

## Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité

M. Michel TARDIEU, professeur

Cours : *Le marcionisme syrien, II. la Mésopotamie du Nord*

L'étude de l'hérésie pour les régions mésopotamiennes au nord-est de la Cyrrestique (voir *Annuaire* 98, p. 596-606) repose uniquement sur l'exploitation des antimarcionitica syriens des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles. L'intéressant Catalogue, que les transmetteurs syriaques et arabes attribuent à Marûtâ, l'évêque de Mayperqat (auj. Silvan, Kurdistan turc), fournit un extrait précis d'un exposé sur le second dieu tirant de la matière fluente les figures (*eskimê* = gr. *skhêmata*) du corps du monde. Cet exposé, que Marcion lui-même — et pas seulement ses partisans en Osrhoène du temps de Bardesane — avait emprunté à la philosophie scolaire de l'époque comme argument polémique pour discréditer la conception commune du démiurge judéo-chrétien, se trouve souvent tronqué et altéré par les transmetteurs. Les premières séances du cours ont été occupées à en réunir et mettre en ordre les diverses séquences chez tous les témoins orientaux postérieurs à Marûtâ. L'analyse faite est destinée à paraître dans l'ouvrage collectif de Philippe Gignoux, *Ressembler au monde* (Éditions Brepols).

Les cours suivants ont été employés, en se fondant surtout sur l'œuvre d'Ephrem, à reconstituer une antithèse fondamentale que Marcion avait élaborée dans ses Antithèses et qui consistait à opposer deux lieux géographiques du Proche-Orient : le Sinaï où Moïse avait reçu la révélation, et la montagne anonyme — identifiée par la tradition au Thabor en Galilée — où Jésus avait été transfiguré. Selon le récit lucanien (9,28-36 ; différent de Mt 17,1-8 et Mc 9,2-8), c'est après un laps de temps d'environ huit jours que trois apôtres (Pierre, Jacques, et Jean) sont dits accompagner Jésus sur la montagne pour y prier. Au cours de cette prière, le visage et le vêtement de Jésus prennent l'aspect de l'éclair, puis les deux plus grandes figures du judaïsme, Moïse et Élie, « apparus en gloire », parlent avec Jésus de son « exode » (v. 29-31). Les apôtres qui sont alors éveillés « voient la gloire » commune à Moïse, Élie et Jésus, et se trouvent eux-mêmes pris dans une nuée qui survient (v. 32-34). Une voix venue de la nuée fait connaître à Jésus, qui se trouve seul à ce moment-là, sa filiation divine, épisode

étrange sur lequel, est-il dit, les apôtres ne gardèrent le silence qu'« en ces jours-là » (v. 35-36).

D'où les grandes questions que le récit posa à la réflexion chrétienne ancienne : pourquoi un laps de temps de huit jours (six chez Mt/Mc) avant la Transfiguration, et secondairement de quelle montagne s'agit-il ? Pourquoi Moïse et Élie sont-ils dans la gloire avec Jésus et quel est le sujet de leur conversation ? Que faut-il entendre par « exode », littéralement « sortie » ? La vision de la gloire était-elle nocturne ou diurne, et quel rôle a joué la nuée ? Pourquoi, enfin, Jésus se trouve-t-il seul au moment où la voix sort de la nuée ?

Le contexte exégétique par rapport auquel peut être appréciée l'originalité de la position de Marcion est celui d'une interprétation massivement allégorique du texte évangélique, aussi bien de la part des hétérodoxes que des orthodoxes. Ce qui subsiste de la littérature des premiers montre que les détails complexes du récit sont estompés pour que se détache l'image d'un « Jésus seul » (*Iêsous monos*) au v. 36. Dès lors, ainsi chez les Gnostiques, la Transfiguration fut comprise comme manifestation de l'unité polymorphique de la puissance attachée à tout corps de résurrection, et donc en premier à celui du Jésus transfiguré. Selon les goûts du temps, cette puissance de gloire se conçoit soit sous un mode arithmologique comme totalité des nombres et des lettres de l'alphabet grec (ainsi Marcos *ap.* Irénée I 14, 6, explication que ne rejette pas Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI 6, § 140, 3), soit en langage métaphysique comme totalité des formes de l'étant (ainsi le Jésus Qui-est-sous-un-mode-absolu, *to pantêi on*, chez Théodote, *Exc.*, IV 1-2 ; également Épître à Rhéginos NHC I 48, 33-38), ou encore totalité des figures géométriques (Évangile selon Philippe, NHC II 58, 5-10 ; Actes de Jean, ch. 90). D'où l'idée que cette puissance unique formant la gloire du transfiguré est la mère même de Jésus, autrement dit l'Esprit saint (ainsi dans l'Évangile selon les Hébreux, fr. 5-6 A. de Santos Otero, et chez Marius Victorinus, *adv. Arium*, I 58, 12-13).

