

Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre

Numéro Hors série n° 2 (2008)
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

Pablo Ubierna

Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au vii^e siècle : la place de l'Empire romain dans une histoire du salut

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Pablo Ubierna, « Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au vii^e siècle : la place de l'Empire romain dans une histoire du salut », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne], Hors série n° 2 | 2008, mis en ligne le 27 février 2009. URL : <http://cem.revues.org/index10895.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre
<http://cem.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://cem.revues.org/index10895.html>

Document généré automatiquement le 13 février 2010. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Tous droits réservés

Pablo Ubierna

Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au vii^e siècle : la place de l'Empire romain dans une histoire du salut

L'occupation perse et la littérature apocalyptique

- 1 La perception des événements militaires du début du vii^e siècle – d'abord l'occupation perse et ensuite la guerre arabe – n'est pas écartée, chez les contemporains, de la vision d'un empire, l'empire byzantin, secoué par de fortes controverses religieuses.
- 2 La préoccupation intellectuelle à propos de la situation de l'Empire fut extrêmement marquée au commencement du vii^e siècle. Une vie anonyme de l'empereur Maurice inclut un récit de sa mort de la main de son successeur, Phocas, et une série d'attaques non réprimées contre les frontières. L'Empire se saigne en profondeur et ses ennemis grandissent en pouvoir ¹. La *Vita* de Jean l'Aumônier rappelle les pénuries économiques de l'empire au temps d'Héraclius ². Néanmoins, l'épisode le plus important, quant à ses conséquences pour la littérature apocalyptique, est indubitablement la guerre d'Héraclius contre l'empire sassanide. Au début de la seconde décennie du vii^e siècle, la conquête perse s'étendait à l'ensemble du Levant. Les Byzantins parvinrent à chasser les Perses de Césarée, mais échouèrent dans leur contre-offensive en Arménie et en Syrie. En 614, Jérusalem tomba aux mains de l'ennemi qui emporta la Sainte Croix – croix supposée de la Passion, et la relique la plus importante pour le christianisme – dans sa capitale, Ctésiphon. En 617, les Perses atteignirent le Bosphore et, en 619, conquièrent l'Égypte. La réapparition de la Perse plaça sous la domination des ennemis de l'empire byzantin l'ensemble de l'Asie Mineure.
- 3 Une fois résolus les problèmes militaires sur la frontière avare, l'empereur entreprit d'avancer vers le sud au cours de l'automne 627. Grâce à la prise de Ninive et à celle de Dastagerd au printemps 628, la victoire pencha du côté de Byzance. Les Perses évacuèrent les provinces romaines et Héraclius se rendit à Jérusalem au printemps 630 pour y ériger à nouveau la Croix reprise aux Perses ³.
- 4 Les derniers événements de la guerre perse, qui s'acheva sur le retour triomphal d'Héraclius avec la Croix, provoquèrent un fort impact dans l'ensemble du territoire où s'étaient déroulées les opérations, impact dont les conséquences se firent sentir tout au long des vii^e et viii^e siècles. Nous possédons ainsi deux visions opposées de la guerre, l'une juive ⁴ et l'autre chrétienne, composées à l'époque même des faits : la *Prophétie et Songe de Zorobabel*, anonyme – appelée également *Apocalypse de Zorobabel* – et la *Conquête de Jérusalem* d'Antiochus Stratégios, moine de Mar-Saba ⁵. Nous nous occuperons par la suite de l'apocalypse juive de Zorobabel.

5

L'occupation perse et la pensée juive : L'*Apocalypse de Zorobabel*

- 6 L'*Apocalypse de Zorobabel* contient la réponse d'un juif de Palestine à la conquête sassanide de Jérusalem et à la persécution des juifs qui s'ensuivit aux actions d'Héraclius ⁶. Comme les anciens textes apocalyptiques, et fidèle aux règles du genre telles que nous les avons définies, le livre, rédigé dans un contexte de troubles religieux, est pseudonyme et attribué à un personnage biblique. Il s'agit ici de Zorobabel, le dernier roi de Judée de la maison de David, qui est associé à la reconstruction du temple de Jérusalem après le retour de l'exil à Babylone ⁷. Il est présenté comme ayant bénéficié d'une série de visions et de perceptions. Au cours de celles-ci ⁸, l'ange Michel – qui porte le nom de Métatron dans l'œuvre ⁹ – révèle sa présence à

Zorobabel et le conduit à Ninive-Rome¹⁰, où il lui fait connaître, sur le marché, celui qui sera le Messie, fils de David, appelé dans le texte Menahem ben Ammi'el¹¹. Le Messie informe Zorobabel qu'il attend à Rome le moment de se manifester, et c'est alors que l'ange Michel annonce à Zorobabel les événements qui se succéderont par la suite. À ce moment-là, le texte utilise la distinction bien connue entre *b'aharit hayyamim* et *'et qeç*. La traduction de Lévy, toujours correcte, rend les deux concepts par « la fin des jours ». Or, cet auteur n'exprime jamais l'idée que l'*Apocalypse de Zorobabel* soit un texte à portée eschatologique. Ce qui est juste. Néanmoins, un attachement au sens de deux expressions dans les textes apocalyptiques – tel que le livre de *Daniel* – peut nous permettre de saisir beaucoup mieux cette caractéristique. Reprenons le texte : initialement, l'ange demande à Zorobabel de l'interroger car il lui dira ce qu'arrivera à son peuple « par la suite »¹², c'est-à-dire dans un avenir prochain¹³. Plus tard, l'Ange communique à Zorobabel que le Messie de Dieu restera caché (à Rome) jusqu'à la fin¹⁴. Or, le texte fait référence à deux moments différents. Les événements rapportés aux « bonnes nouvelles » prophétisées pour le peuple de Zorobabel sont proches. C'est l'histoire du Messie qui est, bien entendu, en rapport avec la fin d'une époque¹⁵.

8 Le récit se poursuit par l'histoire d'*Hephçiba* mère de Menahem fils d'Ammiel, qui, avec « la baguette de salut »¹⁶ que Dieu lui avait donnée, mit à mort deux rois ennemis du peuple juif, Nof, roi du Yemen, et Esrogan, roi d'Antioche¹⁷. Mais la ville et le temple seront rebâti – selon la prophétie – une seconde fois¹⁸.

9 Le messie Nehemyah ben Hushi'el rassemblera tous les juifs à Jérusalem, où il demeurera quatre ans¹⁹, et il offrira les anciens sacrifices. La cinquième année, le roi de Perse Siroy se soulèvera contre Israël²⁰, mais une femme qui accompagne Nehemyah, Hephçiba, épouse du prophète Nathan, la mère de Menahem, fils d'Ammiel, résistera avec succès à l'ennemi à l'aide de sa « baguette (magique) de salut ».

10 Le rôle joué par Hephçiba dans le drame messianique, comme femme et en plus mère d'un des deux messies, est au moins surprenant. Le nom de Hephçiba se trouve deux fois dans la Bible. Une certaine Hephçiba fut la mère du roi Manassé²¹. Mais, le rapport le plus important avec le contexte de notre apocalypse est la louange de Jérusalem dans le livre d'*Isaïe*, quand la ville, après toutes ses souffrances, retrouvera la beauté et la justice. Elle ne sera plus jamais appelée « Désolation » mais on l'appellera « Hephçiba », car ce nom signifie « Mon plaisir est en elle »²². De cette façon, Hephçiba, qui défendra la ville sainte, était déjà, dans cette tradition, la ville.

11 À la suite de ces événements, l'ange montre à Zorobabel la statue, située à Rome, d'une belle femme qui enfantera un fils avec Satan. Cet enfant sera Armilus²³ – forme araméenne de Romulus –, qui s'installera à Jérusalem en compagnie de neuf autres rois sur lesquels il régnera. Il vaincra dans le champ de bataille Nehemyah ben Hushi'el, et les survivants d'Israël s'enfuiront dans le désert²⁴. Cependant, il y aura encore quelques juifs à Jérusalem, car Hephçiba, pour sa part, interdit l'entrée d'Armilus à Jérusalem – elle surveillera la porte orientale de la ville²⁵. Les israélites pleureront Nehémia, le premier Messie, pendant quarante et un jours.

12 Ensuite Menahem, fils d'Ammiel, surgira soudainement du désert pour racheter le peuple juif²⁶. Beaucoup ne le reconnaîtront pas comme rédempteur et il prouvera son identité à Jérusalem en battant Armilus et son armée²⁷. Les rescapées de l'armée d'Armilus se rassemblèrent à Séfa-Elef. Ils y seront finalement mis à mort par une armée des hommes d'Israël sous les ordres de Nehémia, d'Élie et de Zorobabel²⁸.

13 Au début, l'auteur décrit les effets de la progression sassanide en Palestine dans des termes favorables aux juifs, puisqu'il la met en rapport avec l'apparition du Messie du Seigneur, Nehemias ben Hushi'el, et le rassemblement du peuple juif à Jérusalem. Par la suite, la

cinquième année, tel que nous l'avons vu, les Perses rendront la ville aux chrétiens et les juifs seront expulsés²⁹.

- 14 Shiroès donna la mort à Nehémiàs ben Hushi'el à Jérusalem : à ce moment-là commence la tribulation annoncée dans la vision de *Daniel*, qui constitue le temps préparatoire à l'arrivée du Messie, fils de David. La figure de Shiroès comme ennemi du Messie est compréhensible étant donné que, suite à l'assassinat de son père Chosroès II, il rompit avec la politique précédente et commença à traiter avec Héraclius.
- 15 Le début de la guerre de Chosroès II contre Héraclius, la conquête de la Palestine et la prise de Jérusalem furent bien reçus par les juifs³⁰. En plus, la prise de la Croix par les Perses fut un événement terrible pour les chrétiens qui trouvèrent en Chosroès une figure de l'Antéchrist³¹. En conséquence, pour les juifs, la mort de Chosroès, l'ennemi de Byzance, par son fils Shiroès fit de lui, à son tour, une figure de l'Anti-Messie. Après la déroute de Shiroès, la figure d'Armilus, effectivement l'empereur byzantin, fait son apparition. La figure d'Armilus, on l'a vu, est née d'une vierge avec un diable. Or, cette vierge est une image, en fait, une statue dans un temple. L'auteur de *l'Apocalypse de Zorobabel* construit son image de l'Anté-Messie d'après l'image du Christ³². Or, en plus de ces origines mystérieuses, Armilus est décrit comme un personnage affreux, dont les caractères sont tirés de la légende d'Alexandre³³. L'opposition entre Hephçiba et Armilus constitue un autre élément intéressant dans notre texte³⁴.
- 16 Si les agissements des Perses contre les juifs sont difficilement compréhensibles, en revanche ceux d'Héraclius sont clairs. Après avoir rendu la vraie Croix à Jérusalem, il recherchera, dans un cadre eschatologique, l'unité religieuse et les années de son règne seraient des moments importants dans la dispute entre juifs et chrétiens³⁵. Face à la réalité de la persécution et de l'oppression, l'auteur de *l'Apocalypse de Zorobabel* ne trouve de solution au dilemme de son peuple que dans un avenir prochain, apocalyptique : les martyrs de cette persécution ressusciteront et retrouveront leurs foyers, et le Messie viendra pour reconstruire le temple³⁶.
- 17 Les guerres entre Rome et Perse se trouvent aussi à l'origine de la rédaction du *Sefer Eliyahu* ou *Livre d'Élie*³⁷. Dans ce texte, dont l'origine peut être datée entre le iii^e et le vi^e siècle, l'ange Michael amène Élie dans les régions célestes et c'est dans le Mont Carmel qu'il lui signale la date de la fin des souffrances d'Israël puisque le Messie devait arriver durant le règne du « dernier roi de Perse »³⁸. Par la suite, les rabbis débattirent l'identité de ce roi³⁹.

18

Les chrétiens et l'interprétation des guerres du vii^e siècle : eschatologie et tradition historiographique exprimée en langue grecque

- 29 Du point de vue de la littérature apocalyptique, la guerre perse fut féconde, non seulement pour la production des textes juifs, mais aussi pour celle des textes chrétiens, car elle donna lieu à des interprétations sur la victoire d'Héraclius. Nous possédons ainsi la *Conquête de Jérusalem* d'Antiochus Stratégios, moine de Mar-Saba⁴⁰. Celui-ci fut témoin de la conquête perse – qu'il interprète comme le châtement divin des péchés des hommes – et fut exilé en compagnie du patriarche Zacharie à Ctésiphon. Les événements survenus à Zacharie au cours de sa déportation et le sort que connut la Croix furent analogues à ceux de la Passion. C'est d'après cette grille d'interprétation, issue de sa propre expérience, qu'Antiochus tenta de transmettre une vision de l'histoire à ses frères chrétiens qui avaient été persécutés et plus tard libérés grâce au retour d'Héraclius. À partir de là, il narre, d'une part, la manière dont il prit la fuite avec d'autres moines et, de l'autre, le fait d'être présent à Jérusalem quand Héraclius y rapporta la Croix, symbole de la fin de la guerre. La Croix et l'usage qu'en fera Héraclius, ainsi que toute une série d'actes de portée éminemment idéologique, devront être interprétés comme le symbole du commencement d'une ère nouvelle. Héraclius sera un nouveau Constantin, car, en effet, de la même manière que Constantin découvrit la véritable Croix – du moins selon

la croyance populaire⁴¹ – et fit construire l'église et l'hôpital du Saint Sépulcre, Héraclius récupéra la signification politique de la Croix en la rendant à Jérusalem. De la même manière que Constantin décida d'ériger des monuments chrétiens en Terre sainte, Héraclius reconstruit ceux qui avaient été détruits par les Perses. Mais le règne d'Héraclius n'est pas seulement analogue à celui de Constantin, il l'est aussi à celui de David. Tous deux, Héraclius et David, entrèrent à Jérusalem pour y rétablir les symboles et les trésors de leurs religions respectives qui avaient été ravies par l'ennemi. Héraclius rapporte la Croix, David apporte, dans la capitale récemment instituée de son royaume, l'Arche d'Alliance⁴².

21 Le vii^e siècle s'ouvre ainsi, tant chez les juifs que chez les chrétiens, sur une ambiance fortement apocalyptique, comme nous venons de le voir. L'anxiété byzantine à propos des événements de la politique internationale se manifeste dans son désir de préserver, malgré tout, l'intégrité du royaume perse. Théophylacte Simocatta, historien officiel de la cour d'Héraclius, peut-être avant même le début des conquêtes arabes, fera référence au fait que l'apparition d'une nouvelle puissance dans la région, en lieu et place du pouvoir perse décadent, serait de peu de profit pour l'empire byzantin⁴³. Une certaine névrose face à un vide du pouvoir peu favorable donne le ton général des écrits des années 630.

22 Peu après la perte de la Palestine, la Syrie et l'Égypte, les intellectuels byzantins du vii^e siècle considérèrent que les batailles décisives de la guerre arabe marquèrent les points d'inflexion de la perte de leur pouvoir sur ces territoires. Ces batailles restèrent dans leur mémoire comme le début de la catastrophe qui s'abattit sur l'empire⁴⁴. L'apparition des Arabes (= Ismaélites) fut commentée par l'historien arménien contemporain Sébeos en rapport avec les prophéties de Daniel et la succession des quatre empires⁴⁵.

