Claire Bosc-Tiessé

Sainteté et intervention royale au monastère Saint-Étienne de Ḥayq au tournant du XIIIe et du XIVe siècle
L'image de Iyasus Mo'a dans son Évangile*

L'image du saint moine Iyasus Mo'a peinte dans l'Évangile qu'il a fait écrire pour le monastère Saint-Étienne de Ḥayq est considérée comme l'un des jalons de l'histoire de l'art éthiopien (fig. 1). Cette image est d'autant plus exceptionnelle que les représentations de commanditaire sont relativement rares et encore plus à cette époque[1]. En complément de la note qui date l'écriture du texte, elle situe *a priori* dans le temps la réalisation du cycle d'enluminures de cet Évangile. Or, légendée par ces mots: «Image de Saint Iyasus Mo'a», elle pose un problème de taille car il semble tout à fait inconcevable que Iyasus Mo'a se soit lui-même qualifié de saint.

Supérieur du monastère, Iyasus Mo'a est célèbre pour le pacte qu'il aurait passé avec le roi Yekuno Amlāk. Cette alliance aurait soutenu les desseins de ce dernier au moment où il s'empare du pouvoir en 1270 et renverse la dynastie en place pour en établir une nouvelle, dite salomonienne. En contrepartie, Yekuno Amlāk aurait favorisé la richesse et la puissance du monastère en lui conférant un tiers des terres du royaume et, à son abbé, le titre d'*ʿaqqābē saʿāt*, littéralement «gardien des heures» et poste de confiance auprès du souverain. Si le fils et successeur de Yekuno Amlāk, Yāgbeʾā Ṣeyon (1285-1294), poursuit la politique de son père, la position du monastère n'est toutefois pas définitivement assurée car Wedem Raʾad (1299-1314) reprend au monastère des terres, qu'Amda Ṣeyon (1314-1344) lui redonne par la suite[2].

* Une première version de cet article a été présentée en janvier 2008 au séminaire de recherche du master en histoire de l'Université d'Addis Abeba organisé par Shiferaw Bekele. Mes remerciements les plus chaleureux vont à Emmanuel Fritsch et Daniel Assefa qui ont accepté de relire et de discuter les détails des textes guèzes, même si les choix définitifs sont bien sûr les miens.

1 Pour un récapitulatif sur le sujet, voir C. BOSC-TIESSÉ, *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Ṭānā, Éthiopie, XVIe – XVIIIe siècle*, 2008, pp. 353-354.

2 TADDESSE TAMRAT, «The Abbots of Debra Hayq, 1248-1535», 1970, pp. 87-90 ; M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, 2003, pp. 87-94, 141. La communauté de Ḥayq Eṣṭifānos se réclame par ailleurs d'une fondation qui remonterait au dernier roi aksumite, Del Naʾad, au IXe siècle (pour un point sur cette question, voir M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, 2003, pp. 138-139). Ce n'est toutefois qu'à partir du XIIIe siècle que l'on commence à trouver trace du monastère dans les documents historiques.

Fig. 1: «Image de Saint Iyasus Mo'a», Évangile de Iyasus Mo'a, Ḥayq Eṣṭifānos, mf. EMML 1832, fol. 5v, cl. Michael Gervers (*mazgaba se'elāt* MG-2000.003.026)

Si Ḥayq apparaît rétrospectivement comme un centre artistique et intellectuel à la fin du XIIIe et dans la première moitié du XIVe siècle, sa position reste toutefois dépendante des relations avec le roi alors en place et est souvent remise en

cause au cours de ces décennies. Le contexte dans lequel est enluminé l'Évangile de Iyasus Mo'a à la fin du XIIIe siècle, quand le monastère semble au mieux de ses relations avec le pouvoir politique, et celui dans lequel est peint l'évangile de Krestos Tasfāna une trentaine d'années plus tard, après que le monastère a perdu puis retrouvé la faveur royale, sont très différents. Ce n'est en fait qu'ensuite, dans les années 1330, que Ḥayq deviendrait l'un des centres où les textes religieux vont être traduits et adaptés[3].

L'Évangile de Iyasus Mo'a est extrêmement important, à plus d'un titre, pour l'histoire éthiopienne. Le texte même des Évangiles est tenu pour le premier texte daté d'une conflation de deux versions précédentes[4]. C'est aussi le plus ancien manuscrit enluminé précisément daté connu à ce jour, réalisé sur commande de ce personnage emblématique de l'histoire éthiopienne et à un tournant de celle-ci. Il a ensuite servi d'«évangile d'or», c'est-à-dire qu'il contient un grand nombre de documents de la fin du XIIIe au début du XVIe siècle, qui ont trait à l'organisation de ce monastère ainsi qu'à ses relations avec le pouvoir royal. Ces archives sont d'ailleurs la première documentation qu'utilise le rédacteur des *Actes de Saint Iyasus Mo'a*[5], le principal texte qui met en scène l'alliance entre le roi et le moine qui apparaît aujourd'hui très tardif.

Iyasus Mo'a ne semble pas pouvoir être en même temps le commanditaire des peintures et celui de sa propre image même si le fait qu'il ait fait écrire le texte ne semble pas à remettre en cause. La question n'est pas seulement de déterminer la date précise de la réalisation des peintures mais d'essayer de comprendre qui a réellement fait peindre l'image de Iyasus Mo'a. Si c'est un abbé du monastère ou si c'est le roi, la signification n'en est pas la même. Ce point est donc important pour l'histoire de l'art mais aussi pour l'histoire du royaume éthiopien. Ce que l'image de Iyasus Mo'a – et la légende qui l'accompagne – mettent réellement en scène, de même que le moment où cela se passe, peuvent servir de révélateur pour mieux comprendre le processus de reconnaissance de la sainteté de Iyasus Mo'a, l'implication du pouvoir royal dans celui-ci et les raisons de l'avoir mis en œuvre.

3 G. COLIN, «Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question», 1988, p. 308 ; A. BAUSI, «The Aksumite Background of the Ethiopic ‹Corpus Canonum›», 2006, p. 538.

4 R. ZUURMOND, «Gospel(s)», 2005, pp. 858-859. Il ajoute que c'est le premier manuscrit des Évangiles daté, mais il ne prend pas en compte celui de l'église de Bēta Madḥanē Ālam à Lālibalā dans lequel est enregistrée une donation du roi Lālibālā à cette église, car la mention de ce don ne constitue qu'un élément de datation *ante quem*, fin XIIe – 1er quart du XIIIe siècle donc. Par conséquent, R. ZUURMOND (*Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. General Introduction*, 1989, p. 63) ne considère ce dernier que de façon marginale dans son étude.

5 M. KROPP, «‹…Der Welt gestorben›: ein Vertrag zwischen dem äthiopischen Heiligen Iyyäsus-Mo'a und König Yəkunno-Amlak über *memoriae* im Kloster Ḥayq», 1998 ; ID., «Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches? Die verschiedenen Versionen der Biographie des Hl. Iyäsus Mo'a als Ausdruck sich wandelnder Funktionen des Textes», 2003.

«Orner d'or et d'argent». La note de commande par le roi Yāgbe'ā Ṣeyon: reliure ou enluminures ?

Ce manuscrit, toujours conservé à Ḥayq[6] et microfilmé par le projet *Ethiopian Manuscripts Microfilm Library* sous le numéro 1832[7], compte 346 folios et un cycle d'enluminures de 27 pages peintes[8] auxquelles il faut ajouter les tables de canon ornées: trois pages pour la lettre d'Eusèbe à Carpien et sept pour les tables de canon elles-mêmes. Comme dans tous les tétraévangiles de cette époque, et ce jusqu'au XVIIe siècle, les images sont groupées au début du livre à l'exception des images des évangélistes qui ouvrent le texte de leurs Évangiles respectifs.

L'écriture du texte même des Évangiles a été ordonnée par Iyasus Mo'a et réalisée en 1280/81 comme l'atteste, sans doute aucun, une note au verso du folio 24[9]. Mais est-ce bien lui qui a aussi fait réaliser les peintures ? Marilyn Heldman[10] comme Stanislas Chojnacki[11] retiennent la date de copie du texte comme date de réalisation des enluminures. Mais, comme le faisait déjà remarquer Ewa Balicka-Witakowska[12], le manuscrit contient, au verso du folio 338 une autre note, datée elle de 1293/94, qui remet en cause cette certitude:

በዐየሮፓ[13]፡ ዓመተ፡ ምሕረት፡ አሰርጎኩ፡ በወርቅ፡ ወበብሩር፡ ዘንተ፡ ወንጌለ፡ አነ፡ ያግባ፡ ጽዮን፡ ወስመ፡ መንግሥትየ፡ ሰሎሞን፡ ወሀበኩ፡ ለእስጢፋኖስ፡ ወእምድኅሬሁ፡ መጽአ፡ ይዕቀበኒ፡ ወፈቀደ፡ ይንሣእ፡ መንግሥትየ፡ ወአነሂ፡ ሞእክው፡ ወአጥፋእክው፡ በጎይለ፡ ክርስቶስ፡ አምላክየ፡ ወበጸሎተ፡ እስጢፋኖሰ፡ ወአነሂ፡ በዛዕኩ፡ ወወሀበኩ፡ ለእስጢፋኖስ፡ ፬፡ ጕልተ፡ ጺዳላ፡ ላዕላይ፡ ቤተ፡ ቀኖዓ፡ ወታሕታይ፡ ቤተ፡ ቀኖዓ፡ ወምናባ፡ ለእመቦ፡ ዘሂዶ፡ ወዘተአገሎ፡ ውጉዘ፡ በቅድመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ለይኩን፡ አሜን፡ = ፡[14]

«En 478 ère de la miséricorde, j'ai orné[15] d'or et d'argent cet évangile, moi, Yāgbā[16] Ṣeyon dont le nom de règne est Salomon, et je [l'][17] ai donné à Étienne. Après quoi, Ye'eqabana vint et voulut

6 Un musée a été récemment aménagé dans le monastère et, en 2008, ce manuscrit est présenté dans une de ses vitrines.

7 GETATCHEW HAILÉ, William F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Microfilm Library, Collegeville*, vol. V: *Project Numbers 1501-2000*, 1981, pp. 293-301.

8 Une liste complète se trouve dans la notice du manuscrit établie par Marilyn E. HELDMAN dans le catalogue d'exposition *African Zion, the sacred art of Ethiopia*, 1993, p. 176.

9 Nous reviendrons plus loin sur les détails de ce texte.

10 M. HELDMAN in *African Zion*, 1993, p. 176.

11 S. CHOJNACKI, «Les portraits des donateurs comme sources de l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Éthiopie du XIIe au XIXe siècle», 1999, p. 623.

12 E. BALICKA-WITAKOWSKA, *La Crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'Antiquité tardive*, 1997, pp. 123-124.

13 À noter que les chiffres ne sont pas pourvus des deux traits, supérieurs et inférieurs. Par ailleurs, sur le microfilm, ce dernier chiffre, ፬ (8), apparaît plus fin que les précédents. Il faudrait pouvoir examiner scrupuleusement le manuscrit – et pas seulement le microfilm – pour savoir si ce chiffre, dont la lecture est cruciale, a été modifié.

14 Fol. 338v, juste à la fin de l'évangile de Jean.

15 Le verbe peut se traduire de deux manières: «j'ai fait orner» ou «j'ai orné».

16 Sic pour Yāgbe'ā.

17 Nous ajoutons entre crochets ce qui est nécessaire à la compréhension du texte.

s'emparer de mon royaume mais je l'ai vaincu et je l'ai détruit par la force du Christ, mon Dieu, et par la prière d'Étienne. Et moi qui ai été béni, j'ai donné à Étienne quatre *gulʾ*[18]: Ṣidālā, Bēta Qʷerʿā-le-Haut et Bēta Qʷerʿa-le-Bas, et Menābā. Si quelqu'un le vole ou s'en empare par la force, qu'il soit excommunié devant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, amen!»[19]

Tout d'abord, arrêtons-nous sur le système calendaire utilisé dans cette note et les suivantes. Contrairement à ce qui est annoncé, il ne s'agit pas de l'ère de la miséricorde *(āmata meḥrat)*, souvent donnée à tort dans les manuscrits – et c'est, semble-t-il, le cas ici – à la place de l'ère des martyrs *(āmata samāʿetāt)* qui a un cycle de 532 années[20]. Le numéro du cycle n'est jamais indiqué et c'est normalement le contexte historique qui donne l'époque la plus probable[21]. L'utilisation de tel ou tel système calendaire à telle époque en tel lieu n'est sans doute pas anodin. Sans approfondir cette question ici, notons que l'année 465 dite ère de la miséricorde, en fait sans doute ère des martyrs deuxième cycle, correspondrait donc à l'année qui court de septembre 1280 à septembre 1281 dans le calendrier julien.