Les exégèses orthodoxes de la Transfiguration, qui dépendent le plus souvent d'Origène, font silence sur ce type de spéculations pour s'attacher à mettre en évidence une seule allégorie possible de chaque séquence du récit : leur signification scripturaire en tant que démonstration de l'unité biblique de la révélation (Ancien → Nouveau Testament). Loi, Prophètes et Évangiles, déclare Origène dans l'Homélie VI sur le Lévitique 2, viennent toujours dans un lieu unique et demeurent dans une seule et même gloire ; exégèse identique dans le Commentaire sur Matthieu, fr. 365 Klostermann : le « Jésus seul » du récit signifie simplement, dit-il, que les trois, c'est-à-dire Moïse = la Loi, Élie = les Prophètes, Jésus = les Évangiles, n'en font qu'un (*hoi treis eis to hen*). De même que la voix du ciel n'est pas une réalité matérielle (Contre Celse, II 72), la Transfiguration en tant que signe de la nouvelle alliance lui apparaît, dans le Commentaire sur Matthieu (fr. 362), comme une théophanie apaisée, que symbolise la nuée lumineuse, à la différence de l'aspect terrifiant et tonitruant de la théophanie du Sinaï qui marque l'ancienne alliance et que symbolise la nuée ténébreuse d'Exode 19,16 LXX.

Toujours dans le même Commentaire (fr. 362, lignes 50-73), concernant le sujet de l'entretien entre Moïse, Élie et Jésus, Origène estime que le terme « exode », employé par Luc au v. 31, désigne le moment précis de la Passion où les tombeaux s'ouvrent et où les corps de nombreux saints défunts ressuscitent. Une telle interprétation, tout comme l'ensemble de l'exégèse origénienne du récit, est d'évidence antimarcionite, puisque les phénomènes cosmiques relatés par Mt 27,52 accompagnent le déchirement du voile du Temple qui signifie, selon Marcion, la fin de l'ancienne alliance.

Selon la reconstitution du texte marcionite du récit de la Transfiguration chez Harnack (*Marcion*, p. 202\*-203\*), faite uniquement à partir de Tertullien, *adv. Marc.*, IV 22 et des scholies d'Épiphane, Marcion aurait corrigé et abrégé les v. 30-31 ainsi : « Et voici, deux hommes se tenaient (*sunestèsan*) avec lui, Élie et Moïse, dans sa gloire », cela dans le but de gommer l'idée lucanienne — selon Harnack, inacceptable aux yeux de Marcion — que les deux plus grandes figures de la Bible aient pu converser (*sunelaloun*) avec Jésus et que le sujet de l'entretien ait pu porter sur « son exode qu'il allait accomplir à Jérusalem », autrement dit la mort sur la croix. Or les témoins syriaques de l'épisode chez Ephrem, qui transmettent d'importants matériaux marcionites explicites (Hymnes contre les hérésies, Réfutations en prose, et Commentaire de l'évangile concordant) mais que Harnack n'a pas connus, montrent que les v. 30-31 en leur totalité se trouvent bel et bien attestés dans les exemplaires de l'Évangile de Marcion en usage chez les Marcionites de l'Osrhoène. Ils le sont d'ailleurs aussi dans l'exemplaire occidental qu'en détient Tertullien : *in colloquio... in consortio claritatis* (IV 22, 2). Par conséquent, afin de ne pas répéter les confusions et contresens des hérésiologues, il importe de bien distinguer l'œuvre éditoriale de Marcion dans son Évangile — conservatrice dans le cas qui nous occupe, puisqu'elle reproduisait la littéralité du texte lucanien —, de son travail interprétatif dans les Antithèses où il tirait de l'épisode l'argument majeur d'une détermination religieuse spécifique par rupture avec le judaïsme. Si Tertullien s'escrime à établir si longuement et lourdement que la Transfiguration accomplit et entérine la vision de Moïse au Sinaï, c'est, en effet, parce qu'il lit le contraire chez Marcion.

