

A la recherche de l'âme païenne des Arméniens: Avétis Aharonian,
Les anciennes croyances arméniennes (1913) et La Cité antique de
Fustel de Coulanges (1864)

CALZOLARI BOUVIER, Valentina

Reference

CALZOLARI BOUVIER, Valentina. A la recherche de l'âme païenne des Arméniens: Avétis Aharonian, Les anciennes croyances arméniennes (1913) et La Cité antique de Fustel de Coulanges (1864). In: Mardirossian, A. ; Ouzounian, A. & Zuckerman, C. *Mélanges Jean-Pierre Mahé*. Paris : Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2014. p. 127-144

Available at:

<http://archive-ouverte.unige.ch/unige:104262>

Disclaimer: layout of this document may differ from the published version.



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D’HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

TRAVAUX ET MÉMOIRES
18

MÉLANGES
JEAN-PIERRE MAHÉ

édités par

Aram MARDIROSSIAN, Agnès OUZOUNIAN,
Constantin ZUCKERMAN

ORIENT ET MÉDITERRANÉE (UMR 8167) – BYZANCE
COLLÈGE DE FRANCE – INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES

TRAVAUX ET MÉMOIRES

sont une publication annuelle paraissant en un ou deux fascicules

Fondés par Paul LEMERLE

Continués par Gilbert DAGRON

Dirigés par Constantin ZUCKERMAN

Comité de rédaction :

Jean-Claude CHEYNET, Vincent DÉROCHE,

Denis FEISSEL, Bernard FLUSIN

Comité de lecture :

Wolfram BRANDES (Francfort)

Peter SCHREINER (Cologne – Munich)

Marlia MANGO (Oxford)

Werner SEIBT (Vienne)

Brigitte MONDRAIN (Paris)

Jean-Pierre SODINI (Paris)

Cécile MORRISSON (Paris)

Secrétariat de rédaction, relecture et composition :

Emmanuelle CAPET,

Artyom TER-MARKOSYAN VARDANYAN

© Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance – 2014

ISBN 978-2-916716-51-0

ISSN 0577-1471

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|------|
| Hommages à Jean-Pierre Mahé | V |
| <i>Tabula gratulatoria</i> | IX |
| Abréviations | XIII |
| Bibliographie des travaux de Jean-Pierre Mahé de 1970 à 2014 | XV |
| Zaza ALEKSIDZE, The place of Georgia between the civilizations of East and West in the view of two medieval Georgian authors | 1 |
| Lela ALEXIDZE, The Chaldean Oracles in Ioane Petritsi's <i>Commentary</i> on Proclus' <i>Elements of theology</i> | 9 |
| Jean-Robert ARMOGATHE, Les aventures de Philarète : un roman hermétique au XVII ^e siècle ... | 17 |
| Rouzanna AMIRKHANIAN-MÉZRAKIAN, Les éléments iconographiques de la cité céleste dans les Tables de Canons des évangiles arméniens du haut et du bas Moyen Âge | 27 |
| Anna AREVSHATIAN, <i>L'influence grecque sur la théorie de la musique arménienne</i> de Spiridon Mélikian cent ans après | 61 |
| Isabelle AUGÉ, Les lieux de mémoire des princes Ōrbélean : mémoire écrite, mémoire inscrite | 65 |
| Ani T. BALADIAN, La ville, l'homme et les lettres | 83 |
| Kevork B. BARDAKJIAN, Kostandin Erznkač'ı's vision-poem: who bestow poetic grace and how? | 95 |
| Patricia BOISSON, Précis de géographie du monde indien à l'usage des commerçants : édition et traduction annotée | 105 |
| Valentina CALZOLARI, À la recherche de l'« âme païenne » des Arméniens : Avétis Aharonian, <i>Les anciennes croyances arméniennes</i> (1913) et <i>La cité antique</i> de Fustel de Coulanges (1864) | 127 |
| Rose Varteni CHÉTANIAN, Quand Jean parle de Pierre | 145 |
| Jean-Claude CHEYNET, Les Arméniens dans l'armée byzantine au X ^e siècle | 175 |
| François-Xavier CUCHE, Tertullien dans <i>L'Histoire ecclésiastique</i> de Claude Fleury | 193 |
| Philippe DANGLES, Mahasberd retrouvée | 205 |
| Gérard DÉDÉYAN, Autour d'Ašot III le Miséricordieux (952/953-977) | 221 |
| Patrick DONABÉDIAN, Ereruyk' : nouvelles données sur l'histoire du site et de la basilique .. | 241 |
| Igor DORFMANN-LAZAREV, The Cave of the Nativity revisited: memory of the primæval beings in the Armenian <i>Lord's Infancy</i> and cognate sources | 285 |
| Jannic DURAND, Souvenirs évanouis de Byzance au trésor de Sainte-Aldegonde à Maubeuge . | 335 |
| Nazénie GARIBIAN, La Jérusalem du IV ^e siècle et le récit de la conversion de l'Arménie | 353 |
| Nina GARSOÏAN, <i>Mer holer</i> | 369 |
| Tim GREENWOOD, "Imagined past, revealed present": a reassessment of <i>Պատմութիւն Տարօնի</i> [<i>History of Tarōn</i>] | 377 |

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| Léon KETCHEYAN, Le rapport de M.-F. Brosset sur deux candidats au poste de professeur de langue et littérature arméniennes (1840) | 393 |
| Kéram KÉVONIAN, Note sur une inscription rescapée | 413 |
| Charles de LAMBERTERIE, Arménien <i>իւր iwr</i> et <i>հիւր hiwr</i> , grec <i>ἐταῖρος</i> : le « soi » et le « sien », l'« hôte » et le « compagnon » | 429 |
| Aram MARDIROSSIAN, De l'Albanétie à l'Arménie : la destinée des <i>Canons du roi Vač'agan</i> ... | 439 |
| Nana MIRACHVILI-SPRINGER, Trois versions géorgiennes anciennes de la <i>Vie d'Anastasia la Patrice</i> | 453 |
| Claude MUTAFIAN, Visites arméniennes aux souverains mongols (1240-1305) | 473 |
| Bernard OUTTIER, Le plus ancien fragment géorgien de la <i>Caverne des trésors</i> | 489 |
| Agnès OUZOUNIAN, Note à propos d'une citation néo-testamentaire dans le <i>Martyre de Šušānik</i> | 493 |
| Louis PAINCHAUD, Salomon en Haute-Égypte : les jarres (<i>hudria</i>) de Salomon dans le <i>Témoignage véritable</i> (NH IX 70,8b-30) et l' <i>Écrit sans titre</i> sur l'origine du monde (NH II 122,16b-20) | 507 |
| Paul-Hubert POIRIER, Marie et le glaive (Luc 2,34-35) : à propos d'Éphrem, <i>In Diatessaron</i> II, 17 | 519 |
| Bernard POUDERON, Pour une évaluation de l' <i>Épitomé anonyme d'histoires ecclésiastiques</i> : confrontation des trois historiens sources, de la <i>Tripartite</i> de Théodore le Lecteur et de celle de Cassiodore | 527 |
| Ioanna RAPTİ, Mots et images au service du Verbe : légendes, annotations et paroles dans les évangiles de Vehap'ar (XI ^e siècle) | 547 |
| Charles RENOUX, L'hymnaire <i>Parakanon Érévan 6885</i> : le canon de la fête de la Présentation du Seigneur | 575 |
| Madeleine SCOPELLO, Pièges et filets dans les écrits gnostiques de Nag Hammadi et la littérature manichéenne du Fayoum | 589 |
| Michael E. STONE, How many Selbestroses? | 611 |
| Abraham TERIAN, A compounded interpolation in Koriwn's <i>Life of Maštoc'</i> | 617 |
| Anahide TER MINASSIAN, Dadrag ou Mcho Kéram, observateur lucide d'un désastre annoncé .. | 623 |
| Françoise THELAMON, Conversion des Ibères du Caucase et adhésion au Christ Dieu | 649 |
| Nicole THIERRY, La découverte de la citadelle de Koron | 663 |
| Robert W. THOMSON, Arabic in Armenia before the tenth century | 691 |
| Edda VARDANYAN, Décor sculpté de l'église de la Sainte-Croix d'Ałt'amar : les sujets bibliques de la frise de la vigne | 707 |
| Boghos Levon ZEKIYAN, L'invention de l'alphabet arménien et sa fonction de modèle dans les procès d'acculturation de l'Arménie et de la Subcaucasie | 737 |
| Constantin ZUCKERMAN, Sur les destinataires arméniens de deux lettres rédigées par Théodore Daphnopatès | 755 |
| DOSSIER – Anania Mokac'i, Trois opuscules traduits par Patricia BOISSON, Aram MARDIROSSIAN et Agnès OUZOUNIAN | 771 |
| Constantin ZUCKERMAN, Catholicos Anania of Mokka' on himself and on Armenia's rulers | 843 |