Jusque là toujours traduite en deux parties, il s'agit pourtant bien d'une seule et même note, écrite pour être lue dans une continuité. Effectivement, le succès militaire est octroyé à Yāgbeʾā Ṣeyon en raison de son geste de patronage ou de dévotion (selon le point de vue) et la dotation foncière vient en action de grâce pour la victoire. Cela souligne la place que prend le roi Yāgbeʾā Ṣeyon dans la vie du monastère et les interactions entre vies politique et religieuse.

Pour Sergew Hable-Selassie, cette note disant que le manuscrit a été «orné d'or et d'argent» ne peut pas concerner le présent manuscrit pour la bonne raison que les armées des émirats musulmans auraient emporté, en 1532, les «livres en or ainsi que les feuillets et la reliure»[22] et que, par conséquent, le manuscrit décrit

18 Il s'agit d'une forme de tenure foncière, en général une terre assignée par le souverain comme source de revenus à un dignitaire, à une église, à une institution et qui est, en principe, inaliénable.

19 TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 92) a proposé une transcription et une traduction de la première partie de cette note (dite au folio 339v), de même que SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, pp. 252-253). Ce dernier situe par erreur cette note soit au folio 26r soit au folio 138v. Marie-Laure DERAT (*Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, 2003, p. 140) a, elle, donné une traduction de la deuxième partie du texte et identifié les terres.

20 S. UHLIG, «Chronography», 2003, p. 733.

21 Ce qui crée un système d'auto-références particulièrement problématique pour cette époque.

22 SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 255) cite la traduction de René BASSET du *Futūḥ al-Ḥabaša* (1897-1901, p. 337). D'après Paul Lester STANHOUSE, qui propose une traduction anglaise du *Futūḥ al-Ḥabaša* à partir de l'édition des textes arabes faites par René Basset, et donc des mêmes manuscrits, la mention particulière des «livres en or ainsi que les feuillets et la reliure» est problématique car il ne voit pas d'où René Basset a tiré cette information. Paul Stanhouse lit seulement: «The emir Zaḥarbūī Muḥammad entered the church, and also took away all the treasure that was in the holes in the ground, and in houses. There were gold and silver crosses that took hundred men to carry; there were countless golden lamps, and their golden chains; an innumerable quantity of golden idols – each of the Muslim soldiers took one idol weighing three-hundred ounces – gold plates, each one of which could satisfy three men. They also took a vast quantity of silks and other fabrics.» (ŠIHĀB AD-DĪN AḤMAD BIN ʿABD AL-QĀDER

par cette note n'aurait pu échapper à ce pillage. Il considère donc que cette note concerne un autre manuscrit, qu'il appelle l'Évangile de Yāgbe'ā Ṣeyon, dont il présuppose l'existence mais dont il n'y a aucune trace. La description du *Futūḥ al-Ḥabaša* ou *Conquête de l'Abyssinie* du pillage des trésors de Ḥayq, négocié pour éviter la destruction de l'église et le massacre des moines, est impressionnante. Quoiqu'il en soit, le pire est évité et, de fait, le monastère conserve encore aujourd'hui nombre de manuscrits antérieurs au XVIe siècle, ainsi que des icônes, épargnés par la mise à sac des armées de Gragne, que leur attention se soit focalisée sur des choses plus précieuses à leurs yeux ou que ces objets aient été mieux cachés.

Surtout, que faut-il entendre par «orner d'or et d'argent» ? Extrêmement rares sont les manuscrits pour lesquels l'or a été utilisé dans l'écriture ou les peintures et ce n'est pas le cas de celui-ci. Trois sont connus et en tout état de cause plus récents que l'Évangile de Iyasus Mo'a: un *maṣḥafa aseleṭ* du XIXe siècle conservé à l'*Institute of Ethiopian Studies* d'Addis Abeba[23]; l'Évangile de Kebrān, qui a été réalisé au plus tôt pendant le deuxième tiers du XIVe siècle[24] et les *Miracles de Marie* de l'église de Sainte-Marie de Gešēn datés du règne de Dāwit (1379/80-1412). Le texte de ces *Miracles de Marie* est traduit à cette même époque de l'arabe vers le guèze et des récits particuliers à l'Éthiopie sont dès lors ajoutés au recueil. Parmi ceux-ci, un miracle relate comment le scribe, qui avait utilisé de la peinture or pour rehausser l'éclat de l'auréole, de la robe et du nom de Marie, échoua dans la préparation d'une deuxième fournée. Par l'intercession de Marie, il obtint alors en rêve l'aide d'un étranger qui lui enseigna une recette avec de nouveaux ingrédients[25]. Selon Marilyn Heldman, ce récit serait la preuve que l'or n'a jamais été utilisé avant le tournant des XIVe et XVe siècles dans les manuscrits éthiopiens[26]. Si cet argument est à considérer, il n'est pas suffisant. La peinture or, utilisée trois fois seulement en très petite quantité, peut avoir été fabriquée sur place sans que cela ait fait l'objet d'un rapport ou bien avoir été importée dans chacun de ces cas[27].

BIN SĀLEM BIN 'UṮMĀN, also known as 'ARAB FAQĪH, 2003, p. 272 et note 632). Toutefois, cette même mention («livres sacrés en or, c'est-à-dire que la reliure et les feuillets en étaient en or») se trouve dans le manuscrit rapporté par Antoine D'ABBADIE, dont il avait commencé une édition qui fut achevée par Philippe PAULITSCHKE (*Futûḥ el-Ḥábacha. Des conquêtes faites en Abyssinie au XVIe siècle par l'imam Muhammad Ahmad dit Gragne. Version française de la chronique arabe de Chahâb ad-Dîn Aḥmad*, 1898, p. 272). Carlo CONTI ROSSINI («Postille al ‹Futûḥ al-Ḥabaša›», 1946), qui propose quelques corrections à l'édition de René Basset, ne signale rien à ce propos.

23 Ce manuscrit, IES ms. 1780, comprend quelques mots écrits avec de l'or. Merci à Emmanuel Fritsch pour cette indication.

24 C. BOSC-TIESSE, *Les îles de la mémoire*, 2008, pp. 33-39.

25 E. CERULLI, *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, 1943, pp. 87-90.

26 M. HELDMAN, *The Marian Icons of the Painter Frē Ṣeyon. A Study in Fifteenth Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality*, 1994, pp. 102-104.

27 C. BOSC-TIESSE, *Les îles de la mémoire*, 2008, p. 37.

Puisque ni les peintures ni l'écriture du manuscrit de Ḥayq ne comportent d'or ou d'argent, peut-être faut-il alors considérer l'hypothèse d'Ewa Balicka-Witakowska[28] qu'il s'agisse d'une reliure exécutée en argent ou en or, comme on en a d'autres exemples éthiopiens, ou d'un écrin comme cela se fait à la même époque en Égypte. L'état actuel du livre, qui serait aujourd'hui simplement couvert par des plaques de bois[29], ne permet pas de conclure.

Des représentations de commanditaires ou de saints? Les cas de Iyasus Mo'a, Krestos Tasfāna, Lālibālā et Masqal Kebrā

S'il s'agissait de désigner une reliure en métal précieux réalisée sur la commande de Yāgbe'ā Ṣeyon, la question serait réglée[30]: les peintures dateraient du moment de l'écriture du texte, 1280/81, et treize ans plus tard, un roi aurait fait ajouté une reliure en métal précieux. Nul besoin alors de tergiverser indéfiniment sur la date de réalisation des enluminures, si ce n'était la légende qui accompagne l'image de Iyasus Mo'a. S'il n'y a aucun doute sur le fait que c'est lui qui a fait copier le texte en 1280/81, il est tout à fait inconcevable qu'il ait fait ajouter sous sa propre image la légende suivante: «Image de Saint Iyasus Mo'a» (፡፡፡ሥዕል፡ ዘቅዱስ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡፡፡).

La légende a certes pu être ajoutée plus tard. Toutefois, ni son apparence ni la paléographie ne permettent de le déterminer. La comparaison avec l'écriture des légendes des images des évangélistes ou, surtout, avec celle du corps du texte principal, montre que l'écriture est identique. Cette question paléographique est toutefois très délicate et ne peut ici aider à une datation à quelques années ni même quelques décennies près car c'est aussi l'écriture des manuscrits enluminés de l'époque du roi Dāwit (1379/80-1412), telle celle du recueil des *Miracles de Marie* de l'église Sainte-Marie de Gešēn, un bon siècle plus tard, dont les lettres sont seulement légèrement plus angulaires.

Toutefois, l'aberration selon laquelle Iyasus Mo'a puisse se nommer lui-même saint doit être nuancée, ou tout au moins être considérée en comparaison avec une inscription qui se trouve dans un autre tétraévangile de Ḥayq. Le commanditaire de ce livre est un des successeurs de Iyasus Mo'a, Krestos Tasfāna, dont on

28 Elle relève par ailleurs l'importance de cette note pour la datation des peintures, sans conclure pour autant (E. BALICKA-WITAKOWSKA, *La Crucifixion sans Crucifié*, 1997, pp. 123-124: «il n'est pas exclu que les mots ‹orner d'or et d'argent› se réfèrent à l'illumination du manuscrit: l'auteur du texte pourrait se servir ici d'une métaphore; on se souvient pourtant que dans la peinture éthiopienne on n'utilise ni or ni argent»).

29 M. HELDMAN in *African Zion*, 1993, p. 176. Les catalogues des microfilms EMML ne donnent jamais aucune information sur les reliures car le catalogage a été fait d'après les microfilms et non d'après les manuscrits au moment de la prise de vue.

30 On ne peut par ailleurs pas exclure qu'il s'agisse *aussi* de cela.

sait qu'il est actif autour de l'année 1316/17[31]. La commande du manuscrit par Krestos Tasfāna est attestée de manière très différente: ici, ce sont les formules de prière qui demandent, à la troisième personne, l'intercession des évangélistes auprès du Christ pour le salut de l'âme de Krestos Tasfāna, sous les représentations de Mathieu, Marc, Luc et Jean, qui le désignent comme le commanditaire ou le propriétaire du livre.

En revanche, au début de ce manuscrit se trouve une image tout aussi connue que celle de Iyasus Mo'a, accompagnée d'une légende tout aussi curieuse[32]. Le tiers supérieur de cette image est en fait un cartouche destiné à recevoir une inscription et sur les deux tiers inférieurs sont représentés quatre moines: Gabra Ṣeyon, frère de Iyasus Mo'a, Iyasus Mo'a, Za-Iyasus son neveu et successeur à la tête de Ḥayq, et Krestos Tasfāna[33]. La légende de l'image qualifie de «saints prêtres» ces moines qui furent chacun leur tour supérieurs du monastère:

ሥዕል፡ ዘቅዱሳን፡ ካህናት፡ ዘገብረ፡ ጽዮን፡ ወዘኢየሱስ፡ ሞአ፡ ወዘኢየሱስ፡ ወዘክርስቶስ፡ ተስፋኑ፡ ቅዱሳን፡ ካህናት፡ አግብርተ፡ እግዚአብሔር፡ ልዑል። አበውኒ፡ በእንተ፡ ውሉድክሙ፡ እኁውኒ፡ በእንተ፡ እኁክ፡ ሰአሉ፡ ሎቱ፡ ለክርስቶስ፡ ተስፋኑ፡ ከመ፡ ይምሐሮ፡ በጸሎትክሙ፡ አመ፡ ይመጽእ፡ ክርስቶስ፡ በስብሐቲሁ፡ ምስለ፡ ኵሎሙ፡ ቅዱሳኒሁ፡ ከመ፡ ይንበር፡ ምስሌክሙ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡

«Image des saints prêtres: de Gabra Ṣeyon, de Iyasus Mo'a et Za-Iyasus, et de Krestos Tasfāna, saints prêtres serviteurs du Dieu Très-Haut. Pères [priez] pour vos fils, frères [priez] pour votre frère[34], priez pour lui, Krestos Tasfāna[35] afin qu'Il [que Dieu] ait pitié de lui par vos prières quand le Christ viendra dans sa gloire avec tous ses saints, afin qu'il demeure avec vous pour les siècles des siècles.»

