



HAL
open science

Le développement de la légende de Hārūt et Mārūt et des origines de la magie dans les premiers siècles de l'islam

Jean-Charles Coulon

► **To cite this version:**

Jean-Charles Coulon. Le développement de la légende de Hārūt et Mārūt et des origines de la magie dans les premiers siècles de l'islam. Delphine Lauritzen. Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance: conception, représentation, perception, 25 (2), Association des Amis du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance, pp.871-920, 2022, Travaux et mémoires, 978-2-916716-84-8. halshs-03680165

HAL Id: halshs-03680165

<https://shs.hal.science/halshs-03680165>

Submitted on 28 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INVENTER LES ANGES
DE L'ANTIQUITÉ À BYZANCE :
CONCEPTION, REPRÉSENTATION, PERCEPTION

ORIENT ET MÉDITERRANÉE (UMR 8167) / MONDE BYZANTIN
COLLÈGE DE FRANCE / INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES

TRAVAUX ET MÉMOIRES

– publication annuelle paraissant en un ou deux fascicules –

Fondés par Paul LEMERLE
Continués par Gilbert DAGRON
Dirigés par Constantin ZUCKERMAN

Comité de rédaction :

Jean-Claude CHEYNET, Vincent DÉROCHE,
Denis FEISSEL, Bernard FLUSIN

Comité scientifique :

Wolfram BRANDES (Francfort)	Peter SCHREINER (Cologne – Munich)
Jean-Luc FOURNET (Paris)	Werner SEIBT (Vienne)
Marlia MANGO (Oxford)	Jean-Pierre SODINI (Paris)
Brigitte MONDRAIN (Paris)	

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

TRAVAUX ET MÉMOIRES
25/2

INVENTER LES ANGES
DE L’ANTIQUITÉ À BYZANCE :
CONCEPTION, REPRÉSENTATION, PERCEPTION

édité par

Delphine LAURITZEN

© Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance – 2021

ISBN 978-2-916716-84-8
ISSN 0577-1471

Composition et infographie :
Artyom TER-MARKOSYAN VARDANYAN 

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LÉGENDE DE HĀRŪT ET MĀRŪT ET DES ORIGINES DE LA MAGIE DANS LES PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM*

Jean-Charles COULON

La croyance dans les anges est un des éléments fondamentaux du dogme musulman. Les anges Hārūt et Mārūt sont un hapax dans le Coran : ils sont mentionnés une seule et unique fois, dans le verset 102 de la deuxième sourate (*al-Baqara* : « la Vache »), si bien que l'on trouve fréquemment ce verset surnommé « verset de Hārūt et Mārūt », quand bien même il évoque un certain nombre d'autres sujets connexes, comme l'infidélité supposée de Salomon, l'enseignement de la magie par les démons, les avertissements contre l'usage de la magie, etc. Dans sa forme complète, le verset énonce ainsi :

Ils ont suivi ce que communiquaient les Démons, sous le règne de Salomon. Salomon ne fut point infidèle, mais les démons furent infidèles. Ils enseignaient aux Hommes la sorcellerie (*siḥr*) et ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges, Hārūt et Mārūt. Ceux-ci n'instruisaient personne avant de [lui] dire : « Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie ! » [Ils] apprenaient d'eux deux ce qui sème la désunion entre le mari et son épouse – [ils] ne se trouvent nuire à personne, par cela, sauf avec la permission de Dieu –, ils apprenaient ce qui leur nuisait ni ne leur

* Nous tenons à remercier Claude Gilliot pour toutes les références et informations qu'il nous a communiquées durant la rédaction de cet article. Je remercie également Delphine Lauritzen de m'avoir permis de participer au colloque et pour son extrême patience à mon égard pendant la rédaction de cet article, ainsi que les évaluateurs anonymes pour leurs précieuses remarques.

Concernant les conventions utilisées : nous utilisons pour la lisibilité auprès du lecteur non arabisant un système de translittération simplifié correspondant à celui de la troisième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*. Les dates sont données en ère hégirienne et chrétienne, séparées par une barre oblique. « B. » est l'abréviation conventionnelle de *ibn* (« fils de ») dans les anthroponymes arabes. Les versets coraniques sont cités avec le numéro de sourate en chiffres romains, puis le numéro du verset en chiffres arabes (nous donnons les numérotations et selon l'édition du Caire). Les traductions de versets coraniques sont de Régis Blachère, sauf de ponctuels remaniements signalés en note.

Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance : conception, représentation, perception.
éd. par D. LAURITZEN (Travaux et mémoires 25/2), Paris 2021.

était profitable. [Ils] apprirent que ceux qui ont acheté [l'art de tenter autrui] n'ont nulle part en la [Vie] Dernière. Certes, quel détestable troc ils ont fait pour eux-mêmes ! Ah ! S'ils se trouvaient savoir !¹

Ce verset fit l'objet d'un grand nombre de débats dans l'exégèse coranique et les exégètes rapportèrent et discutèrent de nombreuses hypothèses sur l'interprétation à donner de chacun de ses éléments. La recherche moderne et contemporaine s'est également beaucoup interrogée sur les possibles origines de ces deux anges, explorant particulièrement l'hypothèse d'une origine scripturaire antique (*Livre d'Énoch*, *Midrash*, etc.). L'objet de la présente étude n'est pas de revenir ou de trancher sur la question des origines de ces deux anges, sujet déjà abondamment traité, mais plutôt d'étudier les différentes hypothèses émises par les savants musulmans concernant Hārūt et Mārūt dans les premiers siècles de l'islam et de retracer l'histoire des récits qui les entourent et quelles réponses tentèrent d'apporter les premiers exégètes à l'épineuse question de l'origine angélique de l'enseignement de la magie et, partant, du rapport des anges au mal. Ces questions sur la réception musulmane du verset de Hārūt et Mārūt dans les premiers siècles de l'islam permettent en effet de s'interroger sur la représentation des anges. Nous procéderons tout d'abord à un bref état des lieux de la recherche sur ce verset, en présentant notamment les différentes hypothèses sur les origines du verset et des histoires communément rapportées sur les deux anges dans la tradition islamique. Nous présenterons ensuite les différentes interprétations données dans l'exégèse des premiers siècles de l'islam sur la nature des deux anges elle-même et le développement de l'histoire de leur « chute ». Le corpus de l'exégèse musulmane est extrêmement riche et varié. Aussi, nous tâcherons de limiter autant que possible notre propos aux exégètes des quatre premiers siècles, avec une ouverture toutefois jusqu'au IX^e/XV^e siècle afin de présenter quelques interprétations plus tardives attribuées à des savants musulmans des premiers siècles ou pour indiquer la postérité et l'influence que put avoir une interprétation.

1. Traduction remaniée d'après R. BLACHÈRE, *Le Coran (al-Qur'ān)*, Paris 1966, p. 42 : *Wa-ttaba'ū mā tatlu l-shayāṭīnu 'alā mulki Sulaymāna wa-mā kafara Sulaymānu wa-lākinna l-shayāṭīna kafarū yu'allimūna l-nāsa l-siḥra wa-mā unzila 'alā l-malakayni bi-Bābila Hārūta wa-Mārūta wa-mā yu'allimāni min aḥadin ḥattā yaqūlā inna-mā naḥnu fitnatun fa-lā takfur fa-yata'allamūna min-humā mā yufarriqūna bi-hi bayn al-mar'i wa-zawdji-hi wa-mā hum bi-ḍārrīna bi-hi min aḥadin illā bi-idhni Llāh wa-yata'allamūna mā yaḍurru-hum wa-lā yanfa'u-hum wa-laqaḍ 'alimū la-man ishtarā-hu mā la-hu fī l-ākḥira min khalaqin wa-labi'sa mā sharaw bi-hi anfusa-hum law kānū ya'lamūna. Nous avons préféré le terme plus neutre de « magie » à « sorcellerie » pour rendre *siḥr*. Nous avons en outre remplacé certaines extrapolations de Régis Blachère, visant à clarifier le verset, par les pronoms plus ambigus et moins définis du Coran, dans la mesure où nous en discuterons l'exégèse dans les pages suivantes.*

I. HĀRŪT, MĀRŪT ET VĒNUS : UN RÉCIT AUX MULTIPLES RECENSIONS ET AUX ORIGINES PLURIELLES

L'histoire de la rencontre de Hārūt et Mārūt avec Vénus a circulé relativement tôt. Cependant, la recherche s'est jusqu'à présent essentiellement concentrée sur le *tafsīr* d'al-Ṭabarī (m. 310/923). Cela se justifie aisément par le fait que ce *tafsīr* rapporte un nombre particulièrement important de traditions. Bien entendu, il n'est pas exhaustif et n'est pas le plus ancien, mais, parmi les commentaires des trois premiers siècles de l'islam, il s'agit assurément du plus complet. Pourtant, le récit de la rencontre de Hārūt et Mārūt avec Vénus ne se trouve pas dans tous les premiers textes d'exégèse. On ne le retrouve pas, par exemple, dans les premiers lexiques des termes du Coran comme le *Madjāz al-Qur'ān* d'Abū 'Ubayda² (m. 209/824-826) ou les *Ma'ānī l-Qur'ān* de 'Alī b. Ḥamza al-Kisā'ī³ (m. 189/805). On ne le retrouve pas non plus dans l'exégèse de Muqātil b. Sulaymān⁴ (m. 150/767 voire 158/775), le plus ancien *tafsīr* qui nous soit entièrement parvenu. Aussi, nous allons présenter dans un premier temps le récit sous des formes rapportées par al-Ṭabarī puis les différentes hypothèses émises par des chercheurs sur l'origine de cette histoire. Nous montrerons ensuite quelles sont les premières versions que nous avons de cette histoire afin de montrer comment leur récit s'est construit et transmis dans les premiers siècles de l'exégèse coranique.

1. *La chute de Hārūt et Mārūt dans l'exégèse coranique d'al-Ṭabarī*

L'exégèse d'al-Ṭabarī, particulièrement riche, est un bon point de départ pour présenter un large panorama des traditions en circulation. Bien que notre propos soit d'étudier le récit de Hārūt et Mārūt dans les premiers siècles, la complexité des données à ce sujet rend nécessaire de présenter d'abord l'histoire dans sa forme aboutie, avec ses éléments essentiels, afin de mieux comprendre l'historiographie contemporaine sur Hārūt et Mārūt. En effet, le commentaire d'al-Ṭabarī « clôt ce qui peut être considéré comme la période de formation de l'exégèse coranique et est, de bien des façons, le travail le plus représentatif de ce type de littérature religieuse »⁵.

Comme l'a souligné John C. Reeves, al-Ṭabarī rapporte différentes versions de l'histoire selon un certain nombre d'autorités, notamment Ka'b al-Aḥbār (m. ca 32/652), Mudjahid (m. entre 100/718 et 104/702), Ibn 'Abbās (m. ca 68/687-688), Ibn 'Umar

2. Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā, *Madjāz al-Qur'ān*, éd. Muḥammad Fu'ād Sazkīn, Le Caire s.d.

3. Al-Kisā'ī, 'Alī b. Ḥamza, *Ma'ānī l-Qur'ān*, éd. 'Isā Shaḥāta 'Isā, Le Caire 1998.

4. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, éd. 'Abd Allāh Maḥmūd Shamātah, Beyrouth 2002, p. 127-128.

5. R. TOTTOLI, *Biblical prophets in the Qur'ān and Muslim literature*, London – New York, NY 2002, p. 101.

(m. 73/693), ‘Alī (m. 40/661), al-Rabī‘ (b. Anas, m. 139/756-757 ou 140/757-758) et al-Suddī (m. 127/745)⁶. Cependant, la transmission des différentes versions de ce récit est beaucoup plus complexe. En effet, ces rapporteurs sont en réalité des autorités tutélaires et plusieurs versions différentes du récit sont attribuées à Mudjāhid, Ibn ‘Umar ou ‘Alī, avec des chaînes de transmission (*isnād*) différentes, qui peuvent expliquer des variations dans la narration, même si nous retrouvons une trame générale commune.

Si nous faisons la liste des chaînes de transmission d’al-Ṭabarī, nous avons :

- [§ 1681] Muḥammad b. Bashshār (m. 252/866-867) > Ma‘ādh b. Hishām (m. 200/815-816) > son père > Qatāda (m. 117/735) > Abū Shu‘ba l-‘Adawī⁷ > Ibn ‘Abbās (m. ca 68/687-688) ;
- [§ 1682] al-Muthannā (m. 293/905-906) > al-Ḥadjdjād b. al-Minhāl (m. 217/832-833) > Ḥammād (m. 167/783-784) > ‘Alī b. Zayd (b. Djud‘ān, m. 131/748-749) > Abū ‘Uthmān al-Nahdī (m. 81/700-701, 95/713-714 ou 100/718-719) > Ibn Mas‘ūd (m. 32/652-653) et Ibn ‘Abbās ;
- [§ 1683] al-Muthannā > al-Ḥadjdjād > Ḥammād > Khālid al-Ḥidhā‘ (m. 142/759-760 ou 143/760-761) > ‘Umayr b. Sa‘īd (m. 105/723-724 ou 115/733-734) > ‘Alī (m. 40/661) ;
- [§ 1684] Muḥammad b. Bashshār > Muḥammad b. al-Muthannā > Mu‘mil b. Isma‘īl (m. 206/823) > al-Ḥasan b. Yaḥyā > ‘Abd al-Razzāq (m. 211/827) > al-Thawrī (m. 161/777-778) > Mūsā b. ‘Uqba (m. 141/758) > Sālim (b. ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, m. 106/724-725) > Ibn ‘Umar (m. 73/693) > Ka‘b ;
- [§ 1685] al-Muthannā > Mu‘allā b. Asad (m. 218/833-834) > ‘Abd al-‘Azīz b. al-Mukhtār > Mūsā b. ‘Uqba > Sālim > ‘Abd Allāh (b. ‘Umar) > Ka‘b b. al-Aḥbar ;
- [§ 1686] Mūsā b. Harūn (m. 294/906-907) > ‘Amr (m. 222/836) > Asbāt⁸ > al-Suddī ;
- [§ 1687] al-Muthannā b. Ibrāhīm > Ishāq > Ibn Abī Dja‘far (m. 134/751-752) > son père > al-Rabī‘ ;
- [§ 1688] al-Qāsim > al-Ḥusayn (m. 214/829) > Faradj b. Fuḍāla (m. 176/792) > Mu‘āwiya (b. Ṣāliḥ, m. 158/775 ou 172/788) > Ṣāliḥ > Nāfi‘ ;
- [§ 1689] al-Muthannā > Abū Ḥudhayfa (m. 220/835-836) > Shibl > Ibn Abī Nadjīḥ (m. 131/748-749 ou 132/749-750) > Mudjāhid.

6. J.C. REEVES, Some parascriptural dimensions of the “Tale of Hārūt wa-Mārūt”, *JAOS* 135/4, 2015, p. 817-842, ici p. 819. Il ajoute aux recensions qu’il a étudiées celles, plus tardives, d’al-Maqdisī, al-Tha‘labī, al-Kisā‘ī et al-Qazwīnī.

7. Non identifié.

8. Date de mort inconnue.

Les derniers chaînons de ces chaînes de transmission se retrouvent communément chez presque tous les exégètes qui ont rapporté une version de l'histoire de Hārūt et Mārūt, à savoir Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd, 'Alī, Ka'b b. al-Aḥbār, al-Suddī, al-Rabī', Nāfi' et Mudjāhid. C'est particulièrement le nom de ce dernier que l'on retrouve dès les premières transmissions.

Chacune de ces chaînes de transmission correspond à un récit dont certains éléments diffèrent légèrement. Nous pouvons prendre l'exemple du premier récit rapporté à titre d'exemple :

[§ 1681] Muḥammad b. Bashshār nous a rapporté que Ma'ādh b. Hishām nous a rapporté que son père lui a rapporté d'après Qatāda, qu'Abū Shu'ba l-'Adawī pendant les funérailles de Yūnus b. Djubayr Abū Ghallāb⁹, d'après Ibn 'Abbās, a dit : Dieu ouvrit le ciel aux anges pour qu'ils observent les œuvres des fils d'Adam sur terre. Lorsqu'ils les virent commettre des fautes, ils dirent : « Ô Seigneur, ceux-là, les fils d'Adam que Tu as créés de Ta main, devant lesquels Tes anges se sont prosternés, à qui Tu as appris les noms de toute chose, voilà qu'ils commettent des fautes ! » Il répondit : « S'agissant de vous, si vous étiez à leur place, vous agiriez comme eux. » Ils dirent alors : « Gloire à Toi ! Cela ne nous est pas possible ! » Ils reçurent l'ordre de choisir qui descendrait sur la terre. Ils choisirent Hārūt et Mārūt. Ils descendirent sur terre, et il leur fut rendu licite tout ce qu'il y avait, sauf d'associer quelque chose à Dieu, de voler, de commettre l'adultère, de boire du vin ou de ne tuer personne injustement. Ils se montrèrent fermes jusqu'à ce qu'une femme se présentât à eux dont la moitié de la beauté lui avait été impartie. Elle s'appelait Bīdhukht. Quand ils la virent, ils voulurent commettre l'adultère avec elle. Elle [leur] rétorqua : « Non, à moins que vous ne donniez un associé à Dieu, que vous ne buviez du vin, que vous ne tuiez quelqu'un et que vous ne vous prosterniez devant cette idole ! » Ils répondirent : « Nous ne pouvons rien associer à Dieu. » Mais l'un des deux dit à l'autre : « Retourne la voir ! ». Elle dit : « Non, à moins que vous ne buviez du vin ». Et ils burent jusqu'à être ivres. Un mendiant se présenta à eux et ils le tuèrent. Lorsqu'ils commirent le mal, Dieu ouvrit [de nouveau] le ciel à ses anges. Ils dirent : « Gloire à Toi ! Tu étais plus savant ! » Dieu révéla alors à Salomon fils de David qu'ils avaient eu le choix entre un châtiment ici-bas ou dans l'au-delà. Ils choisirent le châtiment d'ici-bas. Ils furent enchaînés des chevilles jusqu'au cou, comme des chameaux, et déposés à Babylone¹⁰.

9. Rapporteur de *ḥadīth* de Bassorah, m. ap. 90/708-709.

10. Al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an*, éd. Maḥmūd Muḥammad Shākīr et Aḥmad Muḥammad Shākīr (Turāth al-islām), Le Caire 1954-1968, II, p. 427-428, § 1681 ; traduction remaniée à partir de C. HAMÈS, La notion de magie dans le Coran, dans *Coran et talismans : textes et pratiques magiques en milieu musulman*, éd. par C. Hamès, Paris 2007, p. 17-47, ici p. 34-35.

Nous pouvons mentionner une autre version du récit, celle attribuée à al-Suddī, dans laquelle nous trouvons un certain nombre d'éléments divergents :

[§ 1686] Mūsā b. Harūn m'a rapporté que 'Amr nous a rapporté qu'Asbāṭ nous a rapporté d'après al-Suddī : Dans l'affaire de Hārūt et Mārūt, [ceux-ci] médisaient contre les habitants de la terre sur leurs prescriptions légales. [Dieu] leur dit : « J'ai donné aux fils d'Adam dix appétits, et c'est par ces appétits qu'ils Me désobéissent. » Hārūt et Mārūt dirent : « Ô notre Seigneur ! Si Tu nous donnes ces appétits puis nous faisais descendre, nous gouvernerions avec justice. » Il leur dit : « Descendez ! Je vous ai donné ces dix appétits, et gouvernez parmi les hommes. » Ils descendirent à Babylone – Damavand. Ils gouvernaient, jusqu'à ce qu'arrive le soir et qu'ils remontent, et quand c'était le matin, ils redescendaient. Ils continuèrent ainsi jusqu'à ce qu'une femme vienne à eux se plaindre de son mari. Sa beauté les émerveilla. Son nom était en arabe al-Zuhara, en nabatéen Bīdhukht et son nom en persan était Anāhīdh. L'un d'eux dit à son compagnon : « Comme elle me plaît ! » L'autre dit : « Je voulais t'en faire part, mais j'avais honte devant toi ! » L'autre dit : « Voudrais-tu que je le lui dise ? ». Il répondit : « Oui, mais comment ferons-nous avec le châtime de Dieu ? » L'autre dit : « Nous espérons la miséricorde de Dieu ! » Quand elle vint se plaindre de son mari, ils lui firent part de [leur attirance]. Elle répondit : « Non, jusqu'à ce que vous rendiez un jugement en ma faveur contre mon mari. » Ils rendirent donc pour elle un jugement contre son mari. Elle leur donna un rendez-vous dans des ruines où ils viendraient la retrouver. Ils l'y retrouvèrent. Quand l'un des deux voulut faire l'amour avec elle, elle dit : « Je ne le ferai pas jusqu'à ce que vous m'informiez des mots par lesquels vous montez au ciel et par quels mots vous en descendez. » Ils l'en informèrent. Elle les prononça et monta. [Mais] Dieu lui fit oublier [le mot] par lequel elle [pouvait] descendre et elle resta à sa place. Dieu la changea en astre. Chaque fois que 'Abd Allāh b. 'Umar¹¹ la voyait, il la maudissait et disait : « C'est celle qui a séduit Hārūt et Mārūt ! » Lorsque ce fut la nuit, ils voulurent monter mais ils ne le purent, ils se savaient perdus. On leur donna le choix entre un châtime d'ici-bas ou dans l'au-delà, et ils choisirent le châtime ici-bas à celui de l'au-delà. Ils furent suspendus à Babylone et se mirent à tenir aux hommes leur discours, et c'était de la magie (*al-siḥr*)¹².

11. 'Abd Allāh b. 'Umar (m. 73/693) est le fils du deuxième calife de l'islam 'Umar b. al-Khaṭṭāb (r. 13/634-23/644). Traditionniste fécond, il ne revendiqua pas la succession de son père, s'écartant des luttes de pouvoir de cette époque. Il acquit la réputation d'un homme d'une profonde piété aux hautes qualités morales. Voir L. Veccia Vaglieri, 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb, *EP*.

12. Al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān* (cité n. 10), II, p. 431, § 1686; traduction remaniée à partir de HAMÈS, La notion de magie (cité n. 10), p. 35; voir aussi J.-Ch. COULON, *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Paris 2017, p. 32-33.

Enfin, ajoutons une troisième version, selon Mudjāhid :

[§ 1689] Al-Muthannā m'a rapporté qu'Abū Ḥudhayfa nous a rapporté que Shibl nous a rapporté d'après Ibn Abī Nadjīh, d'après Mudjāhid : quant à l'affaire de Hārūt et Mārūt, les anges s'étonnaient de l'injustice des descendants d'Adam, alors que les envoyés, les livres et les preuves leur étaient venus. Leur Seigneur leur dit : « Choisissez parmi vous deux anges, je les ferai descendre gouverner sur terre parmi les descendants d'Adam ». Ils choisirent Hārūt et Mārūt. Il leur dit lorsqu'Il les fit descendre : « Vous vous êtes étonnés des descendants d'Adam, de leur injustice et leur désobéissance. Les envoyés et les livres leur ont été envoyés bien avant, alors qu'il n'y a pas d'envoyé entre vous et Moi. Faites ceci et cela, invoquez comme ceci et cela ». Il leur ordonna ce qu'il faut faire et leur interdit [ce qui est illicite]. Ensuite ils descendirent. Il n'y avait personne qui ne soit plus obéissant à Dieu qu'eux deux. Ils gouvernèrent et furent justes. Ils gouvernaient la journée parmi les descendants d'Adam. Lorsque c'était le soir, ils s'élevaient et étaient avec les anges. Ils descendaient lorsque c'était le matin, gouvernaient et étaient justes, jusqu'à ce que descendit à eux Vénus – sous la forme de la plus belle des femmes – pour se plaindre. Ils la condamnèrent (rendirent un jugement qui lui était défavorable). Lorsqu'elle se leva, chacun d'eux se trouva épris. L'un dit à son compagnon : « As-tu éprouvé ce que j'ai éprouvé ? » Il répondit : « Oui ». Ils lui envoyèrent qu'ils jugeraient en sa faveur si elle venait à eux. Lorsqu'elle revint, ils lui dirent – et jugèrent en sa faveur - : « Viens à nous ». Elle vint à eux. Alors ils lui dévoilèrent leurs parties intimes (*ʿawratī-himā*). Leur appétit [sexuel] était dans leurs âmes, ils n'étaient pas comme les descendants d'Adam dans l'appétit pour les femmes et leur plaisir. Lorsqu'ils arrivèrent à cela, demandèrent que ce soit licite et furent jetés dans le trouble, Vénus s'envola et revint où elle était [avant]. Quand ce fut le soir, ils s'élevèrent mais furent repoussés et ne furent pas autorisés, leurs ailes ne les portèrent plus. Ils implorèrent le secours d'un homme parmi les descendants d'Adam. Ils vinrent à lui et dirent : « Invoque pour nous ton Seigneur ! ». Il répondit : « Comment intercède donc un habitant de la terre pour un habitant du ciel ? » Ils dirent : « Nous avons entendu ton Seigneur te mentionner en bien dans le ciel ! » Il leur promit un jour et le lendemain invoqua [son Seigneur] en leur faveur encore et encore, et [Dieu] l'exauça. Il leur fut donné de choisir entre le châtement Ici bas et le châtement de la vie dernière. L'un des deux regarda son compagnon et ils dirent : « Nous savons que les types de châtements de Dieu dans la vie dernière sont comme ceci et cela pour l'éternité, alors qu'Ici bas [ce n'est que] sept fois comme cela ». Il leur fut ordonné de descendre à Babylone et c'est là-bas qu'est leur châtement. On affirme qu'ils sont suspendus dans le fer, affamés, et battant des ailes¹³.

13. Al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān* (cité n. 10), II, p. 434-435, § 1689.

Nous pouvons repérer la trame commune de ces récits, à savoir que les anges critiquant les descendants d'Adam pour leurs exactions sur terre, deux d'entre eux sont choisis pour descendre vivre parmi les humains, ils s'acquittent de leur tâche jusqu'à l'arrivée de Vénus, dont ils tombent amoureux, ce qui les mène à leur perte. Cependant, certains éléments de l'histoire diffèrent sensiblement et ont des implications sur la compréhension et le sens à donner au récit. À partir de là, quels sont les principaux éléments de divergence entre les récits ?