23 Pour comprendre les différentes interprétations chrétiennes des conquêtes du vii^e siècle, il est fondamental de repérer les diverses filiations religieuses des sources considérées, dans la mesure où chacune des trois communautés, chalcédonienne, monophysite et nestorienne, fera une lecture particulière des événements. Dans le domaine d'influence de la langue syriaque – là où les événements eurent lieu –, deux types de sources – sans que la distinction soit radicale – nous facilitent l'accès à ces lectures : les chroniques universelles et la littérature apocalyptique, dont le pseudo-Méthode constitue l'un des meilleurs exemples.

24

Eschatologie et historiographie dans la tradition syriaque

25 Les chroniques universelles⁴⁶, que nous trouvons dans la littérature syriaque – surtout à l'occasion de ce que l'on appelle la « renaissance » de cette littérature au xii^e siècle –, se basent en général, en ce qui concerne les événements du vii^e siècle, sur celles de Jacques d'Édesse († 708)⁴⁷ et de Dionysios de Tell-Mahre († 845)⁴⁸. Ces textes reflètent aussi bien les vicissitudes de la guerre que les persécutions que lancèrent, contre la majorité monophysite, Héraclius et les autorités chalcédoniennes après la victoire. En tenant compte de ces faits, nous ne nous surprendrons pas du sentiment de soulagement consécutif au changement de pouvoir – du byzantin à l'arabe – que révèlent ces textes. Les invasions arabes y sont vues, en premier lieu, comme un châtement à la politique ecclésiastique byzantine⁴⁹.

27 Les écrivains syriens de cette période conclurent que la domination perse et celle de Byzance étaient arrivées à leur terme, et que les Arabes constituaient un nouveau « royaume » ou pouvoir établi⁵⁰.

28 L'eschatologie qui se trouve dans ces textes suit un schéma traditionnel : elle commence par l'invasion des peuples du nord et finit par le second avènement du Christ glorieux.

29 Un auteur important syro-oriental de la fin du vii^e siècle, Jean de Penkaye, explique que les Arabes avaient été appelés par Dieu pour châtier le relâchement (surtout doctrinal) des chrétiens. Mais, à cause du caractère sanglant de leur conquête, ils avaient reçu de Dieu une punition sous forme de profondes divisions internes⁵¹. La paix ne sera connue que sous le

règne de Muawiya, mais cette paix ne mènera qu'à un plus grand relâchement, qui permettra aux monophysites de porter à l'est leurs actions missionnaires. C'est pourquoi les problèmes ressurgiront sous les règnes des successeurs de Muawiya. L'apogée de la détresse se situera lors des catastrophes de A.H. 67 (A.D. 686/687) et Jean de Penkaye donne la première note apocalyptique de son récit en signalant que c'est la fin du monde qui est arrivée⁵². Il ne manque que l'apparition de l'Antéchrist.

30 C'est au sein de ce contexte idéologique et apocalyptique que verra le jour l'œuvre de Jean de Penkaye, l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, en Syrie quelques années plus tard.

31

L'*Apocalypse syriaque de Daniel* : l'eschatologie chrétienne face à l'héritage et le défi de la pensée juive

32 L'*Apocalypse syriaque de Daniel* est un texte qui n'avait pas été l'objet d'études approfondies jusqu'à ces dernières années. Conservé dans un seul manuscrit connu⁵³, il a reçu une première édition et traduction en espéranto par Miron Slabcyk⁵⁴ ; ensuite, celle-ci a été corrigée, commentée et le contenu traduit récemment en anglais par Matthias Henze⁵⁵.

34 Le texte présente quelques parallèles avec la seule autre apocalypse syriaque de Daniel, connue sous le nom qui lui donna son premier éditeur, Hans Schmoldt, « Vom Jungen Daniel über unseren Herren und das Ende »⁵⁶. Cependant, la partie eschatologique de l'*Apocalypse syriaque de Daniel* se révèle plus développée ce qui permet aussi de dater le texte.

35 À cause de l'absence de références externes, ce sont les références internes qui permettent d'établir la date de création du texte. L'une de ces références découle de la mention, dans le chapitre 22, de l'ouverture des « portes du nord » ce qui permettra l'invasion des « peuples du Nord », dont la révolte était déjà annoncée dans le chapitre 14⁵⁷. En effet, ces « portes du nord » constituent une image littéraire qui se trouve dans la « légende syriaque d'Alexandre ». Le roi macédonien bâtit ces portes pour empêcher les peuples eschatologiques de Gog et Magog d'entrer dans le monde civilisé. Or, le texte de la « légende syriaque d'Alexandre » fut rédigé vers 629-630 dans le nord de la Mésopotamie⁵⁸ et cela marque le *terminus a quo* pour la rédaction de l'*Apocalypse syriaque de Daniel*. Désormais, l'absence de mentions à l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, rédigée vers 690/691, comme l'on le verra, signale le *terminus ante quem*⁵⁹. Or, par rapport au problème de la datation, il est nécessaire de prendre en considération les quelques mentions relatives au paiement d'un certain impôt dans le chapitre 16 du texte de l'*Apocalypse syriaque de Daniel*. Cela pourrait nous permettre de dater ce texte des premières années de la domination arabe⁶⁰.

36 La conception de l'histoire qui se trouve dans les textes soit apocalyptiques, soit eschatologiques syriaques du vii^e siècle, dont l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, qui fait mention de l'avance des « fils d'Ismaël » – ou des fils d'Hagar –, est en rapport avec le quatrième royaume de Daniel. Cependant la partie eschatologique de l'*Apocalypse syriaque de Daniel* commence justement par la chute de ce quatrième empire – et cela sans faire mention du caractère universel de cet empire. De même, au cœur des conceptions du pseudo-Méthode du dernier empire se trouve la légende du Dernier Empereur. Or, si les peuples du Nord et l'Antéchrist ont une forte présence dans le texte du Daniel syriaque, aucune référence n'y apparaît par rapport à la légende du Dernier Empereur⁶¹.

37 Il est aussi pertinent de signaler que la vision de la fin dans le texte du Daniel syriaque est tout à fait eschatologique, étant donné qu'elle eut comme modèle le texte de l'*Apocalypse* de Jean. C'est bien à cause de cela que l'éditeur penche sur une origine chalcédonienne ou melchite⁶².

38 Outre les rapports avec l'*Apocalypse* de Jean, il est possible d'en signaler d'autres avec les textes du *IV Esdras* et *II Baruch* et leurs attentes messianiques⁶³. Ces rapports ressortent à la présence du Messie car, après la théophanie sur le Mont Sinaï (chapitres 28-29), l'*Apocalypse syriaque de Daniel* retrace sa seconde venue (chapitre 30). Le texte syriaque mentionne la

préexistence du Christ en utilisant l'expression *men qdm*, « son nom est avant (que soi) le soleil et son pouvoir et son royaume avant (que soi) la lune »⁶⁴. L'utilisation de la préposition *men qdm* pour dénoter la préexistence fut habituelle dans la littérature apocalyptique juive⁶⁵. La corruptibilité de notre monde ici-bas, la résurrection des morts, la description des signes annonciateurs de la fin et un récit final sur le retour des exilés d'Israël sont d'autres aspects, dont Matthias Henze a fait un intéressant bilan⁶⁶, que le texte de *l'Apocalypse syriaque de Daniel* partage avec la tradition juive. Notre intérêt ici porte plutôt sur le fait de signaler trois aspects fondamentaux sur ce texte : en premier terme, qu'il fut écrit pendant le vii^e siècle, ensuite que l'auteur connaissait bien la littérature juive des premiers siècles de l'ère chrétienne et, enfin, qu'il en fit recours. Dans le contexte de la littérature syriaque de l'époque, il est étonnant de constater l'écart entre *l'Apocalypse syriaque de Daniel* et les autres textes à portée eschatologique, comme l'œuvre historique de Jacques de Penkaye sur laquelle nous reviendrons. Notre texte, en effet, n'a pas l'intention de faire allusion aux événements historiques sous la figure des *vaticinia ex eventu*. Il ne s'agit pas d'une chronique écrite au futur mais d'un texte eschatologique immergé dans la tradition juive, c'est-à-dire, d'un texte dont le noyau touche à la figure du Messie. Ce dernier aspect met en évidence la vision que l'auteur possède des temps de la fin de l'histoire. Et bien entendu, il ne s'occupe pas de la fin de n'importe quel événement historique. Or, à la différence des auteurs du *IV Ezra* et du *II Baruch*, l'auteur de *l'Apocalypse syriaque de Daniel* ne s'attaque pas aux problèmes relatifs à la justice divine, la prédétermination et la liberté humaine⁶⁷.

39 À partir de l'absence de ces caractéristiques classiques du genre, l'éditeur se concentre notamment sur le problème du pseudonyme, puisque le fait que le texte soit attribué au prophète Daniel conditionne autant la structure que le public. À ce point-là, l'éditeur désigne *l'Apocalypse syriaque de Daniel* comme une « apocalypse historique » – selon la définition donnée par John Collins en 1979, que nous avons critiquée dans la première partie de cette thèse. D'ailleurs, toute la première partie de *l'Apocalypse syriaque de Daniel* (chapitres 1-13) reprend la structure du texte biblique et ce n'est qu'au chapitre 14, qui commence par la révolte des peuples du Nord, que la crise eschatologique se déclenche pour s'achever dans le chapitre 40 avec le banquet de la paix. Or, bien que les visions fassent toujours partie des apocalypses « historiques », cette longue deuxième partie ne fait aucune mention des événements historiques du vii^e siècle. À propos de cet aspect capital pour la structure du texte, Alexander Golitzin a récemment fait une critique de la position de Matthias Henze⁶⁸, car il considère que cette absence de mentions historiques ne nous permet pas d'inclure *l'Apocalypse syriaque de Daniel* dans la catégorie (douteuse elle-même) d'« apocalypse historique ».

40 Au-delà des critiques de cette classification⁶⁹, les apports de Golitzin ne touchent pas au noyau du problème. Il considère que cette incongruité disparaît si nous considérons que l'auteur du texte est un moine, écrivant dans un milieu monastique et s'adressant à d'autres moines. Sa condition de moine aurait conduit l'auteur à choisir en principe une figure du genre de Daniel – considérée par Golitzin comme ascétique – afin de rappeler à ses frères moines un élément en rapport à leur vie monacale, qui lui permettra, par la suite, d'introduire deux admonitions : en premier terme, l'auteur disserte à propos de la nature de leurs vœux ; plus tard, il les exhorte à garder la fidélité et, finalement, il les met en garde contre les dangers de l'expérience spirituelle. La position de Golitzin s'accorde avec la plupart des dernières contributions sur l'étude de l'apocalyptique byzantine⁷⁰, en essayant notamment de signaler que le texte de *l'Apocalypse syriaque de Daniel* ne se concentre pas sur des faits historiques mais vise plutôt à accroître la spiritualité des moines⁷¹.

41 En dehors des réflexions de Golitzin sur le milieu, l'origine – d'ailleurs, il pourrait difficilement être autre qu'un environnement monastique, s'agissant de la littérature syriaque du vii^e siècle –, et les destinataires, ce que nous voudrions remarquer c'est le caractère

essentiellement eschatologique du texte, qui dépasse toute considération sur les événements historiques contemporains. Dans deux opportunités, l'une dans le chapitre 13 et l'autre dans le 25, le texte de l'*Apocalypse syriaque de Daniel* fait mention de la « fin des temps » se servant du terme *qtsâ*, qui renvoi à la fin de l'histoire elle-même, selon ce que nous avons vu dans notre analyse des usages terminologiques du *Daniel* de la Bible syriaque ainsi que dans le *IV Ezra* syriaque⁷². Notre texte se fonde dans une périodisation de l'histoire en sept semaines, basée sur l'interprétation que le texte biblique de *Daniel* (Dn 9, 24-27) fait de la prophétie de Jérémie. L'histoire aura en effet une « fin » au bout de la septième semaine⁷³.

42 L'ensemble de la structure de la deuxième partie du texte renforce l'idée d'une appropriation de la part de l'auteur de l'*Apocalypse syriaque de Daniel* non seulement par rapport à une série d'images présentes dans d'autres apocalypses juives, mais aussi à ceux qui appartiennent à la tradition messianique. Ce qui est en jeu, pour notre auteur, n'est pas la résolution des problèmes contemporains, mais l'explicitation du fait qu'il y aura une fin de l'histoire et que cette fin témoignera du retour du Messie chrétien⁷⁴.

43 Dans le chapitre 33, l'auteur ne compose sa vision de la Jérusalem céleste que sur la base de plusieurs séquences issues de l'Ancien Testament – Is 54, 11-14 ; Ez 40-48, Za 2, 4-8 et Tb 13, 8-17 – et surtout du Nouveau Testament, c'est-à-dire, de l'*Apocalypse* de Jean. Assurément, ce recours transforme cette œuvre, comme nous l'avons remarqué, en un cas exceptionnel d'utilisation du texte de Jean dans la littérature syriaque de l'époque⁷⁵.

44 L'un des aspects les plus saillants à remarquer dans la composition de l'*Apocalypse syriaque de Daniel* résulte du fait, qu'une fois commencé le drame eschatologique⁷⁶, il ne se développe pas de façon à être expliqué par un ange interprète ou encore un camarade de voyage cosmique pendant lequel le visionnaire reçoit la révélation. Le drame eschatologique n'est pas non plus motivé par les péchés des hommes ou compris comme un « châtement »⁷⁷.

45 Le cas de la présence angélique devient particulièrement intéressant dans ce texte : même si les anges y apparaissent à plusieurs reprises⁷⁸, l'absence d'un « ange interprète », ou guide du visionnaire, constitue une véritable singularité, étant donné que cette figure est récurrente et nécessaire dans la structure des apocalypses bibliques.

46 Un autre aspect proéminent, qui renforce le caractère original de l'*Apocalypse syriaque de Daniel*, est le thème du châtement divin. La scène du jugement individuel et des nations que le Christ mènera à bien sur le trône de justice à Jérusalem, dans sa seconde venue, est succincte et montre la rectitude avec laquelle toutes les personnes seront jugées. Le texte met en relief, d'une part, l'évidence d'un second avènement du Messie et de l'autre, le caractère de ce phénomène : cette seconde venue ne sera pas cause de souffrances, mais, tout au contraire, juste et bienveillante. Ainsi, le jugement constitue-t-il un élément de plus dans cette Parousie, sans être pourtant le plus significatif⁷⁹.

47 Il y a néanmoins un aspect final à considérer par rapport à l'intention eschatologique présente dans le texte : il s'agit de la référence à des aspects éloignés et finaux de l'histoire humaine, au lieu du rapport aux événements contemporains. Après la description de la paix (chapitres 15-16) qui précédera le début du drame final⁸⁰ (chapitres 17-19) et l'arrivée de l'Antéchrist⁸¹ (chapitres 21-24), le texte utilise l'expression (« les derniers jours »⁸²), particulière pour décrire le laps du temps entre ces deux périodes. Ce temps, tel que nous pouvons l'inférer par l'élection terminologique et par le sens général de l'ensemble textuel, constitue un temps prochain : une fois que « les temps s'achèvent » et que le drame eschatologique s'achève lui-même, « les derniers jours » seront prochains.

