradis qui se ramifie en quatre fleuves pour arroser la terre, les eaux de la fontaine de jouvence n'arrosent plus le monde extérieur. La fontaine du palais du Prêtre est un monde complet et autosuffisant, animé d'un mouvement héliciaque qui revient perpétuellement sur lui-même : « Jamais elle ne sortira du palais : depuis l'angle où elle naîtra, elle s'écoulera à travers le palais vers l'angle opposé, et là la terre la recevra, et par-dessous la terre elle reviendra à son point de départ à la façon du soleil qui revient de l'ouest à l'est en passant par-dessous la terre » (§ C 79). Les deux autres caractéristiques de la source est la durée de vie exceptionnelle accordée à celui qui boit de son eau, « trois cents ans, trois mois, trois semaines, trois jours, trois heures, à l'âge de la première jeunesse » (§ C 81), ensuite, pour le même buveur de l'eau merveilleuse, le choix du moment de la mort (§ C 82-84) : « Au dernier jour, est-il dit dans la vision de Quasideus, il (le buveur) convoquera parents et amis, et leur dira : Mes amis et mes proches, voici, je vais mourir vite. Je vous demande de fermer le tombeau au-dessus de moi. Priez pour moi. Cela dit, il entrera dans le tombeau et leur fera ses adieux, puis il s'étendra sur la terre comme s'il voulait dormir et pour que s'accomplisse la prophétie : La [troisième] heure étant achevée, il rendra l'âme au créateur (*finita iam [C 2 : tertia] hora reddet [C 2 : reddit] animam creatori suo*). Ce que voyant, tous selon la coutume se lamenteront sur le corps du Bien-aimé et, après avoir fermé le tombeau, ils le confieront au Seigneur et se retireront. »

La *Lettre* ajoute que le père du Prêtre Jean, Quasideus, fut glacé d'épouvante (*perterritus*) par cette prophétie (§ B 85) sur la mort de « la troisième heure », qui signifiait, bien sûr, le moment évangélique de la crucifixion de Jésus (Mc 15, 25). En fait, ce morceau étonnant sur la vision de la fontaine de jouvence s'explique, à mon avis, comme une allégorie de la réclusion monastique au sens strict. L'eau de jouvence qui a la propriété d'accorder la jeunesse avec une durée de vie hors norme signifie la longévité exceptionnelle qu'on prêtait aux reclus, hommes ou femmes. L'enfermement dans le tombeau avec le rituel de l'adieu au monde représente, quant à lui, l'idéal de la mort sainte qui s'offrait dans la pratique de la réclusion. La capacité du reclus à recevoir visions et révélations divines est également un trait passé dans le personnage de Quasideus. Par sa vision, il est le chantre et le prophète de l'enfermement rigoureux et définitif, que l'on concevait comme étant le sommet de la vie religieuse. C'est ce qu'Otto montre dans son éloge du monachisme placé immédiatement après la relation sur le Prêtre Jean (VII 34-35). La *religio* en provenance des déserts de l'Égypte fleurit abondamment, dit-il, en France et en Allemagne (autrement dit dans des pays non concernés par la Donation de Constantin), et ce qu'il y a de plus vénérable dans cet autre témoin de la *translatio* Orient → Occident est, poursuit-il, le saint collège des anachorètes, solitaires, semi-anachorètes et reclus, ces derniers, croit-on, « sabbatisant suspendus au ciel » (*caelo suspensi sabbatizare creduntur*). Le Prêtre Jean a été l'un deux.

Le cours s'est achevé par les deux séances suivantes, 24 mars 2004 « La lettre écrite d'Almalîq » (sur l'histoire du franciscain Pascual de Vittoria, XIV^e s.) et 31 mars « Les pêcheries de perles du sultan de Baccara » (sur une incise géographique dans la recension latine brève de la *Lettre* du Prêtre Jean).