ABRÉVIATIONS

| | |
|---------------------|--|
| <i>AArmL</i> | <i>Annual of Armenian linguistics</i> . Cleveland. |
| <i>AnBoll</i> | <i>Analecta Bollandiana</i> . Bruxelles. |
| <i>AnTard</i> | <i>Antiquité tardive</i> . Turnhout. |
| <i>BHG</i> | <i>Bibliotheca hagiographica Graeca</i> , 3 ^e éd. mise à jour et considérablement augmentée, Bruxelles 1957. |
| <i>BMGS</i> | <i>Byzantine and modern Greek studies</i> . Leeds. |
| <i>Byz.</i> | <i>Byzantion : revue internationale des études byzantines</i> . Wetteren. |
| <i>Byz. Forsch.</i> | <i>Byzantinische Forschungen : internationale Zeitschrift für Byzantinistik</i> . Amsterdam. |
| <i>BZ</i> | <i>Byzantinische Zeitschrift</i> . Berlin. |
| <i>CArch</i> | <i>Cahiers archéologiques</i> . Paris. |
| <i>CCSG</i> | Corpus christianorum. Series Graeca. Turnhout. |
| <i>CCSL</i> | Corpus christianorum. Series Latina. Turnhout. |
| <i>CFHB</i> | Corpus fontium historiae Byzantinae. |
| <i>CRAI</i> | <i>Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres</i> . Paris. |
| <i>CSCO</i> | Corpus scriptorum christianorum orientaliū. Louvain. |
| <i>DACL</i> | <i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , publié par F. Cabrol et H. Leclercq, Paris 1905-1953. |
| <i>DAI</i> | Constantine Porphyrogenitus, <i>De administrando imperio</i> , greek text ed. by Gy. Moravcsik, english transl. by R. J. H. Jenkins (CFHB 1), Washington 1967 ² . |
| <i>DChAE</i> | <i>Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας</i> . Athènes. |
| <i>DOP</i> | <i>Dumbarton Oaks papers</i> . Washington |
| <i>DOSeals 1-6</i> | <i>Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. 2, South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor</i> , ed. by J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 1994; <i>4, The East</i> , ed. by E. McGeer, J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 2001. |
| <i>EI</i> | <i>Encyclopédie de l'Islam</i> , Leiden – Paris 1913-1938. |
| <i>EP</i> | <i>Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition</i> , Leiden – Paris 1954-2009. |
| <i>Nov.</i> | <i>Corpus iuris civilis. 3, Novellae</i> , recognovit R. Schoell, absolvit G. Kroll, Berolini 1895. |
| <i>OCA</i> | Orientalia Christiana analecta. |
| <i>OCP</i> | <i>Orientalia Christiana periodica : commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana</i> . Roma. |
| <i>ODB</i> | <i>Oxford dictionary of Byzantium</i> , A. P. Kazhdan ed. in chief, New York 1991. |
| <i>PBE</i> | <i>Prosopography of the Byzantine Empire. 1, 614–867</i> , ed. by J. R. Martindale, Aldershot 2001. |
| <i>PG</i> | Patrologiae cursus completus. Series graeca, accur. J.-P. Migne, Paris 1856-1866. |
| <i>PLRE</i> | <i>The prosopography of the later Roman Empire</i> , by A. H. M. Jones, J. R. Martindale & J. Morris, Cambridge 1971-1992. |
| <i>PmbZ</i> | <i>Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit</i> . Berlin – New York 1998-. |
| <i>PO</i> | Patrologia Orientalis. Paris. |

| | |
|--------------|---|
| <i>RE</i> | <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart – München 1894-1997. |
| <i>REArm</i> | <i>Revue des études arméniennes</i> . Paris. |
| <i>REB</i> | <i>Revue des études byzantines</i> . Paris. |
| <i>REG</i> | <i>Revue des études grecques</i> . Paris. |
| <i>SBS</i> | <i>Studies in Byzantine sigillography</i> . |
| <i>SC</i> | Sources chrétiennes. Paris. |
| <i>TIB</i> | Tabula Imperii Byzantini. Wien. |
| <i>TM</i> | <i>Travaux et mémoires</i> . Paris. |
| <i>VV</i> | <i>Византийский временник</i> . Москва. |

**À LA RECHERCHE DE L'« ÂME PAÏENNE »
DES ARMÉNIENS : AVÉTIS AHARONIAN,
LES ANCIENNES CROYANCES ARMÉNIENNES (1913)
ET *LA CITÉ ANTIQUE DE FUSTEL DE COULANGES*
(1864)***

par Valentina CALZOLARI

Les domaines de compétences dans lesquels Jean-Pierre Mahé s'est illustré sont très vastes et ont joué un rôle essentiel notamment dans les études arméniennes. L'influence, entre autres, de ses travaux sur l'historiographie ancienne ou sur David l'Invincible a été déterminante et est le fondement de plusieurs recherches que j'ai entamées. En amical hommage, je me permets de rédiger ces quelques notes sur l'ethnographie et la recherche des origines indo-européennes des croyances arméniennes par Avétis Aharonian, entre Arménie et Antiquité gréco-romaine, au début du xx^e siècle.

Il y a un peu plus d'un siècle, le 9 mars 1913, le conseil de la faculté des lettres de l'université de Lausanne se prononça en faveur de l'impression de la dissertation d'Avétis Aharonian intitulée *Les anciennes croyances arméniennes d'après le folk-lore arménien*, qui allait paraître la même année à Genève¹. Dans cette thèse, d'une exceptionnelle brièveté (72 pages), Aharonian entreprend de retrouver les vestiges des origines indo-européennes du peuple arménien, en s'intéressant tout particulièrement aux croyances de l'Arménie préchrétienne. Pour ce faire, il s'appuie sur des sources (écrites et orales), sur lesquelles nous reviendrons plus bas, ainsi que sur des études savantes, arméniennes et occidentales, présupposant l'essor de la philologie et de la mythologie comparées qui, à l'époque, avaient déjà fait leurs preuves dans le contexte de l'érudition occidentale. À ce propos, on peut rappeler, si besoin est, que depuis la découverte du sanscrit à la fin du xviii^e siècle,

* Cet article constitue la version abrégée et remaniée d'une communication présentée le 1^{er} septembre 2013 au workshop « Armenian Folklore and Mythology » (Harvard University, co-organisation Association internationale des études arméniennes et Society for the Armenian Studies, avec le soutien de la National Association for Armenian Studies and Researches et de l'Armenian Library and Museum of America) ; il a été rédigé lors d'un séjour comme Visiting scholar à la Harvard University (2013-2014).

1. Imprimerie Jent, 26, boulevard Georges-Favon, 1913 ; rééditée à Roquevaire en 1980.

l'Occident orientaliste avait commencé à explorer le continent indo-européen. Tout en comparant les langues et leurs structures grammaticales, les savants s'intéressaient au vocabulaire, considéré comme un véhicule des institutions et des anciennes croyances chez les Indo-européens².

Les Arméniens aussi ont participé du vaste mouvement de recherche sur les origines qui a caractérisé le monde érudit du XIX^e siècle, si bien qu'à l'époque de la rédaction de la thèse d'Aharonian, l'histoire intellectuelle arménienne était déjà marquée par des publications importantes qui ont dû préparer un terrain fertile à la réflexion de cet auteur³. Il convient ainsi de rappeler en premier lieu l'étude de M. Emin sur les *Récits épiques de l'Arménie ancienne* (Վկայք հինյն Հայաստանի), parue à Moscou en 1850 et consacrée à l'ancienne tradition orale de l'Arménie préchrétienne telle qu'on peut la retrouver dans l'*Histoire de l'Arménie* de Moïse de Khorène. Parmi les références bibliographiques explicitement mentionnées par Aharonian, se trouve le volume du père Ališan sur *Les anciennes croyances ou La religion païenne des Arméniens* (Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց), publié à Venise en 1895. Bien que l'œuvre ne soit pas citée, il y a lieu de se demander si Aharonian connut *Die Armenische Volksglaube* de Manuk Abeghian, une autre thèse rédigée en milieu occidental, parue à Leipzig en 1899⁴. Les points de contacts entre les deux œuvres sont nombreux et il conviendrait d'effectuer une analyse comparative afin de mieux préciser la dette éventuelle d'Aharonian envers Abeghian. Nous y reviendrons.

La thèse d'Aharonian présuppose la connaissance des investigations savantes européennes de l'époque, dont les résultats ont été conjugués aux acquis de la recherche arménienne des dernières quarante années qui précèdent cette entreprise. Parmi les références savantes, il faut citer, entre autres, une œuvre d'historiographie issue du milieu académique français, à savoir *La cité antique* de Fustel de Coulanges⁵, dont des extraits sont parfois cités littéralement par Aharonian. Publié à Strasbourg en 1864⁶, le livre de Fustel s'interroge sur les origines du lien social et sur le rôle de la religion comme fondement de la cité antique (grecque et romaine), avec l'hypothèse indo-européenne en

2. On a remarqué la dette, bien que non reconnue, qu'Antoine Meillet et Émile Benveniste (cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969) doivent à Fustel de Coulanges et à sa méthode, qui attache au vocabulaire institutionnel une importance fondamentale : cf. F. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire : le cas Fustel de Coulanges*, Paris 1988, p. 199 et note 91.

3. En bibliographie, il cite A. CARRIÈRE, *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne*, Paris 1899; H. GELZER, Zur armenischen Götterlehre, *Berichte der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 48, 1896, p. 99-148, connu dans la traduction arménienne par J. Torossian (Venise 1897); l'œuvre d'Ališan publiée en 1895 (voir *infra*).

4. Réimpression dans Մ. ԱԲԵՂՅԱՆ, *Երկեր* [M. ABELYAN, *Œuvres*], Erevan 1975, vol. 7, p. 453-579, avec traduction arménienne par Dora Sakayan, aux p. 11-102.

