La polémique chalcédonienne et l'émergence d'une nouvelle organisation de l'Eglise au Proche-Orient durant le premier siècle de la domination islamique (des années 660 à 710)

Bastien Dumont

▶ **To cite this version:**

Bastien Dumont. La polémique chalcédonienne et l'émergence d'une nouvelle organisation de l'Eglise au Proche-Orient durant le premier siècle de la domination islamique (des années 660 à 710). Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. ⟨NNT : 2022PA01H126⟩. ⟨tel-04043220v2⟩

HAL Id: tel-04043220

https://theses.hal.science/tel-04043220v2

Submitted on 23 Mar 2023

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.

HAL Authorization

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE D'HISTOIRE
Laboratoire de rattachement :
UMR 8167 « Orient et Méditerranée »

THÈSE
Pour l'obtention du titre de Docteur en Histoire
Présentée et soutenue publiquement
le 2 décembre 2022 par
Bastien DUMONT

La polémique chalcédonienne et l'émergence d'une nouvelle organisation de l'Église au Proche-Orient durant le premier siècle de la domination islamique (années 660-710)

Sous la direction de Mme Sophie MÉTIVIER, professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,
et de M. Mathieu TILLIER, professeur, Sorbonne Université

Membres du jury
M. André Binggeli, directeur de recherche, CNRS
M. Vincent Déroche, professeur et directeur d'études cumulant, Sorbonne Université et École pratique des Hautes Études
Mme Anne-Marie Eddé, professeure émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Mme Sophie Métivier, professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Mme Claudia Rapp, professeure, Université de Vienne
M. Mathieu Tillier, professeur, Sorbonne Université

Résumé

Entre la conquête islamique du Proche-Orient et le IXe siècle, les principales factions au sein de l'Église admirent l'impossibilité de l'emporter les unes sur les autres et sécurisèrent chacune leurs ressources et leurs relations de patronage, formant ainsi plusieurs Églises indépendantes entretenant des rapports séparés avec le pouvoir califal. Cette thèse vise à mieux comprendre comment fonctionna l'Église durant le dernier tiers du VIIe siècle, alors que ces dynamiques étaient déjà à l'œuvre, mais que l'évolution que nous venons de décrire n'était encore ni achevée, ni reconnue par les acteurs. Nous nous demandons aussi comment ses élites contribuèrent à élaborer un modèle islamique de gestion du religieux fondé sur le pluralisme confessionnel.

Nous nous concentrons sur le milieu des moines chalcédoniens qui écrivirent en grec et en syriaque entre les années 660 et 710 et dont le mieux connu est Anastase le Sinaïte. À travers le corpus de leurs écrits, dominé par la polémique religieuse, nous étudions comment ces élites monastiques cherchèrent à structurer et à défendre la faction chalcédonienne en attaquant les miaphysites, les juifs et les musulmans, tant dans leurs écrits que lors de débats publics, en conseillant leurs coreligionnaires, en prêchant auprès des fidèles et en formant d'autres clercs et moines. Nous montrons notamment que leur conception de l'Église était encore centrée sur la compétition avec les miaphysites et qu'ils cherchaient à faciliter leur ralliement plutôt qu'à développer une identité chalcédonienne. Nous mettons également en valeur le témoignage d'Anastase sur le rôle des élites chrétiennes converties dans le développement de l'islam.

Summary

In the period between the Islamic conquest of the Near East and the 9th century, all the major confessional factions within the Church admitted that they could not prevail over the others. With its own resources and patrons, each of them formed an independant Church entertaining a separate relationship with the caliphate. The aim of this dissertation is to help better understand how the Church functioned in the last third of the 7th century, as these dynamics were already perceptible, but the evolution described here was neither completed nor yet acknowledged by the actors. It also questions how Church elites contributed to the emergence of an Islamic model of religious management based on confessional pluralism.

We focus on a milieu of Chalcedonian elite who wrote in Greek and Syriac between the years 660 and 710, the best known of whom being Anastasius of Sinai. Throughout the various pieces of this corpus, dominated by religious polemics, we see how these monastic elites sought to structure and defend the Chalcedonian faction. They attacked Miaphysites, Jews, and Muslims, in their writings as well as in public debates; they advised their coreligionists, preached to the faithful, taught other clerics and monks. In particular, we show that they still conceived the Church as a field of competition with the Miaphysites and that they sought to facilitate converting to their faction, not to elaborate a Chalcedonian identity accessible to simple believers. We also highlight Anastasius' testimony on the role of Christian elite who converted to Islam in developing Muslim discourse and thought.

Mots-clés

7e siècle – Anastase le Sinaïte – anti-judaïsme – chalcédoniens

christologie – controverse – melkites – polémique

miaphysisme – islam

Keywords

7th century – Anastasius of Sinai – anti-judaism – chalcedonians

christology – controversy – melkites – polemics

miaphysitism – islam

Remerciements

Au seuil de cette thèse, c'est avec une grande joie que je remercie enfin toutes les personnes qui ont contribué à ce qu'elle soit rédigée, et qu'elle soit telle qu'elle est.

Je tiens tout d'abord à remercier Sophie Métivier et Mathieu Tillier pour m'avoir dirigé pendant tant d'années en se montrant toujours disponibles aux sollicitations et minutieux dans leurs relectures, sachant me laisser une grande liberté, voire me passer certaines de mes fantaisies, sans s'abstenir de signaler les points à corriger et les élargissements et améliorations dont pouvaient bénéficier ma recherche. Leur soutien, leur confiance et leur exigence m'ont été précieux. Les nombreuses présentations qu'ils m'ont donné l'occasion de faire dans des cadres plus ou moins formels m'ont permis de synthétiser et de présenter mes réflexions à différents moments de mon avancement ou, au contraire, de m'en distraire utilement.

Je remercie également toutes les personnes qui ont pris le temps de lire des portions significatives de cette thèse ou certains documents qui l'ont préparée, d'en discuter et de suggérer des corrections et des approfondissements. Muriel Debié et Arietta Papaconstantinou ont remarquablement subverti le très administratif comité de suivi de thèse, lui donnant une portée pleinement scientifique et me prodiguant leurs conseils et leurs encouragements. J'ai toujours apprécié de pouvoir échanger avec elles, aussi bien dans ce cadre que lors de colloques ou de séminaires. André Binggeli et Vincent Déroche m'ont également appuyé tout au long de mon doctorat, commentant mes manuscrits d'articles et de chapitres en alliant la bienveillance à la franche et utile critique. Le dernier chapitre de cette thèse a été soumis sous forme de mémoire à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF) en 2021. À cette occasion, j'ai pu profiter des rapports et des annotations de Cyrille Jalabert et de Christophe Rico : qu'ils soient remerciés tous les deux pour leur relecture attentive et leurs réflexions ; si toutes n'ont pas trouvé leur chemin dans la version finale, c'est généralement parce qu'elles m'auraient conduit à développer excessivement certaines démonstrations. Bien entendu, quel que soit l'apport direct de toutes ces personnes, je conserve l'entière responsabilité du contenu de cet écrit.

La recherche que je présente ici a aussi été nourrie, influencée ou facilitée par de multiples échanges plus ponctuels, parfois sur des sujets fort éloignés de la polémique chalcédonienne. Je remercie tout d'abord les organisateurs et organisatrices de colloques qui m'ont accordé leur confiance en m'invitant à présenter mes recherches et à échanger avec les autres participants :

Sobhi Bouderbala et Sylvie Denoix pour le programme « Transmissions et réseaux », ainsi que Anne-Sylvie Boisliveau et Mathilde Boudier pour le colloque « La Syrie omeyyade, un contexte pour le Coran ? ». Les rencontres annuelles de l'association Diwan et les séminaires de l'équipe Islam médiéval de l'UMR 8167 ont également constitué de tels moments de discussion et d'ouverture aussi bénéfiques que plaisants. Sylvie Denoix a eu en outre le grand mérite de formuler certaines remarques dont j'avais besoin à des moments clés de ma thèse. Mathilde Boudier a fait partie, avec Audrey Caire, Alice Croq, Guilhem Dorandeu, Zélie Lépinay et Simon Pierre, de mes camarades de doctorat et amis avec qui j'ai eu de nombreuses discussions sur l'histoire du VII^e^ siècle, nos catégories d'analyse, l'étude du discours, les aspects pratiques de la recherche ou encore l'enseignement ; c'est également vrai d'Annliese Nef. Si je tends à oublier, avec le temps, le contenu exact de nos conversations, je sais du moins que je leur dois beaucoup. J'exprime également toute ma reconnaissance à Jules Buffet, Matthieu Hagenmüller, Ladislas Latoch et Milan Melocco, pour m'avoir convié au « séminaire d'historiographie critique » qu'ils ont initié, où l'on confronte, à travers la lecture de dossiers historiographiques variés, les cadres théoriques implicites ou explicites qui informent la construction des modèles explicatifs. Je dois à ce travail commun de nombreuses réflexions, formalisations et références que les initiés retrouveront sans peine dans les pages qui suivent. En évoquant les questions théoriques, méthodologiques et épistémologiques, j'ai une pensée plus particulière pour mes nombreuses discussions personnelles avec Milan Melocco, véritable compagnon de route scientifique qui m'a tant apporté.

Cette thèse, et plus généralement l'ensemble des travaux que j'ai menés depuis cinq ans, ont été grandement facilités par le soutien de plusieurs institutions auxquelles je souhaite exprimer ma reconnaissance. En 2017, l'École normale supérieure m'a attribué le financement d'un contrat doctoral de trois ans avec l'Université Paris 1. En 2020-2021, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres m'a généreusement octroyé une bourse pour étudier pendant neuf mois à l'EBAF ; si ce séjour n'a jamais pu se concrétiser en raison de la politique sanitaire du pays d'accueil, cette bourse m'a néanmoins permis de profiter des cours en ligne tout en travaillant sereinement à l'avancement de ma thèse et de divers travaux connexes. Enfin, j'ai pu rédiger intensivement la plus grande partie de ce volume durant l'année universitaire 2021-2022 grâce à une bourse de la Fondation Thiers. Durant toutes ces années, l'UMR 8167, à travers les équipes Islam médiéval et Monde byzantin, et l'ED 113 ont largement pourvu mes besoins ponctuels. Je mesure pleinement leur engagement pour les doctorants autant que le dévouement de leurs personnels administratifs.

Je terminerai enfin — mais j'aurais aussi bien pu commencer par là — par remercier ma famille pour son soutien et sa compréhension depuis le début de mes études supérieures, ainsi que mes amis, ceux que j'ai déjà mentionnés et ceux qui ne l'ont pas encore été et qui se reconnaîtront,

parce que c'est aussi avec eux que je progresse en cette vie. Qu'il me soit permis de leur exprimer ici ma gratitude, ma loyauté et mon affection.

Précisions diverses

Les **traductions en français** sont généralement de nous. Nous reprenons, parfois avec quelques modifications, celles d'André Binggeli pour les *Récits sur le Sinaï* et les *Récits utiles à l'âme* et celles de Gustave Bardy pour les *Trophées de Damas*. Pour ne pas surcharger les notes, nous ne donnons généralement pas dans le corps du texte les références aux traductions, sauf quand nous les reprenons *verbatim*. Nous les signalons en revanche dans la bibliographie.

Pour les **translittérations** de l'arabe, nous avons suivi les normes de la revue *Arabica*. Pour le syriaque, nous avons utilisé les mêmes caractères que pour l'arabe avec les mêmes valeurs, en ajoutant bien sûr les voyelles *e* et *o* et en marquant la spirantisation des consonnes par un soulignement, sauf pour le *p* que nous avons changé en *f*. Nous avons suivi la prononciation occidentale ; puisqu'elle oppose les voyelles par leur timbre et jamais par leur longueur, nous n'avons pas distingué celles-ci (nous écrivons donc *malko* et *malke* plutôt que *malkā* ou *malkō* et *malkē*).

Pour désigner les conquérants, leurs descendants et les convertis, indépendamment de la manière dont ils se nommaient eux-mêmes, nous utilisons généralement le terme de « **musulmans** », sans que cela n'implique une quelconque prise de position sur le contenu de leur foi.

Sur chaque page, au-dessus de l'apparat de notes, figure une **liste des concepts et des termes techniques** utilisés avec un renvoi à la page à laquelle chacun d'entre eux a été défini. Pour faciliter le repérage des définitions, chacun des termes indexés est mis en italiques là où il est défini et signalé par une astérisque en marge. Ce système nous paraît plus efficace qu'un index placé en fin de volume.

Dans le fichier PDF, les entrées de la table des matières et les URL sont **cliquables**, mais pas les numéros de pages et de notes.

Cette thèse a été écrite dans une version étendue du format *markdown*[1] et convertie, grâce au logiciel *Pandoc*[2], en fichiers DOCX pour faciliter les relectures et LaTeX[3] pour la production du fichier PDF. Cette approche permet tout d'abord d'obtenir différents rendus à partir d'un même fichier d'entrée, dans lequel les indications relevant de la présentation sont réduites au minimum. De plus, *Pandoc* peut être utilisé avec des scripts qui manipulent les données textuelles et modifient la conversion dans le format cible : associée aux possibilités de programmation qu'offre LaTeX, cette fonctionnalité a, entre autres choses, facilité la mise en forme des références croisées et rendu possible la création de l'apparat des concepts et termes techniques[4]. Dans le fichier PDF, nous avons mis à profit les familles de fontes Libertinus[5] pour les caractères latins (avec quelques ajustements manuels pour certaines diacritiques sur les petites capitales) et Garamond Libre[6] pour les caractères grecs. Pour la mise en forme des références bibliographiques, nous nous sommes appuyé sur notre propre système *CSL/Clio*, qui vise à utiliser l'écosystème constitué par le langage CSL, *Zotero* et l'extension *citeproc* de *Pandoc* en en repoussant autant que possible les limites pour notre champ disciplinaire[7].

Parce que nous croyons dans les vertus de l'ouverture des publications scientifiques, nous avons fait le choix d'autoriser la mise en ligne de cette thèse sans période d'embargo. Dans l'espoir de présenter à la communauté des chercheurs une version publiée meilleure que ce manuscrit, nous demandons à l'aimable lecteur ou lectrice de bien vouloir nous signaler à l'adresse courriel indiquée sur la page https://orcid.org/0000-0002-9532-3405 toute erreur, omission, obscurité ou approximation qu'il y trouverait et d'engager la discussion avec nous sur tous les points qui lui paraîtraient mériter examen. Nous pouvons lire et (en requérant l'indulgence du ou de la destinataire) répondre en français, allemand, anglais, arabe et italien.

1. https://web.archive.org/web/20220929165110/https://pandoc.org/MANUAL.html#pandocs-markdown
2. https://pandoc.org/
3. https://www.latex-project.org
4. Nous avons mis en ligne une partie de nos scripts (ou filtres) à l'adresse suivante : https://bastien-dumont.onmypc.net/git/bdumont/pandoc-lua-filters
5. https://github.com/alerque/libertinus
6. https://web.archive.org/web/20211019083714/https://dbmiller.org/type/garamond-libre.html
7. https://zenodo.org/communities/csl-clio/

Table des matières

Remerciements **i**

Précisions diverses **v**

Introduction **1**

Les polémiques chrétiennes en contexte 1

De l'Église impériale aux Églises du califat 4

Divisions de l'Église 10

Modalités et facteurs de la constitution d'Églises indépendantes au début de la période islamique 17

Situation des chalcédoniens 23

La polémique et l'émergence d'une nouvelle organisation de l'Église : problèmes et directions de recherche 26

Des Églises en terre d'Islam aux « Églises islamiques » : développements historiographiques récents 27

La polémique religieuse dans l'Antiquité tardive, entre histoire de la doctrine et histoire sociale 32

Objectifs et démarche de la présente étude 37

PROLÉGOMÈNES À UNE ÉTUDE DU DISCOURS DES MILIEUX MONASTIQUES CHALCÉDONIENS

I. Les vestiges de la production littéraire des chalcédoniens du Proche-Orient à la fin du VII^e^ et au tournant du VIII^e^ siècle **45**

1. Anastase le Sinaïte 45

1.1. Œuvre probablement antérieure à la fin des années 680 47

1.2. Œuvres compilées autour de 690 50

1.3. Œuvres compilées autour de 700 59

1.4. Œuvres indatables 62

2. Œuvres manifestement produites dans les milieux étudiés 64

2.1. Œuvres peut-être ou probablement attribuables à Anastase le Sinaïte . . . 64

2.2. Œuvres anonymes 66
3. Œuvres exclues du corpus contre la tradition manuscrite ou l'avis de certains chercheurs 72
3.1. Œuvres parfois attribuées à Anastase 72
3.2. Œuvres non attribuées à Anastase mais parfois situées dans l'espace et à l'époque étudiés 75

II. Le discours polémique dans ses rapports avec le monde social 85
1. Discours et monde social 86
1.1. Préliminaires : le discours comme composante du monde social 88
1.2. Le monde social dans le discours 89
1.3. Le discours commun comme produit et producteur d'une communauté . . 91
1.4. Le discours commun comme moteur et révélateur de l'inscription de la communauté dans le monde social 95
2. Interroger le discours polémique 99
2.1. Spécificités du registre polémique 100
2.2. Controverses réelles ou polémiques à usage interne ? Du bon usage de l'intertextualité 104
2.3. Problèmes spécifiques au corpus traité 107

III. Les genres de la polémique chalcédonienne 113
1. Ouvrages de formation à la polémique 118
1.1. Former des spécialistes à la polémique 119
1.2. Les simples fidèles, possible public indirect 121
2. Commentaires exégétiques à forte dimension polémique 125
2.1. Le *Discours III* : la polémique au service de l'exégèse et de la doctrine dyothélite 127
2.2. L'*Hexaemeron* : polémiques enchâssées 129
3. Œuvres destinées à un public large : homélies, récits édifiants, questions-réponses 134
3.1. Des textes écrits pour les simples fidèles 134
3.2. La polémique comme mode de dénonciation 138
Conclusion du chapitre 142

Conclusion de la partie 145

Le moine polémiste, producteur de la communauté de discours chalcédonienne

IV. Les protecteurs de l'Église 151
1. Une autorité fondée sur la figure du moine spirituel . . . 152
1.1. Les disciples des saints pères . . . 153
1.2. L'habitation par Dieu . . . 158
1.3. Les gardiens de la mémoire . . . 162
2. La protection de l'Église en acte . . . 166
2.1. Le conseil . . . 167
2.2. Le débat public . . . 171
3. Les protecteurs et la hiérarchie ecclésiastique . . . 175
3.1. Des indices de conflits très réduits . . . 175
3.2. Développement réel de la figure du moine engagé dans l'Église . . . 178
Conclusion du chapitre . . . 181

V. Controverses et identification à la faction chalcédonienne 183
1. Des relations interdiscursives réelles et structurantes . . . 186
1.1. Approfondir le clivage à partir des formules . . . 187
1.2. Adaptation aux réponses des adversaires . . . 194
1.3. Intertextualité . . . 198
2. Imputer des enjeux moraux et pratiques aux clivages doctrinaux . . . 202
2.1. Fidélité à la tradition . . . 203
2.2. Opposition à l'hérésie et raison . . . 208
2.3. Moralité et responsabilité . . . 212
3. Susciter l'identification au groupe du vainqueur . . . 215
3.1. Faux arguments et réduction de la complexité . . . 216
3.2. Contrôler le cadre du débat . . . 219
Conclusion du chapitre . . . 223

Conclusion de la partie 225

Incarner l'Église universelle

VI. Perpétuer l'Église orthodoxe sur les fondements de l'Église impériale 233
1. Penser l'Église universelle hors de l'Empire . . . 234
1.1. L'Empire romain, d'objet d'élection divine à signe d'élection de l'Église . . . 235
1.2. Faire de la domination islamique un non-problème . . . 242

2. Réaffirmer l'autorité chalcédonienne sur l'Église dans le Proche-Orient islamique 247
2.1. L'ancienne Église impériale pour seul horizon 248
2.2. Ouvrir la voie à la conversion 254
2.3. Église universelle et marqueurs chalcédoniens 257
Conclusion du chapitre 259

VII. Actualiser la victoire éternelle contre les non-chrétiens 261
1. La polémique anti-judaïque : une fausse lutte contre un adversaire introuvable ? 262
1.1. Un adversaire stéréotypique 264
1.2. Les juifs, vraie ou fausse cible ? 269
1.3. Le rôle secondaire de quelques sujets d'actualité 273
2. Une réaffirmation de la subordination du judaïsme au christianisme 281
2.1. Condition des juifs et autorité de l'Église dans l'Empire romain d'Orient . 282
2.2. Problèmes posés par le cadre islamique 291
2.3. La réponse polémique 295
3. La polémique anti-musulmane : vaincre sans affronter 299
3.1. Affirmation de la religion des conquérants 301
3.2. Répondre sans engager le débat 307
3.3. La diabolisation contre la conversion 312
Conclusion du chapitre 318

Conclusion de la partie 323

Conclusion. Les polémistes chalcédoniens et l'évolution du champ religieux de Muʿāwiya à ʿAbd al-Malik 327
Un éclairage sur un milieu autrement mal documenté 327
Les confessions chrétiennes au début de l'époque marwanide : autonomie, concurrence et obstacles à la différenciation 328
Traits particuliers aux chalcédoniens 331
Aperçus sur le développement de l'islam et de la politique religieuse du califat . . . 332
Vers une synthèse sur l'Église au Proche-Orient à l'époque omeyyade 334

Annexe : Objections des apostats contre les chrétiens 337

Bibliographie

Liste des abréviations 345

Sources **349**

Littérature secondaire **359**

Introduction

Les polémiques chrétiennes en contexte

> Nous ne rapportons pas ces choses par ouï-dire : nous en avons fait abondamment l'expérience et avons vu en Syrie, en Égypte, à Alexandrie et dans d'autres lieux ceux qui professent l'unique nature du Christ lire et interpréter tout terme utilisé dans la Bible ou par les *Pères*[1] selon les préceptes de Sévère. En effet, dans ce même livre intitulé *L'ami de la vérité*, il leur a asséné que la foi de Chalcédoine avait corrompu 230 citations des Saints Pères dans l'*Apologie* qu'écrivit pour la défendre Jean de Césarée ; or, c'est ce livre que nous a présenté, à Babylone, le secrétaire Athanase. Par conséquent, puisque aux citations des Pères, *comme un serpent dont les oreilles sont sourdes et bouchées*, ils ont rendu leur cœur sourd, si bien qu'ils n'entendent plus la voix de l'enchanteur, leur camp est complètement empoisonné par la drogue que leur a administrée un homme habile (Ps 57,5-6), et nous, avec le concours du Christ qu'ils ont rejeté, nous nous rangeons contre eux en ordre de bataille d'une autre manière qui leur est inconnue, et nous nous abattons sur ces hommes étrangers à la vérité en empruntant un autre chemin de piété qu'ils n'ont jamais parcouru et qu'ils ignorent. *S'ils l'avaient connu, en effet*, ils n'auraient pas blasphémé *contre le Seigneur de gloire* (1 Co 2,8). Mais que dis-je ! Ils le connaissent, ce chemin, et ils ont commis l'impiété contre le Seigneur en connaissance de cause[2]. *

Ainsi le prêtre et moine du Sinaï Anastase, dans le dernier tiers du VII^e^ siècle, évoquait-il son opposition aux miaphysites, les partisans de l'unique nature du Christ, lui qui professait les deux natures selon la formule du concile de Chalcédoine (451). La cible principale de ce texte, le grand théologien miaphysite Sévère d'Antioche (vers 465-538), renvoie à des querelles théologiques déjà anciennes que l'on pourrait être tenté de considérer comme secondaires en ces temps de consolidation d'une domination islamique déjà bien ancrée. Plusieurs éléments suggèrent pourtant leur actualité à cette époque. Les lieux mentionnés par Anastase — la Syrie,

miaph. p. 10 chalc. p. 10

1. Les auteurs du passé dont les écrits faisaient autorité en matière d'exégèse ou de doctrine.
2. Anastase, *Hodegos*, VI, 1, l. 111, p. 98 – l. 131, p. 99.

l'Égypte, Alexandrie que l'on considérait souvent comme une ville à part — correspondent aux anciennes régions de l'Empire romain tardif conquises par les musulmans où le miaphysisme avait de nombreux partisans : c'est l'ensemble de cette aire géographique, avec la Palestine, la Transjordanie et la Mésopotamie du Nord, que nous désignerons désormais sous le terme
* de *Proche-Orient*. Le secrétaire Athanase installé à Babylone, c'est-à-dire Fusṭāṭ, la capitale de l'Égypte, qui semble être suffisamment connu pour que l'auteur puisse le nommer sans autres précisions, n'est sans doute nul autre qu'Athanase bar Gumoye, chef chrétien de l'administration des gouverneurs omeyyades ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān et ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz de 65/685 à 86/705 et protecteur des miaphysites en Égypte, voire au-delà[3]. Sans doute son accession à d'aussi hautes responsabilités, qui lui permirent de s'enrichir considérablement et de superviser la répartition des impôts, contribue-t-elle à expliquer l'imagerie militaire convoquée par Anastase : dans un contexte où les chalcédoniens n'étaient plus privilégiés par le pouvoir impérial, contrairement à la situation qui prévalait dans l'Empire romain depuis 518, il revenait aux hommes de religion de redoubler d'efforts pour faire reculer le miaphysisme en confondant ses défenseurs dans des débats religieux. Pour ce faire, selon l'auteur, il convenait de prendre en compte les orientations des adversaires, donc de se fonder non pas seulement sur des florilèges bibliques et patristiques pour appuyer la doctrine des deux natures, puisque l'authenticité ou le sens profond des citations pouvaient être contestés, mais aussi sur une réflexion *a priori* et sur des arguments tirés de l'expérience et de l'Histoire[4].

Ce texte est loin d'être isolé. Il fait partie d'un manuel volumineux, l'*Hodegos*, entièrement dédié à la controverse contre les adversaires des chalcédoniens : principalement les miaphysites sévériens, mais aussi les gaïanites[5] et même, de manière très ponctuelle, les chrétiens convertis à l'islam[6]. D'autres œuvres à dimension polémique et apologétique, datant de la fin du VII^e^ ou du tout début du VIII^e^ siècle, nous sont parvenues. Elles furent écrites soit par Anastase, soit par des auteurs anonymes que l'on peut rattacher à des milieux monastiques chalcédoniens. S'inscrivant dans des genres variés (manuels, traités exégétiques, florilèges, homélies, récits édifiants), elles visent les chrétiens jugés hérétiques, les juifs et les musulmans[7]. À quoi servirent-ils et que peuvent-ils révéler ?

---

miaph. p. 10 chrét. p. 4 chalc. p. 10 patristiques : Pères p. 1 nature p. 11 controv. p. 3 sév./théod./jac. p. 15 gaïanites : julian. p. 15 polém. p. 99 milieu p. 89 genre p. 113

---

3. Biographie et identification dans ce passage : A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 343-344 ; M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 177-179 ; J. Mabra, *Princely Authority in the Early Marwānid State*, p. 94-95 ; P. Booth, Debating the Faith, p. 698-700.

4. Voir Anastase, *Hodegos*, I, 1, l. 27, p. 8 – l. 36, p. 9. Nous développons ces aspects *infra* chap. V, p. 183-224.

5. Nous expliquons le sens de ces catégories *infra* p. 10-16.

6. Voir *infra* p. 50.

7. Définition du corpus p. 45-84.

Un regard prudent invite à les caractériser d'abord comme des textes polémiques, c'est-à-dire, en première approche, des textes qui critiquent ou dénoncent les adversaires qu'ils désignent afin de défendre la foi de leurs auteurs, dans une perspective qui ne laisse place à aucune synthèse ni conciliation. Quant à la question de savoir s'ils s'inscrivaient dans des *controverses* réelles, que nous entendons comme de véritables échanges d'arguments, qu'ils soient constructifs ou non, avec ces adversaires, elle requiert des investigations plus poussées : on peut aussi envisager qu'ils aient uniquement nourri une communication interne aux milieux chalcédoniens. Ainsi, dans un tout autre contexte, lorsque Calvin répondait violemment à Westphal, luthérien strict qui osa s'opposer à sa doctrine de l'eucharistie alors qu'il tentait de la rendre acceptable aux luthériens modérés, il cherchait moins à convaincre qu'à signifier son statut de détenteur de la Vérité en lutte contre le Mal et à imposer aux luthériens avec lesquels il était en discussion de se ranger sans ambiguïté derrière lui sous peine de s'exclure des rapprochements en cours[8]. Comme nous le verrons, il existe également des cas où l'adversaire attaqué dans le cadre d'une communication interne n'est qu'un prête-nom pour un autre[9]. Parfois, même, le but est moins de dénoncer un adversaire que de montrer que la position que l'on défend est celle qui permet de s'opposer le plus efficacement aux groupes rivaux, ou que l'on est soi-même le plus capable de le faire — il n'est que de penser aux primaires et aux débats internes des partis politiques[10]. Néanmoins, cette investigation nécessaire des usages de la polémique ne doit pas nous faire perdre de vue la question des facteurs qui motivèrent son utilisation, facteurs dont ce corpus porte les traces et que nous ne pouvons pas toujours aisément connaître par d'autres voies. Au-delà de l'idée générale selon laquelle des moines et clercs chalcédoniens, confrontés à l'affirmation de l'islam et à une concurrence miaphysite renouvelée, durent ressentir une urgence à se défendre, ces textes sont sans doute révélateurs de la situation, de la vision du monde et des stratégies de ces chalcédoniens dans l'Empire islamique qui, pour beaucoup, étaient nés pendant ou après la conquête du Proche-Orient. Ils présentent ainsi un point de vue contemporain sur la situation et l'évolution de l'Église à la fin du VII^e^ et au tout début du VIII^e^ siècle : période d'autant plus cruciale qu'elle fut celle de la consolidation de l'État califal et de l'affirmation d'un islam officiel.

Étudier ce point de vue peut nous en apprendre davantage sur le milieu qui produisit ce discours, voire, plus largement, sur l'évolution des relations avec les juifs, l'émergence de nouveaux milieux musulmans et les dynamiques à l'œuvre dans la transformation de l'Église à cette époque. Pour ce faire, il nous faut préciser ce que nous savons de l'évolution des structures de l'Église en Islam au VII^e^ siècle, d'une part parce qu'elle concernait les polémistes chalcédoniens

texte p. 86 polém. p. 99 milieu p. 89 chalc. p. 10 clergé p. 4 miaph. p. 10 Pr.-Or. p. 2 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. p. 86

8. N. Szczech, Jean Calvin face à Joachim Westphal.

9. Certains historiens ont ainsi défendu que la polémique anti-judaïque avait pu servir à attaquer indirectement l'islam : voir *infra* p. 263, n. 11.

10. Exemple *infra* p. 129-133.

au premier chef, d'autre part parce que leur activité participa, d'une manière ou d'une autre, à ce processus.

De l'Église impériale aux Églises du califat

La description de cette évolution impose tout d'abord quelques clarifications terminologiques. Nous avons jusque-là employé le terme d'*Église* dans un sens très général, comme l'ensemble de tous les *chrétiens*, c'est-à-dire, dans les conceptions de l'époque, ceux qui reconnaissaient l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, donc la divinité et l'humanité de celui-ci. Toutefois, lorsque ce terme est spécifié — l'*Église impériale* (celle de l'Empire romain), l'*Église* jacobite —, nous renvoyons par là à des institutions particulières qui englobent un ensemble de *fidèles* sous la direction d'un corps en partie professionnalisé, le *clergé* ; celui-ci produit des normes idéologiques et pratiques fondées sur la révélation divine et les fait appliquer, principalement grâce à l'éducation des fidèles et à divers moyens de contrainte psychique tels que la culpabilisation des déviants, leur condamnation publique ou l'exclusion de la liturgie. Ces institutions sont organisées sur une base territoriale, d'où l'opposition courante entre les *Églises locales*, c'est-à-dire les structures fonctionnant à l'échelle de chaque localité, cité ou région, et l'Église dont elles sont toutes une partie. Cette première définition, fonctionnelle et d'inspiration wébérienne[11], gagne à être complétée par la conceptualisation plus structurelle de Niklas Luhmann, qui décrit l'Église comme une *organisation*, c'est-à-dire un ensemble d'acteurs qui règlent leurs relations et leur activité commune selon les décisions prises par des autorités désignées, s'ordonnent selon une hiérarchie clairement établie et permettent, de ce fait, au système de relations qu'ils forment de se développer, se transformer et se reproduire par lui-même[12]. Cette définition aide à distinguer deux formes majeures que pouvaient prendre les divisions au sein de l'Église, dont la différence est parfois masquée par le terme de dissidence[13]. Pour rester proche du langage courant, nous qualifierons de *faction* tout groupe qui s'organise à l'intérieur de l'organisation pour parvenir à contrôler la distribution des positions au sein de la hiérarchie, et donc les décisions idéologiques

11. Voir M. Weber, *Soziologie*, p. 212 et 214-215 (trad. dans M. Weber, *Les catégories de la sociologie*, p. 97 et 99-100), et M. Weber, *Herrschaft*, p. 590-591.

12. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, p. 228-241. Le concept d'organisation est défini p. 231 : « Organisationen sind in der Gesellschaft gebildete autopoietische Systeme, deren Autopoiesis auf der selbstgarantierten Fortsetzbarkeit von Entscheidungsprozessen beruht, wobei die Zugehörigkeit zur Organisation und damit auch die Verantworlichkeit der Entscheidung an Mitgliedschaftsrollen erkennbar ist. ».

13. Nous ne traiterons pas ici le cas de l'*Église de l'Est*, qui était une autre Église impériale, intégrée à l'Empire sassanide, et constituait à ce titre une organisation clairement indépendante de celle de l'Empire romain tardif. Il en est de même pour l'Église miaphysite qui s'implanta dans l'Empire sassanide à partir de la fin du v^{e} siècle, même si elle était nominalement dépendante du patriarcat d'Antioche. On trouvera des présentations synthétiques assorties de riches bibliographies dans N. Garsoïan, La Perse : l'Église d'Orient, et S. R. Hauser, The Church of the East Until the Eighth Century (davantage centré sur l'archéologie). Signalons aussi la thèse encore inédite de S. Brelaud, *Présences chrétiennes en Mésopotamie*.

et pratiques que celle-ci est amenée à prendre[14] : c'est ainsi que l'on peut qualifier, semble-t-il, la plupart des groupes en conflit de 451 aux conquêtes islamiques. La constitution d'une hiérarchie parallèle pouvait s'inscrire dans ce cadre, s'il s'agissait d'une stratégie destinée à mobiliser des soutiens et, ultimement, à conquérir les positions de pouvoir au sein de l'Église impériale. Lorsque cette hiérarchie parallèle était suffisamment complète pour pouvoir se reproduire seule et prendre ses décisions indépendamment de l'Église impériale, alors il est possible de considérer qu'elle constituait la partie directrice d'une nouvelle organisation à part entière, donc d'une Église indépendante, et non plus l'instrument d'une stratégie factieuse. Naturellement, la constitution d'une faction en organisation est généralement progressive, ce qui rend difficile, comme on le verra plus loin, la qualification d'une organisation en devenir, d'autant que l'on manque d'études et de sources pour déterminer à partir de quand les différents groupes fonctionnèrent vraiment de manière indépendante, sans se projeter dans une organisation englobante telle que l'Église impériale. Du moins les qualifierons-nous d'Églises seulement quand ils apparaissent clairement avoir achevé leur transition, à des moments variables selon les cas.

L'utilisation du concept d'organisation, dans le sens où l'entend Luhmann d'un sous-système au sein du système social, conduit logiquement à envisager l'influence de la relation avec l'État dans la structuration et le fonctionnement de l'Église de l'Empire romain tardif[15]. Alors que les curies déclinaient[16], les évêques apparaissaient souvent comme les représentants naturels de leurs cités, notamment lors de circonstances exceptionnelles, même s'ils n'en étaient pas les administrateurs en chef[17]. Le pouvoir impérial lui-même entretenait des liens si étroits avec le haut clergé que l'empereur Héraclius (610-641), ayant tout juste mis en terme à une occupation perse d'une dizaine d'années, nomma l'évêque Cyrus patriarche d'Alexandrie en 630/631 et l'investit également du pouvoir civil sur l'Égypte ; c'est ce patriarche qui négocia avec l'émir ʿAmr b. al-ʿĀṣ un tribut qui permit de préserver l'Égypte de l'invasion jusqu'à l'arrêt de son versement en 641[18]. La position de Cyrus, bien qu'extraordinaire, illustre les liens étroits qui unissaient alors l'Église et l'État. Soucieux de restaurer l'unité de l'Église, alors divisée entre les partisans et les adversaires du concile de Chalcédoine (451), l'empereur donna au patriarche la mission d'unir les deux camps en imposant les doctrines de conciliation qu'il adopta successivement,

Égl. imp. p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4 faction p. 4 organ. p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 clergé p. 4 chalc. p. 10

14. Ce concept devrait être distingué de celui de *parti*, qui désigne un groupe poursuivant les mêmes objectifs, mais qui s'inscrit pour ce faire dans une compétition où les moyens à disposition sont réglés officiellement par des normes. *

15. Pour un exposé synthétique de l'organisation et du fonctionnement de l'Église impériale, voir B. Flusin, Évêques et patriarches.

16. Les assemblées municipales : voir A. H. M. Jones, *Later Roman Empire*, II, p. 737-760 ; R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, p. 59-61 ; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and Fall*, p. 104-124 ; A. Laniado, *Recherches sur les notables municipaux*.

17. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and Fall*, p. 145-155.

18. L'étude la plus détaillée de cet épisode est P. Booth, Last Years of Cyrus.

le monoénergisme puis, officiellement à partir de 638, le monothélisme, tâche dont Cyrus s'acquitta avec zèle. De son côté, le patriarche pouvait compter sur les ressources du pouvoir séculier pour mettre au pas ceux qui contestaient son autorité[19]. Ce genre d'interventions de la part du pouvoir impérial et cette solidarité entre des acteurs civils et religieux n'étaient pas exceptionnels[20]. Si l'Église était aussi étroitement liée à l'État, c'est parce que l'empereur et la plupart des élites étaient chrétiens et qu'une part significative d'entre eux estimaient que l'orthodoxie des habitants de l'Empire et la bonne marche de l'Église orientaient de manière décisive l'intervention de Dieu dans les événements militaires et politiques[21].

Cette association donnait donc au haut clergé, dans la société de l'Empire romain tardif, une autorité qui s'étendait au-delà de son magistère moral et spirituel et qui fit de ses membres des interlocuteurs incontournables du califat au moment des conquêtes. Les donations impériales et les dons et legs de particuliers plaçaient nombre d'évêques à la tête de fortunes qu'ils devaient administrer : joint à l'éducation que l'on attendait d'eux, ce fait explique qu'ils étaient souvent issus de milieux élitaires. Ils pouvaient prendre l'initiative de construire, orner ou restaurer des lieux de cultes, asiles, bains, aqueducs ou encore murailles, utilisant pour cela les ressources propres de leur Église locale ou organisant la collecte des fonds nécessaires auprès des habitants de leur cité. Parfois, des notables laïcs créaient également des institutions charitables ou même des lieux de culte, mais les membres du clergé qui y servaient, en principe, étaient sous le contrôle de l'évêque ; de plus, certains de ces établissements étaient ensuite légués à l'Église. La redistribution des richesses opérée par l'évêque bénéficiait non seulement aux indigents, mais aussi aux membres du clergé qui, à l'exception peut-être des prêtres des grandes villes, n'étaient pas voués exclusivement à l'encadrement religieux, mais exerçaient une activité professionnelle par ailleurs. Ils pouvaient également servir d'arbitres dans des affaires modérément importantes, voire jouer de leur pouvoir d'excommunication pour imposer des sanctions de leur propre chef ; à l'occasion, ils remplissaient le rôle de médiateurs auprès du pouvoir impérial[22]. Dès lors, on

monoén. p. 15 monothél. p. 16 Église : Égl. (organ.) p. 4 chrét. p. 4 clergé p. 4 milieu p. 89 Égl. loc. p. 4

19. P. Booth, *Crisis of Empire*, p. 205-208.

20. En plus de la référence citée n. 22, voir J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, *passim*.

21. Les jugements portés par des laïcs sur ce point à la fin de l'Antiquité tardive ne nous paraissent pas avoir été étudiés de manière systématique. Averil Cameron a abordé cette question à propos de deux historiens du vi^e^ siècle : Av. Cameron, *Agathias*, chap. IX, p. 89-111 ; Idem, *Procopius*, chap. 7, p. 113-133. Notons aussi cette affirmation dans la prosopopée de Gaza qui figure dans un éloge adressé par le principal rhéteur de la cité à un gouverneur de passage qui avait aidé à financer de récentes constructions : « Les deux protections les plus importantes pour les cités sont la bienveillance de Dieu et une enceinte indestructible […]. À présent, plus rien ne me manque, puisque le sanctuaire induit Dieu à être bien disposé à mon égard, tandis que la muraille me garde intacte. » (Δύο μάλιστα τρόποι φρουροῦσι τὰς πόλεις, εὐμένειά τε Θεοῦ καὶ περίβολος ἀρραγής· ὧν τὸ μὲν παρὰ σοῦ γέγονε, τὸ δὲ διὰ σοῦ. Καὶ νῦν ἑκατέρωθεν ἀδεὴς ἐγενόμην τοῦ μὲν τεμένους εἰς εὔνοιάν μοι τὸ θεῖον ἐπισπωμένου, τοῦ δὲ τείχους ἀκέραιόν με φρουροῦντος : Chorikios, *Discours III*, 54, p. 63).

22. C. Rapp, *Holy Bishops* ; E. Wipszycka, *The Alexandrian Church*. Sur le cas de Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie (610-619), voir V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 142-146.

comprend mieux pourquoi, lorsqu'ils conquirent le Proche-Orient romain entre 634 à 641, les chefs militaires du califat naissant, selon plusieurs récits postérieurs, négocièrent avec certains évêques la reddition de leur ville[23].

L'exercice de pareilles fonctions ne se limitait pas aux villes, ni même aux évêques. Les monastères et les églises qui n'étaient pas sous la tutelle directe de l'évêque, en plus des dons en biens meubles et en argent, possédaient des parcelles de terres, des maisons, des ateliers ou même des bateaux. L'exploitation directe, parfois par le moyen de serviteurs laïcs installés dans le monastère, ou la location à bail de ces propriétés, ainsi que les dépenses que les revenus dégagés leur permettaient d'assumer, leur donnaient un rôle dans l'organisation de la vie économique ; s'il en restait quelque chose après le paiement des impôts, des salaires et des frais liturgiques et d'entretien, elles leur conféraient, à elles aussi, une capacité redistributive. Dans les petites villes et les villages, les salaires versés par les églises ne suffisaient pas à leurs clercs pour vivre : ils devaient avoir d'autres sources de revenus ; certains louaient même des terres pour les travailler. En conséquence, ils ne pouvaient pas être aussi spécialisés que dans les grandes villes, mais le nombre important de prêtres et de clercs inférieurs attestés dans les agglomérations de Moyenne-Égypte, bien plus élevé que dans les grandes métropoles de l'Empire si on le rapporte à la population totale, montre que l'appartenance à l'institution restait désirable, probablement en partie parce qu'elle conférait une forme d'autorité morale. De fait, on trouve dans la documentation papyrologique d'Égypte de nombreux moines et clercs faisant office de témoins, de médiateurs, d'arbitres ou de prêteurs[24]. L'influence de l'Église se faisait donc sentir dans de multiples domaines de la vie sociale et économique, ce qui contribuait sans doute à accroître son autorité de manière générale.

Le passage sous la domination islamique ne réduisit pas ces activités multiples : dans un contexte où, au moins jusqu'aux années 680, l'État califal, quoique relativement performant, s'occupait avant tout de ne pas susciter trop d'oppositions au sein de la population, de fournir des revenus aux tribus qui formaient l'essentiel de son armée et de créer et entretenir une flotte de guerre[25], l'Église resta un acteur incontournable, à côté de certains membres des élites

Pr.-Or. p. 2 clergé p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4

23. Al-Balāḏurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, p. 112 et 121-123.

24. Étude générale sur l'Égypte citant de nombreux documents : G. Schmelz, *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten*. Prêtres : R. Wiśniewski, How Numerous and How Busy were Late-Antique Presbyters? Églises en Égypte (hors Alexandrie) : E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques*. Monastères : E. Wipszycka, Resources and Economic Activities of the Egyptian Monks (compléter avec T. Markiewicz, The Church, Clerics, Monks and Credit in the Papyri) ; J. Ashkenazi et M. Aviam, Monasteries and Villages (utile, mais certains raisonnements sont trop rapides) ; A. Palmer, *Monk and Mason*, p. 107-112, montre que les moines et ascètes de Syrie du Nord et de Mésopotamie, réputés plus hostiles au travail, assumaient aussi de telles fonctions.

25. F. M. Donner, The Formation of the Islamic State ; J. Johns, Archaeology and the History of Early Islam ; P. M. Sijpesteijn, Egypt after the Muslim Conquest ; R. G. Hoyland, New Documentary Texts ; A. Papaconstantinou, Administering the Early Islamic Empire,.

laïques, pour encadrer les chrétiens et jouer un rôle de médiation avec les autorités politiques. Même aux époques marwanide et abbasside, quand les capacités administratives et financières de l'État califal s'accrurent et que les musulmans se firent de plus en plus nombreux au sein de l'administration et de la population, les clercs continuèrent à jouer un rôle important, par exemple pour régler les questions matrimoniales et successorales de leurs fidèles[26] ou, à un plus haut niveau, dans les relations diplomatiques avec Byzance, la Nubie et l'Éthiopie[27]. Bien plus, la permanence d'une relation étroite avec l'État était favorisée non seulement par les besoins du pouvoir califal, mais aussi par le fonctionnement de l'Église. Comme elle était incapable d'exercer une contrainte physique sur ses membres, le principal moyen, pour sa hiérarchie, d'imposer ses décisions, était d'exclure les récalcitrants. Or, l'efficacité d'une telle sanction reposait sur la reconnaissance de la légitimité de celui qui la prononçait, condition nécessaire pour qu'elle inspire la crainte de la déchéance spirituelle, et sur le fait que les autres fidèles et membres du clergé traitent les personnes exclues comme telles. Par conséquent, l'excommunication ou la déchéance d'une charge cléricale pouvaient difficilement conférer un avantage décisif à ceux qui y avaient recours quand ils faisaient face à une opposition structurée dans un conflit portant sur la régularité d'une élection ou sur la légitimité d'un évêque à occuper sa fonction. Dès lors, les parties en conflit étaient poussées à recourir soit à la violence extra-institutionnelle, soit à la reconnaissance officielle de l'orthodoxie d'une doctrine ou de la nomination d'un évêque par le pouvoir impérial, qui pouvait ouvrir la voie au recours à la contrainte étatique[28].