Séminaire : *Itinéraires mongols d'après les documents orientaux relatifs au Prêtre Jean*

La *Lettre* (VII) de Jacques de Vitry au pape Honorius III, écrite le 12 avril 1221 dans l'euphorie de la campagne d'Égypte, transmet la recension latine de deux documents orientaux (*carte* A-B) restés en grande partie inexpliqués, comme le montre la note fantaisiste insérée par leur éditeur (R.B.C. Huygens, Leiden, 1960, p. 59, n. 3). L'évêque d'Acre et légat du pape leur a donné pour titre *Excerpta de historia gestorum David regis Indorum, qui presbyter Iohannes a vulgo appellatur* (Extraits de l'histoire de David roi des Indes qui est appelé Prêtre Jean par le peuple) et les présente comme « traduits de l'arabe en latin par des fidèles interprètes ». L'onomastique de ces pièces, dont la langue primitive a été selon moi le persan, donne à penser que les *fideles interpretes* en question n'étaient pas des Levantins car les séries de noms propres qu'on y trouve trahissent une graphie orientale propre et ont conservé leur lisibilité sous le flottement des transcriptions. Pour Jacques de Vitry et son entourage, ces documents étaient

de la plus haute importance. Ils autorisaient à mettre un succès occidental significatif mais isolé (la prise de Damiette à l'ouest de Port-Saïd) en parallèle avec les nombreuses victoires orientales d'un certain *rex David* contemporain. L'arrivée prochaine de cet allié quasi-messianique était censée annoncer le renversement de la situation militaire au Proche-Orient. Concernant la provenance des documents, l'évêque dit seulement (ligne 472 et suivantes) que le comte de Tripoli et prince d'Antioche, Bohémond IV, en avait une copie que lui avaient portée ses gens « venant de ces régions », c'est-à-dire du pays du Prêtre Jean ; que d'autres exemplaires, identiques à celui parvenu à Bohémond, avaient été transmis par des marchands faisant commerce d'épices et de pierres précieuses ; que les voyageurs et prisonniers rentrant de Bagdad répétaient tous la même chose, à savoir les bonnes nouvelles de l'approche du roi David. Bel exemple d'intoxication par l'action psychologique, ces textes à l'appui dans la correspondance de Jacques de Vitry, si bien renseignés sur l'histoire contemporaine orientale et rédigés dans le langage des croyances et représentations chrétiennes occidentales, ont été, pensons-nous, des documents de propagande émanant du service de renseignements de l'armée mongole à l'intention des puissances occidentales (Croisés, Rome, Byzance, cours européennes, Hongrie, Russie), pour les impressionner par le matraquage de succès militaires obtenus sur l'ennemi commun musulman et les démoraliser par le programme des villes conquises. Les *carte A-B*, ces inventaires latins du monde centrasiatique et iranien pour l'année 1220 et le début de 1221, sont des documents à chaud, l'état le plus ancien de cette aire géographique pour cette date qui nous soit parvenu en quelque langue que ce soit.

Les vingt-sept premiers paragraphes de la recension longue (A), comme l'a bien montré Paul Pelliot dans son cours du Collège de France sur le Prêtre Jean (1943-1944, inédit, pp. 76-83), sont la version christianisée de la légende gengiskhanide connue par l'*Histoire secrète des Mongols*. Il était donc inutile de reprendre cet aspect des choses. En revanche, les paragraphes suivants posent bien des problèmes, ne serait-ce qu'en raison du chevauchement des situations et de la différence des transcriptions de A à B, qui peuvent rendre malaisée la reconstitution des itinéraires. Trois étapes de l'histoire de la conquête de la Perse par les Mongols s'y trouvent décrites avec assez de précision. D'abord l'action menée par le roi David contre le pays et la ville d'*Alaanar, que est in confinio Indie* (§ 29-32a). Ce mystérieux Alaantar est, comme l'avait reconnu Pelliot, une graphie fautive pour Alaavar à restituer en al-Ghūr (Afghanistan occidental). L'épisode raconté se situe donc en 1204. Avec l'appui des Qara-Xiṭay, Mongols non-musulmans qualifiés collectivement de *rex David* (sur ce point également l'analyse de Pelliot est décisive), le Xwārazmšāh 'Alā' al-Dīn Maḥmūd (*Chavarismisan*) conquiert le Xurāsān, alors possession de l'empire ghūride, et défait à Andxūy sur l'Oxus le sultan ghūride de Ghazna (*Gasne*). La totalité du Xurāsān, sauf Herāt, tombe entre les mains du souverain du Xwārazm, désormais unique

prince musulman de l'Est (*rex Persarum*), face à *rex David*. Ce dernier négocie son retour à *Chatha* (la Chine du Nord) et obtient du roi des Perses le don de la *tota terra ultra fluvium Geos* (calque latin de *mā-warā' al-nahr*), autrement dit de l'ensemble de la Transoxiane.