5. Nom complet : Numa-Denys Fustel de Coulanges, mais l'auteur signa toujours uniquement avec le patronyme.

6. Titre complet : *La cité antique : étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Sur les circonstances de la publication, cf. F. HARTOG, Préface à l'édition parue à Paris en 1984, p. v-vi. Sur la méthode historiographique de Fustel de Coulanges et le débat intellectuel des années entourant la parution de ses œuvres, voir HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2); cf. A. MOMIGLIANO, *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, dans ID., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris 1983, p. 402-423, ici p. 420-423 (traduction française de « The Ancient city of Fustel de Coulanges », paru dans ID., *Essays in ancient and modern historiography*, Oxford 1977, p. 325-343).

arrière-fond⁷. Si le « fait indo-européen »⁸ avait permis à Fustel de Coulanges de comparer la Grèce et la Rome antiques, en passant par l'Inde, Aharonian développe la comparaison et l'applique à l'Arménie aussi. À l'époque où l'Occident orientaliste⁹ découvrait et explorait le continent indo-européen, il importait de montrer « la place qu'occupe le peuple arménien dans la grande famille indo-européenne » (p. 12)¹⁰.

On n'a plus besoin d'insister sur les faiblesses et les limites de la méthode comparative telle qu'elle a été appliquée par Fustel de Coulanges à l'étude de la cité antique¹¹. On a en particulier souligné que l'historien français applique un « comparatisme tous azimuts, plus préoccupé de collection que d'interprétation » des données¹². Les mêmes défaillances se retrouvent dans la thèse d'Aharonian qui, de surcroît, rapproche librement l'ancien et le moderne, afin de montrer une prétendue continuité sans faille entre le passé le plus reculé des Arméniens et leur présent. Comme on le verra, de tels propos rejoignent le discours du militant. Aharonian, on le sait, fut non seulement un érudit et un homme de lettres, mais également une des personnalités de proue de la Fédération révolutionnaire arménienne (FRA), dont les dirigeants encouragèrent l'activité littéraire, convaincus de l'importance de la littérature comme instrument de propagande¹³. Le discours idéologique n'est pas absent de la thèse, bien au contraire, il est sous-jacent au propos scientifique lui-même.

FUSTEL DE COULANGES, *LA CITÉ ANTIQUE* (1864)

À l'époque où Aharonian rédigeait sa dissertation, l'œuvre de Fustel de Coulanges constituait déjà une référence littéraire¹⁴, bien connue non seulement en Europe occidentale, mais aussi en Russie et aux États-Unis¹⁵. Il sera intéressant de comprendre comment, dans son étude des anciennes croyances arméniennes, Aharonian a respecté ou non le modèle de compréhension que l'historien français a appliqué à la cité antique, grecque et romaine, et à ses croyances.

Rappelons ainsi que Fustel considérait le culte des ancêtres et le culte du foyer (respectivement foyer domestique et foyer civique) comme le fondement de la famille

7. L'ouvrage est issu des cours donnés par Fustel de Coulanges à l'université de Strasbourg en 1862-1863 sur « La famille et l'État chez les Anciens ». Voir le texte de la leçon d'ouverture en annexe à l'édition de 1984 (cité n. 6), p. 465-474. Auparavant, Fustel avait soutenu, en 1858, une thèse latine intitulée *Quid Vestae cultus in institutis veterum privatis publicisque valuerit?*, qui pose les piliers de la réflexion de l'auteur dans *La cité antique*. À la même année 1858 remonte aussi la thèse française sur Polybe : *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains*.

8. J'emprunte cette expression à HARTOG, Préface (cité n. 6), p. xxiii *et passim*.

9. Il serait cependant faux de considérer Fustel de Coulanges comme un orientaliste : HARTOG, Préface (cité n. 6), p. xiv.

10. Ici et ailleurs, je cite le texte selon l'édition de 1913 citée n. 1.

11. Cf. M. I. FINLEY, *The Ancient city : from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond, Comparative studies in society and history : an international quarterly* 19/3, juillet 1977, p. 305-327.

12. Cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. xiv.

13. Lors de son premier séjour suisse, en 1898-1901, Aharonian s'était rapproché de la FRA, dont le bureau central se trouvait à Genève depuis 1891.

14. Douze réimpressions avaient paru à la mort de l'auteur, en 1889 ; vingt-deux en 1912 ; vingt-huit en 1924 : cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. vi.

15. La traduction russe parut en 1867 et la première traduction anglaise en 1873. Aharonian lut certainement l'œuvre en français, dont il cite plusieurs extraits dans la langue originale.

et, par expansion, de la cité¹⁶. Il partait de l'idée que les Grecs et les Romains ont hérité de leur passé indo-européen tout d'abord la croyance en l'âme ainsi qu'une certaine idée de la mort, considérée « non comme une dissolution de l'être, mais comme un simple changement de vie » (p. 7)¹⁷. Les morts ont une deuxième existence et continuent d'être présents, bien que sous une autre forme, parmi leurs descendants. Ainsi, il revient aux descendants de leur apporter de la nourriture et des boissons lors des cérémonies des repas funéraires. Les morts étaient considérés comme des êtres divins protecteurs (mânes, lares, pénates), dont les temples étaient constitués par les maisons et les tombeaux. Fustel souligne que ce culte des morts était répandu non seulement chez les Grecs et les Romains, mais aussi chez les « Aryas de l'Inde » (p. 17)¹⁸ et avance l'hypothèse que cette religion des morts a peut-être inspiré aux hommes la première idée du surnaturel, « du passage à l'éternel », du premier « contact avec l'invisible », du passage « de l'humain au divin » (p. 20). Comme on l'a remarqué, « la mise en avant de la religion des morts comme religion "la plus ancienne" [...] paraît bien une *découverte* fustelienne »¹⁹.

Le culte des ancêtres est étroitement associé à l'adoration du feu sacré qui se trouve dans chaque foyer domestique. Il s'agit d'un feu différent du feu matériel, « un feu pur, qui ne peut être produit qu'à l'aide de certains rites et n'est entretenu qu'avec certaines espèces de bois » (p. 28). Un feu « moral », en qui résident l'honneur et la vertu de la famille (*ibid.*).

Selon Fustel de Coulanges, chaque famille avait son propre culte des morts et son propre feu sacré; chaque ancêtre « ne protégeait qu'une famille et n'était dieu que dans une maison » (p. 37). Les lieux associatifs de la famille antique, considérée tout d'abord comme une association *religieuse*, étaient précisément le foyer, à l'intérieur de la maison, et les tombeaux des ancêtres, en dehors de celle-ci, dans un champ voisin (p. 41)²⁰. Les règles coutumières et le droit étaient également issus des croyances religieuses, car, selon Fustel, la délimitation de l'espace des tombeaux fut à l'origine du concept de propriété et de succession (par héritage). Comme l'a remarqué Arnaldo Momigliano, « chaque famille devait posséder à perpétuité le foyer, la tombe et le champ où elle se trouvait, parce que seule cette possession permanente rendait possible le culte des morts »²¹.

Après avoir examiné le fondement religieux et les règles qui régissent la famille, l'historien considère le mouvement d'expansion qui a conduit de la famille (*gens/genos*) à la

16. Précisons que le concept de cité ne doit pas être confondu avec le concept de ville. Le terme renvoie à une forme d'organisation politique – la cité-État – et non pas à une forme de développement urbain et géographique, que l'on pourrait opposer à la campagne, et coïncidant avec une certaine organisation du territoire. Cf. FINLEY, *The Ancient city* (cité n. 11) p. 306 *et passim*. Sur la question du rapport entre religion, individu et État, cf. J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu : réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.

17. Ici et ailleurs, je cite selon l'édition parue à Paris en 1984 (cité n. 6).

18. Il cite le *Rig-Veda* et les *Lois de Manou* (p. 17), tout en mentionnant aussi des peuples d'origine non indo-européenne, comme les Étrusques.

19. Cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. xviii et note 19.

20. Cf. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 34.

21. Cf. MOMIGLIANO, *La Cité antique* (cité n. 6), p. 414.

cité, tout en soulignant que, comme pour la famille, l'appartenance religieuse et le respect de pratiques culturelles communes sont le fondement de la cité-État aussi (p. 143)²².

Le plus grand changement religieux de l'Antiquité tardive, à savoir le triomphe du christianisme, a impliqué pour Fustel une nouvelle transformation de la famille et de la cité, sur la base du nouveau rapport avec la conception du sacré qui s'ensuivit²³. La dimension universelle du christianisme a coupé le lien exclusif qui rattachait le culte des ancêtres et le culte des héros respectivement à la famille et à la cité qui les pratiquaient, en changeant ainsi les formes de vie sociale en même temps que les pratiques religieuses : « La victoire du christianisme marque la fin de la société antique », écrivait-il à la fin de son ouvrage. Et Fustel de Coulanges de conclure :

Nous avons fait l'histoire d'une croyance. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît : la société change de face. Telle a été la loi des temps antiques (p. 464, desinit de l'œuvre)

Au bout de plusieurs siècles de persistance de ces croyances d'origine indo-européenne et d'une certaine forme d'organisation sociale et politique qu'elles avaient engendrée, tout s'achève avec l'avènement du christianisme : pour Fustel de Coulanges, une époque est révolue²⁴. À cet égard, l'approche d'Aharonian est différente.

