

Polémique mazdéenne anti-christologique : mécanismes de déconstruction (ŠGW 15)

Autor(en): **Timu, Mihaela**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **112 (2018)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-842390>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Polémique mazdéenne anti-christologique Mécanismes de déconstruction (ŠGW 15)

Mihaela Timuş

Le seul traité polémique mazdéen, le *Škand Gumānīg Wizār* (désormais ŠGW), titre que l'on traduit par «The doubt-dispelling explanation» (JāmāspAsānā-West) ou bien «La solution décisive des doutes» (de Menasce),¹ composé aux alentours du 10^e siècle de notre ère, comporte seize chapitres. Sa partie polémique est orientée contre les trois religions abrahamiques, le manichéisme, les athées et d'autres, selon une taxinomie religieuse largement familière aux auteurs de langue arabe de l'époque.

Le 15^e chapitre de ce traité dont je propose ici une lecture partielle a fait l'objet, au cours des deux dernières décennies, de deux contributions importantes. D'une part, Antonio Panaino, en faisant l'analyse de la prière *Pater Noster*, a lancé l'hypothèse d'une version pehlevie (moyen-perse) des Évangiles, probablement traduites selon la *Pešitta*, la version syriaque du *Nouveau Testament*.² Quelques années plus tard, Philippe Gignoux a mis en doute la pertinence d'une telle généalogie,³ en réorientant l'attention vers le *Diatessaron*. Il a

¹ Voir Hoshengji D.J. Jāmāsp-Āsānā/E. W. West, *Shikand-gûmānik Vijār*. The Pāzand-Sanskrit Text together with a fragment of the Pahlavi. Edited with a Comparative Vocabulary of the three versions and an Introduction by Hōshang Dastūr Jāmāspji Jāmāsp-Asānā, Bombay 1887; Jean de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle*. *Skand Gumanik Vicar*. La solution décisive des doutes. Texte pazand-pevlevi transcrit, traduit et commenté (Collectanea Friburgensia. Publications de l'Université de Fribourg en Suisse, Nouvelle Série, Fasc. 30), Fribourg 1945.

² Antonio Panaino, *Il testo del «Padre nostro» nell'apologetica mazdaica*, in: S. Graziani (a cura di), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli 2000, Vol. II, 193–196. Pour une mise à jour des recherches portant sur le ŠGW, voir C. G. Cereti, *Shkand Gumānīg Wizār*, in: *Encyclopedia Iranica 2014 – version électronique*: www.iranicaonline.org/articles/shkand-gumanig-wizar [8.6.2018].

³ «[...] les péripécies attestées dans le ŠGW, en dehors du *Pater Noster*, ne sont pas les mêmes que celles dont le père Boismard s'est servi pour argumenter sa démonstration», Philippe Gignoux, *Comment le polémiste mazdéen du Škand-Gumānīg Wizār a-t-il utilisé les citations du Nouveau Testament?*, in: Ch. Jullien (éd.), *Controverses des Chrétiens dans l'Iran sassanide* (*Studia Iranica* 36), Paris 2008, 59–68, 61.

néanmoins assorti sa proposition de grandes précautions. Selon lui, le *Diatessaron* persan, jadis édité par Giuseppe Messina, ne passerait pas bien l'épreuve de la comparaison, pas plus que le texte de la *Pešitta*. Sans entrer dans les détails, Gignoux a laissé ouverte, comme perspective la plus probable, *Vetus Syra* et le *Diatessaron* syriaque.⁴ Il s'est concentré sur les citations des Évangiles, que l'on trouve dans ce chapitre, en démontrant les mécanismes qu'il qualifie de «télescopage» et de «falsification» des sources d'origine.

Par rapport aux contributions précédentes, il faut ajouter que, mis à part le *Nouveau Testament*, il y a une deuxième catégorie de textes auxquels le traité mazdéen fait allusion. Ce sont soit des textes constitutifs de la foi chrétienne, comme le *Credo* chrétien (Symbole de Nicée-Constantinople ou une autre version, voir ci-dessous), soit de l'exégèse (dont la paternité reste à être définie), à savoir des commentaires en marge de sujets divers, en incluant les articles fondamentaux de la doctrine tels qu'ils ont été dégagés à travers les Conciles. Les thèmes majeurs sont la christologie, la *creatio ex nihilo* ou le problème du mal, tous des problèmes ardents tant à l'époque sassanide qu'après la conquête arabe, lors des 3^e et 4^e siècles de l'Hégire.

D'autre part, et c'est un fait bien connu, puisque *Mardānfarrox*, fils d'*Ohrmazddād*, l'auteur de ce traité mazdéen le dit explicitement, l'une des sources d'inspiration pour ce traité a été un autre traité mazdéen le *Dēnkard* 3 (Dk. 3).⁵ Bon nombre des thèmes abordés dans le traité polémique sont déjà familiers au traité antérieur. Voici une concordance sélective:

<i>Dogme</i>	<i>ŠGW</i>	<i>Dk. 3</i>
trinité / christologie	ŠGW 15.18–34	Dk. 3.40
<i>creatio ex nihilo</i>	ŠGW 15. 63–70	Dk. 3.362
(non-)existence du mal	ŠGW 11, 12 ⁶	Dk. 3.142

⁴ Voir Gignoux, *Comment le polémiste mazdéen* (voir note 3), 60. L'hypothèse des *hadīth* comme véhicule intermédiaire entre les Évangiles et le ŠGW ne serait pas entièrement invraisemblable. 1. Les *hadīth* utilisent des paraphrases, voir David Cook, *New Testament Citations in the ḥadīth Literature*, in: E. Grypeou/M. Swanson/D. Thomas (éds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden/Boston 2006, 185–223, 186; 2. la plupart des Évangiles qu'ils citent sont apocryphes, Cook, *New Testament Citations*, 187. Pourtant, si l'on compare la liste des citations dans les *hadīth* (Cook 2006) avec le répertoire jadis dressé par de Menasce (voir note 1), pour les citations dans le ŠGW, on constate qu'ils ne concordent pas.

⁵ J'ai consacré une série d'études à l'analyse des types de raisonnements que l'on utilise dans le Dk. 3, voir Mihaela Timuş, *Les raisonnements taxinomiques dans le Dk. 3*, in: *Irano-Judaica* (à paraître); Mihaela Timuş, *pōryōtkēšān versus kēšdārān. L'autorité religieuse contre les tenants d'autres doctrines*, in: *Studia Iranica* 47.2 (à paraître). Elles proposent une hypothèse visant à éclairer l'algorithme de constitution de ce traité, passé par la main de deux rédacteurs (ou davantage, selon Judith Josephson).

⁶ Le problème du mal est largement débattu dans les deux chapitres contre l'Islam.

Si les thèmes sont communs, en revanche, les modalités d'argumentation ne sont pas toutes les mêmes. L'analyse présente fournit des bases pour une meilleure comparaison entre les deux traités, en permettant ainsi d'avancer des hypothèses concernant la marque intellectuelle des milieux de leurs auteurs.

