Reyhan Durmaz
Stories between Christianity and Islam: Saints, Memory, and Cultural Exchange in Late Antiquity and Beyond

Oakland, University of California Press
2022, 276 p.
ISBN : 9780520386471

Mots clés : syriaque, débuts de l'Islam, hagiographie, Wahb b. Munabbih, Coran, *sīra*, exégèse, oralité, intertextualité, *storytelling*, Dhū al-Qarnayn, Najrān

Keywords : Syriac, early Islam, hagiography, Wahb b. Munabbih, Coran, *sīra*, exegesis, orality, intertextuality, storytelling, Dhū al-Qarnayn, Najrān

Reyhan Durmaz a d'ores et déjà pris une place éminente au sein du monde académique dans le domaine des sources chrétiennes des premiers auteurs musulmans. En effet, la discipline lui doit d'avoir élucidé en 2020, en parallèle de Lasse Lovlund Toft (2021), la mystérieuse source hagiographique syriaque de l'histoire d'Ibn Isḥāq (m. 767) sur la conversion au christianisme de l'oasis sud-arabique de Najrān.

L'ouvrage est écrit dans une langue claire mise au service de la grande érudition de l'autrice, que les nombreuses références bibliographiques illustrent. Avec l'ambition de transcender les cloisons de langues, d'époques, de religions et de genres qui dispersent l'étude des récits de l'Antiquité tardive chrétienne et des débuts de l'Islam, R. Durmaz soumet une approche innovante en se focalisant sur les voies et praticiens du *storytelling* (259 mentions, ch. 1, p. 15-32). Sous le néologisme d'« hagiodiégèse » (37 mentions) elle envisage notamment l'ensemble des modes « d'oralité » (176 mentions) pour élaborer, communiquer, et faire circuler les saintes légendes qui peuplaient l'imaginaire des hommes du Moyen-Orient.

La figure du *storyteller*, le *qāṣṣ* déjà évoqué dans le Coran et imputé – pas seulement négativement – à son Prophète, se découvre à travers les étiologies primitives (= la recherche des causes, 8 mentions) et historiographies de l'Islam (ch. 2, p. 33-65). R. Durmaz applique ensuite cette théorie à l'exégèse de la sourate XVIII, complexe mais cependant cohérente dans son thème de mise à l'épreuve des humains (p. 69). L'autrice réunit, en outre, des histoires édifiantes toutes tirées du fond commun de la mythologie monothéiste moyen-orientale, comme les *Dormants d'Ephèse* ou la *Légende d'Alexandre*, entrecoupés du « *common didactic theme* (p. 77) » du Riche impie et du pauvre vertueux, et de Moïse et du poisson (ch. 3, p. 66-89, résumé p. 69). Dans le chapitre 4 (p. 90-121), elle aborde quatre narrations islamiques, allant de l'époque abbasside à celle des Zengides, qui, de manière nébuleuse, sont pourtant issues d'archétypes antiques ou chrétiens. Dans l'ordre chronologique, il s'agit de la légende de Saʿb le Bicornu, roi de Ḥimyar selon Ibn Hishām (m. 834), des *Anecdotes d'Antoine l'Égyptien* selon Ibn Abī Dunyā (m. 894), de la *Passion de Georges de Lydda* selon al-Ṭabarī (m. 923) et, enfin, de la *Vie de Marūthā de Mayferqāṭ* selon Ibn al-Azraq (m. 1176).

L'énumération de ces nombreux exemples, excellement articulés à leur littérature secondaire, ont une vertu « didactique », pour reprendre la deuxième des catégories « *functionalist* » de la chercheuse. Les autres fonctions du *storytelling* seraient exégétiques (subdivisée en exhortation ; législation et typologies mythiques [*mythopoiesis*], p. 50-59), encomiastique (l'apologie d'un lieu), historico-étiologique, et enfin communautaire (p. 90, 153). R. Durmaz nous invite en outre à « décentraliser les textes écrits d'un marché littéraire » tardo-antique dont l'« économie culturelle » serait caractérisée par son « ouverture » (p. 97-98).

La focalisation sur l'« oralité résiduelle » du *storytelling* hagiographique tardo-antique est salutaire (p. 17-18) car il problématise les imprécisions et les interactions qui font évoluer les récits au gré des lectures publiques, prêches et autres hagiodiégèses (p. 20). Jean d'Éphèse, un demi-siècle avant Muḥammad, insiste sur les rapports reçus des pèlerins et sur les témoignages des acolytes (p. 21-25), qui s'ajoutent aux discours autobiographiques (gr. *periautologia*) (p. 27-30). L'autrice envisage aussi à juste titre que les motifs (*tropes*) hagiographiques, comme la religiosité en prison, étaient « probablement influencées et partiellement façonnées » par les pratiques réelles (p. 24).

