

PAUL NEUENKIRCHEN

La parénèse ascétique de Coran 73 : 1-10 et Coran 74 : 1-7. Une lecture du Coran à la lumière des écrits ascétiques syriaques de l'Antiquité tardive¹

*Introduction*²

Depuis le début des années 2000, les études universitaires portant sur les débuts de l'islam se sont profondément renouvelées, notamment d'un point de vue méthodologique, en insistant sur l'importance et la pertinence de prendre en compte le contexte historique de la période que l'on appelle « Antiquité tardive »³ pour comprendre la genèse du texte coranique⁴. En effet, aussi surprenant que cela puisse

¹ Le présent article se fonde, en partie, sur une communication intitulée « Q 73 : 1-10 et Q 74 : 1-7 : Adresses à Muḥammad ou recommandations ascétiques ? Deux péricopes coraniques lues à la lumière des homélies de Jacques de Saroug (m. 521) » que j'ai donnée à Paris le vendredi 5 juillet 2019 au 3^{ème} Congrès des études sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans durant la session « Exégèses syriaques – exégèse coranique. Études transversales islamo-syriaques » organisée par Daniel De Smet et Jan Van Reeth. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma gratitude.

² L'écriture de cet article et les recherches nécessaires à sa réalisation ont été entreprises dans le cadre de mon projet de recherche postdoctoral intitulé « Asceticism during Late Antiquity as a Case Study of Religious Co-production between Judaism, Christianity and Islam » au sein du projet de recherche « Interactive Histories, Co-Produced Communities: Judaism, Christianity, Islam » mené en coopération entre l'Université de Berne (Suisse) et l'Institute for Advanced Study (Princeton, États-Unis).

³ L'étude fondamentale sur cette période demeure celle de Peter BROWN, *The World of Late Antiquity: AD 150-750* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1971).

⁴ On peut retracer ce renouveau à deux grands colloques suivis de la publication des leurs actes. En janvier 2004, la Freie Universität de Berlin organisait une conférence intitulée « Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangeneese - Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran » – dont les communications seront ensuite rassemblées dans *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations in the Qurʾānic Milieu* (éds. Angelika NEUWIRTH, Nicolai SINAI et Michael MARX) (Leyde et Boston : Brill, 2011) – dont l'objectif principal était de regrouper les études d'experts dans différents domaines afférents à l'environnement culturel qui vit naître le Coran. Puis, en avril 2005, l'Université Notre-Dame (Indiana) tint une conférence intitulée « Towards a New Reading of the Qurʾān ? » – de laquelle sera tirée *The Qurʾān in Its Historical Context* (éd. Gabriel Said

paraître, pendant le XX^e siècle, la majorité des universitaires travaillant sur les débuts de l'islam et le Coran ne prêtaient guère attention aux données exogènes à la Tradition islamique – telles que les paroles attribuées à Muḥammad ou *ḥadīth-s* – en préférant se reposer sur ces sources musulmanes composées plus d'un siècle après les événements qu'elles sont censées relater et qui sont fortement marquées par les orientations théologiques et/ou « sectaires » de leurs auteurs/compilateurs. Les études produites par nombre d'orientalistes donnèrent dès lors une vision partielle et déformée de l'histoire d'un texte et d'une religion nouvelle qui seraient apparus en Arabie dans un milieu polythéiste fermé sur lui-même, ignorant tout de la culture, de la langue et des pratiques de ses voisins. Or il ne fait aujourd'hui aucun doute qu'il n'en était rien, et qu'aux VI^e-VII^e siècles de l'ère commune, l'Arabie se situait au carrefour d'échanges intellectuels importants, notamment par le biais des activités de missionnaires chrétiens de langue syriaque résidant aux alentours d'Édesse qui entretenaient une correspondance régulière avec les chrétiens d'Arabie du Sud, entre autres au sujet de questions christologiques⁵.

L'une des manières d'intégrer l'étude du contexte historique tardo-antique à celle de l'étude du texte et de la genèse du corpus coranique qui a sans doute été la plus fructueuse a été de comparer le contenu et la formulation des écrits chrétiens syriaques produits entre le IV^e et le VII^e siècle de l'ère commune à ceux des écrits arabes du Coran qui ont été, pour une partie importante, imprégnés de cette culture. Ce type de comparaison n'est pas nouveau, et l'on peut évoquer le travail du bibliste et orientaliste allemand Julius Wellhausen (1844-1918) qui, dans son *Reste arabischen Heidentums* (publié trois fois entre 1887 et 1927), avait déjà soutenu que les rituels, doctrines et histoires bibliques chrétiens avaient été véhiculés à La Mecque à la veille de l'avènement de l'islam par des marchands venus notamment de Syrie, et que des mots du vocabulaire chrétien en syriaque avaient été intégrés à l'arabe avant même la naissance de Muḥammad (ca. 570)⁶. Il insistait également sur le fait que ce christianisme qui parvint à l'Arabie venait de l'« Orient » qui était

REYNOLDS) (Londres et New York : Routledge, 2008). Comme l'écrit G. S. Reynolds en introduction à l'ouvrage, p. 17 : « C'est précisément la relation entre le Coran et l'Antiquité tardive qui était au cœur de la conférence sur le Coran de 2005 à l'Université Notre Dame. Durant les dernières décennies, la majorité des islamologues ont négligé cette relation, voire l'ont complètement ignorée. ». Pour un aperçu récent de ces développements, voir Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, et Guillaume DYE, « Introduction générale », in *Le Coran des historiens* (éds. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI et Guillaume DYE) (Paris : Les éditions du Cerf, 2019), vol. 1, p. 21-33 ainsi que, Josephine VAN DEN BENT, Floris VAN DEN EIJNDE, et Johan WESTSTEIJN, « Late Antique Responses to the Arab Conquests: An Introduction », in *Late Antique Responses to the Arab Conquests* (éds. Josephine VAN DEN BENT, Floris VAN DEN EIJNDE et Johan WESTSTEIJN) (Leyde et Boston : Brill, 2022), p. 1-31.

⁵ À ce sujet, voir par exemple Philip Michael FORNESS, *Preaching Christology in the Roman Near East. A Study of Jacob of Serugh* (Oxford : Oxford University Press, 2018), p. 115-131 et Muriel DEBIÉ, « Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran », in *Les controverses religieuses en syriaque* (éd. Flavia RUANI) (Paris : Geuthner, 2016), p. 137-156.

⁶ Julius WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin : Georg Reimer, 1897²), p. 231-232.

soit « nestorien », soit « monophysite »⁷, et que les ascètes qui le véhiculèrent marquèrent les esprits des populations d'Arabie.

Mais l'examen comparatif qui demeure jusqu'à ce jour le plus approfondi est celui de Tor Andrae avec son *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (publié en série dans la revue scientifique suédoise *Kyrkohistorisk Årsskrift*, de 1923 à 1925)⁸. En comparant notamment les homélies syriaques d'Éphrem et le Coran, Andrae avait soutenu que le discours eschatologique qui est si omniprésent dans le corpus coranique est très redevable au monachisme syriaque, écrivant par exemple que « ce qui est particulièrement caractéristique pour les [moines] Syriens comme pour le Coran, c'est la motivation directe des bonnes œuvres par la peur du Jour du Jugement. C'est en pensant au Jugement que l'on doit faire du bien aux veuves, aux orphelins, aux étrangers, aux pauvres... »⁹. En effet, le principal moyen d'exhortation utilisé par les deux corpus de textes – les écrits syriaques et le Coran – est celui de l'eschatologie, par lequel ils visent tous deux à inspirer la crainte de Dieu à leur public et à induire une nouvelle forme de piété que l'on peut qualifier d'ascétique.

Durant les deux dernières décennies, à la suite de ces chercheurs – et de bien d'autres encore – de nombreuses études comparant les versets coraniques arabes et les traditions textuelles syriaques tardo-antiques ont pu montrer l'existence de fortes affinités lexicales, stylistiques et thématiques entre les deux qui peuvent nous aider à mieux comprendre certains passages coraniques spécifiques, à faire sens de leur place et de leur fonction dans le corpus coranique, et même contribuer à notre compréhension de la genèse du Coran dans un contexte d'interactions importantes entre la communauté de Croyants de Muḥammad et des ascètes chrétiens de tradition syriaque¹⁰.

⁷ *Ibid.*, p. 232 : « Der Orient war monophysitisch oder nestorianisch ».

⁸ TOR ANDRAE, *Les Origines de l'Islam et le christianisme* (trad. Jules ROCHE) (Paris : Adrien-Maisonneuve, 1955).

⁹ *Ibid.*, p. 135 (partie VI intitulée « Les Églises syriennes »).

¹⁰ Quelques-uns de ces travaux sont Christoph LUXENBERG, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2007) ; Sidney H. GRIFFITH, « Christian Lore and the Arabic Qur'ān. The 'Companions of the Cave' in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian tradition », in *The Qur'ān in Its Historical Context* (éd. Gabriel Saïd REYNOLDS) (Londres : Routledge, 2008), p. 109-137 ; Joseph WITZTUM, « Joseph among the Ishmaelites. Q 12 in light of Syriac sources », (éd. Gabriel Saïd REYNOLDS), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context 2* (Londres : Routledge, 2011), p. 425-448 ; Guillaume DYE, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19:16-33) », in *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles* (éds. Isabelle DEPRET et Guillaume DYE) (Bruxelles-Fernelmont : EME, 2012), p. 55-121 ; Holger M. ZELLENTIN, *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen : Mohr Siebeck, 2013) ; Emran Iqbal EL-BADAWI, *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres : Routledge, 2014) ; Paul NEUENKIRCHEN, « Late Antique Syriac Homilies and the Quran. A Comparison of Content and Context », *MIDEO* 37 (2022), p. 3-28 ; Julien DECHARNEUX, *Creation and Contemplation. The Cosmology of the Qur'ān and Its Late Antique Background* (Berlin et Boston : De Gruyter, 2023). Ces références sont loin d'être exhaustives et peuvent être complétées par d'autres monographies et articles cités dans la présente contribution.

I. Considérations générales sur Coran 73 : 1-10 et Coran 74 : 1-7

En m'inscrivant dans le contexte de ces recherches, je me propose d'analyser deux brèves péripécies coraniques¹¹ : les dix premiers versets de la sourate *al-Muzzammil* (Coran 73 : 1-10), ainsi que les sept premiers versets de la sourate *al-Muddattir* (Coran 74 : 1-7). Ces deux péripécies partagent un certain nombre de points communs qui justifient qu'elles aient été traitées de manière conjointe à la fois par les exégètes et les chercheurs modernes¹². D'un point de vue structurel, les deux sont placées en introduction de sourate et elles sont suivies de versets eschatologiques (Coran 73 : 12-19 – en laissant de côté le v. 20 qui est une interpolation évidente¹³ – et Coran 74 : 8-56)¹⁴. D'un point de vue thématique, les deux péripécies traitent de pratiques s'apparentant à celles de l'ascèse chrétienne¹⁵. Et, d'un point de vue stylistique, les deux péripécies débutent dès le premier verset par une adresse à une deuxième personne du singulier : « O [toi] enveloppé d'un manteau ! » (Coran 73 : 1) et « O [toi] couvert d'un manteau ! » (Coran 74 : 1) qui est suivie d'une série d'impératifs, dont le premier au v. 2 est le même dans les deux cas. Ci-après, je donne le

¹¹ La « péripécie », du grec περικοπή (passé par le latin ecclésiastique *pericopê*) qui signifie entre autres une « section » ou un « passage », est une unité textuelle de sens.

¹² De manière surprenante, les *tafsîr*-s classiques, depuis l'exégèse de Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767) jusqu'à celle d'al-Ṭabarī (m. 310/923), ne mentionnent jamais le lien entre les deux sourates. Ce n'est que dans l'exégèse contemporaine que les auteurs incluent une discussion de Coran 74 dans le *tafsîr* sur Coran 73 et vice-versa. Voir par exemple, Muḥammad al-Ṭāhir IBN 'ĀSHŪR (m. 1393/1973), *Tafsîr al-tahîr wa-l-tanwîr* (Tunis : Dār al-Tūnsiyya li-l-našr, 1984), vol. 29, p. 256 (*ad* Coran 73 : 1) et vol. 29, p. 294 (*ad* Coran 74 : 1).

¹³ Richard BELL, *A Commentary on the Qur'ān* (Manchester : University of Manchester, 1991), vol. 2, p. 446 explique que le verset vient alléger la pénibilité du début de la sourate concernant la prière, signifiant implicitement qu'il a été ajouté *a posteriori* ; Régis BLACHÈRE, *Le Coran* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1966), p. 622 place ce verset en retrait et en italiques, signalant une interpolation (voir aussi la note afférente au verset qui rejoint ce que dit Bell) ; Nicolai SINAI, « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'ān », in *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries* (éds. Hagit AMIRAV, Emmanouela GRYPEOU et Guy STROUMSA) (Louvain, Paris et Bristol : Peeters, 2017), p. 230-231 qui considère le verset comme un « ajout postérieur » ; et en dernier lieu, voir Guillaume DYE, « Sourate 73 » et « Sourate 74 », in *Le Coran des historiens, op. cit.*, vol. 2b, p. 1871 et p. 1883-1885.

¹⁴ Concernant la structure de ces sourates, voir DYE, « Sourate 73 » et « Sourate 74 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1869-1871 et p. 1889-1890.

¹⁵ Je qualifie sciemment l'ascèse de « chrétienne » pour la distinguer de d'autres formes d'ascèse (appartenant à des religions non « abrahamiques », ou relevant de l'ascèse non religieuse). Pour une riche définition de l'ascèse, voir Inbar GRAIVER, *Asceticism of the Mind. Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism* (Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2018), p. 5-26. J'entends ici « ascèse » selon le sens premier du grec ἀσκησις (*askēsis*) qui implique un exercice, une pratique ou un entraînement (qui peut être physique et/ou mental) en vue de se parfaire et d'atteindre un idéal. Pour une brève discussion sur l'ascèse et son rapport au Coran, voir Johanne Louise CHRISTIANSEN : « 'Stay up during the night, except for a little' (Q 73:2): the Qur'anic vigils as ascetic training programs », *Religion* (2019) DOI : 10.1080/0048721X.2019.1578295, p. 1-8.

texte en français des deux passages à l'étude dans la traduction de Régis Blachère (que je serais amené à commenter et à modifier durant le cours de cette étude)¹⁶, dans un tableau synoptique qui permet de vérifier les points sus évoqués :

Coran 73 : 1-10	Coran 74 : 1-7
O [toi] enveloppé d'un manteau !	O [toi] couvert d'un manteau !,
reste en vigile seulement peu de temps,	lève-toi et avertis !
la moitié ou moins de la moitié de la nuit	Ton Seigneur, magnifie-[le] !
ou un peu plus, – et psalmodie avec soin la Prédication	Tes vêtements, purifie-[les] !
Nous allons te communiquer une parole grave :	La souillure, fuis-[la] !
en vérité, la [Prière] nocturne est plus efficace et plus correcte de forme.	Ne donne point croyant trop donner !
Dans le jour tu as de vastes occupations.	Envers ton Seigneur sois constant !
Invoque le nom de ton Seigneur et consacre-toi à Lui totalement !	
[Il est] le Seigneur de l'Orient et de l'Occident. Nulle divinité en dehors de Lui ! Prends-Le comme protecteur !	
Supporte ce qu'ils disent ! Écarte-toi d'eux sans éclat !	

Il est possible de déceler trois grands temps dans la péripécie de Coran 73 : 1-10 qui peuvent en constituer le plan, et que l'on peut mettre en parallèle avec la péripécie de Coran 74 :

1. Au premier verset, l'interpellation d'un locuteur non identifié (traditionnellement interprété comme étant Dieu) adressée à une deuxième personne du singulier masculin, elle aussi non identifiée (qui est toujours comprise comme étant Muḥammad dans l'exégèse musulmane suivie par l'ensemble des traducteurs et des universitaires). Après l'interpellation « Ô » (يَا أَيُّهَا / *yā ayyuhā*), la personne anonyme à qui est adressé le discours est désignée par la tournure arabe الْمُرَّمَّل (al-muzzamml), de la racine arabe trilitère *z m l* qui n'apparaît qu'ici dans le Coran. Il s'agit donc d'un

¹⁶ BLACHÈRE, *Le Coran, op. cit.*, p. 621 et p. 623.

hapax strict, et la même chose peut être dite de la désignation *الْمُدَّتِيرُ* (*al-muddattir*) et de sa racine *d t r* dans le verset d'ouverture parallèle de la sourate 74.

2. Dès le verset suivant, soit en Coran 73 : 2, nous rencontrons une série d'ordres qui traitent de la prière de manière générale (les vigiles ou veillées nocturnes, aux versets 2-4 et 6) et de la récitation de ce que Blachère traduit par « la Prédication » (*الْقُرْآنَ* / *al-qurʿān*, en arabe) (v. 4) ainsi que de l'adoration de Dieu de manière spécifique (versets 8-9). Parallèlement, dans la sourate 74, nous retrouvons possible-ment une référence à la veillée nocturne (v. 2), et des versets traitant également de l'adoration de Dieu (versets 3 et 7). Aucune indication n'est donnée concernant la récitation, mais le texte se réfère à des règles de pureté (versets 4-5)¹⁷.

3. Un double ordre, toujours adressé à l'interlocuteur non identifié, mais qui ne concerne plus la prière, conclut la péricope de Coran 73 au v. 10. Il y est question d'une troisième personne du pluriel qui n'a pas d'antécédent dans la péricope. Faut-il la comprendre comme se référant à « ceux qui traitent de mensonge et ont la félicité [terrestre] » (*الْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ*) / *al-mukaddibīn ūlī l-niʿma*) du v. 11 ? C'est un point sur lequel je reviendrai. On peut toutefois noter dès à présent qu'il se trouve un parallèle linguistique entre Coran 73 : 10 et Coran 74 : 5 puisque les deux emploient le verbe de racine trilitère *h j r*, traduit par Régis Blachère tantôt par « écarter » et tantôt par « fuir ».