Tout d'abord, le sens obvie du récit était donné par son contexte immédiat fait d'une accumulation d'antithèses abruptes opposant Loi et royaume, ordre ancien et nouveauté évangélique, et que Marcion avait bien repérées :

9,1-6 : les Douze envoyés en mission. Alors que dans l'ancienne Loi le dieu Créateur et législateur demande à Moïse et au peuple d'emporter pour la route petit et gros bétail, de la pâte non levée et des provisions, des ustensiles d'or et d'argent réclamés aux Égyptiens ainsi que des vêtements (Ex 12, 31-38 ; Tertullien IV 24, 1), dans l'évangile Jésus demande à ses disciples de ne rien prendre pour la route, ni bâton ni besace ni pain ni argent, et de ne pas avoir chacun deux tuniques.

9,8 et 9,19 : double qu'en-dira-t-on de Juifs sur l'identité de Jésus assimilé à Élie (conservé tel quel chez Marcion).

9,22 : le Fils de l'homme doit être rejeté par les Anciens, les grands prêtres et les scribes, et être mis à mort ; 23-27 : perdre sa vie = la sauver.

9,28-36 : récit de la Transfiguration, qui fait écho à la thèse initiale : Jésus n'est pas un nouveau Moïse conduisant le peuple, et réplique au double qu'en-dira-t-on : il n'est pas non plus Élie.

9,37-43a (guérison de l'enfant démoniaque) et 46-48 (le petit enfant placé près de Jésus) : alors que dans l'ancienne Loi le prophète du Créateur, Élisée, maudit au nom de son Dieu des petits enfants qui se moquaient de sa calvitie et fait dévorer quarante-deux d'entre eux par des ours (2 Rois 2,23-24 ; Tertullien IV 23,4-5), dans l'évangile Jésus guérit l'enfant démoniaque et place un petit enfant près de lui comme modèle de ce qu'il y a de plus grand. *Satis impudens Antithesis*, commente Tertullien !

9,51-56 : le feu du ciel réclamé sur un village de Samaritains. Alors que dans l'ordre ancien le prophète du Créateur, Élie, avait à deux reprises fait descendre le feu du ciel pour anéantir les soldats (2 Rois 1,9-12 ; Tertullien IV 23,8), Jésus dans l'évangile réprimande les disciples qui réclament le même feu du ciel pour anéantir un village hostile de Samaritains.

À cette série d'antithèses décelables dans le texte évangélique lui-même, et qui culminent dans le récit de la Transfiguration, Marcion en ajouta deux autres de son cru pour mettre en évidence ce qui constituait à ses yeux la pensée profonde du récit comme abrogation de l'ancien ordre de choses. Elles peuvent être reconstituées seulement par comparaison minutieuse de Tertullien et d'Ephrem.

#### *L'antithèse de la colère*

Sur une montagne erratique et anonyme, qui forme le pendant symbolique de la montagne localisée et pourvue d'un nom de la révélation de la Loi (Sinai), l'*humanissimus deus*, qui est l'Étranger du troisième ciel, se trouve confronté à l'occupant du deuxième ciel, le *Creator*, autrement dit le démiurge biblique, non pas, comme le suppose Ephrem, dans un conflit direct, mais par témoins relais. Dans un cas, Jésus qui gravit la montagne ; dans l'autre, Moïse et Élie, les gardiens de la montagne. Antagonisme aussi par les emblèmes propres : dans le premier cas, la *claritas* (« gloire ») de Jésus que voient les gardiens de la montagne, et la *vox solita de caelo* (Tertullien IV 22,1 et 8), voix immatérielle du dieu Étranger, qui est censée s'adresser non à Jésus et aux apôtres mais aux chrétiens futurs, c'est-à-dire aux Marcionites ; dans le second cas, la nuée (*nubes*), ou le nuage (*nubilum*), qui est une réalité matérielle, « quelque chose qui s'est ramassé en boule en provenance de l'air du Créateur » (Tertullien IV 22,7) : elle enveloppe les gardiens de la montagne une fois qu'ils ont été séparés de la gloire mais elle recouvre aussi les témoins apostoliques, Pierre, Jacques, et Jean.