Toutefois, lorsque l'hagiographe syriaque de Siméon le Stylite (colophon de 474 EC) envisage d'un côté le risque du discrédit élitiste, et l'excessive vénération populaire de l'autre (p. 27), notons que l'artifice rhétorique littéraire visant à garantir les miracles n'implique pas nécessairement d'échange oral. De même, l'idée prégnante d'une participation active du public dans les récits religieux (p. 29-32, reprise p. 48 et 50) n'est guère étayée, sauf par une tardive référence aux travaux d'A. Cameron (p. 60). À ce propos, rappelons que le contexte religieux autoritaire du sermon diffère, non seulement, de l'art du responsum d'un Anastase le Sinaïte qu'elle invoque (p. 31), mais aussi du cours interactif nord-américain : depuis le conteur de *ḥalqa*, et a fortiori

jusqu'au prêtre et au *khaṭīb* en chaire, nul n'interrompt jamais l'orateur.

Approcher la littérature tardo-antique par le récit et la « transmission orale » permet de dépasser la question de « l'authenticité » et de l'ambivalence entre la position qui consiste à affirmer que, les « biblicismes sont de complets nouveaux produits de la première communauté islamique » et celle qui consiste en une « recherche d'intertextualités directes, de relations et de dépendances littéraires (p. 48) ». Ainsi, le chapitre 2 compile tout ce qui permet de décrire « Muhammad » comme un des nombreux *storytellers* (p. 36) tardo-antiques et islamiques – que l'autrice refuse, à raison, de distinguer des convertis (p. 62). Elle l'introduit de l'exemple de son prétendu concurrent Naḍr b. al-Ḥārith (p. 1, 33), et l'accompagne du dossier des attaques contre les « légendes des anciens (*asāṭir al-awwalīn)* », termes par lesquels, selon le Coran, les détracteurs visent l'enseignement de Muhammad (p. 34). En revanche, il nous semble anachronique – et contraire à la thèse du livre –, d'envisager avant le milieu du IIIe siècle H des variations de « genre » entre la *sīra*, le *ḥadīth*, les *asbāb al-nuzūl*, et entre *qāṣṣ*, *muhaddith* et *mufassir* (p. 34 et 51).

Cette partie constitue avant tout une synthèse utile de bien des « exégètes » (N. Sinai et A. Neuwirth surtout, mais aussi A. Al-Azmeh et M. Bannister, G. Newby, R. Tottoli ; p. 37 et suiv.) – terminologie qu'il faudrait distinguer des *mufassir*-s d'époque abbasside. R. Durmaz aborde la structure narrative (personnages, héroïsations, répétitions, refrains stylistiques, p. 44) du Coran en reprenant la chronologie traditionnelle des sourates mecquoises/médinoises – tout en évoquant plus loin la possibilité que certains textes supposés mecquois aient été récités à Médine (p. 46-47) – et en distinguant les récits longs, courts et « formulaires » (p. 37-41) ou encore, l'art coranique d'interconnecter les histoires (p. 40) et de les reconvoquer pour les réinterpréter (p. 43). En revanche, le livre n'apporte aucune découverte nouvelle comparable à la brève allusion faite à la transposition du Protévangile de Jacques et à l'évangile infantile de Thomas comme sources de Coran 3, 33-43 (p. 47).

L'énoncé des terminologies coraniques à propos de ses propres récits est intéressant : d'abord *ḥadīth* (sourates 18, 23, 34, 51, 79 et 88) si l'on suit la chronologie traditionnelle, mais aussi *qaṣṣ* (7, 18 et 12), *talā* (28, 10, 26 et 3) et *dhikr* (14, 19 ; p. 42-43). « Muhammad » y serait un « exhortateur (*mudhakkir*) » mais aussi un *qāṣṣ* (p. 51) » ; sa maîtrise des histoires judéo-chrétiennes (*isrā'iliyyāt*) le rapprocherait ainsi des figures comme « Abū Dardā » (sic), Tamīm al-Dārī, Qatāda b. Diʿāma, Kurdūs b. al-ʿAbbās, Abū Idrīs al-Khawlānī, Kaʿb al-Aḥbar mais aussi Abū Bakr lui-même, voire Ibn ʿAbbās (m. 687), ʿĀ'īsha et Umm Salama (p. 61-63). Ces stimulantes questions d'autodéfinition, ainsi que ces exemples d'« *epitomes of narrative literacy in Late Antiquity* (p. 62) », auraient bénéficié d'une étude plus poussée.