Les paragraphes suivants de la *carta* A concernent la politique anticalifale du Xwārazmšāh et son offensive contre Bagdad (§ 32b-42a), où il arrive à proximité (*prope*) en six jours. Selon les chroniqueurs arabo-persans, cette marche sera stoppée au cours de l'hiver 614 H (1217-1218) par des tempêtes de neige dans le Kurdistan et le Luristan. Selon les *carte*, les choses se seraient passées autrement. À l'approche des troupes du Xwārazmšāh, le calife de Bagdad dénommé *Alenazer Lenidalla, quod est interpretatum auxilium legis divine*, autrement dit al-Nāšir l-Dīn Allāh (1180-1225), fit appel à *Iaphelech id est patriarcham Indorum* qui résidait à *Baldach* (Bagdad), autrement dit au catholicos Yahballāha II (1190-1222), pour que ce dernier obtînt de roi David — nous sommes en 1219, il s'agit donc cette fois de Gengis-Khan — de rompre la trêve et d'attaquer le *Chavarsmisan*. La chevauchée nocturne du chef suprême des musulmans traversant Bagdad avec quelques-uns des siens jusqu'à la résidence du catholicos pour une entrevue secrète et le compte rendu de l'entretien avec le patriarche sont de la littérature. La conclusion de l'affaire tourne au présage apologétique et annonce la fin de la dynastie. Satisfait de la médiation chrétienne, le calife veut offrir au patriarche en récompense des services rendus une grande quantité d'or. Le catholicos refuse et demande à la place que soit détruite une mosquée (*quandam machomeriam*) située *au-dessus* de l'église patriarcale de Bagdad. La nuit suivante, ladite mosquée fut rasée. Ces histoires relèvent de l'imagination des services d'intoxication travaillant pour la chancellerie mongole. On trouvera dans l'ouvrage d'Angelika Hartmann sur le trente-quatrième calife 'abbāsīde (*Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbāsidenzeit*, Berlin 1975) un point de vue différent ; à ses yeux, la mission d'intervention du catholicos ne serait pas du tout invraisemblable.

La suite de la *carta* A (§ 42b-64) est un résumé détaillé de la progression (*processus*) des conquêtes mongoles vers l'Ouest jusqu'aux provinces occidentales de la Perse. Les étapes de l'avancée des troupes sont notées généralement avec précision et par cohérence des distances en jours de marche, ce qui facilite l'identification des toponymes par comparaison avec les données des sources littéraires orientales (arabo-persanes et turques). Des « soixante-quatre villes » de la Transoxiane, constituant le point de départ de la marche du roi David (§ 28a-b), sont mentionnées uniquement les grandes localités de l'histoire des Ouïgours occidentaux d'abord selon un itinéraire Est-Ouest à partir du qišlāq de *Damagalcha* (à mon avis p. Qarā-Xwājā, t. Qoço, 45 km à l'est de Tourfan), puis *Chasahar* (Kāšghar), *Lakelehelech* (Ala-[Qamaq] + Qayaliq, saut du même au même), *Melech* (Almaliq), puis selon un itinéraire Nord-Sud à partir cette fois de l'yeylāq de *Bessibehelec* (Beš-Baliq), *Chaten* (Xotan), *Asguchent* (Özkand), *Chaogent* (Xojand), *Bakara* (Buxārā), *Samarchanda* (Samarqand), *Phargana*