Tout d'abord, le rôle et la dénomination de Vénus peuvent différer d'une version à l'autre. La plupart des récits rapportés identifient la femme en question à Vénus (al-Zuhara), en précisant que son nom est Anāhīd en persan et Bīdhukht en nabatéen (parfois également que c'est Bīdhukht en persan – § 1682 –, ce qui signifie littéralement « fille de Dieu »). Certains récits ne mentionnent pas même Vénus, comme c'est le cas des deux récits rapportés par Ka'b dans l'exégèse d'al-Ṭabarī (§ 1684 et 1685). Dans certains récits, Vénus vient se plaindre de son époux et demande un jugement en sa faveur aux deux anges, alors que dans d'autres aucun époux de Vénus n'est mentionné. Dans certains récits, Vénus a un but précis : découvrir les mots avec lesquels les deux anges peuvent retourner dans le ciel. Dans ce cas, Vénus n'est pas un agent de perte passif (à savoir la personne dont les anges tombent simplement éperdument amoureux), mais clairement un agent actif (à savoir elle cherche à tromper leur vigilance pour obtenir ce mot magique). Dans ce dernier cas, le récit devient un mythe étymologique sur la planète Vénus car ce serait cette femme qui se serait métamorphosée en astre.

Un autre élément particulièrement intéressant est celui de l'intercession qu'auraient recherché les deux anges auprès d'un être humain. En effet, cela constitue une singularité vis-à-vis du Coran, où des versets réfutent la possibilité du recours à des intercesseurs¹⁴, mais également un retournement des rôles dans la mesure où c'est en principe l'être humain qui demande l'intercession de l'ange auprès de Dieu. Le sous-texte indique que, dans ce cas, ces deux anges sont désormais plus éloignés de Dieu que ne l'est cet être humain.

Enfin, certains des récits situent l'épisode au temps du prophète coranique Idrīs (§ 1687), que la tradition islamique identifie à Énoch.

2. *Hypothèses sur les origines du récit de Hārūt et Mārūt : un état de la question*

Dans la mesure où c'est l'exégèse d'al-Ṭabarī qui fut la principale source des recherches sur les origines de Hārūt et Mārūt, il convient de présenter ici les hypothèses déjà formulées de nos jours sur la présence de ces deux êtres singuliers dans le Coran. Celles-ci renvoient majoritairement à deux grandes aires.

14. Voir par exemple Coran X, 3; XXVI, 100; XXX, 13; XXXII, 4; XL, 18; XXXIX, 43; LXXIV, 48.

a. L'hypothèse indo-persane

Les deux noms Hārūt et Mārūt sont admis chez les lexicographes arabes comme des noms qui ne sont pas d'origine arabe¹⁵, bien qu'on puisse tout à fait les connecter à des racines trilitères. Aussi, la question de l'origine de ces noms mystérieux s'est posée très tôt dans la recherche orientaliste, et on doit à P. de Lagarde l'hypothèse à ce jour la plus sérieuse, qui est le nom des entités zoroastriennes Haurvatāt et Amərətāt (intégrité et moralité, divinités des eaux et des plantes, de la santé et de la guérison), qui donnèrent en pehlevi Khūrdat et Amūrdat puis, en persan, Khūrdād et Murdād¹⁶. Ces deux noms furent à l'origine, en arménien, des noms des deux fleurs Hōrot et Mōrot¹⁷.

Georges Dumézil développa l'hypothèse d'une origine indo-persane de Hārūt et Mārūt dans sa *Naissance d'archanges*. Dans cette étude, il établit un parallèle convaincant entre les récits entourant les entités jumelles Nāsalya, d'où dériveraient ensuite Haurvatāt et Amərətāt, deux divinités védiques, et ceux rapportés au sujet de Hārūt et Mārūt dans la tradition islamique des siècles plus tard : « l'origine iranienne n'en est pas douteuse. Et quel que soit le mode de survie et de transmission qu'il faille supposer, on ne peut nier les analogies remarquables que ce récit présente avec un des principaux mythes indiens relatifs aux jumeaux Nāsalya »¹⁸. Selon lui, les récits juifs comme persans tirent leur origine de ce mythe indien rapporté dans le *Mahābhārata*, dont la rédaction s'échelonne entre le IV^e siècle avant J.-C. et le IV^e siècle après J.-C.¹⁹. Georges Dumézil résume ainsi le récit :

15. Les deux noms apparaissent grammaticalement comme diptotes, ce qui est le cas des noms propres d'origine non arabe.

16. P. DE LAGARDE, *Horae aramaicae*, Berlin 1847, p. 9-10 (ce dernier les assimile également à Saturne et Mars), et P. BOETTICHER, *Vergleichung der armenischen Consonanten mit denen des Sanskrit*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 4, 1850, p. 347-369, ici p. 368. Voir aussi A. JEFFERY, *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Leiden [1938] 2007², p. 283. Arthur Jeffery évoque également – sans y souscrire – l'hypothèse de Eberhard Nestle, qui les rapproche des entités zoroastriennes Hīllit et Millit, et l'hypothèse de Jean Halévy, qui réfute l'hypothèse de la dérivation à partir de Haurvatāt et Amərətāt mais émet l'hypothèse d'une dérivation des termes avestiques (zend) *havetha/haretō* (ennemi) et *meretha* (le tuer, le massacre) en raison de leurs connotations plus négatives. Enfin, Halévy émet une deuxième hypothèse à la fin de sa note en rapprochant Hārūt et Mārūt du nom de l'ange Ἀρμαρος, qui serait en hébreu *Harmaroth* (litt. « montagne ») et qui aurait donné Har[ūt] et Mārūt par adjonction d'une terminaison -ūt à la fin de la première syllabe. Cette dernière « conjecture [qu'il] donne pour ce qu'elle vaut » n'a pas eu de postérité. Voir E. NESTLE, Hillit und Millit (zu S. 523), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 55, 1901, p. 692 ; J. HALÉVY, III. Harout et Marout [annexe au procès-verbal de la séance du 10 janvier 1902], *JA* 9^e série 19, 1902, p. 146-150.

17. G. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges*, Paris 1945, p. 168.

18. *Ibid.*, p. 159.

19. La datation du *Mahābhārata* et de ses différentes parties est l'objet de débats, qu'il serait trop long de résumer ici (et nous n'avons pas les compétences pour trancher). Alf Hiltebeitel propose même une datation de l'essentiel entre le milieu du deuxième siècle avant J.-C. et l'an 0. Voir A. HILTEBEITEL, *Rethinking the Mahabharata: a reader's guide to the education of the Dharma king*, Chicago, IL – London 2001, p. 26-28.

La jeune princesse Sukanyâ s'est mariée par devoir au vieil ascète Cyavana ; elle est le modèle des épouses. Un jour les deux Açvin – ces dieux incomplets qui ne sont pas encore admis à boire le soma avec les autres dieux et qui vivent plus souvent sur la terre, dans la fréquentation des hommes, que dans le ciel [...] – un jour donc les deux Açvin voient Sukanyâ nue tandis qu'elle se baigne. Ils s'éprennent et lui déclarent leur flamme. Elle répond simplement qu'elle est la femme de Cyavana. Ils se récrient [...] : « Comment ton père a-t-il pu te donner, ô belle, à un homme qui a fini son chemin ? Tu brilles dans cette forêt, ô timide, comme l'éclair ; pas même parmi les dieux nous ne voyons ton égale, ô jeune femme. Même sans aucun ornement, privée de robes élégantes, ô noble, et dépourvue de parures, tu embellis prodigieusement la forêt... Pourquoi, telle que tu es, sers-tu, ô belle, un époux décrépît de vieillesse, étranger aux jouissances de l'amour ? Cyavana est incapable de te protéger et de te nourrir, ô femme au lumineux sourire : abandonne-le et choisis l'un de nous deux. À cause de cet époux, ô toi qui es semblable à une fille des dieux, ne va pas rendre ta jeunesse inutile... »

Elle répond : [...] « J'aime Cyavana mon époux, ne me soupçonnez donc pas ainsi ! » Les deux Açvin changent alors de tactique : Nous sommes, disent-ils, les deux meilleurs médecins des dieux, *devabhisagvarau*, nous rendrons à ton vieil époux jeunesse et beauté, mais ensuite, choisis à nouveau un mari, — ou lui, ou l'un de nous... Elle consulte Cyavana et, sur son conseil, accepte. Mais ni lui ni elle ne se doutent de la ruse qui les guette : quand Cyavana sort, jeune et beau, du lac où les Açvin l'ont fait plonger, ils sont à ses côtés, semblables à lui de traits, de vêtements, de parures, indiscernables... La pauvre Sukanyâ doit se décider au hasard, mais l'amour est capable de tous les miracles : « Prenant sa résolution par esprit, par intuition » [...], elle choisit, — et c'est bien son mari, Cyavana, qu'elle désigne.

Dans son bonheur, Cyavana n'est pas ingrat. Il sait que, jusqu'à ce jour, Indra n'admet pas les Açvin à boire le soma, ce qui est le privilège et comme la caractéristique des dieux. « Je vous ferai boire le soma, dit-il à ses bienfaiteurs [...], en dépit même du roi des dieux [...] » [...].

Il organise donc un grand sacrifice de soma et, quand la liqueur est prête, il fait mine de la donner aux Açvin. Alors se manifeste Indra, qui l'arrête [...] : « Ces deux Nâsatya ne sont pas dignes du soma : telle est ma pensée ; ils sont dans le ciel les médecins des dieux, ils ne méritent pas cet honneur ! »

Cyavana proteste, fait l'éloge des Nâsatya, affirme qu'ils sont des dieux. Indra s'en-tête [...] : [...] « Ce sont deux médecins, deux artisans ; revêtus des formes qu'ils veulent, ils circulent dans le monde des mortels : comment seraient-ils dignes du soma ? »

Le conflit devient aigu. Indra s'apprête à foudroyer la main de Cyavana qui tend le soma aux deux Açvin, mais l'ascèse a des puissances redoutables : Cyavana paralyse Indra et crée « par la force de la pénitence » (*tapobalât*) un gigantesque monstre dont les

mâchoires s'ouvrent du ciel à la terre et qui menace de tout engloutir : c'est le monstre *Mada*, « l'Ivresse ». Indra capitule : désormais les deux Aṣvin seront admis à participer à la boisson sacrificielle. Il ne reste plus à Cyavana qu'à détruire le fantôme Ivresse : le coupant et le recoupant, il le divise en quatre parties qu'il loge respectivement dans la boisson, dans les femmes, dans les dés et dans la chasse [...] ²⁰.

Ce récit comporte les éléments caractéristiques de la trame générale du récit de Hārūt et Mārūt dans la tradition islamique : des entités gémellaires tombant amoureux d'une femme mariée. Ils utilisent une ruse pour tenter de les séparer, de même que Hārūt et Mārūt, dans le verset coranique, enseignent à semer la désunion entre les époux en utilisant la magie. Il est à noter que « les Aśvin sont connus pour aider aussi ceux qui cherchent l'amour » ²¹, soit la fonction opposée de Hārūt et Mārūt, qui enseignent la désunion. Comme le rappelle Anna Caiozzo, s'appuyant sur les travaux de Jean Kellens, Haurvatāt et Amərətāt sont associés à la déesse Spenta Armaiti (« qui deviendra Anāhita ») ou à la divinité des eaux Apam Napāt ²². La place qu'accordent les exégètes à l'identification d'al-Zuhara à Anāhīd n'est en ce sens pas anodine et pourrait indiquer une origine iranienne du récit en Islam.

Autre élément important dans certains récits islamiques : la boisson. C'est en effet le vin qui serait le premier péché que Hārūt et Mārūt auraient commis sur terre et l'ivresse qui en découla aurait été la porte d'entrée pour commettre tous les actes répréhensibles qui leur avaient été interdits. Dans le récit du *Mahābhārata*, le *soma*, boisson des dieux, leur est interdit (il est à noter que, dans le Coran, le vin, *khamr*, est la boisson promise aux pieux dans l'Au-Delà : voir par exemple le verset XLVII, 15 ; alors qu'Ici-bas, le Coran avertit contre l'ivresse, voir le verset IV, 43). Dans le *Mahābhārata*, l'ivresse se manifeste sous la forme d'un monstre.

Ensuite, nous pouvons relever l'intercession de Cyavana en faveur des Nāsātya pour qu'ils rejoignent les dieux et s'élèvent. Bien entendu, le récit de l'exégèse qu'al-Ṭabarī attribue à Mudjāhid est bien différent car les deux anges sollicitent un individu qui fait des invocations à Dieu alors que Cyavana défie Indra pour aider les deux Nāsātya à s'élever. En revanche, dans les deux cas, l'individu est particulièrement remarquable : dans le récit

20. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges* (cité n. 17), p. 159-162. Nous avons pris le parti de reproduire le texte de Georges Dumézil afin d'éviter tout raccourci alors qu'il relève d'un domaine qui n'est pas de notre champ de compétence. Ce texte est d'autant plus important à reproduire qu'il est souvent ignoré des chercheurs qui ne reprennent que l'hypothèse de l'origine juive de Hārūt et Mārūt. Pour une traduction française plus récente, voir *Le Mahābhārata*, trad. par G. Schaufelberger et G. Vincent, II, Paris 2013, p. 242-249.

21. C. SPIERS, *Magie et poésie dans l'Inde ancienne : édition, traduction et commentaire de la Paip-palādasamhitā de l'Ātharvaveda*, livre 3, thèse de l'École Pratique des Hautes Études, Paris 2020, p. 427.

22. A. CAIOZZO, *Le roi glorieux : les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du Shāh Nāma de Firdawsī aux époques timouride et turkmène*, Paris 2018, p. 242 ; J. KELLENS, *Cinq cours sur les Yašt de l'Avesta*, Paris 2016, p. 175-181. Voir aussi, sur Anāhita, J. KELLENS, Le problème avec Anāhita, *Orientalia Suecana* 51-52, 2002-2003, p. 317-326.

islamique, il est connu des habitants des cieux car Dieu lui-même l'a mentionné en bien ; dans le récit du *Mahābhārata*, il s'agit d'un vieil ascète.

Enfin, il convient d'ajouter un élément qui peut rapprocher les Nāsatyā des figures de Hārūt et Mārūt : les Nāsatyā sont les médecins des dieux. Leur fonction n'est donc pas foncièrement éloignée de celle de Hārūt et Mārūt. En effet, magie et médecine sont deux disciplines très proches dans le vocabulaire arabe à l'époque du prophète et dans les premiers siècles. Ainsi, on peut rappeler que le lexicographe Ibn Manẓūr (m. 711/1311-1312), s'appuyant sur ses prédécesseurs Abū 'Ubayda (m. 209/824-825) et Ibn Sīda (m. 458/1066), rappelle que *ṭibb* (que l'on traduit communément par médecine) peut équivaloir à *siḥr* (que l'on traduit communément par magie)²³. Il s'appuie notamment sur le hadith de l'ensorcellement du prophète qui utilise ce vocabulaire (*man ṭabba-hu* : « qui l'a ensorcelé » ; le sortilège lui-même est qualifié de *ṭibb*)²⁴. Les livres des recueils de hadiths appelés *Kitāb al-Ṭibb* (communément traduits par *Livre de la médecine*) contiennent aussi bien les recommandations du prophète en matière de guérison des maux du corps et de l'esprit, de conjuration des djinns, mais également les récits sur les ensorcellements. Il est à noter que c'est en raison de leur pratique de la médecine que les Aśvin sont sur terre et non dans le ciel et qu'ils sont considérés comme impurs et indignes du Soma par Indra. Un transfert de fonction médecine/magie est donc tout à fait possible, même si cela ne demeure qu'une suggestion.

Nous voudrions ajouter également au dossier de l'hypothèse indienne un élément qui, si nous ne pouvons en l'état faire un lien clair avec Hārūt et Mārūt, pourrait néanmoins constituer une piste à creuser. En effet, le terme de Marūt est attesté en vieil indien, désignant « une classe d'êtres mythologiques liées à la fois aux groupes de jeunes guerriers dits en indo-iranien **mārya-* [...] et aux vents »²⁵. Ce terme védique de *marūt* n'existe qu'au pluriel. Or, ce terme n'est pas inconnu dans la légende des deux Aśvins. Ainsi, Indra est dit *marūd-gaṇa-* (« qui a avec lui la troupe des Maruts »)²⁶, mais les Aśvins sont également « accompagnés des bandes des Maruts ». Indra est « le chef des Maruts, qui lui doivent assistance et fidélité »²⁷ et ceux-ci lui adressent leurs louanges, ce qui ne manque pas de rappeler le rôle des anges auprès de Dieu. Les Maruts sont par ailleurs fréquemment sollicités dans des invocations de type magique²⁸. Cette piste a bien

23. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, éd. 'Abd Allāh 'Alī l-Kabīr, Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh et Ḥāshim Muḥammad al-Shādhilī, Le Caire 1981, IV, p. 2631.

24. Voir al-Bukhārī, *al-Djāmi' al-ṣaḥīḥ*, éd. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, Le Caire 1980, IV, p. 48.

25. J. HAUDRY, Mars et les Maruts, *Revue des études latines* 91, 2013, p. 47-66, ici p. 48.

26. Mais aussi *marutvat-* (« entouré des Maruts ») et *marūt-sakhi-* (« qui a pour compagnons les Maruts »). *Ibid.*, p. 50.

27. *Ibid.*, p. 56.

28. SPIERS, *Magie et poésie dans l'Inde ancienne* (cité n. 21), p. 148 (« Que les deux Aśvin t'[appellent] en premier, que Mitra et Varuṇa tous deux, que Tous-les-dieux, que les Marut t'appellent »), 201 (« Cette armée-là, ô Maruts, celle des adversaires / qui vient contre nous, rivalisant de puissance, / ca-

entendu un certain nombre de faiblesses : pourquoi aurait-on dérivé Hārūt de Mārūt ? Pourquoi serait-on passé d'un collectif à une paire d'anges²⁹ ? En l'état, nous ignorons si ce rapprochement peut avoir une pertinence pour l'origine possible des noms de Hārūt et Mārūt, mais la découverte et l'étude de nouveaux textes pourraient indiquer à l'avenir si une telle piste doit être définitivement écartée ou si elle pourrait être davantage explorée.

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse d'une origine indo-iranienne à Hārūt et Mārūt a recueilli l'adhésion d'un certain nombre de chercheurs, comme Constant Hamès³⁰, Francesco Zappa³¹, Anna Caiozzo³², etc.

Dans la lignée de cette hypothèse, nous devons à Jean de Menasce un article important sur le sujet, « Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane : à propos de Hārūt et Mārūt », paru en 1947³³. Il y discute l'argumentation de Georges Dumézil, tout en l'approfondissant et en développant l'hypothèse d'une transmission via un intermédiaire manichéen et offrant notamment un parallèle avec un récit midrashique, que nous allons désormais présenter.

b. Les hypothèses du *Midrash Abbkir* et du *Livre d'Énoch*

L'hypothèse d'une origine juive à Hārūt et Mārūt remonte également au XIX^e siècle. En effet, Abraham Geiger fit un parallèle entre une anecdote du *Midrash Abbkir* et un récit de la tradition islamique qu'il trouva dans la traduction du Coran de Ludovico Marracci³⁴. Le texte du *Midrash Abbkir* offrant des parallèles est le suivant :

Rabbi Joseph fut interrogé par ses savants : « Qu'est-ce qu'Azael ? » et il répondit :
« Lorsque les hommes, au temps du Déluge, pratiquaient l'idolâtrie, Dieu en fut affligé

chez-la avec l'obscurité contre-nature, / de façon à ce que parmi eux l'un ne reconnaisse plus l'autre », 204 (« Vous, ô Marut, vous êtes puissants pour un être tel [que nous]. / Avancez contre [eux], ayez pitié [de nous], vainquez ! »), 209 (« Que les Marut frappent avec force »), 332 (« Que les Marut l'aspergent d'eau, de beurre clarifié »), etc. Ils sont par ailleurs particulièrement sollicités pour faire tomber la pluie (*ibid.*, p. 469-470), ce qui est bien sûr un enjeu majeur dans le désert d'Arabie. Des rites pour faire tomber la pluie ont ainsi été intégrés à l'islam à travers le rituel de la *ṣalāt al-istisqā'* (la prière pour faire tomber la pluie).

29. La même question se pose au sujet de l'hypothèse de l'influence du *Livre d'Énoch* : comment serait-on passé des nombreux anges de ce livre aux deux seuls Hārūt et Mārūt, qui par ailleurs n'y sont pas mentionnés ? Voir *infra*.

30. HAMÈS, La notion de magie (cité n. 10), p. 32-37.

31. F. ZAPPA, La magie vue par un exégète du Coran : le commentaire du verset de Hārūt et Mārūt (s2v102) par al-Qurtubî (XIII^e s.), dans *Coran et talismans* (cité n. 10), p. 49-74, ici p. 57-58.

32. CAIOZZO, *Le roi glorieux* (cité n. 22), p. 242.

33. J. DE MENASCE, Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane : à propos de Hrt et Mrt, *Études Asiatiques / Asiatische Studien* 1, 1947, p. 10-18.

34. A. GEIGER, *Judaism and Islam: A prize essay*, transl. by F. M. Young, Madras 1898, p. 84-85, n. 3. Un examen de ce récit montre qu'il s'agit a priori de la version telle que relatée par Ibn Abī Zamanīn.

et deux anges, Shamhazai et Azael, lui dirent : « Seigneur du monde, ne t'avons-nous pas dit à la création : 'Qu'est donc l'homme pour que Tu lui accordes une telle attention ?' Mais Il dit : 'Que deviendrait le monde ?' Ils répondirent : 'Nous en aurions eu l'usage. – Mais Je sais parfaitement que si vous viviez sur terre, le désir vous submergerait et vous deviendriez pire que l'homme. – Donne-nous alors la permission de vivre avec les hommes, et Tu verras comme nous sanctifierons Ton nom. – Allez vivre avec eux.' Alors Shamhazai vit une jeune fille nommée Istahar. Il la regarda dans les yeux et dit : 'Écoute-moi' ; ce à quoi elle répondit : 'Je ne t'écouterai pas jusqu'à ce que tu m'aies enseigné le nom de Dieu, à la mention duquel tu t'élèves dans les cieux.' Il lui enseigna ce nom, qu'elle prononça, et s'éleva immaculée dans les cieux. Dieu dit alors : 'Parce qu'elle se détourna du péché, ainsi qu'elle soit fixée parmi les sept planètes, puissiez-vous en profiter pour toujours.' Ainsi, elle fut fixée parmi les Pléiades. Mais [les deux anges] vécurent dans l'immoralité avec les filles des hommes, parce qu'elles étaient belles et ils ne pouvaient contenir leurs désirs. Ainsi, ils prirent des épouses et engendrèrent des enfants, Hiwwa et Hiyya. Azael était maître de l'art de la supercherie et des babioles des femmes avec lesquelles elles captivent les hommes avec des pensées immorales.³⁵

Ce parallèle entre la tradition islamique et la tradition juive est convaincant³⁶. Cette hypothèse de l'origine juive de Hārūt et Mārūt dans le Coran fut abondamment reprise et développée par la suite.

Bien que Jean de Menasce ne semble pas avoir connu les hypothèses d'Abraham Geiger³⁷, le parallèle entre ce texte et le récit islamique ne lui a pas échappé, notamment l'analogie Ishtar/Anāhīd/Vénus.

Une autre piste d'influence sérieuse est celle du *Livre d'Énoch*. En effet, le *Livre d'Énoch* relate l'histoire des anges déchus. Ceux-ci auraient pris pour femmes des humaines, engendrant ainsi des géants, et auraient enseigné diverses sciences aux hommes, notamment des disciplines magiques. Par exemple, un des versets du *Livre d'Énoch* dans sa version éthiopienne affirme :

Ceux-ci, et tous les autres avec eux, prirent des femmes ; chacun en choisit une, et ils commencèrent à aller vers elles et à avoir commerce avec elles, et ils leur enseignèrent les charmes et les incantations, et ils leur apprirent l'art de couper les racines et (la science) des arbres³⁸.

35. *Ibid.*, p. 83-84.

36. Nous verrons un peu plus loin que certaines versions de ce récit chez les exégètes du Coran sont encore plus proches du récit du *Midrash Abbkir* que le récit dont avait connaissance Abraham Geiger.

37. Il connaissait ce récit via le *Beth ha-Midrash* de Jellinek et le *Sefer ha-agadah* de Hayim Nahman Bialik et Yehoshua Hana Ravnitzky. Voir DE MENASCE, Une légende indo-iranienne (cité n. 33), p. 16, n. 16.

38. *Le livre d'Hénoch*, trad. par F. Martin, L. Delaporte, J. Françon, E. Legris et J. Pressoir, [Paris 1906] réimpr. Milan 2000, p. 14 (VII, 1).

Les noms Hārūt et Mārūt eux-mêmes ne sont pas mentionnés dans le *Livre d'Énoch*.

Dans la lignée des travaux d'Annette Yoshiko Reed sur la littérature énochéenne et les anges déchus³⁹, Patricia Crone développa cette question de l'influence du livre d'Énoch sur le Coran et la tradition islamique, particulièrement à travers l'exemple de Hārūt et Mārūt, dans un article de 2013 qui faisait le point sur les recherches sur le sujet, tout en l'approfondissant⁴⁰. Elle part du principe qu'« il est bien connu que le passage coranique et l'histoire sont développés à partir du récit des anges déchus dans le *Livre des Gardiens*, un ouvrage attribué à la figure antédiluvienne Énoch »⁴¹. Cet ouvrage correspond à la première partie du livre éthiopien d'Énoch. Patricia Crone adhère au moins partiellement aux arguments de Jean de Menasce : l'histoire des deux Ashvins comporte un certain nombre d'éléments plus proches des récits des exégètes musulmans que le *Livre d'Énoch*, notamment le récit védique met en scène deux divinités jumelles plus aisément assimilables à Hārūt et Mārūt que les myriades d'anges du *Livre d'Énoch*, l'histoire védique met en scène une femme en particulier alors que le *Livre d'Énoch* parle des femmes en général, etc.⁴² En revanche, elle n'était pas convaincue de l'intermédiaire manichéen qui aurait pu, selon Jean de Menasce, donner des noms iraniens, devenus par la suite Hārūt et Mārūt dans le Coran. Elle estime qu'il est « plus probable que ce fut via la magie que les anges furent renommés, étant donné que c'est dans le contexte de la magie que le Coran les mentionne. Artat Amurtat (sans doute dérivés de Haurvatāt et Ameretāt) figurent parmi les *nomina barbara* dans les textes magiques d'Irak »⁴³. L'argument est toutefois un peu faible en l'état : ces deux noms, certes probablement dérivés de Haurvatāt et Ameretāt, figurent dans une liste de *nomina barbara*. Cela ne permet pas d'expliquer pourquoi ce sont ces deux seuls noms qui auraient été retenus dans le Coran, en l'absence d'autres sources qui mettraient en exergue des mentions spécifiques de ces deux seuls noms.