Krestos Tasfāna, commanditaire de ce manuscrit, est donc d'emblée situé dans un ensemble qualifié de «saints prêtres» en même temps qu'il demande la prière de ses prédécesseurs pour son salut. Par ailleurs, l'inscription n'utilise que partiellement l'espace vierge du cartouche qui lui est destiné et déborde en revanche sur les images. Ceci peut dénoter un manque de soin surprenant mais ne dit pas pour autant si l'inscription est contemporaine de l'image ou postérieure.

31 Selon une note dans l'Évangile de Iyasus Mo'a, mf. EMML 1832, fol. 26v, voir TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, pp. 95-96.

32 Évangile dit de Krestos Tasfāna, *National Library and Archives of Ethiopia* (NALE), Addis Abeba, n°28 (ex-n°5), fol. 8v = page 32 (la numérotation des pages en chiffres éthiopiens – ce qui est exceptionnel – est inscrite sur le manuscrit. Cette numérotation ne prend pas en compte un premier cahier de 15 pages ajoutés au début du codex). L'image a tout d'abord été publiée par TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, p. 94 et à plusieurs reprises depuis, voir notamment *African Zion,* 1993, p. 144 et la couverture du livre de M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, 2003.

33 On peut noter que Za-Krestos, qui a occupé la charge de *mamher* de Ḥayq entre Za-Iyasus et Krestos Tasfāna, n'apparaît pas dans ce portrait collectif.

34 Le texte guèze dit «ton frère», ce qui rend la phrase incompréhensible. Nous proposons donc de la corriger ainsi.

35 Ainsi compris, le fils et frère est Krestos Tasfāna.

Des questions similaires se posent à propos de la représentation du roi Lālibālā et de sa femme Masqal Kebrā comme saints sur un *manbara tābot*, c'est-à-dire le meuble support du *tābot*, tablette ou pierre d'autel consacrée qui marque la présence de Dieu dans le sanctuaire et porte le nom du saint auquel l'église est dédiée. Sur ce *manbara tābot* de l'église du Golgotha à Lālibālā, deux figures humaines sont gravées en léger relief, accompagnées de ces inscriptions lacunaires:

ላሊባላ፡ ንጉሥ። ፅኑስ፡ ቅዱሰ፡ እግዚአብሔር (...) ይ[ግ]ዛእ፡ ዕሴቶ፡ እመ፡ ጎበ፡ አብ፡

«Lālibālā, roi patient, saint de Dieu (...) Qu'il reçoive du Père sa part de récompense.»

መስቀል፡ ክስ[36]ራ፡ ንግሥት፡ ቅድስተ፡ እግዚአ፡ ብሔር፡ ዘኀረያ፡ ክርስቶስ፡ [እመ]፡ [ኵሎን]፡ እንስት።[37]

«Masqal Kebrā, la reine, la sainte du Seigneur, que le Christ a élu parmi toutes les femmes»[38].

Huit ou neuf autres *manbara tābot* des églises de Lālibalā, portent des inscriptions qui nomment le roi Lālibālā[39]. Mais dans chacun de ces cas, elles disent clairement: soit que Lālibālā lui-même a commandité leur réalisation soit qu'il demande l'intercession pour son salut. Ces textes apparaissent ainsi comme contemporains du roi et datent ces *manbara tābot*. Dans ces cas-là, Lālibālā n'est jamais donné comme saint.

En revanche, en ce qui concerne le *manbara tābot* de l'église du Golgotha, l'état de l'objet ne permet pas de s'appuyer sur la paléographie ou sur l'iconographie pour l'attribuer à telle ou telle époque. Il semble plus logique, jusqu'à plus ample information, de considérer que la qualification comme saints de Lālibālā et de Masqal Kebrā le date au plus tôt – celui-ci particulièrement à la différence de tous les autres qui nomment Lālibālā – de l'époque où ils ont été reconnus comme tels[40] et à laquelle se multiplient leurs représentations, c'est-à-dire le courant du XVe siècle vraisemblablement.

À moins que, à l'instar de l'image de Iyasus Mo'a comme nous le verrons, cet objet se révèle l'un des premiers témoins de la reconnaissance locale de leur sainteté à un moment à situer entre le XIIIe et le XVe siècle. Car, si nous revenons à l'inscription malgré ses lacunes, nous pouvons noter que n'apparaît pas de demande d'intercession. En revanche, une allusion à la récompense éternelle demandée pour le défunt évoque les formules de prière pour les morts, telle celle

36 Sic. Sans doute une erreur pour ብ.

37 C. Bosc-Tiessé, «Catalogue de autels et meubles d'autels en bois des églises de Lālibalā», 2010, pp. 82-85.

38 Gigar Tesfaye, «Inscriptions sur bois de trois églises de Lalibala», 1984, pp. 121-122, pl. XIa et b = «Golgotha 5».

39 C. Bosc-Tiessé, «Catalogue des autels et meubles d'autels en bois des églises de Lālibalā», 2010, pp. 57-58

40 M.-L. Derat, «Les tombeaux des rois Zagwé: la fabrique de lieux de pèlerinages (XIIe-XVIe siècles)», 2011.

rédigée à l'occasion du décès de Iyasus Mo'a[41] citant les supplications pour les défunts dites par le prêtre pendant l'office divin[42]. Le peu que l'inscription dit laisse donc supposer que ce *manbara tābot* a été fait plus pour la commémoration de Lālibālā et de Masqal Kebrā, dans la mesure où l'objet est utilisé dans l'église du Golgotha où est située aujourd'hui la tombe supposée de Lālibālā, que comme un objet témoignant d'un culte qui leur serait adressé. À l'appui de cette hypothèse rappelons que l'inscription est écrite sur un *manbara tābot* et non pas sur un *tābot*[43]. Ce *manbara tābot* pourrait donc être une attestation – une des premières? – de leur sainteté mais peut-être pas encore d'un culte qui leur serait rendu car on demanderait alors leur intercession. La forme particulière de l'objet pourrait appuyer cette dernière hypothèse si l'on considère que les *manbara tābot* de ce format-là ont été fabriqués en grand nombre au XIIIe siècle quand les *pastophoria* latéraux au sanctuaire central des églises sont, eux aussi, transformés en sanctuaires nécessitant alors des autels supplémentaires, règle qui souffre toutefois des exceptions[44].

Les demandes d'intercession dans les légendes des peintures de l'Évangile de Iyasus Mo'a

Pour revenir à l'Évangile de Iyasus Mo'a, le manuscrit ne comprend pas de formules de bénédiction en faveur du commanditaire, ce qui est rare de toutes manières dans les livres d'Évangiles. En revanche, nulle attention n'a été portée jusqu'à présent aux légendes dans le cycle de peintures. Trois d'entre elles se terminent pourtant par des demandes d'intercession qui signalent le lien particulier entre les personnes concernées et le livre ou son usage.

41 «Que Dieu lui donne à jamais une juste récompense, que nul œil n'a vue, que nulle oreille n'a entendue, que le cœur de l'homme ne peut imaginer (…)», EMML 1832, fol. 25rv (voir plus loin l'intégralité de la note).

42 *Mastabqu'e*, voir B. VELAT, *Me'erāf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes*, 1966, p. 19 ; ID., *Études sur le me'erāf, commun de l'office divin éthiopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical*, 1966, p. 202 (la traduction serait toutefois à revoir). La supplication de l'Office divin avait-elle déjà été traduite en guèze à l'époque de Iyasus Mo'a? Il reste que l'essentiel du texte à la fois de cette prière pour les défunts et de la note de l'Évangile de Iyasus Mo'a est une citation, notamment, de I Co 2, 9. Il était donc nécessairement connu de l'auteur de la note du mf. EMML 1832, fol. 25rv.

43 Si l'inscription était sur le *tābot* même, ce serait nécessairement une dédicace. Voir aussi à ce sujet E. FRITSCH, «The Altars in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings», 2009.

44 E. FRITSCH, «The Churches of Lalibäla (Ethiopia): Witnesses of Liturgical Changes», 2008 ; ID., «The Altars in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings», 2009.

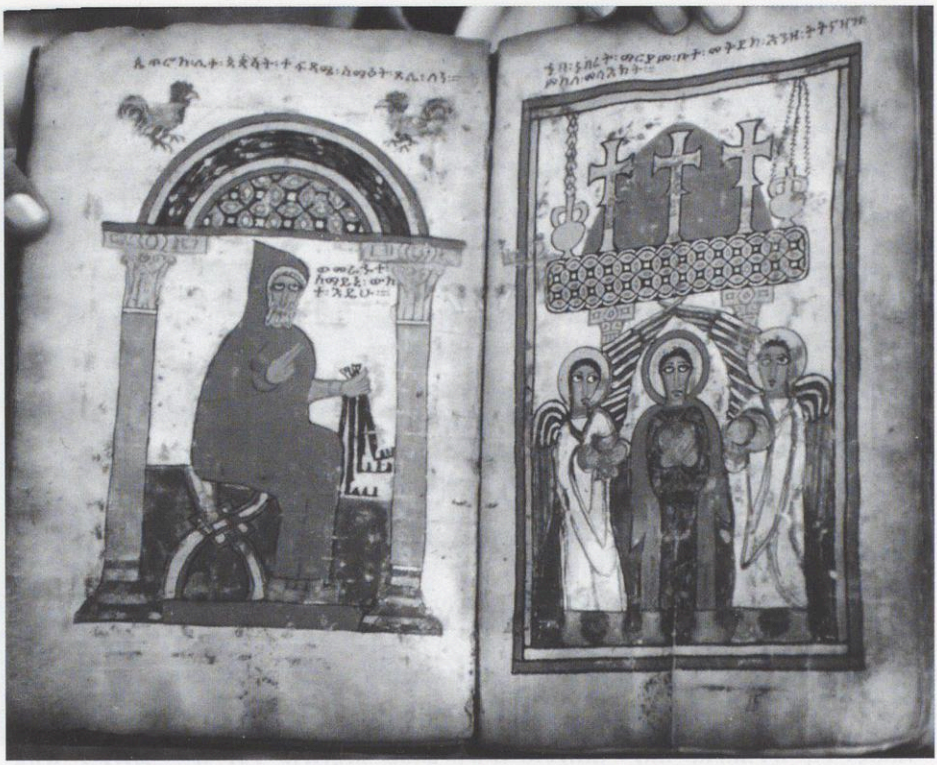

Fig. 2: Pierre, apôtre et patriarche d'Alexandrie, Évangile de Iyasus Mo'a, Ḥayq Esṭifānos, mf. EMML 1832, fol. 14v, cl. Michael Gervers (*mazgaba se'elāt* MG-2000.004:001)

Tout d'abord au folio 14 verso, une représentation de saint Pierre (fig. 2) est accompagnée de deux légendes qui la rendent polysémique: l'une (**ወመራጒተ፡ ሰማይኒ፡ ውስተ፡ እዴሁ፡**) désigne le détenteur des clefs du paradis et l'autre (**ጴጥሮስ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ ተፍጻሜ፡ ሰማዕት፡ ጸሊ፡ ለነ፡**[45]) établit le parallèle entre l'apôtre et le patriarche d'Alexandrie, martyr de Dioclétien au IVe siècle, et demande son intercession «pour nous», sans doute les religieux de la communauté. Cette inscription pourrait renforcer la thèse de Marilyn Heldman selon laquelle Ḥayq aurait entretenu des liens particuliers avec les Égyptiens présents en Éthiopie. Elle pose effectivement l'hypothèse que certaines peintures de l'Évangile de Iyasus Mo'a seraient inspirées d'un modèle pictural copte-arabe qui serait parvenu en Éthiopie à travers, par exemple, un évangile donné au monastère de Ḥayq par un métropolite venu d'Égypte. Le lien le plus précis et le plus marquant de ces relations présumées entre l'Égypte et Ḥayq à cette période est la représentation de la tête de saint Marc (folio 13 recto) qui se comprend à travers l'histoire égyptienne des reliques de l'évangéliste, volées et déposées à Venise. Selon un texte du

45 «Pierre, patriarche, dernier martyr, intercède pour nous».

synaxaire copte, la tête aurait été ensuite retrouvée miraculeusement et rapportée en Égypte. Il semble que chaque patriarche d'Alexandrie nouvellement nommé rendait hommage à la tête de saint Marc, fondateur du siège d'Alexandrie, dont il était donc considéré comme l'héritier. Le synaxaire copte, rédigé dans la première moitié du XIIIe siècle, n'a toutefois été traduit en guèze que bien après la mort de Iyasus Mo'a, au tournant du XIVe et du XVe siècle. C'est donc par un autre biais, peut-être le métropolite égyptien lui-même ou quelqu'un de son entourage, que celui qui a fait ou fait faire la peinture a appris l'histoire de la redécouverte miraculeuse de la relique et aussi le rituel de la consécration du patriarche qui, l'un comme l'autre, permettent d'expliquer cette image[46]. Quant à Pierre, il est représenté de la même manière que l'évangéliste Marc (folio 132 verso), vêtu du burnous si ce n'est épiscopal du moins monastique. Cette similitude de représentation crée une triple équivalence entre l'apôtre Pierre, Marc l'évangéliste considéré comme son héritier pour la fondation du siège d'Alexandrie et Pierre martyr de Dioclétien et patriarche d'Alexandrie au IVe siècle.