Pour autant, dans le nouvel empire, le souverain n'était plus chrétien et les élites dirigeantes ne considéraient plus que les interventions de Dieu dans l'Histoire dépendaient en grande partie de l'Église. L'association entre Église et État n'était donc plus de même nature et ne poursuivait plus tout à fait les mêmes objectifs : le calife, contrairement à l'empereur romain, ne définissait pas une politique ecclésiastique à l'échelle de l'Empire, pas plus qu'il ne convoquait des conciles œcuméniques, mais lui-même ou ses gouverneurs interagissaient séparément avec chaque patriarche. De nouvelles relations se tissèrent donc entre ces institutions, provoquant notamment la fragmentation de l'Église impériale en de multiples organisations indépendantes définies selon des critères régionaux et confessionnels. Vers 750, le patriarcat d'Antioche, correspondant à la Syrie, comptait ainsi au moins deux, voire quatre Églises : melkite, jacobite,

chrét. p. 4 clergé p. 4 fidèles p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4 Égl. imp. p. 4 organ. p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 sév./théod./jac. p. 15

26. L. E. Weitz, *Between Christ and Caliph*.

27. M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 194-203 ; P. Wood, *The Imam of the Christians*, p. 82.

28. Pour le VI^e^ et le début du VII^e^ siècle, voir *infra* p. 13, n. 48. Cette logique apparaît clairement au VIII^e^ siècle dans les récits rapportés dans P. Wood, *The Imam of the Christians*, p. 62-77.

et probablement maronite[29] et julianiste[30] ; celui d'Alexandrie, correspondant à l'Égypte, au moins deux : melkite et théodosienne (miaphysite). S'y ajoutait l'Église melkite du patriarcat de Jérusalem. Dès lors qu'elles furent séparées, ces Églises formulèrent très progressivement des identités de plus en plus riches et divergentes fondées sur la langue, la liturgie, le sanctoral, les pratiques dévotionnelles ou encore le comput[31]. Cette fragmentation et cette régionalisation de l'Église s'accompagnèrent également d'évolutions communes. Grâce à de nombreux travaux conduits à partir du tournant des années 2000, il apparaît aujourd'hui clairement que, au cours du VIII^e^ et du IX^e^ siècle, les évêques cherchèrent, de manière croissante, à ne plus être considérés comme des arbitres parmi d'autres dans les conflits mineurs entre chrétiens[32], mais comme les juges exclusifs de leurs fidèles dans le domaine civil, en particulier sur les mariages et les successions ; si ce processus ne fut probablement jamais achevé, il n'en eut pas moins des effets visibles, non seulement sur le pouvoir judiciaire des évêques, mais aussi sur la production de droit civil par les Églises et la reconnaissance partielle de cette prérogative par les califes et les gouverneurs[33]. Il est également probable que la nécessité de verser le tribut au pouvoir califal et d'avoir des représentants puissants, capables de négocier avec les responsables musulmans, ait incité les clergés à collecter et à administrer de manière plus systématique les dons réguliers des fidèles, aidés en cela par le fait que ces dons étaient désormais partiellement assimilés à l'impôt, et renforcé le contrôle des patriarches sur leur Église, dans la mesure où ils étaient reconnus officiellement par le calife ou le gouverneur de la province et placés à la tête d'institutions davantage centralisées[34]. Le passage sous la domination islamique favorisa

julian. p. 15 sév./théod./jac. p. 15 miaph. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4 fidèles p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 clergé p. 4

29. L'existence d'un patriarche maronite dès les années 740 est tout à fait plausible, mais non certaine, et l'on ne sait à partir de quand il fut reconnu par le pouvoir califal : voir G. Troupeau, Églises et chrétiens dans l'Orient musulman, p. 408-409, et J. B. V. Tannous, In Search of Monotheletism, p. 31-32 pour les références.

30. Il semble que l'on peut l'inférer d'un événement postérieur : voir P. Wood, *The Imam of the Christians*, p. 83-84.

31. Voir p. ex. S. H. Griffith, The Church of Jerusalem and the « Melkites » ; R. B. ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations?* ; M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 234-268.

32. Sur la justice ecclésiastique dans l'Empire romain tardif, voir C. Rapp, *Holy Bishops*, p. 242-252 ; M. Tillier, *L'invention du cadi*, p. 414-425. Sur les autres institutions judiciaires : A. H. M. Jones, *Later Roman Empire*, I, p. 479-522 ; U. I. Simonsohn, *Common Justice*, p. 26-40.

33. Ce processus, moins mal connu pour les miaphysites que pour les chalcédoniens, fut engagé timidement, semble-t-il, au VIII^e^ siècle, et plus nettement à partir du IX^e^ : voir M. Tillier, *L'invention du cadi*, p. 468-476 ; L. E. Weitz, *Between Christ and Caliph*, p. 47-53 et 88-92 ; A. Papaconstantinou, "Great Men", Churchmen, and the Others (sur le rôle prééminent des élites laïques dans les villages égyptiens à l'époque omeyyade).

34. M. Martin, Une lecture de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie, résumé dans A.-M. Eddé et al., *Communautés chrétiennes en pays d'Islam*, p. 63 ; P. Wood, *The Imam of the Christians*, p. 78-96 et 106-111. Sur la confusion probable entre la rente et l'impôt pour les terres louées par le monastère de Bawit en Égypte, voir G. Schenke, Monastic Control over Agriculture and Farming : de même, il ne devait pas y avoir de distinction claire, pour les fidèles, entre les sommes versées à l'Église au titre de la dîme et du paiement du tribut. Sur les changements dans l'organisation hiérarchique du patriarcat de Jérusalem à partir du IX^e^ siècle, voir M. Levy-Rubin, Reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem (présenté plus en détails *infra* p. 29).

ainsi des changements structurels étroitement liés à l'institutionnalisation progressive, mais définitive, de divisions qui remontaient au milieu du v^e^ siècle.

Divisions de l'Église

Au moment des conquêtes, l'Église impériale était divisée entre les partisans et les adversaires
* du concile de *Chalcédoine*, qui avait été réuni par l'empereur Marcien en 451 pour décider comment il convenait d'exprimer l'idée que le Christ, quoiqu'il fût une seule personne indivisible, était à la fois complètement homme et complètement Dieu. La formule adoptée par le concile affirmait qu'il était une hypostase en deux natures, ce qui signifie qu'il constituait un sujet unique au sein duquel on ne pouvait séparer l'homme et Dieu, mais que ses deux natures divine et humaine restaient distinctes en lui après l'Incarnation. Ses opposants considéraient que la séparation entre le Christ-Dieu et le Christ-homme était justement la conséquence logique de la présence de deux natures dans le Christ, la distinction entre le nombre des natures et des hypostases leur paraissant être un non-sens. Se revendiquant de Cyrille d'Alexandrie, ils professaient la formule « une seule nature du Verbe Dieu incarnée », signifiant par là que le Verbe (le Fils dans la Trinité) avait intégré à sa nature une âme et un corps humains, si bien que l'on pouvait dire, à la rigueur, que le Christ était issu des deux natures humaine et divine, mais certainement pas que ces natures avaient subsisté après l'Incarnation. Cette opposition se structura dans deux courants théologiques qui émergèrent durant la première moitié du
* vi^e^ siècle, le *miaphysisme* d'abord, terme généralement préféré, aujourd'hui, à l'appellation polémique de « monophysisme[35] », et le néo-chalcédonisme ensuite.

Il ne s'agissait pas simplement d'un conflit de domination entre factions rivales drapé dans des joutes verbales. Pour les deux camps, l'enjeu était à la fois ecclésiologique et sotériologique. Il s'agissait d'unir l'Église autour d'une formule qui rendît convenablement compte de l'œuvre de salut accomplie par le Fils à travers son incarnation, puis sa vie, sa mort et sa résurrection. À cette fin, elle devait éviter de séparer l'homme et Dieu et de mettre ainsi en péril à la fois l'humanisation de Dieu, condition du rachat du péché originel, et la participation des fidèles au corps mystique du Christ, fondement de leur salut individuel dont la première étape était le baptême et dont l'accomplissement reposait sur leur perfectionnement moral sous la direction du clergé. Pour la même raison, elle devait aussi éviter d'affirmer l'absorption complète de la nature humaine dans celle du Verbe, qui impliquait la négation de l'humanité plutôt que sa divinisation.
* Ces deux excès étaient désignés par l'ensemble des acteurs sous les termes de *nestorianisme* et

Égl. imp. p. 4 personne p. 11 hypost. p. 11 nature p. 11 néo-chalc. p. 12 faction p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 clergé p. 4

35. Sur l'histoire de cette dénomination, qui s'est imposée assez récemment, et le rejet concomitant de « monophysite » comme terme d'origine polémique et prêtant à confusion, voir P. Blaudeau, Faut-il s'interdire de parler de miaphysisme?, p. 8-13 ; D. W. Winkler, „Miaphysitismus“ ; S. P. Brock, Miaphysite, not monophysite!

d'*eutychianisme*, du nom d'un patriarche de Constantinople et d'un archimandrite condamnés * respectivement par les conciles de 431 et 448, dont les positions furent rapidement simplifiées pour servir de contre-modèles dans les débats christologiques[36]. En outre, sur le plan politique, il fallait que cette formule mît d'accord le patriarcat de Rome, le premier dans la hiérarchie symbolique des sièges, et ceux d'Orient[37] : c'est la raison pour laquelle Marcien refusa dans un premier temps que le concile s'en tînt à la formule « de deux natures », acceptée par la très grande majorité des évêques orientaux, parce qu'elle n'était pas suffisamment conforme à la déclaration de foi (le *Tome*) du pape Léon[38].

Compte tenu de ces enjeux cruciaux, le problème était que les termes utilisés et les implications des formules proposées n'étaient pas compris de la même manière par tous et, surtout, que les tenants de chaque doctrine considéraient que le système conceptuel de leurs adversaires, par ses insuffisances, conduisait logiquement à l'hérésie. Le sujet fondamental d'opposition, sur ce plan, était la définition du terme de nature (φύσις). À la suite d'auteurs comme Basile de Césarée, tous s'accordaient à dire que la nature était un ensemble de propriétés présentes dans un individu qui le rattachaient à son espèce[39]. C'est ainsi que l'on pouvait dire que la Trinité était une nature en trois hypostases : la *nature* renvoyait à l'ensemble des propriétés qui faisaient la divinité, * tandis que les *hypostases* désignaient les trois *personnes*, c'est-à-dire les trois individus concrets, * qui partageaient ces propriétés[40] tout en étant distinguées par le fait d'engendrer (pour le Père), d'être engendré (le Fils) et d'être procédé (l'Esprit Saint)[41]. Cependant, on entendait par ce terme les propriétés présentes concrètement dans les individus, et non pas considérées abstraitement ; bien plus, des expressions telles que « la nature humaine » pouvaient être utilisées pour désigner

36. Voir T. Camelot, De Nestorius à Eutychès.

37. Constantinople, Antioche, Alexandrie et Jérusalem, la deuxième place ayant été décernée à Constantinople précisément par le concile de Chalcédoine.

38. Sur les différents points qui concernent le concile de Chalcédoine, voir J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, p. 195-207.

39. Dans les termes de l'époque : « la nature est la vérité des choses, ce qui fait partie de leur essence » (φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἢ τούτων τὸ ἐνούσιον) : Anastase Ier d'Antioche, *Chapitres philosophiques*, n° 52, l. 96, p. 349 (pour cette citation et les suivantes, voir les parallèles relevés par Uthemann). « L'essence, ou nature, est quelque chose de commun et d'universel » (κοινὸν καὶ καθόλου ἐστὶν ἡ οὐσία ἤγουν ἡ φύσις) : *Ibid.*, n° 56, l. 105, p. 351.

40. « L'hypostase est une conjonctions de propriétés spécifiques, l'individu et le particulier, par exemple un certain homme ; elle se distingue du commun » (ὑπόστασίς ἐστι συνδρομὴ τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων τὸ ἄτομον καὶ τὸ ἰδικόν, τουτέστι τὸν δεῖνα ἄνθρωπον, ἐκ τοῦ κοινοῦ διαστέλλουσα) : Anastase Ier d'Antioche, *Chapitres philosophiques*, n° 59, l. 108-110, p. 351. « L'hypostase est ce qui, par les propriétés distinctives, établit dans la chose et délimite ce qui est commun et non circonscrit dans la nature » (ὑπόστασίς ἐστιν ἡ διὰ τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων ἐν τῷ τινὶ παριστῶσα καὶ διαγράφουσα τὸ κοινὸν καὶ ἀπερίγραπτον τῆς φύσεως) : *Ibid.*, n° 61, l. 112-113, p. 352. « La propriété est ce qui se trouve de manière particulière dans ce dans quoi il est et qui seul peut être appréhendé » (ἰδίωμά ἐστι τὸ ἰδικῶς ἐν ᾧ ἐστι καὶ μόνον γνωριζόμενον) : *Ibid.*, n° 75, l. 132, p. 353.

41. C. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, p. 638-640 ; deux exemples dans H. Hugonnard-Roche, L'être en syriaque.

l'ensemble des êtres humains plutôt que les seules propriétés communes à l'espèce[42]. De ce fait, un auteur miaphysite comme Sévère d'Antioche estimait que le terme de « nature » était utilisé en des sens différents selon qu'il était appliqué à la Trinité ou au Christ : dans le premier cas, il désignait les trois personnes considérées ensemble en tant qu'elles partagent les mêmes propriétés essentielles ; dans le second, « la nature du Christ » désignait l'individu, ce qui rendait ce terme pratiquement équivalent à celui d'hypostase[43]. Pour eux, le Christ était donc la nature divine qui avait intégré les propriétés de l'humanité tout en les laissant subsister en elle. Les chalcédoniens, au contraire, ne tenaient pas compte de ce glissement de sens, dans le langage courant, entre la nature comme ensemble des propriétés caractéristiques d'une espèce et comme individu ou ensemble des individus qui possèdent ces propriétés. S'en tenant à la première acception, ils considéraient donc que, si le Christ possédait les propriétés de l'humanité à la suite de l'incarnation du Verbe, cela signifiait bien qu'il possédait une nature humaine : une hypostase pouvait donc avoir deux natures. Tandis que les miaphysites estimaient que la reconnaissance d'une nature humaine induisait l'idée que le Verbe s'était uni soit à un être humain particulier, soit à l'humanité tout entière, les chalcédoniens refusaient la formule de l'unique nature, même composée, qui leur paraissait suggérer que l'humanité du Christ n'était pas la même que celle du reste du genre humain[44].

Au sein de leur faction émergea, au fil des contributions des différents théologiens, un courant
* d'idées généralement nommé « *néo-chalcédonisme* » dans la recherche contemporaine. Ses premiers développements semblent avoir été suscités, au début du VI^e^ siècle, par la nécessité de défendre l'orthodoxie de Chalcédoine contre les accusations de nestorianisme[45] alors que l'empereur Anastase (491-518) était hostile au concile et que les patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie étaient tenus par des miaphysites, dont le théologien prosélyte Sévère d'Antioche ; adoptées ensuite par Justinien (527-565), les principales élaborations caractéristiques du néo-chalcédonisme éclipsèrent vers le milieu du siècle les positions que les historiens de la théologie rangent parfois sous le terme de « chalcédonisme strict[46] ». Ce courant intégra au

miaph. p. 10 personne p. 11 hypost. p. 11 nature p. 11 chalc. p. 10 nest. p. 10

42. Cf. la différence, en français, entre « agir avec humanité », i. e. selon les caractéristiques qui font de nous des êtres humains, et « l'humanité tout entière », i. e. l'ensemble des êtres humains.

43. Mais non synonyme, contrairement à ce qui est couramment affirmé à la suite de J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 242-280, et Idem, La christologie du monophysisme, p. 461-467. M. Jugie, *De theologia dogmatica*, p. 492-500, expose bien la différence entre les deux termes telle qu'elle apparaît dans des écrits de Jean Philopon qui datent du milieu du VI^e^ siècle et dans quelques textes bien plus tardifs ; U. M. Lang, *John Philoponus*, p. 62 relève que cette distinction était déjà présente et parfois explicitée dans l'œuvre de Sévère d'Antioche. Les travaux de Joseph Lebon restent néanmoins fondamentaux pour comprendre la pensée miaphysite.

44. Passage en revue des auteurs chalcédoniens dans A. Grillmeier, *L'Église de Constantinople*, p. 247-364.

45. C. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, p. 643-648.

46. Sur les représentants connus de cette tendance, voir *Ibid.*, p. 638-643. L'attribution de tel auteur à tel ou tel courant varie selon les études, de même que les termes par lesquels sont désignés les courants eux-mêmes : certains, voulant rendre compte du fait qu'ils exprimaient des différences antérieures à 451 qui étaient déjà en tension lors du

chalcédonisme une partie des articles de foi et des formules revendiqués par les miaphysites, comme la simultanéité de la conception humaine du Christ et de l'Incarnation, l'insistance sur l'intégration de l'humanité à la personne divine au détriment de la réflexion sur l'expérience humaine du Christ, la reconnaissance de l'autorité de l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie toute entière ou encore la formule « un de la Trinité a souffert ». Ceux qui y participaient reconnaissaient certes la formule « une seule nature du Verbe incarné » comme un complément nécessaire à celle de Chalcédoine, mais en l'interprétant dans un sens dyophysite, à savoir que la nature divine unique du Verbe s'était unie à la nature humaine et l'avait conservée dans l'union. Par conséquent, contrairement aux espoirs que nourrissait Justinien, cette appropriation de marqueurs miaphysites ne suffit pas à rallier la plus grande partie des adversaires de Chalcédoine en complément de la répression : elle alimenta plutôt le conflit en posant la question de l'interprétation correcte de ces marqueurs et de la pertinence de les inscrire dans un cadre dyophysite plutôt que miaphysite[47].

Cet affrontement aux motifs d'abord idéologiques, attisé par les empereurs successifs qui intervinrent tantôt en soutenant l'un ou l'autre camp, tantôt en cherchant à rétablir l'union par la conciliation[48], comportait bien sûr une forte dimension politique, au sens d'une compétition pour le contrôle des positions de pouvoir : comme chacune des factions redoutait de voir se développer les hérésies dans l'Empire et de se faire marginaliser, puis étouffer, l'objectif n'était pas seulement de faire école et de peser dans le débat d'idées, mais aussi, et de manière plus pressante, de contrôler les monastères et les sièges épiscopaux pour orienter la formation du clergé et le discours tenu aux fidèles, avoir un vivier de spécialistes capables de débattre jusque sous le regard de l'empereur et apparaître comme une force incontournable, voire prépondérante, au sein de l'Église. Durant la seconde moitié du VI^e^ siècle, inquiets de voir les chalcédoniens l'emporter partout grâce au soutien du pouvoir impérial, une partie des miaphysites créèrent même des évêques et des patriarches concurrents pour ne pas risquer de disparaître complètement, menant à la constitution de véritables hiérarchies parallèles, d'abord en Syrie puis, de manière plus tardive mais plus aboutie, en Égypte[49].

chalc. p. 10 miaph. p. 10 personne p. 11 dyophysite : chalc. p. 10 nature p. 11 faction p. 4 clergé p. 4 fidèles p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4

concile, privilégient des expressions telles que « chalcédonisme cyrillien » et « alexandrin » ou « chalcédonisme léonin » et « antiochien ». Sur l'histoire de ces concepts depuis le début du siècle dernier, voir C. Dell'Osso, *Cristo e Logos*, p. 21-53.

47. C. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, p. 666-720.

48. J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, p. 185-312 et 353-394 ; P. Maraval, La réception de Chalcédoine dans l'Empire d'Orient ; Idem, La politique religieuse de Justinien ; et Idem, L'échec en Orient.

49. Général : P. Maraval, L'échec en Orient ; W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 255-295. Sur le contexte ayant précédé cette mise en place en Égypte, voir E. Wipszycka, *The Alexandrian Church*, p. 144-146 et 164-165. Sur ce processus en Syrie, voir B. Flusin, Église monophysite et Église chalcédonienne, p. 675-683 ; en Égypte, voir P. Booth, Towards the Coptic Church.

Durant les années 570 à 620, ces hiérarchies fonctionnèrent même comme des organisations indépendantes, ce que favorisa l'adoption d'une politique de laisser-faire par Tibère II (578-582) et, malgré des persécutions ponctuelles et localisées, Maurice (582-602), après que les règnes de Justinien et Justin II eurent entériné l'exclusion des miaphysites de l'Église officielle ; la politique anti-chalcédonienne des Sassanides, qui occupèrent la Syrie-Palestine puis l'Égypte durant les années 610 et 620, leur permit de se renforcer[50]. En Égypte, le patriarche et les évêques miaphysites siégeaient dans des monastères et encadraient principalement des communautés rurales, même si des contacts avec des clercs et des officiels résidant dans les villes sont attestés[51]. Si l'on en croit la documentation de la Thébaïde, le réseau des évêques miaphysites était suffisamment dense pour que, en cas de vacance prolongée d'un siège, le titulaire d'un diocèse voisin puisse assurer l'intérim en attendant qu'il soit pourvu[52]. Leur hiérarchie pouvait donc se renouveler[53], fonctionner de manière indépendante en utilisant ses propres lieux de culte[54] et même innover dans son organisation, par exemple en se gouvernant à une échelle purement régionale (la mort de Théodose d'Alexandrie, en 566, ayant privé les miaphysites de Syrie et d'Égypte d'un chef de file commun) ou en créant un vicaire patriarcal pour la Haute-Égypte[55]. Certains membres importants de ces organisations, déjà avant qu'elles ne fussent pleinement constituées, développèrent même une représentation originale de l'Église comme un réseau sous l'autorité des patriarches dépassant de loin les frontières de l'Empire romain et de ses satellites, notamment grâce à l'activité missionnaire des « orthodoxes » miaphysites[56]. Cette situation fut toutefois remise en cause par la politique d'Héraclius. Dès les années 610, le patriarche chalcédonien Jean l'Aumônier chercha à reprendre du terrain sur les miaphysites, notamment en développant les institutions charitables, tout en imposant une plus stricte discipline aux clercs, en particulier en interdisant de chanter le *Trisagion* de Pierre le Foulon, qui était considéré par une partie des chalcédoniens comme un marqueur miaphysite[57]. Puis, à partir de la fin des années 620, à la suite de la reconquête du Proche-Orient sur l'Empire sassanide, Héraclius promut le monoénergisme comme doctrine de conciliation entre miaphysites et chalcédoniens et chargea le nouveau patriarche Cyrus de réaliser l'union en Égypte par la persuasion et la

organ. p. 4 miaph. p. 10 Église officielle : Égl. (organ.) p. 4 clergé p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Tris. p. 53 chalc. p. 10 monoén. p. 15

50. B. Flusin, Église monophysite et Église chalcédonienne, p. 687-692.

51. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church*, p. 122-123 et 140-143 ; P. Booth, Towards the Coptic Church, p. 179-180 ; R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority*, p. 143-144.

52. R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority*, p. 72-84.

53. Attestations d'évêques miaphysites dans P. Booth, Towards the Coptic Church, p. 169-171.

54. R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority*, p. 81-82, présente deux attestations archéologiques plausibles d'églises construites par des miaphysites à côté d'églises chalcédoniennes.

55. P. Booth, Towards the Coptic Church, p. 180-186.

56. VI^e^ siècle : P. Wood, *'We have no king but Christ'*, p. 226-230 ; Athanase le Chamelier (autour de 630) : B. Flusin, Église monophysite et Église chalcédonienne, p. 700-705.

57. V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 146-153.

contrainte, non sans un certain succès. De même, en Syrie, il intégra une partie du clergé miaphysite à l'Église impériale, allant jusqu'à s'abstenir de nommer un patriarche chalcédonien d'Antioche contre le miaphysite Athanase le Chamelier, tout en attribuant nombre de sièges et d'églises à des chalcédoniens[58]. On peut sans doute, avec Bernard Flusin, voir les prémisses de cette politique dans l'intervention du gouverneur d'Égypte Nicétas, dès 616, en faveur de la réconciliation entre les patriarches miaphysites d'Alexandrie et d'Antioche[59], en même temps qu'il cherchait à unir miaphysites et chalcédoniens dans sa province[60]. La politique impériale put donc favoriser la transformation des factions sévériennes en organisations indépendantes à la fin du VI^e^ siècle, mais elle fut aussi susceptible d'inverser ce processus au siècle suivant.

La situation était encore complexifiée par les divisions internes à chaque camp. Ainsi, l'*aphtartodocétisme*, doctrine affirmant l'incorruptibilité du corps du Christ, quoiqu'il eût séduit quelques chalcédoniens à l'exemple de Justinien, fut surtout adoptée par une fraction significative des miaphysites, que l'on appelle *julianistes*[61] par opposition aux *sévériens*[62] ; les julianistes constituèrent une hiérarchie parallèle en Égypte à partir des années 560 et 570[63]. De plus, le problème de la définition d'une hiérarchie entre les sièges patriarcaux ne concernait pas seulement l'opposition entre miaphysites et chalcédoniens : par exemple, les patriarches sévériens d'Alexandrie Pierre IV, puis Damien intervinrent à plusieurs reprises entre 575 et 581 pour pousser les adversaires de Paul, patriarche miaphysite d'Antioche, à le renverser et pour affirmer la primauté morale, spirituelle et politique du siège d'Alexandrie ; après une accalmie causée par la mort de Paul, cette opposition ressurgit lorsque Pierre de Callinique, son successeur, rejeta un traité de Damien condamnant plusieurs auteurs ayant écrit sur la Trinité, ce qui provoqua un schisme entre les deux sièges qui ne fut résorbé qu'en 616[64]. Au début des années 630, la tentative d'imposer le *monoénergisme* suscita des résistances importantes parmi les chalcédoniens : pour les monoénergistes, l'*énergie*, ou activité, était fonction de la personne et pouvait à ce titre rendre compte de l'unité hypostatique du Christ ; pour les *dyénergistes*, elle était l'expression d'une nature, la manière dont celle-ci se manifestait concrètement en-dehors d'elle-même, c'est pourquoi attribuer une unique énergie au Christ revenait, selon eux, à adhérer à la doctrine de l'unique nature. L'opposition dyénergiste se poursuivit même après le décret d'août 633 censé mettre fin à la querelle en interdisant de parler d'une ou de deux énergies.

miaph. p. 10 chalc. p. 10 personne p. 11 hypost. p. 11 nature p. 11

58. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 316-353 ; B. Flusin, Église monophysite et Église chalcédonienne, p. 694-698 ; P. Booth, *Crisis of Empire*, p. 200-208.

59. Sur le conflit qui les opposa, voir le paragraphe suivant.

60. B. Flusin, Église monophysite et Église chalcédonienne, p. 692-694.

61. Ou *gaïanites* en Égypte.

62. Ou *théodosiens* en Égypte.

63. P. Booth, Towards the Coptic Church, p. 163-166.

64. P. Blaudeau, Le voyage de Damien d'Alexandrie vers Antioche. Sur le point de départ de cette opposition, voir aussi P. Allen, Religious Conflict ; P. Booth, Towards the Coptic Church, p. 165-168.

Cette opposition culmina avec l'élection du moine dyénergiste Sophrone comme patriarche de Jérusalem en 634 ; alors que les troupes du califat commençaient leurs incursions en Palestine, celui-ci envoya à Serge, patriarche de Constantinople, et au pape Honorius, mais pas à Cyrus d'Alexandrie, une lettre synodale qui, sans utiliser la formule interdite, exposait que le nombre des énergies était nécessairement lié à celui des natures[65]. Plus tard, Héraclius tenta de résoudre le problème en imposant le *monothélisme*, doctrine de l'unique *volonté* du Christ. Les partisans de cette doctrine affirmaient que la volonté du Christ était celle du Logos, car deux volontés différentes ne sauraient coexister en un même être sans s'opposer et ruiner l'unité de la personne. Les *dyothélites*, à l'inverse, tenaient aussi la volonté pour une propriété naturelle, dans la mesure où les volitions d'un être sont suscitées et conditionnées par sa nature. Pour eux, le Christ possédait bien une volonté humaine en même temps qu'une volonté divine, mais sans inclinaison vers le péché, donc entièrement accordée à Dieu[66].

L'Église impériale était donc, à la veille de la conquête, animée de tendances contraires : tendances à l'approfondissement de la division entre différentes factions et à la constitution de hiérarchies épiscopales parallèles, mais aussi, de la part de certains patriarches, tentatives d'étendre leur aire d'influence ; alternance, de la part du pouvoir impérial, entre des phases de temporisation, de dialogue et de répression ; parmi les théologiens eux-mêmes, oscillation entre la recherche d'une synthèse doctrinale et l'approfondissement, parfois alimenté par cet effort, des théories en conflit. La situation était encore instable à la veille des conquêtes arabo-musulmanes, alors qu'Héraclius s'attachait, non sans obtenir quelques résultats, mais en suscitant de nouvelles oppositions, à rétablir l'union entre miaphysites et chalcédoniens sur la base du monoénergisme puis, à partir de 638, du monothélisme. Or, le passage sous la domination du califat modifia considérablement les facteurs qui influençaient ces dynamiques, conduisant, à terme, à l'émergence d'une nouvelle organisation de l'Église au sens large et d'une autre manière, pour l'État, d'aborder les institutions religieuses. Le développement actuel de l'historiographie favorise une meilleure compréhension de cette transformation, même si les premières décennies de la domination islamique, jusqu'au début du VIII^e^ siècle, sont rarement étudiées de manière approfondie et pour elles-mêmes.

---

dyénerg. p. 15 énergie p. 15 nature p. 11 personne p. 11 Égl. imp. p. 4 faction p. 4 miaph. p. 10 chalc. p. 10 monoén. p. 15 Église au sens large : Égl. (ens. chr.) p. 4

---

65. P. Allen, *Sophronius of Jerusalem*, p. 23-47. Sur les origines du monoénergisme et du monothélisme, voir la présentation du débat historiographique et les références dans J. B. V. Tannous, In Search of Monotheletism, p. 30-32.

66. Sur les aspects historiques et doctrinaux des controverses sur les énergies et les volontés, voir C. Hovorun, *Will, Action and Freedom*. La description du monothélisme qu'il donne p. 124-135, principalement à partir de textes en grec reproduits dans des œuvres dyothélites, est confirmée par *Questions contre les maximianistes* (présentation *infra* p. 70).

Modalités et facteurs de la constitution d'Églises indépendantes au début de la période islamique[67]

La fragmentation et la régionalisation de l'Église impériale furent grandement favorisées par la réorientation de la politique religieuse de l'État vers le patronage des différentes factions. Comme nous le verrons plus loin, les califes prirent part assez tôt à ce changement, mais leur action ne doit pas masquer celle d'acteurs à différents niveaux de la hiérarchie administrative. En Égypte, ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān, à la tête de la province de 685 à 705, entretint des relations étroites avec les patriarches miaphysites successifs[68]. Ceux-ci, selon l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*[69], purent construire une résidence et une église dans la nouvelle capitale provinciale de Ḥulwān afin que le patriarche puisse rendre visite au gouverneur au même titre que les pagarques[70] ; ce récit a été corroboré par la découverte de deux complexes ecclésiastiques sur le site de cette ville[71]. Selon la *Vie* copte du patriarche Isaac (690-692), qui date probablement du tournant du VIII^e^ siècle[72], ʿAbd al-ʿAzīz aurait également facilité la tenue du premier concile de l'Église théodosienne et aurait fait construire des monastères et des lieux de culte aux environs de Ḥulwān[73]. Le terme de « *patronage* », pour qualifier une telle relation, paraît pleinement adapté, car le soutien du gouverneur s'accompagnait d'un certain contrôle sur l'Église miaphysite d'Alexandrie : ʿAbd al-ʿAzīz fut à l'origine de l'élection d'Isaac contre son concurrent initialement désigné par les évêques ; trois ans plus tard, il valida l'élection de Simon I^er^, à la mort duquel il

Égl. imp. p. 4 faction p. 4 sév./théod./jac. p. 15 Église : Égl. (organ.) p. 4 miaph. p. 10

67. Nous tentons ici de modéliser les tendances dégagées par des travaux récents dans ce domaine, en apportant quelques compléments tirés de nos recherches personnelles. Paul Ulishney prépare actuellement une thèse entièrement consacrée à l'histoire sociale et religieuse de l'Église au Proche-Orient au début de la période marwanide (https://www.history.ox.ac.uk/people/paul-ulishney).

68. Voir en général J. Mabra, *Princely Authority in the Early Marwānid State*, p. 141-153.

69. Cette compilation, rédigée en arabe au XI^e^ siècle, reprend sous une forme biographique, pour la période qui nous intéresse, les chroniques de Georges l'Archidiacre, secrétaire du patriarche Simon I^er^ (693-700), puis de Jean, moine et diacre proche de Ḫāʾīl I^er^ (743-767), pour le patriarcat d'Alexandre II (704-729) (voir J. den Heijer, *Mawhūb ibn Manṣūr*, p. 42-146). Sans parler des œuvres coptes originelles, qui sont perdues, les manuscrits ne donnent pas le texte arabe du XI^e^ siècle, mais plusieurs recensions postérieures dont la plus ancienne est représentée par l'édition Seybold de 1912 (*HPASH*), qui reproduit non sans quelques libertés le texte, déjà altéré, du manuscrit *Hambourg Or. 26*. Les éditions antérieures d'Evetts (*HPAE II*, *HPAE III*) et de Seybold (*HPAS I*) portent sur la même recension, incorrectement qualifiée de Vulgate alors qu'elle n'a jamais été hégémonique dans la transmission. Ces problèmes sont traités abondamment dans P. Pilette et J. den Heijer, Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe, et P. Pilette, L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Dans les mentions qui suivent, nous indiquons systématiquement les références dans l'édition Evetts (en suivant la pagination des volumes de la *PO*, et non celle entre crochets) et dans la seconde édition Seybold ; notons toutefois que, pour les passages cités, leurs textes ne divergent jamais substantiellement.

70. *HPAE III*, p. 24 ; *HPASH*, p. 121.

71. J. Mabra, *Princely Authority in the Early Marwānid State*, p. 142-146. Ils sont étudiés en détail dans P. Grossmann et Z. Y. Saad, *Zwei kirchliche Palastanlagen in Hulwan*.

72. É. Amélineau, *Histoire d'Isaac*, p. III-VIII.

73. Ménas de Nikiou, *Vie du patriarche Isaac*, p. 58 et 69.

* plaça un *topotérète*[74] à la tête du patriarcat en attendant l'élection, quatre ans plus tard, de son successeur[75]. L'objectif de ces interventions était non seulement politique, mais aussi fiscal : selon l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, la nomination d'un topotérète visa entre autres à garantir le paiement des taxes ; en outre, il est très probable que les bonnes relations avec le haut clergé miaphysite favorisèrent l'assujettissement des moines à l'impôt de capitation, alors qu'ils n'étaient soumis auparavant qu'aux taxes foncières[76].

Des officiels moins haut placés pouvaient également servir de patrons, ou du moins d'intermédiaires avec le gouverneur. L'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* affirme ainsi que certains gouverneurs chrétiens d'Alexandrie favorisèrent les chalcédoniens : l'un chargea le clergé miaphysite d'impôts et de réquisitions sous le patriarche Agathon (665-680/681) et saisit les biens du patriarcat à la mort de celui-ci[77], tandis qu'un autre, probablement entre 709 et 711, tenta d'imposer un chalcédonien comme patriarche d'Alexandrie après avoir gagné le soutien du gouverneur d'Égypte Qurra b. Šarīk[78]. Un des deux secrétaires à la tête de l'administration de ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān, Athanase bar Gumoye, est également mentionné comme un patron des miaphysites. Après avoir été en mauvais termes avec Isaac, il se serait réconcilié avec lui et aurait financé la restauration de l'église de l'Evangelion à Alexandrie[79]. À la mort d'Isaac, il aurait tenté de faire élire son père spirituel, Jean, qui aurait alors reçu le soutien du clergé de cette même église, et joua probablement un rôle dans l'établissement du compromis qui institua Simon patriarche en laissant l'administration de l'Église à Jean[80]. Sa fortune lui permit également de soutenir les miaphysites d'Édesse[81]. On devine à travers ces exemples que ces relations multiples aidèrent les différentes factions à se constituer en organisations viables en leur procurant des ressources financières, un accès au pouvoir politique et une instance

clergé p. 4 miaph. p. 10 patron. p. 17 chrét. p. 4 chalc. p. 10 Église : Égl. (organ.) p. 4 faction p. 4 organ. p. 4

74. I. e. un lieutenant ou administrateur.

75. *HPAE III*, p. 23-24, 27-29 et 48-49 ; *HPASH*, p. 221, 223 et 132-133.

76. J. Mabra, *Princely Authority in the Early Marwānid State*, p. 153-159.

77. *HPAE III*, p. 5-6 et 10 ; *HPASH*, p. 113 et 115. Noter, cependant, que les deux recensions précisent que les chalcédoniens évitaient de se compromettre avec ce gouverneur (*wa-lam yakun ǧamāʿat al-ḫalqidūniyyīn yaḫtaliṭūn bi-hāḏā l-raǧul* [*liʾallā yunsab lahum hāḏā* Seybold]) alors même qu'il est décrit au début du récit comme un membre prééminent d'un groupe de chalcédoniens (*raʾīs fī ǧamāʿa min al-ḫalqidūniyyīn*). Est-ce à dire qu'il était lié à une faction parmi les chalcédoniens plutôt qu'une autre, qu'elle fût définie en termes doctrinaux (monothélites contre dyothélites) ou partisans ? Sur les dates du patriarcat d'Agathon, voir A. Jülicher, Die Liste der alexandrinischen Patriarchen, p. 13.

78. *HPAE III*, p. 66 ; *HPASH*, p. 141. La date de 711 nous est fournie par le *P. Lond. IV 1392*, qui mentionne un gouverneur (*augustalis*) d'Alexandrie du nom de Théodore, comme celui de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* (sur son titre, voir aussi K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 54-56) : or, l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* situe l'événement peu après sa prise de fonctions. Qurra fut gouverneur d'Égypte de 709 à 715.

79. Ménas de Nikiou, *Vie du patriarche Isaac*, p. 53-58.

80. *HPAE III*, p. 25-29 ; *HPASH*, p. 122-124.

81. M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 177-179.

extérieure de contrôle qui s'intéressait au règlement de leurs conflits internes et au maintien d'une continuité institutionnelle.

Ce type de relations se développa d'autant plus que les clercs trouvaient souvent leur compte à se placer sous le patronage de représentants de l'État califal[82]. Un récit fameux tiré de la *Chronique maronite*, composée à une date incertaine, mais s'appuyant sur des matériaux probablement rédigés très près des faits, le montre bien[83] :

> Ce même mois [juin 659], les évêques jacobites Théodore et Sebokht vinrent à Damas, devant Muʿāwiya, et disputèrent au sujet de la foi avec les moines de Mor Maron. Les jacobites furent vaincus et Muʿāwiya les condamna à payer vingt mille dinars ; puis il leur ordonna de se tenir tranquilles, et les évêques jacobites continuèrent à payer tous les ans la même somme d'argent à Muʿāwiya afin qu'il ne cessât de les protéger et que les fils de l'Église[84] ne les persécutassent pas. Celui que les jacobites nomment patriarche décida quelle contribution pour cette somme d'argent tous les couvents de moines et de religieuses devraient lui apporter chaque année ainsi que tous les fidèles, puis il se chargeait de faire cadeau de cette somme à Muʿāwiya, afin que, par crainte de celui-ci, tous les jacobites lui obéissent.

Comme l'a souligné Arietta Papaconstantinou, ce texte nous montre que le régime fiscal des Églises n'était pas unifié sous le califat de Muʿāwiya, mais reposait sur des arrangements *ad hoc* entre les autorités civiles et ecclésiastiques. Ici, face à des chalcédoniens bénéficiant manifestement du soutien du calife, probablement grâce à l'intervention du secrétaire Sarǧūn b. Manṣūr, les miaphysites durent verser un tribut particulier pour être protégés[85]. Il affirme également que les membres du haut clergé avaient intérêt à maintenir une telle relation non seulement pour éviter d'être vulnérables face à d'autres groupes confessionnels, mais aussi pour consolider leur autorité au sein de leur propre groupe. Enfin, l'intégration de leur organisation, encore en construction, au système politique et fiscal du califat contribua à la faire reconnaître par le pouvoir et à accroître dès cette époque la capacité du patriarcat à capter une partie des revenus de l'ensemble des évêchés et monastères, comme il apparaît clairement à partir des VIII^e^-IX^e^ siècles. À l'issue du débat organisé par Muʿāwiya, les évêques miaphysites eurent sans

clergé p. 4 patron. p. 17 sév./théod./jac. p. 15 Églises : Égl. (organ.) p. 4 miaph. p. 10 organ. p. 4

82. En plus du cas que nous développons ici, mentionnons la querelle bien moins connue sur l'occupation du monastère de Qennešre, en Haute-Mésopotamie, étudiée dans S. Pierre, ʿAbd Allah b. Darrāǧ et l'attribution du monastère de Qennešrē.

83. Nous reprenons avec quelques modifications la traduction de *Chronique maronite (trad. Nau)*, p. 323 (texte dans *Chronique maronite*, p. 70). Sur la datation, voir *infra* p. 79-81.

84. Les chalcédoniens.

85. A. Papaconstantinou, Between Umma and Dhimma, p. 137. Sur Sarǧūn, voir S. W. Anthony, Fixing John Damascene's Biography, p. 613-618.

doute pour seule priorité de protéger leur faction au sein d'un patriarcat d'Antioche qui n'était pas encore formellement divisé entre eux et les chalcédoniens, et où les différentes parties étaient manifestement en concurrence ; mais l'inscription dans des relations de patronage qui résulta de telles décisions favorisa de fait la fragmentation de l'Église en organisations indépendantes qui jouèrent, dès lors, des jeux politiques séparés.

Un autre aspect de la régionalisation de l'Église dans le califat fut la déconnexion manifeste des patriarcats proche-orientaux avec les sièges de l'Empire romain. Ce phénomène n'est guère surprenant s'agissant des miaphysites et, en ce qui les concerne, il semble avoir été très rapide : nous nous concentrerons donc sur les chalcédoniens. Le cas du patriarcat de Jérusalem permet de mieux comprendre les enjeux de la connexion, puis de la déconnexion, avec Rome et Constantinople. Les conquêtes islamiques eurent lieu durant la crise déclenchée par la promotion du monoénergisme, puis du monothélisme par les empereurs Héraclius (610-641) et Constant II (641-668) et par les patriarches de Constantinople Serge (610-638), Pyrrhus (638-641) et Paul II (641-653). À cette époque et jusqu'aux années 640, les acteurs du conflit en Palestine et en Transjordanie s'inscrivirent clairement dans le cadre de l'Église impériale. Dès avant l'élection du patriarche Sophrone (634-638?), hostile au monoénergisme, le patriarche de Constantinople nomma l'évêque Serge de Joppé[86] topotérète du siège de Jérusalem, laissé vacant depuis la mort de Modeste fin 630. Cette nomination eut sans doute lieu dans un contexte de confrontation entre les défenseurs du dyénergisme et les tenants de la ligne impériale, qui consista d'abord en une promotion du monoénergisme à partir de la toute fin des années 620 puis, après la publication de l'édit (*Psephos*) de 633, en une interdiction de dénombrer les énergies du Christ. Elle permit aux partisans de la politique impériale de se structurer, et en particulier à Serge de Joppé d'ordonner des clercs et des évêques alors que le patriarcat de Jérusalem était dirigé par un dyénergiste strict. De son côté, après avoir vainement tenté de rallier le pape Honorius (625-638), Sophrone participa en 636 à un concile à Chypre dont il avait sollicité la convocation pour discuter de la doctrine de l'unique volonté qui commençait à circuler : son espoir était sans doute de rallier d'autres patriarches ou archevêques à sa cause, mais il fut mis en minorité. Il mourut probablement avant la publication par Héraclius de l'*Ecthèse* de 638, qui institua le monothélisme. Durant la vacance qui suivit, Serge de Joppé poursuivit ses ordinations, tandis que les dyothélites — les partisans des deux volontés — purent compter sur des moines palestiniens installés en Afrique et à Rome de longue date, ou, comme Maxime le Confesseur, à la suite des guerres récentes, pour gagner le soutien des papes successifs à partir de Jean IV (640-642), de l'Église d'Afrique, et probablement de Grégoire, qui exerçait un commandement militaire dans

faction p. 4 chalc. p. 10 patron. p. 17 Église : Égl. (organ.) p. 4 organ. p. 4 miaph. p. 10 monoén. p. 15 monothél. p. 16 Égl. imp. p. 4 topot. p. 18 dyénerg. p. 15 énergie p. 15 clergé p. 4 doctrine de l'unique volonté : monothél. p. 16 dyothél. p. 16

86. Aujourd'hui Jaffa.

la même région[87]. L'évêque Étienne de Dor, qui avait été envoyé à Rome du vivant de Sophrone, fut nommé par Théodore (642-649) vicaire apostolique dans le patriarcat de Jérusalem pour faire pièce aux menées de Serge de Joppé. Le concile du Latran (649) condamna le monothélisme avec la participation de représentants du patriarcat de Jérusalem ; ses actes furent rédigés par des hellénophones, probablement sous la direction de Maxime le Confesseur. Les échanges avec Rome se poursuivirent ensuite quelque temps : en particulier, Martin (649-653) remplaça Étienne par Jean de Philadelphie[88] après avoir pris connaissance de l'opposition de certains dyothélites au vicaire apostolique[89].

Ces péripéties illustrent bien les enjeux de l'implication de Rome et de Constantinople dans les affaires du patriarcat de Jérusalem et celle de moines, de clercs et d'évêques palestiniens dans la politique ecclésiastique de l'Empire romain, même après les conquêtes islamiques. La volonté des dyothélites palestiniens les plus engagés de se chercher des alliés en Afrique et à Rome s'explique sans doute en partie par l'espoir que l'empereur se convertisse à l'orthodoxie avant un éventuel retour de la domination romaine sur les territoires perdus ; cette conversion, du reste, devait attirer la faveur divine, condition de la victoire contre le califat. De plus, le fait d'être nommé par le pape, le premier évêque de la chrétienté dans l'ordre protocolaire, ou par le patriarche de Constantinople, installé dans la capitale impériale, conférait un poids symbolique aux chefs des deux factions. Comme le suggèrent les échanges de lettres entre le pape Martin et plusieurs évêques et abbés dyothélites de Palestine et de Transjordanie, ces interventions officielles importèrent sans doute moins à la construction d'un rapport de forces entre les deux factions, le prestige du pape et du patriarche s'équilibrant[90], qu'au règlement des conflits d'autorité au sein de chacune d'entre elles. Ces observations fournissent quelques clefs pour comprendre que nous n'ayons plus trace de tels échanges à partir des années 650. Certes, l'arrestation et la condamnation du pape Martin en 653, puis la prudence de ses successeurs, y furent sans doute pour quelque chose ; mais il n'est pas impossible non plus que les deux factions, particulièrement les dyothélites, aient trouvé un certain équilibre dans leur fonctionnement interne et sollicitèrent moins d'interventions extérieures.

Quoi qu'il en soit, à partir de la seconde moitié du VII^e^ siècle, la politique des Églises du califat, même chalcédoniennes, semble avoir été largement découplée de celle de l'Église impériale. Les

monothél. p. 16 dyothél. p. 16 clergé p. 4 chrét. p. 4 faction p. 4 chalc. p. 10

87. Nous adoptons cette formulation prudente en attendant la publication des travaux de Vivien Prigent sur la question.

88. Aujourd'hui Amman.

89. J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome*, p. 9-51 (sur la présence de moines hellénophones à Rome) et 115-127 (sur le conflit autour du monothélisme) ; B. Flusin, *Saint Anastase le Perse*, p. 358-374 ; R. Schick, *The Christian Communities of Palestine*, p. 57-63 ; P. Booth, *Crisis of Empire*, p. 225-328 (qui s'appuie beaucoup, pour les aspects politiques, sur M. Jankowiak, *Essai d'histoire politique du monothélisme*, et s'intéresse tout particulièrement aux élaborations idéologiques). Pour un récit centré sur Rome, voir G. Jenal, Monaci e vescovi al tempo di Martino I.