Quant au *ḥadīth* prophétique parvenu à ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī à propos de l'ascétisme du « petit Georges (Jurayj) », de sa tentatrice, et de la résolution miraculeuse de son complot, on regrettera le manque d'étude de l'usage des exemples issus de l'Ancien Testament dans la littérature chrétienne (p. 51), tandis qu'on s'étonne de n'être informé qu'en passant, sans explications ni chronologie, du parallèle fait entre ce *ḥadīth* et la *Vie de Grégoire le Thaumaturge* (p. 52). En effet, bien que sans « *Vorlage* » (modèle) identifié, le premier témoigne d'une « maîtrise éteng due » des « motifs classiques » de l'hagiographie (p. 52-53). Cette connaissance s'est d'ailleurs accrue entre la période primitive et l'époque abbasside, époque où, finalement, les mêmes motifs furent rétroprojetés sur Muḥammad lui-même (p. 63-64).

La sourate XVIII s'ouvre sur une critique – plutôt judaïsante – des filiations divines, et les premiers exégètes invoquent des informateurs « juifs ». Cela contredit la dominante chrétienne des légendes qui la compose (p. 66-68), et souligne donc, selon nous, l'ignorance des tous premiers exégètes. R. Durmaz se fonde ici sur l'étude comparative de S. Griffith entre les *Gens de la Grotte* et l'homélie de Jacques de Sarūg sur les *Dormants d'Éphèse*. Bien qu'il ne nous semble pas qu'il y soit fait mention de « *people narrating* (p. 60) » concurrents à Muḥammad, le Coran est bien informé de versions divergentes (voir encore p. 80-82) de la légende à propos de leur nombre et de la durée de leur sommeil (Verset 18, 22). Il ordonne donc de laisser à Dieu le soin de trancher (p. 70-72). S. Griffith a identifié le rapport entre le terme *raqīm* (« inscription ») et une des « tables » qui, selon Jacques de Sarūg, auraient été gravées par des sophistes et des princes. Comme cette interprétation avait déjà été proposée par Muqātil b. Sulaymān (m. 767), Durmaz souligne comment les mêmes sources inspirent parfois autant les versets que leurs exégèses (p. 73) ; mais c'est justement le caractère rare de ces concordances qu'il conviendrait de souligner.

Muqātil nomme le persécuteur Decius al-Jabbār (p. 73), tandis que (les transmetteurs d')Ibn ʿAbbās parle(nt) de Dacian al-Kāfir et confirme(nt) que le « bâtiment/l'oratoire » construit, selon le Coran, sur la grotte est bien une « église » (p. 74-75). Cela suggère l'emploi de sources chréé tiennes différentes – mais comme R. Durmaz évite

l'étude de *isnād* (*infra*), nous ne pouvons pas trianguler sa source. (Les héritiers d')Ibn ʿAbbās explique(nt) aussi les trois hypothèses coraniques à propos du nombre de dormants en les assignant à une des trois Églises chrétiennes (nestoriens, jacobites et melkites). Il ne faudrait pas confondre, ici, ou penser qu'il y a une adéquation entre communautés ecclésiastiques et langues scripturaires syro-orientales, syro-occidentales et grecques (p. 75). Il faut noter le caractère islamiquement stéréotypé de la tripartition en trois églises, ainsi que l'absence de toute allusion aux julianistes, les seuls à être bien attestés à Najrān à haute époque. Dans ces conditions, l'attribution d'une théorie différente pour chaque Église ne nous semble guère pouvoir provenir de Najrānites réels, elle reflète probablement des spéculations théoriques musulmanes.

Pour le « thème didactique » suivant, le riche damné et le pauvre sauvé, Muqātil et (les disciples d')Ibn ʿAbbās proposent ici aussi des noms différents (Yamlīk(h)ā et Petros, Juda et Abū Petros, p. 77-79). Quant à l'autrice, tout en passant très vite sur l'existence d'une version talmudo-palestinienne (p. 79), elle se refuse à indiquer si, selon elle, ce passage coranique est inspiré ou non par Luc 16.19-31.