Ce découpage de Coran 73 en trois temps (avec parallèles en Coran 74) laisse nettement apparaître une section composée de versets qui portent sur des pratiques ascétiques (prière, récitation, purification, adoration)¹⁸. Au début du XX^e siècle, quelques rares chercheurs ont laissé entendre que ces passages pourraient avoir un lien avec le monachisme, sans guère entrer dans les détails¹⁹, et plus récemment, Johanne Louise Christiansen a mené une étude sur le rapport qu'entretient Coran 73 : 1-9 avec les tendances ascétiques contemporaines à Muḥammad, évoquant en passant et sans donner plus de précisions le « contexte chrétien syrien »²⁰. Il apparaît assez nettement que le contenu du texte de ces deux péricopes reflète des pratiques monacales, mais il resterait encore à donner des exemples textuels concrets permettant de mieux comprendre les ressemblances et/ou différences entre les actes de piété décrits au début de Coran 73 et Coran 74 et ceux des ascètes chré-

¹⁷ Je laisse de côté l'étude de Coran 74 : 6 qui ne semble pas avoir de lien direct avec l'ascétisme et que Guillaume Dye qualifie d' « obscur ». DYE, « Sourate 74 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1893-1894.

¹⁸ DYE, « Sourate 73 » et « Sourate 74 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1871-1881 et p. 1891-1894 et CHRISTIANSEN, « 'Stay up during the night, except for a little', *op. cit.*, p. 13-14.

¹⁹ ANDRAE, *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, *op. cit.*, p. 194-197 et Richard BELL, *The Origin of Islam in Its Christian Environment. The Gunning Lectures – Edinburgh University, 1925* (Londres : Frank Cass & Co., 1925), p. 88. Voir la discussion, *infra*.

²⁰ CHRISTIANSEN, « 'Stay up during the night, except for a little', *op. cit.*, p. 8.

tiens de langue et culture syriaques vivant au même moment et dans des régions voisines de celles où ces textes étaient composés.

II. Coran 73 :1 et Coran 74 :1 comme point de départ - Entre interprétations traditionnelles et lectures contextuelles

Comme nous avons pu le voir en esquissant brièvement les grands thèmes de Coran 73 : 1-10, cette péricope est moins claire qu'il n'y paraît puisque, comme bien souvent dans le Coran, aucun nom propre n'est donné et nous ne connaissons l'identité ni du locuteur, ni de l'interlocuteur. Il faut attendre environ un siècle après la mort de Muḥammad (qui serait mort en l'an 632 de l'ère commune) pour que les premiers *tafsīr*-s, ou exégèses coraniques, se chargent de combler les « trous » narratifs du Coran. Cela ressort nettement de la plupart des traductions modernes du Coran qui, consciemment ou non, se font l'écho de ces interprétations coraniques. Un exemple parlant d'un tel cas de traduction est celle, en anglais, de Muhammad A.S. Abdel Haleem (parue en 2004) de Coran 73 : 1 : « You [Prophet], enfolded in your cloak ! »²¹, complétée par un article dans lequel il va même jusqu'à écrire que Coran 73 traite de « d'un évènement historique » remontant à « l'époque où Muḥammad fut appelé à la prophétie »²². Pourtant, rien dans le texte coranique ne laisse entendre que la deuxième personne du singulier à qui les ordres sont adressés n'est le « Prophète », pas plus que la sourate ne suggère qu'elle relate un épisode « historique » d'appel à la prophétie. L'ensemble de ces éléments ne provient pas du texte, mais des exégèses musulmanes anciennes qui considèrent que Coran 73 : 1 est une adresse de l'ange Gabriel à Muḥammad²³, un scénario qui est effectivement lié au récit traditionnel concernant le déroulé de la révélation du Coran tel qu'il est notamment développé dans les *tafsīr*-s autour de Coran 74 : 1 sqq. Selon certaines exégèses très anciennes, le début de la sourate 74 constitue en effet la première « révélation » du Coran transmise à Muḥammad par l'intermédiaire de l'ange Gabriel²⁴.

²¹ Muhammad A.S. ABDEL HALEEM, *The Qur'an* (Oxford : Oxford University Press, 2010), p. 395.

²² Muhammad A.S. ABDEL HALEEM, « The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur'an », *Journal of Qur'anic Studies* 20/1 (2018), p. 48 : « the time that Muḥammad was called to prophethood ».

²³ MUQĀTIL B. SULAYMĀN, *al-Tafsīr al-kabīr* (Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003), vol. 3, p. 409 : « Le Prophète sortit de la maison ayant revêtu ses habits et Gabriel l'appela (*nādāhu*) : « Ô [toi] enveloppé d'un manteau ! » ».

²⁴ Abū l-Ḥajjāj MUJĀHID B. JABR, *Tafsīr* (Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2005), p. 311 : selon Jābir b. ʿAbd Allāh al-Anṣārī, également connu sous le nom Ibn ʿAmr al-Ḥazraǧī (m. 78/697), « la première chose qui fut révélée du Coran (*awwal šayʿ nazala min al-Qurʾān*) fut *yā ayyuhā l-muddattir* [Coran 74] ». Ce même Jābir rapporte ensuite un *ḥadīṭ* dans lequel Muḥammad relate sa première expérience de la Révélation : « lorsqu'il vit Gabriel à la montagne de Ḥirāʾ, il prit peur et se réfugia auprès de sa femme Ḥadīja à qui il dit : 'Couvre-moi ! Couvre-moi ! (variante : « Enveloppe-moi ! » ou *zammalūnī*) Et verse de l'eau froide sur moi !' » (*dattirūnī fa-dattirūnī wa-ṣabbū ʿalayya māʿan bāridan*). Après cela aurait été révélé « *yā ayyuhā l-muddattir qum fa-andir* » [Coran 74]. Comparer au récit de MUQĀTIL, *Tafsīr, op. cit.*, vol. 3, p. 413.

En ayant ce schéma interprétatif de Coran 73 en tête, les exégètes musulmans, suivis des traducteurs, liront les versets 2 à 4 comme constituant une injonction divine adressée à Muḥammad (et, *de facto*, adressée aux Croyants qui sont sensés émuler ses actes) lui ordonnant de prier au moins un tiers de la nuit. Ces impératifs auraient ensuite été abrogés (selon la doctrine de *al-nāsīḥ wa-l-mansūḥ*) lorsque – « huit mois, un an, dix ans plus tard, selon les avis – [le vingtième verset de la sourate²⁵ vint] apporter un « allègement » (*tahfīf*) à la loi primitive »²⁶.

Quoi qu'il en soit de ces discussions qui ne nous concernent pas directement, la personne qui est adressée au v. 1 des sourates 73 et 74 est désignée par les expressions arabes *muzzammil* et *muddattir* – donnant leur nom aux sourates – qui ont posé des problèmes de compréhension tant aux exégètes anciens qu'aux chercheurs modernes. En cause est le fait que les racines trilitères arabes *z m l* et *d t r* auxquelles se rattachent respectivement ces deux participes actifs n'apparaissent nulle part ailleurs dans le Coran, et il est donc impossible de déduire leurs potentielles significations à partir d'autres occurrences textuelles. En outre, les deux racines trilitères arabes ne semblent pas connaître d'équivalents dans d'autres langues sémitiques²⁷, ne nous permettant pas de suggérer d'équivalents morphosémantiques pouvant nous éclairer sur le sens premier hypothétique des deux termes arabes. Ainsi, dans l'état actuel de nos connaissances, il nous est impossible de savoir ce que signifiaient originellement les termes arabes.

Nonobstant ces difficultés, les exégètes et les orientalistes ont trouvé diverses solutions plus ou moins créatives et convaincantes pour expliquer les deux noms

Dans la mesure où une autre tradition très populaire rapporte que Coran 96 : 1 (« Proclame au nom de ton Seigneur qui créa ! ») fut la toute première sourate révélée à Muḥammad, les exégètes réconcilieront ces deux récits relevant des « circonstances de la Révélation » (*asbāb al-nuzūl*) en écrivant qu'en Coran 96 se trouve la « prophétie » (*nubuwwa*) de Muḥammad, mais que Coran 74 contient le premier appel au prêche public (*risāla*). À ce sujet voir notamment Theodor NÖLDEKE et Friedrich SCHWALLÉ, *Geschichte des Qorāns. Über den Ursprung des Qorāns* (Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909), p. 85-88. Quant à Régis BLACHÈRE, *Le Coran, op. cit.*, p. 623 il donne à Coran 74 : 1-7 le n°2 dans l'ordre de la révélation et rapporte l'explication suivante : « L'exégèse, pour sortir de cette contradiction, invoque l'explication suivante : le début de la sourate XCVI est bien le premier fragment révélé, mais il a été suivi d'une interruption (*fatra*) qui s'acheva par la révélation des vt. 1-7 de la sourate LXXIV. Celle-ci inaugure donc le cycle ininterrompu de la révélation coranique. »

²⁵ Coran 73 : 20 : « En vérité, ton Seigneur sait que toi et une fraction de ceux qui sont avec toi, vous vous tenez [en Prière] moins des deux tiers, de la moitié ou du tiers de la nuit. Dieu détermine la mesure de la nuit et du jour. Il sait que vous ne compterez pas cela et Il vous a pardonné. Récitez donc à haute voix ce qui vous sera possible du *qur'ān*. ... »

²⁶ Daniel GIMARET, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le Tafṣīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs* (Louvain et Paris : Peeters, 1994), p. 820.

²⁷ Martin R. ZAMMIT, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leyde et Boston : Brill, 2002), p. 209-210 et p. 172, respectivement. L'auteur propose l'hébreu *dešen* comme parallèle de l'arabe *d t r*, mais s'il est (possiblement) son équivalent sémantique (il signifie « ce qui est caché »), il ne l'est pas morphologiquement.

employés dans l'adresse du premier verset des deux péricopes²⁸. Pour résumer, il existe deux grandes catégories d'interprétation du participe actif arabe *al-muzzammil* de Coran 73 : 1 : il s'agit soit d'une allusion au vêtement matériel avec lequel Muḥammad se couvrait – *al-muzzammil* est « celui qui rassemble sur lui ses vêtements [c'est-à-dire, qui se recouvre de ses vêtements] » (*al-ladī ḍamma 'alayhi tiyābahu*)²⁹ – soit d'une référence au vêtement métaphorique de la lourde charge de la prophétie qui incombait à Muḥammad³⁰. Ces deux types d'exégèses expliquent à leur tour le choix des traducteurs, les uns proposant « O [toi] enveloppé d'un manteau ! »³¹ et les autres « O thou heavily burdened one »³².

De façon analogue, l'expression arabe *al-muddattir* de Coran 74 : 1 est glosée d'une part de manière « matérielle » comme se référant à Muḥammad, « couvert par une couverture, qui est enveloppé dedans » (*al-muddattir bi-qaṭīfa al-mutaqanni' fihā*)³³, menant à la traduction « O [toi] couvert d'un manteau ! » de Régis Blachère³⁴, ainsi qu'à son explication « celui qui est enveloppé d'un *ditār*, ancien manteau bédouin dont on s'enveloppait la nuit. L'expression désigne, sans doute possible, le Prophète en état d'extase »³⁵. D'autre part, une interprétation très minoritaire qui apparaît tardivement, explique *al-muddattir* du premier verset de façon métaphorique comme désignant Muḥammad recouvert de la tâche prophétique³⁶, rejoignant la lecture « variante » *al-muddattar* attribuée au Compagnon de Muḥammad, 'Ikrima b. 'Amr (m. ca. 13/634), qui lui donne le sens de « celui qui est couvert par cette affaire [la prophétie] et qui y est impliqué »³⁷.

²⁸ URI RUBIN, « The shrouded messenger: On the interpretation of *al-muzzammil* and *al-muddaththir* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), p. 96-107 ; DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1872-1875.

²⁹ MUQĀTIL, *Tafsīr*, *op. cit.*, vol. 3, p. 409. Voir également les exégèses d'Ibn Qutayba (m. 276/889) et de 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (m. IV^e/X^e), ce dernier expliquant que ce premier verset décrit le Prophète qui s'enveloppait dans ses vêtements pour dormir. Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim IBN QUTAYBA AL-DĪNĀWĀRĪ, *Ġarīb al-Qur'ān* (Beyrouth : al-Maktaba al-ʿilmiyya, 2007), p. 395 et Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm AL-QUMMĪ, *Tafsīr al-Qur'ān* (Beyrouth : Mu'assasa al-ʿalamī, 2007), p. 727.

³⁰ RUBIN, « The shrouded messenger », *op. cit.*, p. 100-105 et DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1873.

³¹ BLACHÈRE, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 621.

³² Richard BELL, *The Qur'ān. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs* (Edimbourg : T. & T. Clark, 1960²), vol. 2, p. 613 et ID., *A Commentary on the Qur'ān* (Manchester : University of Manchester, 1991), vol. 2, p. 443 : « ... *al-muzzammil* may mean « heavily or unfairly loaded ». [al-Bayḍāwī and al-Zamaḥṣārī] both mention this as a possible sense. The reference will then be to the heavy task laid upon the Prophet. ».

³³ MUQĀTIL, *Tafsīr*, *op. cit.*, vol. 3, p. 413.

³⁴ BLACHÈRE, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 623.

³⁵ *Ibid.* BELL, *The Qur'ān*, *op. cit.*, vol. 2, p. 617 traduit : « O thou clothed in the dathār » et explique en note de bas de page : « The dathār was a kind of outer garment. The prophet is said to have covered himself with his mantle when the revelation came to him. There is, however, the possibility that *muddaththir* might mean something like "laggard" ».

³⁶ FAḤR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *Mafātīḥ al-ḡayb* (Beyrouth : Dār al-fikr, 1981), vol. 30, p. 190.

³⁷ BELL, *Commentary*, *op. cit.*, vol. 2, p. 449-450 : « one who is covered over by this affair and involved in it ». Il s'agit là de la traduction de l'arabe qui se trouve dans l'exégèse susmentionnée d'al-Rāzī : *daṭartu hādā l-amr wa-ʿaṣytu bihi*.

Les interprétations musulmanes majoritaires du premier verset de Coran 73 et Coran 74 prennent l'interpellation divine pour une adresse destinée à Muḥammad, le désignant par une expression qui se réfère à la matérialité de ses vêtements : il est enveloppé ou couvert par ceux-ci. Si des explications sont parfois données sur la raison de cet enveloppement dans l'exégèse musulmane ancienne (couverture pour la nuit, protection contre le froid, etc.), aucune explication logique n'est proposée pour expliquer le rapport entre le premier verset de ces deux sourates et la suite du texte (la seule exception étant le rapprochement très artificiel entre Coran 74 : 1 et le récit de la première Révélation à Muḥammad). Cherchant à faire sens des termes *al-muzzammil* et *al-muddattir* dans un contexte très alusif, des chercheurs comme Theodor Nöldeke et Friedrich Schwally écriront que Muḥammad se couvrait de ses habits durant ses « crises » (*Anfälle*) (comprendre, durant les révélations qui lui étaient faites)³⁸, par « crainte superstitieuse » (*abergläubischer Furcht*)³⁹, rapportant des traditions qui se trouvent notamment chez le polymathe musulman Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (m. 310/923) à propos des « faux prophètes » antéislamiques qui se couvraient lorsqu'ils allaient recevoir une révélation⁴⁰. L'orientaliste suédois Tor Andrae, habituellement très perspicace pour reconnaître des liens entre divers passages coraniques et les textes de tradition chrétienne syriaque, écrit pourtant lui aussi (en référence à Coran 73 : 1 et 74 : 1) que Muḥammad se couvrait la tête d'un vêtement à la manière des « devins » antéislamiques lorsqu'il recevait une révélation divine⁴¹. On reconnaîtra chez Nöldeke et Schwally ainsi que chez Andrae les interprétations typiques de l'orientalisme du XIX^e – début du XX^e siècle qui, tout en cherchant des explications novatrices aux difficultés posées par le texte coranique, restaient lourdement tributaires de la tradition interprétative islamique, notamment en ce qui concerne des pratiques « antéislamiques » qui ne sont attestées que dans des sources musulmanes tardives.

Toutefois, quelques hypothèses intéressantes se détachant de la masse de celles que je viens d'évoquer ont été proposées pour faire sens des expressions du premier verset de Coran 73 et de Coran 74 de manière spécifique, et des péripécies qui nous intéressent de manière générale. En 1924, le missionnaire chrétien américain John Clark Archer avait ainsi dédié un chapitre de ses *Mystical Elements in Mohammed* aux liens entre le monachisme et la religion de Muḥammad⁴², soutenant que « le monachisme avait fourni l'arrière-plan et quelque chose relevant du contenu spécifique à Muḥammad dans la figure qui stimula le plus son imagination [...] à savoir,

³⁸ NÖLDEKE et SCHWALLY, *Geschichte des Qorāns*, *op. cit.*, p. 87.

³⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 87, note 2. Voir RUBIN, « The shrouded messenger », *op. cit.*, p. 96.

⁴¹ TOR ANDRAE, *Mohammed. The Man and his Faith* (trad. Theophil MENZEL) (Londres : George Allen & Unwin Ltd., 1936), p. 38.

⁴² JOHN CLARK ARCHER, *Mystical Elements in Mohammed* (New Haven : Yale University Press, 1924). Chapitre VII « The Christian Monk ».

« l'ascète solitaire »⁴³. Ce dernier et Muḥammad, poursuit-il, se couvraient pareillement la tête d'un tissu durant leurs « exercices religieux »⁴⁴. En faisant référence à Coran 73 : 1 et Coran 74 : 1, Archer suggère que ces textes pourraient faire référence à une pratique monacale consistant à se couvrir d'un vêtement. Reprenant cette hypothèse, l'orientaliste britannique et traducteur du Coran Richard Bell proposa l'année suivante, en 1925, que la péricope de Coran 74 : 1-7 pourrait être considérée comme une règle destinée à des moines, signalant que le terme arabe *muddattir* désigne « celui habillé d'un *ditār* », ce dernier terme désignant un habit spécial que revêt un fidèle, et concluant que « Si nous avons d'autres indices d'une telle chose, on serait tenté de voir dans ce passage une sorte de règle de vie pour une communauté monacale de fidèles »⁴⁵.

Comme indiqué plus haut, tout récemment Johanne Louise Christiansen a écrit un article dans lequel elle propose de lire Coran 73 (ainsi que Coran 74) comme un programme d'entraînement ascétique, sans toutefois faire référence aux deux travaux susmentionnés⁴⁶, et tout en restant enfermée dans un paradigme traditionnel reliant l'ensemble des versets coraniques à des épisodes précis de la vie de Muḥammad à La Mecque et à Médine, l'empêchant d'en tirer des conclusions satisfaisantes⁴⁷.