90. Même si chaque faction essaya d'en jouer, comme on le voit dans les références citées *supra*.

seules mentions que nous avons trouvées de relations avec les sièges de l'Empire romain se trouvent dans les actes du Sixième Concile œcuménique (680-681), qui eut lieu à Constantinople et établit le dyothélisme comme doctrine officielle, et ceux du concile In Trullo (691-692), qui prit place dans le palais impérial et traita principalement de points de discipline. Elles sont fort minces. Le patriarche d'Antioche qui apparaît dans les actes du concile de 680-681, Macaire, fut nommé et résida à Constantinople[91]. Les évêques de son patriarcat venaient tous d'Isaurie et de Cilicie, deux régions qui n'étaient pas encore passées sous le contrôle du califat. Selon les actes, un certain Constantin, prêtre d'Apamée maîtrisant mieux le syriaque que le grec, aurait fait une brève apparition pour plaider la cause du monothélisme, ou du moins l'abandon simultané des deux doctrines en conflit, mais le fait qu'il dise avoir reçu des enseignements de Macaire d'Antioche suggère, si ce personnage a vraiment existé, qu'il résidait déjà dans la capitale quand le concile eut lieu[92]. Le patriarcat d'Alexandrie était représenté en tout et pour tout par un topotérète, lui aussi probablement constantinopolitain : dans les actes du concile In Trullo, un certain Pierre est enregistré comme patriarche sans que sa mémoire ait été conservée ailleurs, tout comme Anastase pour le siège de Jérusalem. Seuls les dyothélites du patriarcat de Jérusalem prirent réellement, quoique modestement, part au Sixième Concile œcuménique : ils envoyèrent un prêtre de l'Anastasis, l'église cathédrale de Jérusalem, pour y assister, à la suite de quoi André de Crète, alors secrétaire du topotérète, vint confirmer en 685 l'adhésion de son Église aux décisions prises[93].

Ce fut donc durant les deux ou trois générations après la conquête que se jouèrent l'affaiblissement du courant chalcédonien et la constitution définitive d'Églises distinctes reconnues par le pouvoir califal. C'est aussi durant cette période qu'émergea un nouveau modèle de gouvernement du religieux, reposant sur la reconnaissance d'une pluralité d'institutions d'encadrement qui ne se réclamaient pas, pour la plupart, de la foi professée par le souverain. L'intégration à l'Empire islamique impliqua une redéfinition partielle de la nature des Églises, de leurs fonctions, de leurs rapports entre elles et avec le pouvoir politique, de la place du christianisme sous la

Égl. imp. p. 4 dyothél. p. 16 monothél. p. 16 topot. p. 18 chalc. p. 10 Églises : Égl. (organ.) p. 4

91. F. Winkelmann et al. (éd.), *PMBZ*, III, n° 4670 ; M. Boudier, *L'Église melkite en Syrie-Palestine*, II–1, p. 12-13.

92. *Actes du Sixième concile œcuménique*, II, p. 600, l. 10-11. On peut douter de l'historicité de ce Constantin tant la mise en scène est cousue de fil blanc : son apparition théâtrale alors que le concile a déjà tranché en faveur du dyothélisme et affronte tour à tour les derniers défenseurs de la doctrine déchue, son origine syrienne, sa mauvaise maîtrise du grec, sa demande de disposer d'un délai pour préparer (hypocritement?) la profession de foi qu'on lui réclame, et même son monothélisme strict qu'il masque dans un premier temps derrière sa demande de renoncer à compter les volontés, tout sent l'antagoniste caricatural face auquel Théodore, choisi par la suite pour remplacer Macaire, peut prouver sa valeur de dialecticien, de défenseur de la foi et de chasseur d'hérétiques. Voir quelques éléments dans le même sens (en particulier sur la structure des actes) dans R. Riedinger, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten*, p. 3-4, dont n. 4.

93. S. H. Skreslet, *The Greeks in Medieval Islamic Egypt*, p. 63-65 ; P. Booth, Debating the Faith, p. 705 ; M. Boudier, *L'Église melkite en Syrie-Palestine*, I, p. 112-113 et 194.

domination de non-chrétiens et de ses rapports avec les autres religions. Toutes ces évolutions ne furent évidemment pas le résultat d'un plan conscient réalisé par des élites soucieuses de s'adapter aux conditions nouvelles, Elles résultèrent plutôt d'un ensemble d'actions qui s'inscrivaient souvent dans un cadre mental construit avant la conquête : comme le suggère le récit de la *Chronique maronite*, il est fort probable que les représentants des factions cléricales favorisèrent objectivement la constitution d'Églises séparées en mettant en œuvre des tactiques pensées dans une perspective de concurrence au sein de l'ancienne Église impériale. Vérifier cette intuition requerrait d'étudier précisément comment évoluèrent les représentations des oppositions au sein de l'Église du VI^e^ au VIII^e^ siècle dans les œuvres rédigées par des moines et des clercs. Une telle recherche dépasserait le cadre de cette introduction, mais, à la lumière de ce qui précède, il est au moins possible d'affirmer que l'institutionnalisation des Églises se fit dans un contexte de concurrence renouvelée et que la recherche et l'obtention de soutiens par les principales factions au sein de l'appareil d'État furent un des moteurs de cette institutionnalisation.

Situation des chalcédoniens

Quelle était donc, dans ce contexte, la situation des factions chalcédoniennes ? Nous avons mentionné la division entre monothélites et dyothélites, le déclin apparemment assez rapide des liens avec les sièges situés dans l'Empire romain et la concurrence des miaphysites, qui n'étaient plus réprimés ni même fortement incités à réintégrer l'Église impériale en échange de concessions doctrinales. Il nous reste à comparer leur situation, et en particulier leur organisation interne, avec celle de leurs rivaux, afin de comprendre d'où parlaient les auteurs du corpus polémique que nous allons étudier et pour qui.

La particularité la plus frappante des chalcédoniens, jusqu'au règne de ʿAbd al-Malik (65-86/685-705) inclus, est qu'ils ne produisirent pas de patriarches. Pour autant que nous le sachions, le premier à être élu sous la domination islamique fut Jean V de Jérusalem (705-735), dans des circonstances inconnues[94]. Son patriarcat fut suivi par une nouvelle vacance, sans doute causée par des conflits internes aux chalcédoniens, notamment autour de l'hymne du *Trisagion* — dont une version étendue était considérée comme hérétique par certains, mais acceptable par d'autres, notamment les monothélites — et de la durée du Carême[95]. Le titulaire du siège suivant fut Théodore (avant 758, peut-être 749 – après 767), sur l'élection duquel nous ne

faction p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 Égl. imp. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 clergé p. 4 chalc. p. 10 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 miaph. p. 10 polém. p. 99 Tris. p. 53

94. M. Boudier, *L'Église melkite en Syrie-Palestine*, II–1, p. 35.

95. De son patriarcat et de la période qui suivit dans l'Église de Jérusalem, on ne connaît que quelques détails récoltés par Vassa Kontouma dans les œuvres de Jean Damascène : V. Kontouma-Conticello, Vie de Jean Damascène, p. 22-25.

savons rien[96]. En Syrie et en Égypte, les deux premiers patriarches résidant effectivement dans le califat ne furent élus qu'en 742 : Cosme (742-768) à Alexandrie[97] et Étienne III (742-744) à Antioche[98], qui eurent tous deux des successeurs immédiats[99]. Il est peu probable qu'il en ait existé d'autres, non documentés, puisque plusieurs sources enregistrent leur succession indépendamment les unes des autres. Pour comprendre la longue vacance entre les conquêtes et l'élection des premiers patriarches chalcédoniens dans le califat, plusieurs facteurs non exclusifs peuvent être avancés. Premièrement, Théophane le Confesseur, ou plutôt sa source orientale, affirme que le pouvoir califal empêcha jusqu'en 742 qu'il y eût un patriarche chalcédonien à Antioche[100]. Ce n'est peut-être que le résultat d'une supposition faite à une époque où il paraissait évident que les chalcédoniens devaient avoir leur patriarche d'Antioche à côté de celui des miaphysites et où l'on ne pouvait concevoir d'autre explication à une si longue vacance qu'un empêchement politique. Deuxièmement, la conscience qu'il existait déjà des patriarches *in partibus* à Constantinople empêcha peut-être d'en élire d'autres, surtout dans un contexte où une reconquête romaine était encore envisageable, mais cela ne concerne pas tous les patriarcats, ni l'ensemble de la période[101].

Le *Traité des hérésies et des conciles* d'Anastase le Sinaïte, composé à la toute fin du VII^e^ siècle dans le califat[102], semble utiliser ces deux motifs de manière complémentaire : la patriarcat d'Antioche avait un titulaire légitime élu à Constantinople, tandis que ceux d'Alexandrie et de Jérusalem en étaient privés « parce que la Nation des Hagarènes tenaient ces districts[103] ». Cependant, cette vague explication par la domination musulmane ne renvoie pas nécessairement à une politique d'obstruction du pouvoir califal : il est aussi possible que l'auteur suggère que, en l'absence du pouvoir romain, l'Église ne pouvait fonctionner de manière tout à fait régulière. L'auteur monothélite de la *Vie* syriaque de Maxime le Confesseur[104] affirme ainsi clairement

chalc. p. 10 miaph. p. 10 monothél. p. 16

96. M. Gil, *A History of Palestine, 634—1099*, p. 455-457. La date de 749 pour l'élection est empruntée par le patriarche et érudit du XVII^e^ siècle Dosithée Notaras à un auteur moderne (un certain Léon Genebrard?) et repose sur un calcul qui n'a pu être exécuté qu'à partir de données incertaines.

97. S. H. Skreslet, *The Greeks in Medieval Islamic Egypt*, p. 102-111.

98. M. Boudier, *L'Église melkite en Syrie-Palestine*, II–1, p. 15.

99. *Ibid.*, I, p. 114-118 ; S. H. Skreslet, *The Greeks in Medieval Islamic Egypt*, p. 126 sq.

100. [...] τὴν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν τῆς Ἀντιοχείας ἐπὶ μ′ χρόνους χηρεύουσαν, κωλυόντων τῶν Ἀράβων γενέσθαι πατριάρχην ἐν αὐτῇ : Théophane le Confesseur, *Chronique*, p. 416.

101. Antioche (jusqu'au concile *In Trullo* de 691-692) : M. Boudier, *L'Église melkite en Syrie-Palestine*, II–1, p. 11-15 ; Jérusalem (attestation seulement au concile *In Trullo*) : *Ibid.*, II–1, p. 34-35 ; Alexandrie (seulement jusqu'en 657/658 puis au concile *In Trullo*) : S. H. Skreslet, *The Greeks in Medieval Islamic Egypt*, p. 64-65 et 106-108.

102. Voir *infra* p. 66.

103. Ἠγεῖτο δὲ αὐτῆς [le Sixième Concile œcuménique] Γεώργιος ὁ Κωνσταντινουπόλεως, Θεοφάνης Ἀντιοχείας ὑπ' αὐτῆς χειροτονηθεὶς τῆς συνόδου διὰ τὸ τὸν προηγησάμενον Μακάριον καθαιρεθῆναι. Ὁ μὲν οὖν τῆς Ἀλεξανδρέων καὶ Ἱεροσολύμων θρόνος τηνικαῦτα πατριαρχῶν ἐχήρευον, τοῦ τῶν Ἀγαριτῶν ἔθνους τὰς τοιαύτας ἐπαρχίας κατέχοντος· ηὑρέθησαν δὲ τοποτηρηταὶ καὶ ἀποκρισιάριοι ἑκαρτέρωθεν ἐν τῇ συνόδῳ : Anastase, *Traité des hérésies et des conciles*, § 17, p. 82, l. 41 – p. 83, l. 5.

104. Présentation *infra* p. 69.

que, si l'État romain n'avait pas perdu le contrôle de la Syrie, il serait intervenu contre les dyothélites, tandis que les musulmans laissent l'hérésie et la division s'installer[105]. De fait, ce que nous savons du patriarcat de Jérusalem à cette époque fait apparaître un troisième facteur probable : les divisions autour du monothélisme, aggravées par l'absence d'intervention décisive de la part du pouvoir califal. Enfin, l'empêchement créé par la domination musulmane peut se comprendre d'une autre manière. La seule tentative connue d'élire un patriarche chalcédonien sur le siège d'Alexandrie avant 742 fut menée, selon l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, avec l'appui du nouveau gouverneur d'Égypte Qurra b. Šarīk (709-715) et visa à remplacer le titulaire miaphysite du siège[106]. Quant à Cosme, il fut élu en accord avec le gouverneur du moment, alors que les miaphysites ne parvenaient pas à trouver un successeur à leur patriarche mort peut auparavant[107]. Ces quelques indices suggèrent, sans toutefois l'établir fermement, que les chalcédoniens d'Alexandrie, ou une part significative d'entre eux, voire peut-être ceux d'Antioche, se situèrent longtemps dans la perspective d'une Église unique : sans reconnaître la légitimité des patriarches miaphysites, ils auraient pris acte de ce que ces derniers étaient reconnus par le pouvoir califal et n'auraient pas souhaité élire de contre-patriarches chalcédoniens qui n'auraient pas été en mesure de remplacer ou de marginaliser leurs adversaires.

Il est fort probable que ces quatre facteurs envisagés — existence, jusqu'à la fin du VII^e^ siècle, d'un patriarche d'Antioche à Constantinople ; manque, réel ou perçu, d'un soutien suffisant de la part du pouvoir califal ; division des chalcédoniens ; difficulté à concevoir l'existence durable de hiérarchies fonctionnant côte à côte sans constituer un danger les unes pour les autres — jouèrent tous un rôle variable selon les régions et les moments et concoururent ensemble à ce que les conditions ne fussent pas réunies pour que les chalcédoniens constituent, dès cette époque, une Église indépendante et pleinement fonctionnelle. Tous se ramènent à l'incapacité à concevoir et à mettre en œuvre un fonctionnement institutionnel régulier sans l'action structurante du pouvoir impérial. Les sévériens, eux, n'avaient pas ce problème : non pas qu'ils fussent nécessairement plus habitués à s'organiser hors de toute intervention étatique, mais plus certainement parce que leurs patriarcats s'inscrivirent bien plus tôt dans une relation de patronage avec le pouvoir califal.

L'absence de patriarches tout particulièrement fut sans doute à la fois un symptôme et une cause de la relative lenteur avec laquelle les chalcédoniens des différents patriarcats se structurèrent en organisations indépendantes. Le manque de représentants uniques entrava

dyothél. p. 16 monothél. p. 16 chalc. p. 10 miaph. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Église indépendante : Égl. (organ.) p. 4 sév./théod./jac. p. 15 organ. p. 4

105. *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*, § 16-18, éd. p. 309-310, trad. p. 317.
106. Voir les références *supra* n. 78.
107. S. H. Skreslet, *The Greeks in Medieval Islamic Egypt*, p. 103.

probablement l'accès au patronage califal, avec les conséquences que l'on sait en termes de régulation des conflits internes et externes : à Alep, par exemple, dans les années 730, le gouverneur musulman tenta de résoudre le conflit entre monothélites et dyothélites en partageant la principale église des chalcédoniens en deux, tandis qu'à partir de 745, Théophylacte profita du soutien du calife Marwān II (127-132/744-50) pour réprimer les monothélites, ce qui eut certes pour effet de les pousser à constituer une Église indépendante et à construire leurs propres lieux de culte, mais permit aussi aux dyothélites de récupérer les églises existantes, d'y imposer leur version de la liturgie et, probablement, de rallier des clercs et des fidèles jusque-là hésitants, ou même monothélites[108]. De plus, il n'y avait plus de patriarches pour convoquer des conciles régionaux ou régler les problèmes qui ne pouvaient être résolus localement. De ce fait, le gouvernement de l'Église fut probablement réduit, pour les chalcédoniens, à l'échelle de
* l'évêché ou de la *province ecclésiastique*[109] : en retour, cette fragmentation, dans un contexte de conflit entre factions, n'aida sans doute pas à mettre fin aux vacances sur les sièges patriarcaux.

Le constat du manque d'institutions unificatrices que nous venons de dresser permet de préciser les questions que nous avons posées au début de cette introduction à propos des textes polémiques produits par des chalcédoniens à cette époque. Comment, parmi les chalcédoniens, les élites monastiques et cléricales se pensaient-elles en tant que groupe ? Qui, parmi eux, exerçait tout particulièrement une fonction de représentation et de conseil ? Quels manques créait l'absence d'autorités centrales et de soutien systématique de la part du pouvoir impérial, et quels furent les discours et les pratiques développés pour les pallier ? Puisque les indices manquent dans les œuvres narratives postérieures, il nous reste à nous tourner vers le discours porté par quelques-uns des acteurs de cette époque dans les textes qu'ils produisirent.

La polémique et l'émergence d'une nouvelle organisation de l'Église : problèmes et directions de recherche

Ayant proposé une description générale de l'évolution de l'Église dans un Empire islamique en construction et de la situation particulière de la faction chalcédonienne dans les anciens territoires de l'Empire romain, arrêtons-nous un instant sur le contexte historiographique dans lequel nous écrivons. En effet, c'est ce contexte qui établit les conditions de possibilité

patron. p. 17 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 chalc. p. 10 Église indépendante : Égl. (organ.) p. 4 clergé p. 4 fidèles p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 faction p. 4 polém. p. 99 disc. p. 86 texte p. 86

108. Références dans J. B. V. Tannous, In Search of Monotheletism, p. 34-35.

109. Une province ecclésiastique regroupait les évêchés sur le territoire d'une province civile et avait à sa tête
* un *métropolite*, chargé de convoquer des conciles provinciaux en cas de besoin et de consacrer les évêques. Le métropolite était lui-même l'évêque de la capitale administrative de la province et était élu par certains des évêques de son ressort. Voir B. Flusin, Évêques et patriarches, p. 488 et 507-509.

intellectuelles de la présente étude, et c'est avec les questions posées aujourd'hui par nombre d'historiens des débuts de l'Islam que nous articulons les interrogations qui ont été formulées à propos de la polémique dans l'Antiquité tardive. Une fois que nous aurons tracé les lignes de force de la recherche actuelle dans ces deux domaines, nous pourrons nous positionner et expliciter notre propre démarche.

Hélas, une telle entreprise revient à faire notre propre sociologie, ou, pour le dire en d'autres termes, la micro-histoire de notre recherche. Or, il n'y a guère de raisons pour que l'historien soit plus apte à s'étudier lui-même, à comprendre ses propres conditionnements et ses stratégies, que n'importe quel autre agent social : pour s'en convaincre, il n'est besoin que de constater la rhétorique spontanéiste qui imprègne les introductions de tant d'ouvrages sérieux, où l'auteur se présente comme un héros de la science, habité par une intuition hors du commun qui révélera enfin la vérité occultée par la répétition à l'identique d'une doxa mal fondée et par un manque d'intérêt pour les questions qui importent vraiment ; peu importe, alors, que le lecteur ait le sentiment d'avoir déjà vu ces questions traitées ailleurs, ou peine parfois à trouver des historiens qui adhèrent à cette supposée doxa. Nous nous essaierons, cependant, à mettre en évidence, fût-ce de manière partielle, ce que nous devons aux travaux existants et, plus généralement, aux tendances actuelles ; nous tâcherons d'expliciter quels éléments et quelles structures nous nous approprions dans les discours qui circulent aujourd'hui parmi les chercheurs, et comment, dans une plus modeste mesure, nous tentons d'établir de nouvelles relations pour participer à développer des représentations plus satisfaisantes des mondes sociaux en général, et des débuts de l'Empire islamique en particulier.

Des Églises en terre d'Islam aux « Églises islamiques[110] » : développements historiographiques récents

Jusqu'au tournant des années 2000, les Églises dans le califat étaient appréhendées comme des objets relativement statiques. On présupposait généralement qu'elles étaient déjà constituées au moment de la conquête. Sur le plan social, l'attention portait, pour beaucoup, sur l'attitude des pouvoirs musulmans à l'égard des clergés et des chrétiens, avec le souci de déterminer, selon les contextes, si ceux-ci bénéficiaient d'une large tolérance ou étaient persécutés. Dans ce cadre, les évolutions dans l'organisation et le fonctionnement des Églises, telles que l'intervention du pouvoir califal dans l'élection des patriarches ou le développement de la vente des charges ecclésiastiques dans l'Église copte pour financer le paiement des impôts, étaient souvent perçues comme des innovations malheureuses allant à l'encontre de la logique normale des institutions.

polém. p. 99 monde soc. p. 89 Églises : Égl. (organ.) p. 4 clergé p. 4 chrét. p. 4

110. *Islamicate churches* : P. Wood, *The Imam of the Christians*, p. 3.

À la question des politiques à l'endroit des chrétiens s'ajoutaient celles des conversions à l'islam et de la modification des équilibres entre les différentes Églises. Les aspects culturels, tels que l'arabisation des chrétiens, leur participation aux mouvements de traduction, ou encore la production d'une littérature apologétique, étaient plutôt décorrélés des questions sociales et abordés surtout pour l'époque abbasside, à l'exception peut-être des débats théologiques internes aux chrétiens[111]. Les Églises étaient donc généralement perçues comme des institutions à peu près figées, si bien que les historiens s'intéressaient davantage à leur inscription dans le contexte islamique qu'à leur construction et à leur évolution interne. Aussi n'est-il guère étonnant que Jean Meyendorff, à la fin des années 1980, constatant l'écart flagrant entre les dynamiques de l'Église impériale qui constituaient l'objet de son ouvrage et la description que ses contemporains donnaient des Églises en Islam, ait écrit qu'une « forte conscience de l'unité se maintint pendant plusieurs siècles [dans l'Empire romain tardif], jusqu'à ce que, au milieu du VII^e^ siècle, la conquête musulmane vienne briser à tout jamais les relations entre les communautés chalcédoniennes et non-chalcédoniennes du Moyen-Orient[112] » : l'écart entre les deux historiographies suscitait l'illusion que la constitution d'Églises indépendantes dans le califat avait été un événement subit plutôt qu'un processus.

Depuis les années 2000, la construction des Églises et leurs particularités organisationnelles sont passées au premier plan. Dès 1997, le manuel d'Anne-Marie Eddé, Françoise Micheau et Christophe Picard sur les chrétiens en Islam a témoigné d'un effort pour renouveler les questions posées, même si les auteurs, qui n'étaient pas des spécialistes de ce domaine, n'ont pu traiter qu'assez superficiellement le fonctionnement interne des Églises[113]. La pertinence du couple tolérance/persécution pour l'étude de la politique califale y est relativisée, au profit d'une approche qui appréhende la manière dont les différents gouvernants traitèrent les chrétiens à la lumière de leur politique globale, en particulier en matière religieuse et fiscale[114]. La question de l'évolution des institutions est posée à travers l'exemple de l'intégration des évêques à l'administration fiscale en Égypte et le cas de l'implication des laïcs capables de servir de

chrét. p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 Égl. imp. p. 4

111. Nous nous limiterons à quelques exemples en français, mais nous n'avons pas remarqué de grandes divergences dans d'autres traditions historiographiques. R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, p. 23-40, restitue assez bien ce qu'était la vulgate au début des années 1990. Plus significatif est sans doute G. Troupeau, Églises et chrétiens dans l'Orient musulman : toujours utile par les informations détaillées qu'il donne, il est représentatif de l'ensemble des tendances que nous avons dégagées. Celles-ci se retrouvent également dans l'histoire des idées, représentée par exemple par A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age* : ce qu'il retient de la représentation des gouvernants musulmans dans des œuvres chrétiennes et la manière dont il les interprète (p. 50-87) dépendent largement de ces interrogations. Cette tendance n'a pas disparu : elle est toujours représentée, par exemple, par la synthèse récente de K. Kościelniak, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*.

112. J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, p. 12.

113. A.-M. Eddé et al., *Communautés chrétiennes en pays d'Islam*.

114. *Ibid.*, p. 65-77.

médiateurs avec le pouvoir dans la politique interne des Églises[115]. Il n'y avait là aucune information inédite, mais la nouveauté relative de ce manuel résidait dans le fait qu'il attribuait une assez grande importance, pour comprendre les Églises en Islam, à des travaux et à des interrogations qui, jusque-là, étaient plutôt restés au second plan, particulièrement dans les synthèses de ce genre. Par la suite, sans qu'il n'y ait nécessairement de relation, d'autres travaux généraux ont intégré à des exposés assez classiques des questionnements jusque-là peu mis en avant[116].

Ce déplacement des problématiques a largement progressé dans les années 2000 et 2010. La question de la transformation des institutions ecclésiastiques et de leur rôle dans le monde social est maintenant clairement posée, avec une attention plus fine au jeu des acteurs et aux interactions entre milieux sociaux. En 2003, par exemple, Milka Levy-Rubin a publié un article portant sur les notices épiscopales du patriarcat de Jérusalem. Ces documents étaient connus de longue date, mais n'avaient jamais été étudiés de près : on s'était contenté de les éditer, de discuter leur authenticité et de noter qu'elles témoignaient d'une réorganisation du patriarcat au IXe siècle. Or, comme l'a montré Levy-Rubin, cette réorganisation contribua sans doute à centraliser davantage le gouvernement du patriarcat et à resserrer les liens entre les patriarches et les évêques : ce ne fut pas un simple remaniement territorial assorti de la création de titres prestigieux[117]. En 2008, Arietta Papaconstantinou a systématisé ces orientations dans un article programmatique. Contre la projection de réalités plus tardives, et sans doute mieux documentées, sur le début de la période islamique, elle appelait les historiens à se concentrer davantage sur l'époque omeyyade afin d'historiciser et d'évaluer plus justement le renforcement du pouvoir patriarcal et du clergé au sein des différentes confessions chrétiennes et à prendre en compte l'hétérogénéité des groupes sociaux qui les constituaient[118]. Cette direction de recherche a été suivie. Citons notamment Maged Mikhail pour l'Égypte aux VIIe et VIIIe siècles[119] ; Mathieu Tillier, qui a mis en avant la prétention de la hiérarchie miaphysite du patriarcat d'Antioche à monopoliser l'exercice de la justice entre chrétiens et sa propension à intégrer dans le droit canon certains héritages du droit romain, notamment en ce qui concerne les procédures[120] ; Lev Weitz, qui s'est intéressé plus précisément à la production de droit canonique sur le mariage comme signe et instrument de l'évolution du rôle des Églises dans la production

Églises : Égl. (organ.) p. 4 milieu p. 89 clergé p. 4 chrét. p. 4 miaph. p. 10

115. *Ibid.*, p. 60-65.

116. Par exemple I. Dorfmann-Lazareff, Beyond empire I, qui met en avant p. 77-79 l'accroissement et la modification du rôle du patriarche ainsi que la régionalisation des Églises, dont un des aspects aurait été le développement de cultures religieuses et littéraires spécifiques.

117. M. Levy-Rubin, Reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem.

118. A. Papaconstantinou, Between Umma and Dhimma.

119. M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 149-153 et 184-254.

120. M. Tillier, *L'invention du cadi*, p. 468-476.

des rapports sociaux entre chrétiens[121] ; Philip Wood, qui a particulièrement prêté attention aux changements institutionnels et géopolitiques dans le patriarcat miaphysite d'Antioche, en lien avec l'établissement et la négociation permanente de relations de patronage avec le pouvoir califal[122] ; Mathilde Boudier, dont la thèse a porté sur l'évolution du fonctionnement institutionnel de l'Église melkite dans les patriarcat d'Antioche et de Jérusalem, à différentes échelles et dans ses différentes composantes sociologiques[123].

Dès lors que l'on historicise la construction des Églises dans le califat, la délimitation des frontières confessionnelles ne peut plus être considérée comme une réalité stable et donnée d'emblée : c'est sans doute en partie pour cette raison, quand bien même des préoccupations contemporaines ont certainement joué leur rôle, que s'est développée toute une historiographie des identités religieuses. Celles-ci ont été déconstruites : des auteurs comme Michael Penn[124] ou Jack Tannous[125] se sont intéressés à la religion des simples fidèles et aux phénomènes d'indifférence et d'hybridation confessionnelles, y compris entre christianisme et islam, ce qui a conduit le second, en particulier, à poser de manière fine la question des différents niveaux de maîtrise de la doctrine, du caractère mouvant ou indécis des affiliations confessionnelles et des représentations et pratiques propres aux masses faiblement instruites. De manière corrélative, les modalités de construction ou de renforcement des identités ont fait l'objet de nombreuses investigations. Déjà en 2010, les auteurs d'un ouvrage collectif sur la formation d'une identité ethnique syriaque ont mis en avant l'importance des trois premiers siècles de la domination islamique, quand le passage hors de l'Empire romain conduisit les élites religieuses, très progressivement, à penser leur confession miaphysite dans un cadre régional et à définir leur groupe confessionnel sur une base linguistique et mythique[126]. D'autres travaux ont porté plus précisément sur les stratégies mises en œuvre par certains membres des élites chrétiennes pour consolider l'affiliation des fidèles à leurs Églises. Tannous s'est intéressé aux efforts d'élites monastiques et cléricales en Syrie du Nord pour former le clergé, l'inciter à mieux encadrer les pratiques des fidèles et favoriser l'appropriation, par eux, de marqueurs identitaires simples : formules théologiques quasiment appréhendées comme des slogans, figures d'autorités et saints

chrét. p. 4 miaph. p. 10 patron. p. 17 Église : Égl. (organ.) p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 fidèles p. 4 clergé p. 4 ident. p. 183

121. L. E. Weitz, *Between Christ and Caliph*.

122. P. Wood, *The Imam of the Christians*.

123. M. Boudier, *L'Église melkite en Syrie-Palestine*.

124. M. P. Penn, *Envisioning Islam*, p. 142-182.

125. J. B. V. Tannous, *Syria between Byzantium and Islam*, p. 213-285 et 379-429 ; Idem, *The Making of the Medieval Middle East*.

126. R. B. ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations?* L'identité ethnique y est définie par la conjonction d'un nom, d'un mythe d'origine, d'une mémoire historique, de traits culturels considérés comme spécifiques, de la revendication d'un territoire et d'un sentiment de solidarité.

miaphysites, ou encore pratiques cultuelles spécifiques. Mikhail a étudié le développement de ces marqueurs dans l'Église miaphysite d'Égypte.

La constitution des Églises dans l'Empire islamique, nous l'avons vu, est liée à celle de l'État califal. Tout d'abord, elle participa à l'établissement d'alliances et de relations de patronage à tous les niveaux de l'appareil d'État, favorisée, dans ce cas-ci, par la présence d'élites chrétiennes dans l'administration. Le développement de cette pratique fut sans doute décisif pour faire accepter et mettre en pratique la nouvelle domination, en donnant à l'administration et aux gouvernants des relais parmi la population, mais aussi en instituant les élites cléricales et leurs protecteurs comme des recours possibles. Il ne fut pas limité, du reste, aux populations conquises : pour ne citer qu'un exemple, dans son ouvrage sur ʿAbd al-ʿAzīz, Joshua Mabra a étudié les relations que le gouverneur entretenait tant avec les tribus installées à la suite de la conquête qu'avec le haut clergé miaphysite[127]. L'histoire de l'Église peut ainsi contribuer à une meilleure compréhension des structures du pouvoir omeyyade[128], en éclairant la construction d'un modèle de gouvernement fondé, de manière plus poussée que dans l'Empire romain tardif, sur la reconnaissance d'institutions d'encadrement multiples de la population et sur l'établissement de relations personnelles entre les représentants de l'État et ceux de ces institutions. Dans cette perspective, elle incite également à intégrer l'institution de la *walāʾ* à une étude plus vaste du patronage dans l'Empire islamique des tout premiers siècles[129].

Voilà, tirées à grand trait, ce que nous pensons être les principales tendances de la recherche actuelle sur les Églises en Islam durant les deux ou trois premiers siècles après la conquête, tendances dans lesquelles nous nous inscrivons pleinement. Cette histoire reste largement centrée sur les élites monastiques et cléricales, sur leurs représentations de l'Église et du monde social, leurs conceptions de l'encadrement des fidèles, leurs stratégies. Même ceux qui prennent pour objet la religion des simples fidèles la considèrent dans leur relation avec celle de ces élites, sur le mode de l'écart, de l'opposition ou de l'acculturation. Cela se conçoit aisément, non seulement à cause du rôle capital que jouent les élites, de manière générale, dans la construction et le fonctionnement des organisations et dans l'activité politique qui se déploie à l'intérieur et autour de celles-ci, mais aussi parce que la documentation littéraire, pour ces périodes, provient principalement de ces milieux. Or, une grande partie de cette documentation traite assez peu explicitement les questions que nous posons, parce qu'elle est essentiellement constituée de développements sur la théologie et l'exégèse. Elle semble, à première vue, plus

miaph. p. 10 Église : Égl. (organ.) p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 patron. p. 17 chrét. p. 4 clergé p. 4 monde soc. p. 89 fidèles p. 4 organ. p. 4 milieu p. 89

127. J. Mabra, *Princely Authority in the Early Marwānid State*, p. 40-48 (tribus) et p. 119-159 (haut clergé).

128. Voir les références *supra* p. 7, n. 25.

129. Sur la notion de *walāʾ* à cette époque, voir M. Bernards et J. A. Nawas (éd.), *Patronate and Patronage* (dont le titre est quelque peu trompeur, puisque l'ouvrage ne porte que sur un type particulier de patronage).

immédiatement exploitable dans le cadre d'une histoire des idées. En conséquence, une fraction non négligeable des efforts des historiens porte sur la recherche de questionnaires et de méthodes permettant d'appréhender ce type de sources, dans leur contexte originel, en tant qu'instruments de pratiques sociales.

La polémique religieuse dans l'Antiquité tardive, entre histoire de la doctrine et histoire sociale

Les textes polémiques du corpus chalcédonien ont été étudiés selon différentes approches, mises en œuvre de manière parallèle, voire complémentaire, plutôt que successive. Nous allons les présenter ici en essayant de déterminer ce que chacune d'entre elles peut apporter à leur compréhension. Pour en avoir une vision plus complète, nous élargirons ponctuellement notre champ d'investigation à des travaux sur l'Empire romain tardif et les débuts de l'Islam qui traitent d'autres corpus[130].

Bien souvent, les textes de polémique religieuse ne se limitent pas à défendre des idées déjà établies avec des arguments et des procédés traditionnels : en soutenant une thèse, l'auteur était bien souvent conduit à en proposer une interprétation personnelle, à reformuler certaines idées, ou, tout du moins, à trouver de nouveaux arguments. C'est pourquoi une partie des œuvres de notre corpus ont été largement étudiées dans une perspective d'histoire des idées. Karl-Heinz Uthemann, par exemple, a consacré un long chapitre de son ouvrage sur Anastase le Sinaïte à la christologie de l'auteur[131] ; même dans son analyse détaillée de l'*Hodegos*, il s'est intéressé davantage au contenu des arguments qu'aux techniques polémiques elles-mêmes[132]. De même, Cyril Hovorun, dans son étude sur la polémique anti-monothélite d'Anastase, s'est exclusivement attaché à mettre en évidence l'originalité de sa doctrine sur les énergies et les volontés[133]. Cette approche est tout à fait légitime, voire nécessaire, mais, lorsqu'elle est appliquée de manière exclusive, elle peut empêcher de comprendre le sens et les effets véritables de certains arguments polémiques. Ainsi, quand Anastase objecte dans l'*Hodegos*, contre les miaphysites qui affirment que deux natures sont nécessairement réalisées dans deux hypostases, que la doctrine trinitaire inspirée du concile de Nicée (325) professe une essence (ou nature) de la divinité et trois hypostases, et non trois essences et trois hypostases, Uthemann juge

texte p. 86 polém. p. 99 monothél. p. 16 énergie p. 15 volonté p. 16 miaph. p. 10 nature p. 11 hypost. p. 11

130. Ce faisant, nous ne discuterons pas la thèse selon laquelle l'Antiquité tardive aurait marqué la fin d'une concurrence confessionnelle nourrie par la pratique du débat : son abandon, si elle fut jamais influente, semble aujourd'hui faire consensus. À ce sujet, voir P. Van Nuffelen, Religious Disputations in Late Antiquity. Naturellement, cela ne signifie pas que tout texte polémique s'inscrivît nécessairement dans un tel débat.

131. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 216-331.

132. *Ibid.*, I, p. 17-215.

133. C. Hovorun, Anastasius and the Monothelite Controversy.

que « c'est de la pure polémique qui ne saurait ébranler un monophysite et qui montre que, s'agissant de ce passage et d'autres semblables, le destinataire d'Anastase est avant tout le chrétien mal informé appartenant à sa propre communauté, et que le "*Sitz im Leben*" de cette argumentation ne saurait être un vrai débat avec des monophysites un tant soi peu informés[134] ». Certes, l'argument d'Anastase repose sur trois sophismes. D'abord, dans l'expression, tirée de la profession de foi du concile de Nicée, « ceux qui disent [que le Christ est] d'une autre hypostase ou essence », le contexte montre clairement que, dans ce texte du début du IV^e^ siècle, les deux termes sont à peu près synonymes, « hypostase » signifiant ici « substance » : contrairement à ce qu'il prétend, le « ou » (ἢ) n'est pas exclusif[135]. Ensuite, les miaphysites n'affirmaient pas que « nature » et « hypostase » étaient synonymes de manière générale, mais équivalents quand on parlait du Christ. Enfin, que deux natures induisent deux hypostases n'implique pas que plusieurs hypostases ne puissent pas réaliser la même nature. Ces sophismes pouvaient néanmoins être efficaces, dans le feu de l'action, face à certains adversaires peu aguerris ou incapables d'expliquer de manière claire où résidaient les fautes logiques face à un public moins bien formé. La dimension polémique ne peut donc pas être écartée de manière à évaluer uniquement la pertinence intellectuelle des idées exprimées. C'est une observation importante pour nous, mais aussi pour le praticien d'une pure histoire des idées : une insuffisante prise en compte du caractère polémique des textes peut conduire à mettre sur le même plan des arguments de circonstance, parfois de mauvaise foi, et des développements plus élaborés sur le plan théorique, ce qui revient parfois à fabriquer une cohérence doctrinale entre des propos qui n'étaient pas nécessairement destinés à en avoir.

Une autre approche utile, mais qui ne porte pas non plus sur l'argumentation polémique, consiste à chercher dans les œuvres des indices ponctuels quant à leur contexte de rédaction et à la position de l'auteur. C'est notamment ce qu'on fait de manière aussi détaillée que possible, entre autres, Gustave Bardy pour les *Trophées de Damas*[136] et André Binggeli, Karl-Heinz Uthemann et Phil Booth pour l'*Hodegos*, par exemple en identifiant les acteurs contemporains mentionnés dans les textes[137]. Cependant, la mise en relation directe d'indices textuels et d'éléments de contexte n'est pas non plus sans risques. Soulignant le faible nombre de mentions explicites du monothélisme chalcédonien et le fait que la doctrine de l'unique énergie et volonté

chrét. p. 4 nature p. 11 hypost. p. 11 polém. p. 99 texte p. 86 monothél. p. 16

134. « Dies ist pure Polemik, die keinen Monophysiten erschüttern kann, und zeigt, dass hier und in analogen Fällen der Adressat von Anastasios der schlecht informierte Christ vor allem seiner eigenen Gemeinde ist, dass also „der Sitz im Leben" dieser Argumentation kein echtes Streitgespräch mit einigermaßen informierten Monophysiten sein kann » : K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 45. Référence à Anastase, *Hodegos*, IX, 1, l. 20, p. 134 – l. 39, p. 135.

135. Dans Anastase, *Hodegos*, XI, p. 198-200, l'auteur montre qu'il était conscient de ce sens possible du mot « hypostase ».

136. G. Bardy, Trophées de Damas, p. 174-176.

137. Voir l'ensemble des références dans P. Booth, Debating the Faith.

du Christ ne serait réfutée que dans trois chapitres[138] sur vingt-trois, Booth propose, à titre d'hypothèse, d'expliquer ces choix par la position inconfortable des chalcédoniens en Égypte durant les années qui suivirent le concile de 680-681, soit l'époque de rédaction de l'ouvrage[139] : le but de l'*Hodegos*, s'interroge-t-il, était-il « de souligner, dans un contexte où le schisme [entre chalcédoniens monothélites et dyothélites] prospérait et où les sévériens progressaient, la réfutation des christologies de l'unique nature partagée par tous les chalcédoniens[140] ? ». Bien que l'article dans laquelle cette interprétation a été formulée ne porte pas sur la fonction originelle, le genre et les destinataires de l'*Hodegos*, le raisonnement n'en repose pas moins, concernant ces trois points, sur des prémisses implicites. En effet, si l'on refuse d'admettre, comme semble le faire Booth, que la fonction principale de cet ouvrage était de représenter le triomphe de l'orthodoxie chalcédonienne dyothélite sur ses adversaires, si au contraire on considère qu'il avait avant tout la valeur d'un manuel pratique visant à montrer à des clercs ou moines déjà relativement instruits comment débattre avec des hérétiques[141], alors les motivations à attribuer à l'auteur ne sont plus expressives, mais pragmatiques. Le déséquilibre quantitatif entre les polémiques anti-miaphysite et anti-monothélite ne serait pas à interpréter comme un message : il refléterait simplement les matériaux que l'auteur avait à disposition au moment de la compilation ; en outre, il aurait été compensé par l'appel fait au lecteur à appliquer aux monothélites chalcédoniens les arguments et les techniques pertinents présentés dans les chapitres anti-miaphysites[142]. Ainsi, les travaux qui mettent en relation des indices textuels et des éléments de contexte historique peuvent être fructueux lorsqu'il s'agit d'identifier des

chalc. p. 10 énergie p. 15 volonté p. 16 chalc. p. 10 dyothél. p. 16 clergé p. 4 polém. p. 99 miaph. p. 10 monothél. p. 16

138. I, II et XIII. On ajoutera cependant, à la suite de M. Richard, Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le monothélisme, p. 40, trois mentions qui attribuent la défense de l'unique énergie et volonté à Eunome et Mani, deux hérésiarques des premiers siècles faisant figure de repoussoir, et à un miaphysite anonyme, dans les chapitres IV, XV et XXIII.

139. Voir *infra* p. 50.

140. « […] to underline, in a context of burgeoning schism and of Severan ascent, the shared Chalcedonian refutation of one-nature Christologies » : P. Booth, Debating the Faith, p. 707. Notons que l'argument selon lequel les chapitres I et II, qui ne nomment pas le monoénergisme et le monothélisme mais le réfutent de fait, auraient « dérivé de textes antérieurs d'Anastase qui étaient conçus, dans leur forme originelle, comme des critiques du monoénergisme et du monothélisme chalcédoniens » (« derive from earlier Anastasian texts which were intended, in their original form, as critiques of Chalcedonian monenergism and monotheletism », p. 706), repose sur une mauvaise lecture de K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 190. En réalité, celui-ci précise que les versions de ces deux chapitres qui ont circulé isolément dans de nombreux manuscrits dépendent de l'archétype de l'*Hodegos* : par conséquent, leur transmission indépendante ne prouve pas qu'ils aient été conçus à l'origine comme un opuscule indépendant, encore moins qu'ils aient été adaptés en vue de leur intégration dans cet ouvrage (voir aussi Idem, *Anastasii Sinaitae Viae dux*, p. ccxxi-ccxxii). Surtout, Uthemann montre (p. 188-210) que, si ces textes ne mentionnent pas explicitement les doctrines qu'ils combattent, leur cible n'en est pas moins claire : il ne peut s'agir de versions expurgées.

141. Voir *infra* p. 118-125.

142. Voir p. ex. Anastase, *Hodegos*, XIII, 6, l. 17-20, p. 231 : « interrogez-les de même, vous aussi, et adaptez-vous ainsi à eux selon les circonstances : contre les jacobites, [appliquez ceci] à la nature ; contre les harmasites [monothélites], à l'énergie théandrique » (οὕτως ἐρωτήσατε αὐτοὺς καὶ ὑμεῖς καὶ οὕτως ἁρμόσασθε πρὸς αὐτοὺς κατὰ τὸν προκείμενον σκοπόν, τοὺς μὲν Ἰακωβίτας περὶ φύσεως, τοὺς δὲ Ἁρμασίτας περὶ θεανδρικῆς

realia et des personnages mentionnés, afin, par exemple, de déterminer l'époque, l'auteur ou le milieu de composition. Cependant, quand cette approche est mise en œuvre au-delà de son domaine d'application, elle risque d'aboutir à des interprétations incontrôlées, car reposant sur une conception intuitive, donc non réfléchie, du genre de l'œuvre, c'est-à-dire de la manière dont elle s'inscrivait dans le monde social.

Ce risque, du reste, n'est pas toujours conjuré quand l'historien explicite sa conception du genre de l'œuvre qu'il étudie : encore faut-il qu'elle soit le produit d'une réflexion préalable fondée sur la confrontation entre hypothèses et données textuelles. Ainsi, dans son étude des *Trophées de Damas* et du *Dialogue contre un sévérien*[143], Peter Van Nuffelen a considéré ces deux textes polémiques, qui forment une unité, comme des représentations de débats d'idées visant à persuader l'adversaire. Se fondant sur cette thèse, il a énuméré un certain nombre de normes que les deux récits, selon lui, promouvraient, telles que l'appel à l'argumentation plutôt qu'à la force ou au miracle, la mise à distance de la logique aristotélicienne, ou encore l'appui sur des émotions susceptibles d'amener l'adversaire à résipiscence[144]. Comment, dès lors, comprendre le caractère non seulement agonistique, mais polémique, des récits ? Comment expliquer, par exemple, que le moine des *Trophées* cherche à humilier ses adversaires plutôt qu'à les convaincre, et qu'il affirme viser en premier lieu l'édification du public[145] ? Van Nuffelen affirme que l'auteur souligne ici le rôle moteur de la honte dans l'amendement de l'individu[146] ; pourtant, son héros dit explicitement que, dans le cadre de ce débat, elle ne sert pas à convertir ses contradicteurs, mais à manifester leur impuissance aux autres. Dans cette étude, l'intention de l'auteur est bien interprétée à partir d'une réflexion sur le genre de cette œuvre composite, en identifiant un public cible (les clercs chalcédoniens), une attitude attendue de la part du lecteur (la recherche active d'enseignements pratiques à tirer de ces représentations de débats) et un but (la formation au débat)[147]. Cependant, c'est ce dernier point qui pose problème : de leur propre aveu, si l'on peut dire, ces deux récits ne formaient pas leurs lecteurs à persuader leurs adversaires dans des débats d'idées, mais à appliquer des techniques polémiques pour les mettre dans l'embarras et les discréditer. L'erreur vient de ce que le genre de l'ouvrage est posé au début du raisonnement comme une pétition de principe, en présupposant de surcroît une relation immédiate entre la mise en scène qui sert de cadre à l'exposition de ces techniques et les conditions dans lesquelles elles étaient censées être mises en œuvre par les lecteurs.

milieu p. 89 genre p. 113 monde soc. p. 89 polém. p. 99 clergé p. 4 chalc. p. 10

ἐνεργείας). Ou encore (XIII, 9, l. 91, p. 251 : « il faut poser ces questions aporétiques aux harmasites aussi » (ταῦτα καὶ πρὸς Ἁρμασίτας ἀπορητέον).

143. Présentation *infra* p. 66.

144. P. Van Nuffelen, *Trophies of Damascus* and *Bonwetsch Dialogue*, p. 69-73.

145. *Trophées de Damas*, II, viii, 2, p. 233.

146. P. Van Nuffelen, *Trophies of Damascus* and *Bonwetsch Dialogue*, p. 71.

147. *Ibid.*, p. 73.