Comme l'explique longuement Ephrem dans le Contre Marcion I, cette confrontation aboutit à un troc ou plutôt à un marchandage. Idée moins curieuse qui ne

paraît. Marcion l'imagina, pensons-nous, comme localisation évangélique de la théorie paulinienne du rachat. Galates, 2,20 : Ce que je vis maintenant dans la chair, c'est dans la foi que je le vis, celle du Fils de Dieu qui m'a racheté (*agorasantos me*) ; également 1 Co 6,20 et Tertullien, *de carne Christi*, IV 3. Selon les vues de Marcion, l'humanité appartient de droit au maître de la nuée, c'est-à-dire au Créateur, et c'est en tant que propriété du Créateur que les âmes des hommes se trouvent souillées (pas de notion de culpabilité personnelle chez Marcion). Quant au Fils du dieu Bon, Jésus, il est étranger à ce monde et donc à l'humanité : les Marcionites mésopotamiens iront même jusqu'à déjudaiser le nom sémitique de Jésus en adoptant la graphie aberrante YSW par calque du grec. Dès lors, le tête-à-tête entre Jésus et les gardiens de la montagne eut comme objet l'échange suivant : le Créateur remettrait au Christ de l'Étranger, c'est-à-dire à Jésus, les âmes des hommes pour qu'il les purifie, mais la contrepartie, le prix à payer, serait la mort sur la croix. La formulation même de l'antithèse n'est transmise que par Ephrem : au Sinaï le Créateur avait dit : Un feu s'est allumé dans ma colère, il brûlera jusqu'au shéol d'en bas, dévorant la terre et ses rejetons (Dt 32,22), mais Jésus, le Fils de l'Étranger, a gravi la montagne pour éteindre ce feu et racheter au Créateur les âmes souillées en les purifiant par l'« exode » qu'il devrait accomplir à Jérusalem. Du point de vue de Marcion, donc, la rédemption dérive, non pas de la Résurrection, mais directement de la Transfiguration comme décision de la mort du Christ.

### *L'antithèse des posteriora*

Celle-ci aussi est à découvrir en lisant ensemble Tertullien et Ephrem. Ces auteurs cherchent, répétons-le, à établir le contraire de ce que pense Marcion (la Transfiguration entérine, et non abroge, la révélation qui a eu lieu au Sinaï) mais ils le font sur la base des mêmes citations scripturaires qu'ils voient utilisées dans les Antithèses de Marcion. Exode 33,18-23 : à Moïse qui avait demandé à Dieu sur le Sinaï de lui montrer sa gloire, Dieu avait répondu : « Moi, je te précéderai dans ma gloire (*ego praecedam in gloria mea*) mais tu ne pourras voir ma face (*faciem meam*), car personne ne peut voir ma face et vivre... Voici un lieu près de moi. Tu te tiendras sur le rocher, et quand passera ma gloire je te mettrai dans un creux du rocher et je te protégerai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. Et je retirerai ma main, *et tunc videbis posteriora mea* » (Tertullien IV 22,14-15). Pour convaincre son lecteur que ces *posteriora* de Dieu ne sont pas à comprendre — sous-entendu comme le fait Marcion — dans un sens anatomique obscène, Tertullien en propose une signification allégorique pour le moins tirée par les cheveux : Il ne s'agit pas ici, écrit-il, ni de reins ni de mollets, mais de la gloire que Moïse avait désiré voir, laquelle ne devait être révélée que dans les derniers temps (*non lumbos, nec suras, sed quam desideraverat gloriam in posterioribus temporibus revelandam*), interprétation eschatologique que confirmerait, toujours selon Tertullien (IV 22,16), la prophétie à Aaron sur la visibilité de Dieu par Moïse *os ad os et faciem ad faciem* (Nombres 12,6-8).

Marcion est en exégèse un littéraliste strict, qui tire du désaccord entre Loi et Évangile les oppositions de contrariété qui ont formé la matière de ses Antithèses. Or, pour celle qui nous occupe, l'écrivain latin transmet une formulation sans antinomie explicite. Un énoncé plus satisfaisant est à chercher, selon nous, dans les Hymnes d'Ephrem contre les hérésies (L 7, CSCO 169, p. 195). Les trois premiers vers de la strophe disent ceci : « Les partisans de Marcion, avisons-les car il a dénigré dans ses Leçons (= les Antithèses) / le pur et le saint (= Moïse) : “ il a vu le cou ” / et “ il s'est retourné sans pudeur ” ».