Enfin, il convient de signaler l'étude novatrice de Daniel Beck au sujet de nos deux péricopes coraniques⁴⁸. Dans un chapitre de son *Evolution of the Early Qurʾān*

⁴³ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁵ BELL, *The Origin of Islam, op. cit.*, p. 88 : « Were there any other evidence of such a thing one would be tempted to see in this passage a kind of rule of life for a monkish company of worshippers ». De manière quelque peu surprenante, Bell, *Commentary, op. cit.*, vol. 2, p. 449 reviendra sur son hypothèse en écrivant : « Nor does my own suggestion that Muhammad may have, at one stage, thought of introducing a special habit for himself and followers, like that of the monks, appear now very convincing... ».

⁴⁶ Christiansen cite le *Origin of Islam in Its Christian Environment* de Richard Bell, mais étrangement elle ne fait pas le lien entre ce que Bell dit du rapprochement entre une « règle de vie monastique » et Coran 73/Coran 74 et son argument sur ces péricopes lues comme un programme d'ascèse.

⁴⁷ CHRISTIANSEN, « 'Stay up during the night, except for a little' », *op. cit.*, p. 18-19 a à mon sens tort de comprendre les développements textuels du Coran comme reflétant les diverses phases de la carrière prophétique de Muḥammad à La Mecque et ensuite à Médine qui ne fait que reprendre un cadre exégétique et non historique et textuel. Elle insiste cependant avec raison sur le fait qu'il se trouve une évolution historique au sein des textes coraniques ascétiques plus anciens démontrant une forme d'ascèse très rigoureuse qui évoluent vers des textes plus récents à destination d'un plus large public, assouplissant dès lors certaines pratiques contraignantes telles que les vigiles. Guillaume DYE, « Ascetic and Nonascetic Layers in the Qurʾān: A Case Study », *Numen* 66/5-6 (2019), p. 580-597 en vient aux mêmes conclusions avec une analyse textuelle très convaincante de Coran 70 : 22-35 et Coran Q 23 : 1-11, et ses conclusions me semblent bien plus pertinentes dans la mesure où elles n'incorporent pas le paradigme traditionnel d'une soi-disant évolution de passages « mecquois » vers des passages « médinois ».

⁴⁸ Daniel BECK, *Evolution of the Early Qurʾān. From Anonymous Apocalypse to Charismatic Prophet* (New York : Peter Lang Verlag, 2018), chapitre 6 « A Servant Wrapped in Glory. The Counter-Baptism of

publié en 2018, il propose de voir dans la péricope de Coran 74 un reflet des images baptismales employées dans les textes chrétiens syriaques anciens (le candidat au baptême revêt la « robe de gloire » métaphorique, se lève hors de l'eau et purifie ses vêtements)⁴⁹, bien qu'il se trouve également des différences majeures qui mènent Beck à considérer qu'il est question dans le Coran d'un contre-baptême de type « messalien »⁵⁰. Similairement, la péricope de Coran 73 serait une réarticulation du concept chrétien syriaque de l'acte de revêtir la robe de gloire, « une divinisation qui permet au serviteur de se tenir en présence de la divinité dans un temps pré-eschatologique »⁵¹. Bien que l'hypothèse de Beck soit intéressante et qu'elle ait le mérite de proposer une solution alternative à des textes coraniques al-lusifs et difficilement compréhensibles tels quels, elle me semble éloignée de la réalité textuelle des versets en question. Comme nous le verrons, un autre corpus appartenant à cette même tradition syriaque tardo-antique apporte des solutions bien plus plausibles pour comprendre nos péripécies coraniques. La thèse centrale de Beck repose sur sa compréhension d'*al-muzzammil* et d'*al-muddattir* comme des noms désignant de manière métaphorique le rapprochement de l'être humain avec le divin, à la manière des métaphores vestimentaires employées dans les écrits syriaques⁵². Bien que cette solution soit possible, une hypothèse plus simple est de considérer que le Coran fasse bel et bien référence à des vêtements matériels et désigne un ascète – et pas forcément Muḥammad, comme le répète Beck – enveloppé dans un manteau tel que celui porté par les moines.

Un premier indice pouvant nous guider dans ce sens se trouve dans le *Livre des gouverneurs* (ܟܘܢܘܢܐ ܕܩܘܪܕܐ, en syriaque) de l'évêque Thomas (fl. IX^e siècle), de la ville de Marga (à environ 100 km au nord-est de Mossoul), une histoire monastique dans laquelle il consacre un chapitre à des éléments de la vie de l'ascète Élie de Muqan⁵³. Ce solitaire ayant renoncé à tous les biens matériels est dit avoir vécu dans une pauvreté extrême, à tel point que Thomas rapporte que

Les habits (ܟܘܢܘܢܐ/*mōnē*) qui étaient sur son corps lui servaient à la fois de manteau (ܟܘܢܘܢܐ/*taksītō*) et de lit, bien que son mode de vie ascétique ne nécessitât pas de lit. [...] C'était comme les mots du saint Mar Évagre : « La pauvreté volontaire (ܟܘܢܘܢܐ ܕܩܘܪܕܐ/*msarqūtō*) [consiste en] ceci : qu'un homme ne possède rien d'autre qu'un manteau (ܟܘܢܘܢܐ/*galō*), une tunique (ܟܘܢܘܢܐ/*kūtīnō*), un livre et une cellule.⁵⁴

Sūrat al-Muddattir and *Sūrat al-Muzzammil* (Q 73 and Q 74) ».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 292 et discussion sur les textes syriaques p. 280-287.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 293 et sqq.

⁵¹ *Ibid.*, p. 317 : « a divinization that enables the servant to stand before the deity's presence in pre-eschatological time ».

⁵² *Ibid.*, p. 274.

⁵³ THOMAS BISHOP OF MARGA, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margā A.D. 840* (éd. et trad. E.A. WALLIS BUDGE) (Londres : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1893), vol. 1, p. 270-273 (texte syriaque) et vol. 2, p. 495- 498 (traduction anglaise).

⁵⁴ *Ibid.*, vol. 1, p. 272 et vol. 2, p. 497. Voir David A MICHELSON, *The Library of Paradise. A History of Contemplative Reading in the Monasteries of the Church of the East* (Oxford : Oxford University Press, 2022),

Cet apophtegme attribué à l'ascète Évagre le Pontique (m. 399) évoque les quatre éléments matériels essentiels à la vie monastique, dont deux sont des vêtements très précis : d'une part le *galō* qui désigne le vêtement grossier et plus spécifiquement le manteau que revêt le moine⁵⁵, et d'autre part le *kūtīnō* qui se réfère à un long manteau ou tunique⁵⁶. Thomas rapporte les dires d'Évagre pour insister sur le fait que Élie de Muqan se conforme au moule ascétique évagrien qui définit le *msarqūtō* (littéralement « la privation », et plus spécifiquement la vie ascétique de privation de biens matériels et de pauvreté volontaire)⁵⁷ comme étant circonscrit à la possession de deux vêtements, d'un livre et d'une cellule. Dans le texte suscit, l'ascète Élie se sert de son habit appelé *taksītō*, soit le vêtement qui recouvre entièrement (comme le manteau)⁵⁸, à la fois pour se vêtir, pour dormir et pour transporter son unique livre – comme nous l'indique la suite du texte : « Lorsqu'il se rendait à la congrégation (ܟܬܘܒܐ/*knūšyō*) [...] il prenait le livre (ܟܬܘܒܐ/*ktōbō*)⁵⁹ qu'il lisait avec lui dans son manteau ... »⁶⁰.

Le texte de Thomas de Marga présente un point de départ intéressant pour se demander dans quelle mesure le schéma de la pratique ascétique chrétienne « orientale » illustré ici peut trouver des échos dans les deux péricopes coraniques à l'étude. Dans ces dernières, une personne anonyme est adressée par le biais des expressions *muzzammil* et *muddattir* qui, comme nous l'avons vu, ont majoritairement été comprises comme se référant à une personne couverte ou enveloppée d'un vêtement (compris notamment comme un « manteau » par Blachère ou Abdel Haleem, pour ne citer qu'eux). Dans la mesure où le dépouillement ascétique d'Élie de Muqan, un moine chrétien de l'Antiquité tardive, semble pouvoir être résumé à son manteau qui le recouvre, il pourrait aisément être désigné comme le « couvert » ou « l'enveloppé » d'un « manteau ». Le premier verset de Coran 73 et Coran 74 interpelle-t-il lui aussi un ascète tardo-antique pratiquant similairement la pauvreté et la privation volontaires ? Compte tenu de la teneur résolument ascétique des versets suivants, il semblerait que la réponse à cette question soit positive. Bien entendu, le texte de Thomas de Marga et les versets coraniques relèvent de genres littéraires très différents, abordent des sujets qui ne sont pas toujours les mêmes et ne permettent pas d'effectuer une comparaison complète et pertinente. En revanche, l'extrait de la « Vie d'Élie de Muqan » nous oriente dans la bonne direction pour comprendre le contexte des péricopes coraniques qui relève de l'ascèse chrétienne tardo-antique. Dans ce qui suit, je chercherai ainsi à montrer de

p. 134-186 pour une discussion sur ces dires dans le contexte des pratiques de lecture contemplative dans l'ascétisme syriaque.

⁵⁵ Jessie PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford : The Clarendon Press, 1903), p. 69.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 286.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 612.

⁵⁹ Il ne s'agit bien sûr pas ici de n'importe quel « livre », mais de l'Écriture sainte, et probablement du livre des Psaumes (voir, *infra*, la discussion sur l'Écriture dans le contexte ascétique).

⁶⁰ THOMAS OF MARGA, *The Book of Governors*, *op. cit.*, vol. 1, p. 272 et vol. 2, p. 497-498.

quelle manière notre compréhension de Coran 73 : 1-10 et Coran 74 : 1-7 peut être renouvelée en lisant ces péripécies coraniques non comme des adresses divines à Muḥammad, mais comme des exhortations destinées à des ascètes souhaitant parfaire leur pratique spirituelle, et ce à la lumière d'homélies ascétiques syriaques.

III. *Une parénèse ascétique partagée, entre écrits chrétiens syriaques tardo-antiques et Coran*

La tradition littéraire chrétienne syriaque tardo-antique renferme de nombreux exemples de textes écrits sinon par des moines, du moins par des ascètes, dans lesquels ils expliquent de manière tantôt évasive, tantôt détaillée les actes nécessaires pour parfaire sa piété et devenir un meilleur croyant. Ci-après, je souhaite montrer que les péripécies coraniques à l'étude s'inscrivent pleinement dans ce corpus dans la mesure où l'ensemble des thèmes ascétiques abordés en Coran 73 et Coran 74 se retrouvent dans les textes syriaques, de même que les deux partagent un grand nombre de termes et d'expressions en commun, et que les deux relèvent du même genre littéraire qu'est le discours parénétiq ue ou exhortatif. Pour mener à bien cette comparaison, j'étudierais un échantillon représentatif de cinq auteurs syriaques allant du IV^e siècle de l'ère commune avec Aphraate et Éphrem jusqu'à l'époque de la composition du Coran, soit le VII^e siècle, avec Isaac de Ninive. En abordant un à un huit des sujets et thèmes présents dans les des deux péripécies du Coran, je montrerai que les écrits syriaques peuvent nous éclairer sur le sens de chacun des versets coraniques à l'étude et nous donner une meilleure compréhension de la signification globale des péripécies.

Adresses à Muḥammad ou aux ascètes ?

Le premier point d'importance est de constater que l'ensemble des textes ascétiques syriaques consultés s'adressent directement soit à plusieurs personnes anonymes, soit à une seule personne non identifiée de la même manière que dans le premier verset des deux péripécies coraniques.

Nous pouvons vérifier cela notamment dans les homélies de l'évêque miaphysite Jacques de Saroug (m. ca. 521)⁶¹ intitulées *Sur les solitaires* (ܩܘܪܬܐ ܕܗܘܠܐܢܐ ܩܘܪܬܐܐܢܐ, en syriaque), un corpus qui a été qualifié de « manuel de théologie ascétique » de « teneur évagrienne » par Sidney Griffith⁶². Dans la seconde de celle-ci⁶³, l'auteur débute

⁶¹ Françoise BRIQUEL CHATONNET et Muriel DEBIÉ, *Le monde syriaque. Sur les routes d'un christianisme ignoré* (Paris : Les Belles Lettres, 2017), p. 153-154.

⁶² Sidney H. GRIFFITH, « Mar Jacob of Serugh on Monks and Monasticism », in *Jacob of Serugh and His Times* (éd. George Anton KIRAZ) (Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2010), p. 81: « a manual of ascetical [...] theology ».

⁶³ Elle porte le numéro 138 dans l'édition de Paul BEDJAN, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* (Paris et Leipzig : Harrassowitz, 1908), vol. 4, p. 836-871. Aujourd'hui, voir l'édition et traduction de

riode de solitude de la fin de sa vie durant laquelle il aurait composé quatre-vingt-deux homélies ascétiques (autour de l'an 688 de l'ère commune)⁷⁰. Dans la soixante-troisième de celles-ci, il emploie la même expression que celle utilisée d'abord par Éphrem, puis par Jacques de Saroug, pour s'adresser à l'ascète : « Ô toi qui discernes »⁷¹. Ici aussi, Isaac n'interpelle pas une personne spécifique, mais il exhorte n'importe quel croyant à pratiquer des actes de piété ascétique. Dans sa soixante-seizième homélie ascétique, Isaac de Ninive s'adresse au solitaire de la manière suivante : « Ô, toi [...] porte l'armure du deuil... »⁷², alliant l'interpellation à une seconde personne du singulier non identifiée à une référence au fait de porter un vêtement (ici une armure métaphorique), nous menant à la seconde thématique commune.

Un manteau métaphorique ou matériel ?

Notre corpus de cinq auteurs syriaques reflète en quelque sorte les deux catégories d'interprétations – matérielle et métaphorique – autour du vêtement enveloppant et/ou couvrant la personne anonyme interpellée en Coran 73 : 1 et Coran 74 : 1. La seconde catégorie occupe une place très importante dans la théologie chrétienne syriaque⁷³, ce qui a mené Daniel Beck à suggérer que le Coran s'inscrit ici dans cette tradition, Muḥammad revêtant l'habit désignant la pureté éthique qui lui permet d'être digne de recevoir la charge de la prophétie⁷⁴. Sans aller jusqu'à là, il est intéressant de constater que les textes syriaques d'exhortation ascétique évoquent fréquemment le vêtement métaphorique impur de l'erreur, des passions, ou du relâchement dont doit se débarrasser le solitaire.

Cela apparaît de manière frappante chez Philoxène de Mabboug (m. 523), évêque syrien contemporain de Jacques de Saroug et miaphysite comme lui⁷⁵. Parmi les écrits qui nous sont parvenus se trouvent un ensemble de discours appartenant au genre de la « parénèse ascétique »⁷⁶ : treize homélies sur des thèmes touchant à l'ascétisme⁷⁷. Dans ces homélies, il s'adresse lui aussi à l'aspirant renonçant en lui intimant divers ordres débutant par « Ô disciple » (ܐܘܨܘܠܐܢܐ ܕܐܘܨܘܠܐܢܐ /

⁷⁰ Jason SCULLY, *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology* (Oxford : Oxford University Press, 2017), p. xiii.

⁷¹ Paul BEDJAN (éd.), *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione Religiosa* (Lepizig : Otto Harrassowitz, 1909), p. 505.

⁷² *Ibid.*, p. 524.

⁷³ Sebastian BROCK, « Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition », in *Typus Symbol Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (éds. Margot SCHMIDT et Carl-Friedrich GEYER) (Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, 1982), p. 11-40.

⁷⁴ BECK, *Evolution of the Early Qur'ān*, *op. cit.*, p. 308 et voir p. 280-284 pour sa discussion sur la divinisation des hommes revêtant la « robe de gloire » dans les écrits de tradition syriaque.

⁷⁵ André de HALLEUX, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain : 1963) et David Allen MICHELSON, « A Bibliographic Clavis to the Works of Philoxenos of Mabbog », *Hugoye* 13/2 (2010), p. 273-338.

⁷⁶ MICHELSON, « Bibliographic Clavis », *op. cit.*, p. 274.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 308-309. À ces homélies, il conviendrait d'ajouter une étude de la « Lettre aux moines sur la foi » ainsi que de la dizaine de lettres adressées à des communautés monastiques diverses (p. 295 sqq.).

ō talmīdō)⁷⁸, et il y évoque tour à tour le « vêtement impur » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *nahtō ṣōō*) ou le « vêtement de l'erreur » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *nahtō d-ṭō ṣyūtō*), souillé par les affaires de ce bas-monde dont il doit se débarrasser en se purifiant⁷⁹, ou encore le « vêtement d'harmonie » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *nahtō d-āwyūtō*) que l'ascète doit déchirer car il est « entièrement tissé d'erreurs »⁸⁰.

En restant dans le registre métaphorique du vêtement, Philoxène évoque également celui-ci de manière positive, expliquant par exemple que lorsque l'âme est scrutée par Dieu, elle « étend sur elle l'habit de la modestie » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *nahtō d-ṭō ṣyūtō*)⁸¹ ou mentionnant les ascètes qui sont « vêtus dans la discrétion du zèle de la foi » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *nahtō d-āwyūtō*)⁸².

On pourra aisément comparer cette dernière phrase à la manière dont le Coran évoque les vêtements matériels que Dieu a donné aux Hommes pour couvrir leur nudité, insistant toutefois sur le fait que « le vêtement de la piété, cela vaut mieux » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *libās al-taqwā dālīka hayr*)⁸³.

Bien que la comparaison soit intéressante, elle n'éclaire en rien notre compréhension du sens possible de l'adresse coranique à une personne enveloppée ou couverte d'un vêtement. Une autre possibilité est de considérer que le Coran reprend ici une métaphore pour désigner la personne qui est protégée par Dieu grâce à sa dévotion et son dépouillement, comme on le voit dans la première homélie *Sur les solitaires* de Jacques de Saroug qui joue longuement sur la métaphore de Dieu qui habille et recouvre le croyant, insistant sur le fait que celui-ci n'a pas besoin de biens matériels car Dieu procure la protection nécessaire : « Il ne manque pas d'habits à donner. Pourquoi es-tu inquiet ? » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *lō ḥasīr lēh lbūšō d-nētēl mūn yoṣēf at*)⁸⁴. Poursuivant sa métaphore du vêtement en s'adressant au solitaire, Jacques de Saroug paraphrase l'Évangile selon Mathieu 6 : 30 en écrivant : « alors Il te couvrira et ne te laissera pas sans habit » (ⲛⲁⲏⲧⲟ ⲛⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁⲥⲟⲩ/ *malbēš lōk lō marfē d-lō taksītō*)⁸⁵. Dès lors, Coran 1 : 73 et Coran 1 : 74

⁷⁸ E.A.W. BUDGE (éd.), *The Discourses of Philoxenus, bishop of Mabbōgh, A.D. 485–519* (Londres : Asher & Co., 1893), vol. 1, p. 425 (Homélie sur l'abstinence) et de nombreux autres exemples notamment dans cette même homélie.