(Farghāna), *Agagya* (probablement p. *Axsīkāt*). Les itinéraires en jours de marche, que fournit ensuite le document latin (§ 28b), sont : *Chasahar-Phargana* 10, *Phargana-Chaogent* 10, *Chaogent-Bachara* [1]0, *Bachara-Zarmich* 8. Dernière étape avant le franchissement du Syr-Darya, *Zarmich* est le p. Dharnūx en face d'Otrar, nom turc de la ville après la conquête mongole : Qutluγ-Balıq. En suivant la rive gauche du fleuve jusqu'à la mer d'Aral, on a 10 étapes sur la distance *Zarmich-Bocarichi* (var. *Bocarith*, *Bocarigu*). Je comprends ce dernier nom comme lecture fautive (lettres non pointées ou pointées de travers) du p. Now-Qaryat (« la ville neuve »), Dih-i now, ar. al-Qarya al-Ḥadīṭa, al-Madīna al-Jadīda, t. Yangikent, dont les ruines actuelles se trouvent à proximité de Kazalinsk (Kazakhstan). Selon les *Ḥudūd* qui ont pris le renseignement chez Ibn Ḥawqal, cette ville turque est un siège de la principauté des Ghuzz, où réside leur prince pendant l'hiver. Puis l'itinéraire passe sur la rive droite du Syr-Darya, du NW au SE, de *Bocarichi* à *Abiar* (Otrar) 10, puis d'Ouest en Est 10 jours également pour joindre par Taraz l'yeylāq ghuzz de *Balāsāgun* (Balāsāgun) dans la vallée du Ču.

La *carta* B (§ 2) mentionne comme villes de *Choressan* (Xurāsān) prises ensuite par les Mongols : *Amanchioniro*, que je lis « Amūya du fleuve Jeyhūn », puis *Mero* (var. A *Nanru*) qui est Merv ; *Bendei* dans la *carta* A me semble être Banj-dih, « les cinq villages », autrement dit Marw al-Rūḍ ; *Sirchos* (var. A *Sarches*), Saraxs ; *Thos et maummerie Dabuli*, « Ṭūs qu'on appelle aussi le tombeau de 'Alī », autrement dit Meshed (c'est ce qu'on trouve dans A : *Messadali*) ; *Tarsis* (Ṭurṭī) dans la *carta* A est intéressant parce que le latin reproduit la graphie persane du toponyme (Turšīš) ; *Sarasten* (var. A *Saarsitan*), près de *Nassa* (A)-Nasā à la limite du désert de Qara Qum, est Shahrastān dont Yāqūt dit qu'il l'a vue en 617 H (1220) alors que les « Tatars » ravageaient le pays et que lui-même fuyait le Xwārazm. Dans ces conditions, le toponyme suivant, à situer dans la province de Nīšāpūr, *Gaharamien*, serait une variante graphique d'Isfarā'in, *Ḥudūd al-'ālam* : Sabarā'in. *Nessaor* (A : *Nichaguar*) *unde veniunt optimi baudekini* est évidemment Now Shahr, c'est-à-dire Nīšāpūr, prononciation populaire rendue de façon exacte en latin ; *Bolche* (var. B *Barach*), Balx ; *Herte unde veniunt lapides preciosi* est évidemment Herāt mais la même ville est dénommée *Ceregi* dans la *carta* A du nom de la rivière qui la traverse, *Bastem* (Bīstām), *Schere* (var. A *Seheri*), Shāh-Rūḍ au sud de Bīstām, *Damirigagi* (var. A *Edabamagan*), Damghān.

Le *regnum Persarum quod dicitur magnum Arach id est magnum regnum*, qui vient ensuite (A § 50-51, B § 6), est la description de la Perse occidentale, ou partie la plus importante du 'Irāq 'ajamī, c'est-à-dire non-Arabe, que le document latin désigne aussi par sa dénomination historique saljūqide, *regnum soldani Tagiel*, le royaume du sultan Toγrīl b. Arslan (1176-1194), dernier souverain des Saljūqs de Perse. La traversée du royaume se fait, est-il dit, en une chevauchée de trois mois. Sa capitale est *Rahi* [var. B : *Leray*] (Rayy), cité déjà ruinée lorsqu'y passe Yāqūt en 617 H (1220) fuyant encore une fois devant les

« Tatars ». Les autres villes mentionnées sont *Auher* (Abhar écrit selon sa dénomination persane Avhar), *Scharrai* [var. B Aschar] (Ashkūr), *Sehemenech* (Simnak), *Sehemanan* (Simnān), *Casvin* (Qazwīn), *Senchan* (Zanjān), *Cham* [var. B *Chon*] (Qom), *Chaschan* [var. B *Chassehen*] (Qāshān), *Amedan* [bar. B *Hamedan*] (Hamaḍān), *Esbohan* (Iṣpahān, B : *Sephen unde veniunt optimi bocarini*), *Sanguhaa* (Sanjābād écrit selon la prononciation persane Sangawa), *Senchehan* (Serjihān), *Conine* (Xarraqānayn), *Amiana* (Miyāna).