48 Dans ce cas particulier, l'auteur n'hésite pas à utiliser une racine différente pour exprimer cette proximité, c'est-à-dire le caractère immédiat des « derniers jours »⁸³.

L'Apocalypse du pseudo-Méthode : le retour de l'apocalyptique

- 50 L'Apocalypse du pseudo-Méthode a été composée originellement au-delà des frontières de l'empire byzantin : en Mésopotamie pendant les premières décennies de la domination arabe. Écrite d'abord en syriaque, elle fut rapidement traduite en grec et c'est sous cette forme qu'est devenu le texte le plus représentatif et le plus copié de l'apocalyptique byzantine⁸⁴. En effet, toute une branche de cette littérature, les *Visions de Daniel*, est une combinaison du pseudo-Méthode et des matériaux plus récents.
- 52 Le texte du pseudo-Méthode a été écrit probablement autour de 691⁸⁵, pendant les premières décennies de l'occupation musulmane. Cette apocalypse constitue un texte fondamental, puisque c'est lui qui situe l'apparition de l'Islam dans une perspective apocalyptique. Il faut signaler que le texte fait allusion à la fin de « ces temps-là », dans le sens, très clair, à la fois des « temps d'oppression » et d'une « fin » prochaine⁸⁶. Cette notion d'une fin prochaine apparaît à nouveau, avec toute sa force, dans le début de l'Apocalypse du pseudo-Méthode. L'utilisation de la racine 'ahar était déjà présente, comme nous l'avons signalé, dans le texte syriaque de l'Ancien Testament. Elle avait disparu au profit de termes qui, en syriaque, exprimaient les notions eschatologiques – chez Aphraate par exemple – d'une théologie liée aux attentes de la fin de l'histoire.
- 53 Selon la préface de la version syriaque – qui n'apparaît pas dans les versions grecques et latines –, la révélation avait été faite à Méthode par un ange sur la « montagne de Senagar » – le mont Singara au nord-ouest de l'Iraq actuel⁸⁷. L'œuvre commence avec l'expulsion d'Ève et d'Adam du Paradis, et la structure du texte s'organise selon le schéma connu de l'histoire qui établit la théorie de la semaine de millénaires. Bien que singulier et d'une importance capitale, l'Apocalypse du pseudo-Méthode n'est pas un texte isolé dans le contexte intellectuel du Proche-Orient du début du viii^e siècle. Nous commencerons donc par le situer au cœur de ce contexte général pour donner ensuite les raisons de son apparition.
- 54 La rédaction du texte peut être située en Syrie à la fin du viii^e siècle, à une date proche de 692⁸⁸, pendant les premières décennies de l'occupation musulmane. Mais c'est le système fiscal que le pseudo-Méthode reflète cependant comme particulièrement oppressif, car les orphelins, les veuves et le clergé doivent payer des impôts⁸⁹. Il s'agit là d'un enseignement capital, car il permet de nous situer à l'époque du recensement d'Abd-al-Malik qui reforma le système fiscal en Mésopotamie⁹⁰. À partir de là, nous pourrions placer la rédaction du pseudo-Méthode aux alentours de 690/691, quand les rumeurs relatives à cette réforme des impôts commencèrent à circuler. Ce furent également des années d'espoir, car une grande victoire byzantine eut lieu en 678 – les Arabes durent lever le siège mis devant la capitale depuis 674 à la suite de plusieurs défaites navales – et l'armée arabe fut vaincue en Asie Mineure – le vieux Muawiya fut obligé de signer une paix humiliante – ; dix ans plus tard, en 688, entre de fortes dissensions internes, Abd-al-Malik renégocia cette paix avec Justinien II. La dialectique que l'on peut établir entre ces deux éléments nous fournit un cadre eschatologique au sein duquel nous pouvons situer la rédaction du texte. L'auteur est en accord avec la politique pro-impériale que Constantinople entretenait alors en Syrie⁹¹. La filiation chalcédonienne de l'auteur expliquerait la rapidité avec laquelle le texte fut traduit en grec, même si le texte, d'un point de vue christologique, ne peut faire l'objet d'aucune réfutation de la part d'un public ou des copistes monophysites.
- 55 Le pseudo-Méthode décrit pour la première fois l'apparition de l'Islam dans une perspective apocalyptique⁹². Les coups des Arabes étaient compris comme châtements à cause des péchés des chrétiens⁹³. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'œuvre commence par l'expulsion

d'Adam et d'Ève du Paradis et organise sa structure en fonction de la théorie de la semaine de millénaires correspondant à la durée de l'histoire de l'humanité.

- 56 La manifestation du Dernier Empereur est toujours associée à des causes, en partie surnaturelles, et c'est notamment une apparition inattendue qui comble les espoirs du psalmiste (78, 65-66)⁹⁴ : « Il s'éveilla comme un dormeur, le Seigneur, comme un vaillant terrassé par le vin. Et alors s'élèvera soudainement contre eux [contre les Arabes] [et] avec grande fureur un empereur des Grecs ou des Romains. Il s'éveillera de son sommeil comme celui qui a bu du vin, lui que les hommes pensaient mort et complètement inutile⁹⁵. » Le Dernier Empereur entre en scène comme réponse immédiate à une époque de défaites militaires et de domination étrangère, pendant laquelle les Arabes blasphémeront en disant que les chrétiens n'avaient pas de sauveur⁹⁶. L'apparition du Dernier Empereur constitue, en effet, la réponse divine à de telles affirmations. En même temps que sa manifestation, inattendue – au-delà des opinions premières sur ses conditions⁹⁷ –, mais due à une décision divine, quelques *Apocalypses* mettent en évidence son humble origine⁹⁸.
- 57 Les campagnes militaires du Dernier Empereur contre les Ismaélites sont décrites avec un grand luxe de détails : il les attaquera depuis la mer Rouge (mer d'Éthiopie) et portera la guerre jusqu'au pays des Ismaélites, dans le désert de Yatrib (Medine). Il libérera la Terre promise (la Palestine), anéantira et capturera les ennemis qui nient le Christ et fera revenir les chrétiens de l'exil. La paix, la prospérité économique, le bien-être du peuple, la réapparition des églises et des villes, et l'exemption fiscale pour le clergé constituent les conséquences de la victoire sur les Ismaélites. Le retour de la paix et de la prospérité fait référence à Mt 24, 37-38 : les conditions de l'époque de Noé, antérieures au déluge, seront restaurées. C'est bien dans cette analogie que le personnage du Dernier Empereur est comparé à la figure messianique du « fils de l'Homme »⁹⁹. Les *Visiones Danielis* conserveront cette tradition au sein de leur propre schéma eschatologique et décriront, avec de nombreux détails également, la victoire sur les ennemis.
- 58 Mais cette période de bonheur s'achèvera brutalement avec l'arrivée de Gog et Magog qui inaugureront un règne de terreur, après avoir forcé les portes du nord derrière lesquelles Alexandre les avait confinés. Rassemblés dans la plaine de Joppe, ils seront rapidement détruits par un ange. L'empereur grec fixera sa résidence à Jérusalem pendant dix ans et demi, jusqu'à l'apparition du « fils de la perdition ». L'empereur accomplira alors l'offrande traditionnelle des symboles du pouvoir à Dieu sur le Golgotha, dans la mesure où sa défaite est imminente, et mourra. L'Antéchrist régnera jusqu'à ce que le véritable Christ apparaisse dans sa gloire et en majesté pour détruire son pouvoir et le juger¹⁰⁰.
- 59 L'analyse du fond culturel dans lequel s'inscrit et d'où surgit la légende du Dernier Empereur doit tenir compte de la tradition syriaque relative à Alexandre le Grand. Le souvenir (transformé en légende) d'Alexandre fut conservé dans la mémoire historique méditerranéenne. Nous nous intéresserons à ses dimensions apocalyptiques. Celles-ci ne se centrent pas autour de la légende narrante que le grand conquérant construisit un mur ou une porte – originellement dans le Caucase – pour exclure les peuples « sauvages » du monde civilisé, jusqu'à leur libération à la fin des temps.
- 60 Nous avons déjà signalé le rapport qui existe entre le pseudo-Méthode et le contexte apocalyptique dans lequel s'insère l'œuvre de Jean de Penkaye¹⁰¹. L'interprétation du psaume 68, 31 joue un rôle primordial dans le paragraphe où le pseudo-Méthode développe une généalogie d'Alexandre le Grand. Le pseudo-Méthode soutient que l'exégèse traditionnelle du mot Kush (= Éthiopie) comme « royaume éthiopien » n'est pas correcte¹⁰². David aurait fait référence, dans cette prophétie, au royaume des Grecs, l'empire byzantin chrétien : *kwšt* (Kushat), la fille de Pil, roi d'Éthiopie, fut la mère d'Alexandre le Grand¹⁰³. L'idée

de Byzance comme « empire des derniers jours » est empruntée par le pseudo-Méthode à l'*Alexanderlegende*, telle qu'elle circulait dans les milieux syriens ¹⁰⁴.

61 Au iii^e siècle de notre ère, un auteur hellénistique, le pseudo-Callisthène, avait repris une série de récits légendaires qui correspondaient à la tradition textuelle de Clitarque, et l'avait unie à la collection épistolaire attribuée à Alexandre le Grand et à ses contemporains ¹⁰⁵. La figure quasi surhumaine d'Alexandre inonda l'imagination de ses contemporains et, dès l'époque hellénistique, des prophéties historiques furent incorporées au récit. Elle envahit le canon de l'Ancien Testament et même le Coran ¹⁰⁶.

62 Le texte grec était une invitation à l'adaptation, pour les juifs comme pour les chrétiens. Alexandre, dans le récit, atteint les limites extrêmes du monde ¹⁰⁷. Or c'est à la limite septentrionale du monde que se trouve l'endroit où, selon la prophétie d'*Ezéchiel* 38 et 39, vivaient les peuples de Gog et Magog, confinés par Alexandre derrière les « portes du Nord » (ou « portes du Caucase »). Ces peuples furent repris dans un contexte apocalyptique par le christianisme dans *Apocalypse* 20, 7-10. Le texte syriaque, dont la date de rédaction n'est pas postérieure à la fin du vi^e siècle, nous présente la fusion de ces récits sur Alexandre avec les passages apocalyptiques des Écritures ¹⁰⁸.

63 Il a été démontré que la version métrique de la légende en syriaque, qui nous est parvenue en même temps que le texte en prose, correspond à l'époque de la guerre perse entre Chosroès II et Héraclius ¹⁰⁹. L'adaptation définitive de la légende fut réalisée à une date postérieure à 628, dans le but d'obtenir l'adhésion à la cause impériale d'une population monophysite qui avait été jusqu'à souhaiter la bienvenue aux « fils d'Ismaël » ¹¹⁰. L'auteur de la version syriaque de l'*Alexanderlegende* – adressée à un lecteur monophysite – établit une série d'arguments – il s'agit fondamentalement, grâce au psaume 68, du rapport entre le royaume d'Alexandre, dont l'empereur byzantin est l'héritier ultime, et le royaume prophétique des derniers temps – qu'il met en relation avec l'eschatologie impériale byzantine que nous avons décrite. Ces arguments avaient pour objet de convaincre le lecteur monophysite du nord de la Mésopotamie de ne rien espérer d'une libération par les Perses – c'est-à-dire, les Perses compris en tant que libérateurs du joug de Constantinople et protecteurs du monophysisme ¹¹¹ –, sinon de Byzance et de son empereur puisque la fin de l'histoire était arrivée, et que cette époque – selon l'exégèse impériale de Daniel – devait être mise en relation avec l'existence d'un pouvoir universel (incluant l'unité religieuse) aux mains de Byzance ¹¹². Pour le pseudo-Méthode nous pouvons établir un rapport semblable : il ne faut pas attendre la libération des mains des Arabes – les musulmans comme libérateurs du joug byzantin et en tant que protecteurs du monophysisme –, mais attendre une telle libération grâce à l'arrivée d'un empereur grec. Au-delà d'une opposition traditionnelle entre monophysite et Chalcédoniens, cela renforce une vieille tradition pro-impériale du christianisme syro-occidental qui considérait que l'Église devrait vivre sous la protection du pouvoir impérial comme nous l'avons vu dans le cas des pères syriaques ¹¹³.

64

Après le pseudo-Méthode : l'enfoncement dans l'histoire avec l'Évangile des douze apôtres

65 Une intention eschatologique identique, sans que celle-ci cherche à trouver une issue immédiate aux événements contemporains, mais plutôt à les encadrer dans l'histoire du salut à laquelle il reste toujours un long développement, que nous avons vu dans les textes précédents l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, définit un autre texte, un peu postérieur et qui n'échappe pas à son influence, connu comme l'*Évangile des douze apôtres* ¹¹⁴. Probablement originaire d'Édesse ¹¹⁵, le texte présente une remarquable unité stylistique et comporte un « évangile »,

qui tient place d'introduction générale à trois textes de révélations eschatologiques¹¹⁶, attribués aux apôtres Pierre, Jacques et Jean, le frère de Jacques.

67 Dans son ensemble, la composition de l'*Évangile des douze apôtres* narre d'abord l'histoire évangélique telle qu'elle apparaît au début du livre des *Actes des Apôtres*. Ensuite, il cède la place à l'*Apocalypse de Siméon Kepha*, qui décrit la situation contemporaine de l'Église chrétienne, divisée aux yeux de l'auteur en deux groupes antagoniques, les monophysites et ceux qui divisent la nature du Christ. Comme l'orthodoxie (monophysite) se réduit à une poignée de fidèles, les ennemis des monophysites se livreront à tous les maux et à tous les péchés au point de demander la mort, ne trouvant point de sauveur. Une fois revenu à la véritable foi, il y aura une possibilité de rédemption pour les chrétiens persécutés.

68 Tandis que l'*Apocalypse de Siméon Kepha* traite de la crise de l'église chrétienne, le deuxième texte, l'*Apocalypse de Jacques* aborde le judaïsme et la ville de Jérusalem. La destruction aux mains de Romains est en relation avec la crucifixion de Jésus-Christ. Plus tard, après un court intervalle, que le texte mentionne, un oppresseur vient s'emparer de la ville pour la réduire en cendres, ce qui nous fait penser à Hadrien. Un autre oppresseur succède à celui-ci qui mourra dans la lutte contre ses ennemis – il s'agit peut-être de Licinius – et, finalement, entre en scène un monarque, qui remplit la ville de sanctuaires. Cette situation rappelle l'*Édit de Milan* et l'activité de construction de Constantin¹¹⁷. Ce monarque mourra lors de l'achèvement de la construction de son grand temple et un membre de sa famille lui succédera et gouvernera la terre en grande paix, « parce que Dieu le dit, en parlant de Lui-même et de son peuple, par la bouche du prophète Daniel¹¹⁸ ». Rendel Harris considérait que ce texte faisait mention des royaumes de Constance, ou peut-être de Julien, mais Drijvers estime, correctement croyons-nous, que cette figure ne représente pas un personnage historique mais un roi des temps finaux, pris de *Daniel* (Dn 7, 27), dont le modèle et l'ancêtre aurait été Constantin¹¹⁹.