R. Durmaz expose ensuite brillamment (bien qu'elle ne fasse pas référence aux travaux de T. Tesei et que ceux de K. Van Bladel ne soient qu'évoqués), les discussions de B. Wheeler et S. Griffith sur le lien entre Moïse, son poisson ressuscité au « confluent des deux mers » et celui de la *Légende d'Alexandre* (p. 81-83). Les « deux cornes (*qarnayn*) » du Macédonien furent sans doute amalgamées à celles que, depuis Jérôme (m. 420) et sans doute avant, on associe à Moïse. R. Durmaz expose l'idée que ce dernier et le Bicornu ne font qu'un mais, aussi, que cette assimilation fut certainement antérieure au Coran (p. 84-85). En somme, la version qu'il retient était différente de celles que nous possédons (p. 82). Nous pencherions intuitivement vers une déshellénisation judaïsante, mais il faut aussi noter qu'il existe une allusion talmudique au poisson d'Alexandre (Tamid 32B), inconnue de l'autrice. Il faut attendre ensuite le *tafsīr* pour que le compagnon de Moïse soit appelé « Khiḍr » et qu'on insiste pour le séparer d'Iskandar le Bicornu (p. 86-88). Dès lors, il faudrait étudier davantage la coïncidence avec les versions arabo-geʿez, d'al-Ṭabarī, et de l'Iskandar-Nāmē de la *Légende*, dont R. Durmaz relève, allusivement, qu'elles introduisent toutes trois Khiḍr (p. 87). La chercheuse fait encore référence à deux textes, l'un juif (Elijah et R. Josué Ben Lévi), l'autre chrétien (l'Ange et l'ermite) qui auraient « *certainly* » un rapport avec l'exemplarité choquante infligée à « Moïse », mais renonce malheureusement à les étudier.

Dès lors, on s'étonne de ne pas trouver ici la découverte la plus importante de R. Durmaz : l'existence d'un troisième Bicornu, Saʿab roi du Yémen, au cœur de l'histoire historico-mythologique du *Mulūk al-Tījān* d'Ibn Hishām (p. 101). Adorateur du feu, le monarque se convertit au judaïsme et entreprend un pèlerinage armé vers La Mecque puis Jérusalem, où il rencontre et Moïse et Khiḍr (p. 102-3), avant de conquérir le monde, depuis la Jazīra jusqu'à al-Andalus, puis de dominer les confins orientaux jusqu'à Gog et Magog, et de s'éteindre en Irak (p. 103). Si Ibn Hishām s'évertue à distinguer les deux Dhū-l-Qarnayn, R. Durmaz montre que Wahb b. Munabbih est autant sa source que celle de la tradition exégétique de la sourate XVIII sur Alexandre (p. 104). Ici encore, cela devrait conduire à des recherches transcendant les distinctions d'époque, de langue et de genre.

Dans *La Crainte de Dieu*, le moraliste Ibn Abī Dunyā introduit Anṭūnus al-Sāʾiḥ (le gyrovague ?) comme modèle d'ascétisme contre les « quatre portes corporelles des plaisirs » (p. 91-2). Il présente à des notables érudits, dont l'évêque Athanase d'Alexandrie (m. 373), transformé en « roi » pour les besoins du « miroir du prince », une succession de paraboles et d'anecdotes. Celles-ci relèvent des *Apophetgmata* auquel Saint Antoine avait effectivement été associé (p. 95). R. Durmaz, qui a raison de questionner la réalité du motif récurrent des clercs invité à controverser à la cour califale (p. 97-98), a repéré un titre correspondant à ce texte parmi les « livres des Romains » de la bibliothèque d'Ibn al-Nadīm (p. 96-97). Elle semble suggérer que son milieu de production pourrait se rapprocher de romans syriaques d'une part, et d'une collection de sentences copto-arabes d'autre part. Cette hypothèse se renforce si l'on considère, en effet, qu'Ibn Abī Dunyā n'a pas pu inventer de toute pièce les interlocuteurs d'Antoine, mais seulement « *embedded within an Islamic discourse* » (p. 98-100).

Cela étant, ce type d'ouvrage reste une source tardive pour l'histoire islamique primitive, contrairement à l'adaptation par al-Ṭabarī via Wahb b. Munabbih (ou ses neveux selon Ibn al-Nadīm) de la Passion de Georges (Jirjīs) de Lydda (p. 109-112). Il s'agit d'un « Palestinien » « juste » parmi les « adeptes de Jésus » qui fut torturé quatre fois et ressuscité trois fois. Là encore, le texte syriaque qui en est sa source (indirecte ?) a été déchristianisé et islamisé, et placé dans la généalogie des prophètes après Samson. Une étude comparée des textes grecs, latins, syriaques et