⁷⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 18 (Prologue) et p. 73 (Homélie sur la foi), respectivement. Voir *infra*, la section concernant la pureté et l'impureté.

⁸⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 308 (Homélie sur la pauvreté) : « J'ai déchiré ce vêtement d'harmonie/de concorde parce qu'il était entièrement tissé d'erreurs, et j'ai tissé à sa place un autre vêtement de paix céleste ; toi aussi, tisse ce vêtement, et ne te hâte pas de coudre un vieux vêtement. »

⁸¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 177 (Homélie sur la crainte de Dieu).

⁸² *Ibid.*, vol. 1, p. 391 (Homélie sur le désir du ventre).

⁸³ Coran 7 : 26. Le Coran n'emploie le nom commun « vêtement » (*libās*) que 10 fois (tantôt avec un sens matériel, tantôt avec un sens métaphorique) et le nom « armure » (*labūs*) une seule fois, dans un sens matériel, en Coran 21 : 80.

⁸⁴ SCOTT et REED, *Jacob of Sarug's Homilies on the Solitaries, op. cit.*, p. 30-31 (vers 97).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 32-33 (vers 133-134 : « Car s'Il [habille] l'herbe qui va tomber dans la fournaise ardente, / alors Il te couvrira et ne te laissera pas sans habit » et sous-texte de Mathieu 6 : 30 : « Si Dieu

pourraient-ils faire référence à l'ascète qui est couvert et habillé par Dieu en raison de son renoncement⁸⁶ ? C'est là une possibilité qu'il ne faut pas exclure, bien qu'elle demeure hypothétique et qu'elle ne soit pas la seule pour comprendre le sens du premier verset de nos péripécies coraniques.

Une autre solution consiste en effet à considérer que lorsque le Coran évoque celui recouvert et/ou enveloppé d'un manteau, il ne s'agit pas d'un vêtement métaphorique, mais d'un habit matériel. Les cinq auteurs syriaques mentionnent conjointement l'habit métaphorique et l'habit matériel, ce dernier symbolisant la pauvreté et le renoncement dans lequel se doit de vivre l'ascète. Isaac de Ninive, en expliquant de quelle manière le solitaire doit se comporter avec humilité, évoque la patience dont doit faire preuve l'ascète, le peu de paroles qu'il doit exprimer à voix basse, le mépris de lui-même et, en dernier lieu, « le vêtement négligé » (ܠܫܘܢ ܕܢܗܝܬܐ / *basyūt naḥtō*) avec lequel il doit s'habiller⁸⁷.

De manière semblable, dans sa première homélie, Philoxène de Mabboug énumère de la manière suivante les actes ascétiques, allant du jeûne jusqu'à l'habit pauvre du solitaire :

Et [nous devons savoir] quel sentiment naît dans l'âme du jeûne du corps, quel sentiment naît de l'abnégation (ܠܫܘܢ ܕܢܗܝܬܐ / *nzīrūtō*), quel sentiment naît de la psalmodie avec la voix, quel sentiment naît de la prière en silence, quel sentiment naît de la privation des possessions et quel sentiment naît de la pauvreté de l'habillement (ܠܫܘܢ ܕܢܗܝܬܐ / *sūm ʿōlō lbūšē*)⁸⁸

Le vêtement négligé et pauvre dont se couvre l'ascète fait partie des actes de piété qu'il doit accomplir pour se parfaire, au même titre que la prière ou la psalmodie. Dans la mesure où la péripécie de Coran 73 donne des impératifs concernant la prière et la psalmodie juste après le verset introductif qui interpelle l'ascète en le désignant par un terme se référant à son vêtement, il n'est pas impossible qu'il renvoie précisément à ce vêtement indiquant le renoncement du solitaire et participant à son programme ascétique.

Se lever pour prier ou passer la nuit en vigiles ?

Si les exégètes musulmans ont voulu voir dans le premier impératif de Coran 73 et Coran 74 un ordre adressé par Dieu à Muḥammad, l'enjoignant à se lever la nuit pour accomplir l'une des prières obligatoires, ou à se lever pour « avertir les mé-

habille ainsi l'herbe des champs qui existe aujourd'hui et qui, demain, sera jetée au four, ne vous habillera-t-il pas à plus forte raison... »).

⁸⁶ Voir aussi la suite du texte de la première homélie *Sur les solitaires* de Jacques de Saroug, vers 149-152 : « La pauvreté est la beauté du solitaire / [...] / La nudité est l'habit approprié, s'il est doué de discernement, / La nourriture abondante l'empêche de rester en veille avec espoir ».

⁸⁷ BEDJAN, *Mar Isaacus Nīnīvīta*, op. cit., p. 517.

⁸⁸ BUDGE, *The Discourses of Philoxenus*, op. cit., vol. 1, p. 14.

créants de La Mecque du châtement » divin qui les touchera pour ne pas avoir cru en Dieu⁸⁹, il est évident qu'il est question ici de quelque chose de bien plus précis et de spécifique aux pratiques ascétiques chrétiennes.

Le premier verbe arabe qui débute la série d'exhortations ascétiques adressées au renonçant en Coran 73 : 2 et Coran 74 : 2 est l'impératif *قُمْ* (*qum*)⁹⁰, du verbe *قَامَ* (*qāma*)⁹¹, qui signifie littéralement « se tenir debout » ou « se lever », d'où la traduction de Blachère de Coran 74 : 2 : « lève-toi ». Toutefois, le même traducteur rend le même impératif de Coran 73 : 2 de façon différente : « reste en vigile », trahissant par là le sens originel du texte coranique. En effet, il ne s'agit pas simplement de se lever pour prier un certain temps de la nuit, mais de prier *toute* la nuit, c'est-à-dire de pratiquer la veillée nocturne ou vigiles, une pratique typique du monachisme oriental.

Ce point avait déjà été noté par certains orientalistes au début du XX^e siècle, comme A.J. Wensinck dans ses *Legends of Eastern Saints* (1911-1913) suivi de Tor Andrae dans ses *Origines de l'Islam et le christianisme* (1923-1925), ce dernier rapprochant la description coranique des « veillées nocturnes avec récitation des Écritures et des prières » ainsi que la prime importance des veillées avec « lecture du Coran » des pratiques des anachorètes syriens qui veillaient en lisant le Psautier⁹². Plus récemment, ce sont des chercheurs tels Nicolai Sinai, Daniel Beck, ou Johanne Louise Christiansen, qui ont reconnu que cet impératif coranique reflète la pratique spécifique des vigiles chrétiennes⁹³. Toutefois, aucun de ces universitaires n'a jamais cherché à trouver des textes spécifiques évoquant ou décrivant la pratique de cet élément pourtant central et omniprésent dans la piété ascétique syriaque. Je voudrais à présent montrer que l'ensemble du corpus syriaque sélectionné pour cette

⁸⁹ MUQĀTIL, *Tafsīr*, *op. cit.*, vol. 3, p. 413 (ad Coran 74 : 2) : *قم فأنذر كفار مكة العذاب*.

⁹⁰ La forme impérative de ce verbe ne se trouve qu'en Coran 73 : 2 et Coran 74 : 2 (mais par deux fois, en Coran 9 : 84 et 108, on trouve la forme impérative négative *لَا تَقُمْ* : « ne te tiens pas [à tel endroit] »).

⁹¹ Le verbe arabe *qāma* est issu de la racine trilitère *q w m* qui est employé non moins de 660 fois à travers le Coran, donnant notamment le nom commun *qawm* pour le « peuple » (le plus grand nombre d'occurrences de cette racine avec 383 emplois) et le nom *qiyāma* figurant dans l'expression eschatologique « Jour de la Résurrection » (*yawm al-qiyāma*).

⁹² ANDRAE, *Les Origines de l'Islam*, *op. cit.*, p. 194-195 et p. 197.

⁹³ SINAI, « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », *op. cit.*, p. 230-231 ; BECK, *Evolution of the Early Qur'an*, *op. cit.*, p. 308 (ad Coran 73, mais voir p. 292-293, ad Coran 74, où il considère, à mon sens de manière peu convaincante, que l'impératif adresse la personne qui reçoit le baptême, l'enjoignant à sortir de l'eau) et Christiansen, « 'Stay up during the night, except for a little' », *op. cit.*, p. 1-22.

Voir aussi Julian BALDICK, « Asceticism », in *Encyclopaedia of the Qur'an* (éd. Jane Dammen McAULIFFE) (Leyde et Boston : Brill, 2001), vol. 1, p. 182 : « In the Qur'an itself Muḥammad is shown as engaging in vigils (Q 73 : 1-4, 20). Here the injunction to Muḥammad to keep awake for half the night is an echo of eastern Christian teachings. Similarly, the Qur'anic injunction for Muḥammad and his followers to recite the Qur'an during vigils also echoes practices in which the recitation of the scriptures formed an important part of the vigil along with constant prostration » et DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b., p. 1876 : « « Prie, pratique les vigiles [...] ». Cela évoque les pratiques monastiques ».

étude fait référence aux vigiles, et ce toujours au sein du même ensemble de textes s'adressant au solitaire en l'exhortant à la pratique pieuse par le biais d'impératifs.

Nous pouvons débiter en nous intéressant à l'un des plus anciens auteurs syriaques, le moine persan Aphraate (m. ca. 345)⁹⁴ et ses *Démonstrations* (ܟܘܠܘܬܐ), une collection de vingt-trois épîtres, dont la sixième, composée durant l'année 337 est intitulée *Démonstration sur les Fils du Pacte* (ܟܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ / *taḥwītō d-bnay gyōmō*)⁹⁵. Les « Fils du Pacte » en question sont des croyants occupant une position particulière au sein de l'organisation sociale de l'église⁹⁶, et dans le cas précis de cette sixième *Démonstration*, il s'agit de « solitaires » ou ܟܘܠܘܬܐ (*ihūdōyē*) en syriaque, c'est-à-dire de moines⁹⁷. Dans ce texte, Aphraate livre un certain nombre de règles à destination de ces ascètes qu'il interpelle régulièrement, les enjoignant à diverses pratiques religieuses communes pour ce type de dévot : jeûne, prière, humilité, etc.⁹⁸

Dès la première phrase de cette *Démonstration*, Aphraate cite l'Épître aux Romains 13 : 11 en adressant ces paroles à l'ascète pour l'exhorter à pratiquer les vigiles : « Il est déjà temps de te réveiller du sommeil » (ܟܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ / *d-nētt'ir mēn šēntān b-hōnō zabnō*)⁹⁹. Tout au long de ce texte, l'auteur adresse des impératifs concernant la pureté, la prière, la récitation, etc. que l'ascète doit pratiquer, insistant fréquemment sur l'importance des veillées durant lesquelles il doit « se lever et prier ». Ainsi écrit-il que si le solitaire s'aperçoit qu'il n'est pas « fervent dans l'Esprit » et qu'il est trop tourné vers les pensées de ce monde matériel, « qu'il se lève, prie et veille pour que l'Esprit de Dieu vienne à lui » (ܟܘܠܘܬܐ ܟܘܠܐ ܡܗܐܠ ܟܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ / *nqūm wa-nšalē w-nēšhar d-tītē lwōtēh rūhō d-Ālōhō*)¹⁰⁰. Cette même *Démonstration* se conclut avec les mots suivants :

Lis donc et apprends. Sois zélé pour la lecture et pour l'action. Que la Loi de Dieu soit toujours ta méditation. Quand tu auras lu cette épître, je t'adjure, mon bien-aimé, lève-toi et prie (ܟܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ / *qūm w-šalō*)¹⁰¹

⁹⁴ Au sujet d'Aphraate, de sa pensée, de sa théologie et de son œuvre, voir entre autres Georg Günter BLUM, « Afrahaṭ », in *Theologische Realenzyklopädie* (éds. Horst BALZ et al.) (Berlin : De Gruyter, 1977), vol. 1, p. 625-635.

⁹⁵ *Ibid.*, vol. 1, p. 626.

⁹⁶ Voir par exemple Sydney H. GRIFFITH, « Monks, 'Singles', and 'Sons of the Covenant' », in *Eulogēma. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* (éd. E. CARR) (Rome : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1993), p. 141-160.

⁹⁷ Sydney H. GRIFFITH, « 'Singles' in God's Service: Thoughts on the *Ihidaye* from the Works of Aphrat and Ephraem the Syrian », *The Harp* 4/1-2-3 (1991), p. 145-159.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹⁹ Jean PARISOT (éd.), *Patrologia Syriaca. Aphraatis Sapientis Persae. Demonstrationes* (Paris : Firmin-Didot, 1894), vol. 1, p. 239-240. Comparer au texte grec de l'Épître aux Romains 13 : 11 : ὅτι ὦρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι.

¹⁰⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 301-302.

¹⁰¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 311-312.

Le double impératif « lève-toi et prie » (auquel l'ordre de « veiller » est ajouté dans la citation précédente) débute par le syriaque *qūm*, l'exact équivalent de l'arabe *qum* employé en Coran 73 : 2 et Coran 74 : 2. Bien que dans ces deux versets le Coran ne mentionne pas explicitement la prière, d'autres passages coraniques établissent ce lien, par exemple dans un verset qui exhorte les Croyants en ces termes (Coran 5 : 6) : « Ô vous qui croyez, lorsque vous vous levez pour la prière (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ / *idā qumtum ilā l-ṣalāt*) ... »¹⁰².

Un contemporain d'Aphraate, le célèbre auteur syriaque Éphrem le Syrien (m. 373)¹⁰³, dans sa brève *Homélie d'exhortation aux solitaires* (ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ)¹⁰⁴, insiste lui aussi sur l'importance des vigiles en citant comme autorité un verset biblique (Psaumes 119 : 62) : « David a dit dans sa prière et sa demande, comme tu l'as entendu : 'La nuit, je me lève pour te louer pour ton jugement juste' » (ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ ܕܕܘܘܕ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ / *Dawīd ʿamar ba-ṣlūtēh wa-b-bōʿūtēh ak da-šma t b-lilyō qēmēt d-ūdō lōk ʿal dīnō d-zadīqūtōk*)¹⁰⁵. Comme son contemporain Aphraate, il enjoint également les moines à un certain nombre de pratiques ascétiques en s'adressant directement à eux, notamment à travers l'expression « Ô, toi qui discernes ! ». La phrase d'ouverture de cette homélie est la suivante : « Mes frères, levez-vous ! » (ܐܗܝܩܘܡܘܢ / *āhay qūmū*)¹⁰⁶, suivie peu après par : « Quelle est notre vigile, mes bien aimés, et [quelle est] notre prière, afin que par les labeurs des vigiles et de la prière (ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ / *šahrō wa-ṣlūtō*), le royaume promis puisse être obtenu ? »¹⁰⁷.

Bien que cette *Homélie d'exhortation aux solitaires* soit brève, Éphrem y consacre de nombreuses lignes à l'importance de la prière nocturne, exhortant par exemple l'ascète en ces termes : « crucifie ton corps toute la nuit avec la prière et lève-toi » (ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ ܕܥܘܠܐܢܐܝܐ / *ṣlūb pagrōk lilyō kūlēh ba-ṣlūtō w-qūm*)¹⁰⁸. Nous retrouvons ici l'ordre de se lever (*qūm*) pour prier qui est associé à la nuit (*lilyō*), de la même façon que Coran 73 : 2 exhorte à se lever la nuit (قُمْ اللَّيْلَ / *qum al-layl*), implicitement, pour prier.

Dans sa première homélie *Sur les solitaires*, Jacques de Saroug adresse une recommandation conclusive au solitaire qui débute par les mots suivants : « Ne possède rien d'autre que toi en ce monde./ Veille avec espoir et lève-toi, [Ô], toi qui dis-

¹⁰² Comparer à Coran 4 : 142 (qui évoque cependant la pratique des hypocrites) : « ... quand ils se lèvent pour la prière (وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ / *wa-idā qāmū ilā l-ṣalāt*)... ».

¹⁰³ Contrairement à l'homélie « Sur les moines, les ascètes et les ermites », attribuée à tort à Éphrem (mais en réalité l'œuvre d'Isaac d'Antioche), le présent texte semble bel et bien avoir été composé par Éphrem. Voir Sebastian P. BROCK, « A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Works of St. Ephrem », in *Singer of the Word of God. Ephrem the Syrian and his Significance in Late Antiquity* (Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2020), p. 312.

¹⁰⁴ LAMY, *Sancti Ephraem Syri, op. cit.*, vol. 4, p. 207-216.

¹⁰⁵ *Ibid.*, vol. 4, p. 209-210.

¹⁰⁶ *Ibid.*, vol. 4, p. 207-208.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, vol. 4, p. 213-214.

cernes ... (ܟܬܝܩܐ ܩܘܡܐ ܟܘܒܐ ܠܗ ܕܥܘܠܐ / *būt 'al sabrō w-qūm pōrūsō*) »¹⁰⁹, alliant un double impératif concernant les vigiles avec une adresse à une deuxième personne du singulier anonyme, tout comme Coran 74 : 1-2. À l'instar de ses prédécesseurs, Jacques de Saroug emploie également le double impératif exhortant le croyant à se lever et prier dans une série d'exhortations pastorales de son homélie *Sur la participation aux Saints Mystères* : « Lève-toi pour prier » (ܟܘܒܐ ܩܘܡܐ / *qūm ba-šlūtō*)¹¹⁰.

Au même moment où Jacques de Saroug écrit ses homélies, Philoxène de Maboug exhorte lui aussi l'ascète à pratiquer les vigiles en employant les mêmes expressions : « Et lève-toi en prière ardente » (ܟܘܒܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ / *w-qūm ba-šlūtō ḥfītō*)¹¹¹ et « [Lorsque les passions et la faim te livrent bataille,] lève-toi en prière » (ܟܘܒܐ ܩܘܡܐ / *w-qūm ba-šlūtō*)¹¹².