Le propos d'Ephrem ici est de s'offusquer, le nôtre est de déterminer de qui et de quoi il s'agit. La seconde des expressions citées (« il s'est retourné sans pudeur ») est d'évidence un hypocoristique du *et tunc videbis posteriora mea* d'Ex 33,23 déjà reproduit par Tertullien. La phrase, qui a pour sujet Dieu et pour localisation le Sinaï, appartient donc à une formation antithétique élaborée par Marcion. Il est dès lors possible de comprendre la première expression citée par Ephrem (« il a vu le cou ») : elle a pour sujet, non plus Dieu, mais Moïse, et pour scène, non plus le Sinaï, mais la montagne de la Transfiguration. Le terme syriaque *šawrâ*, « cou », désigne précisément la partie antérieure du cou (*Thesaurus* 3385), autrement dit ce qui est vu devant, la gorge, par opposition à ce qui se trouve derrière, la nuque. C'est l'antonymie même d'Ex 33,23 : *faciem mean / posteriora mea*, TM : *pânay / aḥôray*, le côté qui a la vision et la parole par opposition au côté aveugle et muet.

Par conséquent, la double citation d'Ephrem apparaît comme l'énoncé exact et complet de l'antithèse des *posteriora* dont le premier élément se trouve mentionné chez Tertullien. Nous la formulerons ainsi : alors que sur la montagne du Sinaï le Créateur place Moïse dans le creux du rocher et se retourne sans pudeur pour que Moïse ne voie pas sa gloire, sur la montagne de la Transfiguration le dieu Bon a permis que Moïse et Élie soient dans la gloire de Jésus et voient celui-ci par devant, face à face : « gloire qui surpassait celle du Créateur », lit-on chez Ephrem (Contre Marcion, I, in Mitchell, *Prose Refutations*, II, Londres 1921, syr. p. 91, 42-44, trad. p. XLII) ; *non extra illum, in gloriam ipsius, nedum in conspectu*, écrit Tertullien (IV 22,16) qui a donc bien transmis l'antinomie mais en transférant de Jésus au Créateur l'objet de la vision de Moïse.

Dans le cadre des enseignements du Collège de France délivrés en province, quatre cours sur « l'actualité de Marcion », donnés à l'Université de Provence (Aix-Marseille I), Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, les 19-22 avril 1999, ont permis de traiter des sujets suivants :

1. Le christianisme marcionite comme catégorie historique.
2. Nouvelles perspectives sur les Antithèses de Marcion.
3. Un fragment manichéen parthe tiré de l'Évangile de Marcion.
4. Les Marcionites étaient-ils des écologistes ?

Séminaire : *Analyse de l'Évangile de Marcion*

1. Historique et limites des reconstitutions existantes, de Theodor Zahn (1892) à Kenji Tsutsui (1992). Les préalables d'Ulrich Schmid à l'édition de l'Apostolikon (1995).
2. Fondements de la critique marcionite de l'evangelium Iudaicum et la problématique de Tertullien dans l'adv. Marc., IV 3, 2-5.
3. Structure générale de l'Évangile de Marcion. L'unité centrale B.
4. Les procédés formels de composition. Les cadres historiques A et C.
5. Les suppressions de Marcion et leurs motivations supposées.
6. Les ajouts « marcionites » passés dans le Luc de l'Église.
7. Organisation et divisions internes. Les intitulés de sections (capitula) transmis dans l'adv. Marc IV et dans les manichaïca coptes.
8. Les listes de kephalaia du codex Alexandrinus et de l'Ephraemi rescriptus.
9. Intitulés marcionites orientaux de l'Évangile et des Antithèses.
10. Le marcionisme a-t-il été une « religion du livre », comme l'a prétendu Harnack ?
11. Emprunts manichéens à l'Évangile de Marcion.