69 La troisième apocalypse de la suite est celle attribuée à Jean, le frère de Jacques, tous deux fils de Zébédée. Le texte identifie ce Jean avec l'évangéliste auteur de l'*Apocalypse*¹²⁰. Trois figures y sont importantes : la première est décrite comme l'un des « rois du Nord » qui soumet tous les peuples à l'aide d'un signe merveilleux qui apparaît dans le ciel. Cela suffit pour le mettre en relation avec Constantin – qui était d'ailleurs la figure principale du texte précédent. Le texte se poursuit par le récit du déclin du pouvoir romain et le surgissement du pouvoir persan en Palestine. La lignée de ce monarque se termine par la figure d'un roi abominable, dont l'administration fera décliner le commerce (Chosroès II, 591-628). Nous tenons à souligner que le texte ne mentionne pas l'empereur Héraclius¹²¹. Après avoir évoqué la Perse, le récit s'arrête à la Médie¹²², son successeur. Le quatrième et dernier empire de la chaîne établie par Daniel est celui des Arabes – n'oublions pas que dans l'*Apocalypse du pseudo-Méthode* le dernier empire était le romain-byzantin –, provenant du Sud¹²³. Tous les pouvoirs y seront soumis, il y aura une grande destruction, une grande calamité et la lourde charge de payer un impôt impie¹²⁴.

70 Pour l'auteur du texte, que nous examinons à présent, ce ne sera qu'après le royaume des Arabes qu'un empereur chrétien apparaîtra – dans un cadre ecclésiastique où les disputes autour de la christologie étaient largement dépassées. Cet empereur donc, un nouveau Constantin, arrivera à la fin de l'histoire lorsque le pouvoir musulman aura finalement cessé, rongé par ses conflits internes¹²⁵.

71 Dans la description de la dernière partie de la domination musulmane, l'auteur remarque que Dieu, furieux contre les Arabes en raison de leurs péchés, décrète leur fin entre les mains de l'empereur chrétien déjà mentionné¹²⁶. Il est pertinent de signaler la formulation utilisée dans le texte : « et le Seigneur sera fâché contre eux, comme il le fut contre Rome, la Perse et la Médie et d'une façon directe la fin leur arrivera, et soudainement le dernier instant (le moment de la fin) surviendra¹²⁷ ». J. Rendel Harris a eu des difficultés à traduire ce fragment¹²⁸,

justement parce qu'il n'a pas pris en considération les deux acceptions du vocable « fin ». D'une part, la fin de l'histoire exprimée par *qetsâ*, qui signale la fin de l'éon humain, étant donné que le royaume musulman est le dernier de la série prévue par la tradition de Daniel telle qu'elle est comprise par l'auteur de ce texte. Mais, une fois arrivée cette étape, il surviendra la fin concrète du royaume, insérée dans un court espace de temps rendu par le terme *hartô*. En effet, le temps de la fin arrivé, la fin du royaume musulman est imminent.

72 Il existe un aspect capital pour situer cet ensemble de textes dans le cadre d'une perception eschatologique de l'histoire au lieu de les placer dans une perspective apocalyptique. Celui-ci d'ailleurs constitue en même temps la différence la plus remarquable par rapport à l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, bien que sa rédaction précède cette suite d'à peine quelques années, en tant que source directe. Vers la fin du royaume de 'Abd al-Malik, la guerre civile qui avait affaibli sans doute la puissance de l'Islam dans la région étant déjà dépassée, l'espoir d'arriver au terme du pouvoir musulman avait disparu et les chrétiens avaient abandonné toute attente d'arrivée libératrice d'un « empereur des Grecs ¹²⁹ ». La communauté dans laquelle non seulement l'*Évangile* mais aussi les *Apocalypses* furent engendrés s'était « installée » dans l'histoire et comprenait que, même si l'eschatologie chrétienne présuppose l'expiration des pouvoirs terrains – et dans ce cas, d'un pouvoir oppresseur – face au retour du Messie, cette fin se trouve temporellement éloignée et coïncide, force est-il de le répéter, avec la fin de l'histoire. Les intérêts, surtout ceux du dernier compilateur, visaient à délimiter les domaines d'appartenance de sa communauté monophysite par rapport, d'une part, aux Chalcédoniens – ce qui est montré dans l'*Apocalypse* de Pierre – et, d'autre part, vis-à-vis des juifs – ce cas-ci signalé dans l'*Apocalypse de Jacques*. C'est justement ce dernier thème qui nous permet de nous introduire dans l'un des aspects fondamentaux de la tradition apocalyptique chrétienne renouvelée : son existence au milieu du vaste cadre temporel de la polémique contre le judaïsme.

73

L'apocalyptique et la polémique entre juifs et chrétiens pendant le vii^e siècle

74 Paul Alexander a soutenu l'idée d'une relation entre l'apparition de la légende du Dernier Empereur et la littérature messianique juive, que nous avons signalée plus haut ¹³⁰. Cette proposition a été réfutée par G. J. Reinink dans de nombreux articles, dont les arguments ont été acceptés par la communauté scientifique. En rapport avec cette question et à partir de notre interprétation des textes hébreux et syriaques, il nous semble pertinent de faire les appréciations suivantes :

76 • les arguments d'Alexander sont indubitablement peu convaincants, mais cela est dû, à notre avis, par le fait qu'il ne travaille pas directement sur des textes de la tradition apocalyptique tardive – comme l'*Apocalypse de Zorobabel*, par exemple –, mais sur des commentaires scripturaires, talmudiques et midrashiens. Étant donné le faible intérêt que montra le rabbinat au sujet de la tradition apocalyptique – quoique de nombreux contenus apocalyptiques fussent incorporés à la théologie et à la tradition postérieure –, les commentaires ne sont pas la meilleure base pour trouver les preuves les plus probantes à l'appui de la thèse d'Alexander ;

77 • d'autre part, si les arguments en faveur de l'*Alexanderlegende* syriaque comme source – avec les œuvres de Jean de Penkaye – semblent concluants, il ne nous semble pas impossible que cette tradition syriaque eût été influencée par des textes juifs, dans la mesure où ces textes ne sont pas non plus étudiés par Reinink – bien que nous écartions l'idée que les aspects de la légende qui apparaissent dans l'œuvre de Josèphe proviennent d'un milieu juif, mais plutôt de l'entourage hellénistique et romain de cet auteur ¹³¹.

78 La fin du vii^e siècle et même le viii^e siècle furent encore des siècles où la polémique chrétienne, en grec ou en syriaque, en Syrie, en Palestine et en Mésopotamie s'adressait de préférence

contre les juifs que contre les Arabes¹³². Du côté juif, la polémique anti-chrétienne est centrée sur les *midrashim* et sur la littérature apocalyptique¹³³. Il s'agit de l'un des grands problèmes de l'histoire religieuse des vii^e et viii^e siècles. L'enjeu, à l'heure actuelle, revient à établir si l'ensemble de ces textes représentaient à l'époque des débats réels¹³⁴. En effet, Vincent Déroche et Gilbert Dagron penchent en faveur de l'existence de tels débats¹³⁵.

79 Dans ce contexte, l'*Apocalypse du pseudo-Méthode* peut être comprise aussi comme un texte anti-judaïque, dans la mesure où il conteste les idées rabbiniques et surtout l'*Apocalypse de Zerubbabel* par rapport à la fin de Rome comme condition nécessaire pour l'arrivée du Messie. Cet aspect nous permet de nuancer à la fois les opinions de Cameron et de Lange, qui, tous les deux, considèrent que les disputes des juifs contre les chrétiens sont difficiles à trouver parce que les premiers manquaient d'impératifs théologiques pour prouver que les chrétiens avaient tort. De plus, encore selon l'avis de Cameron et de Lange, les juifs n'étaient pas en position sociale ou politique de s'engager dans des polémiques publiques¹³⁶. Or, l'importance de l'*Apocalypse du pseudo-Méthode* dans une probable polémique contre les juifs se trouve dans le fait, nouveau et décisif, de prendre la légende d'Alexandre, la manipulant et la situant au sein d'une *apocalypse* qui, au contraire de l'*Apocalypse de Zorobabel*, parle d'un empire qui ne disparaît pas mais qui survit grâce à l'arrivée du Dernier Empereur. C'est dans ce contexte de polémique anti-judaïque qu'il faut comprendre à la fois le besoin, l'opportunité et l'héritage de l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*. Le texte essaie d'exprimer la parution de l'Islam et de la situer dans une perspective chrétienne de l'histoire¹³⁷. Or, cette lecture, non eschatologique, peut être mise en rapport avec les perspectives juives à propos des mêmes événements contemporains. Et cette vision juive se manifesta surtout dans des textes à portée apocalyptique. Et, à ce niveau-là, il était d'une importance cruciale que la réponse chrétienne fût aussi apocalyptique. C'est une interprétation non eschatologique des promesses de l'Ancien Testament sur la valeur d'une région, la Palestine, dans le plan divin du Salut¹³⁸. Et il s'agit d'une interprétation non eschatologique parce que la surprenante arrivée du Dernier Empereur, inattendue selon la chaîne eschatologique, fonctionne en faveur d'un retard dans le déroulement des événements qui mènent à la fin des temps. Et dans ce contexte-là, la tension entre pensée eschatologique et discours apocalyptique est évidente : les chrétiens préfèrent attendre la libération politique avant l'arrivée d'un Messie qui signifiera la fin de l'histoire.

80

Notes

1 Cf. F. Nau, « Histoire de saint Maurice, empereur des Romains », *Patrologia Orientalis*, vol. 5, Paris, 1910, p. 776 *sqq.*

2 La vie de Jean l'Aumônier et celle de Syméon Salos furent écrites par Léontius, évêque de Néapolis en Chypre, immédiatement avant la conquête musulmane de l'île (649). Elles reflètent, d'une part, la crise généralisée dans un empire menacé, mais mettent également en évidence, l'épanouissement de la vie urbaine, ce qui nous oblige à nuancer cette image au sein d'un contexte plus global. Sur la prise de conscience byzantine de sa propre décadence, cf. J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge, 1990, p. 39-40. Pour les soins de cette édition électronique, nous avons supprimé les citations hébraïques, grecques et syriaques.

3 Pour un récit de la guerre byzantino-perse, cf. W. Kaegi, « New evidence on the early Reign of Héraclius », *Byzantinische Zeitschrift*, 66 (1973), p. 318-325 et C. Foss, « The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity », *English Historical Review*, 90 (1975), p. 721-747 ; G. Reinink et B. H. Stolte, *The Reign of Héraclius (610-641)*, Louvain, 2002 ; W. Kaegi, *Héraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003.

4 Cf. A. Sharf, « Byzantine Jewry in the Seventh Century », *Byzantinische Zeitschrift*, 48 (1955), p. 103-115. Il manque toujours une étude approfondie sur les premiers siècles du judaïsme byzantin pour mettre à jour la grande synthèse de S. Krauss (*Studien zur byzantinischen-jüdischen Geschichte*, Leipzig, 1914). On compte toujours sur les divers articles et ouvrages

de : J. Starr, « Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest 8568-638 », *The Journal of the Palestine Oriental Society*, 15 (1935), p. 280-293 ; *Id.*, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Athènes, 1939 ; A. Andréadès, « The Jews in the Byzantine Empire », *Economic History*, 3 (1934), p. 1-23 et, tout récemment, W. J. Van Bekkum, « Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius », in G. Reinink et B. H. Stolte, *The Reign of Heraclius...*, *ibid.*, p. 95-112 et J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic. A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta, 2005 (Resources for Biblical Studies, 45).

5 Cf. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du viie siècle*, 2 vol., Paris, 1992.

6 Cf. I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *Revue des études juives*, 68 (1914), p. 129-160 [édition et traduction] ; 69 (1919), p. 108-120 [commentaire] et 70 (1920), p. 57-63 [commentaire]. Une version réduite de ce texte se trouve dans A. Jellinek, *Bet ha-Midrash : Kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, Jérusalem, 1967 (3^e éd.), t. 2, p. 54-57. L'étude de Lévi a servi de base aux datations proposées par Yehuda Even Shmuel et Salo Baron, voir Y. Even Shmuel (Kaufman), *Midreshey Geulah (Midrashim de la Rédemption)*, Jérusalem, 1954, qui dédia une grande partie du volume au *Sefer Zerubabel*, ses devanciers et ses continuateurs jusqu'au xiii^e siècle. Cf. aussi S. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, t. 5, New York, 1957, p. 138-168, notes 353-367. Il existe une nouvelle traduction anglaise : M. Himmelfarb, « Sefer Zerubabel », in D. Stern et M. J. Mirsky (dir.), *Rabbinic Fantasies : Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, 1990, p. 67-90. Voir aussi le livre M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford, 1993. Pour les problèmes concernant l'édition du texte, voir E. Fleischer, « Haduta-Hadutahu-Chedweta : Solving an Old Riddle », *Tarbiz*, 53 (1983-1984), p. 71-96 (en hébreu).

7 Au-delà des rapports « messianiques » dus à la reconstruction du Temple dans le cas de Zorobabel, lui et Esdras sont devenus les héros de récits apocalyptiques et, comme l'a bien noté I. Lévi, cela se doit au fait qu'ils sont fils de Schealtiel, dont le nom signifie « J'ai interrogé Dieu ». Leurs fils sont devenus, tout naturellement, « interlocuteurs de Dieu ». Cf. I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel... », *ibid.*, 1920, p. 57. La figure de Zorobabel apparaît aussi dans un texte mystique – et dont le contexte n'est pas de tout messianique –, le traité appelé *Sar Torah*, qui fait la description d'une expérience mystique collective vécue par les bâtisseurs du second Temple lors de leur rentrée de Babylone. Dans le récit, Zorobabel est leur représentant devant Dieu. Dans sa forme actuelle, le texte fut rédigé vers la fin du vii^e siècle ou le début du viii^e siècle. Cf. J. Dan, « The Theophany of the Sar Torah », *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 13-14 (1992), p. 127-157 et *Id.*, *Ancient Jewish Mysticism*, Tel Aviv, 1993.

8 Pendant ces visions, Zorobabel fut enlevé entre « ciel et terre », comme Ez 8, 3.

9 Méatron apparaît aussi dans la littérature mystique. Il apparaît comme un ange qui transmet les secrets du ciel dans le livre Hébreu d'Hénoch et aussi dans le Talmud et la Midrash. Cf. H. Odenberg, *Third Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge, 1928 (réimpr. 1973). Voir aussi A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen, 2005.

10 Zorobabel, n'ayant pas connu la ville de Rome, croyait qu'il s'agissait de Ninive. Or, c'était bien Rome où le Messie sera emprisonné selon les sources rabbiniques, par exemple *Sanhedrin*, 98^a. Cf. I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel... », *op. cit.*, 1914, p. 146.

11 Menahem ben 'Ammiel naquit au temps de la destruction du (premier) Temple par Nabuchodonosor et fut « gardé en secret » pendant 990 ans.