Dans la continuité de l'étude de Patricia Crone, la question de la relation de la tradition juive et de la tradition islamique a également fait l'objet d'un article très important de

39. A. Y. REED, *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: the reception of Enochic literature*, Cambridge 2005.

40. P. CRONE, The Book of Watchers in the Qur'an, dans *Exchange and transmission across cultural boundaries: philosophy, mysticism, and science in the Mediterranean world*, ed. by H. Ben-Shammai, S. Shaked, and S. Stroumsa, Jerusalem 2013, p. 16-51; réédité dans P. CRONE, *The Qur'anic pagans and related matters: Collected studies in three volumes*, ed. by H. Siurua, Leiden – Boston, MA 2016, p. 183-218. La numérotation de l'article original est indiquée dans les marges de la réédition de 2016, aussi nous renverrons à la pagination originale de l'article publié en 2013.

41. *Ibid.*, p. 16-17 : *it is well known that both the Qur'anic passage and the gripping story are developed from the account of the fallen angels in the so-called Book of Watchers, a work attributed to the antediluvian figure Enoch [...]*.

42. *Ibid.*, p. 25-26.

43. *Ibid.*, p. 29. Elle renvoie ici à l'article de S. SHAKED, Popular religion in Sasanian Babylonia, *The Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1997, p. 103-117, ici p. 113.

John C. Reeves paru en 2015, dans lequel il s'appuie sur les traditions rapportées par al-Ṭabarī, al-Maqdisī, al-Tha'labī, al-Kisā'ī et al-Qazwīnī⁴⁴. Il y défend notamment l'idée que le *Midrash* juif médiéval doit « structurellement et thématiquement » au récit de la tradition musulmane, qui lui-même s'est développé à partir de matériaux antérieurs au Coran⁴⁵. Ainsi, bien avant le Coran, on trouve dans le *Livre d'Énoch* l'idée d'anges déchus s'unissant aux femmes humaines, l'enseignement de savoirs interdits comme la magie et les incantations par des anges déchus, etc. On n'y trouve en revanche pas les noms des anges (qui ne sont pas que deux), leur jalousie vis-à-vis de l'être humain, etc. John C. Reeves souligne également une possible influence du *Livre des Jubilées* hébreu, un pseudépigraphie attribué à Moïse dans lequel il est expliqué que du temps de Yared, le père d'Énoch, les anges descendirent sur terre pour instruire les humains et agir avec justice et droiture sur terre⁴⁶, ce qui ne manque pas de rappeler le comportement attribué à Hārūt et Mārūt avant que Vénus ne les retrouve. Il développe également l'idée d'un rapprochement qui pourrait être fait entre la femme d'Énoch No'ām et sa mère 'Azurā d'après le *Livre des Jubilées* et Vénus (al-Zuhara) dans le récit de Hārūt et Mārūt⁴⁷.

L'article de John C. Reeves fut partiellement critiqué par Moshe Idel, qui remet en cause l'idée que le récit islamique ait pu avoir une influence sur le récit midrashique. Cependant, les arguments de cette réfutation peinent parfois à convaincre⁴⁸. Notamment, un argument

44. L'idée de cet article était déjà brièvement évoquée dans un article plus ancien : J. C. REEVES, Some explorations of the intertwining of Bible and Qur'an, dans *Bible and Qur'an: essays in scriptural intertextuality*, ed. by J. C. Reeves, Atlanta, GA 2003, p. 43-60.

45. REEVES, Some parascriptural dimensions (cité n. 6), p. 830.

46. *Ibid.*, p. 831.

47. *Ibid.*, p. 834-839.

48. M. IDEL, *Hārūt and Mārūt: Jewish sources for the interpretation of the two angels in Islam*, dans *L'ésotérisme shi'ite: ses racines et ses prolongements / Shi'i esotericism: its roots and developments*, éd. par M. A. Amir-Moezzi, M. De Cillis, D. De Smet et O. Mir-Kasimov (BEHE, Sciences religieuses 177), Turnhout 2016, p. 127-137. Notamment, Moshe Idel s'appuie surtout sur les éléments de différence entre le récit midrashique et le récit islamique, cependant, ceux-ci sont déjà connus et pris en compte par John C. Reeves, qui argumente davantage sur l'intégration de thèmes spécifiques au récit midrashique plutôt qu'une simple transposition ou traduction du récit arabe en hébreu. Voir par exemple l'argument de Moshe Idel « There is no sign of Arabising in the "Midraš" » (p. 132), qui ne contredit pas vraiment la démonstration de John C. Reeves. Autre argument surprenant : le récit de Hārūt et Mārūt est considéré comme une *isrā'īliyya* dans la tradition exégétique musulmane, ce qui indiquerait selon lui que le récit provient de sources juives (p. 132). Un tel argument interpelle d'une part parce que John C. Reeves affirme au contraire une influence du *Livre d'Énoch* et donc une source juive à l'origine du récit islamique. En outre, cela relève d'une méconnaissance de ce que recouvre le terme d'*isrā'īliyyāt* dans la tradition islamique car le terme désigne en réalité à la fois les récits sur les personnages coraniques apparaissant dans l'Ancien et le Nouveau Testament, des récits situés à l'époque des « anciens israélites » ou des fables attribuées, véridiquement ou non, à des sources ou des informateurs juifs (voir G. VAJDA, *Isrā'īliyyāt, EP*). En somme, le label *isrā'īliyyāt* dans l'exégèse islamique ne permet absolument pas d'indiquer qu'il y a effectivement une source juive derrière un récit islamique.

de nature (pseudo-)historique invite particulièrement à réfléchir sur l'usage fait des sources arabes islamiques dans ce dossier. En effet, Moshe Idel indique que

la version utilisée par Reeves et d'autres savants, comme si c'était la plus ancienne complète, à savoir celle préservée dans le tardif *Midrash Bereshit Rabbati* de R. Moshe ha-Darshan de Narbonne [fl. mi-XI^e siècle], se retrouve en réalité verbatim au moins un siècle plus tôt, intégrée à un anonyme livre hébreu écrit en Perse, intitulé *Pitron Torah*, où on trouve une meilleure version, sans les ajouts introduits par R. Moshe ha-Darshan dans sa version du "Midrash". Dans ce cas, la plus ancienne version du récit juif est contemporaine de la documentation écrite des différentes versions d'al-Ṭabarī.⁴⁹

L'argument ici ne tient pas debout dans la mesure où al-Ṭabarī cite des sources antérieures (ce sont les « chaînes de transmetteurs », *isnād*, que l'on trouve au début des récits qu'il rapporte) mais, surtout, des exégètes antérieurs à al-Ṭabarī relatent l'histoire de Hārūt et Mārūt ou une partie de ses éléments. La faiblesse de l'argument ici pointe sur l'orientation principale des études sur le récit de Hārūt et Mārūt qui est celui de retrouver les origines, mais qui n'accorde que peu de considération à la complexité des sources exégétiques ou religieuses islamiques.

c. La question des origines, les origines en question

Nous ne trancherons bien entendu pas ici le débat des origines de Hārūt et Mārūt et des récits transmis dans l'exégèse islamique. Il convient de noter que les deux hypothèses (origine indo-persane et origine juive) ont été développées séparément, au point que les tenants de chacune des deux hypothèses semblent relativement ignorer les travaux de l'autre⁵⁰. Pourtant, les deux ne s'excluent pas.

L'ensemble de ces éléments appelle plusieurs remarques pour le sujet qui nous occupe, qui est le développement des traditions relatives à Hārūt et Mārūt dans les premiers siècles de l'islam. En effet, ces études opèrent souvent un raccourci entre le texte coranique et les développements postérieurs de la tradition islamique. Ainsi, si le *Midrash Abbkir* contient effectivement un récit proche de ceux que l'on peut trouver chez des exégètes du Coran, cela ne signifie pas pour autant que la mention de Hārūt et Mārūt dans le Coran reprend ou hérite directement de la tradition juive, ni même que le récit en lui-même ait directement affecté le verset coranique. Il semble probable que les récits exégétiques postérieurs relatant l'histoire de Hārūt, Mārūt et Vénus doivent beaucoup à la tradition indo-persane ou à la tradition juive, et les parallèles sont effectivement nombreux. Cependant, le verset

49. IDEL, *Hārūt and Mārūt* (cité n. 48), p. 133.

50. Par exemple, Patricia Crone ou John Reeves ne semblent connaître la piste indo-persane essentiellement qu'à travers le bref article de Jean de Menasce, mais ignorer totalement les développements et arguments de Georges Dumézil ou le récit du *Mabḥārāta* lui-même (Moshe Idel ignore même l'article de Jean de Menasce).

coranique en lui-même est bien trop allusif pour que ces parallélismes soient probants sur une hypothétique « origine » du verset. L'hypothèse la plus probable concernant le verset lui-même est l'influence indo-persane en raison des deux noms de Hārūt et Mārūt, que l'on ne retrouve pas dans la tradition juive. D'autres hypothèses ont été émises sur ces deux noms : par exemple, Margoliouth rapprochait Mārūt de l'éthiopien *mārūt* (*divina, fatidica*) et Hārūt du syriaque *herta* (conflit, querelle). Selon lui, « l'ancienne mythologie persane semble hasardeuse : les étymologies données ci-dessus expliquent la connexion [de Hārūt et Mārūt] à la magie et à la querelle »⁵¹.

En revanche, c'est le caractère très allusif qui justement suscita de nombreuses interrogations et souleva d'importants problèmes théologiques, et notamment la question de la nature de ces deux êtres et de la peccabilité des anges. C'est ainsi, à notre sens, que la tradition juive du *Midrash Abhkir* fut sollicitée par les exégètes musulmans pour donner du sens à un passage théologiquement problématique.

II. L'HISTOIRE DE HĀRŪT, MĀRŪT ET VĒNUS CHEZ LES EXÉGÈTES DES QUATRE PREMIERS SIÈCLES

Les premières recensions de l'histoire de Hārūt, Mārūt et Vénus doivent être resituées dans le contexte des débuts de l'exégèse coranique, et notamment des figures des conteurs (*qāṣṣ*), qui relatent des histoires afin d'expliquer certains passages obscurs du Coran⁵². Concernant Hārūt et Mārūt, le verset en lui-même est suffisamment énigmatique, particulièrement vis-à-vis du reste du Coran, pour susciter un besoin d'éclaircissement sur l'identité de ces deux anges.

1. Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767 voire 158/775)

Un des premiers exégètes dont l'œuvre nous est parvenue, Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767 voire 158/775)⁵³, originaire de Balkh mais ayant enseigné à La Mecque, Damas et Beyrouth et ayant séjourné à Bagdad et Bassora, n'offre qu'un commentaire très succinct du verset en question et ne mentionne pas l'histoire de Hārūt, Mārūt et Vénus :

51. D. S. MARGOLIOUTH, Some additions to Professor Jeffery's *Foreign vocabulary of the Qur'an*, *JRASGBI* 1, 1939, p. 53-61, ici p. 61.

52. Sur le rôle des *quṣṣāṣ* (pl. de *qāṣṣ*), voir par exemple TOTTOLI, *Biblical prophets* (cité n. 5), p. 86-89.

53. Il faut demeurer prudent sur l'attribution de ce *Tafsīr* à Muqātil b. Sulaymān : comme le rappelle Claude Gilliot, ce dernier est connu selon trois recensions et la version éditée est une version bagdadienne, qui comporte des interpolations d'un des transmetteurs (al-Tawwazī, m. 308/920). Ces réserves mises à part, nous avons ici un texte qui relève de la période des tout débuts de l'exégèse coranique. Sur Muqātil b. Sulaymān, voir, entre autres, C. GILLIOT, Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit, *JA* 1-2, 1991, p. 39-92 ; C. GILLIOT, L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan, *Studia Islamica* 89, 1999, p. 129-164, ici p. 132-134 ; C. GILLIOT, La théologie musulmane en Asie Centrale et au

{ Salomon ne fut point infidèle, mais les démons furent infidèles. Ils enseignaient aux Hommes la magie } alors les Juifs laissèrent le Livre des prophètes et suivirent ce que [les démons] disaient comme magie { et ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges, Hārūt et Mārūt }, c'est-à-dire qu'ils suivirent ce qu'on avait fait descendre sur les deux anges, à savoir Hārūt et Mārūt, qui étaient des anges dont la place dans le ciel était unique, puis Il dit { à Babylone }, c'est-à-dire alors qu'ils sont à Babylone. Certes, Babylone s'appelle [ainsi] car les langues s'y sont embrouillées (*tabalbalat bi-hā*) lorsqu'Abraham fut jeté dans le feu. Ensuite, Il dit { Ceux-ci n'instruisaient personne avant de [lui] dire : « Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie ! » }, et ce parce que Hārūt et Mārūt fabriquaient la séparation à partir de la magie⁵⁴.

Il poursuit son commentaire sur la question de la magie, présentée comme une épreuve :

Abū Ṣāliḥ rapportait d'al-Ḥasan au sujet de Sa parole { ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges, Hārūt et Mārūt } : Hārūt et Mārūt obéissaient à Dieu (*muṭī'in li-Llāh*). Ils churent (*habaṭā*) avec la magie comme une épreuve (*ibtilā'*) de Dieu pour Ses créatures (*li-khalqihī*) et Il les fit contracter l'engagement de n'enseigner à personne de la magie sans qu'ils ne lui fassent une introduction { Nous sommes seulement une tentation }, ce qui signifie une affliction (*miḥna*) et une épreuve (*balwā*), { Et ne sois point impie ! }. Quand Il leur refuse d'enseigner la magie, ils disent : « Va à tel et tel lieu, quand tu y arriveras, tu feras ceci et cela et tu seras un magicien »⁵⁵.

En somme, son commentaire glose le verset coranique, sans réellement y apporter de nouvelles informations ou un développement plus substantiel sur l'histoire de Hārūt et Mārūt, à l'exception d'une explication lexicographique sur Babylone. La question de la nature de Hārūt et Mārūt elle-même, ou encore les raisons de leur « chute », est totalement « esquivée ». Certes, l'exégèse de Muqātil b. Sulaymān est « essentiellement paraphrasique et narrative dans laquelle le *ḥadīth* a très peu de place »⁵⁶, cependant il « y fait un grand usage de ce qui sera qualifié plus tard de *judaica* (*isrā'iliyyāt*) »⁵⁷. Il fait en outre partie de ces sermonnaires (*qāṣṣ*) des débuts de l'islam. Nous aurions donc pu nous attendre à y retrouver un récit quelque peu plus développé sur l'infidélité supposée de Salomon ou sur les deux anges, comme nous en trouvons dans d'autres commentaires. Cela pourrait indiquer que le récit sur Hārūt et Mārūt ne connaissait pas encore une forte circulation chez les exégètes.

Khorasan, *Arabica* 49/2, 2002, p. 135-203, ici p. 138-140 ; C. GILLIOT, Les débuts de l'exégèse coranique, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 58, 1990, p. 82-100, ici p. 90-91 ; TOTTOLI, *Biblical prophets* (cité n. 5), p. 98-100.

54. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr* (cité n. 4), p. 127.

55. *Ibid.*, p. 128.

56. GILLIOT, L'exégèse du Coran (cité n. 53), p. 133.

57. *Ibid.*

2. *Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī* (m. 211/827)

Avec le *tafsīr* de ‘Abd al-Razzāq (m. 211/827)⁵⁸, nous avons une exégèse bien plus fournie et précise que Muqātil b. Sulaymān. En effet, ‘Abd al-Razzāq fournit les chaînes de garants des traditions qu’il rapporte, qui, elles-mêmes, reflètent différentes voies de transmission des explications du Coran. Notamment, il transmet de nombreuses traditions d’un de ses maîtres, le baṣrien Ma‘mar b. Rāshid (m. 153/770), qui avait étudié à Bassora, La Mecque et Médine. Harald Motzki estime notamment que les traditions rapportées par ‘Abd al-Razzāq ont toutes les chances d’être authentiques, dans la mesure où ses transmetteurs sont bien connus, identifiés et en nombre relativement restreint, mais, surtout, il indique lorsqu’il n’est pas sûr des transmetteurs d’une tradition ou lorsqu’une tradition est anonyme⁵⁹. ‘Abd al-Razzāq rapporte ainsi plusieurs traditions sur l’histoire de Hārūt et Mārūt :

[§ 94] ‘Abd al-Razzāq dit que Ma‘mar [b. Rāshid] nous a rapporté que Qatāda [m. 118/736] et al-Zuhri [m. 124/742] ont dit d’après ‘Ubayd Allāh [m. 94/712-713] : [ce sont] deux anges qui churent pour gouverner parmi les hommes, et ce alors que les anges se moquaient des règles (*ahkām*) des humains. Une femme vint leur demander un jugement et ils la favorisèrent. Ensuite ils remontaient. [Dieu] intervint [alors] et ils eurent à choisir entre le châtement d’ici-bas ou de l’au-delà, et ils choisirent ici-bas.

[§ 95] ‘Abd al-Razzāq dit que Ma‘mar nous a rapporté que Qatāda a dit : ils enseignaient aux Hommes la magie et ils conclurent de n’enseigner à personne sans lui faire une introduction et ils disaient { Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie ! }

[§ 96] ‘Abd al-Razzāq dit que Ma‘mar nous a rapporté qu’al-Kalbī [m. 146/763] a dit : ils n’enseignaient que la séparation et ils conclurent de n’enseigner à personne sans lui faire une introduction et ils disaient { Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie ! }

[§ 97] ‘Abd al-Razzāq dit qu’al-Thawri nous a rapporté d’après Mūsā b. ‘Uqba, d’après Sālim, d’après Ibn ‘Umar, d’après Ka‘b [al-Aḥbār]⁶⁰ : les anges mentionnèrent les actions des Adamites et les péchés qu’ils commettaient. [Dieu] leur dit : « Choisissez deux anges », et ils choisirent Hārūt et Mārūt. Il leur dit : « Je vous envoie auprès des hommes, il n’y a entre Moi et vous aucun envoyé. Descendez, ne m’associez rien, ne forniquez pas, ne volez pas ». ‘Abd Allāh b. ‘Umar dit que Ka‘b dit : « Il ne se passa pas un jour où ils furent descendus sans qu’ils ne fassent ce que Dieu leur avait rendu illicite ».

58. Sur ‘Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, voir H. MOTZKI, ‘Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *EP* ; H. MOTZKI, The Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī as a source of authentic *ahādīth* of the first Islamic century, *JNES* 50/1, 1991, p. 1-21 ; TOTTOLI, *Biblical prophets* (cité n. 5), p. 100-101.

59. MOTZKI, The Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī (cité n. 58), p. 4-5.

60. Cette chaîne de transmission est reprise par al-Ṭabarī (voir *supra*).

[§ 98] ‘Abd al-Razzāq dit qu’Ibn al-Taymī [Mu‘tamir b. Sulaymān al-Taymī, m. 87/706] nous rapporta d’après son père [Sulaymān b. Ṭūkhān al-Taymī], d’après Abū ‘Uthmān [‘Amr b. Sālim], d’après Ibn ‘Abbās que la femme par laquelle furent tentés les deux anges fut transformée et elle est cet astre rouge, c’est-à-dire Vénus.

[...]

[§ 102] ‘Abd al-Razzāq dit que Ma‘mar nous a rapporté d’après Dja‘far al-Djazrī [m. 154/771], d’après Yazīd b. al-Aṣamm [m. 103/721-722 ou 104/722-723] : on demanda à al-Mukhtār al-Kadhḥāb [litt. « le menteur » ; al-Mukhtār b. Abī ‘Ubayd al-Thaqafī, m. 77/696-697] si quelqu’un avait vu un jour Hārūt et Mārūt. Il répondit : « Depuis que Babylone fut complètement renversée la dernière fois personne ne les a vus ». ⁶¹

Aucune de ces anecdotes ne contient l’histoire sous une forme développée, nous trouvons au contraire des informations de portée très limitée. Seuls deux récits (§ 94 et 97) précisent clairement la descente des deux anges sur terre. Le premier de ces deux récits est rapporté par Qatāda b. Dī‘āma, épigone (génération suivant celle des compagnons du Prophète) ayant une autorité particulière en matière de transmission de *ḥadīth* (c’est une autorité très abondamment citée par al-Ṭabarī⁶²), et al-Zuhrī, « l’un des fondateurs de la tradition islamique »⁶³. Les deux anges sont envoyés gouverner parmi les hommes et sont punis pour avoir favorisé une femme non identifiée. Le deuxième récit est transmis par ‘Abd Allāh b. ‘Umar et Ka‘b b. al-Aḥbār. Le premier est le fils du second calife de l’islam, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, et acquit une solide réputation de fiabilité dans le *ḥadīth*. Quant à Ka‘b al-Aḥbār, c’est également une autorité importante dans le *ḥadīth*. Juif yéménite converti, on lui attribua néanmoins au fil des siècles de nombreux récits relatifs à la tradition juive ou supposée juive⁶⁴. Il est donc souvent difficile de distinguer ce qui serait authentiquement de Ka‘b al-Aḥbār ou ce qui lui fut tardivement attribué. Cependant, dans le cas de l’exégèse de ‘Abd al-Razzāq, nous avons une transmission proche de son époque de vie, avant que Ka‘b n’acquière cette réputation particulière en matière d’*isrā’īliyyāt*. Or, le récit ici transmis est extrêmement minimaliste : après que les anges aient raillé l’être humain pour ses péchés, Hārūt et Mārūt sont envoyés sur terre avec une instruction directe (sans l’intermédiaire d’un prophète envoyé) sur ce qu’ils ne peuvent pas faire et Ka‘b de préciser qu’ils commirent chaque jour tous les péchés. Aucune trace ici non plus

61. ‘Abd al-Razzāq, *Tafsīr ‘Abd al-Razzāq*, éd. Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh, Beyrouth 1999, I, p. 281-284.

62. Voir C. GILLIOT, Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabarī, *Studia Islamica* 77, 1993, p. 43-46.

63. M. LECKER, al-Zuhrī, *EP*.

64. M. SCHMITZ, Ka‘b al-Aḥbār, *EP*. Sur le rôle de Ka‘b, voir plus récemment J. C. REEVES, Jewish Apocalyptic lore in early Islam: reconsidering Ka‘b al-Aḥbār, dans *Revealed wisdom: studies in apocalyptic in honour of Christopher Rowland*, ed. by J. Ashton, Leiden – Boston, MA 2014, p. 200-216.

de Vénus. Ce récit a également été transmis par al-Ṭabarī⁶⁵, mais ce dernier collationne deux versions : il s'appuie en réalité sur une autre version mais signale les endroits où elle diffère de celle que nous trouvons dans notre édition du commentaire de 'Abd al-Razzāq. La principale différence est que Dieu leur enjoint de ne pas boire de boisson fermentée dans la version d'al-Ṭabarī, au lieu de ne pas voler. Quoi qu'il en soit, il n'est pas question de Vénus dans ce récit non plus. Ce n'est que dans un propos séparé (§ 98) attribué à Ibn 'Abbās⁶⁶, qu'il est affirmé que la femme qui les tenta (on comprend alors que cela renvoie au récit sus-mentionné § 94) fut transformée en astre et qu'il s'agit de Vénus. En somme, différents éléments se retrouvent ici, mais sous forme très succincte : c'est l'agencement de ces éléments qui dévoile la trame d'un récit.

Un dernier récit sur Hārūt et Mārūt signale qu'ils n'ont plus jamais été vus depuis la chute de Babylone. Cela n'est pas anodin : cela suggère que, si nous suivons la logique du verset coranique, désormais, la magie n'est plus enseignée par les deux anges mais seulement les démons.

3. *Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim* (fl. seconde moitié du III^e/IX^e siècle)

Nous savons bien peu de choses sur l'exégète Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim. Il est mort vers les années 280/893 ou 290/902. Comme le souligne Claude Gilliot, « ce *Tafsīr* est une sorte d'abrégé de celui de Yaḥyā b. Sallām al-Baṣrī (m. 200/815, en Égypte), qui naquit en 124/742 à Bassora et qui vécut également un certain temps à Kairouan »⁶⁷. Le texte de Hūd est donc particulièrement important car l'exégèse de Yaḥyā b. Sallām est aujourd'hui perdue, mais nous la connaissons à travers les citations qu'en firent les exégètes postérieurs. Avec Hūd, nous avons un des premiers *tafsīr*, largement tributaire de Yaḥyā b. Sallām. Cependant, Hūd ne donne pas des chaînes de garants complètes, il se contente du dernier chaînon. Il est donc plus difficile d'y voir clair sur les sources et voies de transmission des anecdotes. Le commentaire sur Hārūt et Mārūt est toutefois relativement développé :

Son propos { et ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges, Hārūt et Mārūt } : cette parole est liée à ce qui précède. Il dit : { Ils ont suivi ce que communiquaient les Démons, sous le règne de Salomon } et ils ont suivi { ce qu'on avait fait descendre sur les deux anges à Babylone }, c'est-à-dire la séparation entre l'homme et son épouse.

65. Al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān* (cité n. 11), II, p. 429, § 1684.

66. Ibn 'Abbās (m. ca 68/687-688), cousin paternel et compagnon du Prophète, considéré comme une des plus hautes autorités en matière d'exégèse et de hadith dans la tradition musulmane. Voir C. GILLIOT, 'Abd Allāh b. 'Abbās, *EF*. Sur les aspects légendaires du personnage, voir C. GILLIOT, Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās, *Arabica* 32, 1985, p. 127-183. Sur le personnage historique, voir V. COMERRO, La figure historique d'Ibn 'Abbās, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, juillet 2011, p. 125-137.

67. C. GILLIOT, Le commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim, *Arabica* 44/2, 1997, p. 179-233, ici p. 181.

Certains exégètes (*ba'd al-mufassirīn*) disent que la magie (*al-siḥr*) [désigne en réalité] deux magies : une magie qu'enseignent les démons et une magie qu'enseignent Hārūt et Mārūt.