D'autres historiens ont cherché à définir plus rigoureusement les genres des ouvrages dans lesquels la polémique apparaît, et à interpréter celle-ci en fonction de cette inscription. Michel-Yves Perrin, dans son ouvrage *Civitas confusionis*, a formulé et mis en œuvre cette approche de manière systématique pour l'étude des controverses du IIIe au premier tiers du Ve siècle[148] : étudiant d'abord la polémique dans les œuvres de prédication, il a montré qu'elle visait à inculquer aux simples fidèles assistant aux catéchèses et aux messes un « éthos hérésiologique », c'est-à-dire une disposition à s'en tenir à certains articles de foi essentiels, à débusquer les propos déviants et à éviter ceux qui les tenaient de peur d'être souillé ou persuadé[149]. À partir de là, il a montré comment cet éthos pouvait être mobilisé en relevant les mentions incidentes de pratiques associées dans tout type de sources[150], en prêtant attention, dans les textes polémiques, au métadiscours par lequel l'auteur s'exprimait sur son objectif, sur ses procédés et sur ce qu'il attendait de son lecteur ou de son auditeur[151], et en étudiant l'adaptation des arguments d'un genre à l'autre[152]. Une fois établie, grâce à des indices internes et externes, l'inscription des différents types de textes étudiés dans leur monde social, l'historien a pu reprendre chaque genre en montrant comment la polémique y était utilisée pour mobiliser une partie des fidèles dans le cadre de conflits doctrinaux, tout en étant sensible aux différences de stratégies selon les auteurs[153]. Les différentes énonciations polémiques, ici limitées aux débats doctrinaux, sont donc situées dans ce que l'auteur appelle un « régime de controverse[154] », concept qui permet de penser de manière globale la manière dont les controverses était déployées dans un monde social donné, c'est-à-dire l'ensemble des statuts et des rôles attribuables aux différents acteurs, les modalités d'expression de ces discours en fonction des locuteurs et des destinataires, les cadres sociaux, institutionnels et normatifs dans lesquels ils étaient exprimés et leurs modalités de diffusion, d'appropriation et de réinvestissement selon les milieux. Ainsi, en prenant en compte la manière dont la polémique était utilisée concrètement, les destinataires visés par les différents types de textes et des mécanismes socio-cognitifs que la polémique était censée activer chez ces destinataires, dont on peut connaître en partie la formation et le type de culture

genre p. 113 polém. p. 99 controv. p. 3 fidèles p. 4 texte p. 86 monde soc. p. 89 énonci. p. 86 disc. p. 86 milieu p. 89

148. M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis*. Pour une mise en relation avec certaines orientations historiographiques plus larges (p. ex. nouvelle histoire des sciences, *literacy studies*), voir B. Sère, Une histoire socio-culturelle, p. 39-43.

149. Définition dans M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis*, p. 69 et 87-88.

150. *Ibid.*, p. 138-157.

151. Par exemple, dans le *Sermon Dolbeau 30*, Augustin d'Hippone explique comment il a tenté jusque-là de lutter contre les thèses pélagiennes en secret, et pourquoi, à présent, il juge utile de publiciser la controverse en désignant nommément ses adversaires aux fidèles : *Ibid.*, p. 151-160.

152. Il montre par exemple qu'Augustin d'Hippone, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, dans leurs homélies, limitaient le nombre d'arguments et privilégiaient les citations scripturaires, les analogies avec la vie quotidienne et les conséquences des thèses adverses sur la pratique religieuse : *Ibid.*, p. 161-177.

153. *Ibid.*, p. 180-215.

154. *Ibid.*, p. 296.

doctrinale qu'ils possédaient, il apparaît possible de proposer une interprétation contrôlée du sens social de la polémique dans tel ou tel texte.

Cette démarche a parfois été mise en œuvre, pour la période que nous étudions, bien avant la publication de *Civitas confusionis*. Ainsi, dans son étude sur les lettres christologiques de Georges, évêque miaphysite des tribus arabes de Mésopotamie, écrites dans les années 710[155], Tannous a relevé le fait que ces textes de polémique anti-chalcédonienne sont des lettres dont l'auteur affirme répondre aux sollicitations des destinataires, confrontés aux objections des adversaires : le correspondant de la lettre 1 indique que la liste d'objections qu'il envoie lui a été soumise par un chalcédonien, tandis que celui de la lettre 2 rapporte un argument prononcé par un notable chalcédonien dans un débat contre des moines miaphysites. Il a également démontré que les arguments réfutés dans la lettre 1 provenaient bien de compilations chalcédoniennes en syriaque et en grec qui ne nous sont pas parvenues en l'état, mais dont certaines sources peuvent être identifiées très précisément : ce résultat conforte l'idée que ces compositions visaient bien à montrer à des miaphysites qui n'avaient pas nécessairement reçu une formation dialectique approfondie comment retourner les objections de leurs adversaires. Ainsi, une fois le genre de ces lettres précisément décrit, Tannous a pu rendre compte de leurs caractéristiques argumentatives, qui visaient à rendre l'adversaire incapable de répondre sur-le-champ lors d'une confrontation orale. Plus tard, dans son ouvrage sous-titré *Religion, Society, and Simple Believers*, il a poursuivi cette réflexion sur les usages possibles des textes polémiques en l'élargissant à la fin de l'Antiquité tardive et aux débuts de l'Islam[156]. Il nous semble encore possible de l'approfondir suivant deux directions : d'une part, en analysant les différents corpus dans leur singularité ; d'autre part, en envisageant de manière plus précise les mécanismes rhétoriques, sociaux et cognitifs de la polémique, comme a commencé à le faire Perrin. Cela suppose, nous semble-t-il, de s'appuyer davantage qu'il n'a été fait jusqu'à présent sur les travaux menés à ce sujet dans d'autres disciplines que l'histoire.

Objectifs et démarche de la présente étude

Le parcours historiographique que nous avons proposé tend à montrer que, loin d'être limitée à la seule histoire des idées ou des relations entre élites confessionnelles, l'étude des textes polémiques permet d'envisager les stratégies mises en œuvre par leurs auteurs pour inciter les simples fidèles à se reconnaître comme membres d'un groupe partageant la vraie foi, pour former d'autres clercs ou moines à débattre avec leurs adversaires, pour présenter des matériaux

polém. p. 99 texte p. 86 chalc. p. 10 miaph. p. 10 genre p. 113 fidèles p. 4 clergé p. 4

155. J. B. V. Tannous, Between Christology and Kalām? Dans ce qui suit, nous laissons de côté la dernière partie de l'article (p. 707-716).

156. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 111-133.

et des techniques utilisables dans d'autres contextes. Cette diversité d'usages appelle une étude précise de chaque œuvre possédant une dimension polémique, partant d'une définition de son genre, donc du cadre social qui informa sa rédaction, à partir d'indices internes et, si possible, externes. Sur cette base, nous tenterons de préciser comment les polémistes chalcédoniens de la fin du VII^e^ et du tout début du VIII^e^ siècle réagirent face aux évolutions en cours dans l'Église sous la domination islamique, quelles stratégies ils mirent en œuvre pour peser sur elles et quelle conception de l'Église — et de la faction chalcédonienne — ils promurent.

Nous consacrerons notre première partie à la définition précise du corpus, qui n'est pas sans poser problème d'un point de vue philologique, et à l'exposé de la théorie des relations entre discours et monde social qui sous-tend notre analyse. Cette théorie générale nous permettra de préciser notre conception de la polémique et de définir une typologie des genres dans lesquels s'inscrivent les différentes œuvres, adaptée aux particularités de notre corpus et de l'environnement dans lequel il fut produit. Nous considérons que le discours tout à la fois s'inscrit dans un monde social existant et vise à exercer une action sur lui, ce qui implique nécessairement, pour le sujet du discours, de réaffirmer ou de négocier sa propre position, dans tous les sens du terme, au sein d'un groupe qu'il participe à construire, à conserver ou à faire évoluer. En conséquence, dans la deuxième partie, nous étudierons quelle place les auteurs s'attribuaient à eux-mêmes dans la faction chalcédonienne, ou du moins attribuaient aux milieux monastiques engagés dans la polémique, compte tenu du contexte particulier que nous avons décrit, et en quoi le discours polémique pouvait les aider à structurer cette faction. Dans la troisième et dernière partie, nous tenterons de mettre en évidence la manière dont leur polémique contre les autres chrétiens, les juifs et les musulmans répondait à ce qu'ils identifiaient comme les problèmes du moment, qui restent à définir précisément, et visaient plus largement à faire advenir une certaine conception de l'Église, au sens large, dans le califat.

Ainsi, en étudiant le discours comme construction sociale et sa production comme acte d'une pratique, nous pensons confirmer par de nouvelles analyses la thèse, exposée plus haut, selon laquelle les mutations de l'Église impériale au début de la période islamique et la constitution ultérieure de l'Église melkite résultèrent, certes, de l'adaptation conjointe des acteurs au contexte nouveau du califat, mais sans qu'elles puissent s'expliquer par les intentions d'aucun d'entre eux pris isolément. Par là, nous contribuerons à montrer comment, concrètement, des chrétiens participèrent, autant qu'ils y répondirent, à la structuration progressive d'un champ religieux fondé sur la pluralité dans le monde islamique par la constitution des confessions en organisations, leur institutionnalisation au regard de l'État et leur reconnaissance réciproque, qui n'empêchait pas que chacune d'elles affirme sa supériorité sur les autres. Nous espérons

---

polém. p. 99 genre p. 113 chalc. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 faction p. 4 disc. p. 86 monde soc. p. 89 milieu p. 89 chrét. p. 4 Église, au sens large : Égl. (ens. chr.) p. 4 Égl. imp. p. 4 organ. p. 4

enfin prendre part à la diffusion, en ajoutant notre travail à d'autres allant en ce sens, d'un paradigme intégratif, fécond et aisément appropriable permettant de penser les rapports entre le monde social et les discours, dont les discours religieux. En effet, on ne peut plus considérer l'espace des discours religieux comme l'expression idéologique d'un espace politique ou social essentiellement construit en-dehors d'eux, ni, au contraire, comme un monde des idées largement indépendant des déterminations sociologiques et qui, de temps à autre, exercerait une action causale sur la société : comme nous allons le voir bientôt, depuis un bon demi-siècle, de nombreux sociologues, linguistes, historiens, et, dans une moindre mesure, spécialistes de critique littéraire ont réfléchi à cette question, suscitant un véritable progrès théorique.

---

monde soc. p. 89 disc. p. 86

Première partie

Prolégomènes à une étude du discours des milieux monastiques chalcédoniens

Avant d'étudier précisément le contenu de notre corpus, il nous sera nécessaire, dans un premier temps, de le délimiter en justifiant l'attribution de chaque œuvre à des auteurs chalcédoniens actifs dans l'ancien Proche-Orient romain à la fin du VII^e^ siècle. Une fois ces fondements posés, nous pourrons préciser la manière dont nous entendons affronter les problèmes théoriques et méthodologiques que posent son exploitation. Les réponses à ces questions, qui portent, de manière générale, sur l'inscription du discours dans le monde social et, plus précisément, sur le sens social de la polémique, conditionneront la catégorisation des œuvres que nous proposerons ensuite en vue de leur analyse. C'est ce qui justifie que nous partagions la présentation de notre corpus entre les chapitres I et III et que nous adoptions des classements différents de l'un à l'autre : nous conduirons d'abord une étude philologique portant sur l'établissement des textes et la détermination de leurs milieux de production, ensuite une étude littéraire tournée vers les intentions des auteurs et les publics visés.

chalc. p. 10 Pr.-Or. p. 2 disc. p. 86 monde soc. p. 89 polém. p. 99 milieu p. 89

I. Les vestiges de la production littéraire des chalcédoniens du Proche-Orient à la fin du VII^e^ et au tournant du VIII^e^ siècle

Pour étudier les élites chalcédoniennes au début de la domination islamique, nous nous appuierons sur un corpus dont les différentes pièces furent écrites à partir de la deuxième génération qui suivit la conquête et jusqu'au tout début du VIII^e^ siècle — soit, très approximativement, entre 660 et 710. Nous ne traiterons pas les œuvres composées pendant la conquête ou immédiatement après, telles que les homélies de Sophrone de Jérusalem[1], sa *Lettre à Arcadius*[2] ou la *Chronique chalcédonienne jusqu'en 641*[3] : ce sont des documents de la fin de la domination romaine où les enjeux que nous traitons n'étaient pas encore articulés. Nous n'inclurons pas non plus Maxime le Confesseur, puisqu'il est antérieur à la période étudiée et ne vécut pas dans le califat. Il aurait certes été intéressant de suivre l'évolution du discours des chalcédoniens durant les trente premières années de la domination islamique, mais nous manquons de données pour le faire. Pour la période retenue, en revanche, nous pouvons nous appuyer sur un ensemble d'une taille appréciable. Il est dominé par la figure d'Anastase le Sinaïte, mais cet auteur dont l'œuvre a été abondamment copiée ne doit pas masquer plusieurs écrits anonymes qui peuvent être rattachés au milieu monastique chalcédonien de cette époque.

1. Anastase le Sinaïte

La vie d'Anastase le Sinaïte nous est connue principalement par les indices qui parsèment ses propres écrits et, dans une moindre mesure, par le Synaxaire de Constantinople. Nous résumons ici les résultats auxquels est parvenu André Binggeli dans sa thèse de doctorat inédite. Si l'on accepte, contre Uthemann[4], l'authenticité de l'ensemble des *Récits utiles à l'âme*, il apparaît qu'Anastase était originaire d'Amathonte, dans le sud de Chypre, où il aurait fait partie du clergé

disc. p. 86 chalc. p. 10 milieu p. 89

1. Traduction française et références aux éditions dans Sophrone de Jérusalem, *Homélies (trad. française)*.
2. Sophrone de Jérusalem, *Lettre à Arcadius*.
3. Désignation moins anachronique que celle, retenue par l'éditeur, de « Chronique melkite ».
4. Voir *infra* p. 56-59.

proche de l'évêque. Il y aurait assisté aux raids musulmans de 649 et 650. Un de ses récits le situe ensuite à Jérusalem, sur le mont des Oliviers, autour de 660. Il fut moine au monastère du mont Sinaï, où il composa des récits édifiants sur la génération des saints pères qui l'accueillirent. Il y occupa un temps la fonction d'intendant de l'hôpital et plusieurs récits le montrent au chevet de moines malades ou mourants. En revanche, contrairement à ce qu'affirme une scholie du IX^e^ ou du X^e^ siècle, il n'en fut jamais l'higoumène : la plupart des manuscrits qui transmettent ses œuvres le qualifient de « moine et prêtre », et, dans ses récits, il ne s'attribue qu'un disciple. De fait, il fut un moine voyageur et engagé dans les affaires de l'Église en Égypte aussi bien qu'en Syrie-Palestine : il débattit avec des monothélites à Damas ; il intervint à Alexandrie et à Babylone, cité près de laquelle fut établie Fusṭāṭ, dans les années 680, tissa en outre des liens avec des habitants de Damas, Jérusalem, et Clysma sur la mer Rouge. Les indications chronologiques présentes dans les *Questions et réponses* et la mention, dans le *Discours III sur la constitution de l'Homme à l'image et à la ressemblance de Dieu*, d'une vingtaine d'années de paix pour l'Empire romain après le concile de 680-681, conduisent à dater la composition de ces deux œuvres dans les années 700 : étant donné qu'il était né probablement dans les années 630 et que l'on ne connaît pas de traces postérieures de son activité, il est raisonnable d'estimer qu'il dut mourir au plus tard autour de 710[5].

Tels que ses œuvres les présentent, les déplacements d'Anastase dans le Proche-Orient islamique servaient deux objectifs : soutenir les chrétiens orthodoxes et lutter contre les adversaires de leur foi. Il était fermement chalcédonien et dyothélite : comme l'a montré Karl-Heinz Uthemann, principalement à partir de l'*Hodegos* et du corpus anti-monothélite qui accompagne ses *Discours sur la constitution de l'Homme à l'image et à la ressemblance de Dieu*, son discours christologique mettait l'accent sur les propriétés spécifiques de la nature humaine du Christ et sur la distinction des actions attribuables aux énergies qui émanent de chacune de ses natures. Tout en s'appuyant sur Cyrille d'Alexandrie interprété par le courant néo-chalcédonien, il insistait sur l'accord de celui-ci avec l'école antiochienne, qui s'attachait à distinguer les propriétés spécifique de l'humanité et de la divinité dans le Christ ; de ce fait, les écrits de Cyrille qu'il utilisait le plus étaient ceux relatifs à sa réconciliation, en 433, avec les Antiochiens. Son inscription dans ce courant de pensée se manifeste également dans son refus de condamner le théologien du V^e^ siècle Théodoret de Cyr comme le faisaient non seulement les miaphysites, mais aussi, pour

pères p. 153 monothél. p. 16 Pr.-Or. p. 2 chrét. p. 4 chalc. p. 10 dyothél. p. 16 nature p. 11 énergie p. 15 néo-chalc. p. 12 miaph. p. 10

5. B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 391-393 ; A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, I, p. 344-362 ; K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 579-581. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 72, situe l'activité d'Anastase dans les dernières décennies du VII^e^ et les premières du VIII^e^ siècle. On ne peut que le suivre sur le début de l'activité littéraire d'Anastase, que rien ne permet de dater du milieu du VII^e^ siècle. En revanche, des trois arguments avancés pour descendre sa date de mort, les deux premiers sont invalides, comme nous le montrerons *infra* p. 50, et le troisième ne fait que répéter que le *Discours III* fut composé après 701.

certains de ses écrits, les canons du deuxième concile de Constantinople (553). En ce sens, on peut le décrire comme un tenant d'un néo-chalcédonisme limité à la reconnaissance formelle de l'orthodoxie de Cyrille, soucieux avant tout de distinguer les natures plutôt que de penser l'unité hypostatique du Christ. Cette position intellectuelle se reflète dans sa manière de concevoir les énergies et les volontés : son discours ignore complètement les préoccupations des partisans de l'unique énergie et de l'unique volonté, qui cherchaient à rendre compte de la solidarité des deux natures et du fait que toutes les actions et pensées du Christ émanaient bien d'une unique personne[6]. Elle fut sans doute conditionnée par le contexte polémique dans lequel il écrivit la plupart de ses œuvres : bien loin de reconnaître que la formule de l'unique énergie et de l'unique volonté pouvait receler une part de vérité, il devait démontrer qu'elle équivalait à postuler la dissolution de l'humanité du Christ dans sa divinité et que, par conséquent, les tenants de cette doctrine devaient se faire dyothélites pour se tenir à distance de l'hérésie eutychienne.

Nous donnons ci-dessous une liste des œuvres conservées d'Anastase. Nous les avons classées grossièrement par ordre chronologique de composition des ouvrages, sachant que cette démarche se heurte à deux obstacles : d'une part, les compilations (récits, *Hodegos*, *Discours sur la constitution de l'Homme*, *Questions et réponses*) intègrent beaucoup de matériaux indatables ; d'autre part, la majorité des œuvres s'ordonne en deux pôles, autour de 690 et autour de 700. Les indications disponibles permettent de situer globalement l'activité littéraire de l'auteur entre 670 et 710 environ, voire entre 680 et 700. Nous indiquons seulement les références biographiques utiles pour notre propos ; pour le reste, nous renvoyons le lecteur à K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*.

1.1. Œuvre probablement antérieure à la fin des années 680

— Les *Histoires diverses sur les saints pères habitant le désert du mont Sinaï*[7] (ci-après *Récits sur le Sinaï*), une compilation de courts récits portant sur les générations qui précédèrent Anastase au monastère du mont Sinaï. Nous la citons d'après l'édition critique et la traduction française réalisées par Binggeli ; cette thèse est inédite, mais elle circule assez largement par des voies sub-légales[8] et peut donc être utilisée comme version de référence en attendant la publication. La date de la rédaction est difficile à établir : Binggeli propose les années 670 ou 680[9].

---

néo-chalc. p. 12 nature p. 11 hypost. p. 11 énergie p. 15 volonté p. 16 personne p. 11 polém. p. 99 dyothél. p. 16 eutych. p. 11

6. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 216-329.
7. Anastase, *Récits sur le Sinaï*.
8. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. xii, et II, p. 806.
9. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, I, p. 332-334.

L'attribution de cette collection à Anastase, plutôt qu'à un éventuel autre moine du même nom, a été contestée par Uthemann. Son argumentation, assez touffue et non exempte de digressions, nous paraît pouvoir être résumée ainsi : l'association de ces récits dans certains manuscrits avec les *Récits utiles à l'âme*, que nous traitons *infra* p. 56-59, ne serait pas un argument suffisant ; les allusions aux Saracènes et au contexte contemporain de l'auteur conviendraient mieux à la période d'occupation perse ; Jean Climaque, ancien higoumène du monastère et auteur du traité ascétique *L'Échelle sainte*, dont le récit n° 16 indique, s'il s'agit bien de lui, qu'il serait mort un an avant la rédaction, ne pourrait pas avoir vécu jusqu'aux conquêtes islamiques, sauf à lui prêter une longévité exceptionnelle[10]. Uthemann a peut-être raison sur le premier point, mais ce n'est pas décisif. Concernant les allusions aux Saracènes, il est vrai qu'elles renvoient, la plupart du temps, aux populations qui nomadisaient dans le Sinaï avant l'Islam ; mais Vincent Déroche, en corrigeant des erreurs de traduction commises par Uthemann, a montré que les quelques passages où l'auteur parle de son époque ne peuvent pas renvoyer à l'occupation perse[11]. Nous ajouterons que le terme « Arabes » (Ἄραβες), qu'il utilise une fois pour désigner les Saracènes de son temps comme un groupe confessionnel, plaide en faveur d'une composition durant la seconde moitié du VII^e siècle[12] ; de même pour la mention d'un chrétien esclave d'un Saracène[13].

Quant à l'argument des conséquences sur la chronologie de Jean Climaque, il repose sur l'identification d'un certain Étienne de Cappadoce, mentionné dans le récit n° 11, avec le moine du même nom qui, selon Jean Moschos, fit partie d'une délégation envoyée par l'higoumène auprès du patriarche Pierre de Jérusalem (524-552) à la toute fin de son règne : dans cette perspective, comme l'Étienne du récit était encore un disciple quand il vit Jean, la rencontre dut avoir lieu quelques années avant l'envoi de la délégation, soit vers 550 au plus tard[14]. Cet argument suppose tout d'abord d'identifier l'higoumène Jean du récit n° 16 à Jean Climaque, ce qui est raisonnable, mais pas complètement assuré[15]. De plus, comme l'a souligné Daniel Caner, l'identification entre les deux Étienne reste très hypothétique, car il a pu exister deux « Étienne de

chrét. p. 4

10. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 367-463.
11. V. Déroche, La *Disputatio adversus Iudaeos* d'Anastase le Sinaïte.
12. Voir *infra* p. 303.
13. Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n° 36, éd. p. 211, trad. p. 520.
14. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 394, avec renvoi à la littérature antérieure.
15. J. Chryssavgis, *John Climacus*, p. 42-43 ; notes de Binggeli dans Anastase, *Récits sur le Sinaï*, II, p. 498.

Cappadoce » à une ou plusieurs générations d'écart[16] ; elle implique en outre de se fier au texte de Jean Moschos tel qu'il figure dans la *Patrologie grecque*, alors qu'il ne s'agit pas d'une édition critique[17]. Dans tous les cas, même en admettant que le récit n° 16 mentionne bien Jean Climaque, on ne serait guère plus avancé pour dater la collection, car aucun argument décisif en-dehors des *Récits* ne permet d'établir, à notre sens, que cet auteur ait été actif au VII^e^ plutôt qu'au VI^e^ siècle[18] : ce sont les *Récits* qui permettraient de préciser l'époque de la vie du Climaque, pas l'inverse.

En somme, si certains points doivent être pris en compte dans la démonstration d'Uthemann[19], sa thèse ne paraît pas devoir être retenue. Sur le plan du contenu, les arguments décisifs dans le sens d'une composition après la conquête islamique nous paraîssent être : la mention de la présence au Sinaï, depuis environ vingt ans, de Saracènes qui critiquent l'usage des icônes et des croix ; l'usage, dans le même récit, du terme « Arabes » pour désigner ces Saracènes comme un groupe confessionnel partageant certaines similarités avec les juifs[20] ; et le fait que le « peuple » qui souille, à l'époque de la rédaction, la Sainte Cîme ne peut guère renvoyer, historiquement, qu'à la fréquentation du lieu par des musulmans[21]. De plus, la paternité anastasienne de l'œuvre nous paraît suffisamment confirmée par ses points communs avec les *Récits utiles à l'âme*, les *Questions et réponses* et l'*Hexaemeron* (présentées *infra*), que ce soit sur le plan du contenu, du style, des techniques narratives ou de la terminologie[22].

16. C'est d'ailleurs ce qui est implicitement supposé dans S. Métivier, *La Cappadoce*, p. 386-387.

17. D. Caner, *Late Antique Sinai*, p. 181, n. 52.

18. Voir, pour une présentation du débat historiographique et des données : M.-J. Pierre et al., Jean Climaque (qui contient cependant de nombreuses erreurs de détail) ; J. Chryssavgis, *John Climacus*, p. 42-44. Pierre (p. 209) et Chryssavgis (p. 44) mentionnent une phrase de l'*Échelle sainte* qu'ils interprètent comme une défense claire du dyothélisme, ou plus précisément du dyénergisme, ce qui empêcherait que l'ouvrage ait été rédigé avant les années 630 : « c'est de l'anxiété que le Christ éprouve face à la mort, non de l'effroi, afin de manifester clairement les propriétés des deux natures [i. e. l'anxiété pour la nature humaine et l'absence d'effroi, permise par la certitude de ne pas avoir péché devant Dieu, pour la nature divine] » (δειλιᾷ Χριστὸς θάνατον, οὐ τρέμει, ἵνα τῶν δύο φύσεων τὰ ἰδιώματα σαφῶς ἐμφανίσῃ). En réalité, il peut aussi bien s'agir d'une simple défense de la formule de Chalcédoine, car l'argument selon lequel les propriétés, incluant, de manière implicite ou explicite, les énergies, manifestent les différentes natures, était déjà utilisé au VI^e^ siècle (p. ex. Justinien I^er^, *Traité contre les monophysites*, § 191, p. 41, l. 1-2 ; Léonce de Jérusalem, *Apories contre ceux qui professent une seule nature*, § 25, p. 190 ; Anastase I^er^ d'Antioche, *Chapitres philosophiques*, § 90-93, p. 354-355, l. 159-172).

19. P. ex. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 370, n. 1 ou p. 374, n. 1.

20. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 4, éd. p. 174-175, trad. p. 486.

21. *Ibid.*, n° 5, éd. p. 176, trad. p. 487.

22. B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 393-395 ; A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, II, p. 335-340 ; V. Déroche, La *Disputatio adversus Iudaeos* d'Anastase le Sinaïte.

1.2. Œuvres compilées autour de 690

— L'*Hodegos*[23], recueil de diverses pièces polémiques dirigées principalement contre les miaphysites sévériens et, dans une moindre mesure, contre les monothélites, les julianistes (ou gaïanites) et les convertis à l'islam[24]. Les hypothèses qui rendent le mieux compte des données disponibles situent la compilation autour de 690.

> Selon Marcel Richard, cette œuvre aurait été rassemblée une première fois avant le concile de 680-681, avec des parties rédigées peu après la conquête arabe, puis augmentée, dans une réédition, de pièces anti-monothélites et de scholies[25]. Il a toutefois été montré depuis que les raisons pour lesquelles il a daté d'avant la conquête certains des événements rapportés, motif pour lequel il considère que les passages concernés ont dû être rédigés peu après, sont erronées[26]. De plus, comme l'a remarqué Binggeli, cette reconstruction se heurte au fait qu'Anastase évoque à plusieurs reprises le secrétaire Athanase bar Gumoye, nommé en 685. Binggeli a cependant repris l'hypothèse de deux éditions, l'une, vers 686, compilant les textes, et l'autre, vers 691 ou 692, ajoutant les scholies[27] ; mais on peut tout aussi bien considérer, avec Uthemann, que l'ensemble fut composé en une seule fois au début des années 690, l'existence de scholies et de contradictions internes s'expliquant simplement par le fait que l'auteur compila en les commentant parfois, mais sans les réécrire, des opuscules et des lettres rédigés au cours des années ou des décennies précédentes[28].
>
> Récemment, Dimitrios Zaganas a avancé que les références faites par Anastase à des individus qui furent simultanément actifs en Égypte entre 685 et 695 invitait « à situer dans les années 690 la (première) mise à l'écrit de ses disputes et d'autres chapitres anti-miaphysites de l'*Hodègos*, et à placer la rédaction finale de l'*Hodègos* bien après 700 de notre ère[29] ». Nous ne voyons pas pourquoi les chapitres où l'auteur cite nommément des contemporains devraient être les plus anciens, ni pourquoi la rédaction des différentes pièces devrait s'être

---

miaph. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 monothél. p. 16 julian. p. 15 gaïanites : julian. p. 15

23. Édition : Anastase, *Hodegos*. Traduction roumaine : Anastase, *Hodegos (trad. roumaine)*. Commentaire linéaire : K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 17-215.

24. Sur des derniers, voir *infra* p. 307-310.

25. M. Richard, Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le monothélisme.

26. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 54-57.

27. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, I, p. 341-344.

28. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 27-43.

29. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 70-72. L'auteur précise en note : « non pas simplement au début du VIII^e^ siècle, c'est-à-dire (peu) après 701 ».

étalée sur plusieurs décennies. D'autre part, selon lui, « le fait qu'Anastase s'en prend, non pas à Harmasius, mais à ses disciples, les *Harmasites*[30], laisse entendre que leur chef avait peut-être décédé et qu'ils avaient déjà constitué une secte distincte, ce qui nous amène à une date postérieure, c'est-à-dire vers le VIII^e^ siècle[31] ». Pourquoi les harmasites ne pourraient-ils pas avoir constitué, à l'époque de la rédaction, une simple faction interne aux chalcédoniens ? Pourquoi, à l'inverse, n'auraient-ils pas pu avoir rompu avec les dyothélites et pris leur autonomie peu de temps après le Sixième Concile ? Surtout, la mention des harmasites plutôt que d'Harmasius, dans l'*Hodegos*, s'explique tout simplement par le fait que les passages concernés délivrent des instructions pour débattre avec ceux, parmi eux, que le lecteur pouvait être amené à rencontrer.

S'agissant de délimiter les différentes pièces incluses dans l'*Hodegos*, nous suivons pleinement Uthemann lorsqu'il avertit que « dans tous les cas, en considérant la table des matières et la division en chapitres de l'archétype ω, on gardera à l'esprit qu'elles ne correspondent peut-être pas complètement aux divisions originelles de l'ouvrage »[32]. De fait, la numérotation des chapitres et le *pinax* furent probablement ajoutés pour faciliter la consultation, soit par l'auteur lui-même, soit par un copiste[33]. Cependant, cela n'exclut pas qu'au moins une partie des titres qui figurent dans le corps de l'ouvrage, sinon la plupart, soient d'origine : le début du chapitre XIII, par exemple, ne peut se comprendre sans le titre qui le précède[34]. Justement, le chapitre IV débute par le titre originel d'un des opus compilés : « Au nom du Père, du Fils et du saint et vivifiant Esprit. [Lettre][35] d'Anastase, humble prêtre de la sainte montagne du Sinaï, au sujet de la foi en l'économie du Christ, le Fils de Dieu, écrite à l'attention la sainte Église catholique de Babylone, à la demande de nos frères

faction p. 4 chalc. p. 10 dyothél. p. 16 économie : écon. (christ.) p. 52

30. Groupe de monothélites égyptiens constitué après le Sixième Concile. Les passages auxquels il est fait référence sont Anastase, *Hodegos*, XIII, 6, l. 17-20, p. 231, et 9, l. 91, p. 251. C'est nous qui mettons les italiques.

31. *Ibidem*.

32. K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae dux*, p. CCXIII : « Auf jeden Fall wird man der Inhaltsangabe und Kapiteleinteilung des Archetypus ω mit dem Vorbehalt begegnen müssen, daß sie vielleicht der ursprünglichen Einteilung des Werkes nicht voll entsprechen. ».

33. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 18.

34. Anastase, *Hodegos*, XIII, 1, p. 211 : l'expression « ce genre de propos » (αἱ τοιαῦται λέξεις, l. 10-11) renvoie aux théories hérétiques sur l'Incarnation mentionnées dans le titre (l. 1-8).

35. Ce mot ἐπιστολή est restitué par Uthemann d'après le féminin γραφεῖσα (« écrite »).

orthodoxes et aimant le Christ qui s'y trouvent[36]. » Correspond-il uniquement à ce chapitre ? Il nous semble, au contraire, que le contenu de celui-ci, consacré, comme l'indique le *pinax*[37], à une histoire des hérésies jusqu'à Nestorius et Sévère, recouvre assez mal l'intitulé à lui tout seul. En outre, on ne peut qu'être étonné, étant donné que les chalcédoniens de Babylone étaient confrontés en premier lieu aux miaphysites, que le patriarche Sévère ne soit mentionné qu'en quelques mots dans les deux dernières lignes[38], après une assez longue condamnation de Nestorius. Anastase n'aurait-il inclus dans l'*Hodegos* que le début du texte ? Le titre ne contient pas le ἐκ (« extraite de ») que l'on attendrait dans ce cas. Nous faisons donc l'hypothèse, au contraire, que cette lettre, qui se présente comme un traité écrit sur commande, fut insérée en entier dans l'*Hodegos* et qu'elle s'étend jusqu'à la conclusion du chapitre XV, laquelle célèbre l'inébranlabilité de la foi orthodoxe face aux attaques verbales des hérétiques et se clôt sur une doxologie — la seule, dans l'*Hodegos*, qui n'est pas située à la fin de l'ouvrage[39].

L'ensemble constitué par les chapitres IV-XV, quoique composite du point de vue de la forme, constitue en effet un tout cohérent qui s'accorde bien avec
* la nature proclamée du traité, une composition sur l'*économie* (c'est-à-dire l'Incarnation et la vie) du Christ destinée à répondre aux besoins de clercs ou de fidèles fermement chalcédoniens qui se trouvaient dans une ville où ils étaient en concurrence avec les miaphysites. Il pourrait paraître bien long et technique pour un ouvrage envoyé à toute une Église locale, mais Anastase affirme lui-même avoir déjà composé un *Livre apologétique destiné au peuple* traitant de questions terminologiques[40] : sous cette désignation, il pourrait bien s'être adressé essentiellement au clergé et à certaines élites laïques. Après la très brève condamnation de Sévère à la fin du chapitre IV, l'auteur déroule une histoire des conciles (V) qui fait pendant à celle des hérésies. Il s'agit d'un détour nécessaire pour revenir à la condamnation du patriarche d'Antioche dans le chapitre VI : celui-ci dénonce en effet sa doctrine et son vocabulaire

chalc. p. 10 miaph. p. 10 clergé p. 4 fidèles p. 4 Égl. loc. p. 4

36. Anastase, *Hodegos*, IV, p. 82, l. 1-7 : Ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ παναγίου καὶ ζωοποιοῦ πνεύματος. Ἀναστασίου ἐλαχίστου πρεσβυτέρου τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ <ἐπιστολὴ> περὶ πίστεως τῆς οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὴν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Βαβυλῶνι γραφεῖσα αἰτησαμένων τουτὶ τῶν ἐν αὐτῇ φιλοχρίστων καὶ ὀρθοδόξων ἡμῶν ἀδελφῶν.

37. *Ibid.*, p. 3, l. 10-12.

38. *Ibid.*, IV, p. 88, l. 144-145.

39. *Ibid.*, XV, p. 268, l. 89-96.

40. *Ibid.*, VIII, 2, p. 118, l. 16-17.

comme inspirés des païens et des hérétiques, ainsi que son refus d'accepter en bloc la tradition des Pères ; plus généralement, il replace le miaphysisme dans l'histoire des hérésies et indique les différence entre cette doctrine et celle des chalcédoniens. Ces trois chapitres, pris ensemble, présentent un condensé des connaissances mobilisables dans un débat. À partir de la fin du chapitre VI, le traité porte sur les techniques et les arguments que l'on peut mettre en œuvre pour prouver que « nature » et « hypostase » ne sont pas des termes équivalents et que seuls les dyophysites suivent véritablement la tradition pré-chalcédonienne. Le chapitre VII dénonce la thèse de Sévère d'Antioche selon laquelle les Pères auraient pu utiliser dans une intention orthodoxe la formule des deux natures avant l'apparition de l'hérésie de Nestorius, c'est-à-dire jusqu'au tout début du v^e^ siècle, mais que, depuis lors, le risque de retomber dans l'erreur de la séparation des natures l'aurait condamnée définitivement. Les chapitres VIII-X entendent ensuite démontrer que Cyrille d'Alexandrie, le grand adversaire de Nestorius, comprenait bien, tout comme ses prédécesseurs, les termes « nature » et « hypostase » dans le même sens que, plus tard, le concile de Chalcédoine, avant que le chapitre XI n'explique pourquoi, dans certains passages, il semble les utiliser comme des équivalents. Les chapitres XII-XIV approfondissent ensuite la question de la distinction des deux natures, de leurs rapports et de la plénitude de la nature humaine, notamment à travers la condamnation du *Trisagion* dit théopaschite[41]. La lettre * s'achèverait, avec le chapitre XV, sur la réponse à un argument contre les deux natures censé avoir été avancé dans une *lettre festale*[42] du patriarche * miaphysite d'Alexandrie. On retrouverait là, si notre hypothèse est bonne, le même procédé de composition que dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, où

Pères p. 1 miaph. p. 10 chalc. p. 10 nature p. 11 hypost. p. 11 dyophysites : chalc. p. 10

41. Le Trisagion est l'invocation liturgique « Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel, aie pitié de nous » (Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος ἰσχυρός, Ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς). Promue, selon Sebastià Janeras, à Antioche autour de 430 pour rappeler l'immortalité du Verbe face aux partisans de Cyrille d'Alexandrie qui attribuaient au Christ tout entier la souffrance et la mort, elle fut rapidement appropriée par leurs rivaux. Au plus tard durant la seconde moitié du v^e^ siècle se diffusa une version où les mots « qui fus/fut crucifié pour nous » (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς) concluaient l'invocation. Cette addition, dans les traditions chalcédoniennes et miaphysites, est généralement imputée au patriarche anti-chalcédonien d'Antioche Pierre le Foulon (465-466 pui 476-488) ; il semble au moins clair qu'il fut le premier à l'instituer officiellement dans la liturgie de son évêché. Elle fut généralement adoptée par les miaphyites, mais aussi, très largement, en milieu chalcédonien. Les défenseurs exclusifs de la version courte estimaient que le Trisagion s'adressait à la Trinité, dont on ne pouvait pas dire qu'elle avait été crucifiée, tandis que ceux qui utilisaient l'addition la rapportaient à la seule personne du Christ. Voir en premier lieu S. Janeras, Le Trisagion ; références supplémentaires dans K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae dux*, p. 201, note aux l. 1-3, et J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 42, n. 131.

42. Lettre envoyée par le patriarche d'Alexandrie aux évêques de son patriarcat à l'occasion de Pâques.

un point d'actualité est traité en conclusion sans que les développements qui précèdent n'en soient pour autant une simple préparation[43]. Comme dans cette homélie, la doxologie est d'ailleurs précédée d'une célébration de la résilience de l'Église véritable face aux attaques de ses ennemis, qui ne sont pas ici les juifs, mais les hérétiques.

Supposer que le traité envoyé aux chrétiens de Babylone était constitué par les chapitres IV-XV explique, nous semble-t-il, certaines caractéristiques de cet ensemble. C'est là que se trouvent les allusions à « Athanase le secrétaire », c'est-à-dire Athanase bar Gumoye, mentionné comme un individu bien connu de tous[44], et les autres protagonistes connus des débats alexandrins[45]. Le chapitre XV se présente comme la fin[46] d'un document envoyé probablement peu après la rédaction de la lettre festale à laquelle il fait référence, probablement aux chalcédoniens de Babylone puisque le titre mentionne explicitement l'exemplaire reçu par eux. Il s'inscrit explicitement dans la continuité du chapitre XIV[47], qui s'achève aussi par la réfutation d'une objection d'un hérétique rapportée au style direct[48].

Si l'on admet cette hypothèse, l'*Hodegos* aurait été composé à partir des matériaux suivants :

– Un traité sur l'économie du Christ, dirigé essentiellement contre les miaphysites sévériens (ou théodosiens), composée à la demande de chalcédoniens de Babylone. Selon que l'on admette que le patriarche des théodosiens mentionné dans le titre du chapitre XV était Agathon (665-680/681) ou Jean III (680/681-689)[49], le *terminus post quem* de sa rédaction est à placer soit en 670, soit en 686 ou 687[50] ;

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4 lett. fest. p. 53 chalc. p. 10 économie : écon. (christ.) p. 52 miaph. p. 10 sév./théod./jac. p. 15

43. B. Dumont, Édition de l'*Homélie sur la Passion du Christ*, p. 10.

44. K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae dux*, index p. 327, *s. v.* Ἀθανάσιος ὁ νοτάριος ἐν Βαβυλῶνι. Sur l'identification, voir *supra* p. 2, n. 3.

45. P. Booth, Debating the Faith, p. 696-697. Voir aussi D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 71, qui émet des réserves justifiées quant à l'identification, proposée du reste prudemment par Booth, entre le Grégoire du premier débat et l'évêque de Cynopolis qui prend part à une autre confrontation.

46. Puisqu'il commence par « mais que déblatèrent encore à notre attention ceux qui attribuent une unique nature au Christ ? » (Ἀλλὰ τί πάλιν ἡμῖν οἱ τὴν μίαν φύσιν ἐπὶ Χρισοῦ λέγοντες δογματίζουσι;) : Anastase, *Hodegos*, XV, p. 264, l. 4-5.

47. Voir note précédente.

48. Anastase, *Hodegos*, XIV, 2, p. 263, l. 124 – p. 264, l. 140.

49. Discussion et références dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, p. 153-157.

50. On ne sait si Jean III fut consacré à l'automne 680 ou 681 : voir A. Jülicher, Die Liste der alexandrinischen Patriarchen, p. 13.

– Dans tous les cas, la scholie insérée dans le chapitre XV fut écrite entre la sixième année du patriarcat de Jean III (soit 685 ou 686) et quatre ans après sa mort (693), puisqu'elle mentionne deux de ses lettres festales envoyées respectivement cinq et quatre ans auparavant. Il est hautement probable que cette scholie, comme de nombreuses autres qui précisent des circonstances de composition ou élargissent la portée d'un développement, ait été ajoutée lors la compilation de l'*Hodegos*. L'auteur aurait utilisé le traité envoyé aux chalcédoniens de Babylone comme base en y adjoignant[51] :

  - Le chapitre III, qui suit immédiatement le titre principal de l'ouvrage et constitue une sorte de prologue ;
  - Les chapitres I-II, qui forment une sorte de propédeutique : exposé des qualités qu'il faut posséder pour participer au débat (I, 1) ; explication des formules dyophysites, dyénergistes et dyothélites (I, 2) ; défense de l'importance de connaître les définitions des termes techniques dans le sens que leur a donné la tradition chrétienne (I, 3) ; exposé de ces définitions (II). Comme ils précèdent le titre général situé au début du chapitre III, il est permis de penser qu'ils furent ajoutés dans un second temps, sans que l'on puisse cependant préciser d'éventuelles phases de compilation. Toutefois, ils peuvent aussi avoir été perçus par l'auteur comme un préliminaire ;
  - Les chapitres XVI-XVII, qui poursuivent la réflexion développée dans le chapitre XV en commentant Col 2,9 ;
  - Les chapitres XVIII-XIX, sur les problèmes posés par l'application de la métaphore anthropologique[52] à la relation entre l'humanité et la divinité du Christ ;
  - Les chapitres XX-XXI, contre la prétendue impossibilité de distinguer les natures après l'union et sur le fait que des hérésies analogues à celle de Nestorius existaient déjà quand les Pères parlaient de deux natures ;

lett. fest. p. 53 chalc. p. 10 dyophysites : chalc. p. 10 dyénerg. p. 15 dyothél. p. 16 chrét. p. 4 nature p. 11 Pères p. 1

51. Les regroupements que nous opérons, sur des bases thématiques et rhétoriques, ne correspondent peut-être pas à des unités originelles. Nous ne nous prononçons pas non plus sur le fait que les différents chapitres aient préexisté à l'*Hodegos* ou aient été écrits pour l'occasion.

52. Le dualisme corps/âme.

- Le chapitre XXII, lui-même composite, mais doté d'une introduction générale et de liens explicites entre ses différentes parties, qui montre que les hérétiques et les apostats du christianisme distordent le sens des Écritures au lieu de les lire de bonne foi ;
- Le chapitre XXIII, contre le gaïanisme ;
- Le chapitre XXIV, qui reprend la question traitée dans les chapitres XVI-XVII, auxquels il fait référence[53], en s'appuyant sur Denys l'Aréopagite. Il s'achève sur une doxologie et sur deux scholies qui concernent tout l'*Hodegos* : la première tient lieu de conclusion générale et contient elle aussi une doxologie, tandis que la seconde précise que l'auteur n'a pas pu apporter le soin qu'il aurait voulu à la compilation et demande aux scribes qui copieraient son ouvrage de tout reproduire exactement, y compris les fautes d'expression[54].

Dans notre étude des genres de discours, nous suivrons cette hypothèse en distinguant le genre originel du traité adressé aux chalcédoniens de Babylone (chapitre IV-XV) soit au début des années 670, soit à la fin des années 680, de celui de l'*Hodegos* comme compilation incluant ce traité, très probablement réalisée entre 685 et 693.

— Les *Récits utiles à l'âme et édifiants survenus en divers endroits à notre époque* (ci-après *Récits utiles à l'âme*), autre compilation de récits dont le but affirmé est de consolider la foi des chrétiens sous la domination islamique. Ils ont également été édités et traduits par Binggeli dans sa thèse[55]. Une allusion à la construction du Dôme du Rocher, encore en cours au moment de la rédaction, permet de dater la compilation d'un peu avant 691/692.

Dans son édition, Binggeli s'est fondé principalement sur deux manuscrits, l'un de Jérusalem (J) et l'autre du Vatican (V). Son édition suit l'ordre de J, mais intègre tous les récits propres à chacun de ces témoins, même si l'appartenance de certains d'entre eux à la collection originelle est douteuse[56]. Depuis, Uthemann a remis en cause l'idée que la collection mise en circulation par Anastase était à peu près la même que celle figurant dans l'ancêtre commun à J et à V[57] :

gaïanisme : julian. p. 15 genre p. 113 chalc. p. 10 chrét. p. 4

53. Anastase, *Hodegos*, XXIV, p. 315, l. 10 : « nous avons traité ce sujet un peu plus haut en quelques mots » (εἴρηται μὴν οὖν ἡμῖν πρὸ βραχέος βραχέα περὶ τούτου).

54. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 28-35, le commente en l'interprétant dans le sens d'une compilation unique de l'*Hodegos* à partir de matériaux rédigés antérieurement.

55. Anastase, *Récits utiles à l'âme*.

56. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, I, p. 109-113.

57. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 466-483.

il estime au contraire que les récits n° 15 à 18 et 23 à 28 sont interpolés et que l'ordre des autres récits n'est pas tout à fait celui de la collection originale, dont une petite partie aurait, de surcroît, probablement été perdue[58]. Étant donnée la longueur et la difficulté de l'exposition de ses raisons, il ne nous paraît pas inutile d'en résumer les principaux points ici.

Selon Uthemann, plusieurs indices pointeraient vers une perturbation de l'ordre des récits, la perte de feuillets et l'intégration de récits interpolés dans un ancêtre de l'archétype, probablement lors d'une restauration. Le récit n° 8 comporte une introduction qui, parce que son propos aurait une valeur programmatique et concernerait toute la collection, aurait probablement fait suite, à l'origine, au prologue actuel ; de plus, les termes δέ et πρὸς τούτοις, dans sa première phrase, indiqueraient que le début en est perdu. C'est pourquoi Uthemann postule l'inversion, à la suite du prologue, de deux cahiers qui contenaient les récits actuellement numérotés de 1 à 7 et de 8 à 9 (avec la fin de l'introduction). Cette inversion, conjointe à la perte de certains feuillets, aurait provoqué l'amputation de plusieurs récits, dont les reliques auraient sans doute été laissées de côté par un copiste lors de la transmission : le récit n° 10, en particulier, où il est question d'un personnage qui s'appele « lui aussi Théodore » alors que celui qui est nommé au début du récit précédent s'appelle Théodoret, ferait référence à l'une de ces pièces perdues[59].