En tournant la page, deux images en vis-à-vis – celle du saint patron du monastère de Ḥayq, Étienne martyr, et celle des martyrs Cyriaque et de sa mère Juliette (fig. 3) – sont accompagnées de légendes qui demandent l'intercession des saints représentés en faveur de Iyasus Mo'a. Au verso du folio 15, l'image d'Étienne est surmontée de la légende suivante:

እስጢፋኖስ፡ ዘተከለልከ፡ በጸጋ፡ ክርስቶስ፡ ሰኣል፡ ወጸሊ፡ ዘኢየሱስ፡ ሞአ፡ ከመ፡ ይድኅን፡ በዝኒ፡ መዋዕል፡ ወበዘ፡ ይመጽእኒ።

«Étienne, toi qui as été couronné par la grâce du Christ, prie et intercède pour que Iyasus Mo'a[47] soit sauvé dans ces jours-ci comme dans les jours qui viennent[48].»

La légende de l'image en vis-à-vis, folio 16 recto[49], confirme sans ambiguïté que Iyasus Mo'a est celui pour lequel la prière du saint représenté est sollicitée:

ወሕፃንሰ፡ እጓዛ፡ እዳ፡ ዘየማን፡ ወሰሓባ፡ መንገለ፡ እቶን፡ ወይቤኣ፡ ጥብዒኪ፡ እም፡ ንፈጽም፡ ገድለ፡ ወስምዐ፡ ቅዱስ፡ ቂርቆስ፡ ሰኣል፡ ወጸሊ፡ ከመ፡ ይምሐሮ፡ እግዚአብሔር፡ በዝኒ፡ መዋዕል፡ ወበዘ፡ ይመጽእ፡ ዓለም፡ ለገብሩ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡=

«Quant à l'enfant, il saisit sa main droite et la poussa dans la direction de la fournaise. Et il dit: ‹Sois donc prête, mère, accomplissons notre combat et notre martyre›. Saint Cyriaque, intercède et prie afin que Dieu ait pitié de son serviteur Iyasus Mo'a dans ce jour et dans ce monde qui vient».

46 M. HELDMAN, «Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interaction between Egypt and Ethiopia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries», 2007, pp. 97-100 ; voir aussi M. HELDMAN, «An Ethiopian miniature of the Head of St. Mark: Egyptian Influence of the Monastery of St. Stephen, Hayq», 1983.

47 Merci à Manfred Kropp qui m'a suggéré cette traduction à la lumière de ce que d'autres textes présentent.

48 Le guèze met l'expression au singulier mais il est d'usage de la traduire au pluriel en français.

49 Cette légende illustre précisément ce qui est représenté sur la peinture, à savoir l'enfant Cyriaque qui prend sa mère, Juliette, par la main droite et la tire vers le feu. À côté des deux figures, une inscription complémentaire dit, en rouge: «**ቂርቆስ፡ ወእመ**»: «Cyriaque et sa mère».

Fig. 3: Étienne – Cyriaque et Juliette, Évangile de Iyasus Mo'a, Ḥayq Esṭifānos, mf. EMML 1832, fol. 15v-16r, cl. Michael Gervers (*mazgaba se'elāt* MG-2000.004:002)

Cette manière de faire signale habituellement le commanditaire qui se désigne à la troisième personne du singulier et implore une bénédiction en contrepartie de son don. Iyasus Mo'a apparaît alors comme le commanditaire des peintures qui aurait fait écrire des prières demandant l'intercession en sa faveur et en faveur de la communauté[50] et nous pourrions alors supposer, à ce stade de la démonstration, qu'il se serait bien fait représenter comme commanditaire mais que son image supposée connue ne nécessitait pas de légende. L'inscription «Image de Saint Iyasus Mo'a» n'aurait été ajoutée qu'ensuite, après sa mort, quand son statut de saint aurait été reconnu. C'est en tout cas la première mention de sa sainteté qui pourrait montrer qu'il a été très vite considéré comme tel, au moins au sein de sa communauté. Cette image peut avoir été créée comme celle d'un commanditaire et transformée ultérieurement en représentation de saint par l'ajout de l'inscription.

50 Quoique cette dernière pourrait aussi avoir été ajoutée ultérieurement.

Que montre l'image de Iyasus Mo'a?

Pour revenir à l'image de Iyasus Mo'a, que montre-t-elle exactement ? Iyasus Mo'a est debout de face, à l'exception des pieds de côté, ce qui est courant dans les représentations de figures humaines aux XIVe et XVe siècles. Il tient une croix fichée sur une longue hampe de la main droite et un livre de la main gauche, sous une représentation de *tempietto*. Iyasus Mo'a est d'abord représenté comme un moine: «un capuce, *qob* en éthiopien, décoré en bas d'une bordure grise, une longue tunique brune, *qāmis*, serrée d'une ceinture, *qenāt*, une sorte de camail, et un scapulaire, *askemā*, mis autour de son cou et qui se croise sur la poitrine. Toutes ces pièces semblent faites de peaux d'animaux, le matériel dont on confectionnait habituellement les vêtements des moines»[51]. On peut s'étonner que, en apparente contradiction avec la légende, il ne porte pas d'auréole. Stanislaw Chojnacki note cette absence et l'explique en disant que le peintre a dû vouloir distinguer les personnages bibliques et les personnages éthiopiens[52]. La même chose s'observe dans la représentation des «saints prêtres» de l'Évangile de Krestos Tasfāna. La distinction entre personnages bibliques et personnages éthiopiens n'est toutefois pas si nette car ni Pierre ni Marc, coiffés par le capuchon de leur burnous, n'en portent non plus. Nous ne savons donc pas pour le moment si il faut considérer l'absence d'auréole comme significative ou pas d'une reconnaissance de la sainteté, d'autant plus que les représentations de saints éthiopiens sont rarissimes à cette époque.

L'image met donc l'accent sur Iyasus Mo'a comme moine et, par ailleurs, le représente à l'image des évangélistes, par la figuration sous un *tempietto* et la présentation de son livre d'Évangile[53]. L'utilisation de ce modèle incite à une lecture de l'image qui peut se faire à la fois de façon décalée et double. Iyasus Mo'a présente cet Évangile même, ce manuscrit qu'il a fait écrire, non pas à un riche protecteur mais à tout un chacun qui regarde le livre. Il l'offre à l'*ecclesia*, à l'assemblée rassemblée, à la communauté monastique à laquelle il l'a effectivement donné. La croix qu'il tient dans la main le place aussi dans un autre lieu et situe cette présentation dans un autre contexte. La croix à longue hampe ou *maṣora masqal* est habituellement décrite comme une croix de procession, ce qu'elle peut être à l'occasion, mais elle est d'abord, du moins tel qu'on peut l'observer dans l'usage actuel, l'apanage liturgique de ceux qui déclament et prêchent. C'est donc une croix de proclamation que le prêtre tient toujours à la main

51 S. CHOJNACKI, «Les portraits des donateurs», 1999, p. 623.

52 S. CHOJNACKI, «Les portraits des donateurs», 1999, pp. 624-626.

53 Dans l'histoire de la peinture éthiopienne, nous ne connaissons pas d'autre représentation de figure historique, homme politique ou saint, qui utilise ce type de modèle.

pour la présentation cérémonielle de l'Évangile et sa lecture au cours de l'office[54]. Ainsi, par cette croix, Iyasus Mo'a est aussi situé dans l'espace de l'église, figurée graphiquement par le *tempietto*, au moment de la présentation et de la proclamation de l'Évangile. C'est donc à la fois une image d'offrande du livre et une image de la liturgie que cette miniature donne à voir, ce qui nous renvoie à la fonction première de ce livre, texte qui est parole proclamée dans cette assemblée que Iyasus Mo'a conduit comme abbé. La communauté n'est pas directement représentée mais sa présence est présupposée par le regard qu'elle doit porter sur l'image.

Revenons aux raisons qu'aurait eu Iyasus Mo'a de se faire représenter: s'il a fait réaliser le manuscrit d'abord pour son usage propre, il est *a priori* étonnant qu'il se soit fait peindre: nul besoin de se contempler lui-même. Si c'est pour un don au monastère, nous pouvons en revanche nous étonner qu'il n'ait pas fait ajouter sur cette image même une légende mentionnant le don ou demandant l'intercession des moines pour son salut à cette occasion.

Propriété privée ou propriété monastique?

La note qui permet de dater avec certitude la copie du manuscrit est aussi au cœur du débat sur l'articulation entre propriété privée et propriété communautaire au sein du monastère. Écrit à la première personne du singulier au folio 24 verso[55], ce texte, qui pourrait bien être un autographe, dit les choses suivantes:

በአኰቴተ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ። ።
አጽሐፍኩ፡ አነ፡ ኃጥእ፡ ወአባሲ፡ ፈላሲ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡ ዘንተ፡ ወንጌለ፡ ዘእስጢፋኖስ፡ ዘሐይቅ።
በአርባዕቱ፡ ምእት፡ ፲ ፡ ፭ ፡ ዓመተ፡ ምሕረት። ።
ወሀብኩ፡ አነ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡ ዘንተ፡ ወንጌለ፡ ለእስጢፋኖስ፡ ዘሐይቅ፡ ከመ፡ ያድኅነኒ፡ እግዚአ፡ ብሔር፡ በጸሎቱ፡ ወይስረይ፡ ኃጢአትየ፡ በብዙኅ፡ ምሕረቱ፡ ወይስአል፡ ሊተ፡ ኀበ፡ እግዚአ፡ ብሔር፡ አምላኩ፡ ወሀብኩ፡ ለዛቲ፡ ወንጌል፡ ከመ፡ ኢ፟ይውዕእዋ፡ እምዛቲ፡ መካን፡ ወከመ፡ ኢ፟ይዕድውዋ፡ እምባሕር፡ ወኢ፟ይሀብዋ፡ ለሕስት፡ ለካልእ፡ ወእመሂ፡ ዓቃቤ፡ ሰዓት፡ ዘኮነ፡ ወእመሂ፡ ቀሲ[56]፡ ገበዝ፡ ወእመሂ፡ ሊቀ፡ ዲያቆናት፡ ወኢእምደቂቀ፡ መካን፡ ወኢዘአፍአ፡ ወውስጥ፡ ዘተ፟ነየላ፡ ወዘተአገላ፡ ለዛቲ፡ ወንጌል፡ ውጉዘ፡ ለይኩን፡ በሰማይ፡ ወበምድር፡ እስከ፡ ለዓለም፡ አሜን።[57]

«En action de grâce au Père, au Fils et au Saint Esprit.
J'ai fait écrire, moi, moine pécheur et mauvais, Iyasus Mo'a, cet Évangile d'Étienne de Ḥayq en 465, ère de la miséricorde.

54 Je remercie Emmanuel Fritsch pour avoir attiré mon attention sur ce point, voir E. FRITSCH, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church*, 2001, p. 35 et note 27.