Al-Ḥasan a dit que les deux anges sont à Babylone jusqu'au jour du jugement. Celui qui entreprend d'apprendre la magie et ensuite les rejoint entend leurs paroles sans qu'il ne les voie ni ne les perçoive par le regard.

Mudjāhid mentionne que les anges s'étonnèrent de l'injustice (*ẓulm*) des descendants d'Adam et que des envoyés avec les livres vinrent à eux. Leur seigneur leur dit : « Choisissez parmi vous deux [anges], je les ferai descendre gouverner sur terre ». Ce furent Hārūt et Mārūt. Ils gouvernèrent (*fa-ḥakamā*) et furent justes (*fā-'adalā*) jusqu'à ce que Vénus (al-Zuhara) descendît à eux sous l'apparence de la plus belle des femmes (*fī ṣūrat aḥsan imra'a*) qui se dispute. Ils lui dirent : « Amène-nous à la maison ». Puis ils lui dévoilèrent leurs parties intimes (*'an 'awrāti-himā*) et furent séduits par elle. Vénus approcha et revint là où elle était. Ils revinrent au ciel [mais en] furent chassés. [Alors,] ils demandèrent à un homme parmi les descendants d'Adam d'intercéder en leur faveur. Ils lui dirent : « Nous avons entendu ton Seigneur te mentionner en bien, [intercède pour nous] ». [L'homme] répondit : « Comment un habitant de la terre [peut-il] intercéder en faveur d'un habitant du ciel ? » Ensuite, il leur promit qu'il les convoquera un jour, et il les convoqua. Il leur fut donné de choisir entre le châtiment ici-bas et le châtiment de l'au-delà. L'un regarda l'autre et [lui] dit : « Ne sais-tu pas que les légions du châtiment de Dieu dans l'au-delà sont ainsi et ainsi et dans la vie éternelle aussi ? » Ils choisirent le châtiment d'ici-bas. Ce sont eux qui sont châtiés à Babylone.

[Des exégètes] mentionnent d'après 'Alī b. Abī Ṭālib qu'il dit : « Vénus était une femme belle et plaisante. Elle se plaignit aux deux anges et ils la demandèrent. Elle dit : "Je ne ferai [rien] jusqu'à ce que vous m'enseigniez le nom qui, lorsqu'on le prononce, élève au ciel". Ils le lui enseignèrent et elle s'éleva. Alors, Dieu la métamorphosa en planète ».

[Des exégètes] mentionnent d'après Ibn 'Abbās sur Hārūt et Mārūt qu'il dit qu'une femme vint se plaindre à eux. Ils furent séduits par elle et la voulurent. Elle dit : « Je ne vous donnerai aucun ascendant sur moi à moins que vous buviez de ce vin et honoriez cette idole ». Un homme vint à eux et ils le tuèrent, de crainte qu'il ne parle contre eux.

[Des exégètes] mentionnent d'après Ṣafwān b. Salīm [m. 132/749-750] qu'il dit : « Nul ange ne s'élève de la terre au ciel à moins de dire : "Point de puissance ni de force, excepté par Dieu, l'Auguste, l'Immense" ».

[Des exégètes] mentionnent d'après Ibn 'Umar qu'il disait, lorsqu'il voyait Vénus : « Tu n'es pas la bienvenue ! ».

[Des exégètes] mentionnent d'après Ibn 'Abbās qu'il dit : « Ne savez-vous pas comment s'appelait cette planète rouge dans sa tribu (*fī qawmi-hā*) ? – c'est-à-dire Vénus.

Elle s'appelait Bīdukht ». [Des exégètes] mentionnent d'après 'Alī qu'il dit : « On l'appelle Anāhīdh »⁶⁸.

L'anecdote attribuée à al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) indiquant que les apprentis magiciens vont auprès de Hārūt et Mārūt pour entendre leurs enseignements sans qu'ils ne puissent les voir semble s'opposer au propos que 'Abd al-Razzāq attribuait à al-Mukhtār al-Kadhhdhāb selon lequel on n'a plus vu les deux anges depuis la chute de Babylone. Cela permet de concilier tout à la fois l'idée qu'on ne peut pas voir ces anges (ce qui poserait un problème théologique car la vision des anges est, en principe, l'apanage des prophètes et des pieux), mais qu'ils poursuivent leur enseignement.

L'élément central du commentaire de Hūd est néanmoins le récit de Hārūt, Mārūt et Vénus selon Mudjāhid. Yaḥyā b. Sallām semble avoir rapporté l'histoire de la rencontre de Hārūt et Mārūt avec Vénus. Par exemple, un autre exégète postérieur, Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008), dont le *tafsīr* se présente également comme un résumé de celui de Yaḥyā b. Sallām, rapporte d'abord l'histoire sous l'autorité de Mudjāhid, puis ajoute : « Yaḥyā mentionne, d'après un autre que Mudjāhid, que la femme qui les a séduits faisait partie des femmes d'Ici bas »⁶⁹. Deux interprétations s'offrent à cette phrase : soit les deux traditions étaient rapportées par Yaḥyā b. Sallām, soit ce dernier n'a rapporté que la version où ce n'est pas Vénus mais une femme sans plus de précision. Dans les deux cas, cela signifie que Yaḥyā b. Sallām aurait rapporté l'histoire des deux anges qui auraient été amenés à perdition par une femme. Dans tous les cas, nous avons semble-t-il ici la plus ancienne version développée de l'histoire de Hārūt et Mārūt. Mudjāhid est un disciple d'Ibn 'Abbās⁷⁰, qui fut particulièrement associé à ce récit. En effet, dans la notice biographique qui lui est consacrée dans la *Ḥilyat al-awliyā'* (*L'ornement des saints*) d'Abū Nu'aym al-Aṣfahānī (m. 430/1038), une anecdote attribuée à al-A'mash (m. 148/765) indique que chaque fois que Mudjāhid entendait une chose merveilleuse (*u'djūba*), il avait pour habitude d'aller vérifier et qu'il alla à Babylone où un de ses amis gouverneur ordonna à un magicien juif de lui montrer Hārūt et Mārūt⁷¹. Cette dernière anecdote pourrait suggérer que Mudjāhid avait un informateur juif (dont la tradition postérieure aurait fait un magicien). Elle pourrait également viser à asseoir la crédibilité de l'histoire de Hārūt

68. Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim al-Huwwārī, *Tafsīr kitāb Allāh al-'azīz*, éd. Belḥādjdj b. Sa'īd Sharīfī, Beyrouth 1990, p. 131-132.

69. Ibn Abī Zamanīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīz*, éd. Abū 'Abd Allāh Ḥusayn b. 'Akkāsha et Muḥammad b. Muṣṭafā al-Kanz, Le Caire 2002, I, p. 165.

70. Sur Mudjāhid, voir C. GILLIOT, Mujāhid's exegesis: origins, paths of transmission and development of a Meccan exegetical tradition in its human, spiritual and theological environment, dans *Tafsīr and Islamic intellectual history: exploring the boundaries of a genre*, ed. by A. Görke and J. Pink, Oxford 2014, p. 63-111.

71. Abū Nu'aym al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, éd. 'Abd al-Ḥafīz Sa'd 'Aṭīyya et al., Le Caire 1932-1938, III, p. 288 ; C. GILLIOT, Mujāhid's exegesis (cité n. 70), p. 86.

et Mārūt, qui, comme nous le verrons, était considérée comme douteuse par certains exégètes. L'anecdote contient trois unités narratives : d'abord l'étonnement des anges face à la conduite des hommes. Dans cette version, Dieu ne met pas les anges au défi de mieux se comporter, au contraire les deux anges sont envoyés pour gouverner avec justice parmi eux. Dans un deuxième temps, Vénus descend sur terre leur présenter une plainte et, en se dévoilant à elle, les portes des cieux se referment pour eux. Enfin, ils cherchent l'intercession d'un être humain, qui leur dévoile alors le choix qu'ils doivent faire entre le châtiment Ici-Bas ou dans l'Au-Delà. L'anecdote de Mudjāhid est en elle-même avare de détails sur Vénus, c'est sans doute la raison pour laquelle est suivie d'un certain nombre de courts récits centrés sur la figure de Vénus.

Le premier récit est attribué à 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), cousin et gendre du Prophète, premier imam dans la tradition chiite, qui lui attribue la connaissance du sens ésotérique du Coran⁷². Il n'est pas anodin qu'on lui attribue la connaissance de la motivation de Vénus, qui serait d'apprendre la formule grâce à laquelle les anges pouvaient s'élever. Hūd ne précise pas la chaîne de transmission complète, mais cette anecdote est donnée par al-Ṭabarī avec une chaîne complète⁷³. L'identification de Vénus est également abordée : l'anecdote d'Ibn 'Abbās transmise par 'Abd al-Razzāq y est rappelée (à savoir qu'elle est la « planète rouge ») et y est ajoutée l'identification à Bīdhukht, ainsi que, attribué à 'Alī, celle à Anāhīd. Les langues ne sont pas précisées, mais nous avons ici ce qui semble la première mention des trois équivalences.

Ibn 'Umar est également mentionné, différemment du commentaire de 'Abd al-Razzāq : il n'est pas associé à Ka'b et on lui attribue un propos négatif selon lequel il disait que Vénus n'était pas la bienvenue. Cette sentence fit florès puisqu'elle fut souvent citée en introduction ou en conclusion de l'histoire de Hārūt et Mārūt, comme on peut le voir dans un des récits relatés par al-Ṭabarī et remontant à al-Suddī (§ 1686).

Un élément singulier dans ce commentaire de l'histoire de Hārūt et Mārūt est le propos attribué à Ṣafwān b. Salīm et présentant la formule utilisée par les anges pour s'élever. Ce propos ne semble pas avoir été abondamment retransmis par les exégètes postérieurs. Cela peut s'expliquer dans la mesure où cette connaissance conduit à la perte de Vénus et est censée être l'apanage des anges, qui ne devraient donc pas le transmettre. Il y aurait donc contradiction à le faire circuler, mais nous pouvons ici y voir la trace des propos de sermonnaires du fait de la dimension édifiante de cette sentence : c'est en effet par une formule pieuse d'inspiration coranique (et non par des mots magiques mystérieux) que les anges peuvent s'élever au ciel. En somme, l'enseignement de cet élément serait que l'élévation est à la portée de tout croyant.

72. Sur la figure de 'Alī, voir notamment M. A. AMIR-MOEZZI, *Ali, le secret bien gardé*, Paris 2020.

73. Al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān* (cité n. 10), II, p. 429, § 1683.

4. *Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī* (m. 327/939)

Avec le *tafsīr* d'Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī⁷⁴, nous avons un commentaire coranique de traditionniste, qui mentionne les chaînes de transmetteurs des anecdotes et informations qu'il transmet. Il rapporte au sujet de Hārūt et Mārūt six traditions⁷⁵ :

- [§ 1004] tradition transmise par son père > Hishām b. 'Ubayd Allāh (m. 231/845-846) > Ibn al-Mubārak (m. 181/797-798) > Ma'rūf al-Makkī (m. entre 141/758-759 et 160/ 777-778) > Abū Dja'far (Muḥammad b. 'Alī, m. ca 117/735-736) > 'Alī : cette tradition fait de Hārūt et Mārūt les auxiliaires de l'ange al-Sidjill (nous y reviendrons plus loin, voir *infra*).
- [§ 1005] tradition transmise par 'Iṣām b. Ruwād⁷⁶ > Ādam (b. Abī Iyās, m. 220/835-836) > Abū Dja'far ('Īsā b. Māhān al-Rāzī, m. 160/776-777) > al-Rabī' b. Anas (m. 139/756-757 ou 140/757-758) > Qays b. 'Ubād/'Abbād (m. 81/700-701) > Ibn 'Abbās : ce récit reprend la trame suivante : les anges constatent et informent Dieu des exactions des hommes sur terre, et notamment leur mécréance, le meurtre, le fait de manger ce qui est illicite, la fornication, le vol et le fait de boire du vin. Dieu indique aux anges qu'ils sont dans l'Invisible (*ghayb*) et leur demande de choisir deux parmi les meilleurs d'entre eux. Hārūt et Mārūt sont envoyés sur terre et Dieu leur donne les appétits des hommes et les mêmes interdits. Il est précisé que cela se passe « au temps d'Idrīs ». Se présente à eux « une femme dont la beauté équivaut à celle de Vénus parmi les planètes » (il ne s'agit donc pas de Vénus elle-même : *imra'a ḥusnu-hā ka-ḥusn al-Zuhara fi sā'ir al-kawākib*). Ils la désirent. Ils l'interrogent sur sa religion et elle leur montre son idole. Elle se refuse à eux et finit par leur demander de choisir entre adorer l'idole, tuer quelqu'un ou boire du vin. Ils s'y refusent, mais finissent par boire du vin, pensant qu'il s'agit du moins grave des trois. Ils ont alors commerce charnel avec la femme. Cependant, de peur qu'un individu ne répande l'information, ils le tuent. Une fois qu'ils ne sont plus sous l'effet de l'ivresse, ils réalisent leur erreur, tentent de remonter dans le ciel mais ne peuvent plus. Les anges voient alors ce qui se passe sur terre et en sont stupéfaits. Ce serait la cause de la descente du verset coranique XLII, 5 { [...] lorsque les Anges exaltent la louange de leur Seigneur et implorent Son pardon pour ceux qui sont sur la terre [...] }. Il leur est donné de choisir entre les deux châtiments et ils choisissent Ici-Bas, où ils sont placés à Babylone.

74. Sur Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, voir entre autres P. PAVLOVITCH, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *EI*³; M. Akif KOÇ, Isnāds and Rijāl expertise in the exegesis of Ibn Abī Ḥātim (327/939), *Der Islam* 82/1, 2005, p. 146-168.

75. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm musnadan 'an rasūl Allāh wa-l-ṣaḥāba wa-l-tābi'īn*, éd. As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, La Mecque – Riyad 1997, I, p. 189-192. Nous ne faisons pas ici une traduction, mais résumons les récits, la plupart des éléments se retrouvant dans ceux qui ont déjà été présentés.

76. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort.

- [§ 1006] tradition transmise par Aḥmad b. ‘Iṣām al-Anṣārī (m. 272/886) > Mu’mil > Sufyān al-Thawrī > Mūsā b. ‘Uqba > Sālim > Ibn ‘Umar > Ka’b : il s’agit de la tradition (courte) transmise par exemple par ‘Abd al-Razzāq (§ 97) et al-Ṭabarī (§ 1684). Vénus n’y est pas mentionnée.
- [§ 1007] tradition transmise par son père > ‘Abd Allāh b. Dja’far al-Raqqī (m. 220/835-836) > ‘Ubayd Allāh b. ‘Umar (m. 147/764) > Zayd b. Abī Anīsa (m. 125/742) > al-Minhāl b. ‘Amr (m. 110/728) et Yūnus b. Khabbāb > Mudjāhid : Mudjāhid y raconte qu’il était en voyage avec ‘Abd Allāh b. ‘Umar lorsque ce dernier demanda à son serviteur (*li-ghulāmi-hi*) de regarder l’astre « rouge » qu’il condamnait et présentait comme « la compagne des deux anges » (*sāhibat al-malakayn*). Il raconte que les anges interrogèrent Dieu sur les méfaits des hommes, Il répond que s’il les mettait à l’épreuve comme il le fait pour les humains, les anges feraient pareil. Il leur demande de choisir deux parmi eux, Hārūt et Mārūt, qui devront descendre sur terre et ne devront ni pratiquer l’associationnisme, ni forniquer, ni tromper. Dieu leur envoie également la lubricité (*al-shabaq*) et Vénus descend à eux sous l’apparence de la plus belle des femmes. Ils l’interrogent sur sa religion et elle répond qu’elle est de la religion des mages (*al-madjūsiyya*). Ils la désirent mais elle leur répond qu’elle a un mari. Elle leur demande de reconnaître sa religion, lorsqu’ils le font, ils ne peuvent plus remonter au ciel, leurs ailes sont coupées et ils demeurent sur terre. Ils vont voir un prophète auprès duquel ils demandent repentance. Il leur est donné de choisir entre les deux châtements et ils choisissent celui d’Ici-Bas.
- [§ 1008] tradition transmise par son père > Muslim (b. Ibrāhīm, m. 222/836-837) > al-Qāsim b. al-Faḍl al-Ḥuddānī (m. 167/783) > Yazīd al-Fārisī (m. sous le règne de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz – r. 99/717-101/720) > Ibn ‘Abbās : les anges s’enorgueillissent face aux méfaits des hommes et Dieu leur demande de choisir trois d’entre eux pour les faire descendre gouverner sur terre. Il place en eux l’appétit des Adamites et leur ordonne de ne pas boire de vin, de ne pas tuer, de ne pas forniquer, de ne pas se prosterner devant une idole. L’un des trois demanda à être délivré et ce fut accordé. Les deux autres churent sur terre et une femme parmi les plus belles vint à eux, elle s’appelle Manāhīd (*sic*)⁷⁷. Ils la désirent et elle se refuse à eux à moins qu’ils ne boivent de son vin, ne tuent son mari (*djār*) et ne se prosternent devant son idole. Ils se refusent à se prosterner, mais boivent le vin, puis tuèrent et se prosternèrent. Elle leur demande de l’informer du mot avec lequel ils peuvent voler, ils l’en informent, elle s’envole et fut métamorphosée en Vénus. Quant aux deux anges, Dieu leur envoie Salomon pour leur demander de choisir entre les deux châtements et ils choisissent celui d’ici-bas. [Aucun des anges n’est nommé dans cette tradition]

77. L’édition que nous avons utilisée n’a pas de note à cet endroit, aussi nous ignorons s’il s’agit d’une erreur de lecture de l’éditeur ou si l’erreur était bien présente dans le manuscrit utilisé et, auquel cas, si elle est unique à un manuscrit ou si au contraire elle a été recopiée dans plusieurs manuscrits et si elle se retrouve dans les manuscrits les plus anciens de ce texte.

- [§ 1009] al-Ḥusayn b. al-Ḥasan > Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh al-Harawī (m. 244/858) > Ḥadjdjādī (b. Muḥammad al-A‘war, m. 206/821) > Ibn Djuraydj (m. 149/766 ou 150/767) > Mudjāhid: les anges s’étonnent des péchés des hommes alors que des envoyés sont venus à eux avec les Écritures. Dieu leur demande de choisir deux d’entre eux pour gouverner parmi les hommes, ce sont Hārūt et Mārūt. Ils gouvernent avec justice jusqu’à ce que Vénus descende se plaindre à eux, ils lui demandent de venir chez eux et lui dévoilent leurs parties intimes (*an ‘awrati-himā*). Vénus s’envole et revient où elle était. Les deux anges s’élèvent mais sont rejetés, alors ils demandent l’intercession d’un être humain.

Comme nous pouvons le constater, si une trame commune existe, il y a quelques différences entre ces six récits et les autres que nous avons déjà vus. Une des différences les plus importantes ici est la question de la religion de la femme, qui est abordée dans trois récits, dans lesquels elle est soit idolâtre, soit zoroastrienne (*madjūsiyya*) (cette dernière mention ne manque pas de rappeler l’origine persane des deux noms des anges). La question des péchés apparaît également importante : ceux-ci sont listés. L’un d’eux est particulièrement remarquable : l’interdiction de la boisson, qui leur apparaît le moins grave des péchés, mais qui, en définitive, provoque l’ivresse à cause de laquelle ils transgressent tous les interdits. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī semble, dans sa sélection d’anecdotes, accorder une importance particulière aux péchés, étant donné la récurrence de la liste des actes à ne pas commettre et la question des appétits (voire de la « lubricité ») qui leur sont envoyés. Ils ont donc un caractère particulièrement édifiant pour l’être humain.

Nous pouvons aussi relever un récit (§ 1008) dans lequel l’intercesseur auprès des deux anges est clairement identifié comme étant Salomon. Cela s’explique bien entendu par le fait que le verset de Hārūt et Mārūt lui-même commence par la mention de Salomon et de son infidélité supposée. Ce récit particulier parle également de trois anges et non deux, information que l’on trouve rarement chez les exégètes mais qui apparaît surtout dans des récits attribués à al-Kalbī.

5. *Le cas d’al-Kalbī*

Bien que nous n’ayons pas d’exégèse complète d’al-Kalbī (m. 146/763) qui nous soit parvenu, il convient néanmoins d’évoquer les propos qu’on lui attribue. En effet, Patricia Crone avait repéré qu’au sujet des deux anges, al-Kalbī « connaissait même leurs noms pré-iraniens »⁷⁸. Il s’agit d’un propos rapporté dans les *Qiṣaṣ al-anbiyā’* (*Les histoires des prophètes*) d’al-Tha‘labī (m. 427/1035)⁷⁹. On le trouve également dans le *tafsīr* du même

78. CRONE, *The Book of Watchers* (cité n. 40), p. 29. Patricia Crone présuppose ainsi que le récit du *Livre d’Énoch* précède l’existence des deux entités dans les récits indo-persans.

79. Sur al-Tha‘labī, voir GILLIOT, *L’exégèse du Coran* (cité n. 53), p. 139-140.

auteur, *al-Kashf wa-l-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* (*Le dévoilement et l'élucidation dans l'exégèse du Coran*), dans lequel il affirme :

Al-Kalbī dit : Dieu leur dit : « Choisissez trois [parmi vous] » : ‘Azzā, qui est Hārūt, ‘Azāyā, qui est Mārūt – leur nom changea lorsqu’ils commirent le péché comme le nom d’Iblīs changea, et [le troisième ‘Izriyāʾīl]⁸⁰. Dieu leur mêla l’appétit qu’il avait mêlé aux descendants d’Adam. Il les fit chuter sur terre, leur ordonna de gouverner parmi les hommes avec la Vérité (*bi-l-ḥaqq*) et leur interdit l’associationnisme, le meurtre illégitime (*al-qatl bi-ghayr al-ḥaqq*), la fornication et boire du vin. Quant à ‘Azāʾīl, lorsque l’appétit arriva dans son cœur, il demanda à son Seigneur d’être délivré et lui demanda de l’élever au ciel. [Dieu] lui pardonna et l’éleva, et [l’ange] se prosterna quarante années. Ensuite il leva la tête et continua après cela à garder la tête baissée de honte devant Dieu⁸¹.

La mention des noms de Hārūt et Mārūt avant leur chute permet à al-Thaʿlabī de faire le lien avec Iblīs (nous revenons sur le lien entre Hārūt, Mārūt et Iblīs dans l’exégèse plus loin). L’anecdote doit ici beaucoup au *Midrash* : non seulement les noms témoignent d’une origine hébraïque, mais également l’introduction d’un troisième ange semble aussi influencée par les récits midrashiens. Cette mention d’al-Kalbī se retrouve en tout cas chez d’autres exégètes, comme le karrāmite al-Sūrābādī (m. 494/1101)⁸² dans son *tafsīr*⁸³ ou, plus tardivement, al-Shaybānī (*fl.* VII^e/XIII^e siècle)⁸⁴.

Peut-on pour autant en déduire que le propos circulait dès le milieu du II^e/VIII^e siècle ? Cela nécessite beaucoup de prudence. En effet, al-Kalbī est devenu une importante autorité en matière de transmission de récits anciens et d’*isrāʾīliyyāt* dans l’exégèse. Son *tafsīr* est perdu, mais fut abondamment cité par les premières générations d’exégètes. Or, les premières mentions des « noms d’anges » de Hārūt et Mārūt semblent apparaître au V^e/XI^e siècle (en l’état actuel de nos connaissances : peut-être découvrirons-nous des textes qui infirment ce constat). Les citations faites d’après al-Kalbī au sujet de Hārūt et Mārūt avant cela ne donnent pas ces noms d’anges. Aussi, cette donnée pourrait avoir été mise sous le nom d’al-Kalbī.

80. Cela n’est pas dans *al-Kashf wa-l-bayān*, mais se trouve dans les *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, c’est pourquoi nous le rajoutons ici. Cet ange correspond à Azraël et est identifié dans la tradition islamique à l’« ange de la mort » (*malak al-mawt*) mentionné dans le Coran. Voir A. J. WENSINCK, ‘Izrāʾīl, *EP*.

81. Al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa-l-bayān al-maʾrūf bi-Tafsīr al-Thaʿlabī*, éd. Abū Muḥammad b. ‘Āshūr, Beyrouth 2002, I, p. 246. Pour la version se trouvant dans ses *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, voir al-Thaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ al-musammā bi-l-ʾarāʾis*, Le Caire s. d., p. 54. Voir sur cette anecdote A. CHRAÏBI, La magie, les deux anges et la femme, dans *Babylone, Grenade, villes mythiques : récits, réalités, représentations*, éd. par K. Zakharia, Lyon 2014, p. 111-125, ici p. 114-115.

82. Sur al-Sūrābādī, voir GILLIOT, L’exégèse du Coran (cité n. 53), p. 146.

83. Al-Sūrābādī, *Tafsīr-i Sūrābādī*, éd. S. Sirdjānī, Téhéran 1381/2002, I, p. 105 ; cité par CRONE, *The Book of Watchers* (cité n. 40), p. 30.

84. Al-Shaybānī, *Nahj al-bayān ʿan kashf maʾāni l-Qurʾān*, éd. Ḥusayn Darkāhī, Qum 1419/1998-1999, I, p. 181. Dans sa version, il n’y a que deux anges : ‘Azā et ‘Azāyā.

6. Une histoire douteuse ?

Tous les exégètes qui rapportent l'histoire de la rencontre de Hārūt et Mārūt avec Vénus ne l'estimaient pas nécessairement pour autant fiable.