Le choix du séminaire, qui consistait à se défaire des hypothèses textualistes (1) pour tenter de comprendre Marcion auteur, s'est porté essentiellement sur l'organisation matérielle de l'Évangile qu'il avait édité dans le cadre d'un Nouveau Testament bipartite comme document écrit désigné techniquement sous le titre anonyme et unitaire d'*euaggelion* (2, 9,10). Il était divisé de façon remarquable en chapitres ou sections, pourvus de sommaires ou intitulés dont un très grand nombre peuvent être repérés chez Tertullien (7). Cette disposition interne fit date. On la voit adoptée systématiquement par Mani dans ses œuvres et dans les compilations de ses successeurs, mais aussi par deux grands onciaux de l'Église (8). L'étude des procédés formels de composition, qui a pris trois séances (3-5), a cherché à bien distinguer les péripécies non attestées de ce qui, parmi les matériaux transmis par les citateurs, se trouve conservé tel quel, modifié de façon significative, ou explicitement supprimé. En émerge une structure du texte faite de deux blocs relatifs au *manifestatum*, respectivement de la descente (A : 3,1-10,20) et de la passion (C : 19,29-24,53), qui encadrent l'unité centrale B (10,21-19,27), les *doctrinales sermones* bien caractéristiques par leur absence de toute référence à la situation locale, d'où ici les suppressions suivantes : 13,1-5 (Galiléens tués par Pilate), 13,6-9 (le figuier stérile), 13,31-33 (message à Hérode), 13,34-35 (logia sur Jérusalem), 18,31-34 (annonce et sommaire de la passion), les autres coups de ciseaux de Marcion dans l'ensemble de l'œuvre s'expliquant soit par l'antijudaïsme (péricopes présentant Jésus comme un héros du peuple juif, ou le montrant s'apitoyant sur les réalités juives), soit par l'ascétisme radical (cas, par exemple, de la parabole des deux fils en 15,11-32). Quant aux ajouts marcionites passés dans le Luc de l'Église, c'est-à-dire dans les manuscrits orthodoxes (6), les quelques cas examinés (9,54-56 ; 23,2 ; 23,34a ; 22,19b-20) restent hypothétiques. Plusieurs emprunts manichéens littéraires à l'Évangile de

Marcion ont pu être découverts dans les restes de la littérature manichéenne en moyen-iranien (11 et MMSH 3). Ils posent le problème de l'apport de ces traditions si riches et diversifiées à une reconstitution future du texte de Marcion. L'étude comparée entre Évangile de Marcion et celui de Mani, que nous nous étions fixée dans cette perspective, n'a pu être traitée, faute de temps. Lors de la séance du 10 février 1999, M. Jean MAGNE a fait un exposé sur l'histoire de la tradition manuscrite du dernier repas (Luc 22,14-20) ; à celle du 17 mars, Mme Olga INEVATKINA a présenté les principaux résultats de son travail effectué en tant que Maître de conférences invité : « Cent ans de fouilles à Samarcande : naissance, vie et déclin d'une capitale de l'Asie centrale (VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. - XIII<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) ».

M. T.

#### PUBLICATIONS

— « Nag Hammadi dans l'histoire de la philosophie », *Les Dossiers d'Archéologie*, n° 236, septembre 1998, p. 20-23.

— « Un feuillet d'évangélaire copte en dialecte bohairique », dans : *Le mirage égyptien. Contribution des Bourguignons au rêve oriental de Bonaparte*, Abbaye Saint-Germain, Auxerre, 1998, p. 195, n° 34.

— « Pierre Hadot », dans : *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 659-662.

— « Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra », dans : *Proche-Orient ancien. Temps vécu, temps pensé*, édité par Fr. Briquel-Chatonnet et H. Lozachmeur, coll. Antiquités sémitiques III, Paris, Jean Maisonneuve, 1998, p. 153-176.

— « Un site chrétien dans la Sogdiane des Sâmânides », *Le Monde de la Bible*, n° 119, mai-juin 1999, p. 40-42.

— Les laïcs renonçants de l'Église manichéenne », *Les Dossiers d'Archéologie*, n° 243, mai 1999, p. 72-73.

— « La direction de la prière chez les chrétiens d'Asie centrale d'après al-Biruni », *ibid.*, p. 78.

#### AUTRES ACTIVITÉS

— À l'invitation de l'Université Libre de Bruxelles et de la Société Belgo-luxembourgeoise d'Histoire des religions, participation au Colloque international « Les démons dans les mystères à l'époque hellénistique et romaine », Bruxelles, 4-6 novembre 1998. Conférence de clôture : « Les hypothèses téléstiques de l'empereur Julien ».



— Communication à la Société Asiatique (3, rue Mazarine, Paris), 7 mai 1999 : « Nouveaux vestiges chrétiens de la Transoxiane sâmânide ».