Jean de Menasce l'avait déjà dit: la cible du 15^e chapitre du ŠGW sont principalement les trois groupes des chrétiens d'Orient, à savoir les melkites, les jacobites et les nestoriens.⁷ Sont-ils séparément désignés ou sont-ils envisagés comme un corps unitaire? C'est le dilemme principal d'où part l'article présent. Il comporte deux parties. Dans la première, je défends l'hypothèse selon laquelle la critique anti-christologique du ŠGW 15 est organisée comme une polémique *différenciée* contre les trois groupes des chrétiens.⁸ Dans la seconde, je donne l'analyse de la technique de déconstruction anti-christologique utilisée par le polémiste mazdéen.

Une critique comme toutes les autres?

Les arguments en faveur de l'hypothèse d'une référence différenciée selon les trois groupes des chrétiens d'Orient sont les suivants:

Le ŠGW 15 introduit dès ses premières lignes son sujet principal. Il traite de «la doctrine du christianisme», «pāz. *kāš i tarsāi* / m.p. *kēš ī *tarsāgīh*» (ŠGW 15.4), ainsi que de «la dispute des groupes (de) chrétiens», «pāz. *patkārašni i tarsā grōišnq* / m.p. *pahikārišn ī tarsāg grōhān*» (ŠGW 15.1).⁹

Le m.p. *grōh*, «groupe», est utilisé au sujet des chrétiens également dans un autre texte mazdéen, le *Dādestān ī dēnīg* (Dd.) 36.77 ff., où l'on résume les disputes entre les chrétiens:

⁷ Voir de Menasce, Une apologétique mazdéenne (voir note 1), 222 (note en marge de ŠGW 15.30).

⁸ Je remercie Vincent Deroche (Paris, CNRS) et Christian C. Sahner (Oxford) pour les commentaires critiques qu'ils m'ont confiés à l'égard de cette hypothèse. Ils considèrent tous deux que les chrétiens sont envisagés ici indistinctement, sans référence précise aux différences entre leurs doctrines. Je pense néanmoins que l'hypothèse de la référence différenciée et les arguments que j'apporte à son appui valent d'être pris en compte, d'autant plus que les techniques polémiques utilisées par les mazdéens nous sont encore mal connues.

⁹ Pour le pluriel pāzand *grōišnq*, de Menasce a proposé la reconstruction pehlevie **grōhihān*, en s'appuyant sur le Dd. 37.91, voir de Menasce, Une apologétique mazdéenne (voir note 1), 210. Cependant dans le Dd. 36.77, 78, *grōh* est au singulier, cf. *Dādestān ī dēnīg*. Part I. Transcription, Translation and Commentary by Mahmoud Jaafari-Dehaghi (Studia Iranica. Cahier 20), Paris 1998, 138–139. Pour sa part, Dieter Taillieu a proposé une correction, en lisant **wurrōyišnān*, cf. Dieter Taillieu, Zoroastrian Polemic against Manichaeism in Škand-Gumānīg Wizār and Dēnkard III – Ph.D. Diss., Katholieke Universiteit, Leuven, 2004 (non publié), 132. Malheureusement, le fait qu'aucun manuscrit de cette deuxième partie du traité ne soit encore accessible rend la démonstration plus difficile. Bon nombre d'arguments sont censés garder un important degré d'incertitude.

«(77) Au sujet du Messie, un groupe dit: «il est mort!», un groupe dit: «il n'est pas mort!»» (ma traduction).

«(77) grōh-ē im mešīhā rāy gōwēnd kū murd grōh-ē gōwēnd kū nē murd.»¹⁰

Il est bien possible que Manūšcihr, l'auteur du Dd., fasse allusion à la différence entre les monophysites (les jacobites), adeptes de la doctrine d'une seule nature de Jésus, divine, et les melkites, par exemple, adeptes de sa double nature, humaine et divine. Si pour les premiers, en vertu de sa nature divine, Jésus ne meurt pas véritablement sur la croix, pour les derniers il meurt comme tout homme. Cet exemple montre que, sans utiliser les termes techniques des doctrines chrétiennes, tels que «nature» ou «personne», Manūšcihr envisage néanmoins la différence entre les deux orientations. Un argument semblable pourrait être utilisé dans le cas du ŠGW 15, où l'absence de vocabulaire technique sur la base duquel on fait les différences doctrinaires entre les melkites, les jacobites et les nestoriens, ne serait pas un argument suffisant contre le fait qu'ils auraient pu être pris en compte selon les différences entre leurs doctrines.

Comme déjà mentionné dans l'introduction de cette étude, le 15^e chapitre de ce traité polémique est divisé en deux parties majeures. Si la première (ŠGW 15.1–70) est consacrée à l'énonciation et ensuite à la déconstruction d'un certain nombre de positions doctrinaires fondamentales pour le christianisme, la deuxième partie (ŠGW 15.71–155) s'attaque au *Nouveau Testament*. Les sources utilisées pour la première partie sont incertaines. Il est plus évident que la formule «ils disent que», par ailleurs courante dans l'exégèse mazdéenne, soit utilisée à cinq reprises, comme l'on trouve dans le tableau suivant. A chaque fois, elle introduit une thèse chrétienne, déjà plus ou moins traduite dans le vocabulaire mazdéen, laquelle sera par la suite déconstruite.

	<i>Formule d'introduction (reconstruction pehlevie)</i>	<i>Contenu du dogme «cité» (reconstruction pehlevie)</i>	<i>Traduction</i>
ŠGW 15.18	did kū [...] gōwēnd:	Mašīhā az wād ī pāk ī yazd būd	(Si) le Messie fut par le «vent» pur de Dieu.
ŠGW 15.25	did ēn kū [...] [gōwēnd]:	Mašīhā pus ī yazd būd	Le Messie fut le fils de Dieu.
ŠGW 15.31	ud ast ī kē-iz gōwēd kū:	Mašīhā xwad yazd ast	Le Messie est lui-même Dieu.
ŠGW 15.40	did ān ī gōwēnd kū-š:	margīh ud dārgardīh ristāxēz ō mardōmān nimūdan rāy ō griw padīraft	Il [le Messie] a accepté pour lui-même la mort et la crucifixion afin de montrer aux hommes la résurrection.
ŠGW 15.46	did ēn ī gōwēnd kū:	Pid ud pus ud wād ī pāk se nām	Le Père et le Fils et le «vent» pur sont trois noms.

¹⁰ Selon Jaafari-Dehaghi (voir note 9), 138.

D'habitude, dans le *zand* (le commentaire moyen-perse en marge de l'Avesta), cette formule est utilisée pour introduire des positions doctrinaires bien distinctes.¹¹ Si le même principe était adopté par l'auteur de ce traité polémique, on pourrait considérer la présence de ces formules d'introduction comme un indicateur que la cible de la critique est différenciée, selon les (trois) différents groupes de chrétiens d'Orient. La prudence s'impose car le texte dont nous disposons aujourd'hui est assez corrompu, étant le résultat remanié de plusieurs étapes qui nous éloignent de l'original pehlevi perdu. Par exemple, dans le ŠGW 15.25, j'ai présumé l'existence originale d'un *gōwēnd* («ils disent»), perdu à travers le processus complexe de la transmission de ce texte par le pāzand, ici ajouté comme reconstruction.