Enfin, il convient de mentionner l'ascète syriaque du VII^e siècle, Isaac de Ninive, qui plus que tout autre auteur accorde une importance primordiale à la prière constante, et en particulier à la prière de nuit. Isaac écrit en effet explicitement que la prière nocturne est plus importante que les labeurs ascétiques du jour : « Que toute prière que tu fais pendant la nuit soit honorée à tes yeux plus que tous les labeurs de la journée. » (ܟܘܒܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ / *kūl šlūtō da-b-lēlyō tqārēb mēn kūl 'amlīn da-b-īmōmō tēḥwē myaqrō b-ʿaynayk*)¹¹³. On n'aura aucun mal à comparer cette phrase à l'esprit de l'énonciation de Coran 73 : 6 qui est qualifiée littéralement de « parole lourde » (قَوْلًا ثَقِيلًا / *qawlan taqīlan*)¹¹⁴, c'est-à-dire de « parole importante », au verset précédent : « En vérité, se lever la nuit [pour prier] est plus efficace et plus adapté aux paroles [de louange ?] [que les activités de la journée mentionnées au verset suivant ?] » (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً / *inna nāšī'at al-layl hiya ašadd waṭ'an wa-aqwam qīlan*)¹¹⁵.

D'autre part, l'expression « debout dans la prière » (ܟܘܒܐ ܩܘܡܐ / *qōēm ba-šlūtō*) revient de très nombreuses fois à travers les homélies ascétiques d'Isaac¹¹⁶, et le fait de se tenir debout est associé plusieurs fois explicitement à la « nuit », c'est-à-dire aux vigiles, ce que l'on peut constater lorsqu'il livre des instructions à l'ascète, lui recommandant notamment de ne pas trop manger pour ne pas s'endormir

¹⁰⁹ SCOTT et REED, *Jacob of Sarug's Homilies on the Solitaries*, op. cit., p. 54-55 (vers 341-342).

¹¹⁰ Amir HARRAK (éd. et trad.), *Jacob of Sarug's Homily on the Partaking of the Holy Mysteries* (Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2009), p. 16-17 (vers 99).

¹¹¹ BUDGE, *The Discourses of Philoxenus*, op. cit., vol. 1, p. 285 (Homélie sur la pauvreté).

¹¹² *Ibid.*, vol. 1, p. 439 (Homélie sur l'abstinence).

¹¹³ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita*, op. cit., p. 447 (Homélie 65).

¹¹⁴ Régis Blachère traduit l'adjectif par « grave », qui peut également convenir, mais qui semble surtout approprié pour traduire ce même terme qui sert à qualifier l'*eschaton* en Coran 76 : 27 : « un jour lourd/grave » (يَوْمًا ثَقِيلًا / *yawman taqīlan*).

¹¹⁵ Je m'éloigne ici de la traduction de Régis Blachère qui ne traduit ni le terme arabe *nāšī'a* ni *qīlan*. Ce verset est loin d'être clair, et la traduction que je donne demeure hypothétique.

¹¹⁶ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita*, op. cit., par exemple p. 172 (Homélie 22) et p. 260 (Homélie 35).

durant les vigiles : « en restant debout pendant la nuit » (כד כד כד כד כד / *kad qōem āt b-lēlyō*)¹¹⁷.

Dans son homélie justement intitulée *Sur les vigiles* (אֲרֻחַי לַ / *al šahrō*), l'homéliste débute par ces mots adressés à l'ascète :

Lorsque tu désires te lever pour le service de tes vigiles (אֲרֻחַי לַ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ / *da-tqūm l-tēšmēšitō b-šahrōk*), alors, avec l'aide de notre Seigneur, fais ce que je te dis. Plie les genoux comme d'habitude et lève-toi ! (אֲרֻחַי לַ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ / *sīm būrkō āk šdō w-qūm*) Alors ne commence pas tout de suite ton service. Lorsque tu auras prié (אֲרֻחַי לַ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ / *ēlō mō d-šalīt*), [...], lève-toi un court instant, (אֲרֻחַי לַ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ בְּשִׁמְשֵׁיטוֹ / *qūm āk šdōnō z šūrō*) en silence, jusqu'à ce que tes sens soient en repos et tes émotions en paix¹¹⁸

Ce dernier extrait nous mène directement dans le contexte de Coran 73 : 2-4a que Régis Blachère traduit ainsi : « reste en vigile seulement peu de temps, la moitié ou moins de la moitié de la nuit ou un peu plus ». L'ordre de se « lever » (de rester en vigile) suivi de la spécification « seulement peu de temps » (إِلَّا قَلِيلًا / *illā qalīlan*) semblerait rejoindre l'ordre d'Isaac de se lever « un court instant ». Toutefois, Blachère a certainement tort de traduire ainsi, car il s'agit en réalité d'un ordre de se lever la nuit, littéralement « sauf pour peu », c'est-à-dire de se tenir éveillé en prière durant la majeure partie de la nuit¹¹⁹. Cette confusion autour du sens de l'arabe *illā qalīlan* qui fait suite à l'ordre de se lever la nuit découle du fait que cette expression est ambiguë et a pu poser des problèmes de compréhension, peut-être même dès l'époque où le Coran était en cours de composition. C'est en tout cas l'une des manières de comprendre ce qui suit, à savoir Coran 73 : 3-4a qui est une interpolation évidente¹²⁰, et qui semble relever de la glose cherchant à définir la durée exprimée par l'expression très laconique de Coran 73 : 2b¹²¹.

Dans son état originel hypothétique, le texte n'avait que : « Lève-toi [pour prier] la nuit, sauf pour peu », faisant référence à la pratique de la prière nocturne constante. Un autre verset coranique (Coran 76 : 26) confirme par ailleurs qu'il n'est pas question de se lever et de prier seulement peu de temps comme le traduit Blachère, mais de se consacrer aux pratiques de piété longuement pendant la nuit : « Une partie de la nuit, prosterne-toi devant Lui ! Glorifie-Le de nuit, longuement ! » (وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا) / *wa-min al-layl fa-sjud lahu wa-sabbihhu laylan*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 447-448 (Homélie 65); et voir les multiples occurrences dans l'homélie *Sur les vigiles*, p. 559, p. 561, etc. (Homélie 80).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 546 (Homélie 80).

¹¹⁹ DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1876.

¹²⁰ BELL, *The Qur'an, op. cit.*, vol. 2, p. 613 était déjà de cet avis en 1939. Voir aussi son *Commentary, op. cit.*, vol. 2, p. 443 dans lequel il écrit que la répétition du mot-rime *qalīlan* au v. 3 est suspecte. Plus récemment voir DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1876.

¹²¹ L'interpolation de Coran 73 : 20 vient quant à elle alléger la pratique très rigoureuse des vigiles.

tawīlan)¹²². En outre, il convient de noter que le Coran mentionne en plusieurs occurrences la pratique de la prière constante (sans préciser qu'il s'agit d'une pratique nocturne), évoquant par exemple « ceux qui sont constants dans leur prières » (عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ / *al-lāḏīna hum 'alā ṣalātihim dā'imūn*)¹²³.

La prière constante (en particulier, de nuit) est caractéristique du monachisme syriaque, qui fonde cette pratique sur les paroles de Paul dans la première Épître aux Thessaloniens¹²⁴. Cela ressort nettement de l'ensemble du corpus d'écrits syriaques, Aphraate exhortant par exemple l'ascète en ces termes : « Soyons constants dans la prière ! » (ܢܗܘܘܐ ܐܡܘܢܐ ܒܫܠܘܬܐ / *nēhwē amūnē ba-šlūtō*)¹²⁵, Philoxène écrivant : « nous devons également être constants dans la prière » (ܘܢܬܐܡܢܐ ܬܘܒ ܕܫܠܘܬܐ / *w-nētāmēn tūb d-šlūtō*)¹²⁶, ou Isaac expliquant à l'ascète dans son homélie *Sur les vigiles* qu'il doit s'attacher à la solitude « pour [qu'il puisse] être constant dans le labeur de la prière sans [s]'arrêter » (ܕܠܬܝܫܐܗ ܕܠܘܕܐ ܕܫܠܘܬܐ ܕܠܘܕܐ ܕܠܘܕܐ / *d-lēškāh d- lō- bōdō da-šlūtō tētāmēn d-lō psōq*)¹²⁷.

Il ne fait à présent aucun doute que Coran 73 : 2-4a fait référence à la pratique des vigiles et que Coran 73 : 6 insiste sur son importance en suivant la pensée et le vocabulaire des écrits syriaques tardo-antiques. Mais qu'en est-il de Coran 74 : 2 qui, s'il débute lui aussi par l'impératif arabe *qum*, se poursuit avec un deuxième impératif : « avertis » (أَنْذِرْ / *andīr*) ? S'agit-il de se lever dans le sens de se mettre en route pour avertir ? Ou de se lever à la fois pour accomplir les vigiles et pour avertir ?

On notera que la première possibilité, qui donne au verset un sens très littéral, est évoquée par certains exégètes comme le célèbre auteur Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (m. 310/923) qui rapporte l'avis d'interprètes musulmans qui paraphrasent le verset ainsi : « Lève-toi de ton sommeil et avertis du châtement de Dieu ton peuple qui associe [des divinités] à Dieu et adore d'autres [divinités] que Lui »¹²⁸. Selon cette compréhension, le début de la péricope n'aurait rien à voir avec le fait de se lever

¹²² Comparer à Coran 50 : (39-)40 : « Une partie de la nuit, exalte-Le à la fin de la prosternation ! » (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبِرَ السُّجُودَ) / *wa-min al-layl fa-sabbihhu wa-adbār al-sujūd*) et Coran 52 : 49 : « Une partie de la nuit, glorifie-Le et au déclin des étoiles. » (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبِرَ النُّجُومَ) / *wa-min al-layl fa-sabbihhu wa-idbār al-nujūm*). Voir aussi Coran 3 : 113 ; Coran 17 : 78-79 ; Coran 20 : 130 et Coran 39 : 9 qui évoquent divers actes de dévotion nocturne.

¹²³ Coran 70 : 23. Voir également des passages comme Coran 3 : 41 et Coran 20 : 33-34 dans lesquels il est question d'actes constants de glorification et de souvenir de Dieu, l'arabe كَثِيرًا (*kaṭīran*) ne signifiant pas « beaucoup », comme cela est généralement compris, mais « constamment ». À ce sujet, voir Guillaume DYE, « Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'anic Arabic » in *Arabic in Context. Celebrating 400 years of Arabic at Leiden University* (éd. Ahmad AL-JALLAD) (Leyde et Boston : Brill, 2017), p. 345-346 et ID., « Ascetic and Nonascetic Layers », *op. cit.*, p. 593.

¹²⁴ 1 Thessaloniens 5 : 17 : « Priez sans cesse » (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε).

¹²⁵ PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis, op. cit.*, vol. 1, p. 239-240.

¹²⁶ BUDGE, *The Discourses of Philoxenus, op. cit.*, vol. 1, p. 548.

¹²⁷ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, op. cit.*, p. 564 (Homélie 80).

¹²⁸ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr AL-ṬABARĪ, *Ḥāmī' al-bayān 'an tāwīl āy al-Qur'ān* (Le Caire : Dār Hajar, 2001), vol. 23, p. 404 : *قم من نومك فأنذر عذاب الله قومك الذين أشركوا بالله وعبدوا غيره* .

pour prier continuellement durant la nuit ainsi que d'accomplir d'autres actes de piété (lecture des Écritures, glorification de Dieu, etc.). Mais cette interprétation cadre mal avec la suite de la péricope ainsi qu'avec le passage parallèle de Coran 73.

Une autre possibilité, évoquée cette fois par d'autres exégètes comme le grammairien Zyād b. 'Abd Allāh al-Farrā' (m. 207/822) est de comprendre ce second verset de manière analogue au passage parallèle de Coran 73 : « Lève-toi et prie et rends-toi à la prière »¹²⁹. Bien que cette interprétation fasse fi du second ordre d' « avertir », il est tout à fait envisageable que le premier ordre soit là encore une fois celui de se lever pour prier comme le pense al-Farrā'. Mais qu'en est-il de l'impératif arabe *andir* ?

On commencera par noter que l'universitaire Emran El-Badawi, qui comprend nos versets coraniques à l'étude selon le schéma traditionnel qui les considère comme des adresses à Muḥammad (à qui il serait ordonné de se lever contre la corruption régnant dans la société de son époque à la manière des prophètes bibliques), suggère des intertextes intéressants, dont l'un est tiré de la Bible hébraïque¹³⁰. Il s'agit de Jérémie 1 : 17 : « Et toi, ceins tes reins, lève-toi et annonce-leur tout ce que je t'ordonnerai » (וְאַתָּה הָאִזּוֹר מְתַנִּיחַ וְקַמְתָּ וְדַבַּרְתָּ אֵלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֶנְכִּי אֶצְוֶנְךָ). Ce verset est pertinent puisqu'il s'adresse à une seconde personne du singulier avec une série d'impératifs, dont l'ordre de se lever qui est associé à l'ordre d' « annoncer » un ou des ordres de Dieu. On pourrait dès lors être tentés de penser que Coran 74 : 2 suit cette logique en faisant référence à la charge de la prophétie (Dieu ordonnant à son prophète de se lever pour avertir son peuple), mais cette lecture sous-entendrait de considérer que le verset en question s'adresse au prophète Muḥammad, ce qui n'est jamais dit explicitement ou implicitement dans le texte. Notre nouvelle interprétation laisse plutôt entendre qu'il s'agirait ici d'un double impératif adressé à n'importe quel ascète, à l'instar de ce que l'on trouve dans les textes de parénèse ascétique syriaque (« lève-toi et prie »). Plusieurs de ces écrits évoquent les avertissements, non pas sous forme d'ordre adressé au solitaire, mais en se référant aux paroles de l'apôtre Paul dans le cas d'Aphraate : « Souviens-toi de l'avertissement que nous donne l'Apôtre » (ܘܚܪܘܬܐ ܕܠܚܘܒܐ ܕܡܘܨܘܥܬܐ / *ehādu l-mēdēm da-mzāhār lkūn šlīhō*)¹³¹, ou aux paroles de l'auteur syriaque Théodore de Mopsueste (m. 428) pour Isaac de Ninive¹³². On pourrait dès lors penser que Coran 74 : 2 intime à l'ascète de se lever la nuit pour prier et avertir ses coreligionnaires sur des thèmes de piété et d'ascétisme comme le font Paul et Théodore dans leurs écrits respectifs.

¹²⁹ Zyād b. 'Abd Allāh AL-FARRĀ', *Ma'ānī l-Qur'ān* (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2002), vol. 3, p. 95 : *قم فصل ومّر بالصلاة*.

¹³⁰ EL-BADAWI, *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*, *op. cit.*, p. 66.

¹³¹ PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis*, *op. cit.*, vol. 1, p. 291-292. La phrase est suivie d'une citation de l'Épître aux Éphésiens 4 : 30.

¹³² BEDJAN, *Mar Isaacus Niniwita*, *op. cit.*, p. 114 : « Voilà les avertissements du béni commentateur » et p. 113 : « Ainsi le béni commentateur nous avertit... » (Homélie 9).

Mais la solution la plus naturelle et logique est tout simplement d'envisager l'ordre d'avertir dans le contexte général de l'eschatologie coranique qui parcourt l'ensemble de ce corpus¹³³. En effet, le Coran qualifie le messager actuel ainsi que les prophètes du passé d'« avertisseurs » (نذير/*nadīr* ou منذر/*mundīr*) envoyés à leurs peuples respectifs pour les avertir de la proximité du châtement divin¹³⁴. Si certains versets désignent spécifiquement le messager coranique comme l'avertisseur¹³⁵, d'autres passages qui emploient un impératif comme en Coran 74 : 2 sont plus vagues et pourraient laisser penser que l'ordre est donné à n'importe quelle personne entendant et/ou lisant l'exhortation. Ainsi, pour ne citer que deux exemples, Coran 14 : 44, après un bref passage eschatologique (versets 42-43), ordonne-t-il : « Avertis (وَأَنْذِرْ/*wa-andīr*) les Hommes d'un Jour quand le Châtement viendra à eux... » et Coran 40 : 18 introduit une série de versets eschatologiques de cette manière : « Avertis-les (وَأَنْذِرْهُمْ/*wa-andīrhum*) du Jour de l'Imminente... ».

Les auteurs tarde-antiques syriaques insistent similairement sur la proximité de la fin du monde dans leurs homélies, que celles-ci développent des thèmes ascétiques ou qu'elles soient entièrement dédiées à des questions eschatologiques, et en ce sens elles sont fréquemment remplies d'avertissements adressés à leur auditoire et/ou à leur lectorat. Un exemple frappant qui nous rapproche du vocabulaire ainsi que du thème de Coran 74 : 2 se trouve dans l'une des homélies *Sur la fin du monde* composée par Jacques de Saroug :

Lève-toi (قُمْ/*qūm*) ! Montre (هَوِّدْ/*hōwōd*) au monde l'histoire de l'accomplissement que voilà !¹³⁶

Le double ordre de se lever et de montrer ne s'adresse pas ici à une personne extérieure. Jacques de Saroug se présente simplement à la troisième personne du singulier pour renforcer sa mission d'avertisseur de l'« accomplissement » (comprendre de la fin du monde) et afin d'introduire et de présenter l'homélie qui suit. De la même manière, Coran 74 commence par le double ordre de se « lever » (قُمْ/*qūm* et قُمْ/*qum*) suivi d'un deuxième ordre qui n'est pas ici celui de « montrer » (هَوِّدْ/*hōwōd*), mais d'« avertir » (أَنْذِرْ/*andīr*). Le verbe est différent mais le but en est le même : proclamer et avertir de la terreur de l'*eschaton*. L'homélie de Jacques de Saroug se poursuit avec de longues descriptions des événements de la fin du monde – notamment la séparation entre les justes et les pécheurs lors du Jugement Dernier, les premiers allant au paradis et les seconds en enfer¹³⁷ – tout comme Coran

¹³³ Paul NEUENKIRCHEN, « La Fin du monde dans le Coran. Une étude comparative du discours eschatologique coranique », thèse de doctorat soutenue en 2019 à l'École Pratique des Hautes Études (Paris).

¹³⁴ Voir par exemple Coran 2 : 119 et Coran 13 : 7 pour un emploi de chaque terme.

¹³⁵ Coran 38 : 4, 65 ; Coran 50 : 2 ; Coran 79 : 45 ; etc.

¹³⁶ Isabelle ISEBAERT-CAUJET (trad.), *Jacques de Saroug Homélies sur la Fin du Monde* (Paris : Migne, 2005), p. 54 (Homélie 3, vers 18). L'homélie se poursuit avec d'autres ordres, comme « Elève la voix pour parler de la fin » (vers 20).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 62. Voir par exemple vers 152-162.