Quant à l'identification des récits interpolés, Uthemann la fonde essentiellement sur le fait qu'elles dépassent ce qu'il estime être le programme annoncé dans l'introduction du récit n° 8, car elles traitent plus généralement de la dignité de l'évêque, avec un intérêt particulier pour Jean d'Amathonte, et de morale chrétienne, même si elles ont aussi, pour certaines, une dimension apologétique qui correspond à ladite introduction. Il souligne également qu'une bonne partie d'entre eux se retrouvent dans des questions-réponses et des opuscules dont l'attribution à Anastase est fort incertaine, à la différence de ceux qu'il considère comme faisant partie avec certitude des *Récits utiles à l'âme* : il estime donc plausible qu'ils se soient trouvés dans un manuscrit contenant cette collection et qu'ils aient été mêlés à celles-ci à la suite de la restauration mentionnée plus haut, ou bien qu'un copiste les ait incorporés volontairement à un autre stade de la transmission. Outre les n° 18, 24 et 26,

chrét. p. 4

58. *Ibid.*, I, p. 463-582.
59. *Ibid.*, I, p. 492-504.

qui auraient peut-être circulé de manière indépendante, les n° 15-17, 23, 25 et 27-28 auraient initialement fait partie d'une collection sur Chypre[60].

Uthemann en conclut donc que la collection originelle, ou plutôt ce qu'il en reste, pourrait être reconstituée comme suit (en reprenant la numérotation de l'édition Binggeli)[61] :

- Prologue rhétorique correspondant au prologue de l'édition Binggeli ;
- Introduction programmatique figurant en tête du n° 8, amputée du début ;
- 8-9 ;
- 1-7 ;
- 10-14 (ou 13-14 puis 10-12) ;
- 19-22.

Comme le souligne Uthemann, l'exclusion des récits ayant pour cadre Chypre aurait pour conséquence de remettre en cause certains éléments de la biographie d'Anastase esquissée par Flusin et Binggeli : en particulier, plus rien ne permettrait d'affirmer qu'il était originaire de l'île. Le contenu des récits n^{os} 23 et 28 serait même contradictoire avec ce que l'on sait par ailleurs d'Anastase : le premier met en scène un défunt apparaissant sur un navire puis parlant depuis sa tombe, ce qui serait contraire à la doctrine du sommeil de l'âme défendue par cet auteur dans les *Questions et réponses*, le *Discours sur la constitution de l'Homme I* et le récit n° 8, tandis que, dans le second, le narrateur se désigne comme l'un des « anciens » (γηραλέοι) d'Amathonte[62].

Il ne nous appartient pas d'évaluer dans le détail l'argumentation d'Uthemann. Nous soulignerons simplement qu'elle se fonde essentiellement sur le présupposé que les *Récits utiles à l'âme* auraient été composés en suivant une stricte unité thématique et sur l'hypothèse selon laquelle l'introduction du récit n° 8 aurait été originellement en tête du recueil et énoncerait son programme global. La reconstitution, en amont de l'archétype, d'une histoire de la transmission et de la perturbation de manuscrits qui n'avaient pas la même mise en page que ceux conservés, paraît assez spéculative. Nous suspendons donc notre jugement en attendant la publication de la thèse d'André Binggeli, mais nous n'hésiterons pas à utiliser les récits qu'Uthemann juge interpolés, puisqu'ils semblent bien avoir été produits dans le milieu que nous étudions, et proba-

milieu p. 89

60. *Ibid.*, I, p. 505-577.
61. Voir le tableau détaillé contenant les renvois aux démonstrations dans *Ibid.*, I, p. 557-560.
62. *Ibid.*, I, p. 490-491, 566-571 et 577-582.

blement même par Anastase. En effet, comme Uthemann le souligne lui-même, une bonne partie d'entre eux se retrouvent dans d'autres œuvres attribuées à cet auteur, et les récits sur Chypre situent le moment de la narration après la conquête de l'île par le califat, au milieu du VII^e^ siècle ; cette donnée concorde avec le fait qu'une autre version du récit n° 15, incluse dans l'*Opuscule sur la dignité sacerdotale*, situe plus précisément la rédaction dans les années 680[63]. De plus, il n'est pas impossible qu'Anastase ait rapporté le miracle du récit n° 23, puisqu'il décrit une autre apparition du même type dans le n° 8 ; quant au terme de γηραλέοι, il n'est pas certain qu'il doive nécessairement désigner les vieillards vivant encore dans la ville à l'exclusion de ceux qui l'ont quittée[64].

— L'*Homélie sur la Passion du Christ*[65], pour le Vendredi Saint, qui développe pour l'essentiel une exégèse de Ps 2 destinée à prouver que les juifs ont perdu définitivement la faveur divine pour avoir tué le Christ et persisté dans leur rejet, que l'Église a pris la suite d'Israël et qu'elle est toujours victorieuse contre eux. Ce discours fut lui aussi composé un peu avant 691/692, puisque l'orateur y discute la construction du Dôme du Rocher.

1.3. Œuvres compilées autour de 700

— Les *Discours sur la constitution de l'Homme à l'image et à la ressemblance de Dieu*[66] (ci-après *Discours sur la constitution de l'Homme*), qui sont au nombre de trois et proposent une interprétation allégorique du récit de la création de l'Homme (Gn 1,26). À travers cette exégèse, l'orateur défend successivement la doctrine trinitaire, la christologie chalcédonienne et le dyothélisme. Le troisième discours est suivi d'un florilège et d'une série de chapitres contre les monothélites. L'ensemble date de la fin des années 690 ou du tout début des années 700 ; d'après le témoignage de l'*Hexaemeron*, les deux premiers discours furent sans doute publiés séparément auparavant[67].

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chalc. p. 10 dyothél. p. 16

63. Voir *infra* p. 65.

64. Nous remercions André Binggeli de nous avoir communiqué ses réflexions sur la reconstruction d'Uthemann et de nous avoir rendu plus circonspect que nous l'avions été après une première lecture.

65. Anastase, *Homélie sur la Passion*.

66. Anastase, *Discours sur la constitution de l'Homme et chapitres contre les monothélites*.

67. K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. CXXXIX-CXLIII. L'*Hexaemeron* renvoie aux deux premiers discours dans le corps du texte, ce qui montre que ceux-ci existaient déjà quand il fut composé. Dans un second temps, probablement au moment où il rassembla l'ensemble des *Discours sur la constitution de l'Homme* et des pièces anti-monothélites en un corpus, Anastase ajouta des références à l'*Hexaemeron* dans des scholies aux deux premiers discours. Sur ces références croisées, voir D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 30-38. On lit pourtant dans Anastase, *Discours III*, 3, p. 64, l. 1 – p. 65, l. 6 : « Nous nous sommes appliqué à rédiger les discours précédents sur l'expression "à l'image" [les *Discours I* et *II*] dans le seul but de montrer non seulement que, comme dans une image prototypique, les deux essences du Christ étaient préfigurées à travers l'Homme, mais aussi [ce qui constitue

Uthemann, à la suite de Flusin, estime que cet ensemble dut être rédigé « en ou vers 701 » parce qu'Anastase y affirme : « ce saint concile [de 680-681] […], agréé par Dieu […], pendant vingt ans […] a procuré à tout l'Empire romain un sursis, une consolation et une paix sans commune mesure[68] ». De fait, le parfait πεποίηκεν suggère que l'énonciation se situe à la fin de ces vingt ans. Comme ce savant le remarque, Anastase fait bon compte de la guerre de 692-693, qui aboutit à la perte de l'Arménie ; mais il s'agissait d'un territoire que l'Empire romain n'occupait que depuis 686. En revanche, le fait qu'il ignore la conquête de l'Afrique par le califat, entre 695 et 697, invite à envisager que cette œuvre puisse avoir été rédigée autour de 697 : dans ce cas, le nombre vingt serait un peu exagéré, ce qui ne paraît pas improbable au vu des manipulations chronologiques dans tout le développement qui précède[69].

Seul un témoin contient les chapitres contre les monothélites. Cependant, Uthemann a démontré non seulement qu'ils sont d'Anastase, mais aussi que les discours et les chapitres constituaient bien un même ensemble à l'origine. Les arguments plus décisifs nous semblent être, d'une part, que le premier des chapitres est appelé par la conclusion du discours III[70], d'autre part que la

monothél. p. 16

le sujet du *Discours III*] que deux énergies et volontés impeccables y étaient esquissées comme dans un plan difficile à comprendre » (Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ μόνον ἡμῖν πεπόνηνται οἱ προκείμενοι εἰς τὸ κατ' εἰκόνα λόγοι, εἰς τὸ δεῖξαι ὡς ἐν τύπῳ τινὶ καὶ εἰκόνι τῷ ἀνθρώπῳ οὐ μόνον τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ οὐσιῶν τὴν προδιατύπωσιν, ἀλλὰ καὶ δύο ἐνεργειῶν καὶ θεληµάτων ἀδιαβλήτων ὡς ἐν τύπῳ τινὶ ἀμυδρῷ προδιάγραψιν). Il nous semble cependant qu'il peut s'agir d'une justification *a posteri* de l'intégration de ces deux pièces dans le corpus anti-monothélite, l'auteur ayant pris conscience, au moment de le constituer, que les deux premiers discours pouvaient servir de fondement pour un troisième.

68. Ἥτις ὁσία σύνοδος ὥσπερ θυσία εὐπρόσδεκτος καὶ ὡς ἐκεῖνο τὸ τοῦ Ἀαρὼν θυμίαμα προσδεχθεῖσα παρὰ τῷ θεῷ, ἐπὶ εἴκοσι χρόνους τὸν ὄλεθρον τοῦ ἡμετέρου λαοῦ ἔπαυσε, τὴν μάχαιραν τῶν ἐχθρῶν κατ' ἀλλήλων αὐτῶν ἤγαγε, τὰς χώρας ἀνέπαυσε, τὴν θάλασσαν πλώϊμον ἐποίησε, τὰς αἰχμαλωσίας διεκώλυσε, καὶ πάσῃ τῇ Ῥωμανίᾳ ἄνεσιν καὶ παράκλησιν καὶ εἰρήνην οὐ μετρίαν πεποίηκεν. : Anastase, *Discours III*, 1, p. 61, l. 105-112 ; B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 396, n. 72 ; K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 24.

69. Sur les rapports entre les empires romain et islamique durant cette période, voir A. N. Strátos, *Byzantium in the Seventh Century*, V, p. 19-40 ; W. E. Kaegi, *Muslim Expansion*, p. 229-249.

70. « Donc, si le service [de Dieu] était accompli selon la volonté divine [par le Christ], on devrait admettre que c'est aussi selon la nature divine qu'il est esclave et serviteur, comme le prétendent les ariens. Je vais prouver ce point sans plus tarder » (Εἰ οὖν κατὰ τὴν θείαν θέλησιν τὴν ὑπουργίαν τελεῖ, πάντως ὅτι καὶ κατὰ τὴν θείαν φύσιν δοῦλος καὶ ὑπουργὸς ὑπάρχει, κατὰ τοὺς τῶν Ἀρειανῶν μύθους. Καὶ τοῦτο εὐθέως κατάδηλον ποιῆσαι πειράσομαι) : Anastase, *Discours III*, 6, p. 83, l. 76-80. Le premier chapitre contre les monothélites est justement un florilège arien censé montrer cette convergence entre les deux hérésies. Certes, la phrase « je vais prouver ce point sans plus tarder » n'apparaît que dans le manuscrit qui contient les chapitres et dans une branche contaminée, mais on conçoit mal que le discours III ait pu se finir sans une justification de cette assertion, ni conclusion, ni doxologie, ce qui est le cas dans tous les autres manuscrits.

doxologie se trouve à la fin des chapitres, et non des discours[71]. L'ensemble constitue donc une sorte de traité contre toutes les hérésies qui culmine avec une longue réfutation du monothélisme et, en même temps, un exposé de la foi orthodoxe qui part de la doctrine trinitaire reconnue par tous les chrétiens contemporains pour aboutir au dyothélisme.

— Les *Questions et réponses*[72], une collection de 103 questions-réponses sur des sujets variés. Les thèmes traités et le caractère souvent peu technique des réponses montrent qu'elles visaient plutôt, dans leur ensemble, à nourrir une activité pastorale, voire que certaines furent envoyées par Anastase lui-même à des laïcs ou à des clercs confrontés aux questions des fidèles[73]. Le n° 69 affirme que la Terre Sainte est en possession des chrétiens depuis sept cents ans, ce qui invite à dater la compilation des alentours de 700 au moins ; cependant, il est possible qu'elle ait été opérée par un disciple après la mort de l'auteur[74].

Contrairement à d'autres recueils du même genre[75], la forme employée ne semble pas être un pur procédé littéraire. Comme nous l'avons mentionné, plusieurs éléments suggèrent même qu'au moins une partie des questions furent réellement posées à l'auteur : ajoutons l'absence de systématicité et de progression à l'échelle de la collection et le fait que l'auteur refuse à l'occasion de traiter en détails l'objet de la question posée pour se tourner vers des considérations qui lui paraissent plus appropriées[76]. Toutefois, il convient de ne pas perdre de vue que nombre d'entre elles, même si elles furent inspirées de problèmes soumis à l'auteur, furent probablement reformulées par celui-ci ; bien plus, certains blocs semblent avoir été composés d'une seule traite en

monothél. p. 16 chrét. p. 4 dyothél. p. 16 clergé p. 4 fidèles p. 4

71. K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. cl-cliv. Les manuscrits qui ne contiennent pas les chapitres, c'est-à-dire tous sauf un, n'ont donc pas de doxologie du tout à la fin du discours III, alors que les discours I et II en sont tous les deux pourvus.

72. Anastase, *Questions et réponses*. La composition exacte de la collection dans l'archétype, datable au plus tard du ix^e^ siècle, a été établie dans M. Richard, Les véritables « Questions et réponses ».

73. J. F. Haldon, The Works of Anastasius of Sinai, p. 124-125 et 129-142 ; J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai, p. 236-241 ; Idem, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 12-18.

74. J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 11.

75. Voir à ce sujet A. Volgers et C. Zamagni (éd.), *Erotapokriseis* ; Y. Papadogiannakis, Instruction by Question and Answer.

76. J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 12 ; Idem, Anastasios of Sinai, p. 235-236. Se fondant sur l'affirmation selon laquelle la question impliquerait d'exposer des faits « qu'il ne convient pas tout à fait de faire entendre publiquement dans une église » (μὴ πάνυ ἁρμοζούσας τῇ κοινῇ ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκροάσει) Munitiz propose prudemment que la réponse ait pu être destinée à un cercle de dévotion tenant ses séances dans une église privée.

employant la forme des questions-réponses comme un artifice rhétorique[77]. Les *Questions et réponses* véhiculent avant toute chose le discours d'Anastase : c'est en cette qualité que nous les étudions.

— L'*Hexaemeron*, traité développant une exégèse allégorique du récit de la Création[78], avec un ton souvent polémique. Il n'a pas encore fait l'objet d'une véritable édition critique, mais d'une première édition de travail qui ne tient compte que d'une partie de la tradition manuscrite[79]. Cette œuvre est vraisemblablement une des dernières, sinon la dernière d'Anastase, ce qui la situe dans les années 700[80].

Le débat autour de l'authenticité de l'attribution de l'*Hexaemeron* à Anastase nous semble avoir été clos par Dimitrios Zaganas[81], qui a conduit la première investigation systématique à la fois des problèmes philologiques que pose cet ouvrage et de la méthode exégétique qui y est déployée[82]. Le même auteur a montré qu'Anastase y incorpora de nombreux éléments qu'il avait déjà développés dans d'autres œuvres, pour certaines perdues.

1.4. Œuvres indatables

— Plusieurs homélies :

– L'*Homélie sur la Sainte Synaxe*, qui exhorte l'assistance à ne pas se rendre à la messe sans s'y être préparée comme il convient et défend tout particulièrement, dans sa dernière partie, l'autorité du prêtre. Le texte de la *Patrologie grecque* reprend une édition de Combefis de 1648 qui reproduit le texte d'un manuscrit du XI^{e} siècle en ajoutant en notes quelques variantes empruntées à des manuscrits de Paris[83].

disc. p. 86 polém. p. 99

77. Notamment les questions 1-6, sur ce qui fait le chrétien parfait, qui constituent une véritable introduction générale au recueil, suivent un ordre progressif et font référence les unes aux autres. D'autres ensembles comprennent des questions qui réagissent explicitement à la réponse précédente et permettent de l'approfondir, signe probable d'une rédaction planifiée : 7-8, 15-16, 19-21, 29-30, 52-53, 97-98.

78. Plus précisément Gn 1,1 – 2,3, sur les six jours de la Création, et Gn 2,4 – 4,1, sur la nouvelle création dans le Christ : voir D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 54-56.

79. Anastase, *Hexaemeron*. Des corrections au texte grec ont été apportées lors de la numérisation par le TLG ; elles sont recensées ici : https://web.archive.org/web/20160406011836/https://www.newmoses.org/uploads/2/1/4/8/2148650/anastasius_sinaita_hexaemeron_1st_edition_corrigenda.pdf. D'autres corrections ont été signalées dans M.-H. Congourdeau, Compte-rendu de *Anastasius of Sinai. Hexaemeron* ; A. Paul, Anastasius of Sinai, Hexaemeron ; D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 235-240.

80. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 73-76.

81. D. Zaganas, The Authenticity ; D. Zaganas, Encore sur l'authenticité ; D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 7-53. L'auteur s'oppose en particulier à K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, II, p. 714-769.

82. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*.

83. Anastase, *Homélie sur la Sainte Synaxe*. Présentation et résumé dans J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai, p. 230 ; K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 349-355 ; K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 443-448.

– L'*Homélie sur la Transfiguration du Christ*[84], qui insiste sur la supériorité de la nouvelle révélation (celle du Christ) sur l'ancienne et fait l'éloge de la contemplation de Dieu par le cœur. L'édition d'André Guillou reproduit le texte du plus ancien manuscrit qu'il a trouvé et donne dans l'apparat critique les variantes de six autres. Guillou, suivi par Uthemann[85], a supposé que l'homélie avait été prononcée au Sinaï ; selon Munitiz, l'expression « prononcé sur la Sainte Montagne même » (ῥηθεὶς ἐν αὐτῷ τῷ Ἁγίῳ Ὄρει) renvoie plutôt au Thabor, le lieu des événements rapportés, comme le précisent deux manuscrits[86]. De fait, plusieurs expressions dans le texte supposent que l'orateur et l'assistance se trouvent sur le Thabor, et il paraît difficile de toutes les interpréter comme un déplacement en imagination. D'après les mêmes passages, le discours fut prononcé devant une assistance composée peut-être des moines du lieu, et à coup sûr de laïcs venus pour l'occasion[87].
– L'*Homélie sur le Psaume 6*[88], sur la repentance après le péché. Il s'agit, de loin, de l'homélie d'Anastase la plus copiée et traduite. L'édition de la *Patrologie grecque* la présente en deux recensions, qui diffèrent surtout par leurs caractéristiques stylistiques : le manque d'édition critique pose donc moins de problèmes qu'il n'y paraît au premier abord. Comme cette homélie se distingue des autres par un style simple, que les exigences éthiques de l'orateur sont de plus en plus accessibles à mesure que l'on progresse et qu'elle s'achève par trois récits édifiants, il est permis de penser qu'elle fut plutôt conçue pour un public de laïcs[89].
– L'*Homélie sur le dimanche de saint Thomas*[90], destinée au dimanche après Pâques, qui commémore le moment où le Christ est apparu devant Thomas et lui a permis de toucher ses plaies. L'orateur y oppose la foi de Thomas, conditionnelle, à celle

84. Anastase, *Homélie sur la Transfiguration*.
85. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 335-341.
86. J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai, p. 228-229.
87. Anastase, *Homélie sur la Transfiguration*, p. 254, l. 9-11, et p. 256-257. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 335, n. 6 et 336, n. 1 affirme, à propos du même passage, qu'il montrerait de manière univoque que l'homélie ne fut pas prononcée sur le Thabor, mais sur le Sinaï. Pourtant, l'orateur affirme se tenir sur « ce sommet divin » (i. e. le Thabor, dont il vient de parler) et interpelle les autres montagnes, dont le Sinaï, pour qu'elles adorent le Christ sur le mont Thabor. Sur les églises et le monastère du mont Thabor, voir R. W. Thomson, A Seventh-Century Armenian Pilgrim ; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, p. 492-493 ; C. Dauphin, *La Palestine byzantine*, III, n° 152, p. 731. Commentaire rhétorique et parallèles avec l'*Hexaemeron* dans K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 451-456 ; analyse des techniques exégétiques dans B. G. Bucur, Exegesis and Intertextuality.
88. Anastase, *Homélie sur le Psaume 6*.
89. J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai, p. 230-231 ; K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 341-349 ; N. Molinier, *Trois homélies*, p. 55-57 ; K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 448-451.
90. Cette homélie est inédite. Nous l'avons consulté dans le Paris gr. 1447, qui est le plus aisément accessible parmi les manuscrits antérieurs au xii^e^ siècle qui contiennent le texte complet (voir à ce sujet K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 376). Des extraits assez longs sont traduits dans J. Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme*, p. 58-62.

des chrétiens de son temps, qui ne doit pas se fonder sur la vue de miracles mais sur le désir de contempler le Christ, ce qui se produira lors de sa parousie annoncée par son apparition au disciple. Comme l'explique Uthemann, il ne faut pas voir là de contradiction avec les *Récits utiles à l'âme* : l'orateur affirme, dans cette homélie, que les miracles ont leur utilité lorsque les fidèles vacillent ou lorsqu'il y a des incroyants à convertir, mais la reconnaissance de l'action de Dieu à travers le miracle n'est que la première étape du progrès dans la foi, qu'il faut savoir dépasser[91].

— Les *Apories présentées succinctement avec l'aide de Dieu contre les hérétiques impies*[92] (ci-après *Apories contre les monophysites*), petite collection tout aussi indatable de seize questions à adresser aux miaphysites pour les forcer à reconnaître que le Christ est en deux natures. Chaque question est censée, en quelques lignes, révéler les inconséquences des formules miaphysites, et l'ensemble est suivi d'un très bref florilège patristique. Comme le montre l'apparat d'Uthemann, cet opuscule a beaucoup en commun avec l'*Hodegos*.

2. Œuvres manifestement produites dans les milieux étudiés

2.1. Œuvres peut-être ou probablement attribuables à Anastase le Sinaïte

Sous le nom d'Anastase circulent plusieurs œuvres dont l'authenticité n'est pas complètement assurée. Si elles ne sont pas de lui, du moins semblent-elles avoir été produites dans le même milieu et avoir emprunté à certains de ses écrits :

— L'*Opuscule sur la dignité sacerdotale*[93], une petite suite de questions-réponses utilisant des récits comme matière principale pour affirmer l'autorité des prêtres et dissuader les fidèles de juger leurs semblables. Elles ont circulé d'abord dans une branche de la tradition des *Questions et réponses*, puis de manière indépendante[94]. Si la date de composition et l'auteur sont incertains, du moins les morceaux semblent-ils bien provenir de la production d'Anastase ou d'autres auteurs de la fin du VII^e^ siècle.

La majorité des récits se retrouvent, sous une forme un peu différente, parmi les pièces interpolées dans les *Récits utiles à l'âme* (voir *supra* p. 57) ; la fin

chrét. p. 4 miaph. p. 10 patristique : Pères p. 1 milieu p. 89 fidèles p. 4

91. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 514-521 ; sur sa citation par Jean Damascène, qui l'attribue à Anastase, voir *Ibid.*, II, p. 794-796. Voir aussi K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 464-466.

92. Anastase, *Apories contre les monophysites*.

93. Édition par Binggeli à partir du seul témoin complet qui lui était accessible dans Anastase, *Sur la dignité épiscopale* ; édition des deux dernières questions telles qu'elles se présentent dans la branche b de la tradition des *Questions et réponses* dans Anastase, *Questions et réponses*, App. 17-18, p. 192-204.

94. J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. XXIV-XXV.

de l'opuscule emprunte à l'*Homélie sur la Sainte Synaxe*, qui du reste traite à peu près le même sujet. Le tout a été transmis, de manière interpolée, dans certains manuscrits des *Questions et réponses*. L'argumentation de Binggeli en faveur de son authenticité[95] repose principalement sur le fait qu'il intègre quelques-uns des *Récits utiles à l'âme* dans des versions modifiées en fonction du propos général ainsi que deux récits absents de cette collection, mais qui sont probablement de lui, dans la mesure où ils se rapportent au VII^e^ siècle, où ils ressemblent aux *Récits utiles à l'âme* et où ils ne sont pas attestés ailleurs. L'un d'eux contient même une référence assez précise à la fin du VII^e^ siècle : le narrateur indique qu'il l'aurait rédigé une cinquantaine d'années après des événements ayant eu lieu durant l'archiépiscopat d'Arcadius de Chypre (vers 625-642[96]). De ce fait, il ne paraît pas imprudent d'attribuer l'opuscule à Anastase, sauf si l'on accepte l'argumentation d'Uthemann contre l'authenticité d'une partie des *Récits utiles à l'âme* : dans ce cas, cependant, les indices internes suggèrent qu'il fut au moins produit dans le même milieu.

— L'*Opuscule sur la communion*[97], composé à partir de la question-réponse n° 41 et des *Récits utiles à l'âme* n^os^ 16 et 20, avec des développements supplémentaires. Traitant d'abord la question de la fréquence de la communion, il enchaîne avec celles des conditions auxquelles on peut communier et conclut sur les pouvoirs apotropaïques de ce rituel.

Dans la lignée de l'argumentation de Binggeli à propos de l'*Opuscule sur la dignité sacerdotale*, il nous semble que l'utilisation d'œuvres différentes d'Anastase pour composer ce texte et la concordance avec les idées exprimées ailleurs par l'auteur plaident en faveur de son authenticité. En particulier, l'autre exemple de réutilisation de la question-réponse n° 41 mis en avant par Munitiz pour prouver que d'autres auteurs qu'Anastase se sont approprié ce matériau ne partage pas cette propriété de contenir également des extraits d'autres œuvres d'Anastase[98]. Du reste, si nous nous trompions, l'erreur serait sans grandes conséquences pour notre propos.

---

milieu p. 89

95. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 411-415.

96. Celui qui réunit le concile de 636 : voir *supra* p. 20. Sur les dates de son épiscopat, voir *Ibid.*, II, p. 551, n. 97.

97. Édition par Binggeli à partir d'un manuscrit qui le transmet indépendamment des *Questions et réponses* dans Anastase, *Sur la communion (Binggeli)* ; Anastase, *Sur la communion (Munitiz)* en propose un texte un peu différent, établi à partir des manuscrits de la branche b des *Questions et réponses*, qui l'intègrent également à la collection (traduit dans Anastase, *Sur la communion (trad. anglaise)*).

98. J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 151-153.

— Le *Traité des hérésies et des conciles*[99], assez court, d'orientation chalcédonienne dyothélite, qui va jusqu'à un concile convoqué par Justinien II (685-695 puis 705-711) avant le concile *In Trullo* (691-692), ce qui permet de le dater entre 685 et 692. La première partie est très vraisemblablement d'Anastase ; la suite l'est probablement et date en tout cas de la période que nous étudions.

> Comme l'a montré Uthemann, plusieurs discontinuités semblent indiquer que la partie jusqu'au concile de Chalcédoine forme une unité originelle, qui comprend de nombreux parallèles avec les chapitres IV et V de l'*Hodegos*, et que la suite a été ajoutée[100]. Cependant, le contraste entre la précision du récit de la querelle sur les volontés dans ce traité et les approximations du *Discours sur la constitution de l'Homme III* sur le même sujet ne suffit pas à rejeter définitivement la paternité anastasienne de cette addition, comme l'entend Uthemann : si on lit les approximations du *Discours sur la constitution de l'Homme* comme des manipulations à but polémique, rien n'empêche qu'Anastase ait pu par ailleurs rédiger un récit davantage informatif. D'un autre côté, l'hypothèse d'Uthemann selon laquelle une pièce d'Anastase aurait été complétée par un autre auteur entre 685 et 692 ne peut être complètement rejetée non plus, même si elle paraît moins probable.

2.2. Œuvres anonymes

La tradition manuscrite a également conservé plusieurs œuvres anonymes de cette époque, à contenu essentiellement polémique. Elles nous sont précieuses, en ce qu'elles permettent de dépasser la seule étude du discours d'Anastase pour envisager le milieu des polémistes chalcédoniens dans son ensemble.

Nous possédons tout d'abord quelques dialogues écrits en grec :

— Un dialogue anti-judaïque et un dialogue anti-miaphysite reliés par une assez longue transition qui porte sur les hérésies, le tout étant conservé dans le Paris Coisl. 299[101]. Le premier dialogue s'intitule *Trophées de la sainte et invincible Église de Dieu et de la*

chalc. p. 10 dyothél. p. 16 volonté p. 16 polém. p. 99 miaph. p. 10

99. Anastase, *Traité des hérésies et des conciles*.

100. K.-H. Uthemann, Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene *Synopsis de haeresibus et synodis*. Einführung und Edition, p. 58-73 ; résumé dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, II, p. 780-781.

101. Étude codicologique dans B. Campos, La compilation de textes antijuifs et antihérétiques du Par. Coisl. 299. Voir aussi G. Bardy, Trophées de Damas, p. 177-178 sur l'unité de l'ensemble (à compléter avec G. N. Bonwetsch, Ein antimonophysitischer Dialog, p. 154, et P. Van Nuffelen, *Trophies of Damascus* and *Bonwetsch Dialogue*, p. 66-68), et p. 183-184 sur le texte du dialogue anti-judaïque.

Vérité remportés contre les juifs à Damas, la brillante métropole aimée du Christ (ci-après *Trophées de Damas*)[102] ; le second, étant introduit par la transition, ne porte pas de titre, aussi l'appellerons-nous *Dialogue contre un sévérien*[103]. Les deux dialogues attribuent le rôle de défenseur de l'orthodoxie à un moine. Comme l'indiquent plusieurs indications chronologiques concordantes situées dans le titre des *Trophées* et le corps du texte, la première œuvre, donc probablement l'ensemble, fut composée vers 680[104]. À en juger par la transition entre les deux pièces, son auteur était dyothélite[105].

L'unique témoin du *Dialogue contre un sévérien* contient quelques erreurs, passées inaperçues de l'éditeur, dans la délimitation et l'attribution des répliques. Lorsque le stylite propose au moine, qui se fait passer pour gaïanite, de l'interroger selon les termes des chalcédoniens[106], le faux gaïanite répond : « faisons comme tu le proposes[107] ». Dans le texte édité, c'est pourtant le moine qui pose les questions qui suivent et le stylite qui répond jusqu'au § 42, p. 133, lequel est une réplique isolée du moine, commençant par γάρ, qui se rattache en réalité au développement qui précède, attribué au stylite. Il faut donc attribuer la question du § 40, l. 14-15, au stylite, inverser l'attribution des répliques du § 41 et intégrer le § 42 à la dernière réplique du paragraphe précédent. Les paragraphes 43 à 54 ne posent pas de problèmes. Puis, de nouveau, la première question du § 55, p. 136, attribuée par erreur au moine, doit être intégrée à la réplique du stylite qui précède et les attributions des répliques suivantes doivent être inversées. Cette restitution permet de restaurer la cohérence entre le § 56, p. 136, l. 24-34, et le § 66, p. 143, l. 18-19 : dans l'état actuel du texte, le stylite affirme au § 66 avoir déjà énoncé des définitions qui figurent, au § 56, dans une réplique attribuée à son adversaire ! La perturbation s'étend jusqu'au § 59, p. 139, qui se termine par ces phrases : « Qu'est-ce qui empêche de dire que les natures du Christ sont deux et que son hypostase est une ? Puisque tu dis que les deux natures sont une hypostase, laquelle des natures n'est pas en

dyothél. p. 16 gaïanite : julian. p. 15 chalc. p. 10

102. *Trophées de Damas*, où l'on trouvera aussi la transition éditée et traduite en appendice.
103. *Dialogue contre un sévérien*.
104. G. N. Bonwetsch, Ein antimonophysitischer Dialog, p. 154 ; G. Bardy, Trophées de Damas, p. 175-176.
105. P. Van Nuffelen, *Trophies of Damascus* and *Bonwetsch Dialogue*, p. 67 (en revanche, le passage du *Dialogue contre un sévérien* donné en référence n'est pas pertinent, puisqu'il affirme seulement que les chalcédoniens, à la différence des nestoriens, ne pensent pas que le Christ ait deux volontés opposées, sans préciser s'ils professent une seule volonté ou deux accordées).
106. *Dialogue contre un sévérien*, § 39, p. 133.
107. Ποιήσωμεν κατὰ τὸ σὸν πρόβλημα : *Ibid.*, § 40, p. 133, l. 13.

une hypostase ? Enseigne-le moi[108]. » Le stylite[109] vient de défendre la formule de Chalcédoine : c'est donc, évidemment, le faux gaïanite qui lui en demande raison, si bien que les deux dernières phrases doivent lui être attribuées. En conséquence, à partir de la réplique suivante (l. 32), les attributions dans le manuscrit sont de nouveau correctes. De telles erreurs, de la part de copistes, se conçoivent aisément compte tenu du fait que, dans tous les passages concernés, le stylite (« l'hérétique » dans les indications de locuteur) imite le discours chalcédonien, tandis que le moine (désigné comme « l'orthodoxe ») fait mine de défendre l'aphtartodocétisme.

— Les *Dialogica polymorpha antiiudaica* (*olim Dialogue de Papiscus et Philon*), une série d'extraits d'un texte anti-judaïque dont certains conservent la trace d'une mise en scène impliquant, là aussi, un moine[110]. La collection en tant que telle date peut-être du premier tiers du VIII^e^ siècle, mais elle s'appuie largement sur une ou plusieurs sources qui furent produites dans les milieux monastiques chalcédoniens durant la seconde moitié du VII^e^ siècle.

Du fait de son caractère fragmentaire et de son succès, cette collection a été fréquemment remaniée et redéfinie lors de sa transmission, ce qui rend impossible, en l'état actuel des connaissances, la réalisation d'une édition critique. Comme l'a montré Patrick Andrist, il est à peu près certain que l'état représenté par la branche γ de la tradition est à la fois le plus complet et le plus ancien et qu'il est lui-même composé d'emprunts à plusieurs œuvres perdues[111]. D'après une indication chronologique interne, on peut dater la compilation des *Dialogica* entre les années 690 et 730[112]. Au moins une des sources utilisées doit remonter au tout début des années 660 : d'une part, elle servit également à l'auteur des *Trophées de Damas*[113], ce qui la situe nécessairement avant 680 ; d'autre part, il y est dit que les chrétiens sont « châtiés », c'est-à-dire, probablement, soumis au califat, depuis environ vingt ans, ce qui est compatible avec la mention qui suit de pièces de monnaies dépourvues de croix, puisque

chalc. p. 10 milieu p. 89 chrét. p. 4

108. Τί τὸ κωλύον δύο τὰς φύσεις, μίαν δὲ τοῦ Χριστοῦ λεγομένην ὑπόστασιν; Μίαν ὑπόστασιν λέγων δύο τὰ φύσεις, ποίαν φύσιν λέγεις ἀνυπόστατον; Τοῦτο δίδαξον : *Ibid.*, § 59, p. 139, l. 29-31.

109. C'est-à-dire le moine dans le manuscrit, donc le stylite une fois que l'on a rétabli les attributions originelles.

110. Édition de travail et traduction italienne : *Dialogica*.

111. Références dans B. Dumont, La *Dispute contre les juifs de l'abbé Anastase*, p. 73.

112. Nous proposons une fourchette chronologique un peu plus large que celle d'Andrist : voir *Ibid.*, p. 76.

113. Une partie des parallèles sont recensés dans G. Bardy, Trophées de Damas, p. 186 ; voir surtout I. Aulisa et C. Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone*, p. 326-338. P. Andrist, Essai sur la famille γ, p. 109, donne une partie des raisons pour lesquelles les *Trophées* peuvent difficilement être la source des *Dialogica*, comme l'a postulé Bardy.

nous savons qu'une initiative en ce sens fut prise au tout début du règne de Muʿāwiya (proclamé en 40/660, seul calife 41-60/661-80)[114].

Il est possible que les développements communs aux *Dialogica* et aux *Trophées* remontent aux *Livres contre les juifs* disparus qu'Anastase le Sinaïte affirme avoir écrits dans l'*Hexaemeron*, mais cette hypothèse demande à être mise à l'épreuve d'un examen stylistique poussé[115]. C'est l'ensemble de ces rapprochements qui nous fonde à considérer les *Dialogica*, ou leurs sources, comme le produit d'un milieu chalcédonien, probablement monastique.

— Quelques extraits d'œuvres défendant la vénération des images, pour la plupart conservés par les actes du concile de 787 et par Jean Damascène. Nous les présentons brièvement *infra* p. 277, n. 86[116].

Nous avons mentionné jusque-là des œuvres qui soit prennent parti pour le dyothélisme, soit n'abordent pas la question des volontés du Christ. Quelques œuvres monothélites, transmises en syriaque, nous sont aussi parvenues dans un même manuscrit de la British Library[117] :

— La *Vie de l'abject Maxime de Palestine, qui blasphéma contre son Créateur et dont la langue fut coupée* (ci-après *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*)[118], de Georges de Rešʿayna, sur Maxime le Confesseur. Le récit s'interrompt au milieu des années 650, la fin étant perdue. L'auteur se présente comme l'un des évêques qui accompagnèrent Sophrone à Chypre en 636 ; en conséquence, la proposition, formulée par Brock, de fixer le *terminus ante quem* vers 680 paraît raisonnable. Toutefois, les nombreuses confusions qui émaillent le texte, notamment chronologiques, plaident pour une composition plutôt à la toute fin des années 660 ou dans les années 670. Nous retenons cette œuvre à titre comparatif, sachant qu'elle n'a manifestement pas été produite dans un milieu monastique.

milieu p. 89 chalc. p. 10 dyothél. p. 16 monothél. p. 16

114. P. Andrist, Essai sur la famille γ, p. 119-121. Le fait que ces indications chronologiques figuraient bien dans la source commune à ces deux œuvres est assuré par la continuité parfaite entre l'unité 9 des *Dialogica*, à laquelle correspond un développement semblable dans les *Trophées*, et l'unité 10, qui contient les deux indications chronologiques : leur distinction dans les éditions modernes ne vise qu'à tenir compte du fait que des copistes, dans certaines branches de la tradition ultérieure, ont tronqué cet ensemble dans un sens ou dans l'autre. Sur la frappe de monnaies sans croix sous Muʿāwiya, voir C. Foss, A Syrian Coinage of Muʿawiya?, p. 361-364.

115. B. Dumont, La *Dispute contre les juifs de l'abbé Anastase*, p. 91-93, avec les références à la littérature antérieure.

116. Voir aussi V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 278-280.

117. BL Add. 7192. Description dans S. P. Brock, A Syriac fragment on the Sixth Council, p. 63-64, et Idem, Monothelete Questions, p. 119-120.

118. *Clavis* de textes syriaques de controverse, S41, p. 421-422. Édition et traduction anglaise : *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*.

— Deux listes de questions aporétiques contre les dyothélites (*maksimyonišṭe/maksimyone*)[119]. Sebastian Brock, leur éditeur, les date plutôt de la fin du VII^e^ siècle ou du tout début du VIII^e^ : d'une part, elles mentionnent le Sixième Concile œcuménique ; d'autre part, le manuscrit, d'après son écriture, dut être copié au plus tard dans le premier tiers du VIII^e^ siècle, et certaines erreurs scribales montrent qu'il ne s'agit pas de l'autographe.

— Probablement la moitié d'un petit pamphlet contre le Sixième Concile œcuménique, dont les milieux de production sont inconnus[120]. Bien qu'aucun indice dans le texte lui-même ne permette de l'affirmer avec certitude, il paraît raisonnable de le dater de la période étudiée, vu les autres pièces du dossier auquel il appartient et le fait qu'il témoigne d'une connaissance assez précise du règne de Constantin IV et du déroulement du concile.

Enfin, une œuvre peut être intégrée à notre corpus, mais pose encore trop de problèmes philologiques pour pouvoir être exploitée de manière systématique :

— *De notre saint père Athanase, archevêque d'Alexandrie, à l'archonte Antiochus, sur de nombreux problèmes importants que posent les Saintes Écritures et qui devraient être connus de tous les chrétiens* (ci-après *Quaestiones ad Antiochum ducem*)[121], une collection de questions et réponses similaire à celle d'Anastase, attribuée de manière apocryphe à Athanase d'Alexandrie (IV^e^ siècle). Il semble aujourd'hui à peu près clair que cette œuvre date de la seconde moitié du VII^e^ siècle. Elle a été copiée dans plus de deux cent trente manuscrits grecs[122], sans compter les traductions[123]. Le texte reproduit dans la *Patrologie grecque* est une édition éclectique établie à partir d'un petit nombre de manuscrits qui n'ont pas tous été identifiés[124] : il est donc fort possible qu'elle contienne des erreurs significatives et des passages, voire des questions, interpolés ou abrégés[125].

> Cette collection est explicitement citée dans la *Doctrina Patrum* (présentée *infra* p. 74), ce qui ne permet pas d'envisager une date de composition postérieure

dyothél. p. 16

119. *Clavis* de textes syriaques de controverse, S46, p. 424-425. Édition et traduction : *Questions contre les maximianistes*.

120. *Clavis* de textes syriaques de controverse, S47, p. 425. Édition et traduction : *Fragment monothélite sur le Sixième Concile*.

121. Édition : Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum ducem*.

122. I. De Vos, The Manuscript Tradition of the *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 43, n. 3.

123. C. Macé, Les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 121-122, n. 3 ; B. Roggema, The Arabic Translation of *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 16, n. 4.

124. C. Macé, Les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 123.

125. *Ibid.*, p. 135, qualifie l'édition de la *PG* de « mauvaise [...] dans les détails » au moins en ce qui concerne la question 39. B. Roggema, The Arabic Translation of *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 42-43, relève également que la réponse à la question 1 dans la *PG* est fortement abrégée par rapport à ce que transmettent l'ensemble des traductions arabes (y compris dans la tradition indirecte) et certains manuscrits grecs. Voir d'autres exemples significatifs dans I. De Vos et O. Grinchenko, The *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 114.

au début du VIII^e^ siècle. D'autre part, comme plusieurs questions portent sur la vénération des images, il est peu probable qu'elle soit antérieure à la seconde moitié du VII^e^ siècle.

L'examen d'une bonne partie de la tradition manuscrite grecque, dont les plus anciens témoins remontent au X^e^ siècle, a conduit Ilse De Vos à la conclusion que l'archétype devait contenir les 137 questions-réponses figurant dans l'édition Montfaucon reproduite dans la *Patrologie grecque*, même si la dernière, qui se distingue par sa longueur et son usage abondant de citations bibliques, a souvent été singularisée dans les manuscrits ou transmise isolément[126]. Son hypothèse est corroborée par le fait que les mêmes 137 questions-réponses furent traduites en arabe durant la première moitié du IX^e^ siècle[127]. Cependant, l'archétype commun aux traditions grecque et arabe représente-t-il la collection originale ? La question se pose d'autant plus qu'un florilège sur les images transmis par un unique témoin de la *Doctrina Patrum*[128] et le troisième discours sur les images de Jean Damascène, tous deux composés au début du VIII^e^ siècle, mentionnent cet ouvrage comme comprenant 100 questions-réponses[129] : soit il existait à cette époque une recension tronquée de manière à obtenir un nombre rond de questions-réponses, phénomène que l'on retrouve dans la tradition grecque ultérieure[130], soit la collection originelle fut augmentée de 37 questions-réponses au cours du VIII^e^ ou au début du IX^e^ siècle, créant une nouvelle recension dont seraient issus tous les manuscrits grecs et arabes conservés[131].

Mentionnons enfin la question complexe des rapports entre les *Quaestiones ad Antiochum ducem* et les *Questions et réponses* d'Anastase. Pour le moment, l'hypothèse selon laquelle Anastase aurait emprunté aux *Quaestiones* paraît être la mieux fondée, mais Vincent Déroche a évoqué la possibilité que la tradition des *Quaestiones* ait pu être contaminée dans un second temps par les *Questions et réponses*, tandis que Dirk Krausmüller a proposé l'hypothèse

126. I. De Vos, The Manuscript Tradition of the *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 51-63.
127. B. Roggema, The Arabic Translation of *Quaestiones ad Antiochum ducem*.
128. F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, p. LXXX.
129. C. Macé, Les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 128-129.
130. I. De Vos, The Manuscript Tradition of the *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 52.
131. Du moins jusqu'à preuve du contraire, car l'étude d'Ilse de Vos ne porte que sur un gros échantillon de la tradition grecque, tandis que Barbara Roggema n'a pas pu consulter intégralement les manuscrits arabes les plus anciens du Sinaï.

d'une source commune[132]. Des parallèles ont également été relevés avec les *Trophées de Damas* et les *Dialogica*[133].

L'ancrage géographique des *Quaestiones ad Antiochum ducem* apparaît moins clairement, si l'on s'en tient au contenu, que dans le cas des *Questions et réponses* d'Anastase. En particulier, la domination musulmane n'est jamais mentionnée explicitement. Cependant, les parallèles déjà mentionnés avec des œuvres syro-palestiniennes de la fin du VII^e^ et du tout début du VIII^e^ siècle, ainsi que leur utilisation par Jean Damascène et par l'auteur du traité arabe chrétien *Sur la nature trine de Dieu*[134], du milieu du VIII^e^ siècle, suggèrent bien une origine proche-orientale.

3. Œuvres exclues du corpus contre la tradition manuscrite ou l'avis de certains chercheurs

3.1. Œuvres parfois attribuées à Anastase

Nous excluons plusieurs œuvres parfois attribuées à Anastase le Sinaïte, à tort ou de manière trop incertaine, que nous ne pouvons pas non plus imputer avec une certitude raisonnable à un éventuel auteur chalcédonien de la période étudiée :

— L'*Homélie sur les morts* (CPG 7752). La doctrine du sort de l'âme après la mort qu'elle développe est contraire à celle défendue par Anastase dans les *Questions et réponses* et dans l'*Homélie sur le Psaume 6*[135].

— L'*Homélie sur les Rameaux* (CPG 7780), sur la reconnaissance de la messianité du Christ et de son règne universel. Cette pièce inédite est rédigée dans un style dramatique qui correspond bien à celui des homélies sur la Passion, la Transfiguration et Saint Thomas. Cependant, elle n'est transmise que dans deux manuscrits, dont un examen rapide nous a semblé indiquer que l'un est un apographe de l'autre ; de plus, son attribution à Anastase n'a jamais été bien établie[136]. Nous l'excluons donc par prudence, sachant qu'elle n'apporterait guère d'éléments originaux à notre étude.

132. Voir le résumé du débat dans B. Roggema, The Arabic Translation of *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 19, avec les notes.
133. *Ibid.*, p. 18.
134. *Ibid.*, p. 40-43.
135. V. Déroche, Compte-rendu de Molinier. Sur les problèmes philologiques que pose cette œuvre, voir K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 440.
136. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, II, p. 798.