55 Les auteurs n'indiquent pas tous le même folio: TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90) donne le folio 23v ; SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library of Däbrä Hayq», 1992, pp. 245-246) indique par erreur une fois le folio 23r et une fois le folio 24v. Selon la foliotation inscrite sur le manuscrit par EMML, la note figure bien folio 24 verso.

56 Sic, à la place de ቄሰ (*qēsa*).

57 Nous publions dans son intégralité cette note jusqu'à présent partiellement éditée par TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90) et SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, pp. 245-46). Nous reproduisons ici les coupures de paragraphe du manuscrit.

J'ai donné, moi, Iyasus Mo'a, cet Évangile à Étienne de Ḥayq afin que Dieu me sauve par sa prière [celle d'Étienne] et pardonne mon péché dans sa grande miséricorde et qu'il [Étienne] intercède pour moi auprès du Seigneur son Dieu. J'ai donné cet Évangile à condition qu'ils ne le fassent pas sortir de ce lieu[58] et qu'ils ne lui fassent pas traverser le lac ni qu'ils le donnent comme garantie à autrui, même si c'est le gardien des heures (l'*ʿaqqābē saʿāt*)[59], le prêtre économe *(qēsa gabaz)*, le chef des diacres (le *liqa diāqonāt*) ou un enfant du lieu [un moine], que ce soit quelqu'un de l'extérieur ou de l'intérieur. Qui s'emparera par la force ou par la violence de cet Évangile qu'il soit excommunié dans le ciel et sur terre à jamais, amen.»

La brièveté du texte n'en diminue pas les difficultés, malaisément explicables par la grammaire telle que nous la connaissons aujourd'hui, et les particularités de ce guèze rendent ce texte sujet à diverses interprétations. Il est dit littéralement que Iyasus Mo'a a fait écrire cet Évangile *de* Saint-Étienne de Ḥayq (*za-Eṣṭifānos za-Ḥayq*), formulation inhabituelle mais qui ne laisse pas d'autre traduction possible.

C'est bien dans ce sens que Taddesse Tamrat lit ce texte. Considérant en même temps la note de la page suivante qui donne l'année de la mort de Iyasus Mo'a puis un récapitulatif de la liste des livres offerts par celui-ci au monastère, il y voit l'authenticité de la tradition qui veut que ce manuscrit ait appartenu personnellement à Iyasus Mo'a et suggère que cet Évangile faisait partie des 85 livres qu'il a donnés au monastère, mais à sa mort seulement[60], comme le détaille la note sur le folio suivant[61].

Getatchew Haile et William Macomber s'opposent à cette interprétation et estiment que le manuscrit a été, dès l'origine, conçu comme un don fait au monastère. D'après eux, cette note indique clairement que l'Évangile ne fut jamais la propriété personnelle de Iyasus Mo'a mais qu'il a fait réaliser sa copie *pour* l'église [*za-Eṣṭifānos*]. Toutefois, il ne leur semble pas non plus crédible que Iyasus Mo'a ait vécu sans posséder un Évangile en propre pendant les trente années avant que ce manuscrit ait été copié et les dix après qu'il ait été donné au monastère[62]. C'est aussi le sens que retient Sergew Hable-Selassie sans s'expliquer ni en tirer plus de conséquence[63].

58 Le complément d'objet ለዛቲ፡ ወንጌል፡ *(la-zātti wangēl)* se rapporte d'un point de vue grammatical au verbe «faire sortir» et non pas au verbe «donner». La compréhension de la phrase impose toutefois cette traduction.

59 Il faut noter ici la mention de ce titre qui pourrait être la plus ancienne à propos de Ḥayq.

60 TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, pp. 90-91.

61 Fol. 25 recto-verso, voir ci-dessous.

62 «It is clear from this note that the Gospel was never Iyyasus Mo'a's own manuscript. He arranged its copying for the church [za-Eṣṭifānos], a tradition which he set for his successor to follow. Besides, it is not credible that Abuna Iyyasus Mo'a could have lived without owing a Gospel for over thirty years before this Gospel was copied and for over ten years after he donated it to Hayq Estifanos church» (GETATCHEW HAILÉ &W. F. MACOMBER, *A Catalogue,* 1981, p. 295).

63 SERGEW HABLE-SELASSIE, «The Monastic Library of Däbrä Hayq», 1992, pp. 245-246.

Dans tous les cas, il s'agit d'une interprétation du texte car ce *aṣḥafku zanta wangēla za Esṭifānos za Ḥayq* ne peut se traduire autrement que comme «j'ai fait écrire l'Évangile *de* [Saint-] Étienne de Ḥayq». La seule chose que le texte dit donc clairement est que Iyasus Mo'a lui-même a fait écrire ce manuscrit *de* Ḥayq Esṭifānos en l'an 465 de l'ère dite de la miséricorde et qu'il a donné ce manuscrit à ce même Ḥayq Esṭifānos sans préciser quand. Il a ordonné la copie en 465 et, au moment où la note est écrite – mais quand exactement? – le manuscrit appartenait au monastère ainsi que l'indique la grammaire. Ainsi, la seule chose certaine est la suivante: le don a déjà eu lieu quand la note a été écrite, mais la date à laquelle il a été effectué et celle où la note a été écrite restent en suspens. Le texte même n'indique pas directement de lien de causalité. En revanche, le don a nécessairement été fait avant la mort de Iyasus Mo'a puisqu'il dit avoir donné lui-même ce manuscrit au monastère et qu'il est dès lors le manuscrit *de* Saint-Étienne de Ḥayq. Même si cela peut sembler le plus probable, rien ne dit qu'il a fait faire la copie du manuscrit directement pour le monastère. Nous pouvons d'une part supposer que si le texte ne donne pas une deuxième date pour le don, c'est qu'il s'agit toujours de la même année. Mais nous pouvons aussi supposer que ce *za* marque toute la distance entre l'écriture et la donation.

Sur la page qui suit, au folio 25 recto et verso, est écrit, par une autre main, une note qui commence par l'année de la mort de Iyasus Mo'a et finit par un récapitulatif des livres qu'il a donnés au monastère[64]:

በአርባዕቱ፡ የሮ፯፡ ዓመተ፡ ምሕረት፡ በዘ፡ አዕረፈ፡ ነፍስ[65]፡ ገብርከ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡ እመ[66]፡ ፳፭፡ ድራሩ፡ ወእመ[67]፳፯፡ ተዝካሩ፡ ይሀቦ፡ እግዚአ፡ ብሔር፡ መንግሥተ፡ ስ[68]ማያት፡ ዘአስተዳለወ፡ ለእለ፡ ያፈቅርዎ፡ ለዓለም፡ አሜን፡፡ ወመጻሕፍትስ[69]፡ ዘወሀበ፡ ኢያሱስ፡ ሞአ፡ ለእስጢፋኖስ፡፡ ዝንቱ፡ ወንጌል፡ ፩ ጳውሎስ፡ ፩ ሐዋርያ[70]፡ ፪ ፡ ... ፡ ወኵሉ፡ ድሙር፡ ፹፭፡ ይሀቦ፡ እግዚአብሔር፡ ዕሴተ፡ ሠናየ፡ ዘዓይን፡ ኢርእየ፡ ወእዝን፡ ኢሰምዓ፡ ውስተ፡ ልበ፡ ሰብእ፡ ዘኢተሐለየ፡ እስከ፡ ለዓለም፡ ወይጽ[71]ሐፍ፡ ስሞ፡ ውስተ፡ መጽሐፈ፡ ሕይወት፡ ምስለ፡ ጻድቃን፡ ወሰማዕት፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡

«En 477 année de la miséricorde se reposa l'âme [de] ton serviteur Iyasus Mo'a. Le 25 [est] sa vigile et le 27 [est][72] sa commémoration *(tazkār)*[73]. Que Dieu lui donne le royaume des cieux qu'il a

64 Contrairement à ce que dit TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90), ce texte ne suit pas tout à fait directement la note du folio 24v mentionnant la commande de Iyasus Mo'a, la date d'écriture puis le don au monastère. Ce texte est certes sur la page suivante mais il est d'autant plus distinct de la note du folio 24v que l'écriture est complètement différente.

65 Sic.

66 Sic.

67 Sic.

68 Sic.

69 Sic.

70 Sic.

71 Sic.

72 Le texte dit *ema* et non pas *ama:* c'est-à-dire qu'il faudrait traduire: «Si [on est?] le 25, [c'est] sa vigile; si [on est ?] le 27, [c'est] son *tazkār*». Il peut toutefois y avoir un sens temporel à *ema*, attesté plus rarement (A. DILLMANN, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, 1865, col. 726) qui permettrait de traduire «quand» à la place de «si», sans que cela change grand-chose au sens.

préparé pour ceux qu'il aime, pour l'éternité, amen. Voilà les livres que Iyasus Mo'a a donnés à [Saint-] Étienne: cet Évangile: 1 ; les Épîtres de Paul: 1 ; les Épîtres catholiques: 2 ; (...)[74]. Et tous ajoutés, [cela fait] 85. Que Dieu lui donne à jamais une juste récompense, que nul œil n'a vue, que nulle oreille n'a entendue, que le cœur de l'homme ne peut imaginer[75] et qu'Il écrive [son] nom dans le livre de la vie avec [celui des] justes et des martyrs pour les siècles des siècles, amen.»[76]

De cette note, nous ne pouvons pas conclure que ces livres aient été donnés au monastère seulement à sa mort comme le faisaient pourtant Taddesse Tamrat et Sergew Hable-Selassie[77].

La construction de la phrase n'établit pas de lien de causalité et la confrontation avec la note précédente établit avec certitude que Iyasus Mo'a n'a pas attendu sa mort pour donner ce livre. Il semble plus probable que sa mort est l'événement qui provoque l'opportunité d'établir la liste de livres qu'il a donnés au monastère sur un certain laps de temps. En un mot, nous ne pouvons pas tirer de conclusion définitive sur le fait que ce livre a été pour un temps la propriété personnelle de Iyasus Mo'a ou non d'après les notes de commande et de donation qu'il contient. La seule chose sûre est qu'il a donné le manuscrit à un moment x, de son vivant, moment qui n'est pas nécessairement celui de l'ordre de copie du livre. La question ne peut donc *a priori* pas porter sur la propriété mais éventuellement sur l'usage.

73 Dans les Actes de sa vie, son *gadl* comme dans le synaxaire, le jour du *tazkār* annuel est fixé au 26. On pourrait penser que, quand il s'agit de la commémoration annuelle, le *tazkār* est célébré le jour de la mort du saint et que si, au moment de la mort de la personne, le *tazkār* du premier jour est célébré le lendemain de la mort, c'est que l'enterrement n'a pu avoir lieu qu'à ce moment-là. Toutefois, dans le texte du *Dersāna Iyasus Mo'a* plus ancien que la rédaction de la notice du synaxaire et du *gadl*, il est dit explicitement que Iyasus Mo'a meurt le 27 de ḫedār, le mois étant cette fois-ci précisé (EMML 1960 ; fol. 48v). Toutefois, dans un des miracles du saint (EMML 1940, fol. 70r), la date donnée pour le *tazkār* est le 26 de ḫedār (P. MARRASSINI, «A proposito di 'Iyasus Mo'a», 1986, p. 183).

74 Suit une liste de livres, voir SERGEW HABLE-SELASSIE, «The Monastic Library of Däbrä Hayq», 1992, pp. 246-247.

75 Citation du livre éthiopien des Macchabées: I Macchabées 14, 20 ; de I Co 2, 9 lu au moment des funérailles de Iyasus Mo'a d'après son *dersān* (mf. EMML 1960, fol. 49v) ; Is. 64, 3. Voir aussi, comme mentionné plus haut, B. VELAT, *Me'eräf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes*, 1966, p. 19.

76 SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, pp. 245-246) donne une traduction anglaise de cette note, dont celle-ci ne diffère pas sensiblement sauf sur la lecture des chiffres comme nous le verrons plus loin.

77 TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, p. 90 ; SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 246, note 19) renchérissait en disant qu'il avait dû établir, avant sa mort, dans son testament, que sa collection irait au monastère. Manfred KROPP («... Der Welt gestorben», 1998) a montré selon quelle procédure les moines devaient renoncer à leurs biens pour entrer au monastère. Les exemples précis dont nous disposons toutefois concernent des renonciations à des terres ou des maisons, et non à des objets. De plus, comme nous le soulignons, la question n'est peut-être pas celle de la propriété à proprement parler, mais celle de l'usage. Qui a payé pour le livre? L'abbé, la communauté monastique sur ses revenus propres, pour un manuscrit réalisé dans sa communauté ou autre?