74 se poursuit avec des descriptions de la séparation entre ceux qui n'ont pas cru en Dieu et au « Jour du Jugement » (qui brûleront dans le feu de l'enfer)¹³⁸ et ceux qui ont cru (et qui seront récompensés en séjournant dans les jardins du paradis)¹³⁹.

Composition/récitation du Coran ou psalmodie des Écritures saintes ?

À la fin de la section de Coran 4-2 : 73 se trouve un ordre, *وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً* (*wa-rattil al-qur'ān tartīlan*), que Régis Blachère traduit par « et psalmodie avec soin la Prédication ». Deux grandes catégories d'interprétations co-existent au sujet du sens du verbe arabe *rattala* qui n'apparaît qu'une seule autre fois dans le Coran¹⁴⁰ et qui ne semble connaître aucun équivalent dans d'autres langues sémitiques¹⁴¹ : d'une part les traducteurs et chercheurs qui considèrent qu'il s'agit d'un ordre divin adressé à Muḥammad concernant la manière d'agencer les révélations dans le Coran (ce que Blachère traduit par « Prédication ») en devenir¹⁴², et d'autre part l'opinion largement majoritaire des exégètes classiques suivis de certains orientalistes et traducteurs, dont Blachère, qui expliquent le verset comme un impératif adressé par Dieu à Muḥammad, lui ordonnant de lire, psalmodier ou réciter le Coran, soit de manière « claire » (*تبياناً*)¹⁴³, soit de manière « lente » (*رويداً*)¹⁴⁴.

Le problème avec ces deux interprétations découle du fait qu'elles tiennent pour acquis qu'il s'agit dans ce verset d'un ordre adressé à Muḥammad concernant le Coran. Mais dans le texte lui-même, les choses ne sont pas aussi claires car le terme arabe *qur'ān*, employé quelque soixante-dix fois à travers le corpus coranique, ne signifie pas nécessairement le « Coran » dans toutes ses occurrences. Depuis le début du XX^e siècle, avec la révision et expansion de la *Geschichte des Qorāns* de Theodor Nöldeke par Friedrich Schwally¹⁴⁵, il a été suggéré que le nom arabe *qur'ān* puisse

¹³⁸ Coran 74 : 26-32, 42-46.

¹³⁹ Coran 74 : 38-40.

¹⁴⁰ Coran 25 : 32 : « Et ceux qui ne croient pas disent : 'Pourquoi le *qur'ān* n'est-il pas descendu sur lui [n'a-t-il pas été révélé à lui] en une seule fois ?' Nous avons [fait] ainsi pour affermir, par lui, ton cœur. Et Nous l'avons psalmodiée avec soin (*وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً* / *wa-rattalnāhu tartīlan*). ».

¹⁴¹ ZAMMIT, *A Comparative Lexical Study*, *op. cit.*, p. 189.

¹⁴² BELL, *The Qur'ān*, *op. cit.*, vol. 2, p. 613 traduit : « And arrange the Qur'ān distinctly » et id., *Commentary*, *op. cit.*, vol. 2, p. 444 : « rattala is usually taken as referring to the slow distinct chanting of the Qur'ān. But rattala is used of the (front) teeth, meaning that they are well arranged, and evenly grown. Hence rattala l-kalām means to arrange a sentence well so that it is clear. So we may apply this to the composition of the Qur'ān. ». BECK, *Evolution of the Early Qur'ān*, *op. cit.*, p. 308 suit cette opinion.

¹⁴³ AL-QUMMĪ, *Tafsīr*, *op. cit.*, p. 727.

¹⁴⁴ MUQĀTIL, *Tafsīr*, *op. cit.*, vol. 3, p. 409.

¹⁴⁵ NÖLDEKE et SCHWALLY, *Geschichte des Qorāns*, *op. cit.*, p. 33-34. Après cette mention initiale, voir Julius WELLHAUSEN, « Zum Koran », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 67 (1913), p. 634 ; Josef HOROWITZ, « Quran », *Der Islam* 13/1-2 (1923), p. 66-69 ; Alphonse MINGANA, « Syriac influence on the style of the Kur'ān », *Bulletin of the John Rylands Library* 11/1 (1927), p. 88 ; Karl

être l'étymon du syriaque ܩܪܝܢܐ (*qēryōnō*), un terme qui signifie littéralement la « lecture », mais qui prend le sens plus spécifique de la « leçon » ou « lecture des Écritures saintes » dans un contexte religieux¹⁴⁶. Un exemple parlant d'un emploi coranique de l'arabe *qur'ān* dans un contexte (de pratique sinon ascétique du moins liturgique) où il ne peut pas signifier « Coran » dans le sens du corpus que nous connaissons aujourd'hui, mais seulement « lecture » des écrits saints selon le sens du syriaque *qēryōnō*, se trouve en Coran 17 : 78 : « Accomplis la prière au déclin du soleil jusqu'à l'obscurité de la nuit et [fais] la lecture des Écritures à l'aube (قُرْءَانَ الْفَجْرِ / *qur'ān al-fajr*), car la lecture des Écritures à l'aube a certes des témoins »¹⁴⁷.

Un cas similaire se présente à nous avec Coran 73 : 4. Il n'est probablement pas question ici de composer ou de réciter le « Coran », mais de lire, réciter, ou psalmodier une sélection de textes (une ou des leçons) des Écritures (ce que nous désignons aujourd'hui par les expressions « Ancien Testament » et « Nouveau Testament »). S'il s'agit bel et bien de cela, il ne peut donc pas être question de composer ou d'agencer ces textes qui le sont déjà. Comme l'écrit Guillaume Dye, dans ce verset il peut tout simplement s'agir de textes des Écritures « utilisés dans le cadre des prières nocturnes [...] qui pourrait ressembler à des extraits des Psaumes [...], ou à une collection d'hymnes liturgiques arabes »¹⁴⁸.

En nous tournant à présent vers nos textes syriaques de parénèse ascétique, nous constatons que la lecture, récitation, ou psalmodie des Écritures, désignée notamment par le terme syriaque *qēryōnō*, figure de manière centrale parmi les instructions données au solitaire.

Ainsi, Aphraate explique-t-il que lorsque Satan cherche à s'introduire contre les ascètes pendant leurs vigiles en les tentant par le sommeil, « ils sont éveillés et vigilants, ils chantent des Psaumes et prient (ܘܘܝܘܡܐܘܘܝܘܡܐ / *w-zōmrīn wa-mšālēn*) »¹⁴⁹.

Quant à Éphrem, dans son *Homélie d'exhortation aux solitaires*, il termine son discours non plus par des impératifs adressés aux ascètes, mais par une série de reproches qui leur sont adressés de manière rhétorique, sous-entendant des impératifs derrière chacun des reproches (dans la mesure où l'ascète doit faire l'inverse de ce qui lui est reproché), débutant par un texte reprochant au solitaire

AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter* (Leipzig : Brockhaus, 1935), p. 133 ; Arthur JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute, 1938), p. 234. Récemment, voir DYE, « Traces of Bilingualism », *op. cit.*, p. 366 et Paul NEUENKIRCHEN, « Eschatology, Responsories and Rubrics in Eastern Christian Liturgies and in the Qur'ān: Some Preliminary Remarks », in *Early Islam. The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (éd. Guillaume DYE) (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 2023), p. 132 et p. 139.

¹⁴⁶ PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, *op. cit.*, p. 519 et Michael SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon* (Indiana et New Jersey : Eisenbrauns et Gorgias Press, 2012), p. 1409.

¹⁴⁷ Au sujet de ce verset, de l'expression arabe *qur'ān al-fajr* et de son lien possible avec le service religieux du matin dans le christianisme, voir LUXENBERG, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, *op. cit.*, p. 120-121.

¹⁴⁸ DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1877-1878.

¹⁴⁹ PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis*, *op. cit.*, vol. 1, p. 255-256.

تكبير (*takbīr*), est employé une fois dans le Coran (en Coran 17 : 111) et sous-entend de prononcer la formule (non coranique) : « Dieu est plus grand » (الله أكبر / *Allāh akbar*). Ainsi l'impératif de Coran 74 : 3 peut-il être compris comme un ordre adressé à l'ascète, lui intimant de prononcer cette formule, qui rejoint non dans la lettre mais dans l'esprit, d'autres impératifs doxologiques coraniques comme « glorifie-Le » (وَسَبِّحْهُ / *wa-sabbihhu*)¹⁵⁹ ou « remerciez Dieu » (وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ / *wa-škurū li-llāh*)¹⁶⁰.

On peut commencer par noter que Jacques de Saroug, dans sa deuxième homélie *Sur les solitaires*, donne l'ordre suivant à l'ascète, en employant le double impératif alliant « glorification » et « remerciement » de Dieu qui rejoint les deux impératifs coraniques sus évoqués : « D'abord, glorifie et remercie ton Seigneur pour Ses bienfaits ! » (ܩܕܘܡ ܐܬ ܫܒܗܝܘܘܐ ܘܘܕܘܘܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܥܠܡܝܢܐ / *qdūm āt šabaḥi wa-wdō l-mōrōk 'al tōbōtēh*)¹⁶¹.

Éphrem, dans la quatrième section déjà mentionnée plus haut de son *Homélie d'exhortation aux solitaires* qui énumère une série de reproches à l'ascète, écrit : « Tu n'as pas célébré durant une nuit, comment le loueras-tu durant une longue période ? » (ܗܕ ܠܝܠܝܘܬܐ ܠܐ ܗܘܝܬ ܕܥܒܕܬܐ ܕܥܠܡܝܢܐ / *had lilyō lō ʿēnaṣaḥt w-nūgrō āykan mawdē hwayt*)¹⁶², et Philoxène de Mabboug donne l'ordre suivant à l'ascète dans son homélie *Sur la fornication* : « et glorifie le sage Créateur » (ܘܫܒܗܝܘܘܐ ܕܥܠܡܝܢܐ / *w-šabaḥ la-mtaqnōnō ḥakīmō*)¹⁶³.

Mais c'est surtout Isaac de Ninive qui fait de nombreuses références aux glorifications de Dieu dans ses homélies ascétiques, les évoquant dans le contexte spécifique des vigiles conjointement à la prière et à la lecture des Écritures, par exemple lorsqu'il s'adresse à celui qui accomplit les labeurs ascétiques mais n'y met pas de « discernement » :

Tu prends soin de toi en te tenant debout sur tes jambes toute la nuit, en te fatiguant avec des glorifications, des Psaumes et des prières (ܕܥܒܕܬܐ ܕܥܠܡܝܢܐ ܕܥܠܡܝܢܐ ܕܥܠܡܝܢܐ / *d-tēlyō kūlēh qōēm āt 'al rēglayk wa-ma'mēl āt yōtōk b-tēšbhōtō wa-b-mazmūrē wa-šlōwōtō*)¹⁶⁴

Dans une autre de ses homélies, Isaac explique en quoi consiste la « prière » (ܫܠܘܬܐ / *šlūtō*), écrivant qu'elle est composée notamment de la « lecture » (ܘܫܒܗܝܘܘܐ / *wa-škurū lahu*).

¹⁵⁹ Coran 76 : 26 : « [Une partie] de la nuit, prosterne-toi devant Lui ! Glorifie-Le de nuit, longuement ! ».

¹⁶⁰ Coran 2 : 172 : « Ô vous qui croyez ! Mangez des bonnes choses que Nous vous avons attribuées. Et remerciez Dieu si c'est Lui que vous adorez ». Comparer à Coran 17 : 29 qui donne l'ordre « remerciez-Le » (وَأَشْكُرُوا لَهُ / *wa-škurū lahu*).

¹⁶¹ SCOTT et REED, *Jacob of Sarut's Homilies on the Solitaries*, *op. cit.*, p. 112-113 (vers 594).

¹⁶² LAMY, *Sancti Ephraem Syri*, *op. cit.*, vol. 4, p. 211-212.

¹⁶³ BUDGE, *The Discourses of Philoxenus*, *op. cit.*, vol. 1, p. 560 (Homélie 13).

¹⁶⁴ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita*, *op. cit.*, p. 136 (Homélie 17).

qēryōnō)¹⁶⁵, de la « prosternation » (ܩܪܬܘܢܐ/sēgdō)¹⁶⁶, des « Psaumes de glorification » (ܩܪܬܘܢܐ ܕܠܐܠܗܐ/hūlōlē d-zūmōrō) et des « mots de louange à Dieu » (ܩܪܬܘܢܐ ܕܒܫܘܒܗܘܬܐ ܕܠܐܠܗܐ/qōlē d-pūmō da-b-tēšbuḥōtēh d-Ālōhō)¹⁶⁷. Par ailleurs, l'auteur donne à l'ascète l'ordre de glorifier Dieu durant la prière nocturne : « Prosterne[-toi] donc et glorifie [Dieu] en silence » (ܩܪܬܘܢܐ ܕܒܫܘܒܗܘܬܐ ܕܠܐܠܗܐ/sḡūd mōdēn w-sabaḥ b-šētqō)¹⁶⁸.

Un autre acte d'adoration divine partagé par nos péripécies coraniques et notre corpus d'écrits syriaques prend la forme du « souvenir de Dieu ». Régis Blachère traduit Coran 8 : 73 par « Invoque le nom de ton Seigneur et consacre-toi à Lui totalement ! » (وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَتَّبِلًا)/wa-dkur ism rabbika wa-tabattal ilayhi tab-tīlan), mais il s'agit ici d'une pratique spécifique dans le monachisme, le « souvenir de Dieu » qui, bien sûr, sous-entend que le nom de Dieu est évoqué ou invoqué. La première partie du verset devrait ainsi être traduite par « Souviens-toi du nom de ton Seigneur », le verset suivant (Coran 73 : 9) indiquant de quelle manière ce souvenir de Dieu doit être formulé : « [Il est] le Seigneur de l'Orient et de l'Occident. Nulle divinité en dehors de Lui ! Prends-Le comme protecteur ! »¹⁶⁹.

Bien que la formulation coranique du souvenir du nom du Seigneur ne soit pas une expression qui apparaisse dans le corpus de textes ascétiques syriaques¹⁷⁰, le « souvenir de Dieu » exprimé par ܩܪܬܘܢܐ ܕܠܐܠܗܐ (qrdōnō d-Ālōhō) et surtout par ܩܪܬܘܢܐ ܕܠܐܠܗܐ (dūkrōnō d-Ālōhō), exact équivalent morphosémantique de l'arabe coranique « souvenir de Dieu » (ذِكْرُ اللَّهِ/dikr Allāh)¹⁷¹, revient très souvent chez les auteurs syriaques consultés.

Pour ne citer que deux exemples où cette formule ascétique se trouve sous forme d'impératif comme en Coran 8 : 73, on relèvera l'emploi par Philoxène de Mab-

¹⁶⁵ L'expression complète est « lecture de l'oblation/de la distinction/de l'Eucharistie » (ܩܪܬܘܢܐ ܕܩܪܘܒܐ/qēryōnō d-pūršōnō).

¹⁶⁶ Comparer à la « prosternation » (سُجُود/sujūd) de Coran 48 : 29 ; Coran 50 : 40 et Coran 68 : 42-43 (et voir *infra*).

¹⁶⁷ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, op. cit.*, p. 439-440 (Homélie 63).

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 51 (Traité 4). Comparer à Coran 76 : 26 qui allie l'ordre de se prosterner et de glorifier Dieu (voir *supra*).

¹⁶⁹ Comparer à la manière dont Isaac de Ninive, dans son homélie *Sur les vigiles*, exhorte dans un premier temps l'ascète à implorer Dieu et dans un second temps donne le contenu de la prière à Dieu de l'ascète : « ... lève ton regard intérieur vers le Seigneur et implore-le (ܩܪܘܒܐ/w-āfšāy) passionnément pour qu'il soutienne ta faiblesse. Et que les paroles de ta langue et les émotions de ton cœur soient au gré de sa volonté. Et dis ainsi, tranquillement, dans la prière de ton cœur : 'Mon Seigneur et mon Dieu, Créateur de ta création, à qui se révèlent nos affections ainsi que la faiblesse de notre nature et la force de notre démon, protège-moi de sa méchanceté, car sa force est puissante et notre nature est misérable et notre force est faible'. » BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, op. cit.*, p. 546 (Homélie 80).

¹⁷⁰ Le seul autre endroit du corpus coranique où la même expression est employée est Coran 76 : 25 : « Et souviens-toi du nom de ton Seigneur matin et soir » (وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا)/wa-dkur ism rabbika bukrat^m wa-ašīlan).

¹⁷¹ Coran 5 : 91 ; Coran 13 : 28 ; Coran 24 : 37 ; Coran 29 : 45 ; Coran 39 : 22 ; Coran 57 : 16 ; Coran 58 : 19 ; Coran 62 : 9 et Coran 63 : 9.

boug dans la conclusion de son homélie *Sur la crainte de Dieu* de l'impératif suivant adressé aux ascètes : « souvenons-nous de Dieu » (wa-l-Ālōhān nōt hēd)¹⁷² et l'emploi par Isaac de Ninive des ordres suivantes aux solitaires : « Ainsī, souviens-toi de Dieu » (had mōdēn l-Ālōhō)¹⁷³ et surtout « Souviens-toi du Seigneur à tout moment » (ētdākr b-kūlz bān l-mōryō)¹⁷⁴ qui allie l'exhortation à se souvenir du Seigneur à l'injonction de se consacrer à lui entièrement de manière similaire à ce que l'on rencontre dans le double impératif du verset coranique.

Patience, constance et persévérance

Les deux péripécies coraniques à l'étude se concluent avec le même ordre adressé à l'ascète : celui-ci doit être patient, constant, endurant, ou persévérant selon la manière dont on choisira de traduire le verbe arabe صَبَرَ (*ṣabara*)¹⁷⁵, Régis Blachère traduisant ainsi le même impératif des deux façons suivantes. En Coran 74 : 7, « Envers ton Seigneur sois constant ! » (wa-li-rabbika fa-ṣbir) et en Coran 73 : 10a, « Supporte ce qu'ils disent ! » (wa-ṣbir 'alā mā yaqūlūn). Les deux contextes de l'emploi du verbe à l'impératif ne sont pas les mêmes et je laisserai le second de côté pour le moment puisqu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une exhortation ascétique. Toutefois, le septième verset est important car il laisse entrevoir un concept partagé entre le Coran et le corpus d'écrits ascétiques tardo-antiques. Dans ce dernier, la patience est une vertu centrale dont doit faire preuve le solitaire pour endurer les privations et le combat contre les passions et dans ce premier elle est également une vertu très importante, liée à Dieu et aux actes de piété – en particulier la prière¹⁷⁶ – à tel point que dans dix-huit occurrences, le Coran parle des pieux croyants comme « les patients » (al-ṣābirūn)¹⁷⁷.