— Le *Discours sur les pseudo-prophètes, les pseudo-didascales, les hérétiques impies et les signes de la fin du monde*[137], qui exhorte à se détourner du paganisme et de l'hérésie pour revenir à la piété et aux livres saints dans un contexte de fin du monde imminente où les fidèles souffrent, l'Église est divisée et les clercs eux-mêmes se montrent trop souvent indignes. Ce texte est connu par une tradition complexe que les éditions de Savile et Montfaucon, qui s'appuient sur deux manuscrits de la même recension longue, ne donnent pas à voir ; seuls quelques manuscrits l'attribuent à Anastase le Sinaïte, la plupart indiquant plutôt, de manière apocryphe, Jean Chrysostome[138]. Nous l'écartons, d'une part à cause du manque d'études philologiques, d'autre part parce que les indices pour postuler une écriture à la période islamique nous semblent bien trop ténus en l'état.

> La seule tentative de dater ce texte, à notre connaissance, est celle d'Alice Whealey[139]. Elle plaide tout d'abord, sans doute avec raison, pour une origine antiochienne du texte, au vu des figures d'autorités invoquées. Concernant la date, elle propose en première approche un *terminus post quem* au milieu du VI^e^ siècle, moment où les œuvres du pseudo-Denys, cité dans le texte, furent largement acceptées, et un *terminus ante quem* au milieu du VIII^e^, qu'elle identifie comme la période où l'arabe tendit à remplacer le grec chez les melkites[140]. Elle tente ensuite de réduire cette fourchette chronologique en mobilisant une série d'arguments auxquels nous ne pouvons pas souscrire. Elle fait grand cas de deux lignes dans lesquelles l'orateur évoque les guerres et les rébellions qui ont lieu à son époque[141]. Ce n'est pourtant qu'un élément, formulé en des termes très généraux, d'une énumération où les phénomènes naturels, l'absence de charité entre chrétiens, la multiplication des hérétiques et les conflits dans l'Église tiennent une bien plus grande place : on voit mal pourquoi, dans ces conditions, elles ne pourraient pas faire référence aux guerres et révoltes qui émaillèrent le VI^e^ et le premier tiers du VII^e^ siècle, si tant est qu'elles aient renvoyé, y compris dans l'esprit de l'auteur, à des événements précis. Les parallèles textuels proposés reposent souvent sur un vieux fonds scripturaire ; les rapprochements avec le pseudo-Hippolyte, dont le degré de

137. Plusieurs éditions anciennes, dont les plus accessibles sont *Discours sur les pseudo-prophètes (Savile)* ; *Discours sur les pseudo-prophètes (Montfaucon)*. Résumé et traduction de plusieurs passages dans K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 466-474 (qui défend son attribution à Anastase en avançant des arguments, et en particulier des parallèles, beaucoup trop superficiels).

138. G. Morize, Rapport sur une mission, p. 40 ; K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, II, p. 799-800.

139. A. Whealey, *Sermo de Pseudoprophetis*.

140. *Ibid.*, p. 178-180.

141. *Ibid.*, p. 180-181.

significativité demanderait à être mieux évalué, ne prouvent rien faute d'avoir écarté l'hypothèse d'une ou de plusieurs sources communes et d'avoir établi plus fermement la datation de cette œuvre[142]. De même, les passages identifiés comme des allusions aux musulmans sont soit mal compris[143], soit interprétés de manière spéculative[144]. Enfin, le rapprochement entre la famine évoquée dans le texte et quelques épisodes mentionnés dans les chroniques syriaques[145] ne tient pas compte du fait que l'orateur précise que la famine dont il parle est spirituelle (les chrétiens se privent des bienfaits divins par leur attitude), et non matérielle.

De toute évidence, cette homélie fut conçue pour être pertinente en toutes circonstances. C'est pour cette raison que la thèse de Whealey, sans être nécessairement fausse, s'avère indéfendable. Faute de pouvoir repérer des allusions précises dans les lieux communs du *Discours sur les pseudo-prophètes*, il paraît plus prudent, pour la datation, de conserver une fourchette large.

— La *Doctrina Patrum*, florilège patristique sur la Trinité et l'Incarnation, composée après le Sixième Concile à une époque où les volontés du Christ étaient encore perçues comme un objet de débat majeur, donc entre 681 et le début du VIII^e^ siècle[146]. Cette œuvre fut manifestement écrite par un certain Anastase, mais son identification à Anastase le Sinaïte n'est plus retenue ; l'attribution, proposée par Stiglmayr, à Anastase l'Apocrisiaire, élève de Maxime le Confesseur, est parfois acceptée[147]. En tout cas, nous n'avons pas trouvé dans la littérature secondaire de raison de penser qu'elle ait été composée dans le califat.

— La *Dispute contre les juifs de l'abbé Anastase*[148], un traité anti-judaïque qui emprunte largement aux *Dialogica*. La paternité et l'époque de composition de cette œuvre ont été largement débattues ; nous espérons avoir démontré ailleurs, à la suite d'autres, qu'il n'y avait aucune raison de l'attribuer à Anastase le Sinaïte, ni même à un quelconque

chrét. p. 4 patristique : Pères p. 1

142. *Ibid.*, p. 181-183. Sur le pseudo-Hippolyte, voir *infra* p. 75.

143. Τοὺς λαλοῦντας τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ μισηθέντας traduit par « those who actually say that they "hate the Word of God" », alors qu'il faut comprendre « [quand tu verras] ceux qui professent le Verbe de Dieu se faire haïr », ce qui est une référence à Mt 10,22.

144. A. Whealey, *Sermo de Pseudoprophetis*, p. 183-184.

145. *Ibid.*, p. 184-185.

146. Édition : *Doctrina Patrum*.

147. J. Stiglmayr, Der Verfasser der Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Références supplémentaires dans A. Grillmeier, *Le Concile de Chalcédoine*, p. 120-121. Certains chercheurs, comme C. Macé, Les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 129, jugent toujours l'attribution incertaine. De fait, puisque Anastase l'Apocrisiaire mourut en 666 et que la *Doctrina* mentionne le concile de 680-681 (F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, p. LXXIX), l'hypothèse de Stiglmayr implique que l'œuvre fut complétée par la suite.

148. Édition : *Dispute contre les juifs de l'abbé Anastase*.

auteur du VII^e^ ou du VIII^e^ siècle. Les parallèles établis avec des œuvres de cette époque soit ne tiennent pas à l'examen, soit s'expliquent mieux par une utilisation de ces textes par l'auteur de la *Dispute*. De plus, les indices de datation internes pointent vers le IX^e^, voire le XI^e^ siècle[149].

3.2. Œuvres non attribuées à Anastase mais parfois situées dans l'espace et à l'époque étudiés

Nous mentionnons enfin d'autres œuvres pour lesquelles a été défendue, à tort ou de manière trop incertaine, l'hypothèse d'une origine proche-orientale remontant à la fin du VII^e^ ou au début du VIII^e^ siècle :

— *Sur la fin du monde* du pseudo-Hippolyte[150], un texte apocalyptique qui emprunte largement au traité *Sur le Christ et l'Antéchrist* d'Hippolyte de Rome (170-235). La datation de cette œuvre est très incertaine. Les arguments de Whealey pour situer sa rédaction dans le Proche-Orient islamique de la fin du VII^e^ siècle reposent sur le même type de rapprochements superficiels que pour le *Discours sur les pseudo-prophètes* examiné précédemment[151].

— La *Première apocalypse anonyme de Jean*[152], qui se présente comme un dialogue entre Jean de Patmos et Jésus sur la fin du monde. Elle fut composée entre les années 720 et 840, et est donc postérieure à la période que nous étudions.

> Whealey a relevé, avec raison, que la mention des « images vénérables et saintes » (τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας) indique que le texte date au plus tôt des années 720 : une recherche de cooccurrence sur les lemmes σεπτός, ἅγιος et εἰκών dans le *TLG* montre que les attestations les plus anciennes de cette expression sont du patriarche Germain (715-730)[153]. Les critères utilisés par Laurence Vianès pour privilégier le milieu du VI^e^ siècle au sein d'une fourchette allant du V^e^ au premier tiers du VII^e^ siècle ne peuvent être retenus, d'une part parce qu'elle reprend la datation trop haute attribuée par Hans-Georg Thümmel aux *Quaestiones ad Antiochum ducem*, qui présentent des

149. B. Dumont, La *Dispute contre les juifs de l'abbé Anastase*.
150. Références dans A. Kraft, An inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources, p. 84-86.
151. A. Whealey, *De consummatione mundi* of Pseudo-Hippolytus.
152. Références dans A. Kraft, An inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources, p. 91-92. Emanuela Valeriani en prépare une édition pour le *CCSA* : https://web.archive.org/web/20221002115751/https://wp.unil.ch/aelac/publications/series-apocryphorum/.
153. A. Whealey, The Apocryphal Apocalypse of John ; E. Valeriani, L'Apocalisse apocrifa di Giovanni, p. 100-101.

parallèles avec l'*Apocalypse*, d'autre part parce que l'existence de deux œuvres partageant des thèmes communs avec celle-ci à cette époque est insuffisante pour postuler un mouvement intellectuel dans lequel elle s'inscrirait[154].

— La *Doctrina Jacobi*[155], un dialogue anti-judaïque mettant en scène Jacob, un juif baptisé de force à Carthage au début des années 630, qui reçoit la grâce divine et s'emploie à convaincre d'autres juifs dans sa situation de la vérité du christianisme et de l'arrivée imminente de la fin des temps. Nous suivons l'opinion généralement admise selon laquelle cette œuvre fut composée, probablement en Palestine, autour de 640 et traite des problématiques propres au règne d'Héraclius[156]. Nous ne l'intégrons donc pas à notre corpus, mais nous nous en servirons quelquefois de point de comparaison.

Les arguments énoncés récemment par Sean Anthony pour dater la *Doctrina Jacobi* des années 670 ne sont pas déterminants[157]. Le premier s'appuie sur un passage de la *Doctrina* qui rapporte des rumeurs selon lesquelles les envahisseurs saracènes, en 634, étaient guidés par un prophète prétendant détenir les clés du Paradis. Selon lui, les plus anciennes attestations, dans la tradition islamique, de la représentation de Muḥammad comme gardien du Paradis remontent au plus tôt à l'époque omeyyade, ce qui conduirait à privilégier ce moment pour la composition de la *Doctrina*[158]. Cependant, étant donné le manque d'informations sur la tradition musulmane avant le VIII^e^ siècle, rien n'empêche qu'un tel discours ait circulé auparavant sans laisser de traces.

D'autre part, le fait que Muḥammad, mis à part la *Doctrina*, ne soit mentionné comme un faux prophète dans les sources chrétiennes qu'à partir de la toute fin du VII^e^ siècle[159], n'est pas nécessairement le signe d'une composition tardive. Dans la *Doctrina*, la discussion sur l'existence éventuelle d'un prophète guidant les Saracènes ne prétend pas contester le discours musulman sur Muḥammad, mais des rumeurs, réelles ou supposées, qui auraient circulé parmi les juifs au moment de la conquête, affirmant qu'il y avait un prophète parmi les Saracènes

disc. p. 86 chrét. p. 4

154. L. Vianès, Les citations bibliques dans la *Première Apocalypse apocryphe* de saint Jean, p. 159-161.
155. Édition : *Doctrina Jacobi*.
156. Date : G. Dagron, Le scénario et ses ancrages historiques, p. 246-247. Interprétations que nous privilégions, et qui se complètent ou corrigent mutuellement : V. Déroche, Les intentions de l'auteur, avec quelques compléments dans V. Déroche, Notes sur le VII^e^ siècle, p. 144-145 ; C. Boudignon, Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi* ; A. S. Jacobs, Gender, Conversion, End of Empire.
157. S. W. Anthony, Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi ; repris dans S. W. Anthony, *Muhammad and the Empires of Faith*, p. 25-58.
158. S. W. Anthony, Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi, p. 246-262.
159. *Ibid.*, p. 263.

et qu'il annonçait le Messie : il n'est pas étonnant que ces propos aient été reproduits ou allégués seulement dans l'unique dialogue anti-judaïque composé à cette époque, et que ces rumeurs, ou la crainte de leur existence, aient ensuite rapidement disparu. Le développement d'un discours chrétien sur Muḥammad à partir de la fin du VII^e^ siècle se fit ensuite dans un tout autre contexte, pour répondre à celui des musulmans.

Enfin, lorsque Jacob affirme que les juifs sont « foulés aux pieds par les Nations depuis six cent quarante ans[160] », il ne compte pas nécessairement depuis la Crucifixion, comme le suppose Anthony[161]. Il est ailleurs question de six cents ans[162] : l'explication la plus immédiate, même si elle n'est pas la seule possible, est que l'auteur de la *Doctrina* soit parti de la Nativité pour les six cent quarante ans, puis de la Crucifixion pour les six cents ans ; l'écart supplémentaire de sept ans par rapport à la durée de la vie terrestre du Christ peut s'expliquer par une différence d'arrondi. Aucun des arguments avancés par Anthony ne permet donc de descendre la date de composition de la *Doctrina*.

Plus récemment, Simon Pierre a avancé que le paragraphe V, 16 de la *Doctrina* (et aussi 17 et 18?), celui qui mentionne des rumeurs juives sur l'apparition d'un faux prophète chez les Saracènes, pourrait être une interpolation postérieure dans le texte original[163]. Il évacue tout d'abord le contre-argument selon lequel le nom du patrice Serge, défait au début de la conquête islamique, révélerait que l'auteur était informé de première main : comme ce nom est absent des manuscrits grecs, de même que plusieurs précisions historiques, les traductions qui le contiennent pourraient descendre d'un manuscrit grec interpolé dont ne dépendraient pas les témoins grecs conservés. Cette hypothèse est admissible,

disc. p. 86 chrét. p. 4

160. *Doctrina Jacobi*, I, 22, p. 100-101.

161. S. W. Anthony, Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi, p. 262. Dans Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 502, p. 50, la durée de l'humiliation des juifs est comptée aussi à partir de la Nativité plutôt que de la Crucifixion.

162. *Doctrina Jacobi*, II, 6, p. 146-147.

163. S. Pierre, Pour un usage critique des sources non musulmanes, p. 14. Il ne s'agit là que d'un paragraphe dans un essai historiographique au propos bien plus large. Surtout, la réfutation qui suit n'invalide pas la thèse défendue en premier lieu par l'auteur, qui est que ce passage de la *Doctrina* ne prouve pas que Muḥammad ait été présenté comme un prophète eschatologique par les conquérants musulmans, encore moins qu'il ait dirigé les campagnes militaires de 634 : il suffit de rappeler que la *Doctrina* est une fiction qui rapporte des rumeurs peut-être fictives, que ces rumeurs sont censées refléter l'interprétation des conquêtes islamiques par certains juifs et qu'elles sont donc formulées en fonction de l'idéologie religieuse que les chrétiens leur prêtaient. Dans ces conditions, il est malaisé faire la part entre ce qui provient d'éventuels propos tenus par des conquérants, leur reformulation par des chrétiens, ce qui fait écho à des rumeurs ayant réellement circulé parmi les juifs et ce que l'auteur imaginait que les juifs devaient se dire entre eux.

mais pas plus probable *a priori* que celle d'une simplification du texte dans les deux seuls témoins grecs qui le comportent.

Pierre formule une autre hypothèse qui irait dans le sens d'une rédaction plus tardive qu'on ne l'admet généralement ou d'un remaniement, à savoir qu'une interpolation aurait pu avoir eu lieu en amont de l'archétype, par exemple au début du VIII^e^ siècle. Parmi les arguments qui la rendraient plausible, il met en avant les « multiples gloses qui abondent dans la *Doctrina* » — ou plutôt dans sa tradition manuscrite. Il s'agit en réalité de petits ajouts destinés à clarifier une expression, une allusion ou un raisonnement ; il est généralement aisé de les repérer et de les éliminer car elles ne se trouvent pas dans toutes les versions[164]. Elles n'ont donc rien à voir avec l'interpolation à date ancienne de plusieurs répliques successives, ni même avec l'ajout de précisions plus ponctuelles dans de nombreuses branches de la tradition. D'autre part, que l'on ne connaisse pas de reprises ou de mentions de cette œuvre avant le VIII^e^ siècle n'augmente nullement la probabilité, comme le suggère Pierre, qu'elle ait été écrite, ou réécrite, et mise en circulation seulement à cette époque. À la différence des œuvres des Pères de l'Église, qui pouvaient servir d'autorités, il était rare de citer explicitement un dialogue anonyme contre les juifs. De plus, il est tout à fait possible que la *Doctrina* ait été utilisée comme un réservoir de citations bibliques par les auteurs des quelques autres compositions anti-judaïques du VII^e^ siècle qui nous sont parvenues, ce qui laisse par définition peu de traces, ou qu'elle n'ait circulé que dans de tout petits cercles avant de connaître une diffusion un peu plus large.

Les présomptions sont donc trop faibles pour que l'on doive renoncer à dater des alentours de 640, comme le reste de la *Doctrina*, le passage sur les rumeurs circulant parmi les juifs à propos de l'invasion saracène. Pour étayer le soupçon d'interpolation ou de réécriture à l'époque omeyyade, il faudrait prouver que le passage visé s'intègre mal au reste du texte, par exemple sur des critères stylistiques, syntaxiques, lexicaux ou logiques. L'autre possibilité, envisagée semble-t-il par Pierre et explorée par Anthony, serait de faire de l'ensemble de la *Doctrina* une œuvre plus tardive qu'on ne l'admet généralement, ce qui supposerait toutefois de trouver d'autres arguments que ceux avancés jusqu'ici. Sur la base de quels indices positifs peut-on pencher en faveur soit des alentours de 640, soit du dernier tiers du VII^e^ siècle au plus tôt ?

Pères p. 1 texte p. 86

164. V. Déroche, Les intentions de l'auteur, p. 57-58.

Face à l'absence de preuves philologiques décisives, il ne nous reste qu'à évaluer quelle interprétation d'ensemble rend le mieux compte des multiples particularités de l'ouvrage et dans quel contexte historique cette interprétation fait le plus sens. Celle qui se dégage des études citées *supra* n. 156 a le mérite, nous semble-t-il, de rendre compte de l'ensemble des éléments saillants du texte. La *Doctrina* présente la victoire sur les Perses et l'invasion saracène comme des signes eschatologiques. C'est ce contexte qui justifie, dans l'économie du texte, le baptême forcé des juifs, car, suivant une certaine interprétation de Rm 11,25-26, leur conversion devait précéder immédiatement la fin des temps. En effet, l'œuvre vise pour partie à justifier cette entreprise plutôt qu'elle ne l'utilise comme un simple cadre permettant de mettre en scène la conversion réelle d'un juif. Le prologue introduit notamment une objection que purent formuler certains chrétiens en la mettant, de manière rhétorique et sans souci de vraisemblance, dans la bouche de juifs : « le temps du baptême n'est pas encore arrivé » ; cette objection est ensuite réfutée par Jacob lors du dernier entretien, qui montre que la fin est toute proche. De plus, tout le dispositif narratif plaide pour catéchiser davantage les juifs baptisés afin d'achever leur conversion, plutôt que de les rejeter : leur extériorité persistante à la foi chrétienne est reconnue, mais la figure de Jacob, juif atteint par la grâce qui persuade d'autre juifs, montre la voie. Ces éléments, si spécifiques à la *Doctrina*, ne nous paraissent faire sens que dans un contexte où le baptême forcé posait encore problème, ce qui ne peut guère avoir été le cas plus de dix ans après les faits étant donné le caractère éphémère et la faible application de cette politique.

— La *Chronique maronite jusqu'en 664*, conservée de manière très fragmentaire dans un manuscrit daté paléographiquement du VIII^e^ ou du IX^e^ siècle[165]. Nous savons qu'il s'agissait d'une chronique universelle puisque la première partie conservée va d'Alexandre le Grand à 361 ; cependant, après le IV^e^ siècle, nous ne disposons que des années 658-664. Le contenu reflète un point de vue chalcédonien, mais comme il manque le début et la fin du texte, il paraît impossible de la dater.

chrét. p. 4 chalc. p. 10

165. Édition : *Chronique maronite*. Traduction anglaise des notices sur les années 658 à 664 : *Chronique maronite (trad. anglaise partielle)*. Notice dans M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 546-548, S14. Sur les attributions proposées à la fin du XIX^e^ siècle et finalement non retenues, voir R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 135-139, et M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 15-17.

Andrew Palmer a situé la rédaction à la fin du VII^e siècle, voire peu après 665, au motif que les dates sont très précises pour les événements cités dans le dernier fragment, jusqu'au jour de la semaine ; tout du moins est-ce le cas pour ceux qui se déroulent en Palestine, que l'on peut par conséquent considérer comme le lieu probable de la rédaction de la chronique, car il y a peut-être une erreur sur la date de la campagne conduite par Yazīd b. Muʿāwiya contre l'Empire romain dans les années 660. De plus, alors qu'il semble être un sympathisant, voir un membre du monastère de Mor Maron, haut lieu du monothélisme, l'auteur manifesterait, selon Palmer, un point de vue nettement pro-romain, ce qui rendrait plus plausible une composition avant 680/681, date de l'adoption du dyothélisme par Constantinople[166]. Il paraît toutefois imprudent d'identifier un point de vue pro-romain d'après le dernier fragment de la chronique : dans le premier passage où les Romains apparaissent, l'auteur rapporte que Constant II fit exécuter son frère en 659, acte dont il dénonce l'injustice et à la suite duquel il rapporte les protestations de la population de la capitale[167]. Le second est le récit de deux campagnes musulmanes en Asie mineure, où les défaites des troupes califales sont certes rapportées avec complaisance, mais où les Romains et leur empereur n'apparaissent pas toujours à leur avantage non plus[168]. Dans l'ensemble, l'étroitesse de ce qui nous reste et sa concentration sur les campagnes militaires et les événements en Syrie et en Palestine ne permettent guère de tirer des conclusions sur la manière dont l'auteur juge la politique religieuse des empereurs successifs.

À l'inverse, on ne peut tirer argument, comme l'a fait James Howard-Johnston, du fait que l'auteur place la Nativité en l'an 309 de l'ère des Séleucides, ce qui correspond à la correction appliquée par Jacques d'Édesse aux calculs d'Eusèbe de Césarée et conduirait donc, selon lui, à préférer une datation après 692 (ou plutôt 710), date probable de la mise en circulation de la chronique de Jacques[169] : outre que le texte a pu être corrigé par un copiste au VIII^e siècle, la date de 309 est attestée dans la littérature syriaque dès le VI^e siècle[170].

monothél. p. 16 dyothél. p. 16

166. A. Palmer, *The Seventh Century*, p. 29-35.

167. *Chronique maronite (trad. anglaise partielle)*, p. 31.

168. *Ibid.*, p. 32-35.

169. J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 176. Il a été démontré depuis que la date de 692, retenue après d'autres par Howard-Johnston, concerne une autre œuvre de Jacques d'Édesse : voir W. Witakowski, The Chronicle of Jacob of Edessa, p. 39.

170. A. de Halleux, Une chronique melkite du VII^e s., p. 19, n. 2. F. Nau, Lettre de Jacques d'Édesse, p. 581-583, signale la même date dans la *Chronique d'Édesse*, composée au VI^e siècle et conservée dans un manuscrit daté

> Certes, quelle que soit la date de rédaction de la *Chronique maronite*, la précision des dates montre que les récits sur les années 658-664, qu'ils aient été écrits par l'auteur ou simplement repris par lui[171], reprennent un matériau rédigé assez près des événements. Il est néanmoins difficile, du fait de l'ampleur limitée de ce qui a été conservé, de saisir le discours d'ensemble de l'auteur, d'autant que les récits ont pu être partiellement réécrits sans perdre de leur précision : certains fragments sont donc exploitables dans la perspective qui est celle de l'introduction de ce présent travail, mais pas comme document du discours chalcédonien de la fin du VII^e^ et du tout début du VIII^e^ siècle.

— Les *Questions pour mettre les juifs dans l'embarras*[172], une série de questions adressées aux juifs, en général d'une phrase chacune, destinées à prouver que Jésus est bien le Messie annoncé par l'Ancien Testament. Comme l'a signalé Déroche, la mention de six cents ans depuis lesquels les juifs ont été expulsés de la Terre promise et sont privés de prophètes et d'oracles renvoie à la fin du VII^e^ siècle (en comptant à partir de la destruction du Temple en 70), mais aucun indice ne permet de situer le lieu de composition de cet opuscule[173].

— Le *Récit du débat entre deux moines et un juif de Tomei*, qui se conclut sur la conversion des juifs de cette ville d'Égypte[174]. Il est transmis en arabe dans trois manuscrits. Jusqu'à preuve du contraire, aucun indice ne permet de le dater du VII^e^ siècle.

> Robert Griveau a avancé, sans preuves, que ce récit fut probablement traduit du grec ou du copte par un traducteur arabe du VIII^e^ siècle[175] ; Georg Graf a plaidé pour une traduction depuis le copte en relevant la forme *Yāsīb* pour Joseph, habituellement *Yūsuf*, qui viendrait de *Iōseb*[176] ; cependant, quand bien même l'argument serait décisif, cela ne résoudrait pas le problème de la date. Or, pour établir celle-ci, Griveau s'est appuyé sur les éléments de datation donnés dans le texte, alors même que, comme l'a relevé Déroche, ils sont incohérents et fantaisistes. D'autre part, rien ne permet de situer une éventuelle traduction

paléographiquement du VII^e^ (voir M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 527-529, S7). Jacques d'Édesse semble donc avoir justifié une pratique existante plutôt que l'avoir initiée : on peut interpréter dans ce sens le fait que la *Chronique composite* donne aussi la date de 309 pour la naissance du Christ, mais ne présente pas les autres corrections préconisées par Jacques (voir A. Palmer, Chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe, p. 32-33).

171. R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 139 : « it is equally probable that the work originally continued much further, and so we have to do with a later compilation that draws on earlier local records ».

172. Édition et traduction française : *Kephalaia.*

173. V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 308.

174. Notice dans *Ibid.*, p. 280 ; présentation et analyse dans R. Griveau, Histoire de la conversion des juifs.

175. R. Griveau, Histoire de la conversion des juifs, p. 312-313.

176. G. Graf, *Die Übersetzungen*, p. 473.

au VIII^e siècle, comme le fait arbitrairement Griveaux. Pour le moment, on doit donc se contenter d'une fourchette large, entre la conquête arabe (le patriarche Benjamin étant mentionné dans le texte) et la date du plus ancien manuscrit connu, soit 1040[177].

— Une hypothétique source palestinienne sur les débuts de l'Islam qui serait conservée dans la chronique arménienne du Pseudo-Sébéos, laquelle traite principalement l'histoire des empires et de l'Arménie du VI^e siècle à la fin de la première *fitna* (661) avec une forte orientation eschatologique[178]. L'existence de cette source paraît très spéculative.

L'appartenance à un même ensemble des trois fragments qui composeraient la « source palestinienne » (migration des juifs d'Édesse dans la péninsule Arabique, prédication de Muḥammad et conquête de la Palestine puis de l'ensemble du Proche-Orient, complots des juifs à Jérusalem sous la domination musulmane) est très loin d'être certaine, comme l'a remarqué Tim Greenwood[179]. L'origine attribuée à ces récits est tout aussi douteuse. S'ils sont centrés sur la Palestine, ce n'est pas du fait d'un intérêt pour cette région en elle-même[180], mais pour exposer la cause première des conquêtes (les musulmans auraient voulu reprendre la terre donnée à leur ancêtre Abraham) et pour dénoncer la tentative des juifs de restaurer le Temple et de reprendre le contrôle de Jérusalem : ces textes à valeur idéologique et étiologique ne dénotent donc pas une connaissance particulière de cette région ou des événements qui s'y déroulèrent[181] et peuvent avoir été composés n'importe où.

Enfin, il est permis de se demander si le récit de la prédication de Muḥammad et des débuts de l'Islam, fortement inspiré par des traditions musulmanes formalisées surtout à partir du tournant du VIII^e siècle[182], date bien des années

177. R. Griveau, Histoire de la conversion des juifs, p. 300.

178. Identifiée prudemment par James Howard-Johnston à Pseudo-Sébéos, *Chronique (trad. anglaise)*, p. 94-98 et 102-103 ; voir R. W. Thomson et J. Howard-Johnston, *The Armenian History attributed to Sebeos*, I, p. lxviii-lxix, et J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 84-85. Commentaire dans R. W. Thomson et J. Howard-Johnston, *The Armenian History attributed to Sebeos*, II, p. 238-243 et 249. Sur la chronique, voir l'introduction dans *Ibid.*, I, et T. Greenwood, Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations.

179. T. Greenwood, Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations, p. 365-366.

180. Comme le suppose R. W. Thomson et J. Howard-Johnston, *The Armenian History attributed to Sebeos*, II, p. 240.

181. Le qualificatif de *well-informed* utilisé dans J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 85, est exagéré pour le récit de la conquête du Proche-Orient, et ne vaut, pour le récit des menées juives à Jérusalem, que si l'on admet son historicité. Le même auteur, dans R. W. Thomson et J. Howard-Johnston, *The Armenian History attributed to Sebeos*, II, p. 240, infère plutôt cette origine palestinienne de l'intérêt de l'auteur pour cette région ; mais il s'y intéresse pour des raisons symboliques qui concernent toute la chrétienté.

182. Voir les références *infra* p. 301, n. 191.

650 ou 660, moment présumé de la rédaction de la chronique. Il peut s'agir d'une interpolation plus tardive ou d'une expansion ultérieure du récit originel sur la conquête du Proche-Orient ; il se peut aussi que la chronique telle que nous la connaissons ait en réalité été compilée au VIII^e^ siècle à partir de sources rédigées au VII^e^, l'auteur ayant simplement manqué de documentation pour la période après 661 ou jugé que le triomphe de Muʿāwiya constituait une conclusion satisfaisante. La tradition manuscrite, très réduite et ne remontant pas au-delà du XVI^e^ siècle, ne permet pas de trancher.

— Un florilège dont le début est perdu, et dont les deux premières sections conservées visent à justifier la doctrine monothélite, tandis que la suite est dirigée contre les nestoriens[183]. Le monothélisme ayant perduré dans le califat plusieurs siècles après le Sixième Concile, rien ne permet de dater cette composition ou certaines de ses parties de l'époque que nous traitons.

Wright date le manuscrit qui le transmet du début du IX^e^ siècle selon des critères paléographiques[184]. Les sections sur l'unique énergie et volonté du Christ contiennent trois extraits attribués à un moine Georges : si leur éditrice, Maria Conterno, privilégie une datation du VII^e^ ou du début du VIII^e^ siècle, qu'elle identifie comme l'époque où la controverse sur les volontés et les opérations fut la plus intense, elle reconnaît qu'aucun argument décisif ne peut être invoqué en ce sens[185].

— Un fragment syriaque contre le Sixième Concile œcuménique, très mal conservé, dont le milieu et la date de production sont difficiles à établir[186].

Ce texte, ou plutôt ce qu'il en reste, est préservé dans l'écriture inférieure, datable paléographiquement du VII^e^ ou du VIII^e^ siècle, d'un manuscrit palimpseste du monastère des Syriens en Égypte. Les éditeurs supposent qu'il reproduit le récit d'un participant au Sixième Concile. Cette hypothèse repose sur le fait que l'auteur se plaint d'avoir été contraint d'adhérer au dyothélisme, qu'il identifie comme une résurgence du nestorianisme : cela peut fort bien

Pr.-Or. p. 2 monothél. p. 16 nest. p. 10 énergie p. 15 volonté p. 16 milieu p. 89 dyothél. p. 16

183. *Clavis* de textes syriaques de controverse, S45, p. 423-424, où l'on trouvera les références aux éditions partielles. Commentaire dans M. Conterno, La controverse monothélite du côté syriaque, p. 167-170.

184. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, n° 798, II, p. 796.

185. M. Conterno, Three unpublished texts on Christ's unique will.

186. *Clavis* de textes syriaques de controverse, S48, p. 425-426. Notice sur le fragment de manuscrit et édition et traduction du passage en question dans S. P. Brock et L. Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments*, Fragment 88, p. 426-427 (photographies p. 748-751).

s'être produit lors d'un concile local ou d'une persécution[187]. Les indices sont donc trop faibles pour retenir ce fragment dans notre corpus.

187. Voir un exemple *supra* p. 26, avec les références.

II. Le discours polémique dans ses rapports avec le monde social

Pour aller plus loin dans la compréhension de l'usage de la polémique par les auteurs chalcédoniens et, de manière plus générale, pour ressaisir leurs œuvres dans leur contexte de production, nous proposerons ici une théorie générale des rapports entre discours et monde social et esquisserons des orientations méthodologiques pour appliquer cette question à notre corpus. Ce cadre nous permettra, dans un second temps, de réfléchir aux problèmes spécifiques posés par la polémique. Les idées que nous allons exposer ne sont pas nouvelles : elles doivent beaucoup aux recherches effectuées dans d'autres disciplines et nombre d'entre elles ont été mises en œuvre, voire théorisées, dans des travaux d'historiens[1]. Il n'est cependant pas inutile d'en proposer une synthèse systématique, ne serait-ce que pour les rassembler et pour préciser comment nous entendons intégrer plutôt qu'opposer différentes approches des textes — rhétorique, idéologique, sociale.

Nous ne chercherons pas, ce faisant, à présenter un historique complet des débats. Le problème de l'approche historiographique dans l'étude des théories et des méthodologies est qu'elle conduit souvent à se perdre entre les positions des uns et des autres sans trancher les questions de fond, ce qui aboutit généralement à des propositions méthodologiques qui, par bien des aspects, ne répondent pas vraiment aux problèmes soulevés ou sont insuffisamment justifiées[2]. Nous souhaitons, à l'inverse, proposer une synthèse informant de part en part notre pratique de recherche.

Nous nous démarquons également d'une démarche inductive, fréquente en histoire, consistant à rassembler un certain nombre d'études empiriques pour en extraire des questionnaires communs : elle aboutit souvent à des inventaires de questions et d'éléments de réponse dont

polém. p. 99 chalc. p. 10 disc. p. 86 monde soc. p. 89 texte p. 86

1. Nous pensons en particulier à R. Chartier, *Au bord de la falaise*.

2. À cet égard, E. A. Clark, *History, Theory, Text*, constitue une synthèse remarquable autant qu'il manifeste les difficultés et les limites de la tentative de concilier encyclopédisme et construction d'une pensée unifiée. On s'y reportera utilement pour prendre connaissance des positions de nombreux philosophes et historiens, en particulier de ceux se réclamant du soi-disant *linguistic turn*. Notre propre exposé s'appuiera principalement sur d'autres champs disciplinaires, encore que nous convoquerons un certain nombre de travaux empiriques d'historiens, certains manifestement influencés par le courant de l'analyse du discours dont nous parlerons.

le contenu est certes souvent pertinent dans le détail, mais qui s'inscrivent dans un cadre conceptuel intuitif et souvent mal défini et favorisent une démarche descriptive plutôt que réflexive[3]. Il nous semble, au contraire, que les progrès significatifs dans la compréhension globale des objets communs aux historiens, dont le discours fait partie, ne peuvent partir que d'une réflexion d'emblée conceptuelle, qui part des déterminations les plus fondamentales et développe progressivement le concept en mettant en évidence l'organisation de ses différentes composantes en une totalité. L'organisation générale de la pensée ainsi dégagée, qui vise à rendre compte de certaines régularités dans le fonctionnement du monde, aide à modéliser de manière plus complexe et plus structurée les réalités particulières que nous étudions[4].

Ce travail d'explicitation préalable permettra de définir plus clairement notre démarche, peut-être d'aller plus loin dans la réflexion, et à coup sûr de faciliter la critique constructive en déchargeant le lecteur du soin de reconstituer nos présupposés.

1. Discours et monde social

* Nous désignons par *discours* tout système de significations, c'est-à-dire toute organisation de signes visant à transmettre un sens. Ces signes ne sont pas nécessairement des mots : par exemple, le dispositif scénique dans lequel s'insère un prêtre pour prononcer son homélie peut signifier sa supériorité, son autorité et sa plus grande proximité avec Dieu. Certes, dans cette étude, nous ne pourrons guère prendre en compte les signes non linguistiques, mais nous ne nous restreindrons pas pour autant au contenu propositionnel des textes : l'usage de certains procédés rhétoriques, par exemple, peut signifier un état affectif de l'auteur ou son appartenance à un certain milieu social[5]. Conformément à l'usage courant, « le discours », sans autre spécification, renvoie à la classe des phénomènes discursifs, que l'on désigne parfois métaphoriquement (et d'une manière problématique, comme nous le verrons) comme « la sphère » ou « l'univers » du
* discours. Par *énoncés*, nous désignons des productions de langage particulières, qui expriment, formulent, reformulent ou articulent des discours : leur production et leur transmission, soit
* réelles, soit telles qu'elles sont représentées dans l'énoncé, constituent l'*énonciation*. Les énoncés
* peuvent être oraux ou matérialisés sous forme de *textes*, que nous définissons comme des énoncés écrits possédant une unité structurelle, c'est-à-dire organisés sur toute leur étendue pour délivrer un discours spécifique à propos d'un ou de plusieurs sujets clairement déterminés[6].

milieu p. 89

3. Dans les études sur la polémique, on peut citer par exemple B. Sère, Introduction ; A. Capone, Cristianesimi e polemiche nei primi secoli ; A. Lilti, Querelles et controverses.

4. G. W. F. Hegel, *Enzykopädie (1830)*, p. 33-104.

5. A. Wagener, *Discours et système*, p. 107-108.

6. Sur les usages de « discours » et de « texte », voir D. Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, p. 31-38. La définition que nous donnons de « texte », du fait des restrictions que nous avons imposées, permet de combiner les

Selon le degré de détail avec lequel on le reconstitue, un discours peut être propre à un énoncé ou commun à plusieurs ; ce dernier cas correspond, dans l'usage courant, à des expressions telles que « le discours néo-libéral » ou « ils sont accusés de propager un discours alarmiste ». Comme nous l'avons suggéré, un énoncé donné peut articuler plusieurs discours : c'est particulièrement vrai dans la polémique, où l'énonciateur représente, en le reformulant, le discours qu'il conteste à l'intérieur du sien propre.

Défini ainsi, ou d'une manière compatible, le discours est fréquemment pensé et étudié en opposition à un contexte social qui lui serait extérieur ; une fois que ces deux objets sont construits comme autonomes et mis sur le même plan, de nombreux débats portent sur les relations qu'ils entretiennent entre eux. Nos habitudes langagières nous poussent en effet à opposer le « discours » (entendu comme parole) et « l'action », le « discours » et les « réalisations », le « discours » et la « réalité ». Elles ne sont pas sans incidences sur la recherche en histoire. Nous sommes d'autant plus portés à autonomiser le discours que nous travaillons pour beaucoup sur ses expressions réifiées, les textes. Souvent nous y recherchons les mentions d'une réalité sociale qui leur serait extérieure ; les effets de l'idéologie, y compris dans ce qu'elle a de faillible et de contradictoire, imposée à l'auteur par son environnement social[7] ; la mise en mots de rapports de pouvoir, de projets politiques et de stratégies s'expliquant avant tout par des intérêts économiques et sociaux[8] ; ou, au contraire, des idées et des schèmes cognitifs évoluant de manière largement autonome, ou du moins inexpliquée, et, aux yeux de certains chercheurs, jouant un rôle décisif dans le fonctionnement et le devenir de la société[9]. On sent bien que ces orientations comportent toutes un peu de vrai, mais on ne peut simplement se donner l'illusion d'éviter leurs contradictions en adoptant une posture éclectique. Pour pouvoir les articuler en les reformulant de manière adéquate, il est nécessaire de dépasser l'opposition intuitive entre discours et contexte social qui est à leur fondement.

polém. p. 99 disc. p. 86 texte p. 86

acceptions distinguées par l'auteur en termes de « texte-structure», de « texte-produit » et de « texte-archive » (même si, sur ce dernier point, nous nous trouvons fort démunis du fait de l'absence de manuscrits datant de l'époque étudiée).

7. C'est notamment le cas des différentes méthodes de critique littéraire d'inspiration marxiste présentées dans P. V. Zima, *Manuel de sociocritique*, p. 30-43.

8. Voir p. ex. l'interprétation du message coranique et de la vocation prophétique de Muḥammad développée dans W. M. Watt, *Muhammad*, p. 14-55. Notons que, comme le montre cet exemple, une telle orientation n'implique pas nécessairement une conception mécaniste des rapports entre structures socio-économiques et pensée.

9. Sur le rôle de l'idéologie dans la Révolution française : F. Furet, *Penser la Révolution française* ; sur les guerres de Religion en France : D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu* ; sur la culture politique romaine : K.-J. Hölkeskamp, *Reconstruire une République*, et A. Haltenhoff et al. (éd.), *Römische Werte*.

1.1. Préliminaires : le discours comme composante du monde social

Durant ces dernières décennies, de nombreux sociologues, linguistes et spécialistes de critique littéraire ont œuvré à ce dépassement et tracé des perspectives fécondes. Le champ d'investigation de la linguistique s'est depuis longtemps élargi au déploiement du langage dans la société, et non plus à la seule langue considérée abstraitement. Dans un premier temps, la socio-linguistique, qui étude les différences de langage entre des groupes sociaux prédéfinis, et la pragmatique, qui s'intéresse aux conditions de la communication intersubjective et à la portée pratique des énoncés, ont été constituées en prenant pour cadre l'opposition entre discours et contexte. Celle-ci a été mise en cause dans le courant de la « sémiotique sociale » ou de la « socio-sémiotique ». Pour la caractériser à grands traits, la sémiotique s'intéresse
* au fonctionnement de la *signification*, c'est-à-dire à la description du *signifié* (l'ensemble des idées, au sens large, investies dans le discours) et à la manière dont il est articulé et exprimé dans des signes. Les tenants de la socio-sémiotique la prennent comme point de départ pour postuler que les discours véhiculent des systèmes de représentations, des schèmes cognitifs, des procédés d'expression et des normes. Les ayant reçus dans des énoncés ou sous d'autres formes (par exemple des rituels), les sujets les interprètent consciemment ou inconsciemment en fonction de leurs propres cadres mentaux ; ils y réagissent émotionnellement ou par la parole ; ils les insèrent dans leurs cadres représentationnels et leurs schémas de pensée, d'expression et d'action, parfois au prix d'ajustements ou de modifications profondes. Les discours qu'ils produisent ensuite dans leurs propres énoncés incorporent donc, dans une certaine mesure, ceux auxquels ils ont été exposés. Bien plus, la réception d'un discours dépend de la situation de communication, qui inclut le contexte social dans lequel l'échange a lieu : par exemple, le statut institutionnel du locuteur et le droit qui lui est reconnu, en conséquence, à parler du sujet qu'il traite, sachant que ce droit officiel à la parole peut aussi le rendre inaudible quand les destinataires rejettent les institutions en place et privilégient le discours d'acteurs en marge. Cette inscription dans une situation de communication implique que les producteurs de discours se positionnent, volontairement ou contre leur gré, à la fois par rapport aux autres discours qui circulent dans la société et au contexte social dans lequel ils se trouvent. Par leur discours, ils cherchent à produire des effets sociaux, qui combinent souvent une modification du système représentationnel des destinataires (y compris par un simple apport de connaissances) et des conséquences sur leurs comportements et leurs actions[10].

énoncé p. 86 disc. p. 86 sit. comm. p. 98

10. Présentations de cette évolution théorique dans A. Decrosse, Introduction ; É. Landowski, Étapes en socio-sémiotique ; D. Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, p. 9-29. A. Wagener, *Discours et système* en constitue une synthèse et une reformulation récente. En critique littéraire, certains auteurs ont participé à élaborer cette vision et en ont tiré des conséquences sur l'appréhension de l'œuvre littéraire, laquelle ne peut plus être conçue comme un objet clos sur lui-même : voir notamment P. V. Zima, *Manuel de sociocritique*, dont les idées sont largement reprises

Cet enrichissement du concept de discours est en cohérence avec les théories constructivistes élaborées en sociologie à peu près au même moment. Celles-ci insistent sur le fait que l'organisation des sociétés émerge de la combinaison de l'activité de leurs membres. Elle atteint une stabilité relative grâce à l'incorporation par les individus de ces mêmes cadres mentaux qui sont en jeu dans les discours. Toute institution ou transformation passe par l'élaboration d'un discours et par son expression ou sa mise en œuvre à travers des énoncés, mais aussi des gestes, des rituels et des actions. On ne peut donc pas isoler les rapports sociaux d'une part, les discours en interaction avec eux de l'autre. Les discours sont constitutifs des rapports sociaux ; les interactions entre individus ont toujours une composante discursive ; lorsque cette composante est prépondérante, comme dans un débat savant, elles n'en sont pas moins sociales[11]. C'est dans cette perspective que l'expression de *monde social* est souvent préférée, pour désigner * l'environnement dans lequel évolue le sujet, à « *société* » ou « *milieu* social » : alors que ces deux * derniers termes évoquent généralement des collections d'individus physiques qui interagissent entre eux, le concept de « monde social » désigne plus précisément le système d'institutions, de règles, de rôles sociaux, de rapports de pouvoir, de représentations, de discours qui structurent une société ou un milieu, et les positions occupées par les individus au sein de ce système[12].

S'interroger sur le rôle du discours dans le monde social revient donc à définir le discours comme une classe de phénomènes constitutifs de la structuration et du fonctionnement de la société. Dans ce qui suit, nous allons développer cette thèse en réfléchissant à ses implications méthodologiques sur l'analyse des textes qui composent notre corpus. Par quelles voies peut-on les appréhender comme des produits discursifs, c'est-à-dire comme des objets dans lesquels leurs auteurs élaborèrent et exprimèrent des discours destinés à produire des effets sur leur monde social ?

1.2. Le monde social dans le discours

La manifestation la plus immédiate de l'inscription d'un discours dans un monde social est, souvent, la vision qu'il en donne. Restituer celle-ci implique de décrire rigoureusement le discours formulé dans le texte[13]. Il se trouve cependant que la possibilité de mettre en série différents passages nous dispense généralement de conduire des analyses linguistiques précises[14], qui

disc. p. 86 énoncé p. 86 texte p. 86 discursifs : disc. p. 86

et synthétisées dans P. V. Zima, *Texte et société*, et D. Maingueneau, *Le discours littéraire*, qui présente un historique p. 10-43.

11. Ces thèses fondamentales sont exposées et justifiées dans : P. Riutort, *Précis de sociologie*, p. 239-281 (synthèse générale) ; P. Berger et T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité* ; P. Bourdieu, *Sociologie générale I*.

12. Pour une présentation détaillée de ce concept et de ses origines, voir D. Cefaï, Mondes sociaux.

13. Voir, en ce sens, les critiques adressées à la *critical discourse analysis* dans A. Wagener, *Discours et système*, p. 41-54.

14. Nous désignons par là principalement la linguistique de textes.

semblent apporter une réelle plus-value surtout pour des textes isolés et réduits : sur un vaste corpus ou à l'intérieur d'œuvres assez étendues, les éléments laissés implicites à certains endroits sont exprimés clairement dans d'autres. Même quand de telles analyses sont utiles, les nécessités d'un exposé concis nous obligent à les réduire à leurs conclusions. Retenons simplement que le monde social est représenté dans le discours comme un ensemble de *simulacres*. Ceux-ci sont des *actants*, c'est-à-dire des figures d'acteurs construites dans le discours, ou des objets au sens large, définis selon des critères *axiologiques*, relatifs à un système de valeurs, et des fonctions *narratives*, autrement dit leur rôle dans le récit à partir duquel l'auteur interprète la réalité sociale[15]. Cette représentation fait partie des éléments qui peuvent être impliqués dans des *relations interdiscursives*, lesquelles recouvrent aussi bien le partage d'éléments ou de schémas communs avec d'autres discours que les jugements positifs ou négatifs portés sur ceux-ci, voire leur intégration, sous la forme de simulacres, à la représentation du monde social de l'énonciateur : pensons, par exemple, à la manière dont les énoncés de l'adversaire sont caricaturés dans la polémique et dont ces caricatures peuvent servir de fondement à des procès d'intention, donc à l'inscription de l'adversaire dans un récit où il joue le mauvais rôle. Ces relations interdiscursives constituent souvent des interactions sociales ou, du moins, l'expression d'une relation à d'autres acteurs sociaux[16].