Dans le ŠGW 10.39-40, on trouve une formule un peu différente, à savoir: «(Pāz.) *yak q ka gōēṭ ku [...]*¹² / *ēk ān kē gōwēd kū [...]*»¹³: «une [doctrine/ *kēš*, est] celle qui dit que [...].». Les deux positions majeures ici résumées sont, d'une part, la position des monothéistes, dont le défaut, aux yeux de tout mazdéen, est de faire de Dieu la cause tant du bien que du mal. C'est le refrain constant de bon nombre de conclusions polémiques dans le Dk. 3.¹⁴ D'autre part, la position introduite par la même formule est celle du dualisme. Elle introduit dans son système un deuxième principe, Ahriman, en lui attribuant la responsabilité du mal.

Enfin, le troisième argument s'appuie sur la comparaison entre les témoignages de certains des premiers exégètes coraniques, au sujet des trois groupes des chrétiens d'Orient, et les thèses combattues dans le ŠGW 15, résumées au point précédent. Il s'avère que trois exégètes, à savoir Ibn 'Abbās (m. 687), Muqātil ibn Sulaymān (m. 767) et Ibn Jurayj (m. 767) respectivement,¹⁵ selon deux sources principales, le *Tafsīr* de Muqātil et celui d'al-Ṭabarī (839–923), rapportent dans les mêmes termes la christologie différenciée des trois groupes de chrétiens d'Orient. On trouve ces positions résumées dans le tableau suivant:

¹¹ Voir à ce sujet Alberto Cantera, *Ast kē ēdōn gōwēd: les opinions divergentes dans la littérature zoroastrienne*, in: F. Ruani/M. Timuş (eds.), «Ils disent que...». La controverse religieuse: Zoroastriens et Manichéens. Actes du colloque international, 12–13 juin 2015, Collège de France, Paris 2018 (à paraître).

¹² Transcription que j'ai faite ici selon *Jāmāsp-Āsānā/West, Shikand-gūmānik Vijār* (voir note 1), 72. L'avantage dans le cas du ŠGW 10, contrairement au ŠGW 15, est que nous disposons d'un manuscrit, le MH 19 (Cod. Zend 64, Munich) pour contrôler l'édition anglaise.

¹³ Ma reconstruction du pehlevi.

¹⁴ Voir Timuş, *pōryōtkēšān* versus *kēšdārān* (voir note 5).

¹⁵ Voir principalement Claude Gilliot, *Christians and Christianity in Islamic exegesis*, in: David Thomas/Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, Leiden-Boston 2009, 31–56. Je remercie Père Claude Gilliot de m'avoir accordée l'orientation nécessaire dans sa bibliographie au sujet de l'exégèse coranique première.

Auteur	Source	Rapport sur la christologie		
		Melkites	Jacobites	Nestoriens
Ibn ‘Abbās (m. 687) ¹⁶	Al-Ṭabarī, <i>Tafsīr</i> (sur le Q 61:14)	Jésus est «l’un des trois dieux», ensemble avec Dieu et Marie	«Dieu était parmi nous [...]» (Jésus est Dieu)	«Le fils de Dieu était parmi nous [...]» (Jésus est fils de Dieu)
Muqātil (m. 767) ¹⁷	Muqātil, <i>Tafsīr</i> (sur le Q 19:37)	Jésus est «le troisième des trois»	Jésus est Dieu	Jésus est fils de Dieu
Ibn Jurayj (m. 767) ¹⁸	Al-Ṭabarī, <i>Tafsīr</i> (sur le Q 19:34)	Jésus est «le troisième des trois»	Jésus est Dieu	Jésus est fils de Dieu

Mis à part le *Tafsīr* de Muqātil ibn Sulaymān, considéré comme le commentaire coranique le plus ancien qui ait été conservé, la source principale de ces témoignages reste le *Tafsīr* d’al-Ṭabarī. Né au Tabaristan, éduqué et actif à Bagdad, à la fin du 9^e siècle et au début du 10^e siècle, ce dernier a écrit toute son œuvre en arabe, malgré ses origines persanes. A cette époque, Tabaristan demeura encore l’un des bastions du mazdéisme après la conquête arabe. Il est possible qu’al-Ṭabarī ait gardé des contacts avec des cercles d’iraniens ou du moins persanophones. Il est aussi possible que ces commentaires aient été connus de tout homme éduqué à Bagdad, surtout au 10^e siècle, qu’il ait été d’obédience zoroastrienne (le cas de notre Mardānfarrox) ou d’autre appartenance religieuse.

Dans deux cas, les thèses cibles de la critique anti-christologique dans le ŠGW, rappellent bien les positions des nestoriens et des jacobites, telles qu’elles ont été rapportées par l’exégèse coranique. On trouve la comparaison dans le tableau suivant:

¹⁶ Selon Gilliot, *Christians and Christianity* (voir note 15), 43.

¹⁷ Selon Gilliot, *Christians and Christianity* (voir note 15), 44.

¹⁸ Selon Gilliot, *Christians and Christianity* (voir note 15), 44.

Mardānfarrox (ŠGW)	L'exégèse coranique première (8 ^e -10 ^e s.) au sujet de la christologie	
«(Si) le Messie fut de par le <vent> pur de Dieu», ŠGW 15.18-24.	Jésus était «le troisième des trois»	melkites
«Le Père et le Fils et le <Vent> saint sont trois noms», ŠGW 15.46-70.		
«Le Messie fut fils de Dieu», ŠGW 15.25-30.	«Jésus est fils de Dieu»	nestoriens
«Le Messie est Dieu lui-même», ŠGW 15.31-45.	«Jésus est Dieu»	jacobites

En revanche, l'identification de la position melkite dans le traité mazdéen est plus problématique. Lors d'un premier examen, c'est le premier paragraphe cité (15.18–24) qui paraissait être le meilleur candidat. Concentré sur la relation entre Jésus et le Saint Esprit de Dieu, il donnait l'intelligence mazdéenne de la formule trinitaire attribuée par l'exégèse coranique aux plus orthodoxes parmi les chrétiens d'Orient, à savoir les melkites. Pourtant, si la trinité prise en compte dans le ŠGW 15.18–24 est celle qui correspond à la position normative de l'Église chrétienne, les «trois» que l'exégèse coranique envisage ne sont pas forcément la «trinité» chrétienne, puisque la Vierge Marie y est comptée: «[...] Jesus is <the third of three>, that is <Allāh is God, he [Jésus] is God, his mother is God>.»¹⁹ A cet égard, les deux catégories de textes ne semblent pas parler de la même chose, à moins que l'exégèse coranique indique elle aussi la formule trinitaire adoptée par les orthodoxes chrétiens, mais l'exprime déjà par sa traduction dans son propre vocabulaire.