La dernière série de cités conquises pour l'année 1220 et les premiers jours de 1221 concerne l'Azerbayjān (*terra Dediabakan*) et les districts limitrophes (A § 52, B § 7). Il s'agit des villes de *Mirris* (Tibrīz, Tabrīz), *Eiohan* (Awjān, Ujān), *Bellochan* (Baylaqān), *Cohai* (Xoy), *Change* (Xūnaj, Xūnā), *Eschenii* (Ushnuh, Ushnūya), *Aramie* (Urmia), *Enuschaar* (Kūr-Kunān), *Meraga* (Marāgha, B : *Marahage unde venit terra qua capita abluuntur*, « Marāgha d'où provient la terre qui sert à se laver la tête »), *Sada* (Sarāw, Sarā), *Chanoguin* (Deh-Xīrjān, Deh-Xwāqān, Xarraqān), *Testemodi* (Dasht-e Mūghān), *Sardahan* (Barda'h), *Guarduhil* (Ardabīl, visitée par Yāqūt en 617 H./1220 juste avant l'arrivée des « Tatars »), *Munedo* (Miyāndoāb, ou bien Mūghān que deux rivières entourent ?), *Solemeste* (Salmās).

Sont intervenus dans le cadre de ces recherches sur le Prêtre Jean et les conquêtes mongoles : M. Zhang Guangda (Ancien Professeur à l'Université de Pékin), « Le Prêtre Jean vu de la Chine » (4 février 2004) ; M. Pier Giorgio Borbone (Professeur à l'Université de Pise), « Les chrétiens de Chine et d'Asie centrale au Moyen Age » (11 février) ; M^{me} Pénélope Riboud (Doctorante, Institut national des langues et civilisations orientales), « La notion de "communauté chrétienne" en Chine à l'époque Tang » (18 février) ; M^{me} Edina Bozoky (Maître de conférences à l'Université de Poitiers), « Ogier le Danois et Prêtre Jean chez Jean d'Outremeuse » (25 février) ; M^{lle} Florence Julien (Institut d'histoire des christianismes orientaux, Collège de France), « À propos des Chrétiens de Suse » (3 mars) ; M^{me} Ray Mouawad (Professeur à l'Université Saint-Joseph, Beyrouth), « Le voyage d'Occident dans la littérature syriaque : autour de l'histoire du patriarche turco-mongol Mar Yahballaha III et du moine Rabban Sauma » (3 mars) ; M. Robert Beylot (Chercheur au CNRS), « Un pseudo-messie juif en Irak au XII^e siècle et le roi David des invasions mongoles » (10 mars) ; M^{me} Denise Aigle (Maître de conférence à l'École pratique des hautes études, Chercheur à l'Institut français du Proche-Orient, Damas), « Aspects de la figure du Prêtre Jean chez les voyageurs dans l'Empire mongol » (17 mars) ; M^{me} Denise Aigle, « La question du Prêtre Jean dans les *Lettres* d'Eljigidei et d'Abaga » (24 mars) ; M. Lucien Kehren (historien), « La fin du Prêtre Jean : les Portugais » (31 mars).

PROFESSEUR INVITÉ

M. John D. Turner, Cotner Professor of Religious Studies at the University of Nebraska-Lincoln, spécialiste des textes gnostiques coptes et de l'histoire de la philosophie grecque, a été invité à donner une conférence, le 24 juin 2004, sur le sujet suivant : « The Sethian Platonizing Apocalypses (of Zostrianos, Allogenes, the Three Steles of Seth, and Marsanes) and Neoplatonic Origins » (voir rubrique « Résumés des cours et conférences », p. 1291-1293).

PUBLICATIONS

— « Marcion et la rupture radicale », dans : Marie-Françoise Baslez (éd.), *Les premiers temps de l'Église, de saint Paul à saint Augustin*, coll. Folio histoire, Paris, Gallimard, 2004, 401-407.