12 Dans certains livres, dont le *Eliahou Zoutta*, chapitre 20 (aussi appelé *Pirkè Rabbi Eliézer*), Zorobabel est le Metourgeman, le porte-voix de Dieu. Cf. I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel... », *op. cit.*, 1920, p. 58.

13 I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel... », *op. cit.*, 1914, p. 134.

14 I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel... », *ibid.*, p. 134.

15 Dans le livre de *Daniel*, l'expression ne veut pas dire non plus « la fin des temps », mais la « fin prochaine d'une oppression ». Voir P. Ubierna, « Afrates y la interpretación bíblica : historia y exégesis de los Padres Siríacos del siglo IV », *Estudios Patrísticos*, 1 (2004), p. 45-78.

16 Lévi traduit « verge », p. 149. Le texte raconte, par la suite, que la baguette est un amandier, caché à Raqat (ville de Nephtali, en Tibériade), originellement donné par Dieu à Adam et qui fut en possession de Moïse et de Josué, les libérateurs, cf. I. Lévi, « *L'Apocalypse de Zorobabel...* », *op. cit.*, 1914, p. 135.

17 Comme l'a signalé I. Lévi (*ibid.*, p. 149) – cerclés les juifs par le nord (Antioche) et le sud (Yémen) –, le texte a dû être rédigé en Palestine. Sur l'apparition dans la scène d'une femme telle que Hephçiba, cf. *infra*.

18 Destruction de Jérusalem par Titus, l'an 70 (ou 68 du comput juif).

19 Les quarante années du règne messianique, selon *Sanhedrin* 99^a et d'autres textes rabbiniques, sont devenues « quatre », cf. I. Lévi, « *L'Apocalypse de Zorobabel...* », *op. cit.*, 1914, p. 151, n. 3.

20 I. Lévi, « *L'Apocalypse de Zorobabel...* », *ibid.*, p. 135.

21 Roi impie qui déplaît à Yahvé avec ses actions, ce qui fait de lui, une figure peu messianique, cf. 2 R 21, 1.

22 Is 62, 4.

23 Nous ne suivons pas les conclusions de l'article de J. Dan sur la date de la rédaction de l'*Apocalypse de Zorobabel* ni sur la figure d'Armilus dans le texte, cf. J. Dan, « Armilus : the Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbavel », in P. Schäfer et M. R. Cohen, *Toward the Millenium : Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden, 1998, p. 93, n. 56. J. Dan ne commente jamais in extenso les hypothèses d'I. Lévi ou de ceux qui se sont appuyés sur ces travaux. Il cite d'ailleurs le texte d'après la version contenue dans le livre de Y. Even Shmuel (*Midreshey Geulah...*, *op. cit.*). Il faut toujours préférer l'édition d'Israël Lévi parce que Y. Even Shmuel a corrigé ou « restauré » les textes selon sa propre interprétation. L'identification « du roi de Perse Siroy » avec Shiroès me paraît correcte et celle d'Armilus avec Héraclius aussi. En appui de cette identification, je voudrais ajouter le récit d'Hephçiba et la verge miraculeuse qui secourent les juifs, d'abord contre « Siroy » et ensuite contre Armilus. Ce récit, à mon avis, joue le rôle de contre récit envers la légende héraclienne de la Croix. Par ailleurs plus, Joseph Dan ne propose pas de meilleures identifications. Pour sa part, D. Berger [« Three Typological Themes in Early Jewish Messianism », *AJS Review*, 10 (1985), p. 141-164] met en rapport le nom d'Armilus avec une traduction grecque du nom Balaam – dont il signale les rapports avec Moïse –, mais le contexte de l'*Apocalypse de Zorobabel* est celui de Rome et la figure d'Armilus est celle de l'empereur romain, c'est-à-dire byzantin, cf. I. Lévi, « *L'Apocalypse de Zorobabel...* », *op. cit.*, 1920, p. 59.

24 Cf. TB *Souccah* 52^a.

25 Ainsi s'accomplira la prophétie de Zacharie 14, 2 : « J'assemblerai toutes les nations vers Jérusalem pour le combat ; la ville sera prise, les maisons pillées, les femmes violées ; la moitié de la ville partira en exil, mais le reste du peuple ne sera pas retranché de la ville. »

26 Il convient de tenir compte du caractère messianique de cette littérature apocalyptique juive du début du viii^e siècle, car c'est là l'une des influences principales que Paul Alexander voit pour interpréter l'apparition de la légende du Dernier Empereur à la fin de ce même siècle, hypothèse qui a suscité des critiques, cf. P. Alexander, « The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41 (1978), p. 1-15. B. McGinn pense que « Paul J. Alexander argued that the creation of the myth of the Last World Emperor by the Pseudo-Methodius in the seventh century took place under the influence of Jewish messianism. I find the evidence advanced too hypothetical to be convincing... », cf. B. McGinn, « Awaiting an End : Research in Medieval Apocalypticism, 1974-1981 », *Medievalia et Humanistica*, 11 (1982), p. 267. L'origine de la légende semble se situer dans la tradition syriaque relative à Alexandre le Grand, comme le démontrent plusieurs articles de G. J. Reinink. Il est dommage que pour sa thèse P. Alexander n'ait pas utilisé : l'*Apocalypse de Zorobabel*, les divers poemes liturgiques de portée messianique [E. Fleischer, « Le-fitarōn še'elat zamanō ve-meqōm pe'īlūtō » (« Solving the *Qirili* Riddle ») en hébreu avec résumé en anglais, *Tarbiz*, 54 (1984-85), p. 383-427], l'*Apocalypse* anonyme éditée et commentée par Bernard Lewis [« An Apocalyptic Vision of Islamic History », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1950), p. 308-338 et « On that day. A Jewish

apocalyptic poem on the Arab Conquest », *Mélanges d'Islamologie dédiées à la mémoire d'Armand Abel*, Leiden, 1974, p. 197-200] et la tradition textuelle qui aboutit à la traduction juive de l'*Historia de Preliis Alexandri* [voir l'introduction à l'œuvre de W. J. Van Bekkam, *A Hebrew Alexander Romance according to MS London, Jew's College n° 145*, Louvain, 1992].
27 I. Lévi incorpore à son édition un petit passage – ne figurant pas dans quelques manuscrits –, qui paraît oiseux : « Alors viendra Hephçiba, sa mère, et elle lui remettra la verge opératrice de miracles », cf. I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel... », *op. cit.*, 1914, p. 138 (éd.) et 154 (trad.).

28 I. Lévi (« L'Apocalypse de Zorobabel... », *ibid.*, p. 156, n. 6) avait déjà noté ce fait remarquable de l'effacement des figures messianiques devant Zorobabel. Par la suite, le texte résume les trois guerres : la première entre Hephçiba et le roi de Perse Siroy, la deuxième entre Dieu et Menahem fils d'Ammiel contre Armilus – et aussi dans certaines copies du texte contre Gog et Magog – et la troisième guerre menée par Nehémia et Zorobabel contre les rescapés de l'armée d'Armilus, cf. « L'Apocalypse de Zorobabel... », *ibid.*, p. 140.

29 À l'époque de Shiroès, fils de Chosroès II, qui avait pris le pouvoir après avoir tué son père et justement loué par les auteurs byzantins pour avoir rendu le bois de la Croix à Héraclius à qui il demanda ensuite la paix. L'identification de ce roi perse est claire dans le texte, comme l'a noté I. Lévi.

30 Pour un récit des événements et la suite de la conquête perse, voir Théophane, *Chronographie*, éd. C. de Boor, *CSHB*, Leipzig, 1883, p. 300-301.

31 Cf. G. Kalemkiar, « Die siebente Vision Daniels », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 6 (1892), p. 109-136 (texte arménien) et p. 227-240 (traduction allemande).

32 Cette légende nous rappelle, entre autres, l'expansion du culte des images, particulièrement celui de la Vierge chez les chrétiens au début du viii^e siècle. Le culte des images est tellement répandu qu'il est signalé par l'auteur de l'Apocalypse de Zorobabel, cf. V. Déroche, « L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis », *Travaux et mémoires*, 12 (1993), p. 95, n. 95. La défaite des empereurs qui ont octroyé un culte aux images est, pour les juifs, l'un des événements qui marque le début de l'ère messianique. Du côté juif, les rapports entre apocalyptique et iconoclasme sont évidents.

33 La légende d'Alexandre, dans ses diverses rédactions, est l'une des sources principales de plusieurs textes apocalyptiques, y compris l'apocalypse syriaque du Pseudo-Méthode.

34 Le récit de la baguette/verge magique du Salut octroyée par Dieu à Adam et qui par la suite passe aux mains de Moïse (le premier et grand libérateur) pour arriver finalement à Hephçiba, qui l'utilise pour vaincre « Siroy » le roi de Perse et ensuite pour défendre Jérusalem, peut être mis en rapport (comme un récit inversé) avec la légende d'« Héraclius-Hélène-(le bois de) la Croix ».

35 Le règne d'Héraclius a suscité une abondante littérature catéchistique antijuive. Sur les limites de la politique d'Héraclius, voir l'article classique : R. Devrèese « La fin inédite d'une lettre de saint Maxime : un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 », *Revue des sciences religieuses*, 17 (1937), p. 25-35. Les événements relatés dans la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* ont eu lieu dans les provinces africaines. Jacob, venu en Afrique pour des raisons commerciales, simule une conversion. À l'occasion d'un petit accident dans la rue, il se trahit comme juif lorsqu'il profère un appel à l'aide typique : « Adonai, mon Dieu, sauve-moi ». Peu après, sa condition religieuse est découverte et il est baptisé de force en prison ; la grâce lui est donnée au milieu de son épreuve et il se convertit sincèrement. C'est à ses coreligionnaires qu'est adressée sa *Doctrina*. L'Empire y est décrit comme décadent, brisé et divisé. Cette décadence de l'Empire byzantin est interprétée selon les termes de la théorie des quatre empires de Daniel. Si l'Empire romano-byzantin, quatrième et dernier de la prophétie, disparaît, ce sera la fin de l'univers et la résurrection des morts (cf. Dn 7, 17-27). Initialement publié par N. Bonwetsch, (*Doctrina Iacobi nuper baptizati*, Berlin, 1910), le texte de la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* a été édité récemment par V. Déroche, dans G. Dagron et V. Déroche, « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du viii^e siècle », *Travaux et mémoires*, 11 (1991), p. 47-229.

36 La première mention juive de la résurrection se trouve dans Macchabées I, en rapport avec la mort des martyrs, cf. B. M. Wheeler, « Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem », *Orientalia Christiana Periodica*, 57 (1991), p. 69-85. L'auteur place le problème de la reconstruction du Temple au sein du cadre eschatologique qui commence, pour Israël, avec la destruction du second Temple en 70 av. J.-C.

37 Cf. A. Jellinek, *Bet Ha-Midrash*, t. 3, p. 65-68.

38 Bien entendu, « le roi actuel, qui sera le dernier ».

39 Le texte attribué à Siméon ben Yohai, le célèbre rabbi du ii^e siècle à qui furent attribués plusieurs textes apocalyptiques, l'identification de ce dernier roi avec Chosroès II, mentionné sous la forme arabe de son nom, *ha-Kesra*. Il est très intéressant de remarquer que, bien qu'à l'époque islamique il était évident que le Messie n'était pas encore arrivé, le texte continuait à être recopié. L'auteur du texte attendait l'avènement du Messie peu après l'arrivée des Arabes, cf. Y. Even-Shmuel, *Midreše ge'ullā*, Jérusalem et Tel-Aviv, 1954, p. 31 sq.

40 Le texte géorgien, qui a survécu en même temps que la traduction latine, a été éditée avec une traduction française dans G. Garitte, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614, Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 202-203, Louvain, 1960 (*Scriptores Iberici*, 11-12). Des rédactions arabes plus complètes furent publiées dans G. Garitte, *Expugnationis Hierosolymae A.D. 614 : Recensiones Arabicae, Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 340, 341, 347 et 348, Louvain, 1973-1974 (*Scriptores Arabi*, 26-29). Il existe aussi une traduction anglaise dans F. C. Conybeare, « Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614 », *The English Historical Review*, 25 (1910), p. 502-517. Pour un sommaire du contenu, cf. B. M. Wheeler, B. M. Wheeler, « Imagining the Sasanian... », *op. cit.*, p. 77-80 et B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du vii^e siècle*, 2 vol., Paris, 1992.

41 Voir par exemple l'œuvre de Georges Pisdès : *In rest. S. Crucis*, 56, éd. A. Pertusi, *Giorgio di Pisidia. Poemi I. Panegirici epici*, Ettal, 1959 (*Studia Patristica et Byzantina*, 7), p. 227, cit. dans S. Spain Alexander, « Héraclius Byzantine Imperial Ideology and the David Plates », *Speculum*, 52/2 (1977), p. 217-237 (cit. p. 225). Voir aussi J. Durand et B. Flusin (dir.), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, 2004 (Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance, monographies 17).

42 L'association entre Héraclius et David est importante dans la mesure où elle institue, au-delà de l'exemple utile de Constantin, l'union entre l'élection et la désignation divine, la conformation d'un gouvernement théocratique et la fonction intermédiaire face à la divinité, cf. S. Spain Alexander, « Héraclius Byzantine... », *ibid.*, p. 222-228.

43 Cf. Théophylacte Simocatta, *Hist.* IV, 13. 13.

44 Anastase le Sinaïte, *Sermo adversus Monotheletas*, 3.1, éd. Uthemann, *Corpus Christianorum, Series Graeca*, p. 86-92 (*PG*, 89, col. 1156).

45 Les quatre bêtes symbolisent les quatre Empires : la bête à forme humaine symbolise le royaume de l'Ouest, qui est celui des Grecs (Byzantins). La deuxième bête, à l'apparence d'un ours, viendra de l'Est et symbolise le royaume des Sassanides. La troisième bête, un léopard, surgira du Nord et renvoie à l'apparition de Gog et Magog. Et la quatrième bête, la dernière et la plus terrifiante, venue du Sud, est Ismaël. Il existe une édition arménienne de l'*Histoire* de Sébeos par G. V. Abgarian, *Pamut'iwn Sebeosi*, Erevan, 1979. Traduction française de F. Macler, *Histoire d'Héraclius*, Paris, 1904 ; traduction anglaise de Robert Bedrosian, *Sebeos History*, New York, 1985 ; et traduction allemande d'H. Hübschmann, *Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber Aus dem Aumenischen des Sebeos*, Habilitationsschrift, université de Leipzig, 1875. Cf. T. Greenwood, « Sasanian echoes and apocalyptic expectations. A re-evaluation of the armenian history attributed to Sebeos », *Le Muséon* 115/3-4 (2002), p. 323-397 ; W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, 1992, p. 213-214 et *Id.*, « Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest », *Church History*, 38/2 (1969), p. 139-149. Au sein de la tradition arménienne, nous ne devons pas oublier les textes « apocryphes » se rapportant à la légende d'Alexandre. Un historien arménien du xiv^e siècle, Step'anos Orbelean, mentionne une traduction d'une « Vision de Méthode » qu'il attribue à un auteur du viii^e siècle, cf. M. E. Stone, *Armenian Apocrypha*

Relating to Adam and Eve, Leiden, 1996 et J. Howard-Johnston, « Armenian Historians of Heraclius », in G. Reinink et B. H. Stolte, *The Reign of Heraclius...*, *op. cit.*, p. 41-62. De même, en Arménie, au moment de la rébellion anti-arabe à Sasun et à Xoyt^c, en 843, des textes apocalyptiques sont rédigés, cf. J. Russel, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, Mass., 1987, p. 414-415.