LES ANCIENNES CROYANCES ARMÉNIENNES D'APRÈS LE FOLK-LORE ARMÉNIEN

La dissertation contient dix chapitres, précédés d'une bibliographie²⁵ et d'une introduction :

- Bibliographie
- Introduction
- La famille et le foyer
- Le foyer et la femme arménienne
- Le *thonir*
- Le culte du feu
- Le culte du soleil et de la lune
- Les esprits protecteurs du foyer
- La lutte contre le mal
- La mort et l'inhumation
- Le culte des ancêtres
- La cité antique arménienne

Au premier abord, l'absence d'un chapitre sur les divinités du mazdéisme arménien²⁶ dans cette table des matières d'une œuvre consacrée aux anciennes croyances de l'Arménie

22. Cf. FINLEY, *The Ancient city* (cité n. 11), p. 311, souligne que dans cette succession, historique et conceptuelle à la fois, famille-gens-État, Fustel suivait Aristote, bien que chez Aristote on ne trouve pas l'idée que le culte des ancêtres et le culte du feu (foyer) aient été à l'origine de la propriété privée.

23. Dernier chapitre de l'œuvre.

24. Cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. XXI et HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 34-36.

25. Déplacée sans avertissement à la fin de l'œuvre dans la réimpression de 1980.

26. Sur le mazdéisme arménien, cf. J. R. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian series 5), Cambridge MA 1987.

préchrétienne pourrait constituer un élément frappant. En réalité, les *yazata* (divinités) sont mentionnées dans différentes pages du texte, y compris l'introduction, mais ce n'est pas dans le polythéisme arménien, de dérivation iranienne et mésopotamienne, qu'Aharonian identifie les formes de croyance les plus anciennes de l'Arménie. Son but est de retrouver le substrat religieux *primitif* des Arméniens, grâce à la comparaison avec les croyances d'autres peuples anciens. Comme Fustel de Coulanges, Aharonian fonde ses considérations sur l'hypothèse indo-européenne qui, depuis la publication de *La cité antique*, avait été appliquée également à la langue arménienne. L'analyse de l'historien français, consacrée aux Grecs et aux Romains et, en marge, aux Indiens, est prise en considération par Aharonian, qui élargit la comparaison aux Arméniens, tout en ajoutant ses connaissances sur l'Iran ancien. Sur la base de cette enquête, Aharonian identifie, chez les Arméniens, les traces de l'ancien culte du foyer, du culte du feu et du culte des ancêtres. Aharonian lui aussi considère les croyances religieuses comme la base de l'organisation sociale, en se concentrant surtout sur la famille²⁷ :

En Arménie, comme du reste dans toutes les nations indo-européennes, les conceptions morales et les lois qui régissent les mœurs, se trouvent confondues avec les croyances religieuses et particulièrement avec le culte du foyer. [Suit une description de l'organisation de la famille; voir aussi *infra*] (p. 13)²⁸

Si l'œuvre de l'historien français a offert à Aharonian le terrain de comparaison ainsi que des paradigmes de compréhension essentiels pour la rédaction de ses *Anciennes croyances arméniennes*, sur quelques points l'auteur arménien s'écarte de son modèle, et tout d'abord dans le choix et l'utilisation des sources, un aspect sur lequel il convient de s'arrêter.

La question des sources, anciennes et modernes : sources écrites et sources orales

En répondant aux exigences de l'exercice académique, ainsi que par souci de précision historiographique, dans l'*Introduction* à la thèse, Aharonian explique sa démarche en commençant par la question des sources. Il mentionne ainsi les historiens anciens, en distinguant entre historiens arméniens et historiens étrangers. En cela, Aharonian se positionne en fidèle « disciple » de Fustel de Coulanges, qui prônait le retour aux textes anciens. Néanmoins, la réalité arménienne mène Aharonian à une impasse. Contrairement à la Grèce et à la Rome antiques, l'Arménie est pauvre en sources historiques. De plus, aux dires d'Aharonian, les sources historiographiques arméniennes anciennes sont non seulement peu nombreuses, mais aussi laconiques et orientées d'un point de vue chrétien :

Les données historiques sont peu nombreuses sur le paganisme arménien. Les historiens arméniens, tous disciples fervents de l'Église, ne parlent pas volontiers des dieux païens

27. Ces propos peuvent être mis en rapport avec la pensée fustelienne; ils rappellent en même temps des propos semblables dans l'introduction au volume d'Ališan sur l'ancienne religion arménienne, où Ališan affirme que la connaissance des croyances (հաւատմ) et de la religion (կրօն) d'un peuple est indispensable pour bien connaître sa vie politique et morale aussi.

28. Dans la suite du passage, Aharonian décrit l'organisation de la famille, qu'il compare à « un petit État qui compte 20 à 30 personnes » (p. 14).

« sacrilèges » et, s'ils les mentionnent, ils le font toujours dédaigneusement et demeurent volontairement laconiques. (p. 5)

Il serait difficile de le contredire... Aharonian admet cependant le fait que les anciens historiens ont été « témoins des coutumes et des rites païens dont ils parlent », ce qui en fait des sources importantes²⁹. Quant aux historiens étrangers, Aharonian souligne qu'ils sont peu nombreux et peu précis :

Les faits racontés par les historiens étrangers, rares aussi, ont, de plus, le défaut de ne pas être d'une exactitude rigoureuse. (ibid.)

Parmi les sources étrangères, le seul historien mentionné est Xénophon. Après avoir cité les sources écrites, arméniennes ou étrangères, Aharonian en souligne immédiatement après l'insuffisance et dénonce l'impasse dans laquelle il se trouve.

Il n'est pas possible, en se fondant uniquement sur ces quelques données, de se faire une idée plus ou moins juste des anciennes croyances arméniennes. (ibid.)

Cette lacune l'amène à effectuer une entorse par rapport à l'approche méthodologique de l'historien français, qui prônait le retour aux textes, rien que les textes³⁰. Sur cet aspect capital de la méthode de Fustel, François Hartog a relevé :

(Fustel) scrute le texte, le tout du texte, tous les textes et rien qu'eux, lui qui « n'écrit et même ne pense que d'après eux ». Entre l'historien et son objet, entre l'observateur et l'observé, la relation se déploie désormais dans l'espace aseptisé de la lecture fidèle. On se rappelle les objurgations de Fustel au terme de la leçon de méthode administrée à Monod³¹ : « lisez », « lisez » [...] On devient historien en apprenant à lire. « Si j'étais du jury, écrivait Fustel en 1875 à Geffroy³², je voudrais ne donner le titre d'agrégé qu'à ceux qui savent lire. »³³

Que lire, si les sources arméniennes anciennes sont peu nombreuses et, de plus, laconiques? Pour sortir de cette impasse, Aharonian trouve de quoi compléter les textes. Déplorant l'insuffisance des sources historiques arméniennes, Aharonian complète la pauvreté des textes *anciens* à lire par les sources orales³⁴ et les traditions populaires à entendre et à observer dans le présent :

29. Il cite Agathange, Koriwn, Moïse de Khorène, Eznik, Elišē, Fauste de Byzance, Lewond, les *Šarakans*, Nersēs « le Sublime » et Grigor Magistros.

30. L'importance accordée aux sources anciennes avait amené Fustel de Coulanges à écarter les œuvres érudites déjà parues, et notamment les œuvres des historiens allemands (Niebuhr, Mommsen). À ce propos, voir les deux lettres adressées à L. A. Warnkoenig, juriste de l'école allemande (publiées dans l'édition de 1984, aux p. 475-478, et commentées par Hartog aux p. x-xi), où on lit, entre autres : « Je pris la résolution de recommencer mes études sur l'antiquité; j'oubliais, comme Descartes, ce qu'on m'en avait appris et je me mis à lire tous les écrivains anciens. [...] Vous voyez donc, Monsieur, que mes études sont toutes personnelles, ou du moins je ne les ai faites qu'en compagnie des anciens » (p. 476).

31. Au sujet des débats sur la méthode historiographique entre Gabriel Monod et Fustel de Coulanges, voir HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 98-107.

32. A. GEFFROY, *Revue internationale de l'enseignement* 9, 1885, p. 411 (*non vidi*), cité par HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 153, note 140.

33. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 149, sur la base de FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. 3, La monarchie franque*, Paris 1888, p. 33.

34. Bien que l'expression n'apparaisse pas dans l'extrait cité, le renvoi aux sources orales est constant dans le corps de l'œuvre.

Nous avons, heureusement, les traditions et superstitions populaires pour nous aider à reconstituer le passé. (p. 5)

Quelques décennies d'enthousiasme ethnographique arménien³⁵ permettent de comprendre aisément l'approche d'Aharonian, qui avait déjà collaboré à *Azgagrakan handēs* (Ազգագրական հանդես), la revue d'ethnographie fondée par Eduard Lalayan en 1896³⁶. Les pages d'*Azgagrakan handēs* et ses propres observations prises sur le terrain, surtout dans la région de Sourmalou, constituent un réservoir d'informations auquel il puise dans l'ensemble de son essai³⁷. En fait, tout se passe comme si l'observation du présent constituait non seulement un moyen pour retrouver le passé, mais plutôt l'objectif final d'Aharonian, dont l'intérêt principal semble orienté vers la démonstration d'une continuité entre les origines des Arméniens et l'époque présente. Nous reviendrons sur ce point en conclusion de cet article. Restons sur la méthode ethnographique suivie par Aharonian et son rapport avec *La cité antique*.