Une intervention royale dans la reconnaissance de sainteté de Iyasus Mo'a?

Si c'est en revanche Yāgbe'ā Ṣeyon qui a fait représenter Iyasus Mo'a comme saint, quand l'a-t-il fait? Le calendrier est effectivement très serré entre la mort de Iyasus Mo'a et celle de Yāgbe'ā Ṣeyon. De quelle manière quelqu'un est-il reconnu comme saint dans l'Église d'Éthiopie de cette époque, selon quelles étapes et dans quel délai est-ce alors possible?

Pour ce qui concerne le processus de sanctification de Iyasus Mo'a et la possibilité de la commande des enluminures par Yāgbe'ā Ṣeyon, une chronologie précise est cruciale. Car l'année 478 de l'ère de la miséricorde, c'est-à-dire 1293/94, date à laquelle Yāgbe'ā Ṣeyon «a (fait) orner d'or et d'argent» le manuscrit, est au minimum très proche de la date de la mort de Iyasus Mo'a. D'après les éléments de datation relatifs et absolus fournis dans les Actes de sa vie, son *gadl*, et longuement discutés[78], on fixe la date de sa mort au 26 ḫedār, c'est-à-dire au 22 novembre, de l'année 1292, 1293 ou 1294 du calendrier julien. Or, le *Gadla Iyasus Mo'a* a été rédigé très tardivement[79] et emploie par ailleurs un système calendaire différent de celui utilisé dans les notes du XIIIe et du XIVe, en revanche fréquent aux XVIIe et XVIIIe siècles. Ceci implique une traduction des dates d'un système à un autre, multipliant les risques d'erreur ou tout au moins de décalage. Un texte plus ancien, une homélie écrite elle aussi en l'honneur du saint Iyasus Mo'a, le *Dersāna Iyasus Mo'a*, ne comprend pas de date en chronologie absolue et ne permet donc pas de statuer sur ce sujet.

Si l'on considère que c'est Yāgbe'ā Ṣeyon qui fait faire les peintures, les dates données par les notes de l'Évangile apparaissent en revanche cohérentes entre elles. La date de la mort de Iyasus Mo'a est 477[80] et celle à laquelle Yāgbe'ā Ṣeyon fait orner le manuscrit est 478. Il faut toutefois garder à l'esprit que la lecture du dernier chiffre de l'année est sujette à caution dans les deux cas. Nous avions déjà noté que le 8 de l'année 478 semblait, sans certitude définitive, avoir été retravaillé. Plus difficile encore à lire est ce 7 de l'année 477. Mais, en procédant par élimination, il ne peut s'agir d'autre chose que d'un 7 qui semble avoir été tracé

78 E. CERULLI en introduction à l'édition des Actes par S. KUR, *Actes de Iyasus Mo'a*, 1965, pp. II, XVI; R. SCHNEIDER, «Notes éthiopiennes», 1983, pp. 105-106 ; S. TEDESCHI, «La vita del monaco etiopie Iyasus Mo'a», 1994, pp. 509-511.

79 Dans l'état actuel des recherches, Manfred KROPP («‹...Der Welt gestorben›», 1998, p. 306 ; «In search of Identity, Historical and Political Roles. Hagiographical Literature in Ḥayq monastery», 2003) repousse la date de rédaction au XVIe, voire au début du XVIIe siècle, tandis que Denis NOSNITSIN (« *Wäwähabo qob'a wä'askema...*: Reflections on an Episode from the History of the Ethiopian Monastic Movement», 2005, p. 238) estime, lui, que le texte dans sa version finale, celle connue et éditée par Stanislas KUR (*Actes de Iyasus Mo'a*, 1965), aurait bien pu être élaborée dans la dernière moitié du XIXe siècle seulement.

80 Ce qui donne donc novembre 1292, si l'on retient Ḫedār comme mois de la mort (rappelons que le mois n'est pas indiqué dans cette note).

horizontalement plutôt que verticalement[81]. Alors que Yāgbe'ā Ṣeyon règne depuis 1285, il aurait attendu 1293/94 pour commander les peintures, ce qui montre bien qu'il fallait une occasion particulière. Cela signifierait aussi que Yāgbe'ā Ṣeyon a agi très rapidement, dans les mois qui ont suivi la mort de Iyasus Mo'a, pour appuyer sa reconnaissance en sainteté et faire faire les peintures avant sa propre mort en 478 ou 479 (1294)[82].

Pour les périodes anciennes, nous pouvons observer qu'untel est reconnu saint à travers le culte qui lui est rendu et celui-ci s'appuie *a priori* sur les impératifs suivants: l'écriture des Actes, le *gadl*, texte qui relate la vie du saint et qui comprend souvent un pacte *(kidān)* conclu entre le Christ et le saint qui institue ce dernier comme intercesseur pour les hommes auprès du Christ pour leur salut et qui justifie la dévotion à lui rendre dans la mesure où quiconque écoute la lecture de son *gadl* et célèbre sa fête annuelle, le *tazkār*, reçoit la promesse de la vie éternelle. Du *kidān* dérive donc l'importance de célébrer le *tazkār*, lequel entraîne – outre l'aspect spirituel – des dons à l'église, ce qui explique l'intérêt pour la communauté du saint de faire écrire le *gadl*. Toutefois, le *kidān* peut manquer comme c'est d'ailleurs le cas dans le *gadl* de Iyasus Mo'a. L'écriture du *gadl* permet en général la fondation et l'établissement dans le temps d'une communauté autour d'un saint patron, la célébration de la fête du saint soutient le culte et souvent un lieu de culte particulier que les miracles autour de la tombe du saint, qui attestent de l'efficience de la sainteté du personnage, viennent justifier et entretenir. C'est du moins ce qui s'observe en règle générale dans les vies de saints et les pratiques que décrivent les écrits du XIIIe au XVIIIe siècle[83]. Ces textes n'en parlent que très exceptionnellement mais il semble aussi logique, comme on l'observe dans les pratiques contemporaines, que l'église ait un *tābot* consacré au nom du saint pour que sa commémoration solennelle annuelle puisse être célébrée[84].

81 TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90) retient lui aussi 477, alors que GETATCHEW HAILE & W. F. MACOMBER, *A Catalogue*, 1981, p. 296) de même que SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 246) lisent 476. Mais il faut noter que Sergew lit aussi plus loin dans la même note un 26 alors qu'il s'agit indiscutablement d'un 27, comme le prouve l'absence de la boucle du 6 qui distingue habituellement les deux chiffres (፮ = 6 et ፯ = 7).

82 La date de sa mort est toutefois sujette à quelques interrogations. TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 92 ; *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, 1972, p. 72) affirme qu'il est décédé rapidement après avoir fait écrire la note du folio 338 verso et date son décès de 1294 sans jamais citer aucune source. Il semble en fait déduire cette date de la chronique brève mise au point en milieu monastique au cours du XVIIIe siècle qui annonce pour Yāgbe'ā Ṣeyon une durée de règne de neuf ans.

83 C. BOSC-TIESSE, «Creating an Iconographic Cycle: the *Acts of Wälättä Petros* and the Emergence of Q^w^ärata as a Place of Asylum», 2006, pp. 412-414 ; C. BOSC-TIESSE & M.-L. DERAT, «De la reconnaissance de la sainteté au culte des saints dans l'Église éthiopienne du XIIIe au XVIIIe siècle», 2011.

84 Sur ce sujet et de plus amples détails concernant les différents éléments de la commémoration solennelle d'un saint dans l'Église éthiopienne contemporaine, voir E. FRITSCH, *The Liturgical*

Aujourd'hui, le processus de canonisation est achevé quand la fête du saint est ajoutée dans les lectionnaires imprimés par le patriarcat de l'Église d'Éthiopie, ce qui assure la commémoration solennelle du saint au jour de sa mort dans toutes les églises éthiopiennes. Il est alors justifié de parler de canonisation, dans le sens de processus normalisé de reconnaissance officielle de la sainteté d'un personnage par une Église centralisée qui reconnaît ainsi l'universalité de la sainteté. Ce processus de canonisation, de reconnaissance officielle, nationale de la sainteté, prend sens et est rendue possible dans l'Église éthiopienne actuelle en raison de sa centralisation réalisée au cours du XXe siècle[85].

Pour les périodes antérieures, la diffusion du culte d'un saint dans le pays s'est développée et imposée, selon les personnages et les circonstances, en fonction de leur popularité, par une volonté politique ou celle d'un réseau religieux. À la fin du XIIIe ou au début du XIVe siècle, il n'y a pas de hiérarchie ecclésiastique qui puisse imposer une reconnaissance officielle dans tout le pays, d'autant plus qu'il n'y a pas de métropolite en Éthiopie dans ces années-là[86]. Rappelons ici encore que le synaxaire copte n'est traduit en guèze qu'à la fin du XIVe siècle au plus tôt et que des commémorations de saints éthiopiens ne sont ajoutées qu'avec la révision du texte dans la deuxième moitié du XVIe siècle. À partir de ce moment-là, le nom de Iyasus Mo'a apparaît, mais dans quelques copies seulement, et son culte semble rester très localisé pendant des siècles, sans que nous ayons d'information sur ce qui se passe dans les monastères affiliés à Ḥayq. À Ḥayq même, il y a pu avoir une confusion – et celle-ci a pu être entretenue – entre la célébration du *tazkār* de Iyasus Mo'a en tant qu'abbé ou en tant que saint. Toutefois, le processus de canonisation de Iyasus Mo'a – c'est-à-dire sa reconnaissance officielle comme saint par toute l'Église d'Éthiopie – est aujourd'hui accomplie ainsi que l'atteste son inscription dans le synaxaire imprimé par l'Église d'Éthiopie[87].

Nous pouvons alors nous interroger sur les motivations de Yāgbe'ā Ṣeyon. Les indices sont ténus. Nous en savons peu sur son règne dont nous connaissons surtout des éléments par des documents égyptiens quand il demande à plusieurs reprises un métropolite auprès du patriarcat d'Alexandrie. D'autres archives donnent à penser qu'il a été associé au pouvoir sous le règne de son père, Yekuno

Year of the Ethiopian Church, 2001, pp. 65-67. Pour la liturgie même, il faut, en plus du *gadl*, qu'il y ait un *malk'* au nom du saint ainsi qu'un *negs'*, ce dernier pouvant avoir été composé spécialement ou emprunté ailleurs.

85 Et pour une part encore en cours.

86 S. MUNRO-HAY, *Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, 1997, pp. 195-203.

87 መጽሐፈ፡ ስንክሳር፡ በግዕዝና፡ በአማርኛ፡ ከመስከረም፡ እስከ፡ የካቲት፡ (*Maṣḥafa Senkesār bage'ez-nnā ba-'amāreññā ka-maskaram eska yakkātit. Book of the Synaxary in Ge'ez and Amharic from maskaram to yakkātit)*, Addis Abeba, 1994 Calendrier Éthiopien (= 2002 ap. J.-C.), p. 358 (lecture du 26 ḥedār).

Amlāk[88], ce qui expliquerait l'absence de problème de succession à la mort de celui-ci, à la différence de ce qui se passe à sa propre mort. Quoiqu'il en soit, la première dotation foncière au monastère encore conservée est de son fait[89] et donne à penser qu'il s'emploie à renforcer la position du monastère dans le royaume, d'autant plus que la même note lie les deux actions, l'ornementation du manuscrit et l'attribution des terres ensuite. Il faut donc peut-être voir la reconnaissance de la sainteté de Iyasus Mo'a dans le même contexte: une série de gestes de natures différentes mais qui donnent au monastère une position particulière dans le royaume.

À la fin du XIIIe siècle, quand Yāgbe'ā Ṣeyon – à supposer que ce soit bien lui – fait ajouter cette peinture de Iyasus Mo'a en le désignant comme saint, il fait autorité en tant que roi dans l'Église éthiopienne dont il est sans doute une des têtes, si l'on considère ce que l'on sait de la royauté éthiopienne quelques décennies plus tôt sous le règne de Lālibālā ou au XVe siècle. Quoiqu'il en soit, et quelle que soit la diffusion du culte de Iyasus Mo'a par la suite, l'autorité royale fait d'une certaine manière autorité ecclésiale pour une reconnaissance officielle du personnage en tant que saint que, de fait, le culte soit resté local ou pas.