— « Préface à l'édition française » de : Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Préface par Michel Tardieu, Postface par Pierre Maraval, coll. Patrimoine christianisme, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, I-XXVI, 796 p.

AUTRES ACTIVITÉS

— Table ronde « Les inscriptions syriaques : une source de l'histoire des chrétiens du Proche-Orient », organisée par le Laboratoire des études sémitiques ancienne (CNRS-Collège de France, associé à l'Université de Paris-IV), 7 novembre 2003, intervention : « Brève information sur les rochers gravés et graffiti syro-turcs de l'Ouzbékistan : la trace d'un monastère au cœur de l'Asie centrale ».

— Jornadas de Estudio sobre « La filiación en los inicios de la reflexión cristiana », Instituto diocesano de filología clásica y oriental San Justino, Madrid, 17-18 novembre 2003. Conférence : « Les filiations basilidiennes ou l'horreur du vide ».

— Membre du jury de la thèse de doctorat de M. Niu Ruji (Professeur à l'Université d'Urumqi, Shanzou, Chine), « Inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIII^e-XIV^e siècles) », EPHE, Sciences historiques et philologiques, Paris, 29 novembre 2003.

— Président du jury de la thèse de doctorat de M. Apostolos Bousdroukis, « Recherches sur la toponymie, la topographie et l'histoire des fondations macédoniennes du Proche-Orient hellénistique », EPHE, Sciences historiques et philologiques, et Université de Ioannina, Département d'histoire et d'Archéologie, Paris, 7 février 2004.

— Colloque « L'image de Salomon : sources et postérités », organisé par la Société asiatique et le Collège de France, Paris, 18-19 mars 2004 ; intervention sur « L'anneau perdu du roi Salomon (conte syriaque de la plaine de Mossoul) ».

— Séminaire sur Plotin animé par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Université de Paris-X (Nanterre), 2 avril 2004, « Le faux-semblant dans l'École de Plotin : le cas des Gnostiques ».

— Huitième congrès international de l'Association Internationale des Études Coptes (IACS), Institut d'Art et d'Archéologie de l'Université Paris IV-Sorbonne (3, rue Michelet, Paris) et Institut Catholique de Paris (21, rue d'Assas), 27 juin-3 juillet 2004. Président du Conseil scientifique. Présentation du rapport d'activités à quatre ans sur les études manichéennes (2001-2004) avec supplément 1996-2000.

— Membre du Conseil de la Société Asiatique (3, rue Mazarine, Paris).

— Directeur de l'Institut d'Histoire des christianismes orientaux du Collège de France.

— Membre du Conseil scientifique de l'*Archiv für Religionsgeschichte*, Verlag B.G. Teubner, Stuttgart et Leipzig.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Florence JULLIEN (Institut d'Histoire des christianismes orientaux)

Publications

— *Les Actes de Mâr Mâri*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 602, *Scriptores Syri Versio* 234, Louvain, 2003. En collaboration avec Christelle Jullien.

— *Les Actes de Mâr Mâri*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 603, *Scriptores Syri Textus* 235, Louvain, 2003. En collaboration avec Christelle Jullien.

— *Les Actes de Mâr Mâri. Aux origines de l'Église de Perse*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 604, *Subsidia* 114, Louvain, 2003. En collaboration avec Christelle Jullien.

— « Le monastère » (chapitre IV), dans : M.J. STEVE (éd.), *L'île de Khârg. Une page de l'histoire du monachisme dans le golfe Persique*, Neuchâtel-Paris, 2003.

— « Le monachisme dans le Golfe Persique. Six siècles d'histoire » (chapitre V), dans : M.J. STEVE (éd.), *L'île de Khârg. Une page de l'histoire du monachisme dans le golfe Persique*, Neuchâtel-Paris, 2003.

— « Traces d'un ancien rite assyrien dans les *Actes de Mâr Mâri* ? », *Semitica* 51, 2001 (paru 2004), 65-71 (en collaboration avec F. Briquel-Chatonnet *et alii*).

— « Des "frères du Seigneur" sur le siège primatial de Perse », *Apocrypha* 14, 2003, 225-236.