Retrouver le passé à travers le présent ? La démarche ethnographique appliquée à la recherche comparée des anciennes croyances

Certes, dans les pages conclusives de l'introduction à son œuvre, Fustel de Coulanges lui-même avait observé la persistance des vestiges du passé dans les *légendes*. Après avoir observé l'origine très ancienne des croyances, dont les racines plongent dans une « antiquité sans date », en soulevant la question des sources, l'historien remarquait, surtout pour la Grèce, une lacune semblable à celle mentionnée par Aharonian à propos des Arméniens : « Mais quel espoir y a-t-il d'arriver à la connaissance de ce passé lointain ? [...] Quel souvenir peut-il nous rester de ces générations qui ne nous ont pas laissé un seul texte écrit ? » (p. 4). La persistance du souvenir du passé dans les légendes postérieures permet, selon Fustel, de faire face à cette difficulté. Au premier abord, on trouve ici un terrain commun à Aharonian. Néanmoins, Fustel ne pousse jamais son enquête jusqu'à l'époque présente :

35. Il n'y a pas lieu de tracer ici une histoire de l'ethnographie chez les Arméniens. Il importe néanmoins de rappeler son développement à partir des années 1870 chez les Arméniens d'Anatolie, grâce notamment aux œuvres de K. Sruanjteanc', et chez les Arméniens du Caucase, notamment autour de la revue *Azgagrakan handēs* dirigée par E. Lalayan (voir note suivante). Dans l'introduction à son *Die Armenische Volksgläubigkeit*, déjà mentionnée (voir n. 4), M. Abeghian cite un large nombre d'autres publications ethnographiques parues à Constantinople et à Tiflis entre 1874 et 1899.

36. Cf. C. MOURADIAN, *La revue ethnographique arménienne Azgagrakan handēs, Cahiers du monde russe et soviétique* 31, 1990, p. 295-316.

37. À l'époque de la rédaction de la thèse, Aharonian avait déjà publié des œuvres d'ethnographie, telles que *La femme de Sourmalou* [Հո կինը, dans *Azgagrakan handēs* 1897] et *Tableaux de la vie des Arméniens de Turquie aux jours de ces dernières années* [Պատկերներ վերջին տարիների տանկահայոց կեանքից, 1900]. *La femme de Sourmalou* (traduction du titre employée par Aharonian lui-même dans les pages de sa thèse) porte sur les Arméniens de la province de Sourmalou, zone de frontière entre le Caucase et l'Anatolie (passée sous la Russie avec le traité de Turkmentchâi, en 1828), où se trouvait le village natal d'Aharonian, Igdîr-Mava. La même approche ethnographique caractérise plusieurs pages de ses nouvelles, publiées en 1898-1902/3 dans le périodique *Drošak*, organe de la FRA et ensuite réunies en un volume sous le titre *Sur le chemin de la liberté* [Ազատութեան հանապարհին].

Heureusement, le passé ne meurt jamais complètement pour l'homme. L'homme peut bien l'oublier, mais il le garde toujours en lui. [...] Observons les Grecs du temps de Périclès, les Romains du temps de Cicéron ; ils portent en eux-mêmes les marques authentiques et les vestiges certains des siècles les plus reculés. Le contemporain de Cicéron (je parle surtout de l'homme du peuple) a l'imagination pleine de légendes ; ces légendes lui viennent d'un temps très-antique et elles portent témoignage de la manière de penser en ces temps-là. (p. 4-5)

Les « contemporains » évoqués par Fustel de Coulanges sont... les contemporains de Cicéron. Reste la mention, intéressante, de l'homme du peuple, qui présuppose quand même une ouverture vers l'ethnographie³⁸ et qui rappelle les « traditions populaires » mentionnées par Aharonian. Comment retrouver la pensée de l'« homme du peuple [...] contemporain de Cicéron » ? À ce propos, Fustel introduit des considérations intéressantes sur le rapport entre vocabulaire, pensée, croyance et rites, des considérations qui relèvent, encore une fois, de l'hypothèse indo-européenne³⁹.

Les mots et les rites : voilà les moyens dont dispose l'historien pour retrouver les plus anciennes croyances d'origine indo-européenne, faute de pouvoir se servir de textes remontant aux époques les plus reculées⁴⁰. Néanmoins, il importe de le répéter, aucune enquête dans le présent n'est évoquée par l'historien français, contrairement à Aharonian. Fustel de Coulanges reste fidèle au principe qu'il fallait restituer le passé au passé et observer les anciens avec les yeux des anciens, comme s'il s'agissait de « peuples étrangers ». Il soulignait l'importance de s'affranchir de toute image faussée par le regard du présent et considérait qu'il serait faux de juger les institutions et les croyances des peuples de l'Antiquité en se référant à celles d'aujourd'hui :

Nous ne manquons guère de nous tromper sur ces peuples anciens quand nous les regardons à travers les opinions et les faits de notre temps. [...] Pour connaître la vérité sur ces peuples anciens, il est sage de les étudier sans songer à nous, comme s'ils nous étaient tout à fait étrangers, avec le même désintéressement et l'esprit aussi libre que nous étudierons l'Inde ancienne ou l'Arabie. (p. 3-4)

Contrairement à Aharonian, qui insistait sur la continuité inhérente de la réalité arménienne au fil des siècles, Fustel soulignait les transformations et la rupture entre les anciens et « nous », et voulait surtout montrer les « différences radicales et essentielles qui distinguent à tout jamais ces peuples anciens (*scil.* Grecs et Romains) des sociétés

38. Sur l'ouverture de Fustel à l'ethnographie, cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. xiv.

39. « Le contemporain de Cicéron se sert d'une langue dont les radicaux sont infiniment anciens ; cette langue, en exprimant les pensées des vieux âges, s'est modelée sur elles, et elle en a gardé l'empreinte qu'elle transmet de siècle en siècle. Le sens intime d'un radical peut quelquefois révéler une ancienne opinion ou un ancien usage ; les idées se sont transformées et les souvenirs se sont évanouis ; mais les mots sont restés, immuables témoins des croyances qui ont disparu. Le contemporain de Cicéron pratique des rites dans les sacrifices, dans les funérailles, dans la cérémonie du mariage ; ces rites sont plus vieux que lui, et ce qui le prouve, c'est qu'ils ne répondent plus aux croyances qu'il a. Mais qu'on regarde de près les rites qu'il observe ou les formules qu'il récite, et on y trouvera la marque de ce que les hommes croyaient quinze ou vingt siècles avant lui. » (p. 5)

40. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. vii.

modernes » (p. 1)⁴¹. Comme d'autres l'ont dit, « Fustel insiste sur la nécessaire prise de conscience préalable de la distance passé/présent : autant qu'il est possible, l'historien doit s'identifier avec les hommes du passé. Mais ne peut y avoir identification sans détachement complet des choses présentes [...] »⁴². L'historien doit « non pas faire venir le passé, en le rendant présent, mais dans un mouvement rétrograde, aller vers lui, en se détachant du présent »⁴³.

Le but de l'approche de l'historien français était non seulement de parvenir à une vision le plus possible rigoureuse et critique de la société antique, mais aussi de ne pas se laisser influencer par une certaine vision fâcheuse de l'ancien dans l'interprétation et la gestion du présent. Une vision faussée et biaisée de l'Antiquité gréco-romaine est, pour l'historien français, une entrave même à la marche du progrès, qui n'a pas manqué de faire des dégâts dans le passé récent :

Pour avoir mal observé les institutions de la cité ancienne, on a imaginé de les faire revivre chez nous. On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et pour cela seul la liberté chez les modernes a été mise en péril. Nos quatre-vingts dernières années ont montré clairement que l'une des grandes difficultés qui s'opposent à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'antiquité grecque et romaine devant les yeux. (p. 2)

Selon Fustel de Coulanges, en proposant une image stéréotypée de l'Antiquité, faite d'*exempla* à suivre et à admirer plutôt que de connaissances rigoureuses, l'historiographie classique a conditionné la vision du moderne. Fustel prend comme exemple le plus éclatant celui de Sparte du temps de Lycurgue, considérée comme un modèle de liberté, une idée qu'il reproche à Rousseau⁴⁴ comme aux jésuites en passant par Plutarque. Hantés et obnubilés par cette image déformée et déformante de l'ancienne cité grecque, les modernes, du temps de la Révolution française, ont dégénéré dans les dérives du régime de la Terreur. Tels sont, brièvement résumés, quelques-uns des enjeux politiques de la pensée historiographique de Fustel de Coulanges, enjeux qui ne pouvaient qu'être étrangers aux visées d'un intellectuel et militant arménien en exil, au début du xx^e siècle.

À la différence de l'historien français et en s'appuyant, bien que sans l'affirmer explicitement, sur l'essor de l'ethnographie en tant que discipline (en Arménie et en Europe), Aharonian développe ainsi, tout au long de sa dissertation, l'idée que les traditions populaires arméniennes *des temps présents* permettent de retrouver les vestiges des croyances les plus anciennes, issues de l'ancien fonds indo-européen que l'Arménie partage avec les plus anciennes civilisations. En même temps que les croyances, selon Aharonian ces vestiges du passé permettent d'une part de connaître le fonctionnement et la structure de l'ancienne société arménienne et d'autre part, de mieux comprendre certains aspects du présent. Ainsi, dans le premier chapitre, consacré à « La famille et

41. Voir aussi, dans la leçon inaugurale (citée n. 7), p. 466 : « Il n'est pas besoin d'être familier avec ces peuples anciens pour savoir que leurs institutions étaient fort différentes des nôtres. »

42. cf. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 123.