46 Nous avons déjà souligné l'importance du genre en relation avec les attentes eschatologiques. C'est pour cette raison que nous nous permettons d'affirmer que les deux genres en question sont beaucoup plus liés qu'on ne l'avait pensé.

47 *Chronicon Edessenum*, éd. I. Guidi, *Chronica Minora I*, Paris, 1903 (*Corpus scriptorum christianorum orientalium [CSCO], Scriptores Syrii*, ser 3-4). Pour une analyse des aspects eschatologiques de la chronique, cf. W. Witakowski, « Chronicles of Edessa », *Orientalia Suecana*, 33-35 (1984-1986), p. 487-498 et S. P. Brock, « Syriac Views of Emergent Islam », *Studies in the First Century of Islamic Society*, éd. G. Juynboll, S. Illinois Univ. Press, 1982, p. 9-21.

48 À propos de la postérité et de l'influence de cette chronique, cf. W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionisius of Tell-Mahre*, Stockholm, 1988 (*Acta Universitatis Upsaliensis/Studia Semitica Upsaliensia*, 9).

49 Cette explication semble avoir été la plus courante dans les milieux monophysites. Jean de Nikiou l'utilise pour interpréter le cas égyptien, cf. S. P. Brock, « Syriac Views... », *op. cit.*, p. 11. Les Nestoriens tout comme les Chalcédoniens font usage d'interprétations semblables. Anastase le Sinaïte, Chalcédonien, interprète les succès arabes comme un châtement à la politique pro-monothélite de Constant II et au traitement qu'il a fait subir au pape Martin, cf. *Sermo adversus Monotheletas*, *op. cit.* Pour le Nestorien Jean de Penkaye – auteur sur lequel nous reviendrons –, les Arabes ont été envoyés par Dieu pour punir l'hérésie, aussi bien celle des Chalcédoniens que celle des Monophysites.

50 Mahomet, tout comme les califes, est appelé « roi » : l'Islam n'étant pas encore reconnu comme religion, ce n'est qu'un siècle plus tard, et grâce à Denys de Tell-Mahre, que les Chrétiens syriens parviennent à reconnaître le culte musulman comme une nouvelle « religion ». Le *malkuta* ou royaume des Arabes est considéré comme l'héritier des « royaumes » de Byzance et de Perse. Toute cette terminologie provient du livre de *Daniel* ; sa théorie des quatre empires permet de « placer » la nouvelle situation politique au sein d'un schéma connu – à mettre en rapport avec l'exégèse que fit, en Perse, Sébéos, comme nous l'avons vu, cf. S. P. Brock, « Syriac Views... », *ibid.*, p. 14.

51 Au contraire des écrivains monophysites, qui tendaient à voir les règnes d'Abu-Beker et d'Omar sous des couleurs idéalistes, Jean de Penkaye ne voit que la division avant le règne de Muawiya caractérisant une paix jusqu'alors inconnue. Pour une description des idées de Jean de Penkaye, cf. A. Baumstark, « Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts », *Römische Quartalschrift*, 15 (1901), p. 272-280 et G. J. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser », in W. Verbeke et alii, *The use and abuse of Eschatology*, p. 82-111, notamment p. 84-98.

52 L'œuvre de Jean de Penkaye – une *Histoire Universelle* en grande partie jamais éditée et qui porte le titre de *Ktâbâ d-res melle* – fut partiellement publiée par A. Mingana (*Sources Syriaques*, t. 1, Leipzig, 1908, avec trad. fr. du livre XV, p. 172-197). Le récit des épidémies et des famines de A. H. 67 – A. D. 686/687, quelques années seulement avant la prophétie du Pseudo-Méthode – se trouve dans les pages 160 et 165, cf. G. J. Reinink, « Pseudo-Methodius... », *ibid.*, p. 85. Il existe une traduction française des livres XIII et XV dans A. Scher, « Notice sur la vie et les œuvres de Johannan bar Penkayê' », *Journal asiatique*, 10 (1907, 10^e sér.), p. 170-178. Des extraits des livres XIV et XV se trouvent en traduction allemande dans R. Abramowski, *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845*, Leipzig, 1940 (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 25/2). Voir aussi la conférence de G. J. Reinink, (« East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam : the case of John Bar Penkaye's *Ktâba d-rêê mellê'* » dans le congrès « Redefining Christian Identity. Christian Cultural Strategies since the Rise of Islam », université de Groningen, Pays-Bas, du 7 à 11 avril, 1999).

53 Harvard, Syr 42, fol. 117r-122v. Pour une description du manuscrit qui contient le texte de l'Apocalypse syriaque de Daniel, mais également les œuvres de Jean de Dalyatha (Jean Saba), Jean bar Penkaye (Jean de Fenek), des homélies d'Evagre, de Grégoire le moine, de Simon le moine, de Basile, de Philoxène et de Jean Chrysostome, voir M. H. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library : A Catalogue*, Missoula, 1979 (Harvard Semitic Studies, 23), p. 54.

54 M. Slabczyk, *Apokalipso de Danielo Profeto en la Lando Persio kaj Elamo : Sirian tekston, Esperantan tradukon kaj Komentaron preparis Miron Slabczyk*, Vienne, 2000.

55 M. Henze, *The Syriac Apocalypse of Daniel. Introduction, Text and Commentary*, Tübingen, 2001.

56 H. Schmoldt, *Die Schrift « Vom jungen Daniel » und « Daniel's letzte Vision »*. *Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte*, Thèse de doctorat, université d'Hambourg, 1972, p. 25-113. Les deux textes utilisent la Peshittâ – ils ne sont pas fondés sur un original grec – et partagent beaucoup de descriptions – des peuples du Nord, de l'Antéchrist –, cf. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 9-10.

57 Pseudo-Daniel, *Apocalypse*, chap. 14, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 39. 5858 On reviendra sur cette légende à propos de l'Apocalypse du Pseudo-Méthode.

59 Quant à la datation des textes eschatologiques, nous considérons qu'il existe un problème à propos de la double mention de « la révolte des peuples du Nord » d'une part et des « portes du Nord » de l'autre. Si l'existence des remparts (ou « portes ») fait partie des nouveautés littéraires qui se trouvent dans la légende d'Alexandre du vii^e siècle, par contre la « révolte des peuples du Nord » peut être déduite de la prophétie d'Ézéchiel 38, 1-9. Klaus Berger considère que le texte « Vom Jungen Daniel » a été écrit au iv^e siècle puisqu'il ne fait pas mention des « portes du Nord » (en tout cas, avant le vii^e siècle), ce qui nous semble tout à fait correct, cf. K. Berger, « Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik », in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II/23.2, Berlin/New York, 1980, p. 1463. Les conclusions de Berger ont été réfutées par M. Henze (*The Syriac Apocalypse...*, *op. cit.*, p. 16) et par H. Weinel à partir de la seule proximité littéraire des deux textes, ce qui ne nous semble pas un argument définitif, cf. H. Weinel, « Die spätere christliche Apokalyptik », in E. Balla *et al.*, *Eucharisterion*, t. 2, Göttingen, 1923, p. 141-173. Or, par rapport au problème de la datation, il faut tenir compte de quelques mentions problématiques dans le texte de l'*Apocalypse syriaque de Daniel*.

60 « (Et pendant ces temps), plusieurs villes seront soumises au paiement du tribut », *Apocalypse syriaque de Daniel*, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *op. cit.*, p. 42. Gerrit Reinink a signalé qu'une telle mention du Pseudo-Éphrem (*Sermon de la fin du monde*) trouvait une correspondance dans les changements politiques du nord de la Mésopotamie à l'époque de la conquête arabe : « Bei der Erwähnung der Erhebung von Steuern handelt es sich nicht Bloß um eine einfache Mitteilung, daß die Araber von den besiegten Völkern Tribut nehmen. Sie soll vielmehr bekunden, daß an die Stelle der früheren byzantinischen und persischen Herrschaft jetzt neue Herren getreten sind "vor denen sich jeder fürchtet" », cf. G. Reinink, « Pseudo-Ephrem's 'Rede über das Ende' und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts », *Aram*, 5 (1993), p. 459. M. Henze considère que le texte de l'*Apocalypse syriaque de Daniel* ne parle pas des mêmes événements sans donner plus de précisions. En revanche, nous considérons qu'il peut s'agir du même problème.

61 La prophétie de Daniel fait partie de la littérature syriaque et byzantine sur les conquêtes arabes. Voir W. E. Kaegi, « Initial Byzantine reactions to the Arab Conquests », *Church History*, 38 (1969), p. 139-149.

62 M. Henze remercie Gerrit Reinink, professeur à l'université de Groningen (Pays-Bas), de cette remarque sur l'origine du texte, cf. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *op. cit.*, p. 17, n. 43. La perspective eschatologique est centrée sur la vision de la Jérusalem céleste (chap. 33), le pèlerinage des exilés au Temple (chap. 37-40) et l'intronisation du Christ sur le Mont Sinaï (chap. 38). Étant donné que le texte de l'*Apocalypse* de Jean n'a pas été universellement accepté dans les églises syriaques, l'éditeur de la version syriaque du texte ne le met pas en rapport avec la Peshittâ, mais avec la version de Philoxène de Mabbog (ca. 507/508), cf.

J. Gwynn, *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version hitherto unknown*, Amsterdam, 1981 (1^{re} éd. 1897). Contre l'opinion de Gwynn, voir A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963, p. 123. Les références aux textes évangéliques à portée eschatologique comme la *Deuxième épître aux Thessaloniens* sont très nombreuses et les « apocalypses » des Douze Apôtres, textes syriaques issus d'une communauté monophysite de la fin du viii^e siècle, font de nombreuses mentions à l'*Apocalypse* de Jean.

63 M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 17-18.

64 *Apoc. Syr. Dan.*, chap. 30, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 54

65 Voir *IV Ezra* 6, 1-5b, où l'auteur commence par la même préposition la mention de tous les actes créatifs de Dieu. Par effet de ce recours, le lecteur a l'impression que Dieu prépare déjà la fin avant même la création.

66 M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *op. cit.*, p. 20-22.

67 M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 22.

68 A. Golitzin, « Making the Inside like the Outside : Toward a Monastic *Sitz im Leben* for the Syriac Apocalypse of Daniel », n. 11 (en ligne « www.marquette.edu/maqom/Daniel »).

69 Dès que les « apocalypses » – selon notre propre définition donnée dans la première partie – s'attaquent aux problèmes d'oppression subie par les communautés auxquelles le texte s'adresse, elles deviennent toutes « historiques ».

70 A. Golitzin, « “Earthly Angels and Heavenly Men” : The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos and the Tradition of “Interiorized Apocalyptic” in Eastern Christian Ascetical Mystical Literature », *Dumbarton Oaks Papers*, 55 (2001), p. 125-153.

71 Golitzin établit une relation entre l'accroissement spirituel – fondée sur la fidélité aux vœux, tel qu'Isaac de Niniveh l'exprime dans son homélie 73 – et l'eschatologie. Ainsi, le Jugement dernier ne serait que le fait de reconnaître ce que chacun est devenu. Le moine manifeste de cette manière sa conformité intérieure avec le corps transfiguré du Christ et se prépare à la nouvelle création. Voir A. Golitzin, « “Earthly Angels and Heavenly Men”... », *op. cit.*, p. 133, n. 29. Les opinions de Golitzin à propos de la valeur du syntagme *bnai/bat qyama* proviennent de ces considérations. Tout en suivant Sydney Griffith, il propose de nouvelles traductions pour cette expression : à partir de la racine *qwm* et des dérivés tels que *qyanta* (résurrection), elle peut signifier non seulement « fils de l'alliance », comme elle a été traditionnellement comprise, mais plutôt « fils de la résurrection » ou bien même « fils de l'eschaton », bien que ces hypothèses ne nous semblent pas suffisamment prouvées dans les textes. Voir S. Griffith, « Monks, “Singles”, and the “Sons of the Covenant” : Reflections on Syriac Ascetic Terminology », in *Eulogema : Studies in Honor of Robert Taft, SJ*, Rome, 1992, p. 141-160 ; *Id.*, « Asceticism in the Church of Syria : The Hermeneutics of Early Syriac Asceticism », in V. L. Wimbush et R. Valantasis (dir.), *Asceticism*, Oxford/New York, 1995, p. 220-245.

72 *Pseudo-Daniel syriaque*, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *op. cit.*, chap. 13, p. 38-39 : « Et la fin de l'histoire [que] le Saint-Esprit montra à Daniel en Perse et Elam pendant les jours du roi Darius ». M. Henze signale que cet usage du terme « fin » dans l'*Apocalypse syriaque de Daniel* ne s'accorde pas au sens qu'il aurait dans le texte biblique de Daniel, c'est-à-dire celui de « fin » d'une époque de crise. Cette dernière affirmation est fondée sur un article de J. J. Collins [« Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death », *Catholic Biblical Quarterly*, 36 (1974), p. 26] qui comporte, à notre avis, une interprétation erronée du problème. Voir M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 75, n. 51 et aussi, chap. 13 *in fine* : « Les sages et ceux qui gardent l'Alliance comprendront ce livre et à la fin dernière (fin des fins) ils seront poussés par lui (le livre) ». Cette « fin dernière (fin des fins) » met l'accent sur le caractère exclusivement eschatologique visé par l'auteur du texte. Par rapport au caractère de « ceux qui gardent l'Alliance » dans l'interprétation d'A. Golitzin, dont nous avons déjà parlé dans la note précédente, nous la considérons comme excessive. En tout cas, bien qu'il essaie – à partir de l'article de Griffith – de comprendre *bnai/bat qyama* dans un sens eschatologique, cela nous semble trop risqué. Il est clair que le contexte du texte syriaque renvoie plutôt aux figures classiques de l'ascétisme syriaque qu'à d'autres figures de la tradition apocalyptique. Dans ce sens, les syntagmes *bnai/bat qyama* sont différents – dans le sens qu'ils appartiennent

à un certain milieu culturel spécifique – des « pauvres de Yahvé » de la tradition apocalyptique précédente, tels que M. Henze les comprend (*The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 76, n. 58).

73 Tel que nous l'avons signalé dans la première partie de cet article par rapport à l'eschatologie antérieure au viii^e siècle. Voir aussi W. Adler, « The Apocalyptic Survey of History Adapted by Christians : Daniel's Prophecy of 70 Weeks », in J. C. Vanderkam et W. Adler (dir.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Minneapolis, 1996, p. 201-238. De même, W. Witakowsky (« The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the creation week in the syriac tradition ») présente une synthèse de l'apparition de ce *topos* dans la littérature syriaque. En tant que sources des idées des auteurs syriaques en relation à l'au-delà et à une référence naturelle au sept jours de la création, Witakowsky remarque l'importance du nombre sept pour la périodisation et l'organisation du calendrier (W. Witakowsky, « The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition », in R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum 1988*, Rome, 1990 93-109).