arabes serait nécessaire pour une meilleure compréhension de leurs généalogies (p. 110-113). Notons simplement que le nom syriaque du persécuteur, Dadyānā, repris en arabe comme Dadhānā (avec la spirantisation araméenne de rigueur) évoque une possible lecture erronée de la locution « *d-dayyānā* (= du juge) » car cela coïncide avec la mention « d'un juge » dans la *Passion* latine. Les deux versions de la légende placent, erronément, l'épisode auprès d'un « roi de Perse ». Cela nous rapproche de la géographie « nestorienne » des nombreux manuscrits recensés par R. Durmaz. Si l'on ajoute qu'al-Masʿūdī, pour sa part, localise l'événement sous le règne d'un « roi de Mossoul » (p. 113), tous ces indices suggèrent un contexte rédactionnel irakien (voir le cas de Nisibe, p. 138). Cela constituerait un cadre géographique plausible pour une transmission aux auteurs arabes. Le plus étrange reste qu'al-Ṭabarī restitue un « roi du Shām », plus conformément romain, et conserve un seul motif commun avec la version latine : la numération des myriades de convertis à l'issue du miracle. Par ailleurs, R. Durmaz met en lumière l'islamisation progressive du récit, notamment par des allusions à huit sourates coraniques (p. 112).

L'auteur du *Ta'rīkh Mayyafāriqīn* situe le manuscrit qu'il utilisa pour retranscrire la *Vie de Marūthā de Mayferqāṭ* (m. v. 420) dans une église étrangement qualifiée de « melkite (p. 114) » – à l'époque, remarquerons-nous, du comté d'Édesse (XIIe siècle). L'évêque, Marūthā, est ici présenté comme héritier d'une principauté séculière. Ayant guéri la fille de Shāpūr (III ?) (p. 114-115) – ce qui nous rappelle un des miracles des saints kūfiens du VIIe siècle – l'évêque obtient du *shāh* qu'il fasse la paix avec Constantin (III ?). Il supervise alors la construction d'édifices importants (p. 115), perspective d'apologie régionale où, selon R. Durmaz, « légendes et personnages servent des discours identitaires et politiques » comme chez Ibn Hishām (p. 104-108), mais aussi à Nisibe au VIIIe siècle autour de la *Vie de Siméon des Oliviers*.

L'histoire de Paul et Jean à Ḥimyar (Ve siècle) est devenue, sous le calame d'Ibn Isḥāq, celle de Faymyūn et Ṣāliḥ à Najrān. Or, le modèle syriaque pourrait lui-même avoir été, en amont, une extension de l'*Histoire de l'homme de Dieu* dont il reprend la trame initiale (l'immigration à Édesse) et le contexte (sous l'épiscopat de Rabbūla, m. 435). Rejoint par son disciple Jean qui l'a vu vaincre une hydre (*tinnīn*), ils se mettent tous deux en route pour convertir les Saracènes. Ils sont capturés et vendus à Ḥimyar. Après avoir convertis les habitants au christianisme par des miracles de guérison et l'abattage de leur dattier sacré, ils repartent, via Jérusalem, à Édesse, et achèvent leur périple à Nisibe (p. 123-124).

« Plutôt que de rechercher un *Urtext* » (p. 133), l'autrice conçoit l'hagiodiégèse orale de ces histoires tardo-antiques par « amalgames, changements, et silences (p. 59) » notamment pour les éléments confessionnels (p. 127-128). Outre la déchristianisation du récit, la version islamique ajoute « deux unités de prière (*rakʿa*-s) » préalablement au miracle de la chute du dattier (p. 131-132), mais elle change aussi le miracle suscitant la conversion : l'exorcisme d'une femme devient la guérison d'un enfant (p. 129-130). Selon nous, cela rapproche cette version de motifs récurrents, souvent syro-orientaux, de l'hagiographie chrétienne d'époque islamique, malheureusement, absente de l'ouvrage. Cependant, le fait que l'*Histoire* syriaque s'achève à Nisibe, nous suggère un rapprochement avec le milieu des *mawālī* irakiens autour de Wahb et de son auditeur Abū Labīd (p. 136), mais aussi avec des « gens de Najrān (p. 133) » qui possédaient un comptoir près de Kūfa et, enfin, avec l'observation (d'un disciple) d'Ibn ʿAbbās que les « gens d'al-Ukhdūd » sont « un groupe de Najrānites parmi les Gens de Mossoul » (p. 138).