43. *Ibid.*

44. Sur l'opposition de Fustel de Coulanges à Rousseau, voir HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 31-33; HARTOG, Préface (cité n. 6), p. xx.

le foyer », après avoir souligné l'association entre les croyances religieuses – surtout le culte du foyer – et les mœurs comme fondement commun des peuples indo-européens (p. 13, voir aussi *supra*), Aharonian commence à traiter de la famille. Dans ce chapitre et le suivant (« Le foyer et la femme arménienne »), c'est la famille des temps présents qu'il décrit en priorité⁴⁵. En conclusion de cette description, axée sur l'époque moderne, Aharonian élargit les considérations aux Grecs et aux Latins des temps anciens, tout en faisant intervenir Fustel de Coulanges, qu'il cite en abrégé, à propos des coutumes de mariage gréco-romaines. Après avoir librement comparé la société arménienne *moderne* aux mœurs grecques et latines *de l'Antiquité*, Aharonian tire ses conclusions, en postulant l'origine indo-européenne des pratiques et des coutumes arméniennes modernes, dans un passage dans lequel on remarquera l'allusion à la préservation intacte d'un « fond [sic] primitif identique » :

La ressemblance entre ces usages [scil. des Grecs et des Romains dans l'Antiquité] et ceux des Arméniens [scil. les Arméniens des temps présents] est si frappante que, même pour les détails, on pourrait croire qu'ils ont été transmis d'un pays à l'autre. Une telle supposition n'a pourtant aucune base, étant donné la situation géographique de ces pays, ainsi que la marche de leur histoire. Nous nous trouvons tout simplement en face de coutumes communes à tous les peuples indo-européens qui, ayant la même origine, se sont développés chacun chez lui, en conformité avec son esprit national, tout en gardant toujours intact un fond [sic] primitif identique (p. 24 ; c'est moi qui souligne)

C'est une ébauche, bien que rudimentaire et acritique, d'une approche comparée du fait religieux, dont les termes sont le monde gréco-romain, plus éloigné et donc plus intéressant pour la comparaison et la recherche des origines, et le monde iranien, qui influença profondément l'Arménie ancienne. À cet égard, il importe de lire un extrait tiré de l'introduction, qui exprime le but de la thèse déjà énoncé plus haut : montrer la place des Arméniens dans le continent indo-européen :

Nous voulons simplement, en complétant les faits rapportés par l'histoire, en nous servant des vestiges du paganisme arménien, retracer, dans la mesure du possible, la nature des anciennes croyances et indiquer en même temps leur rôle dans les mœurs arméniennes. Nous voulons aussi mettre en relief les liens qui unissent la religion ancienne de l'Arménie au mazdéisme persan d'un côté, à la religion du monde gréco-romain de l'autre, afin de montrer la place qu'occupe le peuple arménien dans la grande famille indo-européenne. (p. 12 ; c'est moi qui souligne)

Aucune considération méthodologique n'est exprimée, alors que l'on sait que, dans l'exploitation du folklore pour la reconstruction des croyances du passé, la prudence est

45. Dans ces chapitres, deux fois seulement il fait une intrusion dans le passé. Dans le premier, il cite un canon du concile de Šahapiwan concernant les cas de répudiation en cas de stérilité de la femme, pour souligner qu'il s'agissait d'une pratique encore en usage dans les temps modernes. Dans le second, il cite Eznik au sujet des cas d'adultère, dont il traite à propos de l'époque moderne.

de rigueur. Sur le bon usage du folklore dans le domaine de la mythologie comparée, j'aimerais citer les propos suivants de Jean-Pierre Mahé⁴⁶ :

Plus abondantes et plus explicites que les sources classiques, les données du folklore ont l'inconvénient d'être plus récentes : la plupart d'entre elles ont été recueillies durant les 150 dernières années. C'est donc assez rarement, et seulement dans les cas où l'on dispose de solides arguments comparatifs, qu'on se risquera à les utiliser pour reconstruire des éléments de mythologie indo-iranienne, proto-arménienne ou indo-européenne. La plupart du temps on se contentera d'observer un système mythologique plus tardif, qui a la particularité de coexister dans l'Arménie médiévale avec la foi chrétienne ou ce que les gens des campagnes pouvaient avoir retenu du savant enseignement de l'Église sur l'origine du monde. Cette coexistence entraîne normalement des phénomènes de complémentarité. Ce que le folklore retient de l'ancienne mythologie païenne se réduit souvent aux caractères de l'ancien dieu qui ne sont pas directement transférables sur le nouveau : par exemple, tout ce qu'on disait de l'ancien dieu solaire et qui n'a pu être appliqué au Christ a survécu dans le folklore comme une tradition distincte, à la limite du conte et de la mythologie.

Émergence du sacré et création mythopoïétique des Arméniens anciens : les dieux de l'Arménie préchrétienne

Toujours dans l'introduction de son œuvre, Aharonian se livre à des considérations intéressantes concernant le rapport entre fait religieux et institution/État. Il distingue notamment entre les pratiques religieuses officielles, d'une part, et les formes ancestrales du culte, d'autre part, tout en commençant par de brèves considérations sur l'émergence du sacré chez l'« Arménien primitif » :

Les forêts et les profondes vallées arméniennes, où rugissaient les bêtes féroces, où bouillonnaient les fleuves et les cascades, où s'étendaient les lacs bleus, où se dressaient surtout ces volcans en activité qui, par d'incessants cataclysmes, ont bouleversé le pays d'un bout à l'autre, cette nature gigantesque et sublime a dû avoir une influence puissante sur la formation et le développement des sentiments religieux. L'Arménien primitif, sans défense devant les forces terribles de la nature, pleure comme un enfant, et s'agenouille, en priant, devant les phénomènes naturels : le soleil, le feu, l'eau, les forêts, les montagnes crachant le feu, autant de divinités vivantes pour cet homme simple. Il sourit aux cieux clairs, aux astres brillants ; il tremble devant l'obscurité qu'il croit hantée par les esprits ; la tempête l'effraie, car il pense que le « dev » lui-même lance la foudre : aussi entretient-il le feu, la source de lumière, pour chasser les esprits pervers. Il personnifie les forces bienfaitrices de la nature dans ses divinités bienfaitrices : Aramazd, Wahagn [sic], Anahit et Astghik : il leur donne comme auxiliaires beaucoup de bons esprits, ces petits dieux du foyer, de la campagne, qui sont comme des membres de sa famille et très souvent, d'ailleurs ses ancêtres divinisés. (p. 6)

Ces propos rappellent à la fois la poétique romantique de la nature et du sublime, ainsi que l'association entre nature, langage et création mythopoïétique des âges primitifs

46. J.-P. MAHÉ, Le soleil et la lune dans la mythologie arménienne, dans *Caucasologie et mythologie comparée : actes du colloque international du CNRS, IV^e Colloque de caucasologie, Sèvres, 27-29 juin 1988*, C. Paris (éd.), Paris 1992, p. 149-175, ici p. 151.

de l'humanité, qui fut effectuée par les pionniers de la mythologie comparée, y compris Max Müller. De la crainte et la vénération des objets et des phénomènes de la nature, dit Aharonian, les Arméniens sont passés à la personnification des objets et des phénomènes eux-mêmes. En d'autres termes, ils ont déployé leur capacité mythopoïétique⁴⁷.

Dans les lignes suivantes de l'introduction, Aharonian mentionne les « principaux dieux et déesses » des Arméniens, en donnant quelques informations pour chacun d'entre eux. On voit ainsi défiler « Aramazd, Wahagn, Anahit et Astghik [...], Nanée [...], Mihr [...] Vanatour ou Amanor [...] Tir ou Tur [...] et les Haralèzes », plus « une foule d'autres divinités, de provenance grecque ou syriaque » qui avaient leurs statues et leur culte en Arménie (p. 6-9). Aharonian affirme que ces divinités d'origine étrangère ont été empruntées grâce aux contacts avec les peuples voisins. Il souligne aussi que le christianisme triomphant du IV^e siècle, avec l'appui de l'État, a renversé leur culte en les condamnant en grande partie à l'oubli.

Culte public et culte privé de l'Arménie ancienne

Après avoir mentionné les divinités du mazdéisme arménien, Aharonian ajoute une considération des plus importantes. Il introduit une distinction entre le polythéisme arménien, de dérivation étrangère, qui s'est laissé évincer par l'État chrétien, et les croyances arméniennes d'origine indo-européenne (les « bons esprits », les « petits dieux du foyer, de la campagne », « les ancêtres » mentionnés à la fin du passage cité plus haut) qui, à ses dires, ont réussi à résister au fil des siècles, protégées dans le secret et dans l'intimité même de la famille. Aharonian appelle ces croyances et ces rites familiaux « culte intérieur », par opposition au « culte public » ou « culte païen officiel » des divinités importées :

En effet, le christianisme victorieux, secondé par l'État, a pu porter atteinte aux cultes païens en détruisant les temples et en étouffant peu à peu les souvenirs même des divinités⁴⁸, mais il lui était plus malaisé de pénétrer au cœur même de la nation et de ruiner non plus le culte public, mais le culte secret et les rites familiaux. Et tandis que dès le début du christianisme arménien, le culte païen officiel s'écroulait, le culte intérieur s'est perpétué sous des formes variées jusqu'à nos jours. (p. 10)

La distinction entre les deux formes de culte effectuée par Aharonian rappelle, bien que formulée en d'autres termes, la distinction entre les « deux religions » de Fustel de Coulanges. Pour l'historien français, la première religion, la plus ancienne, « avait pour objet les ancêtres et pour principal symbole le foyer » (p. 136) ; elle « prenait ses dieux dans l'âme humaine » (p. 136), « à ce que (l'homme) entrevoyait dans l'âme et à ce qu'il sentait de sacré en lui » (p. 137). « C'est elle qui a constitué la famille et établi les premières lois » (p. 136). La deuxième religion, « celle dont les principales figures ont été Zeus, Héra, Athéné, Junon, celle de l'Olympe hellénique et du Capitole romain », « [...] prit (ses dieux) dans la nature physique » (*ibid.*), et dérive de l'application de l'« idée du divin

47. Cf. M. DETIENNE, *Invention de la mythologie*, Paris 1981, p. 30 et *passim*.

48. Allusion à la destruction des anciens sites culturels de l'Arménie préchrétienne, effectuée par l'œuvre conjointe de Grégoire l'Illuminateur et du roi arménien Tiridate le Grand et son armée, selon l'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange.

aux objets extérieurs que (l'homme) contemplait, qu'il aimait ou redoutait, aux agents physiques [...] » (p. 137), aussitôt personnifiés⁴⁹. On trouve la même conception du pouvoir mythopoïétique des âges primitifs de l'humanité que nous avons repérée chez Aharonian.