Composition et destination du manuscrit: à quoi ressemblait le manuscrit en 1280/81, puis en 1293/94?

Reste à savoir si seule l'image de Iyasus Mo'a – avec sa légende – est le fait de Yāgbe'ā Ṣeyon et s'il faut la distinguer du reste des enluminures, et donc différencier deux étapes dans la réalisation des peintures, même si elles ont sans doute été effectuées par la même personne à deux moments proches dans le temps: d'une part l'ensemble des enluminures sur l'ordre de Iyasus Mo'a et d'autre part la seule image de Iyasus Mo'a dans un contexte où Yāgbe'ā Ṣeyon s'emploierait à renforcer la position de Ḥayq.

Il faut donc étudier de plus près la composition du manuscrit et l'articulation entre les textes et les images pour voir comment le livre a été fabriqué et éventuellement distinguer différentes étapes. Le microfilm ne permet pas de distinguer les cahiers et le catalogue, réalisé d'après le microfilm, ne contient aucune information codicologique qui pourrait permettre de proposer des hypothèses plus précises et de déterminer si les peintures ont été ajoutées dans un deuxième temps, avec ou plusieurs cahiers supplémentaires pour le cycle frontispice ou sur des pages laissées vierges au début du manuscrit[90]. À défaut de pouvoir mener une vraie

88 Mf. EMML 1832, fol. 25v, 26r.

89 Il s'agit de la dotation enregistrée folio 338 verso, en même temps que la commande de l'ornementation.

90 Comme au début de chaque section d'évangile pour les figures de Mathieu, Marc, Luc et Jean. Dans ce cas, même si les enluminures n'avaient pas été prévues dès l'origine, il est normal – le

analyse codicologique[91], nous pouvons toutefois regarder de plus près la répartition des notes et des images dans le manuscrit[92].

Quand le manuscrit a été réalisé, de nombreuses pages ont été laissées blanches et utilisées par la suite pour y écrire les actes qui concernent l'administration du monastère, selon un usage courant. Reste à déterminer si toutes ces pages blanches formaient des cahiers reliés dès l'origine avec le manuscrit des Évangiles ou si ces cahiers ont été ajoutés ultérieurement. Le texte principal du manuscrit ne débute d'ailleurs pas par le texte des Évangiles à proprement parler mais par le *Geṣawē śer'āt*, ou cérémonial, au folio 30 recto. Ce texte ne commence que plusieurs pages après les images, situées, elles, entre les folios 7 recto et 23 recto. Les textes d'archives ont donc été inscrits sur les pages blanches entre la fin du cycle d'enluminure et le début du *Geṣawē śer'āt* (folios 23v-29v) et sur les premiers folios (1 recto à 5 recto)[93]. L'image de Iyasus Mo'a est la première peinture du manuscrit (folio 5 verso). Séparée du cycle d'enluminures par deux folios, eux aussi couverts par la suite d'actes de donation[94], elle en est donc bien distincte.

Par ailleurs, le texte concernant la commande de l'écriture du texte par Iyasus Mo'a se trouve au verso du folio 24, c'est-à-dire entre le cycle d'enluminures et le début des Évangiles, pages qui devaient, quoiqu'il en ait été, faire partie du codex dès sa conception, alors que les cahiers qui précèdent, avec les enluminures et encore avant des notes marginales un peu plus tardives, ont pu être ajoutées ultérieurement. Un point propre à l'histoire du texte des Évangiles est alors à considérer: serait-il possible qu'un tétraévangile ait été conçu sans la lettre d'Eusèbe à Carpien et les tables de canon ou de concordance qui, présentées sous des arcades ornementées, commencent le cycle de peintures et en sont ici partie intégrante?

texte évangélique commençant toujours en «belle page» (sur un recto) – que la page précédente, en regard, ait de toutes manières été laissée vierge.

91 Sur présentation d'une lettre de recommandation de l'évêque du Sud Wallo, puis sur décision du conseil des moines, il serait en théorie possible de sortir le manuscrit de sa vitrine et de l'étudier. Après avoir suivi ce processus et pris rendez-vous avec le moine chargé des clefs, il n'a toutefois pas été possible pour l'instant d'examiner directement et de procéder à une étude codicologique détaillée du livre le manuscrit malgré nos démarches répétées en ce sens.

92 Nous avons essayé d'établir deux schémas différents en considérant que les cahiers étaient soit des quinions soit des quaternions et en faisant des supputations sur les folios qui paraissent manquants mais ceci restait trop hypothétique. SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 246) notait que des folios avaient disparu entre la première et la dernière fois où il avait vu le manuscrit. Marilyn HELDMAN (in *African* Zion, 1993, p. 176) signale aussi que la première partie de l'Entrée à Jérusalem, qui devrait être représentée en deux peintures pleine page, manque. Ce qui implique la disparition d'un folio à cet endroit-là et d'une autre peinture (au recto de la première partie de l'Entrée à Jérusalem). On peut aussi noter, par exemple, qu'il manque le début du texte au folio 5 recto.

93 Nous ne traitons pas ici des notes archivistiques ajoutées dans le corps du manuscrit et à la fin.

94 Dans l'Évangile de Krestos Tasfānā, l'image des «saints prêtres» et de Krestos Tasfāna est, elle située entre les tables de canon ornementées et le reste du cycle pictural.

A priori non, mais ce n'est pas si simple car, si, d'après Rochus Zuurmond[95], la lettre et les tables de canon font partie du texte établi des Évangiles éthiopiens dans les manuscrits les plus anciens, il l'affirme justement à partir de ce manuscrit, dont nous étudions la composition, et à partir des deux manuscrits d'Abbā Garimā[96], qui ont été ré-assemblés. Le manuscrit de Bēta Madhanē Ālam à Lālibalā qui mentionne des dons par le roi éponyme à cette église[97], écrit donc au plus tard dans la première moitié du XIIIe siècle, n'en comporte pas, lui, dans l'état actuel du manuscrit. Se pourrait-il donc que le livre de Iyasus Mo'a ait été conçu sans tables de concordance et donc, dans ce cas, sans le cycle d'enluminures? Une fois de plus, il n'est pas possible d'obtenir une certitude définitive mais l'enchaînement d'hypothèses suivant devient alors probable: Iyasus Mo'a a fait écrire ce manuscrit en 1280/81 et l'a certainement conçu dès lors avec le cycle d'enluminures. En revanche, il est plausible que l'image de Iyasus Mo'a – et sa légende – aient été ajoutées en 1293/94 sur commande de Yāgbe'ā Ṣeyon qui s'emploie à faire reconnaître Iyasus Mo'a comme saint, non pas en tant que martyr, mais – comme le montre l'image – en raison de ses qualités de moine prêtre, de *mamher*, qui le désignent comme guide de la communauté et donnent ainsi les raisons de le sanctifier. Le *dersān* qui lui est consacré met en mot cette même idée en désignant Iyasus Mo'a comme «bienheureux, saint, élu, vierge apprécié, prêtre éminent et superviseur»[98] et en exprimant ainsi explicitement le motif de Yāgbe'ā Ṣeyon pour établir officiellement sa sainteté.

Pour conclure: une deuxième étape dans la reconnaissance de la sainteté de Iyasus Mo'a et l'auteur du Dersāna Iyasus Mo'a. Ou: les Orthodoxes de Dabra Ḥayq?

Iyasus Mo'a fait donc écrire cet Évangile au cours de l'année 1280/81 et le donne ensuite au monastère, de son vivant en tout cas. Il est aussi le commanditaire du cycle de peintures, à l'exception peut-être de sa propre image. Il est en tout cas probable que Yāgbe'ā Ṣeyon soit le maître d'œuvre de la représentation de Iyasus Mo'a et de la signification qu'en donne la légende.

La représentation de Iyasus Mo'a est donc iconographiquement celle du guide de la communauté de Ḥayq mais sans doute aussi, dans un sens plus large, du royaume d'un point de vue religieux. La légende qui signe l'image montre que le personnage a très vite été reconnu comme saint, la reconnaissance locale allant sans doute de paire avec le souhait politique du roi Yāgbe'ā Ṣeyon qui montre

95 R. ZUURMOND, *Novum Testamentum Aethiopice*, 1989, pp. 19-21.
96 À la datation controversée mais sans doute antérieurs au xe siècle.
97 Mf. EMML 6907, voir M.-L. DERAT, «Les donations du roi Lālibalā», 2010.
98 Mf. EMML 1960, fol. 29r, voir ci-dessous.

ainsi combien le souverain continue de s'appuyer sur la communauté de Ḥayq. Cette représentation religieuse sert donc sans doute un propos qui dépasse la vie du monastère, sert l'alliance entre le monastère et le roi ainsi que la politique de ce dernier de façon plus large.

L'image et sa légende accompagnent le processus de la reconnaissance de la sainteté du personnage et en sont sans aucun doute le premier témoin. Le *Dersāna Iyasus Mo'a*, ou homélie écrite en l'honneur de Iyasus Mo'a par un certain Retu'āna Hāymānot[99], bien avant la rédaction du *gadl*, vient, lui, signaler une deuxième étape dans ce processus à une date qui reste à préciser.

Plusieurs auteurs ou groupes d'auteurs ont composé en Éthiopie sous le pseudonyme de Retu'a Hāymānot, l'«Orthodoxe». Le nom de l'auteur du *Dersāna Iyasus Mo'a*[100] est lui donné au pluriel, Retu'āna Hāymānot, c'est-à-dire les Orthodoxes. Toutefois, le verbe est ensuite conjugué au singulier (**ድርሳን፡ ዘርቱዓነ፡ ሃይማኖት፡ ዘደረሰ፡ በእንተ፡ ብፁዕ፡ ወቅዱስ፡ ወጎሩይ፡ ወሥሙር፡ ድንግል፡ ወካህን፡ ዓቢይ፡ ኤጲስ፡ ቆጶስ፡ አቡነ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡** «*Dersān* de Retu'āna Hāymānot / des Orthodoxes qu'il a composé au sujet du bienheureux, saint, élu, vierge apprécié et prêtre éminent et superviseur[101], notre père Iyasus Mo'a»), ce qui donne à penser qu'il s'agit soit d'un nom propre, soit d'un collectif. De quel Retu'a Hāymānot s'agirait-il ? Plusieurs semblent avoir écrit sous ce pseudonyme à Hayq au cours du XIVe et au début du XVe siècle[102], encore que le dossier soit

99 *Dersāna Iyasus Mo'a*, mf. EMML 1960 (manuscrit conservé à Ḥayq), fol. 29r ; voir à ce propos Paolo MARRASSINI («A proposito di 'Iyasus Mo'a», 1986, p. 177) qui n'identifie pas ce Retu'āna Hāymānot comme une personne particulière, mais seulement comme quelqu'un qui se qualifie d'«orthodoxe», ce que signifie son nom. Manfred KROPP («Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches ?», 2003, p. 193, note 4) souligne qu'il faut voir là un nom propre et donc un personnage particulier.

100 Le manuscrit lui-même daterait du XVIIIe siècle et nous n'en connaissons qu'un exemplaire qui n'a pas encore été édité.

101 *Ēpisqoppos* se traduit habituellement par «évêque» mais il n'y a pas d'épiscopat alors attribué en Éthiopie, en l'état de nos connaissances. C'est pourquoi il faut peut-être comprendre ici *ēpisqoppos* dans son sens littéral de superviseur de la communauté.

102 Les relations que ces Retu'a Hāymānot entretiennent avec Ḥayq restent à préciser. On a, par exemple, pu croire, à la suite de Gianfranco LUSINI («L'omelia etiopica ‹sui sabati› di ‹Retu'a Haymanot›», 1988, p. 209), que le Retu'a Hāymānot, auteur de l'homélie des deux sabbats, l'avait écrite à Ḥayq entre 1336 et 1340. Or, Gianfranco Lusini faisait en fait référence au colophon général du manuscrit (EMML 1763, fol. 269rv) qui concerne, non pas la rédaction de cette homélie, mais la copie du recueil d'homélies dans son ensemble, lequel comprend des textes composés par Retu'a Hāymānot mais aussi des textes écrits par d'autres personnes. La copie du recueil a été faite par un certain Marqoreyos et c'est lui qui travaille à Ḥayq et non pas Retu'a Hāymānot (ou ce n'est du mois pas dit). Il est certes possible que Retu'a Haymanot ait, lui aussi, œuvré à Ḥayq et, ce, peu de temps avant la copie de ce manuscrit mais cela reste hypothétique. TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, pp. 98-100) a édité et traduit la première partie du colophon de ce manuscrit quu mériterait d'être publié en entier. GETATCHEW HAILE («A Catalogue», 1981, p. 231) a discuté la lecture de la date faite par Taddesse Tamrat et a élargi la fourchette aux années 1336-1340.

entièrement à reprendre afin de déterminer les corpus de textes et les associer à des auteurs.