— Conférences à bord du paquebot Costa Riviera, croisière « Les Césars et les dieux en Méditerranée » (La Procure-Terre entière), 25 mai-6 juin 1999 : 1. Cultes et légendes de la Sicile ancienne ; 2. Les statues vivantes des dieux d'Alexandrie ; 3. Les jeux et la mort à Olympie sous Marc-Aurèle ; 4. Le voyage des Césars en Orient.

— À l'invitation de l'Association Drailles (Mairie de Die, Drôme), participation aux rencontres de la IX<sup>e</sup> fête de la transhumance sur le thème « Les hommes de la laine, du Bosphore à l'Asie centrale », les 17-20 juin 1999 ; conférence : « Le premier soufi fut un roi. Gnoses antiques et racines du soufisme » (18 juin).

— 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.

#### MAÎTRE DE CONFÉRENCES ÉTRANGER

Mme Olga INEVATKINA, Chercheur au Musée des Peuples de l'Orient à Moscou, a été invitée au Collège de France comme Maître de conférence étranger du 1<sup>er</sup> février au 30 juin 1999, en remplacement de Mme Ljudmila SOKOLOVSKAJA (décédée à Samarcande, le 11 mai 1998). Ce séjour lui a permis de participer à la préparation de la publication d'un ouvrage collectif sur les fouilles de la Mission archéologique franco-ouzbèke de Samarcande (1989-1998). Dans ce but, elle a procédé à la révision russe des résultats de ses propres chantiers de fouilles sur les fortifications et l'organisation urbaine antérieures à la conquête grecque, et à la mise en forme en français de ces résultats. Elle a pu également rédiger une synthèse des rapports et résultats des fouilles effectuées par les archéologues russes à Samarcande depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle a participé en outre à mon séminaire par un exposé qui obtint une audience très nombreuse (17 mars) et aux activités de l'UMR 125-5 du CNRS (Hellénisme et civilisations orientales).

#### INSTITUT D'HISTOIRE DES CHRISTIANISMES ORIENTAUX

Cette bibliothèque spécialisée (ex-Cabinet d'Histoire des religions) a été transférée, à la mi-octobre 1998, de Marcelin-Berthelot au site du Collège de France, 52, rue du Cardinal Lemoine, où elle occupe une partie du deuxième étage des locaux rénovés de l'ancienne Bibliothèque centrale. Cette installation, intervenue après deux ans d'inactivité forcée (mise en cartons et déménagement interne par suite des travaux de rénovation de Marcelin-Berthelot, à partir de septembre 1996) a été l'occasion, pour faciliter l'accès direct des chercheurs, de réorganiser

le plan et les cotes des collections, périodiques et ouvrages. La co-occupation de l'étage par l'Institut d'Assyriologie a rendu nécessaire de se défaire, au profit de la Bibliothèque centrale, de 34 cartons d'ésotérisme et de philosophie modernes ; les livres déposés par la Société Renan (19 cartons) doivent être remis à leur propriétaire. L'ensemble des ouvrages ont été regroupés en sections thématiques (apocryphes, communautés orientales, gnosticisme, hellénisme, histoire de l'Église et des dogmes, histoire des religions, islam, judaïsme, mandéisme, manichéisme, monachisme, Nouveau Testament, patristique) ; collections, périodiques et usuels ont été classés alphabétiquement. Une telle réorganisation comportant la refonte du fichier (en grande partie achevée en juillet 1999) a été conduite de façon remarquable par M. Olivier PERDU et rendue possible par le travail de trois vacataires (Mlles Stéphanie DESCHAMPS, Fleur MORFOISSE, Catherine PLISSIER, étudiantes en archéologie égyptienne à l'École du Louvre) et d'une préparatrice temporaire, Mlle Nadia ZEGHOUD (à partir de décembre 1998) ; Mme Chantal DATIN (à partir d'avril 1999) a travaillé surtout à la réattribution du fonds Renan et au récolement des collections. ;

Publications de M. Olivier PERDU :

— « Un monument d'originalité », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 84 (1998), p. 123-149, pl. XVI-XVIII.

— « Le “ directeur des scribes du conseil ” », *Revue d'Égyptologie*, 49 (1998), p. 175-194.

— « Le torse d'Irethorerou de la collection Béhague », *Revue d'Égyptologie*, 49 (1998), p. 250-254.

— « Un prêtre de Bubastis de la XXIX<sup>e</sup> dyn. au Musée des Beaux-Arts de Rennes », *La Revue du Louvre*, 1999, n° 3, p. 31-36.