Comme pour la version de la *Légende d'Alexandre* de la sourate XVIII, il devait exister au moins une version divergente du texte syriaque qui nous est parvenu. D'une part, les données réunies par R. Durmaz indiquent que Malalas (m. 578) nommait « Jean » le premier évêque des Homérites, tandis que les récits sur les martyrs de Najrān de 525 associaient sa christianisation à un certain Paul. Comme ils étaient tous deux Alexandrins, l'*Histoire* répondrait ici à un besoin de syrianiser le christianisme sudarabique. Comment, dans cette version, Paul est-il devenu Faymyūn ? Shahid proposait son titre grec de *poimen* (pasteur), peut-être amalgamé au *nasab* de « fils d'Euphémion » relevé par Tubach (= فيمين بر افيميون ?). Quant à Jean, il est impossible de savoir s'il est devenu « Ṣāliḥ » à partir d'une épithète honorifique, ou par amalgame avec le missionnaire de Thamūd (p. 128).

Une autre question complexe est le fait que la persécution ordonnée par Yūsuf Dhū Nuwas (v. 525), décrite par la *Lettre de Siméon de Bēt Arsham* (m. 540) et bien attestée vers 570 (p. 136-138), est ignorée du texte syriaque. À l'inverse, le rédacteur arabo-musulman fait, quant à lui, le lien avec ces tristes « événements (*aḥdāth*) ». En guise de héros de la *Passion*, en place d'un certain al-Ḥārith dans le Martyre grec qui daterait VIIe siècle, Ibn Isḥāq pointe vers un certain ʿAbd Allāh b. Ṯāmir, inconnu par ailleurs (p. 134-135, 138).

Abordons quelques critiques de fond. Tout d'abord, Wahb b. Munabbih est le *storyteller* revendiqué de quatre des principaux textes analysés dans son livre (le Bicornu yéménite, le Bicornu alexandrin, Georges de Lydda, la conversion de Najrān). Or, il faut attendre le chapitre conclusif pour que le caractère protéiforme de cette figure – notamment la participation de ses deux frères et plusieurs neveux soit enfin un tout petit peu analysé et critiqué (p. 154-155), seul un lecteur exercé aura pu en avoir la préscience par moment (p. 53-55, 113).

Dans un autre domaine, R. Durmaz fusionne le Coran et les textes dits « *nonquranic* » ou « *extra-quranic* » afin de « reconstruire le prêche » d'un unique *storyteller* nommé « Muhammad (284 fois en 31 pages) » L'autrice nourrit l'ambition que ce dernier « nous raconte » des choses « sur la pratique de l'hagiodiégèse pendant l'antiquité tardive » (p. 35-37, 50-52, 56, 58, 63, 76, 82, 89). Or, si elle évoque bien d'éventuelles « restrictions méthodologiques », elle postule que seuls les « modes de discours de Muhammad » distingueraient Coran et *ḥadīth* (p. 33-36). Elle tend ainsi à réfuter les différences de chronologie (p. 61-62), et ce faisant de paternité et de nature entre ces deux corpus narratifs. Selon R. Durmaz, la distinction entre ces deux types serait avant tout le « produit de l'historiographie islamique (p. 58) ». À titre d'exemple, elle identifie la protection privilégiée des icones chrétiennes de La Mecque qui émane du récit du *fatḥ* dans la *Sīra* à une application des discours coraniques (p. 49). Même le *ḥadīth* fantaisiste mettant en scène Adam et Moïse rivalisant pour déterminer qui des deux fut le plus faillible est supposé appartenir au même « *broader narrative context* » que le Coran (p. 56-58). À partir de cette hypothèse surprenante, elle suppose une continuité des « prophétologies » biblique et coranique (p. 50).

Pourtant, après avoir professée cet unique « Muhammad », elle revient à une synthèse plus équilibrée de l'historiographie sur la question (p. 35-36), avant de reprendre malgré tout son paradigme initial (p. 37-56). Dès lors, l'autrice admet que corpus coraniques et extra-coraniques sont, effectivement, « souvent narrés différemment », mais elle l'impute alors à une variation « generic » (p. 56), qui nous parait contraire à la thèse du livre. À ce point, elle finit par reconnaître « qu'il ne faut pas exagérer l'*agency* de Muhammad dans ces adaptations bibliques (p. 59) » dont le contexte est « difficile à reconstruire (p. 58) », si bien qu'elle ne peut guère ignorer l'évidence : que ces *ḥadīth*s ont toutes les chances d'être des attributions postérieures (p. 63-64).