Les deux religions « ne se confondirent jamais », écrit Fustel. Néanmoins, la deuxième religion « se prêtait mieux que le culte des morts aux progrès de l'association humaine » (p. 141) et elle se développa à travers les âges, en même temps que le développement de la société (p. 142), jusqu'au moment où elle fut anéantie, tout comme la première religion aussi, par l'avènement du christianisme. Non seulement les divinités poliades – le « culte public », dirait Aharonian –, mais aussi « les pénates domestiques [ont] été renversés et les foyers éteints », entraînant des conséquences sur l'organisation sociale aussi, car, pour Fustel, « l'antique constitution de la famille disparut pour toujours » dans ce tournant de l'histoire (p. 464). Pour Aharonian, au contraire, alors que le culte païen officiel – le culte importé d'ailleurs – s'écroulait, le culte intérieur provenant des origines mêmes (indo-européennes) du peuple arménien, et protégé par la famille, « s'est perpétué [...] jusqu'à nos jours ». On pourrait alors dire que l'époque n'est pas complètement révolue, contrairement à ce que Fustel avait observé pour la civilisation grecque et latine.

Avant de poursuivre dans l'analyse de la thèse d'Aharonian, observons que cette idée de la préservation d'un fonds de croyances ancien dans les traditions populaires se retrouve chez d'autres auteurs. Elle est implicite dans le recours même à la méthode ethnographique appliquée à la recherche des origines religieuses. En milieu arménien, on la retrouve dans la thèse allemande d'Abeghian mentionnée plus haut. Ce qu'Aharonian appelle « culte intérieur » peut être rapproché de ce qu'Abeghian avait appelé la *niedere Mythologie*, ou « mythologie secondaire », qu'il identifiait avec les croyances populaires et plus précisément, la croyance en l'âme, le culte des morts, la vénération des phénomènes physiques et des objets de la nature – avec les conceptions mythiques qui les accompagnent –, la croyance aux démons et les pratiques magiques⁵⁰. Comme pour Aharonian, pour Abeghian aussi le folklore et les traditions orales permettent de retrouver les vestiges (« Überbleibsel », p. 4) de cette mythologie secondaire, « surtout dans les couches populaires les plus profondes, chez les vieilles paysannes » (« besonders bei den tiefer stehenden Volksschichten, bei alten Bäuerinnen », *ibid.*)⁵¹.

Le « cœur de la nation »

Une expression sémantiquement très chargée définit encore, chez Aharonian, ce « culte intérieur » : chercher les croyances les plus anciennes signifie bel et bien, pour cet auteur, pénétrer au « cœur de la nation ». Cette expression résume, à elle seule, tout le

49. Cf. aussi « Si le sentiment de la force vive et de la conscience qu'il porte en lui avait inspiré à l'homme la première idée du divin, la vue de cette immensité qui l'entoure et l'écrase traça à son sentiment religieux un autre cours. » (p. 136)

50. P. 4 du texte allemand. Sur Abeghian, voir M. NICHANIAN, *Entre l'art et le témoignage : littératures arméniennes au xx^e siècle. 2, Le deuil de la philologie*, Genève 2007, p. 145-146, 368-371.

51. Abeghian aussi, en outre, accorde une attention particulière au culte du foyer – avec une étude du vocabulaire arménien qui l'exprime –, et partage, avec Aharonian, l'idée que le système des croyances populaires des Arméniens a une double composante, païenne et chrétienne.

sens de l'entreprise de l'auteur. Pour Aharonian, la recherche des anciennes croyances arméniennes ne constitue pas seulement une démarche érudite susceptible de nous conduire à la connaissance d'un pan du passé. La démarche intellectuelle est en effet chargée d'enjeux identitaires, qui permettent de comprendre les raisons, idéologisées, de la plus grande déviation d'Aharonian par rapport au modèle français. Ce n'est pas la rupture entre *eux* (les anciens) et *nous* (les présents)⁵², prémisse de base de Fustel, mais la continuité entre *eux* (les Arméniens d'hier) et *nous* (les Arméniens d'aujourd'hui, dont il fait partie) qui constitue le pilier de la démarche d'Aharonian. Cette continuité, qu'il pense pouvoir montrer tout en retrouvant les croyances elles-mêmes, est, pour Aharonian, ce qui permet de repérer l'élément identitaire arménien le plus authentique, l'élément qui a résisté aux tourmentes de l'histoire arménienne : « le cœur de la nation ». On mesurera toute la portée idéologique de cette expression, issue de la plume d'un lettré arménien écrivant à la veille du génocide. Était-il seulement possible, en 1913, de retrouver le « cœur » d'une nation déjà éclatée ? De quoi serait-il siège, ce cœur ? La suite de la citation complète le sens de cette expression :

Malgré l'acceptation reconnue du christianisme, l'Arménie conservera encore longtemps une âme païenne.

C'est dans cette « âme païenne » que réside le cœur de la nation, l'élément identitaire le plus puissant selon Aharonian. Non pas l'âme des adorateurs d'Aramazd et d'Anahit, mais l'âme des Arméniens qui, aujourd'hui comme dans l'Antiquité, vivent dans les foyers, où se trouvent encore tous « ces petits esprits familiers [hérités du passé] qui continuent leur sarabande dans [les] demeures » (p. 10) ; des Arméniens qui perpétuent le fonds primitif de leur nation – pour reprendre ses mots –, en le revisitant et le chargeant parfois de contenus chrétiens⁵³. Il est encore intéressant de remarquer que c'est « dans les campagnes et les villages, et non les villes » que, pour Aharonian, cette âme arménienne s'est préservée ; « car [dans les villes], son caractère primitif a subi de nombreuses transformations » (p. 13). Dans la réalité rurale des campagnes d'Anatolie et du Caucase se trouverait la partie la plus authentique du peuple arménien, une pensée commune aux ethnographes qui, depuis les années 1870, avaient commencé à sillonner ces campagnes⁵⁴.

Par son entreprise, qui convie, bien que d'une façon superficielle et acritique, folklore, ethnographie et mythologie comparée, Aharonian prétend pouvoir retrouver, et par cela, prouver l'existence du cœur même de la nation : ce qu'elle aurait de plus ancien, de plus protégé, de préservé d'une façon intacte⁵⁵. On comprend mieux ici pourquoi Aharonian

52. Sur l'opposition entre *eux* et *nous*, cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. xv.

53. Ainsi, pour ne citer que cet exemple, le *grol*, ou « aveugle qui écrit » chez Aharonian, à savoir un être de la mythologie arménienne ancienne, a été assimilé à l'archange Gabriel (p. 56).

54. Cf. NICHANIAN, *Entre l'art et le témoignage* (cité n. 50), p. 76-95.

55. Sans vouloir établir un lien direct, ni forcer la comparaison, il importe de remarquer qu'à la même époque, bien qu'avec des enjeux et des démarches différents, cette « âme arménienne » (Հայ հոգի) faisait l'objet de la recherche aussi des écrivains réunis autour de la revue *Mebean*. La démarche prônée par les signataires du manifeste du premier numéro de la revue, paru en 1914, n'est pas ethnographique, mais basée sur l'esthétisation des sources populaires ; elle présuppose néanmoins l'idée qu'une âme arménienne existe, bien qu'enfouie : « Dans les légendes profondes de notre peuple nous lisons les éclats de son génie. Nous savons que son âme est enfouie en chacun de nous, qu'elle est toujours vivante,

s'écarter, sur ce point important, de la méthode de Fustel : ce n'est pas la rupture mais la certitude d'une continuité qui est essentielle pour cet intellectuel appartenant à une nation au seuil du désastre. La démarche érudite, chargée d'une telle connotation idéologique, sert le discours du militant, qui en dernier ressort veut transmettre l'idée de la possibilité d'une survie pour la nation arménienne et de sa capacité à ne pas se laisser assimiler, malgré une histoire séculaire de dominations politiques. Les mots suivants suffisent pour fonder cette interprétation :

On a souvent parlé de la cohésion, de la force austère et de la vitalité de la famille arménienne. Ce n'est pas là une légende. L'Arménien est spécialement doué des vertus domestiques. Conservateur par la force des choses, toujours entouré d'ennemis, surtout des Mahométans, durant toute son histoire douloureuse, il s'est confiné dans son foyer, il s'est appuyé davantage sur la morale familiale, afin de pouvoir résister aux mœurs des races étrangères, et à leurs conceptions si contraires aux siennes. C'est ainsi que le foyer est devenu pour lui, dans la suite des temps, une source intarissable d'inspiration et de vertus, et qu'il a pu sauvegarder sa personnalité nationale. (p. 14 ; c'est moi qui souligne)

L'attachement aux croyances et, surtout, l'attachement fidèle au foyer, sont présentés par Aharonian comme la garantie même de cette continuité et de la sauvegarde de la « personnalité nationale », ainsi que le but dernier de la résistance des Arméniens. Il écrit en effet :

L'assurance de la continuation du foyer, c'est-à-dire de la race, est une victoire remportée sur ces forces méchantes. C'est vers ce but suprême et sacré, vers cette victoire définitive que doivent converger toutes les énergies, toutes les bonnes volontés de tous les membres d'une même famille. (p. 70)

La lutte contre les « forces méchantes » est tout d'abord la lutte contre « les esprits malfaisants » de la mythologie, mentionnés dans la partie qui précède cette citation. Ces mêmes propos pourraient cependant être lus, du moins de façon allusive, selon une interprétation politique aussi, reproduisant l'élan révolutionnaire des nouvelles *Sur le chemin de la liberté* : les membres de chaque foyer arménien se doivent de faire converger leurs énergies contre les forces ennemies qui s'opposent à la préservation du foyer et, en dernier ressort, de la nation.