L'exhortation à pratiquer la patience, la constance ou la persévérance en relation à Dieu qui figure en Coran 74 : 7 et qui se trouve dans d'autres versets avec des formulations différentes comme en Coran 76 : 24 : « Sois donc patient (fa-ṣbir) en-

¹⁷² BUDGE, *The Discourses of Philoxenus*, op. cit., vol. 1, p. 190. Et voir les dizaines d'emplois de l'expression « souvenir de Dieu » (ūhdōn d-Ālōhō) à travers ses homélies, dont la première occurrence se trouve dans le Prologue, p. 5.

¹⁷³ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita*, op. cit., p. 72 (Traité 4).

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 70 (Traité 4).

¹⁷⁵ Pour un rapide aperçu de la notion de « patience » dans le Coran, voir Toshihiko IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montréal : McGill-Queen's University Press, 2002), p. 101-104 et plus récemment l'étude intéressante de Martin F.J. BAASTEN, « A Syriac Reading of the Qur'an. The Case of *Sūrat al-Kawṭar* », in *Arabic in Context. Celebrating 400 years of Arabic at Leiden University* (éd. Ahmad AL-JALLAD) (Leyde et Boston : Brill, 2017), p. 382-387.

¹⁷⁶ Coran 2 : 153 ; Coran 3 : 120 ; Coran 20 : 132 ; etc.

¹⁷⁷ Coran 2 : 153, 155, 177 ; Coran 3 : 17, 142, 146 ; Coran 8 : 46, 66 ; Coran 16 : 126 ; Coran 21 : 85 ; etc.

En outre, comme dans le Coran, Isaac fait le lien entre la patience ou persévérance et la prière en recommandant : « nous devons persévérer dans l'agenouillement [durant la prière] » (كادك صبرك نوحاً / *nōḥar basīm būrkō*)¹⁸⁵ ou encore : « pour que tu puisses persévérer (صبرك / *ḥamsēn*) dans le labeur de la prière sans t'arrêter. Endure ses souffrances (صبرك / *sabar ūlšōnōy*) »¹⁸⁶. Mais Isaac de Ninive se rapproche encore plus du thème des péricopes coraniques (voir section suivante sur la séparation des Hommes et des biens matériels) lorsqu'il énumère les qualités qui font que le solitaire « est entièrement mort pour ce monde et proche de Dieu » :

Et [il lui est bon] que l'on sache qu'il est étranger à cette vie nocive et passagère, [...] qu'il est constamment seul, [...] qu'il évite la compagnie des hommes, pour la prière continuelle, [...] pour sa profonde, grande patience (صبرك / *w-mēn ūmqō rabō da-msaybrōnūtēh*), pour son endurance dans les tentations (صبرك / *w-mēn ḥūmsōnēh da-b-nēsyūnē*)¹⁸⁷

Je propose dès lors de lire l'impératif de Coran 74 : 7 à la lumière de la pensée reflétée dans ces homélies de parénèse ascétique comme signifiant « sois patient » ou « sois constant pour ton Seigneur » dans le cadre des vertus principales dont doit faire preuve l'ascète (prière continuelle, séparation du monde, etc.) et qui sont toutes accomplies pour Dieu.

Séparation des Hommes et des activités mondaines

L'exhortation de Coran 73 : 10a, « Supporte ce qu'ils disent ! », est un ordre qui emploie l'impératif du verbe arabe *ṣabara* que l'on pourrait également traduire par « Sois patient avec ce qu'ils disent » ou « Endure ce qu'ils disent ». Le texte ne donne d'informations ni sur l'identité de la troisième personne du pluriel évoquée (« ils ») ni sur le contenu de ce qu'« ils » disent. Une explication plausible est qu'il s'agisse des adversaires mentionnés au verset suivant qui traitent le Jugement Dernier (la venue de l'*eschaton*) de mensonge et qui vivent dans l'aisance et la luxure¹⁸⁸. Dans ce contexte, l'exhortation à faire preuve de patience pourrait dès lors être rapprochée de Coran 70 : 5 qui enjoint une seconde personne anonyme à faire preuve de « belle patience » (فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا / *fa-ṣbir ṣabran jamīlan*), répondant probablement à la fois aux versets introductifs de Coran 70 dans lesquels une autre personne non identifiée demande quand viendra le Châtiment de l'*eschaton* et aux versets suivants qui insistent sur le fait que si les « mécréants » s'imaginent que la Fin est loin, elle est en ré-

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 341 (Homélie 49).

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 564 (Homélie 80).

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 120 (Homélie 11).

¹⁸⁸ Coran 73 : 11 : « Laisse-Moi avec ceux qui traitent de mensonge [Blachère ajoute « ton apostolat » entre crochets, mais il s'agit plutôt ici du Jugement Dernier qui est décrit dans le reste de la sourate à partir du verset suivant] et qui ont la félicité [terrestre] ! Accorde-leur un court répit ! ».

alité proche¹⁸⁹. Nous pourrions dès lors lire Coran 73 : 10a comme sous-entendant : « Sois patient, ceux qui ne croient pas et qui sont dans l'insouciance soutiennent que la Fin ne viendra pas, mais elle est en réalité imminente »¹⁹⁰.

Mais, de manière plus générale, comme le propose Guillaume Dye, « On peut voir là une formule stéréotypée qui servirait de conseil à un missionnaire ou un prédicateur sur le départ : « attends-toi à ce que ton audience ne te croie pas, et même à recevoir critiques et quolibets : supporte cela avec calme et dignité ; ne réponds pas avec aigreur ou violence » »¹⁹¹.

Quoi qu'il en soit, la seconde partie du verset, Coran 73 : 10b donne l'ordre suivant : « Ecarte-toi d'eux sans éclat ! » (وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا) / *wa-hjurhum hajran jamīlan*), reprenant la même structure de phrase qu'en Coran 70 : 5. Le verbe arabe هَجَرَ (*hajara*) à la première forme est employé ici à l'impératif et signifie sans équivoque : « Sépare-toi », littéralement « d'une belle séparation » (comprendre sans t'énerver, en faisant preuve de patience), de ceux qui « disent »¹⁹².

Toutefois, comme l'a bien relevé Daniel Beck, en Coran 73 : 10 il ne s'agit pas de n'importe quelle هجرة (*hijra*) ou « séparation », mais d'une séparation de la vie mondaine¹⁹³. Ainsi, ce verset du Coran exhorte le solitaire à faire preuve de patience (une vertu centrale de l'ascétisme, comme nous l'avons vu dans la section précédente) et à se séparer à la fois des pécheurs menant une vie de luxure (cf. Coran 11 : 73) et des possessions matérielles. En un mot, ce verset ordonne de mener une vie d'ascèse.

Dans les écrits de parénèse ascétique syriaque, nous retrouvons les mêmes ordres ou recommandations aux solitaires à travers des exhortations à se séparer du monde et de ce qu'il contient comme personnes ou biens matériels. Dans sa *Démonstration sur les Fils du Pacte*, Aphraate consacre une section entière à cette thématique, écrivant par exemple :

Celui qui s'entraîne pour la lutte [contre l'Adversaire], qu'il s'abstienne du monde (ܡܢ ܢܫܐ ܕܢܫܐ ܕܢܫܐ ܕܢܫܐ / *man d-mētrabē b-ātlīūtō mēn 'ōlmō nēṭar nafšēh*) Celui qui prend l'apparence des anges, qu'il soit un étranger aux Hommes (ܡܢ ܫܘܩܠ ܕܡܘܬܐ ܕܡܠܐܟܐ / *man d-šōqēl da-mwūtō d-malākē*)

¹⁸⁹ Coran 70 : 1-3 : « Un questionneur a demandé [quand viendra] le Châtiment imminent pour les mécréants, que nul ne peut repousser et qui vient de Dieu... ». Voir également la « réponse » à cette question à partir des v. 6-7 : « Les mécréants pensent ce Châtiment éloigné alors que Nous le pensons proche ».

¹⁹⁰ Comparer notamment à MUQĀTIL, *Tafsīr*, *op. cit.*, vol. 3, p. 410 qui écrit « 'Sois patient avec ce qu'ils disent' concernant le fait qu'ils traitent de mensonge le Châtiment (ܡܢ ܢܫܐ ܕܢܫܐ ܕܢܫܐ ܕܢܫܐ) ».

¹⁹¹ DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1881.

¹⁹² Les exégètes classiques emploient le verbe اعتزل (*i'azala*) pour « se séparer de » comme synonyme explicatif du verbe *hajara* dans ce contexte. Voir MUQĀTIL, *Tafsīr*, *op. cit.*, vol. 3, p. 410.

¹⁹³ BECK, *Evolution of the Early Qur'ān*, *op. cit.*, p. 315 : « This basal *hiḡrah* from worldly life and the divine wrath that will punish it ». Voir aussi Mette BJERREGAARD MORTENSEN, « Spatial Expressions of Ascetic Tendencies in the Qur'an », *Numen* 66 (2019), p. 499-523.

mēn bnay nāšō nēhwē nūqrōyō) Celui qui cherche à posséder son âme, qu'il se sépare des possessions du monde (ܡܢ ܒܢܝ ܢܐܫܐ ܢܗܘܐ ܢܘܩܪܝܘܐ / *man d-naššēh bō'ē d-nēqnē qēnyōn ʿōlmō narhēq mēnēh*)¹⁹⁴

Ce texte est intéressant d'une part car il enjoint l'ascète (« Celui qui prend l'apparence des anges ») à devenir étranger aux Hommes, donc à se séparer de ceux qui ne partagent pas sa forme de piété ascétique, et d'autre part car la dernière recommandation de se « séparer » des possessions matérielles, employant le verbe syriaque ܐܫܦ (ʾhēq) pour « se séparer », mais aussi « se tenir éloigné de », « s'éloigner » et « partir loin »¹⁹⁵, rejoint exactement les différents sens des racines verbales de l'arabe coranique *hajara*, notamment de Coran 73 : 10.

Dans la dernière section de sa *Démonstration*, Aphraate exhorte les ascètes à faire attention aux « moqueurs »¹⁹⁶ : « Lis donc ici tout ce que je t'ai écrit, toi et les frères, les moines qui aiment la virginité. Et tenez-vous sur vos gardes contre les moqueurs (ܘܢܘܟܘܢ ܕܘܢܐܘܬܘܢ ܕܡܘܩܥܝܢ / *w-mēn mmayqōnē hwayt zhīr*). Car quiconque méprise et se moque de son frère (ܡܘܩܥܝܢ ܕܐܘܬܘܢ ܕܡܘܩܥܝܢ / *man gēr da-mmayēq wa-mkazah b-āhūy*), la parole qui est écrite dans l'Évangile [Luc 16 : 14] s'applique bien à lui »¹⁹⁷. Cette mise en garde adressée aux solitaires, les exhortant à se méfier de ceux qui les méprisent et se moquent d'eux, rejoint également l'injonction coranique à être patient avec les personnes qui traitent de mensonge le message, les intimant à se séparer d'eux, et trouve un autre parallèle dans une homélie ascétique d'Isaac de Ninive qui prévient le solitaire que si quelqu'un nie que la solitude est nécessaire pour le repentir, il ne faut pas débattre avec lui : « Si quelqu'un conteste cela, ne discute pas avec lui, car il ne sait pas ce qu'il dit »¹⁹⁸.

On peut aussi comprendre Coran 73 : 10 dans la lignée d'autres textes ascétiques syriaques qui enjoignent le solitaire à se dissocier des personnes qui ne partagent pas la même forme de piété ascétique que lui. Un tel exemple se trouve dans la seconde homélie *Sur les solitaires* de Jacques de Saroug :

Et autant que tu le peux, Ô toi qui discernes, garde ta conversation des masses qui n'ont pas comme but la crainte du Seigneur. (ܘܥܠܝܢ ܕܠܐ ܡܘܩܥܝܢ ܕܡܘܩܥܝܢ ܕܡܘܩܥܝܢ / *wa-kmō da-mšēl ʿō pōrūšō ʿar ʿēnyōnōk mēn sagīyē d-lō qnēn nāšō d-dēhlat mōryō*)¹⁹⁹

L'auteur finit alors sur cette injonction : « Tiens ta conversation avec des hommes chastes de même état d'esprit » (ܘܬܝܢܝܢ ܕܡܘܩܥܝܢ ܕܡܘܩܥܝܢ / *bēd ʿēnyōnōk ʿam qaddīšē bnay rēʾyōnōk*)²⁰⁰. Les deux exhortations de Jacques de Saroug disent en creux la

¹⁹⁴ PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis, op. cit.*, vol. 1, p. 247-250.

¹⁹⁵ PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary, op. cit.*, p. 538.

¹⁹⁶ Comparer à Coran 104 : 1-2 : « Malheur à tout moqueur acerbe qui a amassé une fortune... ».

¹⁹⁷ PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis, op. cit.*, vol. 1, p. 311-312.

¹⁹⁸ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, op. cit.*, p. 462 (Homélie 65).

¹⁹⁹ SCOTT et REED, *Jacob of Sarug's Homilies on the Solitaries, op. cit.*, p. 98-99 (vers 441-442).

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 100-101 (vers 454).

même chose que le verset coranique à l'étude : ne discute pas avec les personnes qui ne partagent pas la même pratique ascétique que toi. L'un des objectifs de l'exhortation à cette dissociation est d'assurer que l'ascète ne se laissera pas distraire par les activités et discussions mondaines des « séculiers »²⁰¹.

Le septième verset de la péricope de Coran 73 peut probablement être lu dans la continuité de cette thématique générale. En effet, non seulement l'ascète doit-il éviter la tentation qui provient des masses, mais il doit également avoir comme priorité la pratique de la prière nocturne, de la lecture des Écritures, etc., et non l'attrait du gain qui survient en menant des activités mondaines et commerciales. C'est en tout cas ce que l'on serait tenté de déduire de la traduction de Régis Blachère : « Dans le jour tu as de vastes occupations. » (إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا) / *inna laka fī l-nahār sabḥan ṭawīlan*).

Toutefois, ce verset pose un problème de compréhension dans la mesure où d'une part le terme arabe سَبْحٌ (*sabḥ*) n'apparaît qu'une autre fois dans le Coran dans un passage où son sens est similairement ambigu²⁰², et d'autre part dans la mesure où il a été compris de manière très différente d'abord par les exégètes, puis par les traducteurs et les chercheurs²⁰³. La majorité des interprétations et des traductions considèrent que ce verset signifie « beaucoup de temps libre pour ton sommeil et tes affaires » (فَرَاغًا طَوِيلًا لِنَوْمِكَ وَلِحَاجَتِكَ)²⁰⁴, mais d'autres possibilités ont été avancées, Munther Younes ayant proposé de vocaliser le terme arabe *subḥan*, soit « glorification », donnant au passage coranique le sens de : « Dans la journée tu glorifies [Dieu] longuement »²⁰⁵. Cela pourrait cadrer avec l'énumération des actes ascétiques de la péricope, mais cette hypothèse ne s'accorde pas bien avec les versets précédents qui évoquent les vigiles (Coran 73 : 2-4) et surtout la grande importance accordée à la prière nocturne (Coran 73 : 6). Dans cette péricope, c'est l'inverse : il n'est pas question de glorifier Dieu longuement durant la journée, mais dans la nuit. Ainsi je suggère qu'il faille effectivement comprendre Coran 73 : 7 dans le sens généralement admis, soit « Tu as de vastes occupations durant la

²⁰¹ À ce sujet, voir par exemple PHILOXÈNE DE MABBOUG, *The Discourses of Philoxenus*, *op. cit.*, vol. 1, p. 389 [Homélie 10] : « Il cherchera à converser avec les hommes ou tout autre sujet qui peut se présenter, afin d'être empêché de faire le service et de chanter les Psaumes ».

²⁰² Coran 79 : 3 : « Par celles qui voguent, légères » (وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا) / *wa-l-sābiḥāt sabḥan*).

²⁰³ DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1879-1880.

²⁰⁴ MUQĀTIL, *Tafsīr*, *op. cit.*, vol. 3, p. 409 et AL-QUMMĪ, *Tafsīr*, *op. cit.*, p. 727. Comparer à 'Abd Allāh b. Yahyā b. al-Mubārak AL-YAZĪDĪ, *Garīb al-Qur'ān wa-tafsīruhu* (Beyrouth : 'Ālim al-kutub, 1985), p. 396 : « beaucoup de temps libre » (مُنْقَلِبًا طَوِيلًا). D'autres exégètes suggèrent de lire non pas *sabḥ*, mais *sabḥ* qui signifie « le sommeil ». Voir AL-FARRĀ', *Ma'ānī l-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. 3, p. 93.

²⁰⁵ Munther YOUNES, « Angels, Stars, Death, the Soul, Horses, Bows – or Women ? The Opening Verses of Qur'ān 79 », in *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context 2* (éd. Gabriel Said REYNOLDS) (Londres et New York : Routledge, 2011), p. 273. BECK, *Evolution of the Early Qur'ān*, *op. cit.*, p. 310-316 rapporte cette hypothèse mais propose la sienne, à mon sens peu convaincante, considérant qu'il s'agit d'une référence au long voyage des missionnaires syriaques qui est vécu comme un sacrifice pour Dieu.

journee », mais dans le sens d'un reproche adressé à l'ascète avec le sous-entendu qu'il doit abandonner ses occupations mondaines de la journée pour se consacrer entièrement à Dieu (comme cela est précisé au verset suivant). On remarquera que d'autres versets coraniques vont dans le même sens en évoquant en ces termes les moines qui, dans des monastères, invoquent et glorifient Dieu continuellement (Coran 24 : 36-37) :

Des hommes que nul négoce et nul troc ne distraient du souvenir de Dieu, de l'accomplissement de la prière... (رَجَالٌ لَا تُلْوِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ) / *rijāl lā tulhīhim tijāra wa-lā bayʿ ʿan dīkr Allāh wa-iqām al-ṣalāt*²⁰⁶

De manière intéressante, dans son homélie *Sur la participation aux Saints Mystères*, après avoir exhorté le croyant en des termes qui peuvent être rapprochés de Coran 73 : 10a (« Ô pénitent, sois persistant, et autant que tu demandes, tu recevras du Donneur des bienfaits ! »), Jacques de Saroug adresse un reproche au croyant que l'on peut mettre en regard avec Coran 73 : 7 : « Pourquoi te presses-tu pour te rendre aux affaires ? » (لِمَ تَسْرِعُ إِلَىٰ مَرْكَبِكَ وَتَسْرِعُ إِلَىٰ مَرْكَبِكَ / *lmōnō rhīb at datšanē lōk šēd sūʿrōnē*)²⁰⁷. Quelques vers avant, l'auteur exhorte en ces termes le croyant : « Ne laisse pas ton esprit rester au marché avec les affaires » (لَا تَبْقِ فِي مَرْكَبِكَ وَتَبْقِ فِي مَرْكَبِكَ / *lō nēfūš lēh b-šūqō hawnōk šēd sūʿrōnē*)²⁰⁸ et « Dehors, au marché, dans les calculs et les profits, ton esprit s'égare ! » (لَا تَبْقِ فِي مَرْكَبِكَ وَتَبْقِ فِي مَرْكَبِكَ / *l-bar bēt šūqē wa-b-hūšbōnē wa-b-yūtrōnē to ʿē hawnōk*)²⁰⁹.