Ainsi, parmi les premiers rapporteurs qui expriment très clairement des doutes au sujet de ce récit figure Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī. Dans son *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rikh* (*Le livre du commencement et de l'histoire*) composé à Bust vers 355/966, il rapporte une version du récit de Hārūt, Mārūt et Vénus où Vénus obtient le nom par lequel les anges s'élèvent en l'attribuant aux traditionnistes (*ahl al-akhbār*) sans préciser le nom d'un garant particulier. En revanche, juste après avoir relaté l'anecdote, il ajoute :

Les gens de réflexion n'admettent pas beaucoup cette légende, notamment ce qu'on dit de Vénus, parce qu'elle fait partie des étoiles rétrogrades que Dieu a instituées comme pôle et soutien pour l'univers ; ou de la fornication commise par des anges, êtres auxquels Dieu a attribué une longue dévotion et l'ambition de se rapprocher de lui. En outre, ils n'ont point de corps soumis aux passions charnelles ni de ventre creux, pour qu'on admette une pareille conduite de leur part. Aussi certaines personnes disent-elles qu'ils ont été gratifiés de passions et munis de membres virils, et de là vient qu'ils purent enseigner aux hommes la magie, tout en étant plongés dans le châtement : or, ce qui est préférable, pour des êtres dans cette situation ; c'est de se repentir et de chercher la délivrance ; mais il n'y a point de repentir tant que le pécheur persévère dans sa faute. Si Hārūt et Mārūt étaient, comme on le prétend, des anges, ils auraient été envoyés pour montrer aux hommes les diverses espèces de magie et les mettre en garde contre le résultat pénible de cet art, et rien autre. Al-Ḥasan lisait *malik* (roi) au lieu de *malak* (ange), dans ce passage du Coran : « Et ce qui a été envoyé aux deux anges ». On dit aussi que ce sont deux païens de Babylone. Quant à Vénus, si elle est pour quelque chose dans cette histoire, c'est que des hommes, séduits par elle, l'ont adorée, comme ils se sont laissé séduire par le Soleil, la Lune et Sirius.

On nous rapporte de Rabī' b. Anas, qu'il a dit, au sujet de cette légende : C'était une femme dont la beauté, parmi les femmes, équivalait à celle de Vénus (parmi les étoiles). Mais il n'y a rien de cela dans le livre de Dieu. C'est par de pareilles légendes que les hérétiques [*al-mulḥidūn*] cherchent à égarer les cœurs ; mais Dieu est notre aide ! Nous avons approfondi cette légende dans notre *Livre des significations*.⁸⁵

Al-Maqdisī oppose ici les rapporteurs de tradition (*ahl al-akhbār*) aux « gens de réflexion » (*ahl al-naẓar*), expression désignant les Mu'tazilites, et dont il semble ici

85. Al-Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rikh/Le livre de la création et de l'histoire*, éd. et trad. par C. Huart, Paris 1903, III, p. 16-17 (trad.) et 14-15 (texte arabe). Pour plus de clarté, nous avons conformé la translittération des noms et l'orthographe de cette traduction aux normes du présent article.

partager les vues. Nous reviendrons sur cette question de l'opposition traditionnistes/Mu'tazilités. Nous voyons ici que l'histoire de Hārūt, Mārūt et Vénus est réfutée avec des arguments concernant d'une part la place de Vénus, d'autre part la nature (et l'asexualité et l'impeccabilité supposées) des anges. La critique ne porte pas sur d'éventuelles défaillances dans les chaînes de garants, mais au contraire sur la réfutation des éléments de cette histoire en opposition avec d'autres passages coraniques ou leurs interprétations.

Une critique du même genre est rapportée par Abū l-Layth al-Samarqandī (m. 373/983) dans son *tafsīr* intitulé *Baḥr al-ʿulūm* (*La mer des sciences*)⁸⁶. Au sujet des deux anges, il rapporte le récit selon une des recensions transmises par Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (§ 1005) que nous avons déjà vue, qu'il fait suivre d'un propos anonymement transmis (*fi l-khabar*) selon lequel « la femme apprit d'eux deux le nom suprême de Dieu (*ism Allāh al-aʿzam*) et monta au ciel grâce à lui : Dieu la métamorphosa en planète »⁸⁷ (on notera ici qu'il ne s'agit pas d'une formule pieuse, mais du nom suprême, dont la connaissance est l'apanage des prophètes et des saints et auquel est attribué le pouvoir d'être toujours exaucé dans ses prières). S'ensuivent des propos sur Vénus attribués à Ibn ʿUmar et ʿAlī. Enfin, il ajoute :

Certains parmi eux [les exégètes] disent : « ceci n'est pas authentique parce que cette planète fut créée à l'origine lorsque les étoiles furent créées. [Dieu] détermina la destinée des choses selon sept des planètes et détermina pour chaque planète un pouvoir (*sulṭān*) et fit de l'humidité le pouvoir de Vénus »⁸⁸.

Al-Samarqandī semble ainsi avoir une certaine distance avec la réfutation de l'authenticité de l'anecdote. On y voit cependant que l'élément central de la réfutation est celui de la métamorphose de Vénus, qui serait contraire à l'ordre de la Création. Il ne rapporte pas, par exemple, l'argument qui est par la suite le plus souvent retenu qui est l'impeccabilité des anges.

Ces doutes sur la crédibilité des récits sur Hārūt et Mārūt se retrouvent chez des exégètes postérieurs. Ainsi, Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī (m. 414/1023) dans son *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ* (*L'exégèse de la mer englobante*) affirme, après avoir relaté une des « nombreuses histoires » (*qiṣaṣan kathīran*) des exégètes sur Hārūt, Mārūt et Vénus, « rien de tout ceci n'est authentique : les anges sont impeccables » citant ensuite des versets coraniques en ce sens⁸⁹. Il ajoute juste après : « il n'est pas authentique que l'envoyé de Dieu ait maudit

86. Sur Abū l-Layth al-Samarqandī, voir notamment GILLIOT, *L'exégèse du Coran* (cité n. 53), p. 138 ; Muhammad HARUN, *Abū l-Layth al-Samarqandī's life and works with special reference to his "al-Muqaddimah"*, *Islamic Studies* 33/2-3, 1994, p. 319-340 ; sur son *tafsīr*, voir particulièrement p. 324-325.

87. Al-Samarqandī, *Tafsīr al-Samarqandī al-musammā Baḥr al-ʿulūm*, éd. ʿAlī Muḥammad ʿMuʿawwaḍ et ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawdūd, Beyrouth 1993, I, p. 143.

88. *Ibid.*, I, p. 143.

89. Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, éd. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawdūd et ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, Beyrouth 1993, I, p. 498. Les deux versets en question sont LVI, 6 ([... des anges gigantesques et puissants] qui ne désobéissent point à Dieu, dans ce qu'Il ordonne, et qui font ce dont ils

Vénus, ni Ibn ‘Umar ». Dans la version qu’Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī rapporte, il n’est pas fait mention d’Ibn ‘Umar. Cependant, il ne mentionne pas Mudjāhid non plus, ni aucune autorité spécifique.

Près de deux siècles plus tard, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 607/1210) dans son commentaire coranique, les *Mafātīḥ al-ghayb* (*Les clefs de l’Invisible*), a également remis en cause la validité du récit :

Sache que cette recension (*al-riwāya*) est corrompue (*fāsida*), réfutée (*mardūda*) et non acceptée (*ghayr maqbūla*) parce que ce qu’elle indique n’est pas dans le Livre de Dieu, mais, au contraire, on trouve dans [le Coran] ce qui l’invalidé (*mā yabṭulu-hā*) de [plusieurs] façons⁹⁰.

Son premier argument à la réfutation est l’impeccabilité (*‘isma*) des anges. Le deuxième, plus original, est le choix entre le châtement Ici-Bas ou dans l’Au-Delà : selon lui, le choix qui aurait dû leur être donné est entre la repentance et le châtement. Enfin, un troisième argument est qu’ils puissent enseigner la magie tout en étant châtiés : cela le conduit à une autre argumentation selon laquelle ils n’avaient pas été envoyés pour enseigner la magie en vue de la pratiquer mais en vue de permettre l’identification des magiciens et ne pas les confondre avec des prophètes.

L’authenticité du récit est également réfutée par l’exégète et juriste al-Qurtubī (m. 671/1272) qui affirme : « Tout cela est faible (*ḍa‘īf*) et loin d’Ibn ‘Umar et des autres. Rien n’en est authentique »⁹¹. Les arguments qu’il donne ensuite reposent également sur l’impeccabilité des anges et la création des planètes⁹².

Enfin, ajoutons que certaines discussions postérieures sur la question de l’authenticité ne portent pas sur la cohérence du récit avec le reste du Coran, mais sur la fiabilité des transmissions. C’est le cas, par exemple d’Ibn Kathīr (m. 774/1373), qui consacre toute une discussion aux chaînes de garants dans la transmission des récits et qui finit par conclure que c’est la recension selon Ibn ‘Umar qui lui semble la plus authentique et solide (*aṣaḥḥ wa-athbat*)⁹³.

ont reçu ordre) et XXI, 19-20 ([...] ne se trouvant pas trop grands pour l’adorer, n’[en] soupirent point. Ils [L]’exaltent la nuit et le jour, sans se lasser).

90. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Dīn al-Rāzī al-mushtabir bi-l-tafsīr al-kabīr wa-Mafātīḥ al-ghayb*, Beyrouth 1981, III, p. 237.

91. Al-Qurtubī, *al-Djāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān wa-l-mubayyin li-mā taḍammanahu min al-sunna wa-āy al-furqān*, éd. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Beyrouth 2006, II, p. 285.

92. *Ibid.*, II, p. 285 ; voir aussi ZAPPA, La magie (cité n. 31), p. 58.

93. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, éd. Muṣṭafā al-Sayyid Muḥammad, Muḥammad al-Sayyid Rashshād, Muḥammad Faḍl al-‘Adjmāwī, ‘Alī Aḥmad ‘Abd al-Bāqī et Ḥasan ‘Abbās Qurtb, Gizeh 2000, I, p. 523-525 ; voir aussi Ibn Kathīr, *Umdat al-tafsīr*, éd. Aḥmad Muḥammad Shākīr (Turāth al-islām 3), I, p. 195-197.

Ainsi, la crédibilité de cette histoire de la rencontre de Hārūt et Mārūt avec Vénus a très tôt été mise en doute par des exégètes car elle semble entrer en contradiction avec plusieurs éléments du Coran ou, du moins, avec leur interprétation.

Ce bref panorama de l'histoire de Hārūt, Mārūt et Vénus dans les quatre premiers siècles de l'islam montre donc que ce récit s'est construit progressivement dans l'exégèse et qu'al-Ṭabarī en présente un stade déjà achevé et abouti. Les anecdotes que l'on trouve dans les premiers textes comme 'Abd al-Razzāq sont de très brèves informations et c'est la juxtaposition d'anecdotes différentes qui permet de comprendre une trame narrative un peu plus importante qui est consacrée au IV^e/X^e siècle avec une trame narrative plus solidement construite qui sert ensuite de base à des discussions. Cependant, ce récit ne semble pas non plus avoir remporté l'adhésion de tous les exégètes. Il ne semble pas que la critique de ce récit ait été l'apanage d'une école théologique particulière car nous la retrouvons chez des savants de sensibilités religieuses relativement différentes, mais une enquête poussée jusqu'au IX^e/XV^e siècle – ce qui dépasse le cadre du présent article – permettrait d'affiner cette question. Il est vrai que le récit en lui-même offre une vision des anges tout à fait différente du reste du Coran. Cette tension se manifeste alors également dans d'autres pistes d'interprétation du verset.

III. LA NATURE ANGÉLIQUE EN QUESTION

À côté du récit de la chute de Hārūt et Mārūt, d'autres interprétations sur ces deux anges particuliers ont circulé dans les premiers siècles de l'exégèse. Ces interprétations relèvent pour beaucoup d'interrogations lexicographiques ou grammaticales sur le verset, qui conduisent à des hypothèses radicalement différentes sur l'identité de Hārūt et Mārūt. Bien qu'elles ne rencontrassent pas une adhésion forte des exégètes, ces hypothèses n'en furent pas moins transmises par les exégètes postérieurs.

1. *Les deux rois*

Une interprétation suggère ainsi une lecture différente du *ductus* coranique, qui serait *al-malikayn* (les deux rois) et non *al-malakayn* (les deux anges). L'hypothèse n'est pas absurde : les premiers codex coraniques n'étaient pas vocalisés et les deux s'écrivent de la même façon si aucun signe vocalique ne vient lever l'ambiguïté. Bien qu'elle fût globalement réfutée par les exégètes, cette interprétation n'en fut pas moins transmise et rapportée. Par exemple, l'exégète al-Zadjdjādī (m. 311/923), dont le *tafsīr* est essentiellement grammatical, rapporte que « d'aucuns récitent "sur les deux rois", [mais] "les deux anges" est plus solidement établi (*athbat*) dans la transmission (*al-riwāya*) et l'exégèse (*al-tafsīr*) »⁹⁴.

94. Al-Zadjdjādī, *Ma'ānī l-Qur'ān wa-i'rābu-hu*, éd. 'Abd al-Djalīl 'Abduhu Shalabī, Beyrouth 1988, I, p. 183.

En dehors même du strict domaine de l'exégèse coranique, le lexicographe Ibn Manẓūr indique dans son dictionnaire le *Lisān al-'arab* que « Hārūt est le nom d'un ange ou d'un roi. Le plus connu est qu'il s'agit du nom d'un ange » (*wa-Hārūt ism malak aw malik, wal-a'rafanna-hu ism malak*)⁹⁵.

Un certain nombre d'interprétations sur la lecture qu'il faut faire de ce *ductus* fut rapporté. Ainsi, par exemple, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/939) rapportait au moins quatre interprétations différentes sur ce qu'il faut entendre dans le verset :

[999] J'ai rapporté d'après 'Ubayd Allāh b. Mūsā (m. 213/828-829) que Fuḍayl b. Marzūq (m. av. 170/786-787) nous a rapporté d'après 'Aṭīyya (al-'Awfī, m. 127/744-745) : { on n'avait pas fait descendre sur les deux anges } la magie ne fut pas descendue sur Djibrīl et Mikā'īl.

Deuxième sens :

[1000] al-Faḍl b. Shādhān⁹⁶ nous a rapporté que Muḥammad b. 'Īsā (m. 253/867-868) nous a rapporté que Mu'allā b. Asad nous a rapporté que Bakr b. Muṣ'ab⁹⁷ nous a rapporté qu'al-Ḥasan b. Abī Dja'far⁹⁸ nous a rapporté que 'Abd al-Raḥmān b. Abzā (m. ca 70/689-670) récitait { ce qu'on avait fait descendre sur les deux rois David et Salomon }.

Troisième sens :

[1001] al-Faḍl b. Shādhān nous a rapporté que Muḥammad b. 'Īsā nous a rapporté qu'Ibrāhīm b. Mūsā (al-Farrā'⁹⁹) nous a rapporté qu'Abū Mu'āwiya (Muḥammad b. Ḥāzīm al-Sa'dī al-Kūfī, m. 194/809-810 ou 195/810-811) a annoncé d'après Ibn Abī Khālid (m. 145/762-763 ou 146/763-764) d'après 'Umayr b. Sa'īd (m. 105/723) d'après 'Alī : ce sont deux anges parmi les anges du ciel (*malakān min malā'ikat al-samā'*) c'est-à-dire { et ce qu'on avait fait descendre sur les deux anges }.

Quatrième sens :

[1002] Muḥammad b. 'Ammār¹⁰⁰ nous a rapporté qu'Ibrāhīm b. Mūsā nous a rapporté qu'Abū Mu'āwiya a annoncé d'après Shu'ayb b. Kaysān¹⁰¹, d'après Thābit (b. Djābān)¹⁰², d'après al-Ḍaḥḥāk (b. Muzāḥim, m. 102/720-721, 105/723-724 ou 106/724-725) sur Son propos { et ce qu'on avait fait descendre sur les deux anges } : al-Ḍaḥḥāk récitait

95. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (cité n. 23), p. 4647.

96. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort.

97. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort.

98. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort avec certitude.

99. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort.

100. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort avec certitude.

101. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort.

102. Nous n'avons pas trouvé sa date de mort.

[ce verset] { les deux rois }, il dit que ce sont deux mécréants non arabes (*‘ildjān*) parmi les habitants de Babylone.¹⁰³

Sur les quatre interprétations qu’il rapporte, deux affirment qu’il s’agit bien d’anges, dont une selon laquelle il s’agirait de Djibrīl (Gabriel) et Mikā’īl (Michel), suggérant ainsi que Hārūt et Mārūt sont deux démons comme nous le verrons *infra*. Deux autres traditions interprètent le terme comme étant les deux rois, dont une où il s’agit de David et Salomon, suggérant encore une fois que Hārūt et Mārūt seraient des démons. Enfin, la dernière tradition rapportée d’après al-Ḍaḥḥāk est la plus claire sur le fait qu’il s’agirait de deux rois de Babylone. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī semble toutefois adhérer plutôt à l’interprétation des deux anges, puisqu’il rapporte ensuite le récit de leur descente et rencontre avec Vénus.

La question de la lecture du ductus *al-malakayn/al-malikayn* continua à être transmise malgré la fixation de la vocalisation coranique dans la vulgate ‘uthmānienne sur *al-malakayn*. Cela pourrait être dû aux premières autorités auxquelles on attribue ces lectures. Ainsi, Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī (m. 745/1344) résume ainsi la transmission de cette lecture :

Ibn ‘Abbās, al-Ḥasan, Abū l-Aswad al-Du’alī (m. 69/688-689), al-Ḍaḥḥāk et Ibn Abzā récitent « *al-malikayn* » avec le *i* [sous la lettre] *lām*. Ibn ‘Abbās dit : ce sont deux hommes magiciens (*radjulān sāḥirān*) qui étaient à Babylone, parce que les anges n’enseignent pas la magie aux hommes. Al-Ḥasan dit : ce sont deux mécréants non arabes (*‘ildjān*) à Babylone d’Irak (*bi-Bābil al-Irāq*). Abū l-Aswad dit : ce sont Hārūt et Mārūt, et c’est en accord avec le propos d’al-Ḥasan. Ibn Abzā dit : ce sont David et Salomon. On dit [aussi] : ce sont deux démons (*shayṭānān*). Selon le propos d’Ibn Abzā, *mā* est une négation (*nāfiya*). Selon le reste des propos sur cette récitation, *mā* est un pronom relatif (*mawṣūla*). La signification de la descente (*al-inzāl*) est le fait de jeter dans leurs cœurs (*al-qadhfi qulūbi-himā*). Les exégètes (*al-mufasssīrūn*) mentionnent sur la récitation de ceux qui récitent « *al-malakayn* » avec le *a* [sur la lettre] *lām* de nombreuses histoires (*qiṣaṣan kathīran*). [...]

Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī reprend ici les propos de ses prédécesseurs. Les interprétations portent en fait sur plusieurs termes du verset : d’une part, sur le terme *al-malakayn* (les deux anges) qui pourrait être lu *al-malikayn* (les deux rois); d’autre part sur la nature du terme *mā* dans *mā unzila*, qui peut être compris soit comme un pronom relatif (« ce qui fut descendu [sur les deux anges] »), soit comme une particule de négation (« il n’a pas été descendu [sur les deux anges] »).

L’hypothèse des « deux rois » plutôt que les « deux anges » offre alors aux exégètes plusieurs possibilités d’explications. L’expression peut alors désigner Hārūt et Mārūt, compris dans ce cas comme deux rois de Babylone. Une autre explication veut que les deux

103. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur’ān* (cité n. 75), I, p. 188-189.

rois soient David et Salomon, mentionnés antérieurement, et que Hārūt et Mārūt seraient une apposition aux démons mentionnés dans le verset.

L'hypothèse de la négation plutôt que du relatif a également des conséquences : soit les « deux anges Hārūt et Mārūt » sont dédouanés de la connaissance de la magie, soit « les deux anges » désignent deux autres anges, Djibrīl (Gabriel) et Mikā'il (Michel). Cette dernière interprétation demeure minoritaire.

L'interprétation selon laquelle il faudrait lire dans le verset « les deux rois » et non « les deux anges » n'est toutefois pas anecdotique : celle-ci, même si elle n'est pas partagée, est souvent relayée par les exégètes, même pour la réfuter. Elle fit également l'objet de débats et de réfutations. Par exemple, Ibn Qutayba (m. 276/889) consacre plusieurs passages à la question de ce verset dans son *Kitāb Mukhtalif al-ḥadīth* (*Le livre des divergences du ḥadīth*). Il s'agit d'un traité de polémique au sujet des *ḥadīth*, dans lequel il entend réfuter les positions ou interprétations qu'il estime hétérodoxes, notamment les positions des Mu'tazilites, école théologique qui bénéficia alors de l'appui du pouvoir, en défendant l'approche des traditionnistes. Les Mu'tazilites sont en effet réputés privilégier une interprétation des écritures favorisant l'usage de l'interprétation fondée en raison plutôt que s'appuyant sur les traditions rapportées, qu'ils estiment trop falsifiables, lorsque les deux semblent entrer en contradiction¹⁰⁴. Le débat sur l'interprétation de ce verset s'inscrit alors dans un contexte de polémique sur la façon dont il faut comprendre le texte sacré. Ibn Qutayba explique donc d'abord :

Pour ce qui est du verset : « Ils ont suivi ce que communiquaient les démons, sous le règne de Salomon. Salomon ne fut pas infidèle, mais les démons furent infidèles. Ils enseignaient aux hommes la sorcellerie et ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges Hārūt et Mārūt », ils prétendent que dans *mā unzila* (ce qu'on avait fait descendre), *mā* est une négation, et que l'expression signifierait « on n'a pas fait descendre ». Ils lisent en outre *al-malikayn*, avec la voyelle *i* sur la lettre *lām*¹⁰⁵. Ils rapportent qu'al-Ḥasan récitait¹⁰⁶ ce verset de cette façon et disait : « Il s'agit de deux mécréants non arabes¹⁰⁷ de Babylone ».¹⁰⁸

104. Il s'agit ici bien entendu d'une présentation très résumée de ces deux écoles théologiques, qui comportent beaucoup de nuances, mais qu'il serait ici trop long d'exposer en détail.

105. Gérard Lecomte traduit ici « *al-milkayn*, avec la voyelle *i* », or, le texte arabe a bien *al-malikayn bi-kasr al-lām*. Gérard Lecomte signale cette erreur de sa part dans G. H. A. JUYNBOLL et G. LECOMTE avec la collaboration de J. VAN ESS, Addenda et corrigenda à Gérard Lecomte, *Le traité des divergences du ḥadīth d'Ibn Qutayba* [...], *Arabica* 17/2, 1970, p. 187-199, ici p. 194.

106. Gérard Lecomte rendait ici *yaqra'u-hā* par « lisait ».

107. Le texte arabe a *'ildjān min abl Bābil*, rendu par Gérard Lecomte par « Il s'agit de deux esclaves blancs de Babylone ». Nous ignorons les raisons de cette traduction, sans doute est-ce une extrapolation de sa propre lecture *milkayn* (litt. « les deux propriétés »), mais rien ne justifie l'adjectif blanc. Nous considérons au contraire que le sens de *'ildj* ici est celui rapporté par les lexicographes comme Ibn Manẓūr : « *'ildj* désigne un homme parmi les mécréants des peuples non arabes » (*wa-l-'ildj al-radjul min kuffār al-'adjam*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (cité n. 23), p. 3065.

Il expose un peu plus loin une des raisons pour lesquelles il ne souscrit pas à cette lecture :

Dans le verset « Et ils suivirent ce que communiquaient les démons... Ils enseignaient aux hommes la sorcellerie... etc. », ils prétendent qu'il faut comprendre (au lieu de : « ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges ») : « on n'avait pas fait descendre, à Babylone, sur les deux anges ». Ceci est bien dans le style de leurs interprétations impossibles et à contre sens. Car si une telle révélation n'est pas descendue sur les deux anges Hārūt et Mārūt à Babylone, la phrase est superflue et n'a pas de sens. Une telle interprétation ne serait admissible que si quelqu'un avait prétendu que la sorcellerie fut révélée aux deux anges, et qu'il y ait été fait mention ou allusion plus haut ; Dieu aurait alors pu dire : « Ils ont suivi cela, mais cela n'a pas été révélé aux deux anges », comme ils le suggèrent.¹⁰⁹

Ibn Qutayba expose ensuite le récit expliquant selon lui qui sont les deux anges Hārūt et Mārūt :

Il s'agit de deux anges qui furent envoyés sur la terre lorsque les fils d'Adam eurent désobéi, afin de juger entre les hommes. L'amour des femmes fut jeté en leur cœur, mais il leur fut ordonné de ne pas forniquer, de ne pas tuer et de ne pas boire du vin. Alors Vénus vint se plaindre à eux, et elle leur plut. Ils la désirèrent, mais elle se refusa à eux jusqu'à ce qu'ils lui eussent enseigné le nom grâce auquel ils [avaient le pouvoir] de monter au ciel. Ils le lui révélèrent donc, mais elle se refusa encore jusqu'à ce qu'ils eussent bu du vin. Ils en burent, et obtinrent ce qu'ils désiraient. En la quittant, ils rencontrèrent un homme et le tuèrent ; pensant qu'il les avait surpris. C'est alors que Vénus prononça le nom, monta au ciel et disparut. Dieu la métamorphosa en astre, et fut irrité contre les deux anges. Il les appela Hārūt et Mārūt, et leur donna le choix entre le tourment de la terre et le tourment de l'autre monde. Ils choisirent le tourment de la terre ; ce sont eux qui enseignent aux hommes le moyen d'éloigner le mari de sa femme. À ce que croient les partisans de la spéculation (mais Dieu seul le sait), ce que Dieu fit « descendre sur les deux anges », c'est le Nom suprême qui permet à Vénus de monter au ciel et qui, avant que Dieu ne s'irritât contre eux, le leur permettait à eux-mêmes. Elle le révéla aux démons, qui l'enseignent à leur tour à leurs adeptes, en même temps que la sorcellerie. On entend dire parfois que tel ou tel sorcier prononce certaines paroles qui [lui permettent] de voler entre ciel et terre et de marcher sur les eaux.¹¹⁰

108. Ibn Qutayba, *Ta'wil mukhtalif al-ḥadīth*, éd. Faradj Allāh Zakī al-Kurdī, Muḥmūd Shukrī al-Alūsī et Maḥmūd Shābandār Zāde, Le Caire 1908¹, p. 222-223 ; Ibn Qutayba, *Ta'wil mukhtalif al-ḥadīth*, éd. Abū Usāma Salīm b. 'Īd al-Hilālī al-Salafī al-Atharī, Riyad – Le Caire 2009², p. 342 ; Ibn Qutayba, *Le Traité des divergences du ḥadīth d'Ibn Qutayba*, trad. G. Lecomte, Damas 1962, p. 198.

109. Ibn Qutayba, *Ta'wil mukhtalif al-ḥadīth* (cité n. 108), 1908¹, p. 228 ; 2009², p. 351 ; Ibn Qutayba, *Le Traité des divergences du ḥadīth* (cité n. 108), p. 202.