D'autre part, dans le cinquième paragraphe (15.46–70), introduit par la formule «ils disent que», la formule trinitaire est explicitement mise en discussion, sous l'espèce d'un nominalisme (trois noms) que l'on trouve largement débattu dans la littérature arabe de type *kalām* (chez Abū 'Īsā al-Warrāq, par exemple). Pourtant, malgré l'apparence, «trois dieux» (exégèse coranique) et «trois noms» (traité polémique zoroastrien) ne vont pas dans la même direction.

Malgré ces difficultés, je pense que l'hypothèse de la référence différenciée aux trois groupes de chrétiens mérite d'être prise en compte. Elle ouvre une perspective importante. D'une part, dans le cas des jacobites et des nestoriens, les formules sont presque identiques à la lettre de l'exégèse coranique. Ceci peut induire l'idée d'une influence musulmane. Il n'est pas exclu que, si également éduqué à Bagdad, Mardānfarrox ait été au courant de cette exégèse première, plus probablement celle d'al-Ṭabarī que celle de Muqātil, ce dernier ayant été

¹⁹ Cf. Gilliot, *Christians and Christianity* (voir note 15), 44.

actif en Transoxiane. D'autre part, quand il est question de la formule trinitaire, les termes avec lesquels Mardānfarrox zoroastrien présente la doctrine chrétienne montre une familiarité avec son vocabulaire technique, plus grande que dans le cas de l'exégèse coranique au sujet des melkites. La comparaison montre à quel point l'hypothèse d'une influence univoque (l'exégèse coranique sur le traité) est complexe. Il est bien probable que Mardānfarrox ait utilisé nombre d'autres sources. Leur combinaison ainsi que son propre style d'argumentation, comme on le verra par la suite, pourraient constituer ensemble l'empreinte originale de cet auteur.

Y a-t-il des correspondances dans les traités polémiques musulmans ou chrétiens, du 9^e et du 10^e siècles, relativement contemporains du notre traité polémique?

Du côté musulman, le cas par excellence serait celui d'Abū 'Īsā al-Warrāq au 10^e siècle (889–994), dont les traités contre la trinité ou la christologie ont été édités par David Thomas. Pourtant, si l'on compare sa critique anti-christologique avec celle que l'on trouve dans le ŠGW, on constate que le traité mazdéen remonte à un tout autre genre. Autant d'analyse conceptuelle rigoureuse chez l'auteur musulman, autant de sophismes et de tentatives pour tourner l'adversaire en ridicule chez Mardānfarrox. La comparaison conduit à une conclusion voisine du scepticisme jadis formulé par Ulrich Rudolph: la technique rationnelle de l'argumentation dans le ŠGW ne serait pas de type *kalām*.²⁰

Du côté chrétien (de langue arabe et grecque), on peut envisager la polémique entre les différentes communautés, avant et après la conquête arabe. Bien que moins étudiée, la polémique intra-chrétienne lors des premiers siècles de l'Hégire a été aussi significative que la polémique entre musulmans et chrétiens.²¹ Les melkites, tels que Jean Damascène (676–749)²² ou son successeur de langue arabe, Théodore Abū Qurra (755–830), évêque de Harran, lancent des polémiques contre les nestoriens et surtout contre les jacobites, à savoir les monophysites de Syrie, qu'ils jugent des plus vulnérables face à l'Islam. Les

²⁰ «Das ŠGW ist natürlich vom Aufbau her nicht mit einem systematischen *kalām*-Werk vergleichbar [...] Dabei sind die Parallelen zu den arabischen Texten unverkennbar, so daß sich der islamische Einfluß nicht bezweifeln läßt», Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 30)*, Leiden 1997, 195, note 120.

²¹ «In recent years a considerable amount of scholarly attention has been given to the apologetic and polemical texts in Arabic written by «Melkites» in response to the challenge of Islam. But scholars have not so much to say about works devoted to specifically intra-Christian controversies», Sidney H. Griffith, «Melkites», «Jacobites» and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria, in: D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam. The first Thousand Years*, Leiden/Boston/Köln 2001, 9–55, 10.

²² «In Christus zwei Naturen sind und Christus in zwei Naturen existiert, als den beiden Teilen des einen, wie Leib und Seele im Menschen», Jean Damascène dans *De fide contra Nestorianos*, cf. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV. Liber de haeresibus. Opera polemica (Patristische Texte und Studien 22)*, Berlin/New York 1981.

répliques des adversaires ne tardent pas à se manifester. Contemporain d'Abū Qurra, le jacobite Abū Rā'īṭa (775–835) répond aux critiques et bâtit à son tour sa propre vision (disons aussi «définition») des trois groupes principaux de chrétiens.²³ C'est une polémique intra-chrétienne, qui se déroule à une époque relativement contemporaine de la mise par écrit du Dk. 3, probablement à Bagdad, c'est-à-dire l'endroit où une majorité jacobite se trouva, comme du jour au lendemain, voisine du nouveau monde musulman. Mais tous les auteurs ici mentionnés maîtrisent et utilisent le vocabulaire technique en vertu duquel on fait la différence doctrinaire entre ces groupes. Rien de cela ne se retrouve dans le chapitre *adversus christianos* du ŠGW.

Pour conclure partiellement, je pense que l'absence de vocabulaire technique chrétien, utilisé par des auteurs tant chrétiens que musulmans afin de marquer les différences doctrinaires entre les communautés chrétiennes d'Orient, n'est pas une raison suffisante pour conclure que ces dernières n'auraient pas pu être envisagées, cas par cas, dans la partie anti-christologique du ŠGW. Mardānfarroḫ fut également éduqué dans des milieux autres que les cercles de prêtres mazdéens, mais nous savons encore très peu, sinon rien, des écoles et/ou des manuels auprès desquels ils aurait acquis ses connaissances. À mon avis, cette absence témoigne au premier abord du caractère non-*kalām* de l'argumentation utilisée dans ce chapitre.

Les mécanismes de déconstruction

Afin de mieux discerner la nature de la polémique anti-chrétienne dans le ŠGW, ses filiations d'ordre intellectuel, il convient de mieux comprendre les mécanismes de déconstruction utilisés. C'est ce que je propose dans le développement qui suit, et qui ne concerne qu'une partie de la critique christologique.²⁴

²³ Selon un texte d'Abū Rā'īṭa, édité par Sandra Keating, connu sous le titre de «Christologische Gespräch» (cf. Georg Graf), la différence entre les trois groupes est définie en fonction de deux concepts fondamentaux pour le dogme chrétien, à savoir personne (*persona*) et nature (*physis*), voir Sandra Toenis Keating, «People of Truth» in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah, Leiden-Boston 2006, 355ff. Selon Keating, ce texte polémique serait la preuve que l'auteur chrétien avait participé aux discussions ou aux débats avec mise en scène, les *munāzarāt*, un phénomène «difficult to reconstruct because of the nature of the historical records», Keating, «People of Truth», 27, 351. La procédure du débat public remonterait au 8^e siècle, en connaissant son plein essor au 10^e siècle (idem, 28), justement l'époque la plus probable de la mise par écrit du ŠGW.

²⁴ L'analyse de ŠGW 15.31ff. sera donnée ailleurs.