Il apparaît ainsi nécessaire d'étudier beaucoup plus précisément que cela n'a jamais été fait les rapports entre peinture et littérature, ce qui se passe à Hayq entre la dernière décennie du XIIIe et le milieu du XIVe siècle et les séquences de traduction de textes, comme les *Actes de Pierre d'Alexandrie* ou les *Actes de Marc*[103], qu'il faudrait lire en parallèle de la création des représentations de Pierre et de Marc dans l'Évangile de Iyasus Mo'a[104]. Il ne s'agit pas seulement de trouver les références littéraires de la création picturale et de comprendre comment elles ont été employées mais aussi d'utiliser l'histoire de l'art pour préciser notre connaissance de l'histoire de la littérature et le rôle du *scriptorium* de Ḥayq dans cette activité littéraire et picturale, et donc le rôle de ce qui serait un réel atelier d'écriture, de traduction et de peinture.

103 Voir A. BAUSI, «The Aksumite Background of the Ethiopic 'Corpus Canonum'», 2006, pp. 535-536, 538. Il faut noter que ces textes sont aussi présents dans le microfilm EMML 1763, manuscrit copié pour le monastère de Hayq entre 1336 et 1340, voir GETATCHEW HAILE, «The martyrdom of St Peter, Archbishop of Alexandria (EMML 1763, ff. 79r-80v)», 1980 ; ID., «A New Ethiopic Version of the Acts of Saint Mark (EMML1763), ff. 224r-227r», 1981.

104 Pour ne parler que de ces thèmes. Le cycle de peintures de l'Évangile de Iyasus Mo'a représente des épisodes non bibliques comme le martyre de Cyriaque et de sa mère, l'épreuve de l'eau amère, de même que des épisodes de l'Ancien Testament qui disparaissent complètement du cycle de l'Évangile de Krestos Tasfāna vingt ou trente ans après.

Bibliographie

ABBADIE Antoine (d'), PAULITSCHKE Philippe, *Futûḥ el-Hábacha. Des conquêtes faites en Abyssinie au XVIe siècle par l'imam Muhammad Ahmad dit Gragne. Version française de la chronique arabe de Chahâb ad-Dîn Aḥmad*, Paris, Bouillon, 1898.

African Zion, the sacred art of Ethiopia, catalogue d'exposition, R. GRIERSON éd., New Haven – London, Yale University Press, 1993.

BALICKA-WITAKOWSKA Ewa, *La Crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'Antiquité tardive*, Warsaw-Wiesbaden, (Bibliotheca nubica et æthiopica, n°4), 1997.

BASSET René, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVIe siècle) par Chihab Eddin Aḥmed ben 'Abd el Qâder surnommé Arab-Faqih. Texte arabe publié avec une traduction française et des notes*, Paris, Ernest Leroux, 1897-1901.

BAUSI Alessandro, «The Aksumite Background of the Ethiopic ‹Corpus Canonum›», in *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg 2003*, S. UHLIG éd., Wiesbaden, Harrassowitz, (Aethiopistische Forschungen, Band 65), 2006, pp. 532-541.

BOSC-TIESSÉ Claire, «Creating an Iconographic Cycle: the *Acts of Wälättä Peṭros* and the Emergence of Q^wärarṭa as a Place of Asylum», in *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg 2003*, S. UHLIG éd., Wiesbaden, Harrassowitz, (Aethiopistische Forschungen, Band 65), 2006, pp. 409-416, 4 fig.

BOSC-TIESSE Claire, *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Ṭānā, Éthiopie, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008.

BOSC-TIESSE Claire, «Catalogue des autels et meubles d'autel en bois (*tābot* et *manbara tābot*) des églises de Lālibalā: jalons pour une histoire des objets et des motifs», *Annales d'Éthiopie*, 25, 2010, pp. 55-101.

BOSC-TIESSE Claire, DERAT Marie-Laure, «De la reconnaissance de la sainteté au culte des saints dans l'Église éthiopienne du XIIIe au XVIIIe siècle», *Afriques. Débats,terrains et méthodes*, 3, 2011, http://afriques.revues.org/

CERULLI Enrico, *Il Libro Etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino*, Roma, dott. Giovanni Bardi, 1943.

CHOJNACKI Stanislaw, «Les portraits des donateurs comme sources de l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Éthiopie du XIIe au XIXe siècle», *Nubica et Aethiopica*, IV-V, 1999, pp. 621-647.

COLIN Gérard, «Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question», *Analecta Bollandiana*, 106, 1988, pp. 273-317.

CONTI ROSSINI Carlo, «Postille al ‹Futûḥ al-Ḥabaša›», *Le Muséon*, LIX, 1946, pp. 173-182.

DERAT Marie-Laure, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.

DERAT Marie-Laure, «Les donations du roi Lālibalā. Éléments pour une géographie du royaume chrétien d'Éthiopie au tournant du XIIe et du XIIIe siècle, *Annales d'Éthiopie*, 25, 2010, pp. 19-42.

DERAT Marie-Laure, «Les tombeaux des rois Zagwé: la fabrique de lieux de pèlerinages (XIIe-XVIe siècles)», *Afriques. Débats,terrains et méthodes*, 3, 2011, http://afriques.revues.org/

DILLMANN August, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Leipzig, Weigel, 1865.

FRITSCH Emmanuel, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church. The Temporal: Seasons and Sundays*, Addis Ababa, 2001, (Ethiopian Review of Cultures, special issue, vol. IX-X).

FRITSCH Emmanuel, «The Churches of Lalibäla (Ethiopia): Witnesses of Liturgical Changes», *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 5, 2008, pp. 69-112.

FRITSCH Emmanuel, «The Altars in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings», in *Inquiries into Eastern Christian Worship. Acts of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, B. J. Groen, S. Hawkes Teeples éd., Leuven, Peeters, 2009 (à paraître), (Eastern Christian Studies, vol. 10).

GETATCHEW HAILE, 1980, «The martyrdom of St Peter, Archbishop of Alexandria (EMML 1763, ff. 79r-80v)», *Analecta Bollandiana*, 98, pp. 85-92.

GETATCHEW HAILE, 1981, «A New Ethiopic Version of the Acts of Saint Mark (EMML1763), ff. 224r-227r», *Analecta Bollandiana*, 99, 117-134.

GETATCHEW HAILE, MACOMBER William F., *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Microfilm Library, Collegeville*, vol. V: *Project Numbers 1501-2000*, Collegeville, 1981.

GETATCHEW HAILE, «Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries», *Oriens Christianus*, LXV, 1981, pp. 102-136.

HELDMAN Marilyn E., «An Ethiopian miniature of the Head of St. Mark: Egyptian Influence of the Monastery of St. Stephen, Hayq», in *Ethiopian Studies dedicated to Wolf Leslau*, S. SEGERT, A. BODROGLIGETI éd., Wiesbaden, Harrassowitz, 1983, pp. 554-568.

HELDMAN Marilyn E., *The Marian Icons of the Painter Frē Ṣeyon. A Study in Fifteenth Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality*, Wiesbaden, Harrassowitz, (Orientalia Biblica et Christiana, Band 6), 1994.

HELDMAN Marilyn E., «Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interaction between Egypt and Ethiopia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries», in *Interactions. Artistic interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, C. HOURIHANE éd., Index of Christian Art – Department of Art and Archaeology, Princeton University – Penn State University Press, 2007, pp. 84-105.

KROPP Manfred, «‹…Der Welt gestorben›: ein Vertrag zwischen dem äthiopischen Heiligen Iyyäsus-Mo'a und König Yəkunno-Amlak über *memoriae* im Kloster Ḥayq», *Analecta Bollandiana*, 116, 1998, pp. 303-330.

KROPP Manfred, «Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches? Die verschiedenen Versionen der Biographie des Hl. Iyäsus Mo'a als Ausdruck sich wandelnder Funktionen des Textes», in *Saints, biographies and History in Africa / Saints, biographies et histoire en Afrique / Heilige, Biographien und Geschichte in Afrika*, B. HIRSCH, M. KROPP éd., Frankfurt am Main, Peter Lang, (Nordostafrikanisch-Westasiatische Studien 5), 2003, pp. 191-205.

KROPP Manfred, «In search of Identity, Historical and Political roles. Hagiographical Literature in Hayq monastery», communication au colloque «Identités composées», Université de Paris-I, 24-26 novembre 2003.

KUR Stanislas, éd. et trad., *Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St-Etienne de Ḥayq*, avec une introduction de Enrico CERULLI, Louvain, (CSCO 260, Scriptores aethiopici 50 [traduction]), 1965.

LUSINI Gianfrancesco, «L'omelia etiopica ‹sui sabati› di ‹Retu'a Haymanot›», *Egitto e Vicino Oriente*, 11, 1988, pp. 205-235.

MARRASSINI Paolo, «A proposito di 'Iyäsus Mo'a», *Egitto e Vicino Oriente*, 9, 1986, pp. 175-197.

መጽሐፈ፡ ስንክሳር፡ በግዕዝና፡ በአማርኛ፡ ከመስከረም፡ እስከ፡ የካቲት፡ (Maṣḥafa Senkesār ba-ge'ez-ənnā ba-'amārəññā ka-maskaram eska yakkātit. Book of the Synaxary in Ge'ez and Amharic from maskaram to yakkātit), Addis Ababa, Tenśā'ē, 1994 Calendrier Éthiopien (= 2002 ap. J.-C.).

MUNRO-HAY Stuart C., *Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, Warszawa – Wiesbaden, Zaś – Pan, (Bibliotheca nubica et aethiopica, 5), 1997.

SCHNEIDER Roger, «Notes éthiopiennes», *Journal of Ethiopian Studies*, XVI, 1983 (july), pp. 105-114.

SERGEW HABLE-SELASSIE, «The Monastic Library of Däbrä Hayq», *Orbis Aethiopicus, Studia in honorem Stanislas Chojnacki*, Albstadt, 1992, Pars I, pp. 243-258.

ŠIHĀB AD-DĪN AḤMAD BIN 'ABD AL-QĀDER BIN SĀLEM BIN 'UṮMĀN, also known as 'ARAB FAQĪH, *Futūh al-Habaša. The Conquest of Abyssinia (16th Century)*, Paul Lester STANHOUSE trad., Richard PANKHURST comm., Hollywood, Tsehai Publishers, 2003.

STRELCYN Stefan, «Quelques inscriptions éthiopiennes sur des 'mänabert' des églises de Lalibäla et de sa région», *Bibliotheca Orientalis*, 36, 1979, pp. 137-156.

TADDESSE TAMRAT, «The Abbots of Debra Hayq, 1248-1535», *Journal of Ethiopian Studies*, VIII/1, 1970, pp. 87-117.

TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

TEDESCHI Salvatore, «La vita del monaco etiope Iyäsus Mo'a (sec. XIII): agiografia e storiografia», *Orientalia Christiana Periodica*, 60/2, 1994, pp. 503-518.

UHLIG Siegbert, «Chronography», *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz, vol. I, 2003, pp. 733-737.

VELAT Bernard, *Études sur le me'erāf, commun de l'office divin éthiopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical*, Paris, Firmin-Didot et Cie (Patrologia Orientalis, tome XXXIII), 1966.

VELAT Bernard, *Me'erāf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes*, Paris, Firmin-Didot et Cie (Patrologia Orientalis, tome XXXIV, fasc. 1 et 2), 1966.

ZUURMOND Rochus, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark*, Wiesbaden – Stuttgart, Franz Steiner, 1989.

ZUURMOND Rochus, «Gospel(s)», *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz, vol. II, 2005, pp. 858-859.