110. Ibn Qutayba, *Ta'wil mukhtalif al-ḥadīth* (cité n. 108), 1908¹, p. 229-231 ; 2009², p. 352-353 ; Ibn Qutayba, *Le Traité des divergences du ḥadīth* (cité n. 108), p. 203-204.

Enfin, il revient sur ce verset et enfonce davantage le clou un peu plus loin dans son traité :

En ce qui concerne l'opinion d'al-Ḥasan prétendant qu'il s'agissait de deux mécréants non arabes¹¹¹ de Babylone et lisant *malikayn*, avec la voyelle *i* sur la lettre *lām*¹¹², il est le seul lecteur à être de cet avis, et à ce que je sais le seul exégète. C'est une des lectures les plus suspectes et les moins spontanées. Comment se pourrait-il que soit révélée à deux mécréants non arabes¹¹³ une chose leur permettant de désunir le mari et la femme ?¹¹⁴

La place accordée à ce verset, et plus généralement à la magie, dans ce traité montre à notre sens qu'il ne s'agit pas d'une question d'interprétation anecdotique, mais, au contraire, que l'interprétation de ce verset, notamment sur le problème des anges, charrie des questions théologiques importantes entre les différentes écoles d'interprétation.

Un des procédés d'Ibn Qutayba pour décrédibiliser l'interprétation selon laquelle il s'agit de deux rois est de la relier avec l'interprétation selon laquelle la particule *mā* serait une négation. Ainsi, il sème une certaine confusion avec deux interprétations différentes, sur deux aspects différents du verset. Ibn Qutayba vise également à minimiser l'importance de la lecture « les deux rois » en l'attribuant au seul al-Ḥasan al-Baṣrī (« il est le seul lecteur à être de cet avis, et à ce que je sais le seul exégète ») : les traditionnistes accordent une grande importance aux chaînes de transmission des traditions rapportées, qui garantissent selon eux leur authenticité et, partant, leur véracité. Cependant, celle-ci, selon les exégètes, a également été rapportée par Ibn 'Abbās, al-Ḥasan, Abū l-Aswad al-Du'ālī, al-Ḍaḥḥāk et Ibn Abzā. Sans bien sûr pouvoir confirmer ou affirmer l'authenticité de ces attributions, il semble donc bien que la réduction au seul al-Ḥasan al-Baṣrī est un procédé rhétorique visant à contester la validité de cette tradition. L'argument d'Ibn Qutayba « Comment se pourrait-il que soit révélée à deux mécréants non arabes une chose leur permettant de désunir le mari et la femme ? » semble peu convaincant face à l'argument selon lequel il n'aurait pu être révélée à deux anges une chose blâmable telle que la magie : les deux arguments se répondent en miroir, sans que l'un ne puisse à lui seul l'emporter sur l'autre.

Il ne faut toutefois pas réduire cette interprétation à une simple lecture mu'tazilite du verset. D'une part, cette interprétation a été relayée dans bien d'autres cercles que les mu'tazilites. D'autre part, tous les mu'tazilites n'adhéraient pas nécessairement à cette lecture. Par exemple, le théologien mu'tazilite Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) affirme dans son exégèse coranique au sujet de ce verset :

Non, il faut bien lire *al-malakayn*. Voici comment il faut comprendre : ces juifs dont on vient de parler, qui ont rejeté derrière leur dos le Livre de Dieu, ont cru en outre

111. *Ildjān min ahl Bābil* (voir n. *supra*).

112. Gérard Lecomte traduit ici « *al-milkayn*, avec la voyelle *i* » (voir n. *supra*).

113. *Ildjān min ahl Bābil*, voir n. *supra*.

114. Ibn Qutayba, *Ta'wīl mukhtalif al-ḥadīth* (cité n. 108), 1908¹, p. 234-235 ; 2009², p. 357 ; Ibn Qutayba, *Le Traité des divergences du ḥadīth* (cité n. 108), p. 207.

à ce que racontaient mensongèrement les démons au sujet de Salomon (*mā tatlū sh-shayāṭīnu ‘alā mulki Sulaymān*) [à savoir qu’il pratiquait la magie]. En réalité, Salomon n’a jamais été mécréant ; ce sont les démons qui sont mécréants du fait de ce mensonge. Ils enseignent aux hommes la magie, celle que Dieu [de Son côté] a révélée aux deux anges Hārūt et Mārūt ; qu’Il a révélée à ces deux anges, et, par leur intermédiaire, aux hommes [non pour qu’ils s’y adonnent, mais au contraire] pour qu’ils s’en gardent et l’évitent, alors que les démons, eux, la pratiquent. De même Dieu a-t-Il indiqué aux hommes quels étaient les péchés, afin qu’ils les évitent, non pour qu’ils les commettent.¹¹⁵

Pour autant, Abū ‘Alī al-Djubbā’ī ne semble pas avoir relayé l’histoire de Hārūt, Mārūt et Vénus¹¹⁶. Il est difficile en l’état actuel de dégager une ligne claire de l’exégèse mu‘tazilite sur cette question dans les quatre premiers siècles, faute de *tafsīr* complets suffisamment nombreux qui nous soient parvenu de cette période, même si nous avons vu qu’al-Maqdisī affirme que les Mu‘tazilites réfutent l’anecdote de Hārūt, Mārūt et Vénus.

Cependant, la question de la lecture *al-malikayn* plutôt qu’*al-malakayn* témoigne de la difficulté d’admettre la peccabilité des anges, qui semble contradictoire avec d’autres versets coraniques. Cela suppose que l’enseignement de Hārūt et Mārūt est perçu négativement, et non comme un avertissement contre la magie comme le proposent certains exégètes¹¹⁷. À côté de cette interprétation faisant de Hārūt et Mārūt des rois, une autre interprétation du verset les considère même comme des démons.

2. Des démons

L’interprétation selon laquelle Hārūt et Mārūt seraient des démons est rapportée par quelques transmetteurs. Hārūt et Mārūt ne seraient alors pas une apposition aux « deux anges » ou aux « deux rois », mais aux « démons » mentionnés avant dans le verset. Cette interprétation demeura minoritaire, sans doute en raison de son aspect quelque peu

115. D. Gimaret, *Une lecture mu‘tazilite du Coran : le “Tafsīr” d’Abū ‘Alī al-Djubbā’ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs* (BEHE, Sciences religieuses 101), Louvain – Paris 1994, p. 101. Selon Daniel Gimaret, ce passage se retrouve dans le *Mutashābih al-Qur‘ān* de ‘Abd al-Djabbār, p. 100-101 ; très partiellement dans *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur‘ān* d’Abū Dja‘far al-Ṭūsī et *al-Tahdhīb fī tafsīr al-Qur‘ān* d’al-Ḥākīm al-Djushamī ; et de façon anonyme (sans mention d’al-Djubbā’ī) dans *al-Amālī* d’al-Murtaḍā et le *tafsīr* d’al-Ṭabarī.

116. Il faut toutefois demeurer prudent : son *tafsīr* ne nous est pas parvenu en intégralité sous forme de manuscrit. Daniel Gimaret a en effet opéré un travail de reconstitution de son *tafsīr* à partir de toutes les citations qu’il a pu repérer de ce *tafsīr* chez d’autres exégètes. Il est donc fort possible que l’absence de l’histoire de Hārūt, Mārūt et Vénus s’explique par le fait que les exégètes postérieurs la puisaient de préférence chez d’autres autorités en matière d’exégèse plutôt que chez al-Djubbā’ī.

117. Patricia Crone soulignait justement que, dans le Coran, les deux anges sont des agents de Dieu qui avertissent les croyants de ne pas sombrer dans la mécréance (*kufī*) et mettent leur foi à l’épreuve. CRONE, *The Book of Watchers* (cité n. 40), p. 27.

« forcé », leurs noms étant assez éloignés de la mention des démons. Cette interprétation est également liée à l'idée que le *mā* du verset est une négation et non un relatif. Par exemple, al-Zadjjād explique :

Un groupe dit : « Salomon ne fut point infidèle, mais les démons furent infidèles. Ils enseignaient aux Hommes la sorcellerie (*siḥr*) et ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges » : *mā* est une négation (*djaḥdan*) et Hārūt et Mārūt sont une épithète des démons (*ṣifat al-shayāṭīn*) selon l'exégèse (*ta'wīl*) de ceux-là. L'exégèse chez eux suit leur école (*madhhab*) : les démons sont Hārūt et Mārūt et la signification de leur parole « Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie ! » selon leur école est comme le propos du démon tentateur (*al-ghāwī wa-l-khalī'*)¹¹⁸ « Je suis dans l'égarement, ne te mets pas dans la situation où je suis » (*anā fī dalāl fa-lā tarid mā anā fī-hi*)¹¹⁹.

Al-Zadjjād ne mentionne pas l'identité des transmetteurs de cette interprétation. Cette interprétation du verset s'oppose en réalité à d'autres interprétations. Par exemple, certains exégètes voient dans la phrase « Nous sommes seulement une tentation. Ne sois point impie ! » une preuve que Hārūt et Mārūt ont un rôle positif et sont parfaitement dans la mission angélique en prévenant l'humanité du danger que constitue la magie. Dans l'interprétation que nous venons de montrer, il est en revanche rappelé qu'un tel avertissement serait également prononcé par le Démon par excellence. Cela associe également Hārūt et Mārūt à Iblīs lui-même (voir *infra*).

Même si cette interprétation reste globalement minoritaire, on la retrouve parfois présentée comme une piste sérieuse. Par exemple, al-Rāghib al-Aṣfahānī (m. 502/1108-1109) consacre une entrée à Hārūt dans son traité *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* (*Vocabulaire des [termes] étranges du Coran*) :

[Dieu] dit : « ce qu'on avait fait descendre, à Babylone, sur les deux anges, Hārūt et Mārūt ». On dit que ce sont les deux anges/rois¹²⁰. Un exégète (*ba'd al-mufasssīrīn*) dit : ce sont deux noms de démons issus des hommes et des djinns (*ismā shayṭānayn min al-ins wa-l-djinn*) et on les a placés à l'accusatif (*naṣban*) comme substitut (*badalan*) de Sa parole « Mais les démons ». La partie se substitue au tout, comme lorsque tu dis « Un groupe a dit cela, Zayd et 'Amr »¹²¹.

118. Sous sa forme la plus courante, l'expression est *al-ghāwī l-khalī'* (sans la particule *wa-*) et non *al-ghāwī wa-l-khalī'*. Nous avons donc préféré ici traduire selon l'expression courante.

119. Al-Zadjjād, *Ma'ānī l-Qur'ān* (cité n. 94), I, p. 184.

120. Les éditions que nous avons consultées ne vocalisent pas le *lām*, mais bien le *mīm*, le *kāf* et le *nūn*, ce qui autorise les deux lectures *al-malakān* et *al-malikān*. Nous ignorons si cette ambiguïté se retrouve dans les manuscrits ou si elle émane des éditeurs de ce texte.

121. Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*, éd. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Damas – Beyrouth 2009⁴, p. 840.

Cette interprétation selon laquelle il s'agit de démons est clairement ici la plus développée et justifiée grammaticalement pour en soutenir la validité. Cela témoigne d'une part que cette interprétation ne va pas de soi et que l'interprétation *a priori* la plus évidente de prime abord serait que Hārūt et Mārūt soient les deux anges, mais d'autre part que cette interprétation n'est pas rejetée comme impossible. On notera également que l'expression « issu des hommes et des djinns » (*min al-ins wa-l-djinn*) ne manque pas de rappeler un verset coranique évoquant « le Tentateur furtif » (*al-waswās al-khannās*) « issu des djinns et des hommes » (*min al-djinn wa-l-nās*)¹²².

Par ailleurs, on retrouve Hārūt et Mārūt comme noms de démons dans la tradition latine, par exemple dans le *Liber Bileth* : « Où sont Aaruth et Maruth, deux jeunes gens qui chaque jour se jettent à l'assaut des forteresses du ciel ? » (*Ubi est Aaruth et Maruth, duo juvenes qui cotidie usque ad castra celorum prosiliunt ?*)¹²³. Bien entendu, cette mention ne trouve sans doute pas son origine dans l'exégèse du verset en question, mais plutôt dans l'utilisation et la déformation d'entités qui étaient inconnues dans la chrétienté latine et qui purent être interprétées comme des démons, mais il est surprenant que ces anges eurent cette postérité comme démons dans ce contexte fort différent.

3. *Hārūt, Mārūt et Iblīs : destins croisés*

Le destin de Hārūt et Mārūt, anges déchus sur terre, ne manque pas de rappeler le destin d'Iblīs. Nous avons vu que certains exégètes assimilent notamment l'avertissement des deux anges à celui du démon tentateur ou que l'anecdote attribuée à al-Kalbī sur le nom de Hārūt et Mārūt avant leur chute compare leur cas à celui d'Iblīs. Iblīs a également un statut ambigu dans le Coran et les exégètes ne parviennent pas à s'accorder sur sa nature, entre ange et djinn. Pourtant, peu d'exégètes semblent avoir fait clairement un parallèle entre ces deux destinées. Parmi les plus anciens exégètes à avoir fait cette analogie, al-Māturidī (m. ca 333/944) explique ainsi :

Son propos { *wa-mā unzila 'alā l-malakayn* }. On dit : { *wa-mā unzila* } selon la négation (*'alā l-nafy wa-l-djahd*), annexé à Son propos { *wa-mā kafara Sulaymān* }. [D'autres] disent : { *wa-mā unzila 'alā l-malakayn bi-Bābil* } est « ce (*wa-lladhī*) qu'on fit descendre sur les deux anges à Babylone ». (p. 191)

On dit qu'elle se fut appelée Babylone lorsque les langues s'y sont embrouillées, c'est-à-dire qu'elles divergèrent. Cela n'est connu que par transmission orale (*illā bi-l-sam*).

122. Coran, CXIV, 4 et 6.

123. J.-P. BOUDET, La magie au carrefour des cultures dans la Florence du Quattrocento : le *Liber Bileth* et sa démonologie, dans *Penser avec les démons : démonologues et démonologies (XIII^e-XVII^e siècles)*, éd. par M. Ostorero et J. Véronèse, Florence 2015, p. 313-344, ici p. 318 et 340 (texte latin). Voir aussi G. SCHOLEM, Some sources of Jewish-Arabic demonology, *JJS* 16, 1965, p. 1-13, ici p. 3. J. C. REEVES évoque également brièvement cette donnée dans REEVES, Some parascriptural dimensions (cité n. 6), p. 830.

Ensuite, il y a divergence sur Hārūt et Mārūt. Al-Ḥasan dit : ce n'étaient pas deux anges, mais c'étaient deux hommes corrompus et rebelles (*radjulayn fāsiqayn mutamarridayn*), et ce alors que Dieu dépeint Ses anges par l'obéissance à Lui et l'exécution de Son ordre, avec Son propos { ils ne désobéissent point à Dieu, dans ce qu'Il ordonne }¹²⁴ et [la suite du] verset et comme Son propos { Ils ne le devancent point par la Parole }¹²⁵ [et la suite du] verset. Ainsi, al-Ḥasan dit au sujet d'Iblīs qu'il ne faisait pas partie des anges (*lam yakun min al-malā'ika*). Nous avons mentionné cette question dans ce qui précède. Ensuite, lui-même se présente avec Son propos : « Ne sois point impie ! ». Il dit : « Ce qui est indiqué par Sa parabole est que, quand il connaît l'ardent désir (*wulūʿ*) de celui qui écoute cela et ce qui arrive de semblable malgré la connaissance qu'il en a, il [le] fera et ne s'en abstiendra pas ». On appelle aussi cela un intense désir (*targhib*). Dieu est plus savant.

Parmi eux, il y a celui qui dit que c'étaient deux anges, mais qu'ils connaissaient le nom suprême, et qu'ils exauçaient les besoins jusqu'à ce qu'il leur arrivât ce qui leur arriva. À [ce propos], il donne pour argument [ce qui est dit] sur Bal'am dans Son propos { Communique-leur l'histoire de celui à qui Nous donnâmes Nos signes et qui s'en défit en sorte que, pris à sa suite par le Démon, [il fut parmi les Errants] }¹²⁶ [et la suite du] verset.¹²⁷

La question de la nature d'Iblīs fit couler l'encre des exégètes. Le Coran évoque en effet le refus d'Iblīs de se prosterner devant Adam lorsque Dieu l'ordonne aux anges¹²⁸. Cependant, si Iblīs apparaît parmi les anges, un verset affirme également qu'Iblīs était parmi les djinns¹²⁹. Un autre verset rapporte également un échange où Iblīs justifie sa rébellion : « [Dieu] dit [alors] : “Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner quand Je te [l']ai ordonné ?” [Iblīs] dit : “Je suis meilleur que ce que Tu as créé. Tu m'as créé de feu, alors que Tu l'as créé d'argile” »¹³⁰. Or, dans la mythologie coranique, si l'être humain est créé d'argile, les djinns sont créés à partir du feu¹³¹. Aussi, les exégètes rapportent des opinions divergentes sur la nature d'Iblīs, tentant de concilier ces informations contradictoires dans le Coran. Par exemple, al-Ṭabarī, dans son exégèse du verset affirmant qu'Iblīs faisait partie des djinns (*al-djinn*), rapporte des traditions expliquant que *al-djinn* est en réalité le nom

124. Extrait du verset coranique LXVI, 6.

125. Extrait du verset coranique XXI, 27.

126. Extrait du verset coranique VII, 175.

127. Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt al-Qurʿān*, éd. Aḥmad Wānīlī Awghalī, Istanbul 2005, I, p. 191.

128. Coran, XX, 116 (« [...] et quand Nous dîmes aux Anges : “Prosternez-vous devant Adam”, et ils se prosternèrent sauf Iblīs [qui] refusa »). Voir aussi Coran, II, 34 ; VII, 11 ; XV, 31 ; XVII, 61 ; XVIII, 50 ; XXXVIII, 74.

129. Coran, XVIII, 50.

130. Coran, VII, 12.

131. Coran, LV, 15 et XV, 27.

d'une tribu (*qabila*), qu'il s'agissait d'un des gardiens du paradis (*min khuzzān al-djanna*) et que ce nom dérive du Paradis (et non du terme djinns) et d'autres traditions qui affirment qu'il s'agissait bien d'un ange. Al-Ṭabarī rapporte également une tradition d'Ibn 'Abbās selon laquelle il y avait parmi les anges une tribu de « djinns » (*min al-djinn*) dont faisait partie Iblīs, qui « se rebella, Dieu s'emporta alors contre lui et le métamorphosa en démon lapidé » (*fa-'aṣā fa-sakbaṭa Llāh 'alay-hi fa-masakha-hu shayṭānan radjīman*).

Un élément intéressant de cette anecdote est également le parallèle entre l'avertissement des deux anges lorsqu'ils enseignent la magie et l'avertissement d'Iblīs. En effet, des exégètes affirment que Hārūt et Mārūt, du fait qu'ils avertissent qu'il ne faille pas sombrer dans la mécréance, avertissent en réalité l'être humain de ce qu'il ne faut pas faire et l'enseignent donc pour ne pas le pratiquer. En faisant ce parallèle sur l'avertissement, l'enseignement des deux anges est renvoyé à une connaissance néfaste et dont il faut se préserver.

Le parallèle que fait également al-Māturidī avec Bal'am ne manque pas d'intérêt. En effet, les exégètes ont identifié à Bal'am b. Bā'ūrā' ce mystérieux personnage à qui « Dieu donna Ses signes et qui s'en défit » évoqué allusivement dans un verset coranique. Al-Ṭabarī affirmait ainsi qu'il s'agit de « Bal'am (*sic*). Il était savant, il savait le plus sublime nom de Dieu, le nom scellé, puis il tomba dans la mécréance »¹³². Il aurait été déchu de la connaissance du plus sublime nom de Dieu pour l'avoir utilisé dans des imprécations contre Moïse et son peuple, malgré un avertissement de Dieu, mais aussi en raison de sa débauche car « il ne pouvait pas cohabiter avec les meilleures femmes. Alors il forniquait avec une ânesse qu'il possédait »¹³³.

Ainsi, ce personnage est présenté comme ayant eu la connaissance du plus grand nom de Dieu, mais, après s'en être pris à Moïse et ses affidés, aurait été privé de la connaissance de ce nom par Dieu, perdant ainsi son statut de prophète. Nous pouvons alors aussi voir ici un parallèle avec les deux anges privés du nom grâce auquel ils pouvaient remonter au ciel et qui se retrouvent ainsi en quelque sorte déchus de leur rang d'anges comme Bal'am fut déchu de son rang de prophète.

4. *La maudite Babylone*

L'identification de Babylone a également fait l'objet d'interprétations divergentes. John C. Reeves indique une hypothèse intéressante sur la question de Babylone : l'ange 'Azael est puni pour ses péchés en étant emprisonné dans un puits dans le désert de Dudael

132. Al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān* (cité n. 10), I3, p. 257-258. Al-Ṭabarī rapporte plusieurs traditions au sujet des « signes » (*āyāt*) qu'aurait reçu Balaam : il pourrait s'agir d'un livre (c'est-à-dire une part de la Révélation) ou du statut de Prophète (*al-nubuwwa*). D'autres traditions que rapporte al-Ṭabarī proposent d'identifier ce personnage au poète Umayya b. Abī l-Ṣalt, contemporain du prophète (*ibid.*, p. 255-257). Sur l'histoire de Bal'am b. Bā'ūrā', voir aussi al-Kisā'ī, *Qiṣṣaṣ al-anbiyā' / Vita prophetarum*, éd. I. Eisenberg, Leiden 1923, p. 227-230.

133. Al-Ṭabarī, *Djāmi' al-bayān* (cité n. 10), I3, p. 258.

(10, 4). Selon lui, une simple confusion entre les lettres *beth* et *daleth* en araméen ou *beta* et *delta* en grec suffirait à faire de Dudaël la Bābil du Coran¹³⁴.

Cependant, les exégètes se sont également montrés disserts sur l'identification de Babylone. Par exemple, al-Māwardī retenait trois hypothèses :

Quant à une terre à Bābil, à son sujet il y a trois propos :

L'un d'eux est que c'est al-Kūfa et son Sawād¹³⁵. On l'appela ainsi lorsque les langues s'y furent embrouillées. C'est le propos d'Ibn Mas'ūd.

Le deuxième est qu'elle [se trouve sur la route] de Nisibe à Ra's al-'ayn. C'est le propos de Qatāda.

Le troisième est qu'il s'agit de la montagne de Nahāwand. C'est [une contrée]¹³⁶ de la terre.¹³⁷

Reprenant les interprétations de ses prédécesseurs, Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1146) résume ainsi les différentes opinions ayant eu cours à ce sujet :

Bābil ne se décline pas en raison du [genre] féminin et de la détermination (*al-ta'rif*). C'est une contrée de la terre (*qutr min al-ard*). On diverge sur [l'endroit] où elle se trouve. Un groupe (*qawm*) dit : elle est en Irak et ce qui l'avoisine. Ibn Mas'ūd dit aux habitants de Koufa : vous êtes entre al-Ḥīra et Bābil. Qatāda dit : elle est [sur la route] de Nisibe et Ra's al-'ayn. Un [autre groupe] dit : elle est au Maghrib. Le juge Abū Muḥammad [Ibn 'Aṭīyya] dit : cette [interprétation] est faible (*da'if*). Un [autre] groupe dit : c'est le mont Démavand (*djabal Damāwand*). [...] ¹³⁸

Al-Qurṭubī reprend presque *verbatim* ce passage, avec toutefois une différence notable : Nahāwand au lieu de Damāwand¹³⁹. Trois interprétations se dégagent donc d'une manière générale sur Babylone. La première, la plus courante et qui remporte l'adhésion de la majorité des exégètes, est qu'il s'agit de la célèbre Babylone en Mésopotamie.

Une autre interprétation semble voir le jour avec al-Ṭabarī : ce serait le mont Démavand dans le Ṭabaristān, dans le nord de l'Iran actuel. Cette interprétation se retrouve par la suite, y compris dans des textes qui ne sont pas exégétiques, comme le *Mu'djam al-buldān*

134. REEVES, *Some parascriptural dimensions* (cité n. 6), p. 830.

135. Le Sawād désigne une région du sud de l'Irak qui s'étend de Koufa à Bassorah.

136. Terme ajouté par l'éditeur.

137. Al-Māwardī, *al-Nukat wa-l-'uyūn : tafsīr al-Māwardī*, éd. al-Sayyid b. 'Abd al-Maqṣūr b. 'Abd al-Raḥīm, Beyrouth [1995], I, p. 167-168.

138. Ibn 'Aṭīyya l-Andalusī, *al-Muḥarrar al-wad'jiz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, éd. 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, Beyrouth 2001, I, p. 186-187.

139. L'éditeur confirme que la copie manuscrite qu'il a utilisée a bien Nahāwand. Il remplace aussi « Le juge Abū Muḥammad » par « Ibn 'Aṭīyya ». Al-Qurṭubī, *al-Djāmi' li-ahkām al-Qur'an* (cité n. 92), I, p. 286.

(*Le dictionnaire des pays*) de Yāqūt¹⁴⁰ (m. 626/1229) ou le dictionnaire *Tādj al-‘arūs* (*La couronne de l'épousée*) de Murtaḍā al-Zabīdī¹⁴¹ (m. 1205/1791).

L'association de Babylone au Mont Damavand situe l'origine de cet épisode dans les récits mythiques de la Perse : comme le rappelle Yāqūt al-Ḥamawī dans son *Mu‘djam al-buldān* (*Le dictionnaire des pays*)¹⁴², c'est dans le Mont Damavand (*Dunbāwand*) que le roi-sorcier al-Ḍaḥḥāk (ou Bawarāsp en persan/Biyūrāsf en arabe) fut enchaîné par Afrīdūn (Farīdūn en persan)¹⁴³, c'est aussi dans cette montagne qu'aurait été enfermé le djinn rebelle Ṣakhr, celui-là même qui aurait dérobé l'anneau de Salomon¹⁴⁴. Selon le récit romanesque persan *Abū Muslim Nāme*, non loin du puits de Ḍaḥḥāk se trouverait une forteresse tenue par des sorciers, dont Hendese, maître (*ustādh*) des sorciers¹⁴⁵. Tous ces éléments s'inscrivent dans une longue tradition érigeant la région du Ṭabaristān (actuel nord de l'Iran), où se trouve le mont Damavand, comme la patrie des magiciens.