Le problème se pose, toutefois, de la délimitation du corpus sur la base duquel l'analyste reconstitue un discours. Si la pertinence de l'échelle d'une œuvre ou d'un chapitre ne peut guère être contestée, en revanche, il est plus difficile de justifier *a priori* le regroupement de plusieurs œuvres, puisque chacune répond à une situation, un genre, des enjeux et des intérêts particuliers. Pourtant, certains corpus présentent réellement non seulement des éléments de discours et des procédés d'expression communs, mais aussi et surtout une cohérence dans l'organisation générale de ces éléments au-delà des variations individuelles. Cette organisation commune consiste plus précisément en un ensemble de principes conditionnant la production des discours particuliers : c'est ce que Dominique Maingueneau appelle la *compétence discursive*. L'ensemble des discours relevant d'une même compétence discursive constitue une *formation discursive*. L'analyse du discours à l'échelle d'un corpus repose sur la reconstitution de cette compétence et sur l'étude de sa mise en œuvre singulière dans chaque texte, avec les matériaux, les enjeux et souvent les idées qui lui sont propres[17].

La compétence discursive, cependant, n'est pas seulement un produit de l'analyste qui confronte une série de textes : elle est d'abord celui des interactions entre les énonciateurs,

texte p. 86 monde soc. p. 89 disc. p. 86 énonci. p. 86 énoncé p. 86 polém. p. 99 genre p. 113

15. Par exemple, le récit de la révélation de la vérité par Dieu, de sa transmission et de la lutte entre différents acteurs pour la diffuser, la revendiquer ou, au contraire, la cacher.

16. Voir principalement P. V. Zima, *Manuel de sociocritique*, et D. Maingueneau, *Genèses du discours*.

17. Voir D. Maingueneau, *Genèses du discours*, p. 45-79.

qui assimilent les principes des formations discursives auxquelles ils sont exposés et, à force d'échanger, construisent, par synthèse, opposition ou modification, de nouveaux systèmes de principes qui leur sont communs. Pour désigner ce milieu qui produit et partage une compétence discursive, nous reprendrons à Georges-Elia Sarfati l'expression de *communauté de discours*[18], synonyme de « communauté discursive ». La communauté de discours partage plus largement un *discours commun*, c'est-à-dire un ensemble de cadres constitué par une compétence discursive et les éléments du discours qui lui sont compatibles, par exemple les matériaux et les procédés d'expression privilégiés, les thèmes imposés par le champ discursif et ceux spécifiques à la formation considérée, le vocabulaire utilisé, ou encore la définition des rôles sociaux[19]. Le discours commun renvoie lui aussi à un objet doté d'une existence historique, dans le sens où ces cadres sont réellement présents dans l'esprit des membres de la communauté, même avec des variations, comme structure d'interprétation du monde, de mise en ordre de l'information et de contextualisation, et comme ressource cognitive pour la production de discours particuliers[20]. Dès lors, la définition d'un corpus sur la base duquel il est reconstitué nous paraît pouvoir s'appuyer sur la mise en évidence d'une cohérence thématique et d'interactions entre les membres de la communauté de discours dont il postule l'existence, fussent-elles purement textuelles. C'est ce que nous avons essayé de faire dans notre présentation des sources.

1.3. Le discours commun comme produit et producteur d'une communauté

Dans ce qui précède, nous avons envisagé le discours commun comme le produit d'une communauté. En première approche, celle-ci existe essentiellement par son activité commune de production, de transmission et de transformation du discours. Cependant, qu'est-ce qui motive ses membres à y participer, à la faire exister, à échanger ? Si nous prenons l'exemple des communautés fondées sur des discours syndicalistes, nous constatons d'abord qu'elles partagent une axiologie commune, des simulacres du monde social, des figures rhétoriques privilégiées, des modalités d'action qui sont aussi des modes de signification ; faire partie d'une de ces communautés implique de s'approprier son discours commun et de contribuer à le faire circuler

form. disc. p. 90 milieu p. 89 compét. disc. p. 90 disc. p. 86 axiol. p. 90 simulacre p. 90 monde soc. p. 89 signific. p. 88

18. Cité dans A. Wagener, *Discours et système*, p. 70. Nous préférons cette formulation à « communauté de sens » utilisé dans G.-E. Sarfati, Analyse du discours et sens commun.

19. Cf. D. Maingueneau, *Genèses du discours*, p. 81-108, qui n'emploie toutefois pas cette expression.

20. A. Wagener, *Discours et système*, p. 54-68. Pour désigner une réalité proche de ce que nous appelons « discours commun », P. V. Zima, *Manuel de sociocritique*, p. 130-134, repris dans Idem, *Texte et société*, p. 16-17 et 41-43, propose « sociolecte », qui a le mérite d'insister sur son ancrage dans un milieu social, mais qui, à notre sens, s'écarte trop des emplois généralement admis de ce terme. Sarfati utilise l'expression de « sens commun », qui présente le même problème. Les concepts que ces deux auteurs construisent restent en outre au niveau des éléments et des schèmes communs aux différents discours, alors que Maingueneau nous paraît aller plus loin en s'intéressant à leurs principes de production.

et à le renouveler lors de réunions, discussions informelles ou encore mobilisations. Pour autant, leur existence et leur reproduction dépendent aussi, voire surtout, du fonctionnement des milieux professionnels où elles recrutent leurs membres, des structures de production (par exemple la taille des entreprises et la part de l'emploi de courte durée), du fonctionnement interne des syndicats et de la plus ou moins grande reconnaissance institutionnelle dont ils bénéficient. Les communautés fondées sur des discours syndicalistes dépassent les syndicats, car elles englobent, par exemple, des membres des milieux professionnels concernés, ou même des personnes extérieures, qui partagent en grande partie le discours commun et participent à certaines actions sans adhérer à l'une de ces organisations ; toutefois, elles pourraient difficilement exister sans eux, ou du moins sans certaines conditions favorables résidant dans la structuration et le fonctionnement des milieux dont font partie leurs membres. Comment saisir ce qui fonde une communauté de discours, la manière dont elle se déploie dans le monde social ou dont elle se reproduit ? On peut naturellement convoquer des connaissances acquises par ailleurs ; mais le discours commun lui-même, tout comme certaines particularités des discours propres aux différents textes, peuvent aussi fournir des indications.

Certaines relations stables, voire structurantes, dans le discours, permettent tout d'abord de présumer de ce que sa fonction originelle peut ou ne peut pas avoir été. Ainsi, comme nous le verrons dans notre corpus, l'attribution conjointe, dans le discours sur les miaphysites, d'une forte valeur négative à la doctrine de l'unique nature et d'une forte valeur positive à la conversion de ses adeptes au dyophysisme, paraît confirmer l'ancrage de la communauté de discours dans un milieu qui n'utilisait pas seulement la polémique contre les miaphysites comme un procédé rhétorique à usage interne, mais dans une véritable perspective de concurrence confessionnelle[21]. À l'inverse, l'absence de valeur positive attribuée à la conversion des juifs, voire l'affirmation explicite du caractère nécessairement marginal d'un tel phénomène, incitent à chercher ailleurs les motivations du discours anti-judaïque : l'enjeu n'était apparemment pas de convertir les juifs, mais de leur assigner une place dans une représentation chrétienne du monde social[22]. L'organisation interne du discours suffit donc déjà à formuler quelques hypothèses sur ses fonctions, éventuellement sous forme d'alternatives.

Bien plus, l'assignation de telles fonctions dépend de la conception qu'avait l'énonciateur des intérêts communs à l'ensemble des membres de la communauté. Cette représentation fait généralement partie du discours et est souvent énoncée explicitement, parfois en articulant les préoccupations d'un milieu restreint à des intérêts plus universels. L'Union de Défense des

communautés : comm. disc. p. 91 disc. p. 86 milieu p. 89 disc. comm. p. 91 organ. p. 4 comm. disc. p. 91 monde soc. p. 89 texte p. 86 miaph. p. 10 dyophysisme : chalc. p. 10 polém. p. 99 chrét. p. 4 énonci. p. 86 communauté : comm. disc. p. 91

21. Voir *infra* p. 254-257.

22. Nous traitons cette hypothèse *infra* p. 296.

Commerçants et des Artisans (UDCA), par exemple, fondée en France par Pierre Poujade en 1953, se constitua d'abord comme un mouvement sectoriel visant à unir les petites entreprises pour obtenir une législation fiscale plus favorable et la fin des contrôles jugés abusifs. Dès 1955, cependant, ses dirigeants commencèrent à la présenter comme l'avant-garde d'un combat incluant les ouvriers et les paysans contre les grandes entreprises capitalistes et la finance, avec une dimension antisémite et antiparlementariste de plus en plus affirmée, même s'ils se limitaient encore à des actions de protestation, à la formulation de revendications et à la proclamation de leur soutien, lors des élections cantonales, aux candidats de tous bords qui leur paraissaient le plus ouverts à leurs demandes. Il réarticulèrent donc leur discours corporatif comme celui de la lutte des « petits » contre les « gros », dans l'espoir non pas d'élargir la base sociale de l'UDCA, mais de favoriser la constitution d'organisations similaires dans d'autres professions pour amplifier un mouvement de contestation sociale censé forcer les députés à faire suite à leurs revendications[23]. En d'autres termes, ils tentèrent de faire émerger une communauté de discours plus large au sein de laquelle l'UDCA et les commerçants et artisans sympathisants, mais non adhérents, auraient constitué un sous-ensemble spécialisé. Cet élargissement fut permis, notamment, par la mise en correspondance avec un certain discours ouvrier, reposant sur des similitudes qui se ramenaient à une même opposition principielle entre les stéréotypes « petit, donc doit travailler pour vivre » et « gros, car/donc prédateur » : boutique contre grand commerce capitaliste, commerçant ou artisan contre fisc, ouvrier contre patron[24]. Dans notre corpus, cette articulation entre la défense des intérêts d'un groupe social et leur universalisation se manifeste dans la constitution de l'hétérodoxie en péché, qui permettait d'associer l'enjeu de la domination d'une faction au sein du clergé, exprimé notamment par la métaphore guerrière dans l'extrait cité en introduction[25], à celui du salut de l'ensemble des fidèles[26].

Enfin, non seulement le contenu propositionnel des textes, mais aussi leurs caractéristiques formelles et les procédés d'écriture mobilisés, peuvent manifester un ancrage social. Comme l'a montré Nathalie Szczech, le discours évangélique des années 1520 et 1530 en France fut caractérisé par une double tendance. Les œuvres savantes, destinées à diffuser les idées de Luther et à convaincre les lettrés versés en théologie, étaient écrites en latin et suivaient les normes humanistes et les règles généralement admises de la controverse théologique. Cependant, elle constate aussi, dans le même temps, le développement d'une production rédigée dans une

disc. p. 86 organ. p. 4 comm. disc. p. 91 faction p. 4 clergé p. 4 fidèles p. 4 texte p. 86

23. R. Souillac, *Le mouvement Poujade*, p. 77-108.

24. Sur ces mises en correspondance de compétences discursives (ou isomorphismes) fondées sur le partage de principes communs, qui permettent notamment d'expliquer le succès d'une certaine compétence dans un certain contexte, voir D. Maingueneau, *Genèses du discours*, p. 185-207.

25. *Supra* p. 1.

26. Voir *infra* p. 202-215.

langue française volontairement simple, investissant d'autres genres, accordant la préférence à la traduction et à l'explication du texte biblique, privilégiant les questions éthiques sur les problèmes doctrinaux. Son objectif était de créer une communauté de chrétiens réformés incluant les simples fidèles désireux d'accéder à la lettre de la Parole divine et de vivre selon son message. Prises ensemble, sans même procéder à une analyse serrée des contenus, ces deux orientations littéraires manifestent la double perspective sociologique de la stratégie des milieux réformateurs[27].

Cependant, les conditions sociales et les positionnements communs d'un ensemble d'acteurs ne rendent pas compte à eux seuls de l'existence et de la reproduction des communautés de discours. Le fonctionnement de celles-ci, en tant que communautés de discours, repose sur des circulations encadrées et facilitées par des normes, des pratiques et des institutions plus ou moins formalisées : échange, publication et obtention de textes sous différentes formes, discussions, mais aussi rencontres, délibérations, manifestations, réjouissances publiques, enseignement, célébrations. À mesure que ces circulations s'intensifient, qu'elles empruntent des canaux variés, et qu'elles constituent une part importante des échanges discursifs dans lesquels sont engagés les différents membres de la communauté, leur influence sur la représentation que ceux-ci ont du monde social et de ses discours s'accroît. Toutes ces pratiques discursives participent donc à faire exister les communautés de discours dans le monde social, autant qu'elles témoignent de leur existence. Toutefois, si elles peuvent renforcer la cohésion entre leurs membres, elles mettent parfois au jour des failles et des points de désaccord dans le discours commun et conduire ainsi à l'éclatement de la communauté : l'histoire de l'Église et celle des partis politiques regorgent de tels événements. Leur étude requiert une documentation suffisamment massive et diversifiée : dans notre cas, nous devrons nous contenter d'hypothèses fondées sur l'étude des genres de discours[28] et sur la mise en évidence de thématiques et de procédés communs. Pour le moment, elles sont attestées par les relations textuelles, connues depuis longtemps, entre les *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte et les *Quaestiones ad Antiochum ducem*[29], et entre les *Dialogica* et les *Trophées de Damas*[30].

Les communautés discursives sont donc fondées sur la mise en discours de problèmes et d'intérêts communs ; en même temps, le discours commun ne peut exister que par sa circulation constante, qui implique, à chaque transaction, une appropriation individuelle, donc la possibilité d'une transformation partielle et de l'apparition de débats. Ces débats eux-mêmes présupposent

genre p. 113 chrét. p. 4 fidèles p. 4 comm. disc. p. 91 texte p. 86 communauté : comm. disc. p. 91 monde soc. p. 89 disc. p. 86 disc. comm. p. 91 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

27. N. Szczech, Diffuser le pur Évangile.
28. Voir *infra* chapitre III, p. 113-142.
29. *Supra* p. 71.
30. *Supra* p. 68.

un fond commun et un cadre fourni par la communauté de discours, lesquels peuvent être partiellement imprécis et faire l'objet de contestation ou de négociation. Des sous-communautés peuvent apparaître du fait de ces dynamiques. Aussi les relations entre les discours spécifiques et leurs variations internes sont-elles révélatrices des rapports au sein de la communauté discursive ; leur étude permet des progrès dans la saisie de son ancrage dans un ou plusieurs groupes sociaux.

1.4. Le discours commun comme moteur et révélateur de l'inscription de la communauté dans le monde social

Si le discours répond à des conditions d'émergence et s'inscrit dans les stratégies des énonciateurs et dans leurs interactions avec des individus extérieurs à la communauté, alors ses appropriations et ses utilisations contribuent à la formation et à la transformation de la communauté de discours non plus considérée en elle-même, mais comme une partie du monde social. Ce constat appelle à considérer plus précisément les textes à la fois comme des éléments et des témoins des stratégies des auteurs pour agir sur cette dynamique.

La formulation de certains discours peut tout d'abord viser à peser sur la construction de la communauté comme groupe social. Nos exemples précédents nous ont conduit à envisager la question de son élargissement. Cependant, comme le suggère l'exemple du discours évangélique tout juste évoqué, la reformulation du discours commun d'une manière qui le rende appropriable par un plus large public peut aussi viser une consolidation, une identification plus forte des membres moins directement impliqués. Dans cette perspective, la distinction entre canon, vulgate et doxa reprise par Wagener à Sarfati paraît particulièrement intéressante. Le *canon* désigne les productions discursives ayant la plus haute autorité dans la communauté, destinées à circuler parmi un nombre restreint de spécialistes du fait de leur relativement haut degré de sophistication ; la *vulgate* recouvre l'ensemble des productions dérivées du canon et le reflétant assez fidèlement à destination d'un public plus large ; la *doxa*, enfin, est le domaine des formulations partielles, déformées, mais aptes à circuler largement, qui peuvent s'appuyer ou non sur des représentations issues de la vulgate. La manipulation de ces différents niveaux par les auteurs, là où elle peut être observée, servait sans doute à toucher des publics différents, à organiser une communauté de discours chalcédonienne élargie au-delà du milieu des hommes de religion ou, plus largement, à influer sur les cadres de perception et d'action des autres en fonction de leurs propres intérêts subjectifs. Dans cette perspective, il serait particulièrement intéressant de mettre en évidence des entreprises d'*idéologisation*, c'est-à-dire de production

---

comm. disc. p. 91 communautés : comm. disc. p. 91 disc. p. 86 communauté discursive : comm. disc. p. 91 communauté : comm. disc. p. 91 monde soc. p. 89 texte p. 86 disc. comm. p. 91 identif. p. 184 chalc. p. 10 milieu p. 89

d'une doxa close sur elle-même et conçue comme allant de soi à partir d'un nombre réduit d'éléments repris ou non à la vulgate[31].

Nous pouvons émettre l'hypothèse, à mettre à l'épreuve dans la suite de cette étude, que la formulation et la diffusion d'une doxa chalcédonienne constitue l'une des fonctions des questions-réponses et des homélies d'Anastase, par opposition à des ouvrages plus techniques comme l'*Hodegos* ou l'*Hexaemeron*. Dans cette perspective, il convient de ne pas adopter une vision mécaniste de la dérivation de la vulgate à partir du canon, et encore moins de la production de doxas à partir de la vulgate. La formulation de sous-discours participant du discours commun en fonction des publics est nécessairement solidaire d'une hiérarchisation, ne serait-ce qu'entre spécialistes et non-spécialistes, et de l'assignation de rôles, de règles et de schèmes différents entre les différents sous-ensembles de la communauté. Les déformations du canon dans la doxa, par conséquent, peuvent être le fait des spécialistes eux-mêmes. Ainsi, certains discours particuliers, voire le discours commun lui-même, contribuent à structurer la communauté comme un groupe social ou une organisation, ou du moins à construire de telles entités au centre de la communauté de discours[32] : c'est particulièrement le cas du discours léniniste, qui eut pour objectif de redéfinir, nominalement et en acte, le prolétariat comme l'ensemble des ouvriers unis dans un parti dirigé par des élites intellectuelles et soumis à une discipline orientée vers la préparation de la révolution d'abord, puis la construction des nouvelles institutions de l'État[33]. Cela aboutit parfois à l'institutionnalisation de la communauté de discours, le discours commun donnant un sens à la création ou au renforcement de structures d'encadrement : c'est ce qui se produisit, finalement, dans les différentes Églises du Proche-Orient à partir du VIII^e^ siècle. Là encore, on peut se demander dans quelle mesure les questions-réponses et les homélies purent remplir cette fonction. Pour mettre en évidence ces différents aspects, il est nécessaire de relier le contenu et la rédaction des textes à leurs genres de discours et de comparer les textes entre eux en tenant compte de cette relation.

La structuration interne de la communauté de discours et son élargissement éventuel ne sont pas seules en jeu dans les stratégies discursives. Les relations avec d'autres communautés de discours, ou avec des groupes sociaux identifiés comme extérieurs à la communauté, sont toujours, sinon un élément fondamental du discours commun, du moins un aspect à prendre en

doxa p. 95 vulgate p. 95 chalc. p. 10 canon p. 95 disc. p. 86 disc. comm. p. 91 communauté : comm. disc. p. 91 organ. p. 4 comm. disc. p. 91 Églises : Égl. (organ.) p. 4 Pr.-Or. p. 2 texte p. 86 genre p. 113 identif. p. 184

31. Exposé et références dans A. Wagener, *Discours et système*, p. 68-73, qui précise quant à lui : « idéologisation doxastique » (mais n'est-ce pas un pléonasme?). Précisions sur la définition du discours idéologique et sa distinction d'avec le discours théorique dans P. V. Zima, *Manuel de sociocritique*, p. 136-138. Nous ne reprenons pas la distinction entre discours institutionnalisé et discours idéologisé formulée dans A. Wagener, *Discours et système*, p. 214-216, car elle nous paraît peu opératoire en pratique.

32. P. Bourdieu, *Sociologie générale I*, p. 169-171 et 186-191.

33. D. Colas, *Le léninisme*, p. 74-88.

compte. Ces relations sont à envisager à plusieurs niveaux. Il y a tout d'abord les interactions matérielles, que parfois nous pouvons reconstituer à l'aide de mentions dans les textes analysés ou dans d'autres sources. Dans notre cas, non seulement les descriptions sont peu nombreuses, mais il n'est même pas assuré qu'elles renvoient à des événements réels : en particulier, si l'existence de débats ritualisés entre chrétiens, devant un public, tels que figurés dans l'*Hodegos*[34], semble corroborée dans ses grandes lignes par ailleurs[35], on peut se demander si la représentation de confrontations du même genre avec des juifs ne relève pas d'une transposition pure et simple de ces pratiques dans la sphère fictive[36]. Cette incertitude sur la référentialité des interactions décrites pèse, de manière générale, sur les récits mettant en scène des rapports sociaux, qui peuvent avoir une valeur prescriptive ou émotionnelle : le fantasme du sorcier juif, toujours prêt à nuire aux bons chrétiens, en fournit un bel exemple[37]. Dans ces cas-ci, le raisonnement selon lequel « si le récit ne se rapportait pas à des événements réels, du moins devait-il être vraisemblable », s'applique difficilement — sans compter qu'il n'est pas nécessaire qu'une chose existe pour qu'elle paraisse vraisemblable.

Enfin, celles dont l'identification, par nature, posent peut-être le moins de problèmes sont les relations interdiscursives, qui attestent l'exposition à un discours extérieur, une prise de position face à ce discours, et enfin son intégration, explicite ou implicite, dans un discours particulier participant du discours commun de la communauté. Cette intégration, du reste, peut relever aussi bien de la synthèse que de la simple citation, du rejet, ou de la représentation déformée ; ses modalités exactes sont révélatrices des cadres interprétatifs et des intentions de l'énonciateur, notamment de la manière dont il conçoit, ou dont il veut transformer, les rapports entre sa communauté de discours et celle dont le discours extérieur émane. Selon la formulation de Dominique Maingueneau, le discours individuel se constitue d'emblée en fonction de l'état d'un ou plusieurs plusieurs *champs discursifs* (domaines où des discours sont en concurrence, pour nous le champ confessionnel) et *espaces discursifs* (ensembles de discours en interaction régulière, comme l'espace du débat entre miaphysites et chalcédoniens) : il ne doit pas être interprété de manière isolée pour être ensuite mis en relation avec d'autres discours, car il est un ensemble de relations interdiscursives[38]. Comme l'a défendu Pierre Zima dans le domaine de la critique littéraire, ce sont donc les relations interdiscursives avant tout qui,

texte p. 86 chrét. p. 4 rel. interd. p. 90 disc. p. 86 disc. comm. p. 91 communauté : comm. disc. p. 91 comm. disc. p. 91 miaph. p. 10 chalc. p. 10

34. Anastase, *Hodegos*, X, 1-4, p. 143-194. Résumés dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 52-62 ; P. Booth, Debating the Faith, p. 693-695.

35. Voir principalement *supra* p. 19. De tels débats existaient avant la période islamique : voir notamment S. P. Brock, The Conversations.

36. Nous traitons ce problème *infra* p. 262-281.

37. Voir *infra* p. 287, n. 120.

38. D. Maingueneau, *Genèses du discours*, p. 27-33.

sous la forme de *relations intertextuelles*, manifestent l'inscription de l'auteur dans son monde social[39]. On ajoutera que la compétence discursive s'applique à d'autres matières signifiantes que l'écrit : Maingueneau a ainsi montré que certaines œuvres picturales pouvaient relever de la compétence discursive janséniste[40] ; s'agissant des pratiques culturelles, les dévots de la France du XVII^e^ siècle étaient organisés en ordres pluriels et possédaient de riches bibliothèques humanistes, là où les jansénistes, en accord avec leur discours de concentration sur le rapport individuel avec Dieu, constituaient un mouvement moins structuré et ne laissaient guère de place qu'aux Écritures et à quelques auteurs de la période patristique[41]. En théorie, il faudrait donc tenir compte de la présence de certains principes et schèmes générateurs dans l'ensemble des pratiques discursives, y compris les moins immédiatement verbalisées, pour appréhender la formation, la reproduction et la réception d'un discours[42]. Cependant, c'est bien sous l'angle de l'intertextualité, y compris avec des œuvres antérieures, que notre corpus se laisse le mieux traiter.

Toute production de discours s'inscrit donc dans un *contexte socio-discursif*, le qualificatif de « socio-discursif » permettant d'éviter de revenir à l'opposition spontanée entre contexte et discours en affirmant l'inscription de tout discours dans un monde social dont lui-même et les autres discours font partie. Le contexte socio-discursif inclut ce que Zima appelle la *situation socio-linguistique*, c'est-à-dire l'ensemble des discours communs, socialement situés[43], avec lesquels le discours d'un auteur est en rapport[44]. Il comprend aussi la *situation de communication*, qui désigne l'ensemble des conditions qui règlent la transmission du discours à travers un énoncé (en ce qui nous concerne, un texte), y compris le statut social du destinateur et du destinataire, les règles formelles qui permettent la reconnaissance de l'énoncé comme relevant d'un certain type et facilitent l'appropriation par le destinataire, le niveau linguistique utilisé, ou encore le support. Le concept de « situation de communication » rend compte de l'unité entre conditions sociales et règles formelles : comme nous le verrons plus loin, un commentaire exégétique comme l'*Hexaemeron* était destiné à inculquer à des spécialistes du religieux une certaine méthode de lecture du texte sacré, à leur enseigner le sens profond de l'Écriture et à disqualifier des interprétations et des méthodes jugées invalides ou inférieures ; il s'inscrivait ainsi dans une pratique sociale qui impliquait certaines caractéristiques textuelles, comme l'usage d'un niveau de langue élevé, un exposé linéaire et systématique suivant l'ordre du texte biblique,

monde soc. p. 89 compét. disc. p. 90 disc. p. 86 patristique : Pères p. 1 disc. comm. p. 91 énoncé p. 86 texte p. 86

39. P. V. Zima, *Texte et société*, p. 20-22, développé dans Idem, *Manuel de sociocritique*, p. 138-142.
40. D. Maingueneau, *Genèses du discours*, p. 157-183.
41. *Ibid.*, p. 135-156.
42. Voir *supra* p. 93, n. 24.
43. Ou « sociolectes », dans sa terminologie : voir *supra* p. 91, n. 20.
44. P. V. Zima, *Texte et société*, p. 18-20 et 39-41, et Idem, *Manuel de sociocritique*, p. 125-130.

la représentation et la discussion d'autres interprétations de la Genèse. Les règles imposées par la situation de communication définissent un genre de discours : la restitution du genre dans lequel s'inscrivait un texte constitue un préalable nécessaire à la compréhension de son inscription dans le monde social où il fut produit[45].

Du fait de son inscription dans un contexte socio-discursif, le discours constitue un instrument de la pratique sociale de ses énonciateurs qui produit un effet, souhaité ou non, sur les représentations et les cadres interprétatifs de destinataires socialement situés, prend position sur d'autres discours et sur ceux qui les formulent, définit et assigne des rôles et des places dans le monde social en se fondant sur des constructions axiologiques et narratives. Il agit ainsi, avec plus ou moins d'efficacité et de manière plus ou moins attendue, sur ce monde. Considérés comme des productions discursives, les textes permettent, dans une certaine mesure, de reconstituer ces dynamiques originelles[46]. Au terme de ce parcours, nous espérons avoir expliqué adéquatement et d'une manière opératoire pour notre étude la thèse qui en a constitué le point de départ : s'interroger sur le rôle du discours dans le monde social revient à définir le discours comme une classe de phénomènes constitutifs de la structuration et du fonctionnement de la société.

2. Interroger le discours polémique

Avant de nous intéresser aux genres de discours dont relèvent les œuvres que nous étudions, il convient de préciser en quoi consiste ce qui est au point de départ de notre étude et se rencontre si fréquemment dans notre corpus : la *polémique*. Celle-ci ne constitue pas une compétence * discursive, ni même un genre de discours, mais un *registre*, c'est-à-dire un ensemble de procédés * d'expression tendant à produire des effets de sens et des réactions émotionnelles cohérents : en l'occurrence, le rejet brutal d'un discours extérieur, qui fonde l'affirmation de celui défendu par l'énonciateur. La polémique manifeste donc de manière explicite le caractère relationnel de tout discours, mais la nature des relations en jeu pose problème. Il est vrai que le discours adverse, tel qu'il est représenté dans un discours polémique, est toujours un simulacre. S'agit-il cependant de la reformulation d'un discours réellement énoncé ou d'une simple invention servant de faire-valoir à l'énonciateur ? De cette question, il convient de distinguer celle de la référentialité

genre p. 113 texte p. 86 monde soc. p. 89 cont. socio-disc. p. 98 disc. p. 86 axiol. p. 90 narrat. p. 90 monde : monde soc. p. 89 discursives : monde soc. p. 89 société p. 89 compét. disc. p. 90 énonci. p. 86 simulacre p. 90

45. Sur la situation d'énonciation, la situation de discours et leur articulation à plusieurs autre concepts, voir D. Maingueneau, La situation d'énonciation ; Idem, *Discours et analyse du discours*, p. 123-133.

46. Par opposition à ce que D. Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, p. 144-148, appelle « l'énonciation détachée », qui est sortie de son contexte originel, donc de son genre de discours, et qui appelle non plus une réponse d'un interlocuteur, mais le commentaire des lecteurs.

de l'opposant : les discours complotistes, qu'ils prêtent aux juifs ou aux jésuites des projets de domination mondiale, montrent qu'un énonciateur polémique peut attribuer un discours imaginaire, éventuellement avec une dose d'ironie, à un adversaire bien réel qu'il cherche à discréditer, ou contre lequel il cherche à mobiliser[47] ; à l'inverse, il paraît raisonnable de postuler que les polémiques chalcédoniennes contre le nestorianisme postérieures au v^e^ siècle, quoiqu'une telle doctrine ait réellement existé[48], visaient davantage à éviter la résurgence, parmi les chalcédoniens, d'un dualisme mal conçu, ou à donner le change face aux miaphysites, plutôt qu'à combattre un courant qui n'était plus vraiment représenté au Proche-Orient. Enfin, dans le cas d'une véritable controverse entre deux adversaires bien réels, comment comprendre l'intérêt à polémiquer, et quel sens donner aux procédés rhétoriques utilisés, qui nous paraissent si souvent futiles, voués à l'échec et de mauvaise foi ?

Avant de les appliquer à notre corpus, nous allons tenter de préciser ces questions en examinant plus attentivement les caractéristiques du registre étudié, en explicitant la manière dont nous envisagerons l'intertextualité en contexte polémique lors de l'analyse de notre corpus et en nous situant par rapport aux principales tendances visibles dans les études sur la polémique religieuse.

2.1. Spécificités du registre polémique

Le registre polémique, nous l'avons dit, vise à susciter, de la part du destinataire, le rejet brutal d'un discours extérieur accompagné d'une adhésion à celui de l'énonciateur. L'organisation narrative d'un discours polémique repose donc sur la confrontation entre plusieurs actants : l'énonciateur qui joue le rôle de héraut d'une vérité, qu'elle porte sur un objet du monde ou
* sur ce qu'il convient de faire ; l'adversaire, représenté comme un *opposant* à cette vérité ; le
* public, parfois représenté par des allusions, des déictiques ou des adresses, qui est le *destinataire*
* à la fois du discours et de la vérité. S'ajoute toujours un *destinateur*, la source de la vérité dont doit bénéficier le destinataire et des injonctions qui poussent l'énonciateur à se battre, lui aussi souvent mentionné d'une manière ou d'une autre : Dieu dans notre corpus, la Nation, le prolétariat, une valeur abstraite,… Ce schéma général apparaît clairement, par exemple, dans la structure axiologique et narrative du passage de l'*Hodegos* cité en introduction[49]. Pour

énonci. p. 86 polém. p. 99 disc. p. 86 chalc. p. 10 nest. p. 10 miaph. p. 10 Pr.-Or. p. 2 controv. p. 3 registre p. 99 intertext. p. 98 narrat. p. 90 actant p. 90 axiol. p. 90

47. R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, p. 25-62.

48. Ce qui ne signifie pas qu'elle n'ait pas été caricaturée : pour une synthèse sur ce sujet, voir J. Famerée, Éphèse et Nestorius.

49. *Supra* p. 1. Nous nous démarquons de la définition donnée dans D. Maingueneau, *Genèses du discours*, p. 109-133 (suivie, en en tirant des conséquences différentes, dans L. Albert et L. Nicolas, Le « pacte » polémique), car elle nous paraît recouvrir tout type de discours agonistique. Les problèmes posés par la confusion entre la polémique et le débat, fût-il restreint au débat « vif » ou « fortement subjectif », sont bien mis en évidence dans

déterminer ce que son usage peut nous apprendre sur les auteurs de notre corpus, nous allons essayer de saisir ici les raisons possibles de son emploi.

On ne peut déduire directement de la mise en place d'un dispositif polémique le type de besoins que son auteur a cherché à satisfaire, tant les motivations peuvent être variées. La polémique peut soulager partiellement l'énonciateur d'avoir à prouver la pertinence de son propre discours grâce à la présentation de ses adversaires, réels ou imaginaires, comme des opposants à la vérité. Elle peut aussi servir à discréditer des concurrents pour une position de pouvoir ou d'autorité, ou même constituer un procédé normal de différenciation, nécessaire, par exemple, au bon fonctionnement d'une compétition électorale[50]. Elle peut enfin — mais on pourrait poursuivre la liste — servir une simple stratégie médiatique, pour « faire parler de soi ». L'essentiel est qu'elle place au centre du discours la dénonciation d'un autre discours, non pas examiné en lui-même, mais à travers l'actant individuel ou collectif qui le porte. Cette incarnation des deux discours dans les figures du héros et de l'adversaire transforme le débat, même lorsqu'il est purement fictif, en une question de personnes : c'est ce qui lui donne ce caractère vif, véhément, virulent, par lequel on définit spontanément la polémique[51]. Pour qu'elle soit utilisée à des fins diverses, il faut que cette stratégie argumentative offre des ressources dotées d'une efficacité singulière.

Sur le plan de l'expression, la personnalisation de la confrontation autorise une gamme de procédés rhétoriques et stylistiques divers, autant qu'elle est portée par eux : implication du public dans l'énonciation, exagération et déformation des propos prêtés à l'adversaire, présentation du contenu d'une attaque comme un fait connu de tous, affirmation du caractère révélateur ou représentatif d'un acte ponctuel de l'adversaire, attribution de desseins cachés, application de métaphores, accusations de faire de la polémique[52],… Pour décrire ces instruments et comprendre leur logique, deux approches nous paraissent également utiles. La première est celle des études pragmatiques sur l'argumentation, qui s'intéressent non pas aux conditions de validité logique des arguments, mais aux cadres normatifs qui régissent la pratique de l'échange tourné vers la production de la vérité. Ainsi, les sophismes recensés par Frans van Eemeren et Rob

polém. p. 99 énonci. p. 86 disc. p. 86 oppos. p. 100 actant p. 90

C. Leveleux, Compte-rendu de Bénédicte Sère (dir.), *Les régimes de polémicité au Moyen Âge*. Pour conceptualiser l'objet « polémique » de manière spécifique, nous nous appuierons principalement sur C. Kerbrat-Orecchioni, La polémique et ses définitions, et P. A. Brandt, Polémique et subjectivité (lequel s'avère très riche et éclairant une fois que l'on a traduit son système conceptuel psychologisant d'inspiration lacanienne dans les termes sociaux, institutionnels et littéraires qui sont les nôtres).

50. Sur ce dernier point, voir L. Albert et L. Nicolas, Le « pacte » polémique, p. 32-42. Il nous semble cependant que les auteurs confèrent une portée trop générale à ce cas d'usage : s'il est des situations où un « pacte polémique » est bien au fondement des interactions, dans de nombreux cas la polémique est initiée sans cadre prédéfini par un des acteurs et ne s'inscrit pas dans un échange réglé.

51. Pour une mise en relation avec les usages courants du terme, fondée notamment sur le dépouillement des dictionnaires, voir C. Kerbrat-Orecchioni, La polémique et ses définitions.

52. *Ibid.*, p. 25-34 ; A. Greive, Comment fonctionne la polémique ? ; R. Amossy, L'argument ad hominem.

Grootendorst, tels que le retournement de la charge de la preuve, constituent tout un répertoire de transgressions possibles, caractéristiques du registre polémique, des cadres idéaux du débat d'idées[53]. La seconde consiste à dégager directement la fonction d'un procédé polémique en le considérant comme un moyen de manipuler la situation de communication, là où les auteurs précédents le voient plutôt, de manière complémentaire et avec des recoupements, comme un moyen de donner tort à l'adversaire[54]. Cette approche nous semble plus à même de rendre compte du contenu particulier d'un argument polémique en contexte et des opportunités que ce registre ouvre à l'énonciateur. C'est cette voie que nous allons explorer à présent. Nous nous concentrerons sur la polémique en situation de controverse, mais les mêmes caractéristiques se retrouvent dans les discours polémiques qui ne s'inscrivent pas dans des échanges réels, dans la mesure où ils reposent sur la mise en scène d'une dispute fictive.

Mais tout d'abord, d'où naît la polémique, lorsqu'elle apparaît dans une controverse ? Dans une confrontation bien réglée entre des points de vue, les deux discours en opposition portent sur un objet du monde, tel que la meilleure formulation pour rendre compte du fait que la personne unique du Christ serait à la fois pleinement homme et pleinement Dieu. Cependant, la particularité de la controverse est qu'elle place cette confrontation devant un public, dont l'assentiment, du fait de son nombre, devient plus important que celle du partenaire de la discussion. Cet assentiment repose, en première instance, sur la conformité de chacun des discours à un cadre institutionnel : dans le cas des controverses scientifiques, il est constitué en grande partie par les règles de validité logique et les méthodes d'investigation admises dans le milieu académique[55] ; pour les controverses christologiques, si la rigueur conceptuelle entre en compte, nous avons vu que la conformité aux maillons antérieurs de la chaîne de transmission de la vérité était fort importante, et nous verrons que l'effet que les différentes formulations pouvaient avoir sur les simples fidèles, notamment les mécompréhensions dont elles étaient susceptibles, l'était tout autant[56].

Cependant, à travers la plus ou moins grande conformité de leur discours, c'est bien la capacité de chacun des débattants à se conformer aux principes généralement admis, d'où découle leur légitimité à parler, qui est en jeu. Toute controverse porte donc en elle les conditions de possibilité de la polémique, qui a d'autant plus de chances d'être mobilisée que les risques de discrédit sont réels et que les enjeux en termes d'autorité, de ressources et de pouvoir sont importants.

registre p. 99 polém. p. 99 sit. comm. p. 98 énonci. p. 86 controv. p. 3 disc. p. 86 personne p. 11 fidèles p. 4

53. F. H. van Eemeren et R. Grootendorst, *La Nouvelle dialectique*. Autres exemples : les attaques personnelles, l'attribution de prémisses implicites non nécessaires ou le jeu sur les émotions de l'auditoire. R. Amossy, L'argument ad hominem, p. 410-412, utilise cet ouvrage pour éclairer en première approche la logique de l'argument *ad hominem*.

54. C'est ainsi que poursuit R. Amossy, L'argument ad hominem, p. 412-416.

55. Pour une analyse de plusieurs controverses scientifiques qui défend l'effectivité de ces critères, voir D. Raynaud, *Sociologie des controverses scientifiques*.

56. *Infra* p. 140 et 188-190.

C'est pour cela que l'implication d'un public extérieur, particulièrent quand il est composé de non-spécialistes, est souvent identifié comme un facteur décisif de bascule vers la polémique[57] Cette probabilité est en outre renforcée lorsque la présence du public impose une certaine *stylisation* des discours dans l'énonciation, c'est-à-dire une simplification du contenu et une mise en relief des points de désaccord[58]. Dès lors, on comprend bien que, dans une Église divisée en factions qui tendaient à se constituer en organisations, la polémique ait pu devenir le registre habituel du débat : quand chacun des adversaires jouait sa propre crédibilité au sein de sa faction et cherchait à prendre à l'autre des positions institutionnelles, l'objectif n'était plus de progresser ensemble vers une meilleure théorie, mais d'apparaître comme le plus légitime aux yeux des indécis et de faire douter les convaincus de l'autre camp. Nous y reviendrons dans la section consacrée à la nature des débats entre chrétiens tels qu'ils sont représentés dans notre corpus[59].

Quelles sont donc les implications, dans le discours, de cette lutte d'image entre débatteurs ? La première réside dans la relation asymétrique qui est établie entre chacun des deux principaux actants, à savoir le héros et l'opposant, et les institutions encadrantes. Afin d'affirmer sa légitimité à parler, et donc celle de son propos, l'énonciateur se représente lui-même, en tant que héraut de la vérité, comme un stéréotype conforme aux règles institutionnelles, défini par des titres, des fonctions et des qualifications et inscrit dans la continuité d'une tradition : le chercheur applique les procédures scientifiques ; le politique identifie les actions efficaces et conformes à l'intérêt général en s'appuyant sur des faits et en se conformant à des valeurs ; le chalcédonien suit l'enseignement des Pères. À l'inverse, le même énonciateur particularise l'adversaire en lui attribuant une histoire, des intérêts personnels, des vices, des présupposés idéologiques, qui démontrent et expliquent que son discours ne peut pas être conforme[60]. Nous verrons que ce procédé fut abondamment utilisé par Anastase le Sinaïte[61].

La seconde implication est la manipulation du cadre institutionnel lui-même. Afin de présenter au mieux sa conformité aux principes et de faire de l'adversaire un transgresseur, l'énonciateur polémique, au cours de l'échange, redéfinit souvent les règles selon ses intérêts. Cette stratégie peut par exemple consister à faire passer pour une évidence partagée un point qui ne l'est pas : par exemple, dans l'extrait cité en introduction, l'idée que les citations produites par Jean de Césarée à l'appui de la formule de Chalcédoine, jugées inauthentiques par les miaphysites,

polém. p. 99 disc. p. 86 énonci. p. 86 Église : Égl. (organ.) p. 4 faction p. 4 organ. p. 4 registre p. 99 chrét. p. 4 actant p. 90 oppos. p. 100 chalc. p. 10 Pères p. 1 miaph. p. 10

57. Par exemple A. Lilti, Querelles et controverses, p. 17-19 ; O. Marin, Du bon usage de la polémologie, p. 174-178.

58. Voir en particulier C. Prochasson et A. Rasmussen, Du bon usage de la dispute ; analyse exemplaire dans J. Revel, Histoire et sciences sociales.

59. *Infra* p. 202-223.

60. P. A. Brandt, Polémique et subjectivité, p. 121-124 et 128-131.

61. *Infra* p. 203-208.

seraient véritables. Elle peut aussi résider dans l'activation de critères de jugement autres que la véridicité du propos : la reconnaissance de l'habileté du débatteur, de sa ruse, de sa capacité à contrôler les questions traitées ou simplement de sa prestance, sont aptes à séduire le public et à le gagner à sa cause personnelle, au prix d'un effet limité, au moins dans ce premier temps, sur le système de représentation des individus conquis par ces moyens[62].

L'intérêt particulier de la polémique, c'est-à-dire de la personnalisation de la confrontation, réside donc dans la possibilité de manipuler les cadres du débat et de séduire ainsi le public. Dès lors, les avantages qu'elle présentait en contexte confessionnel apparaissent assez clairement, surtout pour des acteurs aux prises avec des adversaires intégrés dans une faction : elle permettait de jouer sur différents plans pour convaincre et persuader le public et ébranler les adversaires, tout en évitant d'avoir à ajuster le contenu de la doctrine chalcédonienne en fonction du discours de l'autre. Le problème, pour notre recherche, est qu'elle était tout aussi utile en l'absence d'adversaires, par exemple pour imposer auprès du public des idées sujettes à débat comme des évidences, et que, même dans une controverse réelle, son usage pouvait être subordonné à des buts divers. Il ne faut pas sous-estimer non plus la part éventuelle de la tradition. L'usage routinier du registre polémique dans les dialogues anti-judaïques, par exemple, ne saurait révéler une intention particulière de l'auteur, puisqu'il s'agissait d'une convention du genre : ce sont les particularités de cet usage dans un corpus qui sont signifiantes. Pour comprendre précisément les fonctions de la polémique dans ses différentes occurrences, il convient donc de reconstituer la situation de communication dans laquelle elle s'inscrivait à chaque fois.

2.2. Controverses réelles ou polémiques à usage interne ? Du bon usage de l'intertextualité

La façon la plus évidente de déterminer si un discours polémique répondait réellement à celui tenu par les adversaires visés par le texte est de chercher les indices d'une intertextualité entre le texte considéré, ceux produits par les adversaires désignés et la propre tradition de l'auteur. Pour que la démonstration soit probante, il nous semble que deux critères complémentaires doivent pointer dans la même direction. Il apparaît probable que le texte polémique ait été en rapport avec des échanges réels quand il existe des parallèles dans la tradition textuelle de l'adversaire et quand le discours attribué à celui-ci dans le texte ne pouvait pas provenir de la tradition de l'auteur lui-même. Inversement, on peut montrer qu'il n'est lié à aucun échange réel si la tradition dans laquelle s'inscrit l'auteur peut être la source du discours attribué à l'opposant et si la tradition textuelle du groupe contre lequel la polémique est dirigée diverge de ce discours.

polém. p. 99 faction p. 4 chalc. p. 10 disc. p. 86 registre p. 99 genre p. 113 sit. comm. p. 98 texte p. 86 intertext. p. 98 oppos. p. 100

62. P. A. Brandt, Polémique et subjectivité, p. 127-131.

La comparaison simultanée du texte avec la tradition de sa communauté de discours et avec celle des adversaires désignés, envisagées comme des traditions textuelles, est requise pour que la démonstration possède une certaine solidité. Pris isolément, les parallèles avec la tradition des adversaires peuvent être considérés comme possiblement fortuits : il faut réussir à exclure que le discours attribué à l'adversaire dans le texte puisse venir d'ailleurs. Si l'on se contente, à l'inverse, de signaler que les positions attribuées aux adversaires pourraient être empruntées à une littérature plus ancienne, rien ne prouve qu'elles n'aient pas également été tenues, dans leurs grandes lignes, par les groupes considérés à l'époque de la rédaction : la similitude avec des éléments de la tradition dans laquelle s'inscrit le texte pourrait dès lors soit être fortuite, soit s'expliquer par la permanence du discours dans les deux communautés, soit être induite par le processus de traduction du discours de l'autre dans les catégories de celui porté par le texte. Enfin, quand on met en avant l'absence de parallèles avec l'une ou l'autre des deux traditions, il faut pouvoir formuler une hypothèse alternative sur l'origine de ce discours et la fonder sur des indices, sans quoi l'on serait en droit d'objecter que cette absence peut refléter les pertes lors de la transmission de la documentation. Naturellement, ces indices sont d'autant plus convaincants qu'ils sont clairs et cumulés. Une telle approche est particulièrement adaptée à la polémique anti-judaïque, car nous disposons d'un important corpus chrétien du IIe au VIIe siècle et d'un corpus juif assez diversifié qui traite souvent les mêmes questions[63].