74 Il s'agit, par exemple, de la prophétie d'Isaïe sur la rédemption qui concerne la restauration glorieuse de Jérusalem (*Is* 60, 19-20). Dans *l'Apocalypse syriaque de Daniel* (chap. 39), ce passage est cité presque mot-à-mot en tant que description de l'état de paix perpétuel de la Jérusalem céleste. Ce texte fut même utilisé par le *IV Ezra*, cf. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *op. cit.*, p. 29.

75 Signalons que cela permet à Henze – grâce à une suggestion de Gerrit Reinink – de situer la rédaction de *l'Apocalypse syriaque de Daniel* dans un milieu melquite. Voir M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 17, n. 43. La mention « ceux qui gardent l'Alliance comprendront ce livre » (éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 39) est en relation avec *Dn* 8, 26 ; 12, 4 et 12, 9, car l'on oblige le visionnaire à garder les paroles en secret et le livre scellé jusqu'au moment de la venue de la « fin » de l'histoire, où ces choses seront éclaircies.

76 Il faut tenir compte de la révolte des « peuples du Nord » et de l'apparition des « signes » *'iwtâ*, qui annoncent cette fin dans le début du chapitre 14, cf. *Apocalypse syriaque de Daniel*, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 39 : « Les peuples du Nord se lèveront et il y aura beaucoup d'activité et un séisme dans la surface de la terre ». Ce topos des « peuples du Nord », d'une longue ascendance biblique (*Jr* 10, 2 et *Ps* 2, 1-2 entre autres) retrouve sa pleine expression dans la prophétie d'Ézéchiel (38 et 39) à propos des peuples eschatologiques de Gog y Magog. Il sera à son tour utilisé par *l'Apocalypse du Pseudo-Méthode*. D'autre part, les « signes » qui annoncent la fin, comme nous l'avons vu dans la première partie de cet article, possèdent une longue présence dans l'eschatologie syriaque.

77 Cet élément est en effet présent dans beaucoup d'autres textes analogues de la littérature syriaque de l'époque. Les « portes du Nord », par exemple, ne s'ouvrent pas afin de laisser entrer Gog et Magog à cause des péchés des hommes, mais en tant que condition nécessaire à la venue de l'Antéchrist, cf. *Apocalypse syriaque de Daniel*, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, chap. 22, p. 47 : « Et voici que les portes du Nord s'ouvriront devant lui. » En revanche, dans les cas de la *Légende syriaque d'Alexandre*, dans le *Poème syriaque d'Alexandre* ou le *Pseudo-Éphrem*, les portes du Nord s'ouvrent effectivement à cause des péchés des hommes. Ceci se trouve aussi dans *l'Apocalypse du Pseudo-Méthode*, éd. G. Reinink, *Die syrische Apokalypse des pseudo-Methodius*, Louvain, 1993, p. 37.

78 *Apocalypse syriaque de Daniel*, chap. 15-16, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 41-43. Les anges se présentent sur terre, où ils marchent comme des êtres humains, de même qu'à Sion et encore sur « les vagues de la mer » (chap. 19, p. 45).

79 Le récit du jugement n'est relaté qu'au travers de quelques lignes.

80 *Apocalypse syriaque de Daniel*, chap. 17, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *op. cit.*, p. 43 : « Dans ces jours-là il y aura de tumulte jour et nuit ». Dans les chapitres 25 et 26 (éd. M. Henze, p. 50-51), on fait mention à « ce jour-là », outil rhétorique en relation avec la tradition littéraire sapientielle qui se trouve dans quelques apocalypses juifs déjà examinés.

81 Il sera d'ailleurs membre de la tribu de Lévi (*Apocalypse syriaque de Daniel*, chap. 21, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 46). Traditionnellement issu de la tribu de Dan,

cette origine lévitique constitue une nouveauté. Sur les mentions musulmanes – dans le *Kitab al-Fitan* de Nu'aym b. Hammad al-Marwazi († 844) – d'une origine analogue de la tribu de Lévi, cf. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 89, c. 121.

82 *Apocalypse syriaque de Daniel*, chap. 19, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 45. Henze ne fait pas attention de cet aspect que nous considérons comme fondamental.

83 Cette idée se voit renforcée par l'utilisation des deux termes en même temps dans le chapitre 26, afin de décrire le moment où la fin aura lieu en tant que dernière et prochaine étape par rapport aux événements antérieurement décrits sur la fin de l'histoire, cf. *Apocalypse syriaque de Daniel*, éd. M. Henze, *The Syriac Apocalypse...*, *ibid.*, p. 5 : « La fin s'approchera à la fin de l'ère ('*lm*')/quand le temps de la fin sera proche/à l'achèvement du dernier temps de la fin de l'ère. »

84 Une édition critique des versions syriaques a été réalisée par G. J. Reinink : *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Louvain, 1993 (CSCO, 541 ; *Scriptores Syri*, 221), avec trad. allemande. Le texte syriaque du manuscrit *Vat. syr. 58* (xvi^e siècle) a été traduit en anglais par Paul Alexander dans *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (p. 36-51). Une édition du texte syriaque avec traduction anglaise et commentaire se trouve dans F. J. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic in the early Muslim Period*, thèse de doctorat, Catholic University of America, Washington, 1985, p. 58-205. La possibilité d'une origine syriaque du texte, annoncée dans les commentaires de E. Sackur de son édition latine (*Sybillinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, p. 55), a été confirmée par M. Komsko [« Das Rätsel des Pseudo-Methodius », *Byzantion*, 6 (1930), p. 273-296]. Le texte grec – correspondant aux quatre traditions, les trois dernières dépendant de la première – a été édité par le philologue russe V. Istrin (*Otkrovenie Mefodiia Patarskago*, 2 vol., Saint-Petersbourg, 1897). Les textes grecs ont été l'objet d'une édition critique par A. Lolos [*Die Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Meisenheim am Glan, 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie, 83) ; *Die dritte und vierte Redaktion des Ps. Methodios*, Meisenheim am Glan, 1978]. Le texte latin que nous suivrons a été publié dans E. Sackur, *Sybillinische Texte...*, *ibid.*, p. 59-96. Une nouvelle édition a été établie par W. J. Aerts et G. A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, Louvain, 1998 (CSCO, 569, sub. 97).

85 Cf. G. J. Reinink, « Pseudo-Methodius... », *op. cit.*, p. 82-111.

86 Cf. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse...*, *op. cit.*, p. 1 : « Avec l'aide de Dieu, Seigneur de tout, nous écrivons le traité (*memra*) rédigé par saint (*Mar*) Méthode, évêque et martyr sur la succession des rois et sur la fin des temps. » S'appuyant sur la traduction de Martínez, R. Wilken fait une lecture erronée de la notion de « fin » dans cette première page du texte, cf. R. Wilken, *The Land Called Holy*, New Haven/Londres, 1992, p. 241.

87 Cf. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse...*, *ibid.*, p. 1.

88 L'auteur annonce la fin de la tyrannie des Arabes comme conclusion de la dixième « semaine » d'années, c'est-à-dire une période de soixante-dix ans, ce qui nous place en 692. L'auteur lui-même dit vivre dans la dernière « semaine », soit entre 685 et 692 (*Vat. syr. 58*, fol. 132r-134v). Sur les épidémies et les famines dans le nord de la Mésopotamie à cette époque, cf. Théophane, *Chronographie*, éd. C. de Boor, *CSHB*, Leipzig, 1883, p. 361-364.

89 *Vat. syr. 58*, fol. 132v, éd. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse...*, *op. cit.*, p. 36 : « Un homme peut aller dormir et trouver le matin suivant sur le pas de sa porte des gens qui exigeront de lui qu'il paie l'impôt. »

90 La *Chronique* du Pseudo-Denys de Tell-Mahre situe cet événement pendant l'année 1003 du comput syriaque, c'est-à-dire A. D. 691/692, cf. W. Witakowsky, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel Mahre. A Study in the History of Historiography*, Upsalla, 1987, p. 80 *sqq.*

91 Nous trouvons un exemple chez Jean Damascène et ses sermons, au début du viii^e siècle, contre les ennemis ismaéliens et en faveur de l'appui impérial, cf. *In ep. II ad Thess* (PG, 95, 92ab). Le texte syrien renvoie fréquemment à l'Empire byzantin comme le « royaume des Grecs » (*malkuto deiaunoie*) et à l'empereur comme le « roi des Grecs » (*Malko deiaunoie*), ce qui est courant dans les textes syriaques. La traduction grecque essaie de mettre bien en valeur le fait que le « royaume des Grecs » est l'Empire romain (= byzantin).

92 Le texte syriaque fut rapidement traduit en grec pour servir la cause de la propagande impériale et chalcédonienne déjà mentionnée. Le texte est attribué à un certain « Méthode », évêque d'Olympe et martyr. La première rédaction grecque, sur laquelle nous travaillons, le nomme « évêque de Patara » et non d'Olympe comme dans le texte syriaque, au moins dans la version V, cf. les commentaires de G. J. Reinink (*Die syrische Apokalypse...*, *op. cit.*, trad. p. 1, n. 1). Le texte syriaque du *Vat. syr.* 58 (copie des années 1584-1586) fut trouvé par Komsko (« Das Rätsel... », *op. cit.*, p. 276-296). Or, trois autres manuscrits ont été trouvés par A. Vööbus (« Discovery of an Unknown syriac author, Metodios of Petra », *Abr-Nahrain*, 17 (1976-77), p. 1-4) dans la bibliothèque de l'évêché syrien orthodoxe de Mardin, en Turquie (*Mardon Orth.* 368, 891 y A). Pour la tradition textuelle, cf. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse...*, *ibid.*, p. vii-xxxvi.

93 Fol. 133r, éd. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse...*, *ibid.*, p. 37 : « Et après ces pénuries et châtements (de la part) des fils d'Ismaël, à la fin de cette semaine. » Ici se trouvent, sans doute, plusieurs des thèmes fondamentaux du *Pseudo-Méthode* : les pénuries subies aux mains des « fils d'Ismaël » en tant que « châtement » pour les péchés. Tous les événements se déroulent dans un scénario déjà connu : la septième semaine de millénaires. Le texte syriaque du *Pseudo-Méthode* reprend la chronologie en usage dans le texte de la *Caverne des Trésors*, qui dépend à la fois des chronologies de Julius Africanus et de celle de la Midrash ha-gadol, cf. G. J. Reinink, « Der Verfassername "Modios" der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios », *Oriens Christianus*, 67 (1983), p. 46-64.

94 Qui était l'une des caractéristiques de l'apparition du Messie dans *l'Apocalypse de Zorobabel*.

95 L'expression relative à l'idée d'inutilité complète ne figure pas dans le texte syriaque traduit par Alexander. Cela peut suggérer que le traducteur grec l'a incorporée dans le but de pouvoir expliquer le fait d'être considéré « comme quelqu'un qui est donné pour mort ». En dehors de cette considération, le côté miraculeux de son personnage s'appuie justement sur son caractère de vainqueur des Ismaélites, qu'il acquerra par la suite. Sous sa forme grecque, le passage sera transmis à l'Occident.

96 D'autre part, il est pertinent de remarquer qu'une guerre contre les fils d'Agar – depuis l'époque d'Eusèbe, les Arabes ont été classés comme les descendants d'Ismaël aussi bien que d'Agar –, qui constitue sans aucun doute une réminiscence de cette apparition victorieuse dont parle le *Pseudo-Méthode*, est mentionnée dans *l'Apocalypse* de la *Vita* d'Andreas Salos, éd. L. Rydén, « The Andreas Salos Apokalypse », *Dumbarton Oaks Papers*, 28 (1974), p. 202, lignes 31-32. Mais, force est de reconnaître que ce texte a été écrit au cours du x^e siècle, par un homme qui se sentait en sécurité à l'intérieur des limites d'un empire fort, ce qui explique qu'aucune mention ne soit faite à une menace militaire. Les « fils d'Agar » sont donc attaqués pour leurs blasphèmes et non parce qu'ils représentent une menace pour Byzance.

97 C'est une autre des caractéristiques du Messie de *l'Apocalypse de Zorobabel*.

98 C'est le cas de *l'Apocalypse* incluse dans la *Vie d'Andreas Salos* (éd. L. Rydén, « The Andreas... », *op. cit.*, p. 202, lignes 22-23), récit que se trouve aussi incorporé à la légende de Basile I^{er}.

99 A. Lolos, *Die Apokalypse...*, *op. cit.*, p. 128, lignes 89-90. Cette assimilation est maintenue chez Andreas Salos (éd. L. Rydén, « The Andreas... », *ibid.*, p. 203, lignes 55-58).

100 Le *Pseudo-Méthode* fonde son récit sur l'acte ultime du dernier Empereur de rendre son royaume au Golgotha et d'élever ses mains vers Dieu selon une exégèse très particulière et largement diffusée du *Ps* 68, 31-32 : « Menace la bête des roseaux, / la bande de taureaux avec les veaux de peuples ! / Qu'elle s'humilie, apportant or et argent ! / Disperse les peuples qui aiment la guerre. / De l'Égypte, des grands viendront, / l'Éthiopie tendra les mains vers Dieu. » Dans le texte de la Bible syriaque, le terme « *yd* » veut dire plus tôt « pouvoir », cf. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse...*, *ibid.*, p. 31, n. 5. Pour l'auteur du *Pseudo-Méthode*, l'Empire byzantin est l'héritier du royaume de Kush (*i.e.* l'Éthiopie) grâce à l'union du roi mythique Bizaz et de la princesse Cushet. Prenant pour base sa traduction du syriaque du passage mentionné, Paul Alexander a tout d'abord cru que l'auteur du *Pseudo-Méthode* était monophysite. Selon Alexander, l'Éthiopie ne jouant aucun rôle important en politique

internationale au viii^e siècle, seul un auteur monophysite pouvait mettre en relief la place de ce royaume africain, car c'était le seul où le monophysisme était religion officielle, cf. « Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs », *Medievalia et humanistica*, 2 (1971), p. 47-68, spéc. p. 58-62. La traduction au présent d'un verbe syriaque conjugué dans un temps perfectif et accompli du passé (forme courante de la narration historique) est à l'origine de la confusion, cf. les « Additional Remarks » dans la réédition de l'article cité dans *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Londres, 1978.

101 Dans l'œuvre de Jean de Penkaye, les Arabes apparaîtront comme un châtement divin des péchés de relâchement (doctrinal) des chrétiens. En revanche, dans le *Pseudo-Méthode*, ils apparaissent comme le châtement, avant tout, du relâchement des chrétiens en matière sexuelle.

102 Cf. *Vat. syr.* 58, fol. 126r. Alexander lui-même se rallie à cette interprétation après avoir soutenu, tout d'abord, l'affiliation monophysite (et pro-éthiopienne) de l'auteur.