Dans son œuvre, Aharonian va jusqu'à investir d'une valeur sacrée le *t'onir*, le four creusé dans la terre, qui se trouvait au cœur de chaque foyer. Dans *Les anciennes croyances arméniennes*, Aharonian décrit en effet l'organisation de l'activité de la maisonnée autour du *t'onir*⁵⁶, dont le feu devait être maintenu toujours allumé, en la comparant à l'activité des anciens foyers sacrés de l'Antiquité gréco-romaine. Chaque héritier, hier comme

qu'elle agit comme le souffle de l'hérédité et qu'elle va venir au langage dès qu'elle se sentira libre. C'est à nous de la libérer [...] » (trad. NICHANIAN, *Entre l'art et le témoignage* [cité n. 50], p. 380). Pour la retrouver, dira plus tard Hagop Oşagan, un des signataires du manifeste, il fallait un mouvement *tellurique* (en français dans le texte) : cf. *Panorama de la littérature arméno-occidentale* [Համապատկեր Արեւմտահայ գրականութեան], vol. 9, Antelias 1980, p. 14.

56. La description de l'organisation de la maisonnée autour du *t'onir* et l'emphase mise sur sa valeur symbolique se trouvent aussi dans les pages de ses nouvelles ; cf. par exemple « Un levain maudit » (*Sur le chemin de la liberté*).

aujourd'hui, doit être « vigilant à “perpétuer le feu sacré dans le *thonir*”, c'est-à-dire à continuer la race et à prendre soin du tombeau de ses ancêtres » (p. 15-16). Pour Fustel, le feu sacré avait une valeur morale qu'Aharonian élargit au niveau de la nation. Le *t'onir*, « véritable sanctuaire et objet d'une pieuse vénération comme réceptacle du feu » (p. 24-25), est en effet le fondement de la valeur sacrée non seulement de la famille, mais de la nation tout entière, étant donné que c'est au sein de la famille, réunie autour du *t'onir*, que se trouve « le cœur de la nation ».

Il est intéressant de remarquer la portée idéologique de l'insistance sur la famille comme réceptacle de l'« âme de la nation », en réfléchissant au fait que ces propos sont avancés au sujet d'un peuple dépourvu de structure étatique indépendante et soumis, depuis des siècles, à des puissances étrangères. Un tel message, bien entendu, est adressé aux Arméniens, et rejoint les pages des nouvelles « patriotiques » d'Aharonian. Cependant, on est en droit de se demander à qui Aharonian adresse son discours. Aux Arméniens ? Seulement aux Arméniens ?

La question est légitime, si on remarque qu'à la même époque où il publie sa thèse, en français, Aharonian parle par exemple du *t'onir* avec des termes bien différents dans des écrits publiés en arménien et, donc, adressés à un lectorat arménien. Ainsi, dans *Le village suisse* (Շվեյցարական գիւղը)⁵⁷, Aharonian présente le *t'onir* non pas comme la garantie de la valeur sacrée de la famille arménienne, mais plutôt comme une source de gaspillage que les Arméniens auraient intérêt à remplacer par une boulangerie publique⁵⁸. De même, les « repas d'âme », à savoir les repas funèbres associés au culte des ancêtres (cf. chapitres VIII-IX de la thèse), sont considérés dans *Le village suisse* comme une obligation accablante et une cause d'appauvrissement pour les familles arméniennes des régions rurales⁵⁹. Ces éléments et ces pratiques ne sont pas présentés comme l'héritage des origines et du fonds primitif de la nation, mais plutôt comme la survie de pratiques arriérées, dont il est temps que les Arméniens se débarrassent pour entrer dans la modernité⁶⁰. Tel est le message du *Village suisse*, diamétralement opposé aux propos de la thèse.

Ce double discours d'Aharonian, dans les écrits publiés respectivement en français et en arménien dans les mêmes années, se prête à des considérations ultérieures.

Le regard de l'Europe civilisée

La démarche d'Aharonian, en ce qu'elle a de plus particulier par rapport au modèle de *La cité antique*, permet d'autres constatations intéressantes. Pour Fustel de Coulanges, l'hypothèse indo-européenne constituait l'arrière-plan conceptuel lui permettant de scruter l'Antiquité, une Antiquité à laquelle il niait toute valeur exemplaire. Dans le cas d'Aharonian, l'application de l'hypothèse indo-européenne au cas arménien peut être

57. Publiées d'abord sous forme de feuilleton dans le périodique *Murč [Marteanu]* (Tiflis) entre 1902 et 1904, les lettres qui composent *Le village suisse* ont été réunies en un volume en 1913, publié à Tiflis, avec une révision et une nouvelle préface de l'auteur. Ce texte a été traduit et présenté en français, sous ma direction, par Sévane Haroutunian, actuellement assistante d'arménien à l'université de Genève : S. HAROUTUNIAN, *Modernité et archaïsme dans Le Village suisse d'Avétis Aharonian*, mémoire de master en arménien, université de Genève, 2011.

58. Lettre VIII.

59. Lettre V.

60. Cf. HAROUTUNIAN, *Modernité et archaïsme* (cité n. 57), chap. IV, 1-2.

considérée comme une forme d'(auto-)perception valorisante de la nation arménienne. En cherchant à démontrer que les Arméniens partagent les mêmes origines, les mêmes fondements sociaux et les mêmes croyances que les Grecs et les Romains – les fondateurs de la civilisation européenne –, Aharonian veut montrer aux yeux de l'Europe civilisée le prestige ancien des Arméniens et leur appartenance aux mêmes origines. Par cela, il veut, bien sûr, en gagner la bienveillance. On trouve, à la même époque, une attitude semblable chez les Mekhitaristes, qui essayèrent de susciter les sympathies européennes entre autres en montrant à quel point les Arméniens étaient « européens », pour avoir assimilé depuis une époque ancienne les piliers de la culture occidentale, grâce aux traductions arméniennes des textes grecs de l'Antiquité⁶¹. Si on réfléchit à l'activité militante d'Aharonian qui, lors de son séjour européen, avait fréquenté les cercles philarméniens français⁶², ce regard bienveillant de l'Europe se charge d'une dimension politique certaine. Convaincre l'Europe civilisée que les Arméniens sont dignes d'attention, non seulement parce qu'ils sont une nation ancienne au passé prestigieux, mais aussi parce qu'ils sont des voisins proches et qu'ils partagent des origines communes aux anciens peuples fondateurs de la civilisation européenne : tel est le message qui se trouve à la fin de l'œuvre et c'est par ces derniers mots des *Anciennes croyances arméniennes* que j'aimerais conclure cette étude :

La ressemblance entre cette cité arménienne et celle du monde gréco-romain est des plus profondes, comme nous l'avons fait remarquer à plusieurs reprises. D'autre part, nous avons vu que l'Arménie païenne, malgré l'influence grecque et syriaque, se rapproche de la Perse adoratrice du feu, par sa mythologie, sans toutefois embrasser entièrement la religion des Mages. Et s'il est permis de représenter une nation comme un individu, on pourrait dire que l'Arménien tend une main vers l'Orient et l'autre vers l'Occident, servant ainsi de lien en quelque sorte, entre deux des groupes de la grande famille indoeuropéenne. C'est son origine, mais encore plus sa situation géographique qui lui a assigné ce rôle historique, et c'est par cette situation qu'il faudrait expliquer toutes les grandes péripéties de son histoire douloureuse, ainsi que l'état actuel de son existence nationale.

Au bout des quelque soixante-dix pages de son travail, Aharonian laisse entendre non seulement qu'il a trouvé la place du peuple arménien dans la grande famille indo-européenne, non seulement il a découvert que ce fonds primitif est resté intact en dépit des vicissitudes de l'histoire arménienne, mais aussi que cette place constitue une place centrale, se situant au croisement même du monde oriental et du monde occidental : position de premier plan et inconfortable à la fois, du moins d'un point de vue politique. En conclusion, le rapprochement quelque peu désinvolte de l'ancien et du moderne s'inscrit ainsi dans la perspective d'une valorisation des Arméniens qu'Aharonian veut suggérer non seulement aux Arméniens eux-mêmes, mais aussi au public occidental.

61. Cf. NICHANIAN, *Entre l'art et le témoignage* (cité n. 50), p. 112-121 ; voir aussi V. CALZOLARI, *Sciences sacrées et sciences profanes dans la littérature arménienne*, dans *Orient-Occident : racines spirituelles de l'Europe*, éd. par M. Delgado et al., Paris à paraître, p. 371-373.

62. À ce propos, voir au moins E. KHAYADJIAN, *Archag Tchobanian et le mouvement arménophile en France*, Marseille 1986².