*Aussi, ils disent: «Si le Messie fut par le <vent>²⁵ pur de Dieu»
(ŠGW 15.18–24)*

Version pāzande²⁶

Reconstruction pehlevie²⁷

(18) *diṭ ku* agar mašiiāe əž vād i pāk i yazaṭ būṭ
gōwend

/a/

- ą *agar* əβāž vād i pāk i əž yazaṭ ą yak hast ą
aβarē vād i jād əž ą nō əž yazaṭ u nō pāk. (19)
han āfrīdār pēdāihəṭ acārī.

/b/

(20) *agar* vād hamā əž yazaṭ u yazadī hast
hamā pāk sažəṭ būdan. (21) *agar* əβāž ą yak
vād pāk aβarē vād rīman nō yazadī. (22) cuṇ bē
yazaṭ hēci āfrīdār nōst ą rīmanī u nōpākī i aβarē
vād ham əž yazaṭ. (23) u *agar* aβarē vād ą i
yazaṭ u yazadī hast hamā pāk sažəṭ būdan. (24)
nuṇ ą yak pa pakī dāšt aβarē rīman būṭ cim.

(18) *did kū* agar mašihā az wād ī pāk ī yazd būd
gōwend

/a/

- ān *agar* ēwāz wād ī pāk ī az yazd ān ēk ast ān
abārīg wād ī jud az ān nē az yazd ud nē pāk. (19)
any āfrīdār paydāghēd ačārag.

/b/

(20) *agar* wād hamāg az yazd ud yazdih ast
hamāg pāk sažēd būdan. (21) *agar* ēwāz ān ēk
wād pāk abārīg wād rēman nē yazdīg. (22) ciyōn
bē yazd ēč āfrīdār nōst ān rēmanih ud nēpākih ī
abārīg wād ham az yazd. (23) ud *agar* abārīg wād
ān ī yazd ud yazdih ast hamāg pāk sažēd būdan.
(24) nūn ān ēk pad pākih dāšt abārīg rēman būd
čim?

Traduction

(18) Aussi, ils disent: «Si le Messie fut par le <vent> pur de Dieu».

/a/

Si, parmi les dieux, seul le <vent> est pur, il n'est qu'un. Tout autre <vent> différent ne vient pas de dieu, n'est pas pur. (19) Il est (donc) nécessaire (d'admettre) qu'un autre créateur s'est manifesté.

/b/

(20) (Quant au) <vent>, si chacun vient de dieu et est divin, chacun devrait être pur. (21) Si seulement un vent est pur, les autres <vents> sont sales, non-divins. (22) Comme en dehors de Dieu il n'y a pas d'autre créateur, cette saleté et l'impureté des autres esprits viennent également de Dieu.

(23) Et s'il y a d'autre <vent> que dieu et (ce qui est) divin, tout chacun devrait être saint. (24) Maintenant, pourquoi celui-ci serait-il le seul pris en compte pour sa pureté les autres (étant) sales?

Y a-t-il un texte-cible de cette critique? Selon quelle source chrétienne l'auteur mazdéen lance-t-il sa critique christologique? Le Credo chrétien peut être envisagé,²⁸ mais il reste à mieux démontrer laquelle de ses versions. Il est moins probable que le Credo de Nicée (325) soit en question, puisqu'il ne mentionne pas explicitement la descendance de Jésus par le Saint-Esprit (thème de la partie

²⁵ Ici, Mardānfarrox fait l'assimilation entre une notion centrale au système mazdéen, à savoir le «vent (*wād*)», et une autre au cœur de la théologie chrétienne, le «Saint Esprit». Afin de mieux mettre en évidence ce processus, je laisse la traduction aussi littérale que possible, afin de mieux suivre le fil du raisonnement mazdéen.

²⁶ Transcription que j'ai faite ici selon l'édition du texte pāzand dans Jāmāsp-Āsānā/West, Shikand-gūmānik Vijār (voir note 1).

²⁷ La reconstruction pehlevie et la traduction m'appartiennent.

²⁸ Götz König a proposé que la controverse christologique envisagée dans le Dd. 36.77-78 remonterait à l'Épître de Paul (1 Cor. 15.3) et au Credo dans sa version de Nicée (325), cf. Götz König, Training in thinking. Religious criticism and the use of logic in Zoroastrian theology, in: Ruani/Timuş (eds.), «Ils disent que...» (voir note 11) (à paraître).

ici analysée, 15.18–23) et par la Vierge Marie (thème de la partie précédente, 15.4/9–17).²⁹ Pour ces raisons, le Symbole de Nicée-Constantinople (381) paraît plus vraisemblable, bien qu'il ne soit pas certain qu'il ait circulé parmi les communautés chrétiennes proches des milieux de Bagdad.³⁰

Du point de vue lexical, il est significatif que l'auteur mazdéen ait utilisé le mot *wād*, qui veut dire tout simplement «vent». Un tel choix démontre une familiarité avec le vocabulaire grec, avec le gr. *pneuma* en l'occurrence. À l'intérieur de la théologie mazdéenne, c'est un concept ambigu, puisqu'il y a du vent bon et du vent mauvais. Le vocabulaire mazdéen contient d'autres termes, comme l'av. *mainii(a)u* / m.p. *mēnōg*, auxquels on aurait pu assimiler l'Esprit Saint des chrétiens. Du reste il sera employé dans le même paragraphe, mais appliqué aux entités divines mazdéennes. Le choix même d'un concept qui peut avoir également des connotations négatives, afin de signifier l'une des notions centrales pour la théologie chrétienne, peut être déjà une opération polémique.

Le contre-argument de l'auteur mazdéen comporte deux moments. Ce sont deux constructions syllogistiques, censées conduire, chacune, par une série d'inférences plus ou moins légitimes, à des conjectures inacceptables du point de vue d'un chrétien: d'une part il y a un deuxième créateur, d'autre part Dieu est la cause du mal.

Dans le premier cas, *Mardānfarro*x enchaîne les inférences de telle manière que la conclusion soit contraire aux principes de tout monothéisme, y compris chrétien: il y a un deuxième créateur, l'origine du mal.

Syllogisme 1

A. Il n'y qu'un seul «vent» qui est saint.

B. Tout autre esprit n'est ni divin, ni saint.

C. (Conclusion) Il y a un deuxième créateur, l'origine de ces autres esprits, ni divins, ni saints.

La falsification remonte à un détail relevant de la logique: le fait que le fils de Dieu est dit provenir de l'Esprit Saint introduit le constat intermédiaire d'exclusivité. Le Saint Esprit est *le seul*, souligne l'auteur mazdéen, qui provient de Dieu, chose logique, peut-t-on dire, sinon le Fils n'aurait pas eu besoin de son intermédiaire. Une fois ce pas franchi, le raisonnement bascule dans les paramètres imposés par le polémiste mazdéen. On n'est plus dans la terminologie chrétienne. L'inférence suivante introduit l'absurdité: tout esprit

²⁹ «[...] et s'est incarné *par le Saint-Esprit, de la Vierge Marie* et s'est fait homme ([...] καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα)», le texte grec selon Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Edizione critica (Testi e ricerche di scienze religiose 2), Rome 1967, apud Daniel Benga, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan [Une histoire théologie du Symbole de Nicée-Constantinople]*, Bucarest 2013, 364.