103 Le *Pseudo-Méthode* établit la généalogie suivante : *Kushat* épousa *Buz*, roi de Byzance. De cette union naquirent *Byzantia* qui épousa *Romulus*, roi des Romains. *Byzantia* eut trois fils : *Romulus*, qui régna à Rome, *Urbanus*, qui régna à Byzance et *Claudius* qui régna à Alexandrie. *Vat. syr.* 58, fol. 125r-126r.

104 L'édition d'E. A. W. Budge, *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version. Edited from Five manuscripts of the Pseudo-Callisthenes*, Amsterdam, 1976 (1^{re} éd. 1889). Pour la description du contenu de cette légende, cf. K. Czeglédy, « The Syriac Legend Concerning Alexander the Great », *Acta Orientalia*, 7 (1957), p. 231-249.

105 Le récit, qui mentionne Favorinus (ii^e siècle A. D.), a été traduit en latin par Julius Valerius (270-330 A. D.), cf. K. Czeglédy, « The Syriac Legend Concerning Alexander the Great », *Acta Orientalia* VII (1857), p. 231-249, cit. p. 231, n. 3. Voir aussi R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderrromans*, Munich, 1954 (Zetemata, 9) et G. Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge, 1956. Parmi les œuvres importantes, et qui n'ont pas perdu leur valeur, citons celle de F. Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Fribourg-en-Brisgau, 1901 et celle du grand sémitisant Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderrromans*, Vienne, 1890 (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 38). Moins impérissable est l'intérêt du texte d'A. R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge-Mass, 1932 (Monographs of the Medieval Academy of America, 5). Il s'agit d'une œuvre brillante et inachevée – ce qui infirme, à notre avis, une grande partie des critiques que l'on continue à lui faire – d'un grand historien disparu trop tôt. Le fait de figurer dans le catalogue de la *Medieval Academy of America* en fait l'un des livres les plus cités par les non spécialistes.

106 Sur l'influence des récits du cycle d'Alexandre sur les chapitres apocalyptiques du livre de *Daniel* et la *sourate* n° 18, cf. F. Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, Berlin, 1956 (Deutsche Akademie der Wissenschaften. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 3).

107 Cf. *I Mac* 1, 3, versio LXX.

108 En ce qui concerne les prophéties de l'Ancien Testament, de nombreux auteurs soutiennent que la synthèse et l'adaptation peuvent dater de l'époque de Josèphe qui parle des Scythes comme de « Gog et Magog », ou peut-être de celle de l'invasion des Huns en 395-396, dont les retombées, au sud, atteignirent le nord de la Mésopotamie et de la Syrie, cf. K. Czeglédy, « The Syriac Legend », *op. cit.*, p. 233-241. Sur les considérations émises par Czeglédy sur la date de traduction et d'adaptation au syriaque du Pseudo-Callisthène, cf. p. 239-241. Il ne faut pas confondre cette traduction syriaque de l'« *Alexanderlegende* » avec la version syriaque du « roman » d'Alexandre, dont la date est nettement postérieure, au milieu du x^e siècle, et qui provient de la tradition Pehlevi, cf. p. 241. Dans la littérature syriaque, les portes du Nord sont incorporées comme thème littéraire dans une homélie métrique attribuée à Jacques de Serough (451-521), mais probablement plus tardive, cf. E. A. W. Budge, *The History of Alexander...*, *op. cit.*, p. 163-200.

109 Cf. G. J. Reinink, « Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Heraklios' Kirchenpolitik », in C. Laga, J. A. Munitiz et L. Van Rompay (dir.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert*

van Roey for his seventieth birthday, Louvain, 1985 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 18), p. 263-281.

110 Il convient d'évoquer ce que W. H. C. Frend avait annoncé : « The problem for the historian of the Monophysite movement is how in the years following the death of Justinian the loyalism of the Monophysites gradually soured until, when the supreme test of the Arab invasions came, the Monophysite populations stood aside from the conflict and even welcomed "the sons of Ishmael" at the expense of the "Chalcedonian persecutors" », cf. *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1979.

111 Nous pouvons établir une relation similaire pour le *Pseudo-Méthode* : ne pas espérer une libération des Arabes – les musulmans comme libérateurs du joug byzantin et protecteurs du monophysisme –, mais l'attendre de Byzance ou de son empereur.

112 Cf. G. J. Reinink, « Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende... », *op. cit.*, p. 274-275. L'« Unité » et l'« Universalité » sont deux concepts fondamentaux de la théorie politique depuis l'époque de Constantin. La comparaison entre Constantin et le Christ faite par Eusèbe de Césarée n'est pas creuse. Au vii^e siècle, l'assimilation entre la figure d'Héraclius et celle d'Alexandre est faite selon le schéma constantinien, cf. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981, p. 254. Pour une explication de la typologie Alexandre-Héraclius, et de l'universalité et l'unité religieuse que symbolise la restitution de la croix à Jérusalem par Héraclius, cf. G. J. Reinink, « Die Entstehung », *op. cit.*, p. 280-281. En tout cas, il est très important de souligner que, dans la tradition chrétienne d'Alexandre, son règne demeure jusqu'à l'arrivée du Christ, tandis que la figure du dernier Empereur suppose l'existence de l'Antéchrist.

113 Cf. G. J. Reinink, « Pseudo Methodius. A concept of History in response to the Rise of Islam », in A. Cameron et L.I. Conrad (éds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary source material*, Princeton, 1992, p. 149-187 (ici p. 168). Voir aussi S. H. Griffith, « Ephrem the deacon of Edessa and the Church of the Empire », in T. Haldon et J. P. Williman (dir.), *Diakonia. Studies in honor of Robert T. Meyer*, Washington, 1986.

114 J. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve apostles. Together with the Apocalypses of each one of Them*, Cambridge, 1900. Le commentaire d'H. Suermann (*Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyphtik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt, 1985), a été très critiqué, cf. compte rendu de G. Reinink, *Le Muséon*, 104 (1991). Voir aussi, H. J. W. Drijvers, « The Gospel of the Twelve apostles : A syriac Apocalypse from the early Islamic Period », in A. Cameron et L. I. Conrad (dir.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I. Problems in the Literary source material*, Princeton, 1992, p. 189-213.

115 Le texte occupe les folios 47r-58r du manuscrit 85 de la collection Rendel Harris, appartenant à présent à la bibliothèque du Harvard College, qui contient également une *catena* référée à Jacques d'Édesse, un extrait de la *Doctrine d'Addai*, un extrait du discours 38 de Sévère d'Antioche contre Grammaticus sur l'origine de l'hérésie nestorienne et une suite de canons apostoliques et des synodes. L'inclusion de la *Doctrine d'Addai*, en plus de la mention, au début du texte, de la naissance du Christ en 309 de l'ère seleucide – une date propre à la tradition edessène –, signale la ville d'Edesse comme lieu d'origine, selon l'avis de l'éditeur, cf. J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *ibid.*, p. 7 et 16-17.

116 Les textes signalent les révélations reçues par chacun des trois apôtres de la part d'un ange, qui les visite à tour de rôle et que ne comporte ni voyages dans l'au-delà ni d'autres aspects caractéristiques du genre apocalyptique.

117 H. J. W. Drijvers, « The Gospel... », *op. cit.*, p. 196-199 ; J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *op. cit.*, p. 18-19 et 33-34.

118 J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *ibid.*, p. yh.

119 J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *ibid.*, p. 18 ; H. J. W. Drijvers, « The Gospel... », *op. cit.*, p. 199.

120 Il est intéressant de signaler que même les communautés monophysites possédaient des connaissances sur l'*Apocalypse* de Jean. Cela nous permet de relativiser l'opinion de Gerrit Reinink, soutenue par Matthias Henze, sur une origine melkite de l'*Apocalypse syriaque de*

Daniel par la connaissance du texte de l'*Apocalypse* du Nouveau Testament dont il témoigne. J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *ibid.*, *Apocalypse de Jean*, p. yh : « Et il y eut soudain un grand séisme et Jean, le frère de Jacques et l'initié du Seigneur, tomba sur sa face à terre et, tout tremblant, adora Dieu, Seigneur de tout / Et notre Seigneur lui envoya un homme habillé en blanc et monté sur un cheval de feu. » Ces images, bien que fondées sur *Dn* 7, 9, trouvent leur fondement surtout sur *Ap* 4, 4 ; 6, 11 et 7, 13-14.

121 L'auteur de ce texte ne parle pas d'Héraclius mais reprend la figure de Constantin. Cela n'a rien d'étonnant car, en dépit des victoires d'Héraclius contre les Perses, le souvenir de grandes défaites byzantines et de la fin du pouvoir chrétien dans de vastes régions du Proche-Orient était fort présent au début du viii^e siècle.

122 J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *op. cit.*, *Apocalypse de Jean*, p. yz.

123 *Dn* 7, 2.

124 Il s'agit d'un des topiques sur la domination arabe à l'époque d'Abd al-Malik, repris de la tradition syriaque précédente, cf. *Apocalypse du Pseudo-Méthode*, éd. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des pseudo-Methodius*, *op. cit.*, p. 36.

125 La guerre civile mentionnée est sans doute celle qui opposa 'Abd al-Malik et 'Abd Allāh ibn al-Zubayr à La Mecque. Le conflit se termine en partie par la défaite d'Ibn al-Zubayr en 692, mais il se poursuit au nord de la Mésopotamie. Le texte peut avoir été écrit après 692, au milieu des bagarres finales et avant la fin du royaume de 'Abd al-Malik, en 705. D'autre part, le tribut de 'Abd al-malik représentait un énorme danger en raison des conversions qu'il comportait pour la communauté monophysite. Il est intéressant de signaler que dans le récit de la chute du pouvoir musulman, dont le contexte était la guerre civile, il est mentionné que ces événements avaient été prédits « dans le livre de la Sibylle ». En effet, les recueils des pensées et des dictons appartenant aux philosophes classiques et à la tradition sibylline ont eu une énorme diffusion parmi la chrétienté primitive, comme le démontre leur inclusion dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, la *Cohortatio ad Grecos* du Pseudo-Justin, la *Graecarum affectionum curatio* de Théodoret ou encore le *Contra Julianum* de Cyrille d'Alexandrie. Au v^e siècle, a été rédigé à Alexandrie une œuvre connue, dénommée *Theosophia*, qui contenait une anthologie d'oracles païens. Sebastian Brock a suivi la trace de ce recueil de textes prophétiques classiques dans le monde syriaque, cf. S. Brock, « A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 14 (1983), p. 203-243 et *Id.*, « Some Syriac Excerpts from Greek Collections of Pagan Prophecies », *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), p. 77-90.

126 Comme il l'avait déjà fait contre les Romains, les Perses et les Mèdes et pour des raisons identiques, c'est-à-dire, les péchés commis.

127 J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *op. cit.*, *Apocalypse de Jean*, p. kk.

128 J. Rendel Harris, *The Gospel...*, *op. cit.*, *Apocalypse de Jean*, p. 38 : « (...) and straightway there will come upon them the end, and suddenly the time [comes]... ».

129 Dans le contexte de turbulence religieuse relatée surtout par l'*Apocalypse* de Pierre, cet empereur – déjà mentionné dans l'*Apocalypse de Jacques* – serait « monophysite », élément qui permettrait de reprendre la discussion autour de la conception de l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* dans une communauté monophysite.

130 Cf. P. Alexander, « The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin », *Journal of the Warburg and Courland Institutes*, 41 (1978), p. 1-15.

131 Cf. P. Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome*, Sheffield, 1988.

132 V. Déroche, « La polémique anti-judaïque au vi^e et au vii^e siècle : un memento inédit, les *Képhalaia* », *Travaux et mémoires*, 11 (1991), p. 275-311. L'auteur signale l'importance de la *Kephalaia epaporetika*, collection de questions destinée à l'usage des chrétiens dans leur polémique contre les Juifs G. J. Reinink, « The beginnings of Syriac Apologetic literature in response to Islam », *Oriens Christianus*, 77 (1993), p. 169-70. Il faut signaler, encore une autre fois, l'importance de la nouvelle édition de la *Doctrina Jacobi* par Vincent Déroche, qui a placé ce texte dans des bases solides, cf. V. Déroche, *Travaux et mémoires*, 11 (1991), p. 47-227.

133 A. Cameron, « Byzantine and Jews : some recent work on early Byzantium », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20 (1996) p. 264.

134 A. Cameron, « Byzantine and Jews... », *ibid.*, p. 263.

135 V. Déroche, « La polémique anti-judaïque... », *op. cit.*, p. 284 *sqq.* et G. Dagron, « Judaïser », *Travaux et Mémoires*, 11 (1991), p. 359-380 (ici p. 370). Même la théologie d'un auteur centré surtout dans la tradition dogmatique comme Maxime le Confesseur est chargée d'une dimension apocalyptique, spécialement à propos de la conversion forcée des Juifs sous Héraclius, cf. G. Dagron et V. Déroche, « Juifs et chrétiens... », *op. cit.*, p. 30-31. Bien que la position des Juifs soit différente sous la domination arabe, Anastase le Sinaïte maintient encore des polémiques publiques contre ceux-ci, cf. *Anastasii Sinaïtae Viae Dux*, éd. K. H. Uthemann, Turnhout, 1981 (*Corpus Christianorum, Series Graeca*, 8), p. 257-258.

136 A. Cameron, « Byzantine and Jews... », *op. cit.*, p. 264 et N. de Lange, « Jews and Christians in the Byzantine Empire : problems and prospects », in D. Wood, *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992 (*Studies in Church History*, 29), p. 27-29.

137 À une époque où les chrétiens commencent à peine à être conscients du pouvoir d'assimilation de l'Islam. La génération du Patriarche Sophrone ou de son ami Jean Moschos ne considère même pas cette possibilité, cf. R. L. Wilken, *The Land called Holy...*, *op. cit.*, p. 239. Sur Sophrone, voir C. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem : Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972 (Théologie historique, 20).

138 Vincent Déroche disait, à propos de la *Vie de Georges de Choziba* et de la guerre contre les perses : « Le vii^e siècle byzantin semble parfois persuadé d'avoir récupéré à son profit et au sens littéral les promesses de l'Ancien Testament liées aux lieux, à la Palestine ainsi pour Georges Choziba, ces promesses rendaient inconcevable l'idée que les Perses puissent vraiment s'emparer de la Palestine et surtout de Jérusalem (...) Une telle interprétation ne pouvait qu'aviver les frictions avec les communautés juives. », cf. V. Déroche, « L'Apologie contre les Juifs... », *op. cit.*, p. 91, n. 85. Sur l'importance de la Palestine, voir R. L. Wilken, *The Land called Holy...*, *ibid.*, p. 235-246. L'importance de la Palestine est centrale dans la pensée théologique relative aux fins dernières d'un auteur comme Maxime le Confesseur, fortement lié à cette région, d'après une *Vita* rédigée en syriaque, cf. S. Brock, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), p. 299-346.

Pour citer cet article

Référence électronique

Pablo Ubierna, « Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au vii^e siècle : la place de l'Empire romain dans une histoire du salut », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne], Hors série n° 2 | 2008, mis en ligne le 27 février 2009. URL : <http://cem.revues.org/index10895.html>

Pablo Ubierna

Université de Buenos Aires ; CONICET

Droits d'auteur

© Tous droits réservés