La Babylone du Maghreb pourrait correspondre à la Babylone d'Égypte. En effet, Bābil (Babylone) est le nom d'une ancienne forteresse gréco-copte non loin de laquelle fut fondée Fustāṭ, première capitale de l'Égypte après la conquête arabe (il s'agit aujourd'hui d'un quartier du Caire)¹⁴⁶.

Concernant l'identification de Babylone, on trouve également un récit singulier chez Ibrāhīm b. Waṣīf Shāh (qui aurait écrit entre 357/968 et 462/1070), qui mérite ici d'être signalé. En effet, dans son traité sur l'histoire de l'Égypte, il précise que « du temps [du roi égyptien ‘Adīm], deux anges tombèrent du ciel. Ils apprirent à ‘Adīm beaucoup de

140. Yāqūt, *Mu‘djam al-buldān*, Beyrouth 1977, I, p. 309 : il indique seulement trois hypothèses pour la Babylone mentionnée dans le Coran : Babylone d'Irak, Babylone-Démavand ou Babylone-Koufa. Il ajoute que les Chaldéens s'installèrent à Babylone dans les premiers temps.

141. Murtaḍā al-Zabīdī, *Tādj al-‘arūs*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Koweit 1993, XXVIII, p. 49. La notice de Murtaḍā al-Zabīdī sur Bābil doit beaucoup au *Mu‘djam al-buldān*, dont elle reprend mot pour mot une partie.

142. Yāqūt, *Mu‘djam al-buldān* (cité n. 140), II, p. 476.

143. Pour une synthèse sur al-Ḍaḥḥāk et Afrīdūn, voir CAIOZZO, *Le roi glorieux* (cité n. 22), p. 55-79. Pour la littérature arabe, voir par exemple al-Maṣ‘ūdī, *Murūdj al-dhahab wa-ma‘ādin al-djawhar*, éd. et trad. par Ch. Barbier de Meynard et A. Pavet de Courteille, revue et corrigée par Ch. Pellat, Beyrouth 1965-1979, I, p. 264-265 ; *Les prairies d'or*, trad. par Ch. Barbier de Meynard et A. Pavet de Courteille, revue et corrigée par Ch. Pellat, Paris 1962-1997, I, p. 199-200. Voir le *Shāh-Nāme* pour l'histoire complète relatée en persan.

144. Voir également par exemple Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī, *Mukhtaṣar Kitāb al-Buldān*, Leiden 1885, p. 279 ; traduction *Abrégé du Livre des pays*, trad. Henri Massé, Damas 1973, p. 334.

145. M. GAILLARD, Foi héroïque contre magie démoniaque : une lutte exemplaire, dans *Charmes et sortilèges : magie et magiciens* (Res Orientales 14), Bures-sur-Yvette 2002, p. 109-163, ici p. 120.

146. Cette hypothèse doit toutefois être nuancée dans la mesure où nous n'avons pas trouvé d'autres sources appelant la Babylone d'Égypte comme étant celle du Maghrib. Certes, le terme de Maghrib peut, dans certaines sources géographiques médiévales, inclure l'Égypte, mais cela nécessite d'être davantage étayé à ce stade. Nous remercions chaleureusement un des évaluateurs anonymes de la présente contribution d'avoir signalé cette piste – que nous avons trop vite écartée – ainsi que Jean-Charles Ducène avec qui nous avons pu discuter de cette question de dénomination.

secrets magiques, puis ils se transportèrent à Bâbil. Les habitants de l'Égypte et les Coptes disent que c'étaient deux démons¹⁴⁷, appelés Mahlah et Mahālah »¹⁴⁸. L'historiographie égyptienne qui se développe à partir du IV^e/X^e siècle fait en effet des rois égyptiens avant le Déluge de puissants magiciens qui gouvernaient grâce à la magie. Bien que l'auteur n'identifie pas formellement la Babylone de Hārūt et Mārūt à la Babylone d'Égypte, cette étrange mention des deux anges tombés du ciel en Égypte ne manque de rappeler l'existence d'une Babylone en Égypte.

IV. HĀRŪT, MĀRŪT ET LES AUTRES

Si Hārūt et Mārūt sont un hapax coranique et apparaissent globalement isolés du reste de l'angéologie ou des personnages mentionnés dans le Coran, il y a toutefois quelques traditions qui les mettent en relation avec d'autres personnages ou entités. Ces traditions, rares et singulières, ne manquent toutefois pas d'intérêt sur la question des représentations associées à ces deux anges.

1. *Les auxiliaires d'al-Sidjill*

Si Hārūt et Mārūt sont rarement mis en relation avec d'autres anges spécifiquement nommés, une des exceptions est al-Sidjill. La première mention d'al-Sidjill avec Hārūt et Mārūt qui nous soit parvenue semble être sous la plume d'Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī. Dans son commentaire du verset 102 de la deuxième sourate, il rapporte :

Mon père nous a rapporté que Hishām b. 'Ubayd Allāh nous a rapporté qu'Ibn al-Mubārak nous a rapporté d'après Ma'rūf al-Makkī d'après celui qui a entendu Abū Dja'far Muḥammad b. 'Alī dire : « al-Sidjill est un ange et Hārūt et Mārūt faisaient partie de ses auxiliaires (*min a'wāni-hi*) ».¹⁴⁹

On trouve une version plus développée de cette tradition dans le même ouvrage au sujet du verset II, 30 sur la création d'Adam, lorsque les anges s'étonnent que Dieu fasse de l'homme Son vicaire (*khalīfā*) sur terre :

Mon père nous a rapporté que Hishām al-Rāzī nous a rapporté qu'Ibn al-Mubārak nous a rapporté d'après Ma'rūf – c'est-à-dire Ibn Kharrabūdh¹⁵⁰ al-Makkī d'après celui qui a

147. Nous avons remplacé dans la traduction « deux Satans » par « deux démons ».

148. Voir Ibrāhīm b. Waṣīf Shāh, *Akbbār al-zamān*, [Égypte 1938] Beyrouth 1966², p. 189 ; Ibrāhīm b. Waṣīf Shāh, *L'abrégé des merveilles, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris*, trad. par B. Carra de Vaux, Paris 1898, p. 244-245. Voir aussi al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa-l-āthār*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, Londres 2002, I, p. 86 ; al-Maqrīzī, *Description topographique et historique de l'Égypte. Première partie*, trad. par U. Bouriant, Paris 1895, I, p. 89.

149. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur'ān* (cité n. 75), I, p. 189, § 1004.

150. Kharrabu' dans l'édition que nous avons utilisée, nous avons corrigé ici son nom.

entendu Abū Dja‘far Muḥammad b. ‘Alī dire : « al-Sidjill est un ange et Hārūt et Mārūt faisaient partie de ses auxiliaires (*min a‘wāni-hi*). Chaque jour il jetait trois coups d’œil avec lesquels il regardait “la mère du Livre” (*umm al-kitāb*). Il regardait d’un regard qui n’était pas le sien. Il y observa la création d’Adam et les affaires qu’il y avait à ce sujet. Il divulgua cela à Hārūt et Mārūt, qui faisaient partie de ses auxiliaires. Lorsque [Dieu] dit : { « Je vais placer, sur la terre, un vicaire. » [Les anges] dirent : « Y placeras-Tu quelqu’un qui y sèmera le scandale et y répandra le sang ? » }¹⁵¹, ils dirent : “[Cet être] a un avantage sur les anges”¹⁵².

L’anecdote est rapportée d’après Abū Dja‘far Muḥammad b. ‘Alī, c’est-à-dire Muḥammad al-Bāqir (m. ca 117/735), arrière-petit-fils de ‘Alī (le cousin et gendre du prophète), et cinquième imam chiite. L’anecdote, bien qu’elle connût une diffusion limitée, est également rapportée chez des auteurs postérieurs tels qu’Ibn Kathīr (m. 774/1373) qui rapporte, dans ses *Qiṣas al-anbiyā’* (*Les histoires des prophètes*) :

On dit : lorsqu’ils en furent informés à partir de la Tablette bien gardée, on dit que Hārūt et Mārūt les en instruisirent d’après un ange qui leur était au-dessus et que l’on appelle al-Sidjill. Ibn Abī Ḥātim le rapporte d’après Abū Dja‘far al-Bāqir.¹⁵³

Ibn Kathīr ne consacre pas de section spécifique à l’histoire de Hārūt et Mārūt (contrairement aux autres auteurs de *Qiṣas al-anbiyā’*), cette tradition est rapportée dans la section sur la création d’Adam, après avoir rapporté que Dieu envoya des anges pour chasser les djinns qui habitaient la terre avant l’être humain vers les îles. On voit cependant qu’Ibn Kathīr ne la connaît que par une seule transmission.

Al-Suyūṭī (m. 774/1373), rapporte également cette tradition, sous sa forme la plus développée, dans *al-Durr al-manthūr* au sujet du verset XXI, 104 qui mentionne al-Sidjill¹⁵⁴ et dans *al-Ḥabā’ik fī akhbār al-malā’ik*, dans la section qu’il consacre à al-Sidjill¹⁵⁵. Il mentionne l’historien Ibn ‘Asākir (m. 571/1176) parmi les transmetteurs de cette tradition. Cependant, si Ibn ‘Asākir mentionne bien une tradition remontant à Muḥammad al-Bāqir selon laquelle al-Sidjill est le nom d’un ange, il ne reprend pas l’information selon

151. Coran, II, 30.

152. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur’ān* (cité n. 75), I, p. 78, § 327. Curieusement, Ibn Abī Ḥātim ne rapporte pas ces traditions au sujet de l’exégèse du verset XXI, 104 qui mentionne al-Sidjill (*ibid.*, VIII, p. 2470).

153. Ibn Kathīr, *Qiṣas al-anbiyā’*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Wāḥid, La Mecque 1988³, I, p. 22. Voir aussi L. N. B. CHIPMAN, Adam and the angels: an examination of mythic elements in Islamic sources, *Arabica* 49/4, 2002, p. 429-455, ici p. 437.

154. Al-Suyūṭī, *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi-l-ma’thūr*, éd. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire 2003, Io, p. 396.

155. Al-Suyūṭī, *al-Ḥabā’ik fī akhbār al-malā’ik*, éd. Abū Hādīr Muḥammad al-Sa’īd b. Basyūnī Zaghlūl, Beyrouth 1988², p. 69 ; S. R. BURGE, *Angels in Islam. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī’s al-Ḥabā’ik fī akhbār al-malā’ik*, New York, NY 2012, p. 154.

laquelle Hārūt et Mārūt auraient été ses auxiliaires¹⁵⁶. Dans *al-Ḥabāʾik fi akhbār al-malāʾik*, al-Suyūṭī consacre une section à al-Sidjill juste avant celle, plus dense et prolixe, sur Hārūt et Mārūt.

Cette anecdote fait donc de Hārūt et Mārūt les auxiliaires d'un ange ayant accès à une connaissance occulte, qui semble même échapper au commun des anges. Ce faisant, cela permettrait de justifier leur singularité par rapport aux autres anges, puisqu'ils sont souvent présentés comme les anges parmi les meilleurs.

2. Les parents de ʿŪdj le géant

Dans son exégèse du verset V, 22¹⁵⁷, al-Qurṭubī relate l'histoire du géant ʿŪdj (ʿŪg dans la tradition juive), seule créature qui, en raison de sa grande taille, aurait survécu au Déluge et aurait été tuée par Moïse après qu'il ait menacé son peuple. Al-Qurṭubī rapporte alors une tradition selon laquelle « al-Kalbī a dit que ʿŪj est celui qu'engendrèrent Hārūt et Mārūt lorsqu'ils ont eu des rapports sexuels avec la femme et l'ont rendue enceinte. Dieu est plus savant » (*wa-qāla l-Kalbī: ʿŪj man walada Hārūt wa-Mārūt ḥayth waqaʿā bi-l-marʾa fa-ḥamilat. Wā-Llāh aʿlam*)¹⁵⁸. Le nom de ʿŪdj lui-même n'apparaît pas dans le Coran. Al-Qurṭubī l'appelle ʿŪj al-Aʿnaq (litt. « ʿŪj au long cou »), mais les exégètes l'appellent généralement ʿŪdj b. ʿAnāq (litt. « fils de ʿAnāq »).

ʿAnāq bt Ādam (litt. « fille d'Adam ») est le nom que certains récits islamiques donnent à une fille qu'aurait eue Adam et Ève avant Abel, Caïn et Seth. Certaines sources affirment que c'est une fille qu'Ève aurait engendrée toute seule, sans Adam. Elle est alors présentée comme une créature monstrueuse, qui aurait profité du sommeil d'Ève pour lui dérober les noms qu'Adam lui avait transmis et aurait été la première à pratiquer la magie grâce à ces mots¹⁵⁹.

La tradition rapportée par al-Qurṭubī est intéressante à plus d'un titre. Tout d'abord, il la fait remonter à al-Kalbī (m. 146/763). Cette autorité est douteuse : nous n'avons pas trouvé d'autres transmetteurs entre l'époque d'al-Kalbī et celle d'al-Qurṭubī, nous ignorons où al-Qurṭubī l'aurait puisée. Cela est d'autant plus douteux que l'histoire de ʿŪdj b. ʿAnāq est rarement développée. Al-Kalbī donne à cette tradition un cachet d'ancienneté. En effet, comme nous l'avons vu, al-Kalbī est un des premiers exégètes, il aurait composé un immense *tafsīr*, dont seuls des fragments nous sont parvenus. Al-Qurṭubī a-t-il pu trouver cette tradition dans un authentique fragment que les autres exégètes semblent ignorer ?

156. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, éd. Muḥibb al-Dīn Abū Saʿīd ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrawī, Beyrouth 1995, IV, p. 333.

157. { « Moïse ! », répondirent-ils, « en [cette terre] est un peuple de géants et nous n'y entrerons pas avant qu'ils en soient sortis. S'ils en sortent, en vérité, nous y entrerons. » }.

158. Al-Qurṭubī, *al-Djāmiʿ li-ahkām al-Qurʾān* (cité n. 91), VII, p. 398.

159. Sur l'histoire de ʿAnāq bt Ādam, voir J.-Ch. COULON, ʿAnāq bt. Ādam, the Islamic story of the very first witch: gender and the origins of evil magic, *Hawwa* 17, 2019, p. 135-167.

Rien ne permet de le confirmer ou de l'infirmier à ce stade. Ou bien cette tradition n'a-t-elle pas eu suffisamment de succès ou fut-elle jugée trop faible pour être transmise ? L'idée que les anges puissent engendrer est en effet tout à fait singulière dans l'exégèse musulmane. Cependant, cette anecdote concorde avec le *Livre d'Énoch*, dans lequel les géants seraient la descendance des anges déchus avec les filles des hommes. Une influence manichéenne n'est pas non plus à exclure : si Shemḥazai dans le *Midrash* a engendré Hiya et Hiwa, le *Livre des Géants* de Mani, qui doit beaucoup au *Livre d'Énoch*, mentionne similairement deux fils du géant Shhmyz'd : Ohya et Ahya (*why* et *hy*)¹⁶⁰. Ernst von Dobschütz avait émis l'hypothèse qu'Ohya, rendu Ogias en latin dans le *Liber de Ogia nomine gigante*, pourrait être identifié au géant Og de Bashan, soit 'Ūdj/'Ōg¹⁶¹. W.B. Henning s'était montré plus circonspect vis-à-vis de cette hypothèse, estimant qu'il est plus probable que des récits sur Ogias aient pu être a posteriori appliqués à Og en raison de la ressemblance de leurs noms¹⁶². S'il y a bien eu une identification d'Ohya à Og, qu'elle soit dès l'origine ou une construction plus tardive, al-Qurṭubī y est sans doute postérieur. Le parallélisme entre d'une part Hārūt et Mārūt le(s) père(s) de 'Ūdj et d'autre part Shamḥazai/Shhmyz'd le père de Hiya/iya/HiyaOhya et Hiwa/Ahya permet d'émettre l'hypothèse d'une transmission via le manichéisme de cette donnée d'al-Qurṭubī attribuée à al-Kalbī, mais les éléments sont encore insuffisants à ce stade pour le prouver.

Cette information relatée par al-Qurṭubī met également en relation les deux anges qui enseignent la magie avec la première femme qui l'aurait pratiquée. L'histoire de 'Anāq dérobant les noms à Ève ne manque pas de rappeler également les traditions selon lesquelles Vénus aurait soutiré aux deux anges le nom par lequel ils s'élevaient au ciel ou redescendaient sur terre.

L'exégèse du verset de Hārūt et Mārūt est d'une immense richesse et complexité. Le caractère très allusif du verset et sa structure grammaticale et linguistique elle-même s'ouvrent à toutes les interprétations. Ce caractère allusif, comme nous l'avons vu, provient certainement d'un substrat ancien avec le *Livre d'Énoch* et le *Mahābhārata*, auxquels s'est ajouté un récit midrashique au Moyen Âge. De là, les exégètes durent concilier plusieurs tendances : à la fois tenir compte des récits qui permettent de comprendre l'allusif de Hārūt et Mārūt, deux noms d'origine étrangère et qui ne sont connus que par ce verset dans le Coran, d'autre part tenter de rendre cohérent cet obscur verset (et les récits) avec

160. W. B. HENNING, *The Book of the Giants*, *BSOAS* 11, 1943, p. 52-74.

161. ERNST VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de Libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912, p. 305.

162. HENNING, *The Book of the Giants* (cité n. 160), p. 54 ; DE MENASCE, Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane (cité n. 33), p. 16. Voir aussi J. P. ASMUSSEN, AKNŪK, *Encyclopædia Iranica* 1/7, p. 727-728 ; également en ligne : <http://www.iranicaonline.org>, page consultée le 15 août 2021.

le reste du Coran, car ce verset interroge la nature et la mission des anges. De là, la légende de la rencontre de Hārūt et Mārūt avec Vénus offrit un formidable récit édificateur aux sermonnaires des premiers siècles, mais ce récit comportait également de dangereuses conséquences sur la question de la nature des anges, leur rapport au mal et, de là, le libre arbitre de l'être humain lui-même et sa capacité à faire son salut avec des appétits et tentations auxquels même les meilleurs des anges ne peuvent que succomber. Le récit en s'est élaboré en plusieurs phases, avec dans un premier temps des anecdotes à la portée très limitée et peu construites, mais dont le cumul semble avoir abouti à des trames narratives bien plus fournies, dont l'exemple le plus connu dans la recherche se trouve dans le *tafsīr* d'al-Ṭabarī.

Jean-Charles Coulon

Paris, Centre National de la Recherche Scientifique
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

Komait ABDALLAH, *L'iconographie des anges en Syrie à l'époque byzantine* p. 521

The archaeological work in Syria has revealed evidence about the existence of angel's cult in Late Antiquity, well attested by the texts of the Syriac church fathers. The majority are epigraphic documents. Less known than epigraphy, iconography also testify the spread of this cult. The image of the angels is found on buildings, especially in churches, and on devotional objects. These iconographic documents confirm widespread use of the images of the angels in Syria in the Byzantine era and the relations with the propagation of their cult in the region at that time.

Eirini AFENTOULIDOU, *Ministering spirits, guardians, intercessors: the discourse of angels in Byzantine liturgical texts* p. 631

This chapter focuses on Christian ritual texts encountered in the liturgical books of the Byzantine Church, notably priestly prayers, and hymns. These texts bear witness to different angelologies. Angels are not equally present in all these texts and whenever they are present, their function varies. In priestly prayers, angels appear as ministering spirits at the throne of God and they protect human beings at God's command, according to the angelology codified by church authorities. Some prayers for protection in lay spaces go a step further in asking for protection through guardian angels, appropriating elements from non-liturgical traditions. From the 7th-8th centuries onwards hymns dedicated to the angels, notably Michael and Gabriel, proliferate. In these, angels become more and more humanised, and their veneration resembles the cult of saints.

Stéphanie ANTHONIOZ, *Mutations angéliques ?* p. 3

Written in the 2nd century BCE, the book of Daniel testifies to an unprecedented angelic interest (Dn 9:2Salamyeh; 10:5-6.13.21), confirmed by Qumran manuscripts, the Gospels and the apocryphal literature as a whole. Though angels are little known in the Hebrew Bible, they become the object of new theological speculations. The question of the birth of an angelology is not new, but it is not easy to write its history. It is clearly concentrated between the period of the closure of the Torah/Pentateuch, in the Persian-Achaemenid period, and the first centuries of the Christian era. This birth seems to be related to some particular traditions and not all texts reflect this new interest. In order to shed light on these developments, we first consider the etymology and semantics of the root *l'k. We then study the angel *mal'āk* among other mediating entities of the divine. This will allow us to propose an in-depth examination of the biblical angels, before questioning the historical and theological conditions of these evolutions.

Luc BRISSON, *Les anges chez Proclus*

p. 173

In his *Elements of Theology*, Proclus (5th c.) situates angels, along with demons and heroes, at a specific level of the hierarchy of his metaphysical system, seemingly adopting a tripartition derived from the Chaldean Oracles. In so doing, he remains faithful to the project of the Neoplatonic School of Athens, which aimed at demonstrating the agreement between the scientific theology of Plato, as set forth in the second part of the *Parmenides*, and the *Orphic Rhapsodies* and the *Chaldean Oracles*. We are thus in a context in which philosophy has become theology: a scientific theology opposed to Christianity, and derived from the allegorical interpretation of the central myth of the *Phaedrus* and the Myth of Er in Book X of the *Republic*.

Béatrice CASEAU, Jean-Claude CHEYNET, *La place des anges dans l'iconographie des sceaux*

p. 307

This chapter focuses on Byzantine seals and analyses the presence of angels, comparing their iconography with other types of artistic representations. Angels appear on imperial seals of the late 6th century. They replace Victories, winged figures close to angels in iconography. They are also found in biblical scenes, such as the Annunciation, the baptism of Christ, the Crucifixion, the Women at the Tomb, the Ascension and the Dormition. These scenes are rare on mediaeval seals, except for the Annunciation. After the period of Iconoclasm, Archangel Michael is quite frequently depicted on seals, because he is perceived as an effective protector, his shrines are popular and have been developing since the High Middle Ages. The archangel is often chosen by sigillants who bear his first name. He does not seem to be particularly chosen by eunuchs.

François CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les messagers du haut silence: l'angéologie d'Ephrem de Nisibe (Hymnes sur la Foi): entre fonction liturgique et apophatisme exemplaire*

p. 617

Ephraem de Nisibis, a Syriac writer in the middle of the 4th century, employs a rich angelology throughout his hymns. In his collection of "Hymns on the Faith", he attacks the rationalist posture of Arian theology by relying on scriptural examples and the referring to the model of the silent and reverent angels. They therefore appear as models of the apophatic theology that he promotes. They are also actors in a celestial liturgy of which earth is a reflection, according to the concept widely shared by the Syro-Antiochian liturgical tradition.

Paolo CESARETTI, Basema HAMARNEH, *Visualising angels in the Life of Andrew, the Holy Fool (BHG 115z). Its sources and parallels*

p. 695

This chapter examines the various ways in which angels are sketched in the *Life of Andrew salos* (BHG 115z). The composition of the hagiographic narrative concerning this fictional Holy Fool, whose life is set in an artificial 5th century Constantinopolitan context, is dated to the 10th century. It is characterized, in general, by alternating episodes with a strong

visual impact, long conceptual—even abstract—digressions, and more specifically, by the ascendancy and authority of its protagonist, Andrew, on angels. This aspect is relevant when the text is compared to its 7th century model, the *Life of Symeon salos* (BHG 1677) by Leontios of Neapolis, and in parallel to the *Life of Basil the Younger* (BHG 264), one more fictional saint whose life is a product of 10th century Constantinopolitan hagiography. These texts, despite differences in authorship and settings, address various patterns of the reception of angels, especially seen from the perspective of human interaction with God, and the strive towards a proper Christian life and behaviour. The life of Andrew delineates the effective power of angels in the struggle against demons, and in fending off evil spirits. However, the stories and episodes in which angels are outlined seem to respond to a specific instructive intent, and touch upon a wide range of eschatological concerns in which angels appear to be utterly decisive.

Jean-Charles COULON, *Le développement de la légende de Hārūt et Mārūt et des origines de la magie dans les premiers siècles de l'islam*

p. 891

Hārūt and Mārūt are two angels ambiguously mentioned in a single verse of the Qur'ān. While angels are supposed to be created of light, inhabiting the heavens and totally subservient to the divine order, Hārūt and Mārūt are notably accused of teaching magic and the art of separating spouses in Babylon. This verse thus poses a number of problems, which have been reflected in an abundant exegesis that has attempted both to identify these angels and to develop their story in order to answer the theological questions they raise, including the question of the angels' sinfulness or their relationship to human beings. One account includes two angels who descended to earth and were seduced by Venus, who caused them to commit sins, for which they were punished in Babylon. Studies have been made of the possible ancient sources of these two angels in the Qur'ān (Indian, Zoroastrian, Hebrew, etc.), but the aim of this chapter is to trace the development of the exegesis of these verses in the early centuries of Islam, to see how the story was formed and how exegetes tried to reconcile this verse with the rest of the Qur'ān and its theological issues.

Korshi DOSOO, *Ministers of fire and spirit: knowing angels in the Coptic magical papyri*

p. 403

The Christianisation of Egypt, completed by the fifth century, produced a shift in the conception of the superhuman world found in magical texts, with the traditional Greek and Egyptian gods being almost entirely replaced by divine beings of the Christian religion—the Trinity, the saints, and, above all, the angels. This discussion surveys the role of angels in Christian magical texts written in Coptic, dating to between the fourth and twelfth centuries, focusing on two aspects—their role as agents of the divine will, which may be experienced positively or negatively by human beings; and the ways in which these (normally) unseen beings make their presence felt through their effects upon the material world. Beginning with a survey of the role of angels in older Graeco-Egyptian and Jewish magic, we then turn to the key roles of angels in Coptic magical texts—the gathering angel, the angelic name, the helping angel, and the dangerous angel.