Ce type d'alternance entre des hypothèses audacieuses mais pas forcément étayées et des retours prudents vers le consensus scientifique peut dérouter le lecteur. En outre, l'application rigoureuse de son approche fonctionnaliste aurait justement pu permettre de montrer que ces « modes » et « genres » relèvent surtout de styles, d'informations et finalement de fonctions antinomiques. Une comparaison fine du « Muhammad » de la sourate XVIII avec celui que citent (les disciples d')Ibn ʿAbbās le démontrerait aisément. Alors seulement pourrait-on dégager quelques frappantes coïncidences entre source du Coran et source de narrations exégétiques (ex. p. 73). Seulement enfin pourrait-on les utiliser pour élucider certaines transmissions pré-coraniques (p. 85). Paradoxalement, le modèle narratologique de R. Durmaz en vient à quelque peu négliger l'ampleur et la radicalité de la transformation fonctionnelle entre des récits chrétiens, centrés sur les bénéfices matériels de la vénération de lieux saints et de dates liturgiques, en de simples anecdotes, tout juste islamisées pour édifier le public.

Certaines circonspections traduisent une prudence épistémologique qui nous semble porter préjudice à la clarté de l'argument, voire au développement de la thèse. Ainsi, après avoir exploré en détail les différentes terminologies utilisées par le Coran pour désigner son propre *storytelling*, elle ne se prononce pas sur leurs éventuelles variations sémantiques (p. 43), ce qui tend à limiter la portée de l'analyse. À un autre sujet, R. Durmaz mentionne la thèse de A. Neuwirth sur « l'exclusion des Israélites », puis refuse de trancher (p. 43-44). De même, elle affirme ne pas vouloir affirmer une similitude entre les récits coraniques et bibliques (p. 77), alors qu'il nous semble que sa démonstration repose largement sur ce postulat.

De telles précautions excessives se manifestent enfin lorsque R. Durmaz remise au chapitre 6 conclusif (p. 146-161), une série d'utiles discussions critiques de la bibliographie existante. Or, de tels commentaires sont ordinairement attendus dans l'introduction, où leur absence rend cette dernière quelque peu théorique et éthérée. Dans le détail, elle s'y oppose discrètement aux modèles de S. Leder, H. Kilpatrick et M. Zakeri qui distinguent traduction, compilation et composition, et de R. Hoyland, qui sépare les textes avec ou sans *isnād* (p. 151-152). Elle ouvre en cette section finale des réflexions intéressantes, comme la question, majeure et complexe, des traditions familiales, mais elle doit rapidement admettre qu'elles sont « *beyond the scope of this book* » (p. 156-160). Enfin, l'autrice rejette en ce

même chapitre 6 sa critique du modèle d'« absorption/rejet » proposé par E. Fowden à propos des figures monastiques. Elle adopte alors, à juste titre selon nous, la position de T. Sizgorich sur une révérence envers le moine distincte du rejet à l'égard du christianisme institutionnel.

À ce sujet, le champ académique rencontre encore certaines difficultés pour établir des critères réplicables dans la catégorisation islamique – et la sélection – entre les bons moines islamisés et les mauvais moines rejetés (S. Griffith, T. Khalidi, S. Mourad, p. 59, 112-113, 148-149). R. Durmaz estime que cette distinction est « difficile à dire », expression qu'elle reprend aussi concernant la possibilité d'un texte intermédiaire entre le Martyre d'Aréthas et la conversion de l'oasis de Najrān dans la *Sīra* (p. 135, 142). Cela met en évidence une autre éventuelle difficulté de son approche : à l'exception de « *Christianity and Islam* » (p. 46), les étapes chronologiques de cette transmission, autant que la délimitation temporelle générale de la thèse, pourraient apparaître insuffisamment définies.

Par ailleurs, son étude majeure de 2020 qui a rapproché les *Actes de Paul et Jean* du récit d'Ibn Isḥāq, reprise dans le chapitre 5, démontre la claire adaptation d'une source chrétienne syriaque pour un public arabo-musulman ; ce faisant, elle contredit partiellement sa thèse de l'oralité. En revanche, pour presque tous les autres récits, il est difficile de retrouver la même « analyse comparative approfondie » (p. 126) de leurs itinéraires : leurs sources et étapes chronologiques sont insaisissables par méthode.

En effet, R. Durmaz s'inspire de S. Griffith sur l'intertextualité, et aussi de A. Neuwirth et N. Sinai, mais c'est surtout avec A. Al-Azmeh avec qui elle « s'accorde », surtout pour le caractère fluide de l'analyse littéraire et fonctionnaliste (p. 5, 39, 45, 48, 58). Cela induit qu'il est difficile de distinguer les motifs « courants pendant l'Antiquité tardive » (p. 24, 59, 77-78, 82-83, 85) lesquels éliminent l'hypothèse de filiations textuelles, de ce qui appartient bien à la transmission d'un « récit biblique » (p. 8, 48, 58-59, 78) ou hagiographique. Autrement dit, la méthode pour distinguer les « *common tropes* » des « indications d'intertextualités (p. 125) » reste introuvable.