³⁰ Je remercie le Père Daniel Benga (Ludwig-Maximilians Universität, Munich) d'avoir attiré mon attention sur ce fait, voir Benga, *Cred* (voir note 29).

autre que l'Esprit Saint n'est ni divin, ni saint. C'est la passerelle nécessaire pour faire place au principe dualiste: s'il y a d'autres esprits, ni divins, ni saints, ceci veut dire qu'il y a un deuxième créateur, un Ahreman, c'est-à-dire tout le contraire des principes du monothéisme chrétien (ou autre). C'est une façon forcée de parvenir aux prémisses de son propre système religieux dualiste.

Dans le deuxième cas, Mardānfarrox enchaîne à nouveau les inférences, avec les mêmes ingrédients, à savoir l'existence des esprits non-divins et non-saints, qui résulterait du fait que le Fils ne vient pas directement de Dieu mais de l'Esprit Saint. En effet, il ignore complètement le vocabulaire spécifique chrétien. Il simplifie le texte à outrance (le rapport entre les deux entités divines est défini par la préposition *az* «de»), en introduisant ainsi un maximum d'ambiguïté.³¹ Les étapes du syllogisme sont:

Syllogisme 2

- A. Tout esprit qui vient de Dieu est et divin, et saint.
- B. S'il n'y a qu'un seul esprit qui vient de Dieu, tous les autres esprits ne sont ni saints ni divins.
- C. (Conclusion) Dieu seul créateur est également l'origine de ces esprits «sales», donc Dieu est la cause du mal.

C'est probablement la partie la plus faible, car la réciproque pertinente de la première thèse anéantirait le syllogisme (elle dirait: tout ce qui n'est ni divin, ni saint, n'est pas esprit, donc ne remonte pas directement à Dieu).

*Aussi, il y a ceux [qui disent]: «Le Messie fut le fils de Dieu»
(ŠGW 15.25–30)*

Dans ce cas-ci, l'argumentation est bien différente du cas précédent. C'est une forme de syllogisme atypique dont le but est d'amener à une absurdité, à savoir que Dieu (immortel par définition) est en fait mortel. En voici les étapes, en suivant ma traduction:

³¹ Ce n'est pas le cas de certains chapitres du Dk. 3 où l'auteur, en menant la déconstruction du dogme de la non-existence du mal, remplace un verbe par un autre et ainsi, par l'intermédiaire d'un seul verbe, fait basculer l'argumentation d'un système à l'autre.

Version pāzande³²

Reconstruction pehlevie

(25) *diṭ īn ku* agar mašiiāe pus i yazaṭ būd
[gōēnd]

/a/

pa a cim ku yazaṭ piṭ i vīspā pa dādārī u āfrīdārī
u fārḅardārī (26) a mašiiāe pa pusarī i yazaṭ nē
jatar ku xārtar dām i yazaṭ dād u āfrīd.

/b/

(27) *agar* ēž aḅazārī i narī mādagī zāṭ (28) a
agar aḅar yazaṭ zāišni ēž narī mādagī sažəṭ aca
aḅar aməšāspəndā mainiinaḅ ham-gūnaa zāišni
būdan rā margīca būdan sažəṭ³³.

/c/

(29) ēduḅ aḅar ham yazaṭ būdan nē gumānī (30)
ci ānō ku zāišni i pa āinaa xārašni xārašni
margīca aḅar.

(25) *Did ēn kū* agar mašihā pus ī yazd būd
[gōwēnd]

/a/

pad ān cim kū yazd pid ī wispān pad dādārīh ud
āfrīdārīh ud parwardārīh (26) ān mašihā pad
pusarīh ī yazd nē juttar kū xwārtar dām ī yazd
dād ud āfrīd.

/b/

(27) agar az abzārīh ī narīh mādagīh zād. (28) ān
agar abar yazd zāyišn az narīh mādagīh sazēd
ān-iz abar amahrspandān mēnōgān ham-gōnag
zāyišn būdan rāy margīh-iz būdan sazēd.

/c/

(29) ēdōn abar ham yazd būdan nē gumānīg (30)
čē ānōh kū zāyišn ī pad ēwēnag xwarišn xwarišn
margīh-iz ēwar.

Traduction

Aussi, il y a ceux [qui disent]: «Si le Messie fut fils de Dieu».

/a/

Pour cette raison, à savoir que Dieu est le père de tous de par le fait d'être créateur, loueur et nourrisseur, ce Messie, comme fils de Dieu, n'est pas différent de la créature la plus simple que Dieu créa et loua.

/b/

S'il fut né par le moyen d'un homme et d'une femme, si, quant à Dieu, la naissance d'un homme et d'une femme convient, alors, pour ce qui est des esprits Amahraspand, la naissance tout autant que la mort conviennent.

/c/

Par la suite, il n'y a pas de doute, la même chose s'applique à Dieu, car il est sûr que là où il y a correctement naissance il y a certainement nourriture, boisson et aussi mort.

Dans un premier temps, par une suite d'inférences plus ou moins pertinentes, on établit l'équivalence entre Jésus/le Messie et toute autre créature. En fait, l'auteur mazdéen va contre le vocabulaire technique du symbole de Nicée-Constantinople, en assimilant le fait d'être «né» au fait d'être «créé», chose par ailleurs très familière au système religieux mazdéen. L'une des métaphores centrales dans le Bd. est l'image de la création du monde comme une grande grossesse, Ohrmazd étant à la fois maternité et paternité. En ce sens, Mardānfarrox procède à une claire traduction des concepts dans son propre système. Là où le Credo tant de Nicée (325) que de Nicée-Constantinople (381) disent «engendré,

³² Transcription que j'ai faite ici selon l'édition du texte pāzand dans Jāmāsp-Āsānā/West, Shikand-gūmānik Vijār (voir note 1).

³³ Contrairement aux ŠGW 15.20 et 23 (*sažəṭ būdan*, voir supra), on trouve ici la formule inversée *būdan sažəṭ*, cf. Jāmāsp-Āsānā/West, Shikand-gūmānik Vijār (voir note 1), 153 et 154. En l'absence de tout manuscrit pour cette partie du texte, il est difficile de décider si c'est un défaut du texte original ou bien une faute des éditeurs.

et *non* fait (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα)», le polémiste mazdéen dit: fils de Dieu, c'est-à-dire «engendré», c'est-à-dire «créé», autrement dit il n'y aurait aucune différence entre lui (Messie) et toute autre créature. Il ne peut pas respecter la distinction chrétienne puisqu'elle n'existe pas dans le cadre de sa propre religion.

Dans un deuxième temps, on enchaîne une série d'inférences, telles que: Jésus né de cette façon-ci (avec père et mère), ceci veut dire que la même chose s'applique à Dieu et à nouveau on saute dans le système mazdéen, puisque ce qui va pour Dieu, va également pour les Aməshaspəntas (Amahraspand). Toutes ces trois catégories ont un élément commun: ils naissent et, ce faisant, ils meurent également.