Selon mon hypothèse, le verset coranique reproche de la même manière à l'ascète à qui il s'adresse d'avoir des occupations « mondaines » (certainement liées au commerce, au négoce, comme mentionné en Coran 24 : 37 et Coran 62 : 11) qui l'empêchent de pratiquer des actes de piété tels que la prière constante, le souvenir de Dieu et la lecture ou récitation des Écritures sacrées. En lisant entre les lignes, Coran 70 : 7 exhorte l'ascète à se consacrer entièrement et continuellement à Dieu, de jour comme de nuit.

Je finirais en citant un extrait tiré de l'une des homélies ascétiques d'Isaac de Nive, contemporain de la mise par écrit du Coran, dans laquelle il critique l'homme qui se tient debout la nuit entière en prière, glorifiant Dieu et récitant des Psaumes mais sans y mettre de discernement, ce reproche continuant longuement et débutant par ces mots que l'on pourra lire en parallèle avec Coran 73 : 7 :

²⁰⁶ Comparer à Coran 62 : 9-11 qui adresse un ordre aux Croyants, les exhortant à laisser tout négoce pour accomplir la prière, ainsi qu'un reproche à ceux qui sont distraits par le négoce au détriment des actes de piété : « Ô vous qui croyez !, quand on appelle à la prière, le vendredi, accourez au souvenir de Dieu et laissez tout négoce ! [...] Quand ils voient un négoce ou un plaisir, ils s'y précipitent et te laissent debout [en prière]... ».

²⁰⁷ HARRAK, *Jacob of Sarug's Homily on the Partaking of the Holy Mysteries*, op. cit., p. 16-17 (vers 113).

²⁰⁸ *Ibid.* (vers 90).

²⁰⁹ *Ibid.* (vers 95-96).

Il te serait facile, par un peu de vigilance pendant la journée, de te rendre digne de la grâce divine pour tes efforts acharnés dans les autres devoirs. Pourquoi te fatigues-tu et sèmes-tu la nuit, alors que le jour tu rends inutiles tes travaux au point d'en perdre les fruits, dissipant cette vigilance et cette ardeur que tu acquerrais par les veilles, par la distraction des rapports avec les hommes et par des occupations diverses, et détruisant ton profit par une oisiveté vagabonde ?²¹⁰

Pureté et impureté

Le dernier impératif, ou plutôt la dernière série d'impératifs des péricopes coraniques de parénèse ascétique, se situent en Coran 74 : 4-5 : « Tes vêtements, purifie-[les] ! (وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ) / *wa-tiyābaka fa-tahhīr* / La souillure, fuis-[la] ! (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ) / *wa-l-rujz fa-hjur*) », dans la traduction de Régis Blachère.

Ces deux exhortations ont pour objet la pureté : le verset 4 est relativement clair et donne l'ordre à l'ascète de purifier ses vêtements, rejoignant par-là la référence au verset 1 de la même sourate (ainsi que de Coran 73) qui s'adressait à l'ascète en le désignant par son manteau. Le seul véritable problème posé par ce texte est qu'on ne connaît pas de parallèle à une telle pratique²¹¹. Mais on peut toutefois noter que dans sa *Démonstration sur les Fils du Pacte*, Aphraate évoque longuement des questions liées à la pureté et à l'impureté en relation avec les pratiques ascétiques, et ce notamment de manière métaphorique en parlant du mariage et des « habits de noce » qui, contrairement aux habits sales, sont purs : « et rejetons loin de nous toute souillure, et revêtons des habits de nocés. » (אֲנִי מְשַׁלַּח וְנֶשְׂדֵה מְנָן כִּלְוֹה שׁוֹטוֹת דְּנֶלְבַשׁ נַחְתֵּי דְּמֵשְׁטוֹת)²¹². Il se pourrait que Coran 74 : 4 fasse similairement référence à un vêtement métaphorique qui est d'abord sale car en provenance « de ce monde » et qu'il convient de purifier par l'ascèse²¹³.

Le verset suivant emploie le même impératif qu'en Coran 73 : 10, ordonnant à l'ascète non pas de se séparer de ceux qui vivent dans la félicité terrestre et qui ne se soucient pas de l'*eschaton*, mais de rejeter ou de s'éloigner du *rujz*, généralement compris par les exégètes musulmans classiques comme signifiant « les idoles »²¹⁴, le « châtiment »²¹⁵ ou la « saleté »²¹⁶. Le terme vocalisé *rujz* n'apparaît qu'ici dans

²¹⁰ BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, op. cit.*, p. 136 (Homélie 17).

²¹¹ DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1892. BECK, *Evolution of the Early Qur'an, op. cit.*, p. 292, p. 295-299 considère qu'il s'agit ici d'une métaphore pour parler de la proximité divine du messager et même pour décrire le prophète comme un « humain divinisé ».

²¹² PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis, op. cit.*, vol. 1, p. 239-240.

²¹³ BECK, *Evolution of the Early Qur'an, op. cit.*, p. 298-299 évoque la métaphore du vêtement pur dans l'*Hymne à la perle*.

²¹⁴ MUQĀTIL, *Tafsīr, op. cit.*, vol. 3, p. 413-414 et IBN QUTAYBA, *Ġarīb al-Qur'ān, op. cit.*, p. 495 (الأوثان).

²¹⁵ AL-FARRĀʿ, *Ma'ānī l-Qur'ān, op. cit.*, vol. 3, p. 95 (العذاب).

²¹⁶ AL-QUMMĪ, *Tafsīr, op. cit.*, p. 728 (الخبث).

le corpus coranique, bien que le nom vocalisé رَجَز (*rijz*) soit employé à neuf reprises. Dans la majorité de ces emplois, le terme signifie quelque chose comme « châtiment » ou « punition »²¹⁷. Richard Bell et Karl Ahrens, suivi récemment par Daniel Beck, ont voulu voir dans le terme arabe *rijz* un calque du syriaque ܠܘܓܙܐ (*lūgzō*) qui signifie similairement « la colère », et plus spécifiquement la « colère divine » à venir²¹⁸. L'impératif serait dès lors à comprendre comme un ordre enjoignant à Muḥammad à se tenir éloigné de la colère divine. Mais on voit mal ce que viendrait faire cet ordre dans une série d'impératifs ascétiques dont le précédent exhorte à purifier ses vêtements.

Toutefois, comme cela a déjà été noté par divers chercheurs, en plusieurs occurrences les termes coraniques *rijz* et رَجَس (*rijs*) – qui signifie la « saleté », l'« impureté » ou la « souillure » – sont confondus, le premier étant utilisé au lieu du second et vice-versa²¹⁹. Il ressort assez nettement du contexte de la péricope de Coran 74 que nous avons affaire à l'un de ces cas et que *rijz* doit être lu avec le sens de *rijs*, soit : « La souillure, éloignes-t'en ! ».

Cet impératif entre parfaitement lui aussi dans le cadre de la parénèse ascétique syriaque, comme on peut le constater dans la *Démonstration sur les Fils du Pacte* dans laquelle, nous l'avons vu, Aphraate consacre de nombreuses lignes aux questions de pureté et d'impureté. Il fait de multiples références à l'importance de rejeter la saleté, l'impureté et la souillure, ordonnant tour à tour à l'ascète : « qu'il se purifie en tout temps » (ܠܘ ܠܗܘܘܐ ܠܘܘܘܐ ܠܘܘܘܐ / *w-nēhwē mōrēq lēh b-kūl ʿdōn*)²²⁰ ; « qu'il purifie son corps de toute souillure » (ܠܘ ܠܗܘܘܐ ܠܘܘܘܐ ܠܘܘܘܐ / *ndakē pagrēh mēn kūlōh tanfūtō*)²²¹ et « qu'il se préserve de toute souillure » (ܠܘ ܠܗܘܘܐ ܠܘܘܘܐ ܠܘܘܘܐ / *nētar nafšēh mēn kūlōh sōūtō*)²²². Cette dernière exhortation, qui pourrait également être traduite par « qu'il se garde de toute souillure », rejoint l'injonction coranique exhortant l'ascète à se tenir éloigné de la souillure.

Conclusion

Une lecture des deux péricopes coraniques de Coran 73 : 1-10 et Coran 74 : 1-7 à la lumière du contexte historique et littéraire dans lequel elles ont vu le jour, nous permet de les comprendre de manière très différente de la façon dont les exégètes

²¹⁷ Par exemple Coran 2 : 59b : « Nous avons fait descendre, depuis le ciel, un *rijz* sur ceux qui ont été injustes ».

²¹⁸ BELL, *The Origin of Islam*, *op. cit.*, p. 88 et KARL AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter* (Leipzig : Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1935), p. 22. Le terme syriaque est employé dans la Peshitta, la traduction syriaque de la Bible, pour traduire le grec ὀργήs de l'Évangile selon Mathieu 3 : 7. Voir également BECK, *Evolution of the Early Qurʾān*, *op. cit.*, p. 299-302.

²¹⁹ DYE, « Sourate 73 », *op. cit.*, vol. 2b, p. 1893 avec références.

²²⁰ PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis*, *op. cit.*, vol. 1, p. 247-248.

²²¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 251-252.

²²² *Ibid.*

musulmans, suivis des traducteurs du Coran et des chercheurs, les ont interprétées. Si ces derniers sont restés dans un cadre mythique reliant chacun des versets coraniques à un épisode précis de la vie de Muḥammad, considérant par exemple que nos deux péripopes sont des ordres divins exhortant le prophète à se lever et à accomplir diverses tâches pieuses, il ressort de notre étude qu'une autre explication est non seulement possible mais aussi plus probable.

Ces deux passages, avant d'être intégrés au corpus coranique, étaient des textes appartenant au genre de la « parénèse ascétique », un genre courant durant l'Antiquité tardive dans les milieux ascétiques chrétiens de tradition syriaque. Les écrits de parénèse ascétique syriaque que nous avons étudiés dans le cadre de cet article partagent en effet un certain nombre de points communs entre eux, ainsi qu'avec les péripopes arabes.

Les auteurs syriaques, qui sont la plupart du temps eux-mêmes des ascètes, écrivent des homélies exhortatives adressées bien souvent à une seule personne qui sert à désigner l'ensemble des ascètes (aspirants ou accomplis) qui rencontreront le texte. Les deux péripopes coraniques elles aussi pourraient aisément avoir originellement été des exhortations composées par un ascète à l'intention de tout croyant ayant l'objectif de parfaire sa pratique pieuse pour se rapprocher de Dieu.

Les deux corpus de textes – les écrits syriaques et les péripopes coraniques (Coran 73 : 1 et Coran 74 : 1) – désignent l'ascète par son vêtement qui peut être compris soit de manière métaphorique soit de manière matérielle. Dans le premier cas, il s'agit du vêtement de l'impureté de la vie terrestre remplis de désirs et de péchés dont l'ascète doit se débarrasser en se purifiant (Coran 74 : 4-5). Dans le second cas, il s'agit du vêtement pauvre et rustre que revêt l'ascète et qui incarne son renoncement et symbolise la pauvreté dans laquelle il vit. Ce manteau négligé caractérise l'ascète de la même manière que ses actes de dévotion qui sont évoqués à la fois dans les écrits syriaques et dans les versets arabes.

Ainsi les deux corpus qui interpellent et s'adressent similairement à un ascète énumèrent-ils une série de pratiques pieuses qu'il doit accomplir pour se parfaire, allant de la prière en vigiles à la séparation des Hommes et des biens matériels, en passant par la lecture et la récitation des Écritures saintes. Les deux corpus exhortent le solitaire par le biais d'impératifs, le Coran ordonnant à l'ascète de se lever pour prier durant la majeure partie de la nuit (Coran 73 : 2), tout comme les textes syriaques intiment au moine de se tenir debout toute la nuit pour prier. Les deux corpus insistent également de manière explicite sur la centralité des vigiles (Coran 73 : 6). En outre, le Coran exhorte l'ascète à se lever pour avertir de la Fin du monde (Coran 74 : 2) de la même manière que Jacques de Saroug ordonne au solitaire de se lever pour montrer la Fin des temps à tous. Les auteurs des homélies de parénèse ascétique syriaque et le Coran (Coran 73 : 4) adressent ensuite des impératifs à l'ascète, l'enjoignant à lire ou à réciter les Écritures (*qēryōnō* en syriaque et *qurʿān* en arabe) dans le cadre des vigiles et de la prière constante. Cette psalmodie doit être accompagnée de doxologies adressées à Dieu, les textes arabes (Coran 74 : 3 et Coran 73 : 8) et syriaques ordonnant à l'ascète de glorifier Dieu et de pratiquer le souvenir de Dieu par la répétition d'invocations (Coran 73 : 9). Une vertu centrale de

l'ascétisme chrétien est la patience, la constance ou la persévérance dont doit faire preuve le solitaire dans ses privations et dans sa lutte constante contre les passions. Ainsi, à la fois les écrits ascétiques syriaques et les péricopes coraniques (Coran 74 : 7) exhortent le solitaire à faire preuve de patience pour Dieu. Enfin, les deux corpus emploient des impératifs pour exhorter l'ascète à se séparer du monde et de ce qu'il contient comme biens matériels et affaires mondaines (Coran 73 : 7) ainsi que des personnes ne partageant ni les mêmes croyances ni le même degré de piété (Coran 73 : 10), et ce afin qu'il puisse se consacrer entièrement à Dieu (Coran 73 : 8a).

Un autre point de convergence fondamental entre ces deux corpus est leur recours au discours eschatologique. Au milieu de leurs exhortations ascétiques, les deux intègrent des textes ayant trait à la Fin du monde, Coran 73 : 11-19 évoquant le châtement de l'enfer que ceux qui ont crié au mensonge recevront lorsque le tremblement de terre eschatologique final surviendra, et Coran 74 : 8-10 mentionnant l'enfer qui attendra les mécréants lorsque la trompette finale retentira. De même, Aphraate inclut au milieu de ses exhortations ascétiques un intermède eschatologique au sujet des trompettes finales, du Juge, de la Résurrection, du Jugement de ceux sur la gauche et de ceux sur la droite, etc.²²³ Il ne faut en effet pas perdre de vue que, durant l'Antiquité tardive, l'ascétisme et l'eschatologie sont intimement liées, et que pour un solitaire syriaque comme Isaac de Ninive, l'objectif tout entier de l'ascétisme est d'atteindre la vie future. C'est ainsi que l'on peut comprendre les exhortations à la pratique ascétique dans la mesure où celle-ci permet au solitaire de faire l'expérience de la vie future eschatologique tout en étant encore en ce monde²²⁴. Il ne fait aucun doute que ces remarques pourraient s'appliquer à nombre de textes qui composent le Coran.

En lisant Coran 73 et Coran 74 avec ces nouvelles lunettes, nous pouvons donc comprendre le texte non plus comme une série d'ordres adressés par Dieu à Muḥammad qui concernent sa prière ou sa composition du Coran, mais comme un texte de parénèse ascétique dans lequel un auteur ascète ordonne ou recommande une certaine conduite pieuse aux croyants en général dans la continuité du christianisme oriental. L'ensemble de ces remarques ne doit pas nous faire tirer de conclusions simplistes sur une possible « influence » de l'un des textes sur l'autre, mais plutôt nous faire réfléchir aux interactions entre la communauté de Croyants de Muḥammad et les ascètes chrétiens, au contexte littéraire et religieux commun aux deux, ainsi qu'à la nature et fonction originelles de textes qui seront intégrés dans le corpus coranique. Ce faisant, nous pouvons apercevoir le processus par lequel un texte primitif a été écrit, adapté, modifié et réinterprété. Nous avons en effet ici un cas frappant de parénèse ascétique arabe tardo-antique qui s'inscrit sans aucun doute dans la continui-

²²³ PARISOT, *Patrologia Syriaca. Aphraatis, op. cit.*, vol. 1, p. 367.

²²⁴ SCULLY, *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology, op. cit.*, p. xxiv : « Therefore, for Isaac, the entire purpose of asceticism is the attainment of the eschatological life of the world to come. In particular, his admonitions for ascetical action are driven by his belief that asceticism enables monks to experience this eschatological life of the world to come even while still in this life. ».

té des exhortations ascétiques chrétiennes de tradition syriaque de la même période, mais qui a été inclus dans un corpus plus vaste et retravaillé (par exemple, par l'ajout d'allégements à des impératifs ascétiques trop stricts), puis interprété plusieurs décennies après par des auteurs qui avaient oublié le sens original des textes et qui les ont compris comme des adresses divines à Muḥammad.

PAUL NEUENKIRCHEN
Postdoctorant, Université de Berne

DOI: 10.48255/ORIENTALIA.1.2024.13

ABSTRACT

This article proposes a new reading of two ambiguous Qur'anic passages that have always been understood by Muslim exegetes and modern scholars as divine addresses to Muḥammad. By comparing these passages to the late-antique writings of five Syriac Christian authors who exhort the ascetic to devote himself entirely to God through the practice of acts of piety such as night prayer or reading the Scriptures, this article suggests that the verses of the Qur'an under study can be included in this tradition of ascetic parenthesis in which an author addresses a certain number of orders to any ascetic desiring to perfect his pious practice.

KEYWORDS

Qur'an, asceticism, parenthesis, Syriac literature, Late Antiquity.