Philippe FAURE, *Le rayonnement angélique de Byzance en Occident (X^e-XIII^e siècle)* p. 809

This study attempts to identify the modalities of the Byzantine influence on Western medieval art from the 10th to the 13th century in the field of the representation of angels, through the analysis of some major iconographic themes and motives. The main artistic centres concerned (Italy, Sicily, Catalonia) show that the Byzantine representation of angels is closely linked to the visionary, glorious and theophanic dimension of Christianity, which is expressed in particular in the conceptions of the kingdom of God and the heavenly court. The spread of this inspiration is so powerful that it can be found in works painted in Germany, France, and even Great Britain. The treatment of themes such as the angels beside Christ or the Virgin, the heavenly Jerusalem, the celestial hierarchy and the Last Judgement bear witness to this inspiration, but also to a work of appropriation and adaptation. The figures of the archangels are particularly significant in this process: as prince of heaven, Michael appears to be associated with the dramaturgy, eschatology and liturgical celebration. Gabriel, on the other hand, benefited from the promotion of the founding scene of the Annunciation. The creative process led to the integration of Byzantine models in the active form of quotation and the invention of new works. The orientation of Western piety in the 13th century, which tended to focus on the humanity and the Passion of Christ, was accompanied by a gradual retreat from Byzantine inspiration. However, the hieratic nature of the angelic figures tended to be maintained, within the framework of another pole of devotion, the representations of the Virgin in majesty, inseparable from her angelic escort.

Ryan HAECKER, *Origen's speculative angelology* p. 95

Origen of Alexandria (*fl.* AD 184-253/4) should be acknowledged as the founder of a Christian science of angels, or angelology. In 'On First Principles' (1.5-8), he introduces angels as the first created 'rational beings' who, in contemplating the divine Logos, freely choose to direct their will as holy angels in service to or as wicked demons in antagonism against the love of God. The angels and demons thereafter guide the movements of all spirits, substances, and signs in the created world. Origen's angelology has been regarded as an early Christian alternative to Middle Platonic daemonologies. After Karl Barth, his angelology has often been dispensed from Christian theology. However, as Jean Daniélou has observed, Origen departs from the principles of Platonic daemonology in affirming that angelic mediacy must pass away like the light of the stars before the Logos of Christ. He had assimilated the relative mediacy of the angels to the absolute mediation of Christ. And in assimilating angelic to Christic mediacy, Origen also assimilates the reason with which the world is moved to the divine Logos of Christ in God as Trinity. Origen's angelology can thus be read before and after Barth to recommend a new speculative angelology.

Magdalena ŁAPTAŚ, *The apotropaic function of the archangels in Nubian art* p. 479

People in the Nile Valley lived in the constant fear of monsters, demons and other misfortunes threatening them. Therefore, they had to turn to God for protection. God however was far in the Heavens, while his angelic messengers were closer, moving between celestial and earthly spaces. To ensure their protection, their images and names were placed wherever the exposure to the evil forces was the greatest. An attribution of these protective functions is not always clear

from the way the archangels were depicted in art. The figures are shown frontally, frequently freestanding. For the most part, it is the context or accompanying inscriptions that allow an image to be identified as an archangel in its apotropaic function. Therefore, for this chapter, three groups have been chosen connected with the protection of buildings and their interiors; protection of the bodies of living Nubians and finally with deceased. Writing this paper, the author was aware that the subject is so rich that the presented material and its interpretations are only an introduction to further research, which will be gradually undertaken.

Delphine LAURITZEN, *Des Amours et des anges dans l'art de l'Antiquité tardive* p. 207

Angels are usually depicted anthropomorphically. We argue here that this appearance was drawn from Eros/Cupid, the god of love in Ancient Classical mythology. The paper compares and contrasts five main features: wings, age, genre, clothing, and number. Both cupids and angels are intermediaries. Two horizontal figures flying on each side of a central medallion is a favourite theme of Roman sarcophagi. In a funerary context, it symbolizes the transition from life to death. Transposed to angels, the motive encompasses a broader meaning. Angels (*angeloi*) are messengers who cross both ways between the divine and the human level. Moreover, angels never supplant cupids in Late Antique art. One may think that they served different purposes: decorative *vs* religious. The reality appears more nuanced. The meaning of cupids and angels' images is therefore reconsidered on the ground of their common, protective function.

Frederick LAURITZEN, *Psellos' angels between Homer, Proclus, and Dionysius*
(Phil. Min. 1.42 Duffy) p. 739

Psellos' essay on Homer's *Iliad* 4.1-4 offers one an insight into his angelology. He interprets Homer's gods as being God's angels. He achieves this identification by combining his reading of Plato's *Cratylus* with the *Gospel* of John. Moreover, he associates the angels with imperial courtiers. The analysis is the result of his reading of Proclus and specifically his commentary on the *Timaeus* of Plato. His analysis also appears to be in tune with the recent treaty of hierarchy written by Nicetas Stethatos. Thus, Psellos interprets the essay, not as an allegory, but as a transposition (*μεταποίησης*) of myth into truth.

Maria LIDOVA, *Divine Presence: gazing upon the angels in Early Byzantine art* p. 241

This chapter focuses on the selection of roles played by angels in early Byzantine visual culture. In church decorations, the winged beings regularly appeared in pairs as guardians, assuming the likeness of courtiers or military officials. It is argued that within related depictions which show two winged guardians flanking a central motif, the significance of heavenly beings could vary depending on what was placed at the centre, be it a holy figure, a sacred object, or even an ecclesiastical space. Angels could also be depicted in narrative compositions representing the events of the Old and New Testaments. In these compositions, they often performed the role of divine agents enabling the realization of God's will. The chapter analyses the significance of angelic representations in visual rendering of the scriptural and apocryphal events using the rich and detailed programme of the so-called Murano ivory diptych (6th c.) as an example.

Jean-Pierre MAHÉ, *Anges d'Arménie: gloire divine, liturgie, hiérarchie* p. 847

In the Armenian tradition, angels are the emissaries of divine glory, that is to say, not mere envoys, but the living substance of the radiance of the divinity. Angels and glory are closely associated in the liturgy and in the decoration of the vessels, instruments and fabrics of the celebration. By representing the wonder of the angels before the Eucharist, this mystagogy stages the salutary effect of the Incarnation, the restoration of the first glory of Adam, created in the image of God. According to the Areopagite, the nine degrees of the angelic orders are the heavenly archetype of the ecclesiastical hierarchy. At the end of the seventh century, the Armenian Church structured itself accordingly to justify its autocephaly.

Marc MALEVEZ, *The angels in Late Egyptian Antiquity: a study mainly based on two travelogues* p. 341

After an introduction to the monastic spiritual approach described by Evagrius Ponticus, we evoke the travelogues in general, then more specifically *The Mission of Paphnutius / Life of Onnophrius*, of which we will present the various manuscripts and fragments of the Nile tradition known to this day, before we turn to the second travelogue analysed in this chapter, the *Story of Pambo / Life of Cyrus*, less famous and whose Coptic and Ethiopian versions we have studied to date. This will allow us to question the angelic nature, before focusing on the functions of angels in the world of Coptic desert monks, through our two texts. The conclusion is followed by quotations from the studied manuscripts not mentioned in the body of the chapter.

Jérôme MOREAU, *Les anges, λόγοι de Dieu dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie* p. 43

Philo of Alexandria presents the angels (*angeloi*) as *logoi*. While he carefully dismisses the word *daimon* for the superstition it carries, he still refers to a Platonic demonology, where the angels are intermediary beings, messengers to and from God, but only insofar as it is confirmed by an exegesis of Scripture. Indeed, as always in his works, his conceptions lie only on the (little) information about angels he can find in the Pentateuch. His system allows him to claim that perfect human souls may also be qualified as angels, as they truly act as intermediaries between God and human beings, and that the Logos in itself, as well as God's Pneuma, are *angeloi*. However, Philo's intellectual angelology does not allow him to fully explain texts in which the angels are told to appear sensibly to someone, despite their purely intellectual nature: he is compelled to avoid this problem rather than addressing it directly.

Cécile MORRISSON, *Les anges sur la monnaie byzantine: de l'omniprésence à la personnalisation* p. 293

The image of the angel on coins replaces that of the Victory starting from the *solidi* of Justin I in 522. Its assimilation to the Eternal Victory of Rome gave it the wings that would become its characteristic feature. It also completed the slow Christianisation of this element

derived from Hellenistic and Imperial coinage. In the 5th century numerous Christian attributes (*labarum*, *globus cruciger*, cross) were added and later disappeared completely at the beginning of the 6th century. From the 11th century onwards, the predominant image is that of the Archangel Michael, the patron saint of the military aristocracy. The archangel remains associated with the ideal of power and illustrates the protection granted to the emperor by the Pantocrator of whom he is, after the angels, another winged envoy. The late numismatics of the Thessaloniki workshop made the wings, attached to an effigy of the sovereign or alone, an imperial attribute, symbol of power and legitimacy.

François PACHA-MIRAN, *Images des anges dans l'enluminure syriaque de l'Antiquité tardive*

p. 267

Images of angels rarely appear in Late Antique Syriac manuscripts. Only two witnesses dating back to the 6th century contain such representations: Florence, Biblioteca Laurenziana, Cod. Plut. I 56, and Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. syr. 33. Yet, the evidence of Syriac angels turns out to be essential to a better understanding of the formation and diffusion of iconographic patterns that marked Medieval art, such as the Annunciation and the Resurrection. These two manuscripts firstly attest the existence of a common visual language, shared among the Eastern Christian communities. The angels simultaneously adopt a role of messengers, witnesses, and heralds, that originates both in Christian literature and Classical art. The images also allow us to examine the different methods of layout and illustration used by Syriac artists, and the close relationships that linked the miniatures to the biblical texts. The presence of inscriptions on and around the miniatures reveals an astonishing concern for the creation of an 'iconographic soundspace'. Through a careful depiction of the dialogues, the angels thereby embody the pronounced sensitivity of Syriac Christianity toward the written word and the dialogue. Between the lines, they finally evoke the vocal performance of hymns and canticles, sung during the main liturgical celebrations.

Ilaria L.E. RAMELLI, *Conceptualities of angels in Imperial and Late Antiquity: nature and bodies of angels, degrees of corporeality, and comparative angelologies / daemonologies in "Pagan" and Christian Platonism*

p. 115

The chapter studies the ways in which angels were conceptualised in Imperial and Late Antiquity, their nature or essence (for Origen, the same as that of all rational creatures), and their bodies. The reflection on their corporeality or incorporeality will be framed within the theories of degrees of corporeality in both "pagan" and Christian Platonism and within the relativity of notions such as "corporeal/incorporeal" and "material/immaterial." Attention will be paid to the genderlessness of angels, contrasted with the apparent descriptions of Satan as a male creature. Finally, a brief comparative study will be offered of d(a)emonologies in "pagan" and Christian Platonism. This will point out, among other interesting elements, the partial overlap of angels and good δαίμονες.

Denis J.-J. ROBICHAUD, *The Star of the Magi or the afterlife of Chaldean angels in Iamblichus, Proclus, Psellos, Pletho, and Ficino* p. 763

This chapter studies how angelic epiphanies are understood in the exegetical tradition on the *Chaldean Oracles* in the writings of the Syrian Iamblichus, the Greek Proclus, two Byzantines, Michael Psellos and Georgius Gemistus Pletho, and the Florentine Marsilio Ficino. Working backwards from Ficino, the culmination of this philosophical approach to the *Chaldean Oracles*, it reconstructs this tradition through Ficino's sources for his sermon the *De stella magorum* and his eighteen-volume *Platonic Theology*. Examining new manuscript evidence, it demonstrates how this tradition of Chaldean epiphanies is central to Ficino's understanding of the Star of the Magi in the Gospel of Matthew and the angelic apparition to the shepherds in the Gospel of Luke, as well as the philosophical considerations on angels in Ficino's *Platonic Theology*.

Hélène ROCHARD, *Le trône divin et les quatre Vivants dans la peinture égyptienne (VI^e-XIII^e siècle)* p. 435

The depiction of Christ surrounded by the four living creatures is a widespread image of medieval art and a well-studied theme of Christian iconography. This type known as *Maiestas Domini* and principally based on the John's vision of the throne of God in Heaven and the vision of the Old Testament prophet Ezekiel is one way to visualize the divine. Christ in Majesty occurs in various forms in the Early Byzantine world and Egyptian examples provide several variants among which are the oldest remains of Christian art. In most early Egyptian wall paintings, the throne of Christ is carried by four beasts and four wheels. This chapter focuses on the allegorical interpretation of the divine throne and the living creatures in Late Antique and Medieval Egypt.

Artur RODZIEWICZ, *Heft Sur – the Seven Angels of the Yezidi tradition and Harran* p. 943

The chapter, based mainly on field research conducted by the author in Iraq, Turkey, and Georgia, is devoted to the Yezidi cult of the Seven Angels and their leader, called the Peacock Angel. Following an introduction to the Yezidi religion, it focuses on the relationship between the Yezidi concept of God's essence (*sur*) and the Seven Angels, who, like the seven Yezidi saints and the seven planets, are its manifestations and objects of religious worship. Apart from an attempt to answer the question which of the heavenly bodies the Peacock Angel is connected with and to which angel it corresponds to in other religious traditions, another object representing him, the *sanjak*, is discussed. The search for the origins of the Yezidi cult points to several other religions which also refer to the seven angels, and concludes with the Harranian 'Sabians', whose beliefs were a mixture of elements of Platonism and local traditions. The preserved accounts about them allow the conclusion that, after the destruction of their temples, when the last representatives of the Sabians migrated to the area of Mardin and Mosul, they could have joined the religious community that was forming there between the 12th and 14th centuries and which became known as Yezidis.

Anna SALSANO, *The archangel Michael in Coptic homilies* p. 383

On the basis of the roles of the archangels Michael and Raphael in Coptic tradition and specifically fifteen Coptic homilies on the archangel Michael, one can say that he has different functions including devil's antagonist, intercessor, avenger, healer, rescuer, guardian, messenger, guide, encourager, archistrategus, tamer of beasts, Christ's fellow and psychopomp. Some roles show a specialization towards a particular aspect, others are more diversified. This chapter will analyse these roles and the related epithets applied to the archangel Michael. It will also include the comparison of these homilies with other types of literary texts such as hagiographic and apocryphal sources.

Georges SIDÉRIS, *Quelques remarques sur les anges eunuques dans le Récit sur la construction de Sainte-Sophie* p. 721

Through an analysis of the presence of eunuch angels and eunuchs in the *Narrative on the Construction of Hagia Sophia* and the sources used by the anonymous author, the chapter proposes to date the writing of the *Narrative* during the reign of Leo VI the Wise (886-912), in the circles close to the emperor. It also argues that the work was perhaps written by an imperial eunuch. Concerning the eunuch angels, the author was inspired in particular by the *Life of John the Chaplain* composed by Leontios of Neapolis in the 7th century and known at the time in Byzantium. For the eunuchs he consulted sources dating from the reigns of Justinian I and Justin II, from which he drew an onomastic reserve. He was able to consult these sources in the Palace library. The aim of the *Narrative* is to exalt Leo VI, the new Justinian, to assert his authority over Hagia Sophia and the Imperial Church, to promote and legitimise the court eunuchs through the angels, their role with the Emperor and in the imperial ceremonial, as well as their presence in Constantinople, the city of eunuchs. The *Narrative* is presented as a historical and patriographic text, composed according to the technique of *ekphrasis*, the art of description, but it is in fact a work of propaganda.

Michel TARDIEU, *Les anges du bouddhisme* p. 921

The god-kings of Buddhist mythology are recognisable by the name of angels, given to them in the non-Christianised epilogues of the Arabic versions of the History of Barlaam and Jehoshaphat. There are four of them, installed at the cardinal points as guardians of the universe, they intervene in dreams and transport their protégés in the air. What environment favoured the passage of the god-kings from the polytheistic Indian world to a monotheistic system or systems? The transfer cannot depend on Byzantine Greek writing, since it derives from Arabic via Georgian. Nor can it come from Qur'anic angelology, since the narrative, transmitted by the Ismaili and Shi'a Imamite compilations, is only superficially Islamised. The study compares the representations of the infant oracle with the biographical episodes of the Buddhist legend, as attested by the Barlaamian literature, by Rashid al-Din and in the Chinese Manichean iconography preserved in Japan. It follows from the comparison that the transfer of the god-kings into angels took place through contact with the Eastern Manichaeans.

Sipana TCHAKERIAN, *Anges de pierre en Géorgie et en Arménie tardo-antiques : le témoignage des monuments crucifères à stèle quadrilatérale*

p. 547

In Late Antique Armenia and Iberia, the cult of the Cross was materialized through an original type of carved architecture: the cross-bearing monument with a four-sided stela. This paper investigates the role of the angels in the decorative program of these monuments and in the experience of the faithful praying before them. After evoking the depictions of angels represented on diverse media throughout the region, the various types of angels identified on monumental crosses (angels, archangels, seraphim, cherubim) and their iconography are analysed. It appears that the angel contributes to the primary function of these peculiar monuments, namely the exaltation of the Cross of Christ. Moreover, the study of the angels' iconographical formulas and their display on the monument provides noteworthy information for a better understanding of these structures, especially when it comes to the hierarchization of their decorative program and to their functions as objects of prayer and sacred space. These monuments take advantage of their morphology, both vertical and polygonal, to offer the faithful a dual dynamic space, both circular and ascending. Through its plural presence, the angel accompanied the ritual apprehension of these monumental crosses.

Marie-Emmanuelle TORRES, « Chanter comme les anges ». *Discours et pratiques d'une sensorialité « isangélique » dans les monastères cénobitiques (IX^e-XV^e siècle)*

p. 665

From the 8th–9th century onwards, the Stoudios monastery required the coenobite monk to “live like the angels.” In this way, the monk could win divine favour for the Empire and for the founders. In fact, the imitation of the angels through chanting occupies most of the monk's life, providing him with a reason for being, an ascetic practice and an effective spiritual exercise. This chanting wins divine favour, contributes to the sanctification of the monk and allows him to approach the angelic model. This support in asceticism makes the isangelic transformation possible. To be effective, this chanting must be carried out without error, and each founder acts as a “vocal coach.” He chooses the songs, the places, the voices... but also the state of mind, the sensations, the emotions, the body attitude that are appropriate. This definition of the singer's body and voice is directly inspired by the common perception of angels. All these musical indications shed light on the way the angels' senses and body are understood. These *typika* thus show how to make an anthropomorphic angel.

Antonis TSAKALOS, *Χιλιάδες ἀρχαγγέλων καὶ μυριάδες ἀγγέλων. Angels in the painted decoration of Karanlık kilise, Cappadocia*

p. 577

In the *katholikon* of the Cappadocian monastery of Karanlık kilise, the abundance of angelic portraits is in perfect accord with the *topos* of the “angelic life” in monastic practice—the moral perfection monks and ascetics seek to achieve. Our analysis underlines the diversity of the archangels' functions as healers, protectors, guardians, and intercessors during life and at the moment of death, as well as intermediaries between the faithful and God. Two major themes are highlighted in the sophisticated iconographic programme: the

reality of the Incarnation of the Logos and Christ's dual nature, in combination with the idea of defending the Orthodox faith against heretics or other religious apostates (which is unsurprising for the border region of Cappadocia during the agitated period of the second half of the 11th c.). The innovative arrangements in Karanlık kilise's painted decoration are so numerous that they should not be considered as simple confusion or random coincidence. The dynamic network of interactions among the images constitutes an important indication of the seven donors' interventions in shaping the architectural setting and the layout of this exceptional iconographic programme, connected with certain liturgical practices.

Alexandros TSAKOS, *Invoking graphically archangels: the case study of the Archangel Michael in Christian Nubia*

p. 461

The role of intermediate beings in the belief system of African Christianity cannot be overestimated. In the Sudanese Nile Valley, three Christian kingdoms thrived during the period that is termed "Medieval" or "Christian Nubia," and from the rich archaeological record that they have produced it appears that the most popular intermediate being was the Archangel Michael. The intermediation of Michael was manifested in his culturally conditioned appearances to humans, according to theological norms or by expressions of art and language. All manifestations of this archangel—as of all angels—were a message, either from God to the humans or from the humans to God. The study offers a qualitative presentation of the forms that these messages take, with a focus on the letter-shaped ones, and especially monograms and cryptograms. These are perceived as "grapho-linguistic techniques" which knowledgeable individuals use on the basis of a set of skills that has been termed "graphicacy". In some cases, the message is the archangel himself. New interpretations for understanding Nubian Christianity—as well as related Oriental Christianities—open up by investigating this possibility.

Françoise VINEL, *Les anges, proches de Dieu, proches des hommes: jalons d'une réflexion, du livre de Tobit à la littérature chrétienne des premiers siècles*

p. 69

The Old Testament's Book of *Tobit* was probably written during the 2nd century BCE. The short tale facilitates a comprehensive understanding of the angelic nature and qualities in the Biblical and Christian tradition. In the context of the development of Jewish angelology, Raphael's role with Tobit and his family reveals an angelic invisible people who are both close to God and close to the believer people who need some help. In Early Christian literature, especially in Origen's *De oratione*, the idea of guardian angels is formed. An important aspect of these celestial beings is their eschatological and liturgical missions. According to biblical images, the angelic army inhabits the whole universe and is ready to fight against evil's powers, as well as never stops praising God and inviting human beings to join its prayer. If we keep also in mind the legacy of the Greek *daimones*, there is some evidence that, from Origen to Augustine, the angelic Christian doctrine takes consistency, before Dionysius' developments and synthesis.

Marilena VLAD, *Dionysius' concept of Hierarchy*

p. 189

The chapter concerns both Pseudo-Dionysius the Areopagite and Proclus, specifically the idea of a structured reality. Dionysius' *Celestial Hierarchy*, even if influenced by Proclus' perspective, transforms the understanding the structure of the reality, namely as a *hierarchy*, or sacred governing of the reality. There is a double act of revelation at work between the *hierarchy* and the divine principle or *thearchy*, so that the role of the angelic hierarchy can only be understood inside this reciprocal manifestation. The difference between Dionysius' celestial hierarchy and Proclus' structure of the intelligible world, reveals that the hierarchy is not the highest object of knowledge, but rather a system through which God transmits knowledge and manifests his presence throughout the reality. In Dionysius' perspective, there is no knowledge about the hierarchy, but only knowledge transmitted inside the hierarchy, so that his own interpretative activity becomes a hierarchical act.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos et remerciements	VII
Introduction	IX
Liste des abréviations	XV

I. – MAÏEUTIQUE DE L'ANGE

Stéphanie ANTHONIOZ, Mutations angéliques ?	3
Jérôme MOREAU, Les anges, λόγοι de Dieu dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie	43
Françoise VINEL, Les anges, proches de Dieu, proches des hommes : jalons d'une réflexion, du livre de Tobit à la littérature chrétienne des premiers siècles	69
Ryan HAECKER, Origen's speculative angelology	95
Ilaria L. E. RAMELLI, Conceptualities of angels in Imperial and Late Antiquity: nature and bodies of angels, degrees of corporeality, and comparative angelologies / daemonologies in "Pagan" and Christian Platonism	115
Luc BRISSON, Les anges chez Proclus	173
Marilena VLAD, Dionysius' concept of Hierarchy	189

II. – IMAGES ET USAGES

A. Dynamiques visuelles

Delphine LAURITZEN, Des Amours et des anges dans l'art de l'Antiquité tardive	207
Maria LIDOVA, Divine Presence: gazing upon the angels in Early Byzantine art	241
François PACHA MIRAN, Images des anges dans l'enluminure syriaque de l'Antiquité tardive	267
Cécile MORRISSON, Les anges sur la monnaie byzantine : de l'omniprésence à la personnalisation	293
Béatrice CASEAU et Jean-Claude CHEYNET, La place des anges dans l'iconographie des sceaux	307

B. Terre d'Égypte

Marc MALEVEZ, The angels in Late Egyptian Antiquity: a study mainly based on two travelogues	341
Anna SALSANO, The Archangel Michael in Coptic homilies	383
Korshi DOSOO, Ministers of fire and spirit: knowing angels in the Coptic magical papyri	403
Hélène ROCHARD, Le trône divin et les quatre Vivants dans la peinture égyptienne (VI ^e -XIII ^e siècle)	435

C. Lieux angéliques

Alexandros TSAKOS, Invoking graphically archangels: the case study of the Archangel Michael in Christian Nubia	461
Magdalena ŁAPTAŚ, The apotropaic function of the archangels in Nubian art	479
Komait ABDALLAH, L'iconographie des anges en Syrie à l'époque byzantine	521
Sipana TCHAKERIAN, Anges de pierre en Géorgie et en Arménie tardo-antiques: le témoignage des monuments crucifères à stèle quadrilatérale	547
Antonis TSAKALOS, Χιλιάδες ἀρχαγγέλων καὶ μυριάδες ἀγγέλων. Angels in the painted decoration of Karanlık kilise, Cappadocia	577

III. – VOIX ET VISIONS

François CASSINGENA-TREVEDY, Les messagers du haut silence. L'angélogie d'Éphrem de Nisibe (<i>Hymnes sur la Foi</i>): entre fonction liturgique et apophatisme exemplaire	617
Eirini AFENTOULIDOU, Ministering spirits, guardians, intercessors: the discourse of angels in Byzantine liturgical texts	631
Marie-Emmanuelle TORRES, « Chanter comme les anges ». Discours et pratiques d'une sensorialité « isangélique » dans les monastères cénobitiques (IX ^e -XV ^e siècle)	665
Paolo CESARETTI et Basema HAMARNEH, Visualising angels in the Live of Andrew, the Holy Fool (<i>BHG</i> 115z). Its sources and parallels	695
Georges SIDERIS, Quelques remarques sur les anges eunuques dans le <i>Récit sur la construction de Sainte-Sophie</i>	721
Frederick LAURITZEN, Psellos' angels between Homer, Proclus, and Dionysius (<i>Phil. min.</i> 1.42 Duffy)	739

IV. – À PARTIR, AUTOUR ET AU-DELÀ DU MONDE BYZANTIN

Denis J.-J. ROBICHAUD, The Star of the Magi or the afterlife of Chaldean angels in Iamblichus, Proclus, Psellos, Pletho, and Ficino	763
Philippe FAURE, Le rayonnement angélique de Byzance en Occident (x ^e -xiii ^e siècle)	809
Jean-Pierre MAHÉ, Anges d'Arménie : gloire divine, liturgie, hiérarchie	847
Jean-Charles COULON, Le développement de la légende de Hārūt et Mārūt et des origines de la magie dans les premiers siècles de l'islam	871
Michel TARDIEU, Les anges du bouddhisme	921
Artur RODZIEWICZ, Heft Sur – the Seven Angels of the Yezidi tradition and Harran	943
Résumés – Abstracts	1031
Table des matières	1043