En fin de compte: le dogme qui conduit à la conclusion de la mortalité de ce qui est immortel, à savoir Dieu et les «Immortels Saints», les Amahraspand, est certes absurde, bien que l'auteur mazdéen soit suffisamment poli dans ce cas-ci pour ne pas le dire explicitement. La rigidité de la logique mazdéenne est telle: soit on est né et alors on meurt, soit on n'est pas né et l'on reste divin, immortel, saint. Mardānfarrox ignore visiblement les subtilités de la théologie chrétienne concernant les deux natures, humaine et divine, réunies dans la personne de Jésus. Ce n'est pas pour autant qu'il évite d'associer à cette théologie les Amahraspand, entités spécifiquement mazdéennes.

Remarques finales

La procédure de déconstruction utilisée par l'auteur du chapitre contre le christianisme dans le ŠGW peut être résumée ainsi:

Il fait semblant de suivre la construction de l'autre discours; à un certain moment il piège ce discours en remplaçant une seule pièce du système, un mot ou deux.

Ensuite il change subrepticement l'ordre du discours en faisant le passage dans son propre système religieux. Il assimile les membres de la trinité, par exemple, au système des six esprits bienfaisants, les Amahraspand. Il introduit donc la logique de son propre système dans une terminologie qui n'a rien à voir, et de ce fait devient absurde. L'absurdité n'est pas tant celle du système adverse que le résultat du mélange entre la logique et les termes spécifiques de deux systèmes différents. C'est une manière spécifique de produire un sophisme polémique et qui doit avoir suivi un art connu des mazdéens, forgé peut-être à l'intérieur de leur propre tradition avant même la conquête arabe, vers la fin de l'époque sassanide. Il est bien possible que sa technique polémique soit redevable à la philosophie grecque, aux cercles de sceptiques et de néo-platoniciens, surtout ceux qui furent porteurs de discours anti-chrétiens. Elle aurait été forgée

vers la fin de l'époque sassanide et réutilisée dans ce contexte nouveau.³⁴ De manière générale, l'empreinte de la logique grecque semble assez forte dans le cas du ŠGW.

Si, malgré les doutes déjà exprimés, le *Symbole de Nicée-Constantinople* est le texte cible de la critique anti-christologique du ŠGW 15, ceci fournirait un terme *ante quem* pour la datation de cette polémique. Elle ne pourrait pas être antérieure à 381 (concile de Constantinople), quand on a validé sa version définitive, augmentée.

Si le *Symbole* est en cause, quelle que soit la version, cette source cible peut faire penser que la polémique ici présentée remonte à la période d'avant la conquête arabe. Elle aurait été héritée à l'intérieur de la tradition iranienne, parvenue jusqu'à l'époque de Mardānfarrox, par l'intermédiaire de cercles intellectuels mazdéens dont l'histoire nous est pourtant mal connue. Dans le contexte de l'époque sassanide, s'attaquer au *Symbole* chrétien n'était pas un simple acte théologique, de déconstruction théorique. C'était aussi une démarche, orientée contre: a. l'empereur chrétien; b. tous les chrétiens, par une attaque universelle de l'identité profonde des chrétiens; c. l'espace liturgique des chrétiens. On peut même formuler l'hypothèse que cette attaque aurait remonté en dernier ressort à un exposé public, à la cour de Khusrō Anōširwān (531–579), l'adversaire constant de Justinien (527–565).³⁵ Cette hypothèse va de pair avec le constat que, du moins pour le ŠGW 15, le polémiste mazdéen ne partage pas la technique du genre *kalām*, courante à son époque.

Dans une étude récente, István T. Kristó-Nagy a lancé l'idée d'une grande similarité entre les fragments polémiques d'Ibn al-Muqaffa' et le ŠGW.³⁶ Bien

³⁴ Dans une autre étude (Timuṣ, pōryōtkēšān versus kēšdārān [voir note 5]) j'ai lancé l'idée qu'une importante catégorie de raisonnements utilisés dans le Dk. 3 et que j'appelle «binaires» seraient des sortes de faux syllogismes, autrement dit l'adaptation mazdéenne des structures logiques classiques. Par comparaison, les cas analysés ici suggèrent une obédience plutôt non problématique par rapport à la logique grecque.

³⁵ C'est sous son règne que l'on procède à des actes de persécution contre les religions «païennes», dont les samaritaines et les manichéens, contre les philosophes néo-platoniciens anti-chrétiens, cf. Codex Iustinianus, Liber V. La fermeture de l'école d'Athènes (529) a eu lieu sous son règne. C'est sous Khusrō Anōširwān que les philosophes grecs ont été accueillis dans l'empire sassanide, en contribuant peut-être au développement de la pensée spéculative mazdéenne, mise toujours au service de la religion, de son apologie et de sa défense. Il convient de vérifier si les «manichéens» soumis à la persécution sous Justinien, mis à mort ou exilés, sont uniquement des «manichéens», ou bien toute forme de dualiste. Ceci rendrait davantage de justice au constat selon lequel, dans le monde chrétien, le terme «manichéen» aurait été utilisé pour désigner des adeptes des religions différentes: «Just as the term «Manichaeen» was used in the Christian world for nearly two millenia to describe an incredible variety of beliefs, such is also the case for the term *zindīq* in Islam», voir István Kristó-Nagy, Denouncing the Damned Zindīq. The Struggle and Interaction between Monotheism and Dualism, in: C. Adang/H. Ansari/M. Fierro/S. Schmidtke (eds.), Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Tafkīr, Leiden-Boston 2016, 56–81, 57.

³⁶ Kristó-Nagy, Denouncing the Damned Zindīq (voir note 35), 61–62, note 25.

que les arguments fournis par Kristó-Nagy soient inégalement convaincants, la comparaison entre les deux auteurs mérite d'être approfondie. Il est possible qu'une partie de l'éducation du polémiste mazdéen ait été forgée dans les milieux intellectuels des personnages comme Ibn al-Muqaffa', l'homme de deux religions, l'Islam pour la journée, le mazdéisme pour la nuit,³⁷ à savoir le représentant de l'«apostasie secrète»³⁸, le *zindīq* aux yeux des juristes musulmans. L'idée de cercles d'intellectuels d'obédience (secrète ou non) mazdéenne, travaillant à développer une pensée spécifiquement mazdéenne, à la préparer pour la confrontation avec d'autres religions, mérite d'être prise en compte. Mardānfarrokh n'en serait qu'un représentant ultérieur d'Ibn al-Muqaffa'. Sa singularité, ainsi relativisée, serait plus facile à comprendre.

Enfin, une partie de mon argument dans la première partie de cette étude s'appuie sur la comparaison entre le ŠGW et l'exégèse coranique. Au stade actuel de ma démarche je ne pourrais pas décider qui a influencé qui. Il est plus probable que la comparaison témoigne de la familiarité de l'auteur mazdéen avec l'exégèse coranique. Des études ultérieures pourront faire évoluer une telle hypothèse.