Après avoir démontré les similitudes narratives entre Moïse et Alexandre dans le Coran, R. Durmaz craint que la recherche continue de les « (*mis*)*identified* » comme de simples « motifs » et « symboles » (p. 104). Or, en confondant le discours coranique tardo-antique et ses interprétations du VIIIe siècle (p. 42-60), la notion d'oralité tend trop souvent à diluer les récits dans une « fluidité » qui valorise la « symbolique » (p. 6, 7, 91, 117). Cependant, sa méthode de « *pointing in the direction of possible conversations between different literary and oral traditions* » (p. 82) induit que tout est toujours narration dans une historicité aux « contours fluides » (p. 48), impalpables et parfois antinomiques (p. 62-63). En somme, pour chaque étude, le paradigme de la narration est tout à la fois hypothèse et conclusion de tout ce qui « *sound similar, even in the absence of any direct intertextuality* » (p. 9), si bien que « les récits des premiers transmetteurs sont formés par les tropes, termes et expressions hagiographiques du milieu tardo-antique de la piété et de l'ascétisme (p. 64) ».

L'approche stimulante par l'« hagiodiégèse » ne devrait pas nous conduire à négliger l'importance de dater précisément les sources d'influence et les étapes des mutations. Pour espérer isoler des milieux géographiques précis d'échanges, et de transmission, le préalable nécessaire serait de constituer une typologie de l'évolution historique des termes et motifs entre légendes préislamiques, coraniques et ḥadīthiques. Un des matériaux essentiels pour mener à bien ce travail est sans doute recelé dans les hagiographies chrétiennes contemporaines des débuts de l'Islam, mais, malheureusement, cet ouvrage ne semble pas accorder d'intérêt à ce corpus. Ensuite, l'étude des maillons de l'*isnād* est systématiquement éludée. Le terme lui-même est absent, sauf traduit, et seulement dans le chapitre final (p. 144, 152, 158), lorsqu'il est explicitement « *omitted* » dans l'analyse (p. 191, n. 3). Sans surprise, il y a bien une exception : elle concerne la source sur Faymyūn à Najrān (p. 132-133).

Cela, conjugué à l'élasticité de la chronologie, implique que la chercheuse choisit parfois de citer directement le compagnon Ibn ʿAbbās, le conteur Wahb, ou le collecteur Ibn Isḥāq, ou qu'elle crédite les éditeurs Ibn Hishām ou al-Ṭabarī. Elle ignore donc le maillon essentiel de leurs informateurs, dont l'identification et la datation nous manque, a fortiori lorsqu'elle rappelle elle-même que leur contemporain Muqātil ne cite pas ses sources (p. 74-75). Cette omission contraste avec l'importance donnée aux évolutions postérieures des légendes (al-Dīnawarī, al-Wāḥidī, al-Ṭabarī dans de nombreux cas, al-Thaʿlabī, al-Harawī , Nishābūrī, Ibn ʿArabī, Yāqūt, Ibn Kathīr, al-Maqrizī, p. 76, 79, 119-121, 138-142), bien que ces auteurs ne soient pas les filtres des textes anciens étudiés, et n'apportent donc pas d'éléments nouveaux à la problématique.

Enfin, la « narratologie » ne devrait pas permettre d'éluder une étude serrée des types et modes narratifs du monde tardo-antique, ni remplacer la technicité syriacisante propre aux récits bibliques et

hagiographiques (des paraboles ou *mathal*). Parmi eux, les *memrē* – des homélies rimées et structurées rythmiquement – sont évoqués sans être analysées (p. 34, 43-44). On pourrait aussi mentionner les Vies de saints rimées, ou encore la *sūgītā*, un genre à la fois liturgique et « dramatique (14 occurrences) » qui aurait été pertinent lorsque R. Durmaz évoque le théâtre tardo-antique (p. 26 et 43-44).

En somme, l'oralité, avec sa fluidité et sa plasticité, ne devrait pas être perçue comme incompatible avec l'objectif de datation et de localisation précise des écrits. En effet, ces derniers peuvent être considérés comme les fossiles des évolutions narratives, figés à un moment donné. En histoire comme en paléontologie, ni les sources écrites ni les fossiles ne sont, en général, les ancêtres communs de deux traditions ou clades distincts. Cependant, tout comme les ossements sont les seuls témoins des étapes d'évolution, des dérives et des introgressions biologiques d'une vie disparue, les textes sont les seuls témoins des étapes de développement, des variantes et des amalgames historiques d'une oralité perdue.

Simon Pierre
Ifpo - UMR 8167 – Orient et Méditerranée