Polémique mazdéenne anti-christologique. Mécanismes de déconstruction (ŠGW 15)

L'article propose l'analyse d'une partie des arguments anti-christologiques que l'on trouve dans l'introduction du 15^e chapitre (notamment les paragraphes 18–30) du traité polémique mazdéen *Škand Gumānīg Wizār* («La solution décisive des doutes», Jean de Menasce 1945). À l'origine, ce dernier a été rédigé en moyen-perse, mais cette première version a été perdue. Aujourd'hui, on travaille principalement avec la reconstruction moyen-perse d'après la version pāzande (moyen-perse en caractères avestiques). L'article comporte deux parties. D'une part, l'auteure soutient l'hypothèse selon laquelle cette polémique anti-christologique envisage, au cas par cas, les trois groupes de chrétiens d'Orient, les melkites, les jacobites et les nestoriens respectivement. À son appui, trois arguments principaux sont apportés. D'autre part, l'auteure donne la description des structures logiques que l'on trouve en filigrane de cette polémique. Il s'avère que l'argumentation suit un modèle relevant du syllogisme, ce qui indique l'influence de la logique grecque. Il reste à débattre si cette influence a eu lieu pendant la période sassanide et a été transmise ensuite à l'exégèse mazdéenne rédigée lors des premiers siècles de l'Islam, ou si elle a eu lieu après la conquête arabe, par l'intermédiaire de certaines théologies et philosophies de l'Islam (par exemple les mu'tazilites).

Polémique anti-christologique – modèles d'argumentation – exégèse mazdéenne – christianisme oriental – premiers siècles de l'islam.

³⁷ Michelangelo Guidi (ed. et trad.), *La lotta tra l'Islām e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Rome 1927.

³⁸ Sur la question de l'intégration de la notion d'apostasie secrète dans le corpus juridique musulman, voir Frank Griffel, *Tolerance and exclusion: al-Shāfi'ī and al-Ghazālī on the treatment of apostates*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64 (2001), 3, 339–354.

Antichristologische zoroastrische Polemik. Mechanismen der Dekonstruktion (ŠGW 15)

Der Beitrag stellt die Analyse eines Teils anti-christlicher Argumente in der Einleitung zum Kapitel 15 (insbesondere die Ziffern 18 bis 30) der polemischen mazdäischen Streitschrift *Škand Gumānīg Wizār* («Die entschiedene Auflösung der Zweifel», Jean de Menasce 1945). Ursprünglich wurde es in Mittelpersisch verfasst, aber diese erste Version ging verloren. Heute arbeitet man vor allem mit der mittelpersischen Rekonstruktion nach der Version pāzand (d.h. Mittelpersisch in awestischen Zeichen). Der Artikel besteht aus zwei Teilen. Auf der einen Seite unterstützen wir die Hypothese, dass diese anti-christologische Polemik von Fall zu Fall die drei Gruppen der Ostchristen, der Melkiten, der Jakobiten und der Nestorianer anzielt. In diesem Zusammenhang werden drei Hauptargumente angeführt. Darüber hinaus gibt er die Beschreibung der logischen Strukturen zum Besten, die man in filigraner Weise in dieser Kontroverse findet. Es stellt sich heraus, dass das Argument einem Syllogismus-Modell folgt, was den Einfluss der griechischen Logik anzeigt. Ob dieser Einfluss während der sassanidischen Periode geltend und später auf die mazdäische Exegese übertragen wurde, die in den ersten Jahrhunderten des Islam betrieben wurde, oder ob sie nach der arabischen Eroberung ihren Platz fand, durch die Vermittlung der Theologien und Philosophien des Islam (zB mu'tazilites), das bleibt ein Thema, das diskutiert werden muss.

Antichristologische Polemik – Argumentationsmuster – mazdäische Exegese – orientalisches Christentum – erste Jahrhunderte des Islam.

Polemica zoroastriana anticristologica. Meccanismo di decostruzione (ŠGW 15)

L'articolo propone l'analisi di una parte degli argomenti anticristologici che troviamo nell'introduzione del 15esimo capitolo (in particolare nei paragrafi 18–30) del trattato polemico zoroastriano *Škand Gumānīg Wizār* («La soluzione decisiva dei dubbi», Jean de Menasce 1945). In origine, quest'ultimo è stato redatto in medio-persiano secondo la versione pāzande (medio-persiano in caratteri avestici). L'articolo è composto da due parti. Una parte sostiene l'ipotesi secondo la quale questa polemica anticristologica considera, caso per caso, i tre gruppi cristiani d'Oriente, rispettivamente i Melchiti, i Giacobiti e i Nestoriani. Tre argomenti principali sostengono questa tesi. Un'altra parte descrive le strutture logiche che si trovano in filigrana di questa polemica. Si scopre che l'argomentazione segue un modello di tipo sillogistico, e ciò indica l'influenza della logica greca. Che questa influenza abbia avuto luogo durante il periodo sassanide, sia stata in seguito trasmessa alla esegesi zoroastriana redatta nei primi secoli dell'Islam, o che abbia avuto luogo dopo le conquiste arabe, attraverso l'intermediazione di certi teologi e filosofi dell'Islam (per esempio i mu'tazilites), rimane una questione da dibattere.

Polemica anticristologica – Modelli d'argomentazione – Esegesi zoroastriana – Cristianesimo d'oriente – Primi secoli dell'Islam.

Anti-christological Zoroastrian polemics. Mechanisms of deconstruction (ŠGW 15)

The present article proposes the analysis of some of the anti-christological arguments to be found at the beginning of the 15th chapter (namely the paragraphs 18–30) of the Zoroastrian polemical treatise *Škand Gumānīg Wizār* (*The Doubt-dispelling Explanation*, E. W. West 1887). This treatise was originally written in Middle Persian, but its first version was lost. Nowadays, one works mainly with the reconstruction after the Pāzand (Middle Persian in Avestan characters) version of the text. The article has two parts. On the one hand, the article upholds the hypothesis which states that Zoroastrian anti-christological polemics was done case by case, referring to three groups of Oriental Christians: the Melkites, the Jacobites and the Nestorians respectively. Three main arguments are brought forward. On the other hand, the article provides a description of the logical structure of this polemical attack. It appears that the reasoning follows a syllogism-like

pattern, which betrays the influence of Greek logic. It is still a matter of debate whether such influence dates from the Sasanian period and was then passed on to the later Mazdeic exegesis during the first centuries of the Islamic period, or whether it took place after the Arab conquest by the transmission of Muslim theologies and philosophies (eg. the mu'tazilites).

Anti-christological polemics – patterns of reasoning – Zoroastrian exegesis – Oriental Christianity – early centuries of Islam.

Mihaela Timuş, Dr., Institut d'histoire des religions, Académie Roumaine, Bucarest.

Remarque finale: Cet article a été mis au point pendant mon stage de recherche comme boursière Alexander von Humboldt (2017–2018), rattachée à l'Institut für Iranistik, Freie Universität Berlin.