Cependant, l'application de cette méthode n'est pas toujours pertinente selon l'état de la documentation, et peut même produire des résultats trompeurs. Même quand la tradition de l'adversaire désigné dans le texte est en partie connue, il se peut que les questions traitées dans les œuvres conservées soient sans rapport avec les thèmes du discours polémique étudié : dans ce cas, l'absence de preuves ne vaut pas preuve d'absence[64]. Cette restriction s'applique, par exemple, à la liste d'objections des convertis à l'islam contre les chrétiens contenue dans l'*Hodegos*[65]. Ces objections pointent des contradictions à l'intérieur du texte biblique ou entre la Bible et certaines traditions chrétiennes et tirent des conséquences absurdes du dogme trinitaire et de l'Incarnation. Le problème est que nous ne disposons pas d'autres attestations du discours de convertis à ce sujet pour une période aussi haute. De manière plus générale, les textes musulmans s'approchant de ces sujets, pour notre période, se limitent au Coran ainsi qu'à

texte p. 86 comm. disc. p. 91 disc. p. 86 communautés : comm. disc. p. 91 polém. p. 99 chrét. p. 4

63. Voir *infra* p. 262-281.

64. Notons que la portée de cet adage n'est pas aussi universelle qu'on le prétend parfois : l'absence de traces d'un phénomène là où il devrait y en avoir est bien une preuve d'absence, au moins dans un sens probabiliste. Si une certaine interprétation d'un passage de la Bible, présentée comme typiquement juive dans la littérature chrétienne, n'apparaît nulle part dans les commentaires juifs de ce passage, *a fortiori* lorsqu'ils relèvent de genres variés, alors le plus probable, et de loin, est que cette interprétation soit une invention chrétienne. La charge de la preuve revient alors à la personne qui affirme son authenticité.

65. *Infra* p. 307-310.

quelques *ḥadīṯ*-s (« dits », souvent à valeur juridique) que l'on semble pouvoir faire remonter au tout début du VIII^e^ siècle. Or, le discours coranique sur l'Ancien et le Nouveau Testament n'est pas aussi précis et les *ḥadīṯ*-s ne traitent guère ces questions. Bien plus, que ces arguments sur des détails du texte biblique aient été réellement formulés par des convertis ou non, on ne peut s'attendre à ce que le Coran et le *ḥadīṯ* en aient gardé trace, étant donné leur genre et leur objet. En conséquence, faute d'un corpus pertinent à comparer au simulacre de discours des convertis sur les fondements de la foi chrétienne présenté par Anastase, nous ne pouvons pas nous fonder sur l'intertextualité pour déterminer à quel point celui-ci emprunta à des propos réellement tenus.

D'autres critères peuvent donc s'avérer nécessaires pour déterminer dans quelle mesure un texte polémique s'inscrivait dans une dynamique d'échanges réels. Il nous semble possible d'examiner comment la figure de l'opposant est construite et utilisée dans le discours, quels devaient être les objectifs et le public visé ou, plus généralement, le genre de discours dans lequel s'inscrivaient les œuvres, puis de déterminer si l'hypothèse d'un usage purement interne de la polémique fait sens au vu de ces éléments. Nous traiterons les genres de discours dans le chapitre suivant. Concernant la représentation de l'opposant, l'analyse des passages conservés de l'*Apologie* de Léontios de Néapolis[66] par Rodrigo Laham Cohen et Analía Sapere montre bien comment elle peut fonder des présomptions sur l'inscription ou non du texte dans une dynamique de controverse avec le groupe qu'il représente. Ces deux auteurs ont montré que la figure du juif, dans cette œuvre, ne fait que fournir à l'énonciateur chrétien les questions ou pseudo-objections nécessaires pour faire progresser l'argumentation[67]. Certes, il est habituel de mettre en scène la défaite de l'opposant dans les dialogues polémiques. Néanmoins, l'attribution d'un certain pouvoir à l'adversaire, en particulier l'utilisation de contre-arguments, pourrait être considérée comme le signe que l'auteur cherchait à rendre compte de controverses réelles, par exemple pour avertir son lecteur et lui fournir les parades nécessaires. Dans l'*Apologie*, ce n'est absolument pas le cas[68].

L'étude de l'intertextualité ou la mise en évidence de son absence est donc précieuse pour déterminer à quel point certains textes polémiques s'inscrivaient dans l'horizon d'une controverse réelle, ou du moins d'échanges jugés assez significatifs pour les mettre en discours, avec les groupes que représentent les actants opposants. Elle doit cependant se faire de manière

disc. p. 86 genre p. 113 simulacre p. 90 chrét. p. 4 intertext. p. 98 texte p. 86 polém. p. 99 oppos. p. 100 controv. p. 3 énonci. p. 86 actant p. 90

66. Rapide présentation et quelques références *infra* p. 277, n. 86.

67. R. Laham Cohen et A. Sapere, ¿Judíos o cristianos?

68. En revanche, comme nous le signalons *infra* p. 277-278, Déroche a pu montrer que cette œuvre dénonçait réellement des critiques ou des attitudes juives : mais il faut, pour ce faire, se tourner vers les arguments invoqués pour défendre la vénération des images plutôt que vers les attaques du juif. Ce problème est néanmoins indépendant de la question de savoir si elle s'inscrivait dans un véritable débat.

contrôlée, en utilisant des corpus pertinents, et ne pas faire oublier les possibilités offertes par la critique interne des textes.

2.3. Problèmes spécifiques au corpus traité

Tout discours polémique peut être soumis à la grille d'analyse que nous venons de définir. Peut-on cependant dégager des spécificités de la polémique religieuse, plus précisément dans sa variante chrétienne de la fin de l'Antiquité tardive et du tout début de la domination islamique ? Poser cette question revient à se demander comment les caractéristiques générales du registre polémique sont spécifiées dans ce contexte particulier. Nous allons donc les traiter tour à tour : d'abord l'opposition frontale entre deux discours, puis leur personnalisation, enfin l'implication d'un public.

Le fondement commun sur lequel sont construits, pour être opposés, le discours défendu et le discours rejeté, est l'idée que la possession d'une croyance vraie en matière spirituelle, en particulier, mais pas seulement, concernant l'Incarnation de Dieu dans le Christ, est une condition essentielle du salut. Cette observation s'applique à la polémique contre les juifs. C'est notamment le point de départ des *Trophées de Damas* : le prologue affirme que la reconnaissance du Christ est ce qui permet d'échapper à la « malédiction de la Loi » [69], puis la discussion s'engage sur la question de savoir si le salut est donné par la circoncision ou par la foi chrétienne[70]. Concernant les *Dialogica*, il est plus difficile d'en juger, car nous n'en avons que des extraits juxtaposés. Dans l'*Homélie sur la Passion* d'Anastase le Sinaïte, la querelle avec l'opposant juif part de la question de savoir si la personne crucifiée sur le Golgotha était un simple homme ou le Christ : les juifs, qui soutiennent la première option, sont solidaires du déicide commis par leurs ancêtres, et donc maudits comme eux[71]. Dans la polémique anti-musulmane, les textes sont souvent trop courts, traitant de problèmes particuliers, pour expliciter le présupposé qui donne sens au débat. Cependant, particulièrement dans les *Récits utiles à l'âme*, Anastase lie systématiquement le rejet de la divinité du Christ par les musulmans à leurs accointances avec les démons[72], et tout l'enjeu des *Récits* est de montrer qu'il n'y a point de salut hors de la foi chrétienne, en particulier pour les apostats[73]. Enfin, une compréhension exacte de l'humanité et de la divinité du Christ est tout autant présentée comme nécessaire au salut. Ainsi, la transition entre les *Trophées de Damas* et le *Dialogue contre un sévérien* annonce très clairement l'enjeu de la polémique anti-miaphysite qui va suivre : l'énonciateur affirme que « ce ne sont pas tous

texte p. 86 disc. p. 86 polém. p. 99 chrét. p. 4 registre p. 99 oppos. p. 100 personne p. 11 miaph. p. 10

69. *Trophées de Damas*, p. 190.
70. *Ibid.*, p. 193-194.
71. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 71, p. 20 – l. 150, p. 26.
72. Voir *infra* p. 312-316.
73. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n^{os} 8, 10-12 et 21-22.

les baptisés, mais tous ceux qui sont illuminés dans l'orthodoxie, qui sont manifestés fils de Dieu » ; ayant cité la phrase de Mt 16,18 : « les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle [l'Église] », il précise que Jésus « nomme avec raison "portes de l'enfer" les hérésies[74] ». Cette affirmation trouve un écho dans l'*Hodegos*, où Anastase, au début de l'histoire des hérésies[75] qui figure dans la lettre adressée aux chrétiens de Babylone[76], affirme que les hérétiques sont inspirés par le Diable pour lui servir d'agents dans son combat contre l'Église et l'orthodoxie[77].

Cette importance décisive accordée à l'orthodoxie pour le salut de l'âme, qui exigeait davantage que la simple reconnaissance de la messianité et de la divinité de Jésus, entrait en tension avec les critères d'orthopraxie et de perfection morale, dont la pertinence était pourtant affirmée dans d'autres contextes[78]. Elle se heurtait également à une perception moins aiguë, par de nombreuses personnes, de la gravité de certaines oppositions doctrinales. Un chrétien vivant saintement, mais adepte d'une christologie quelque peu déviante, devait-il obligatoirement être privé de salut ? Un sacrement était-il nécessairement inefficace s'il était donné par un prêtre qui ne reconnaissait pas Chalcédoine, même s'il professait clairement la complète humanité et la complète divinité du Christ et s'il accomplissait scrupuleusement les rites ? Un musulman ou un juif qui priait Dieu et se conduisait convenablement ne pouvait-il pas trouver grâce ? Les vastes conséquences imputées à l'hétérodoxie et, plus encore, la gravité des divergences doctrinales elles-mêmes, n'étaient sans doute pas reconnues par tous comme une évidence, y compris au sein du haut clergé[79]. Elles étaient l'effet de la dynamique du discours polémique, ou au moins un présupposé consolidé par elle : la dramatisation de l'enjeu doctrinal imposait, pour être crédible, d'ériger l'orthodoxie en critère fondamental du salut, donc d'établir, d'abord, que les différences de formulation en cause étaient constitutives d'hérésie ; ensuite, que l'hérésie avait nécessairement pour cause ou pour conséquence la mauvaise tenue de l'âme ; enfin, que, parce qu'ils étaient hérétiques, les hétérodoxes ne pouvaient donner ou recevoir de sacrements valides. C'était aller plus loin que le discours traditionnel, déjà pas nécessairement assimilé par tous,

chrét. p. 4 clergé p. 4 disc. p. 86 polém. p. 99

74. *Trophées de Damas*, p. 278.

75. Anastase, *Hodegos*, IV–VII, p. 82-114 ; résumé et commentaires dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, p. 36-41.

76. Voir *supra* p. 51-54.

77. Anastase, *Hodegos*, IV, p. 82, l. 1 – p. 88, l. 145.

78. Notamment Anastase, *Questions et réponses*, n^{os} 1-2, p. 5-7 ; Idem, *Homélie sur la Sainte Synaxe* ; Idem, *Homélie sur le Psaume 6*.

79. V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 26-31, à partir de l'exemple d'Arcadius de Chypre ; F. Millar, John Moschus' Reminiscences of the Christian Near East, p. 305, donne l'exemple d'un moine qui discerne mal avec qui il peut communier dans un récit de Jean Moschos. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, traite largement cette question en ce qui concerne les simples fidèles, en montrant précisément quels moyens les clercs et les moines engagés dans ces luttes factionnelles pouvaient mettre en œuvre pour les impliquer davantage (p. 11-110) ; l'implication du (haut) clergé est traitée de manière moins systématique, mais le fait qu'elle était souvent un objectif plutôt qu'un donné apparaît par exemple p. 93-95, 100, 106-107 et 167-180.

selon lequel la foi droite, en plus des bonnes actions, était nécessaire au salut[80]. C'est ainsi que ce discours pouvait contribuer à diffuser l'idée selon laquelle la définition de l'Église reposait avant tout sur l'adhésion à un socle de croyances précises, idée qui n'était certes pas neuve, mais qui revêtait une actualité particulière dans un contexte d'autonomisation des factions confessionnelles. Il semblerait, du reste, que ses énonciateurs pouvaient être conscients de mettre en œuvre une stratégie de dramatisation en reprenant ce discours, même si certains le faisaient sans doute en toute ingénuité. S'adressant à des spécialistes, l'*Hodegos* donne en effet, à l'occasion, un exposé plus précis, plus rigoureux, donc de portée plus limitée, sur les enjeux du choix entre les formulations christologiques concurrentes : cet exposé ressemble beaucoup à celui formulé par certains chercheurs contemporains, à savoir que l'absence de conciliation venait, fondamentalement, de ce que chaque parti pouvait arguer, non sans raison, que les formulations des autres risquaient de suggérer des idées hérétiques aux fidèles[81]. Oublier cette stratégie de dramatisation des enjeux, c'est se faire prendre au piège du dispositif polémique, qui naturalise le cadre qu'il institue, et s'empêcher de résoudre les contradictions apparentes avec certains énoncés non polémiques[82].

Encore faut-il préciser comment cette idée était défendue, suggérée ou simplement véhiculée, et comment elle s'articulait avec la distinction, au sein du corps ecclésial, entre spécialistes et simples fidèles. Parce que la polémique religieuse que nous considérons engageait des groupes confessionnels déjà constitués, qu'il s'agît de factions chrétiennes ou d'organisations séparées, la personnalisation de l'adversaire revêt ici une modalité paradoxale. Les œuvres que nous étudions contiennent bien des attaques *ad hominem*, mais, le plus souvent, elles visent directement des

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 faction p. 4 polém. p. 99 énoncé p. 86 fidèles p. 4 chrét. p. 4 organ. p. 4

80. Exemples dans M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis*, p. 25-26 ; quelques exemples sont donnés p. 276-278 de l'ascendant que pouvait procurer à lui seul un mode de vie ascétique, voire de son association immédiate, dans l'esprit des fidèles, à l'orthodoxie. Cette question est discutée dans Anastase, *Questions et réponses*, n° 1, p. 5-6 (avec la note a dans J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 51, pour un parallèle dans l'*Hodegos*), et surtout n^{os} 7-9, p. 15-18. J.-P. Gay, Lettres de controverse, p. 31, observe le même phénomène dans les polémiques entre jésuites et jansénistes en France au xvii^{e} siècle : « Comme dans beaucoup de lettres de polémique, l'auteur opère un intéressant déplacement ecclésiologique. Le souci de l'orthodoxie prime celui de l'orthopraxie, ou plutôt la première est juge de la seconde. »

81. Voir *infra* p. 187-194 pour la référence à l'*Hodegos*, et *supra* p. 10-12 pour la présentation des enjeux liés aux formulations.

82. C'est par exemple le cas dans S. P. Brock, Controverses christologiques en syriaque, lorsque l'auteur affirme que « dans l'Antiquité tardive, au feu des controverses, tout le monde comprenait les termes techniques et les formulations christologiques à partir de son propre point de vue, sans s'efforcer de comprendre leur signification du point de vue des adversaires » (p. 106) : nous verrons que l'exemple d'Anastase montre qu'ils pouvaient comprendre, dans une certaine mesure, le point de vue de leurs adversaires, mais qu'ils le refusaient et cherchaient à démontrer sa dangerosité ; la logique du registre polémique masque généralement ce fait. Dans le même article, Brock affirme également que, pour les membres de chaque parti, la formule adverse impliquait une conception différente de l'Incarnation et du salut, en présentant comme une évidence le fait que cette erreur de conception, à leurs yeux, mettait en danger le salut lui-même (p. 109-110) : sur ces deux points encore, les effets propres de la logique polémique sur le discours sont insuffisamment pris en compte.

groupes[83] : même lorsque des interlocuteurs sont individualisés, soit ces actants n'ont aucune personnalité propre[84], soit ils représentent apparemment des personnes bien réelles, mais avec lesquelles l'auteur n'a été en relation que le temps d'un débat et qui ne constituent pas la cible des attaques[85]. Lorsque des individus sont pris à partie personnellement, ce sont des personnages du passé identifiés comme des fondateurs ou des promoteurs d'hérésies[86]. L'enjeu personnel de cette polémique n'est donc pas de déterminer la position de deux individus au sein d'un groupe, comme dans la polémique entre Calvin et Westphal[87], mais les relations entre deux groupes confessionnels. Dans ce contexte, la désignation exacte du groupe adverse n'est pas sans importance : dans le cas des miaphysites, il s'agit de clercs ou de membres importants des élites laïques, parfois individualisés ; dans le cas des juifs, des musulmans, mais aussi des chrétiens dits « nestoriens », les désignations sont plus globales et les individus, de simples stéréotypes sans nom[88]. Notre interprétation de ces différents discours polémique devra rendre compte de cette différence.

Le problème de la distinction entre spécialistes et simples fidèles que venons de mentionner pose plus généralement celui de la composition et du rôle du public réel. La configuration des acteurs est assez simple s'agissant de la polémique contre les juifs ou les musulmans : un énonciateur qui se présente comme une autorité vis-à-vis de son public de spécialistes, de clercs peu spécialisés ou de simples fidèles dicte ce qu'il faut penser de ces groupes confessionnels. Elle l'est beaucoup moins s'agissant des conflits au sein de l'Église, avec les miaphysites et les monothélites ; aussi une comparaison avec un autre cas déjà étudié peut-elle nous aider à l'appréhender. À propos de la querelle entre jésuites et jansénistes en France durant la seconde moitié du XVII^e^ siècle, Jean-Pascal Gay a montré comment le régime de publicité du genre épistolaire, qu'il s'agît de correspondances fictives comme les *Provinciales* de Pascal ou de véritables lettres publiées dans un second temps, impliquait un certain régime d'ecclésialité. Par « régime de publicité », il entend en effet les modalités de diffusion des textes et le statut accordé à cette diffusion : en l'occurrence, la publication d'opuscules se présentant comme des lettres privées permettait d'informer le public tout en le construisant comme un simple spectateur de discussions entre théologiens, sachant, naturellement, que les auteurs jouaient souvent sur cette ambiguïté et instituaient de fait, par la publication, le public comme arbitre

actant p. 90 polém. p. 99 miaph. p. 10 clergé p. 4 chrét. p. 4 nest. p. 10 disc. p. 86 fidèles p. 4 énonci. p. 86 Église : Égl. (organ.) p. 4 monothél. p. 16

83. L'extrait placé en tête de notre introduction en fournit un bon exemple.

84. Notamment dans les *Trophées de Damas* et le *Dialogue contre un sévérien*.

85. Voir en particulier les débats alexandrins dans Anastase, *Hodegos*, X, 1-4, p. 143-194, présentés dans P. Booth, Debating the Faith, p. 693-695.

86. Par exemple Sévère d'Antioche dans Anastase, *Hodegos*, VI, 1, p. 93-99.

87. Voir *supra* p. 3.

88. La seule figure juive véritablement individualisée, le sophiste d'Antinoopolis mentionné dans Anastase, *Hodegos*, XIV, 1, l. 36-67, p. 257-258, n'apparaît pas dans un texte de polémique anti-judaïque, mais anti-miaphysite.

tout en niant vouloir le faire. Ce maniement du genre épistolaire permettait de maintenir une conception de l'Église où l'ensemble des décisions étaient prises à l'intérieur du clergé et où devaient primer les communications entre individus ou d'une personne à une institution, tout en laissant ouverte la possiblité de chercher des appuis dans la société laïque[89]. Certes, c'est une propriété universelle des genres que de s'inscrire dans une certaine conception de la structure de la communauté de discours, et le registre polémique impose d'assigner une place au public vis-à-vis des protagonistes. Néanmoins, le fait que la communauté de discours soit conçue comme une Église pose le problème d'une manière particulière lorsque la polémique lui est interne, que ce soit dans le monde social que nous étudions ou dans celui envisagé par Gay.

En effet, contrairement aux controverses scientifiques contemporaines, où il existe bien des tentatives de publicisation et de personnalisation du débat, mais où les institutions habilitées à trancher sont largement indépendantes du jugement du public[90], les polémiques entre factions au sein de l'Église plaçaient leurs protagonistes dans une situation complexe. Les spécialistes du religieux qui y participaient ne souhaitaient certainement pas remettre en cause l'autorité doctrinale et morale du clergé sur les fidèles : au contraire, leur objectif avoué était de s'assurer que l'exercice de cette autorité servirait la diffusion de l'orthodoxie. Pourtant, comme nous l'avons vu en introduction, la publicisation du débat s'inscrivait dans un contexte où le patronage de puissants, les dons ou la protection d'élites laïques et l'intervention en groupe de simples fidèles[91] jouait un rôle décisif dans la détermination de la capacité de chaque faction à s'organiser, à s'implanter et à se pérenniser. En jouer impliquait d'accorder à des profanes le rôle d'arbitres en matière religieuse, ce qui conduit à se demander comment, et dans quelle mesure, les polémistes parvenaient à maintenir une hiérarchie stricte entre spécialistes et profanes tout en reconnaissant de fait à ces derniers, même s'ils s'en défendaient, le pouvoir de juger qui était véritablement spécialiste. Une partie de la réponse se trouve dans la manière dont est défini le public et le rôle qui lui est attribué dans les énoncés polémiques eux-mêmes. Elle peut être complétée par l'étude globale du discours qu'Anastase le Sinaïte tenait aux fidèles, y compris dans ses œuvres non polémiques.

Tout au long de cette exploration des questions particulières au registre polémique, nous avons sans cesse envisagé le problème des rapports entre représentation et référentialité. L'opposant

genre p. 113 comm. disc. p. 91 registre p. 99 polém. p. 99 Église : Égl. (organ.) p. 4 monde soc. p. 89 controv. p. 3 faction p. 4 clergé p. 4 fidèles p. 4 énoncé p. 86 disc. p. 86 oppos. p. 100

89. J.-P. Gay, Lettres de controverse.

90. Voir par exemple l'analyse du débat entre Pasteur et Pouchet sur la génération spontanée dans D. Raynaud, *Sociologie des controverses scientifiques*, p. 87-144.

91. Sur ces interventions du III^e^ au premier tiers du V^e^ siècle, voir M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis*. Au début du VII^e^ siècle, lorsque l'évêque théodosien Abraham d'Hermontis se rendit dans le village de Timamen, situé dans son diocèse, il se heurta à l'opposition musclée des habitants : R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority*, p. 64.

figuré dans le discours correspond-il à un contradicteur réel, et le discours qui lui est attribué repose-t-il sur des propos tenus par cet éventuel contradicteur ? Le public est-il celui représenté, et s'il reste implicite, quel est-il ? L'objectif de réfutation mis en avant est-il véritablement recherché, et si oui, à quelles fins plus vastes, qui commandent le recours à la personnalisation du débat, est-il subordonné ? Comment s'articulent le discours adverse, s'il est réellement celui d'une autre communauté de discours, le public, les destinataires et les objectifs pour déterminer le contenu des arguments et des procédés rhétoriques mobilisés ? Toutes ces questions dépassent l'étude du contenu de l'argumentation : pour y répondre, la première étape sera de décrire, autant qu'il est possible, la manière dont le discours polémique fut déployé dans le monde social à travers chaque œuvre ; en d'autres termes, de définir les genres dans lesquels il était énoncé.

disc. p. 86 comm. disc. p. 91 polém. p. 99 monde soc. p. 89 genre p. 113 énoncé p. 86

III. Les genres de la polémique chalcédonienne

Toute communication requiert un minimum de normes partagées par les participants, qu'elles portent sur la langue, la construction de l'énoncé, sa finalité, ou encore le cadre matériel de l'échange. Le *genre* peut être défini précisément ainsi : comme un ensemble reconnaissable de * contraintes dont le respect, la modulation ou la transgression font que l'œuvre s'inscrit d'une certaine manière dans le monde social, par exemple qu'elle est lue selon certaines modalités et en vue de certains buts, que le lecteur attribue à son auteur un certain statut, qu'elle est diffusée selon certaines voies. Contrairement à un usage fréquent, nous n'entendons donc pas les genres comme de simples *formes*, telles que le dialogue ou la lettre[1] : les contraintes formelles * en sont constitutives dans la mesure où elles participent à définir et à manifester le sens social du discours[2]. Prenons l'exemple du manuel technique de référence, tel que le *Catéchisme de l'Église catholique*, *La bible du cyclisme* ou *La cuisine pour tous* : l'usage d'un langage hautement standardisé, la définition systématique des termes employés et l'application de conventions typographiques mettant en valeur les articulations thématiques et logiques du discours destinent ce type d'ouvrage à un public de spécialistes ou de personnes en cours de formation et à un mode de consultation le plus souvent sélectif, voire ponctuel. D'autre part, les genres peuvent être imbriqués ou subdivisés : on peut définir un genre « fiction » dont certaines caractéristiques (y compris le classement au rayon « littérature » des librairies) incitent le lecteur à ne pas croire à la réalité référentielle de ce qui est exposé, incluant des sous-genres, comme « théâtre » et « roman », qui respectent tous les contraintes de l'écrit fictionnel mais diffèrent entre eux par d'autres règles.

L'inscription des œuvres étudiées dans leur monde social originel peut être appréhendée selon deux aspects complémentaires. Le premier constitue ce que Dominique Maingueneau a appelé la *scène d'énonciation* : il s'agit de l'ensemble des contraintes respectées ostensiblement *

énoncé p. 86 monde soc. p. 89 disc. p. 86

1. Voir D. Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, p. 136-138, qui utilise à leur propos le terme « hypergenre », défini comme « un formatage aux contraintes pauvres qui peut recouvrir des genres très divers ».

2. J.-M. Schaeffer, Genres littéraires, p. 626-628, dont la portée dépasse ce que nous entendons habituellement par littérature.

par l'auteur pour représenter certaines modalités d'inscription de son œuvre dans le monde social. Cette inscription figurée peut être décalée par rapport à la réalité, voire constituer un leurre : c'est le cas, par exemple, de nombre d'œuvres épistolaires comme les *Lettres persanes* de Montesquieu, qui se présentent comme une correspondance amicale, mais dont le mode de lecture et le but effectifs se rapprochent plutôt de ceux de l'essai[3]. L'inscription effective de l'œuvre dans le monde social constitue, justement, le second aspect, appelé par Maingueneau, à la suite d'autres linguistes, « situation de communication »[4]. Celle-ci peut être, elle aussi, appréhendée à partir des textes eux-mêmes, car elle implique un certain nombre de contraintes dont le respect, la modulation ou, parfois, la transgression laissent des traces explicites ou implicites. Certains éléments de la scène d'énonciation constituent, d'ailleurs, de tels indices, soit qu'ils décrivent directement la situation de communication prévue par l'auteur, soit qu'ils visent à orienter le mode de lecture et le rôle social adoptés par le lecteur[5].

Dans ce chapitre, notre but est surtout d'appréhender la situation de communication propre à chaque genre, qui permet de mieux comprendre comment les œuvres de notre corpus étaient censées influer sur le monde social et en quoi l'usage du registre polémique devait contribuer à atteindre ce but. Ce faisant, nous tentons de reconstituer les modalités d'inscription visées par les auteurs eux-mêmes, sans nous intéresser aux recatégorisations opérées par les lecteurs des siècles ultérieurs[6]. En nous inspirant des propositions de Patrick Charandeau[7], nous avons dégagé cinq critères partiellement interdépendants qui nous paraissent adaptés à notre corpus :

* — Le *principe directeur de l'énonciation*, c'est-à-dire le critère principal qui ordonne l'exposition du discours : le développement d'une doctrine, le commentaire d'un texte dont on suit la progression, ou des événements ou expériences vécues rapportés dans le texte ;

* — Le *mode de communication* de l'énoncé : prononcé devant une assistance, dit ou envoyé personnellement au destinataire, ou bien mis en circulation, puis lu par des lecteurs qui n'avaient généralement pas de rapports directs avec l'auteur ;

* — La *position sociale des participants* : l'auteur se présente toujours comme un spécialiste du religieux, mais les destinataires peuvent être d'autres spécialistes (y compris des laïcs

monde soc. p. 89 sit. comm. p. 98 scène én. p. 113 genre p. 113 registre p. 99 polém. p. 99 disc. p. 86 texte p. 86 énoncé p. 86

3. D. Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, p. 123-161.

4. D. Maingueneau, La situation d'énonciation (article dont la portée est plus large que ne le suggère son titre).

5. L'usage de la forme épistolaire dans les controverses théologiques du xvii^e^ siècle en est un bon exemple : voir *supra* p. 110-111.

6. Voir J.-M. Schaeffer, Genres littéraires, p. 636-637, qui parle de « généricité auctoriale » et « lectoriale ». Il donne l'exemple des épopées homériques, que nous classons aujourd'hui dans le très vaste genre des œuvres de fiction, alors que la distinction entre récits fictionnels et historiques n'était pas nécessairement opératoire pour les auteurs et les destinataires originels de ces poèmes.

7. P. Charandeau, Des conditions de la « mise en scène » du langage. Le contenu concret des critères est développé dans Idem, Contrats de communication, mais en l'appliquant plus particulièrement au débat télévisé.

versés en théologie et des individus que l'auteur souhaite former pour qu'ils deviennent des spécialistes) ou des profanes destinés à le rester (y compris des clercs ou des moines peu formés) ;

— La *relation des destinataires au discours reçu*, selon que celui-ci a été sollicité par eux, imposé à eux par l'auteur (c'est généralement le cas des sermons dans un premier temps, mais voir *infra*), ou lu, répété et approprié librement par eux sans qu'ils n'entretiennent de rapports directs avec l'auteur ; *
— Les *rôles socio-langagiers* que le discours assigne à l'auteur et à ses destinataires : *

  – Lorsque le texte est censé être prononcé oralement devant une assemblée qui en recueille les enseignements, l'auteur assume le rôle de prédicateur et les destinataires celui de public silencieux ;
  – Lorsque le texte est destiné à être lu sélectivement en fonction des besoins du lecteur, comme dans le cas d'une œuvre encyclopédique, l'auteur assume le rôle d'informateur pour un lecteur opportuniste ;
  – Lorsque l'œuvre est conçue pour être lue intégralement, dans l'ordre, telle un traité portant sur un point particulier, l'auteur est un instructeur qui s'adresse à un lecteur que l'on peut qualifier de compréhensif, dans le sens où il cherche à comprendre l'ensemble du propos et non à obtenir des renseignements ponctuels.

Nous présentons nos résultats de manière synthétique dans le tableau p. 117. Une difficulté supplémentaire, dans l'étude des genres, réside dans la distinction qu'opère Maingueneau entre le *noyau* et les *avatars* des « modes d'existence communicationnelle d'un texte » : le noyau correspond au mode d'existence originel et les avatars aux modes dérivés[8]. La question se pose pour les œuvres composites, dont certains chapitres peuvent avoir existé d'abord comme des lettres indépendantes, ainsi que pour les homélies, en principe prononcées, puis mises en circulation par écrit. Par conséquent, dans le tableau, lorsqu'un point-virgule sépare deux valeurs possibles pour un même critère, la première valeur porte sur le noyau et la seconde sur l'avatar ; une virgule sépare deux valeurs pertinentes simultanément pour le noyau ou, le cas échéant, pour l'avatar. *

Dans les différentes sections de ce chapitre, nous envisagerons successivement les genres que nous avons définis en présentant à chaque fois les indices qui ont orienté nos choix, puis la place occupée par la polémique dans l'argumentation de l'auteur, conditionnée par la finalité de l'ouvrage. Sur ce dernier point, nous distinguons trois grande catégories. La polémique peut tout d'abord constituer l'*objet* même du discours, lorsqu'elle est mobilisée dans un ouvrage de *

clergé p. 4 genre p. 113 polém. p. 99

8. D. Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, p. 69-72.

formation à la controverse. Dans le cas contraire, lorsqu'elle est utilisée comme un instrument, elle peut servir soit à démontrer une thèse en attaquant ses détracteurs réels ou imaginaires,
* auquel cas nous la qualifions de *mode d'argumentation* ; soit à attaquer personnellement des
* adversaires en tant qu'individus ou groupes sociaux, auquel cas nous parlerons de *mode de dénonciation*. Par commodité, nous traiterons ensemble les trois genres dédiés à un public élargi (homélies, récits édifiants et questions-réponses).

---

controv. p. 3

Typologie des genres représentés dans le corpus chalcédonien

Critères \ Genres	**Ouvrages de formation** (*Hodegos*, florilèges, questions aporétiques, dialogues)	**Commentaires exégétiques** (*DCHID*, *Hexaemeron*)	**Homélies** (Vendredi Saint, Eucharistie, Transfiguration, Ps. 6, Saint Thomas)	**Récits édifiants** (*Récits sur le Sinaï*, *Récits utiles à l'âme*)	**Questions-réponses** (*Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte, *Quaestiones ad Antiochum ducem*)
Principe directeur de l'énonciation	doctrine	Écriture sainte	Écriture sainte, expérience et événements	expérience et événements	variable
Mode de communication	communication personnelle ; lecture sans relation directe	lecture sans relation directe	discours oral devant une assemblée	lecture sans relation directe	communication personnelle ; lecture sans relation directe
Position sociale des participants	spécialistes du religieux	spécialistes du religieux	spécialiste du religieux et profanes	spécialistes du religieux, spécialiste du religieux et profanes	variable ; spécialistes du religieux, spécialiste du religieux et profanes
Relation des destinataires au discours reçu	sollicitation ; appropriation	appropriation	imposition	appropriation	sollicitation ; appropriation
Rôles socio-langagiers	informateur et lecteur opportuniste, instructeur et lecteur compréhensif	instructeur et lecteur compréhensif	prédicateur et public silencieux	informateur et lecteur opportuniste	informateur et lecteur opportuniste
Place de la polémique	mode d'argumentation, objet du discours	mode d'argumentation, objet du discours	mode de dénonciation	mode de dénonciation	variable

1. Ouvrages de formation à la polémique

La catégorie la plus importante en volume nous paraît être constituée par des ouvrages qui visaient à montrer, par la théorie ou par l'exemple, comment pratiquer la polémique et avec quels arguments, à destination de spécialistes du religieux, en acte ou en devenir. Nous classons dans ce genre les ouvrages suivants :

— L'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïte[9], ouvrage compilatoire de formation à la controverse qui regroupe des pièces de formes variées ; il est dirigé principalement contre les miaphysites et, dans une moindre mesure, contre les monothélites chalcédoniens et les musulmans ;
— Le traité contre les miaphysites initialement adressé aux chalcédoniens de Babylone, puis intégré à l'*Hodegos*[10] ;
— Les matériaux polémiques contre le monothélisme adjoint aux *Discours sur la constitution de l'Homme*[11], parmi lesquels il faut compter deux longues scholies ajoutées au *Discours III*[12] ;
— Les florilèges visant à prouver la conformité d'une doctrine à la Bible et aux enseignements des Pères. Dans notre corpus, ils sont généralement incorporés dans d'autres compositions, notamment l'*Hodegos* et les dialogues. Fait exception le florilège de citations d'hérétiques ariens visant à montrer leur proximité avec le discours monothélite, qui suit immédiatement les *Discours sur la constitution de l'Homme* : il est certes annoncé à la fin du discours III, mais il y est adjoint plutôt qu'intégré, si bien que seul un manuscrit connu l'a conservé[13] ;
— Les fragments d'œuvres défendant la vénération des images[14] ;
— Le fragment de pamphlet contre le Sixième Concile œcuménique[15] ;
— La *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*[16] ;
— Les recueils de questions aporétiques :

  – Les *Apories contre les monophysites* attribuées à Anastase[17] ;

polém. p. 99 controv. p. 3 miaph. p. 10 monothél. p. 16 chalc. p. 10 Pères p. 1 disc. p. 86

9. Présenté *supra* p. 50.
10. *Supra* p. 51-54.
11. *Supra* p. 59.
12. Anastase, *Discours sur la constitution de l'Homme et chapitres contre les monothélites*, p. 51-52, scholies 2 et 3.
13. Édition : Anastase, *Florilège contre les monothélites* ; présentation du manuscrit : K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. xxiii-xxvi.
14. Voir *infra* p. 277, n. 86.
15. *Supra* p. 70.
16. *Supra* p. 69.
17. *Supra* p. 64.

  - Les deux listes de questions aporétiques contre les dyothélites transmises en syriaque[18].

— Les dialogues de controverse, qui se présentent comme des récits de débats portant sur des questions religieuses :

  - Les récits intégrés à l'*Hodegos*, sur la question du nombre des natures, et plus particulièrement du sens de φύσις[19] ;
  - Le dialogue anti-judaïque (connu sous le nom de *Trophées de Damas*) et le dialogue anti-miaphysite du Paris Coisl. 299[20] ;
  - Les *Dialogica polymorpha antiiudaica*[21].

— Le *Traité des hérésies et des conciles* d'Anastase le Sinaïte[22].

1.1. Former des spécialistes à la polémique

Les destinataires directs de toutes ces œuvres étaient, de manière explicite ou probable selon les cas, des spécialistes du religieux ou, du moins, des individus susceptibles de se former à la polémique confessionnelle. Pour certaines d'entre elles, le lectorat visé est clairement explicité. Dès le titre du chapitre I, l'*Hodegos* s'adresse à l'homme studieux, le φιλόπονος[23], dont on peut déterminer le profil à partir des différentes occurrences de ce terme : il doit s'entraîner et acquérir des connaissances tant sur les concepts théologiques que sur l'histoire des hérésies et des conciles[24] ; apprendre, dans une certaine mesure, les conceptions et les pratiques de ses adversaires[25] ; se reporter à d'autres œuvres de l'auteur pour y trouver de plus amples informations[26] ; évaluer la valeur relative des arguments mobilisables et savoir quoi répondre aux hérétiques[27]. Ce sont aussi ces lecteurs studieux auprès desquels l'auteur s'excuse, dans deux scholies, de n'avoir peut-être pas pu satisfaire pleinement leurs attentes en termes de

nature p. 11 miaph. p. 10

18. *Supra* p. 70.
19. Références *supra* p. 97, n. 34.
20. *Supra* p. 66.
21. *Supra* p. 68-69.
22. *Supra* p. 66.
23. Il nous paraît peu probable, au vu des emplois que nous relevons, que ce terme renvoie, sous la plume d'Anastase, au membre laïc d'une confrérie chrétienne, selon le sens qu'il avait en Égypte (voir J.-L. Fournet, *Alexandrie : une communauté linguistique ?*, p. 47-48, avec les références). Ici, il est employé pour désigner le lecteur, et, étant donné les conditions que l'auteur pose à la pratique de la controverse, il n'est guère plausible qu'il se soit adressé spécifiquement à des laïcs dévôts, même si l'on ne peut exclure que certains d'entre eux firent partie de son lectorat.
24. Anastase, *Hodegos*, I, 1, l. 1-3, p. 7 ; V, l. 2-5, p. 88 ; VI, 1, l. 3-6, p. 93.
25. *Ibid.*, I, 2, l. 137-144, p. 17 ; X.2, 7, l. 174-175, p. 188.
26. *Ibid.*, IV, 1, l. 127-130, p. 87.
27. *Ibid.*, X.2, 7, l. 176-177, p. 182 ; XII, 1, l. 4, p. 201 – l. 14, p. 202.

contenu et de correction du style[28]. Le contenu des conditions qu'il faut remplir « avant toute chose[29] », placées en tête de l'ouvrage, confirme cette description du lecteur cible tout en ajoutant des critères moraux[30] : il doit « en premier lieu mener une vie sainte et être habité par l'Esprit Saint[31] », car seule l'inspiration divine garantit une bonne compréhension des Écritures[32] ; « ne pas se mêler du tout aux non-initiés et aux insensés[33] » ; s'abstenir « de se prononcer sur ce qui se trouve dans les profondeurs de nos âmes et sur ce qui est tu par les Écritures[34] ». En d'autres endroits, l'auteur précise le rôle attendu de son lecteur : celui de défenseur de la foi orthodoxe, donc de polémiste[35].

Le même type de lectorat peut être supposé pour les florilèges, comme le montre leur intégration dans l'*Hodegos*, même s'ils étaient sans doute fréquemment utilisés aussi dans d'autres genres, par exemple des homélies[36]. Tout comme les questions aporétiques reproduites dans certaines lettres de Georges des Arabes, ils peuvent aussi aussi avoir été soumis directement à des adversaires pour les convaincre de leur erreur[37]. Le *Dialogue contre un sévérien*, quant à lui, ne nous semble guère avoir été accessible qu'à des initiés. Son argumentation est plus riche et plus technique que celle des récits de débats de l'*Hodegos* et, surtout, elle est à front renversé : le chalcédonien se fait passer pour un aphtartodocète auprès du stylite sévérien pour le pousser à défendre la pleine humanité du Christ, y compris la possession d'un corps corruptible, et l'obliger ainsi, en jouant sur les insuffisances et les contradictions de la formule de l'unique nature, à

polém. p. 99 genre p. 113 chalc. p. 10 aphtart. p. 15 sév./théod./jac. p. 15 nature p. 11

28. *Ibid.*, III, 1, l. 1-8, p. 76, et XXIV, l. 92, p. 318 – l. 98, p. 319.
29. Πρὸ πάντων : *Ibid.*, I, 1, l. 2, p. 7.
30. *Ibid.*, I, 1, p. 7.
31. Ὅτι δεῖ προηγουμένως βίον σεμνὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἔνοικον ἔχειν : l. 4-5.
32. Nous développons ce point *infra* p. 158-161.
33. Ὅτι οὐ δεῖ τοῖς ἀμυήτοις καὶ ἄφροσιν ὅλως συντυγχάνειν, ἀλλ' οἷς χρή, καὶ ὅτε χρή, καὶ ὅσα χρὴ περὶ πίστεως : Anastase, *Hodegos*, I, 1, l. 11-12, p. 7.
34. Ὅτι οὐ δεῖ τὰ βαθύτερα ἡμῶν ψηλαφᾶν, οὐδὲ τὰ σεσιωπημένα τῇ θείᾳ γραφῇ : l. 15-16.
35. « Diverses définitions […] que doit apprendre par cœur avant tout autre enseignement celui qui désire, avec l'aide de Dieu, défendre la doctrine de piété » (ὅροι διάφοροι […] οὓς δεῖ πρὸ παντὸς ἑτέρου μαθήματος ἐκστηθίζειν τὸν τῇ βοηθείᾳ τοῦ Θεοῦ προΐστασθαι τοῦ λόγου τῆς εὐσεβείας βουλόμενον : Anastase, *Hodegos*, II, 1, l. 1-6, p. 23) ; « je vais encore y ajouter ceci pour l'instruction des défenseurs de la foi pieuse de la sainte Église catholique » (προσθήσω γὰρ λοιπὸν καὶ τοῦτο μετὰ τούτων πρὸς εἴδησιν τῶν προϊσταμένων τῆς εὐσεβοῦς πίστεως τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας : *Ibid.*, IX, 2, l. 93-95, p. 142) ; « ces armes, vous, champions de la sainte Église et de la vérité, conservez-les pour les occasions de combat » (ταῦτα τὰ ὅπλα, ὦ πρόμαχοι τῆς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ τῆς ἀληθείας, φυλάξατε ἐν καιρῷ πολέμου : *Ibid.*, X.5, l. 38-39, p. 195). Dans la deuxième citation, Anastase, *Hodegos (trad. roumaine)*, p. 145, traduit τῶν προϊσταμένων par « les chefs » (*mai-marilor*), qui est un sens possible ; cependant, outre que « les chefs de la foi de l'Église » paraît étrange, Anastase utilise toujours προΐστασθαι, souvent suivi du génitif, dans le sens de « protéger » ou « défendre » (outre l'exemple déjà cité dans l'*Hodegos*, voir Anastase, *Hexaemeron*, I, x, 5, l. 691-695, p. 38 (avec ὑπέρ) ; IV, ix, 3, l. 812-813, p. 136 (προεστῶτας) ; VIII, v, 3, l. 387-388, p. 296 ; X, xi, 4, l. 773-776, p. 394 ; XI, v, 3, l. 603-606, p. 426 (avec ὑπέρ) ; XII, v, 6, l. 480-482, p. 486 (emploi absolu).
36. On peut citer, par exemple, l'*Homélie sur la Passion du Christ* présentée *supra* p. 59.
37. Voir *supra* p. 37.

utiliser des formules dyophysites ; le stylite finit par s'exprimer comme les chalcédoniens pour montrer au faux gaïanite que sa doctrine ne lui permet pas mieux de réfuter leurs apories que celle des sévériens et qu'elle prête le flanc à d'autres attaques ; il trouve également le discours dyophysite utile pour démontrer la perfection de l'humanité du Christ[38]. En revanche, pour les dialogues anti-judaïques, plus simples et plus standardisés, la question du public cible peut paraître davantage ouverte. Nous les classons tout même parmi les œuvres destinées d'abord à des spécialistes, faute d'indices supplémentaires, du fait de l'association entre les *Trophées de Damas* et le *Dialogue contre un sévérien* au sein d'une même composition ; mais nous ne saurions être trop affirmatif.

Étant entendu que ces œuvres étaient, dans la forme qui est la leur, destinées en premier lieu à une consultation ponctuelle ou extensive par des initiés, à quoi cette formation à la polémique devait-elle servir ? À engager la controverse, comme le prétendent certains passages de l'*Hodegos* ? À consolider les connaissances des lecteurs et leurs convictions chrétiennes — plus précisément dyophysites, dans le cas de la polémique contre les miaphysites ? À déployer un discours polémique à l'attention des fidèles chalcédoniens ? La réponse à ces questions dépend du rapport qu'avaient à ces textes ceux, parmi les chrétiens, qui se préoccupaient de l'orthodoxie et de leur salut, mais possédaient des compétences limitées en matière de doctrine.

1.2. Les simples fidèles, possible public indirect

Même dans ces ouvrages de formation, les simples fidèles n'étaient pas nécessairement exclus des visées des auteurs. Considérant les témoignages recensés par Michel-Yves Perrin pour une période plus ancienne, on peut envisager que certains passages furent pensés pour pouvoir leur être lus[39]. Ainsi, bien que le traité adressé aux chalcédoniens de Babylone, dans son ensemble, fût trop long et, en bonne partie, trop technique pour que le plus grand nombre pût en prendre connaissance *in extenso*[40], il est possible que des morceaux choisis aient fait l'objet de lectures

dyophysites : chalc. p. 10 chalc. p. 10 gaïanite : julian. p. 15 sév./théod./jac. p. 15 disc. p. 86 polém. p. 99 controv. p. 3 chrét. p. 4 miaph. p. 10 fidèles p. 4 texte p. 86

38. Résumé dans G. N. Bonwetsch, Ein antimonophysitischer Dialog, p. 155-159, à lire en tenant compte des corrections proposées *supra* p. 67-68.

39. M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis*, p. 198-206.

40. On peut à la rigueur envisager que Anastase, *Hodegos*, VIII–IX, p. 114-142, ait pu être à la portée d'un public assez large, car l'argumentation consiste essentiellement à remplacer « nature » par « hypostase » ou « personne » dans différentes phrases pour montrer que ces termes ne sont pas synonymes dans les Écritures et les textes des Pères ; ainsi est réfutée la formule miaphysite : « il n'est pas de nature qui ne soit réalisée dans une personne » ou « une hypostase » (οὐκ ἔστι φύσις ἀπρόσωπος, VIII, 2, l. 84-85, p. 120 ; aussi X.1, 1, l. 43, p. 144 : οὐκ ἔνι γὰρ φύσις ἀπρόσωπος ἢ ἀνυπόστατος ; X.4, l. 7, p. 192 : οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος). Cependant, on peut difficilement envisager que ce développement ait été lu en entier par des non-spécialistes. C'est encore moins le cas des récits de débats qui suivent : d'une part, l'auteur affirme explicitement qu'ils sont destinés aux polémistes (voir *supra* n. 35) ; d'autre part, bien qu'ils reprennent largement les techniques mises en œuvre dans les chapitres précédents, la discussion sur le vocabulaire y est parfois approfondie, avec l'utilisation de définitions formelles, la distinction des

publiques. Les chapitres introductifs sur l'histoire des hérésies et des conciles adoptent une perspective mémorielle aisément appropriable et limitent le bagage théologique au minimum[41].

Le chapitre conclusif aussi était probablement mobilisable pour discréditer auprès d'un public assez large le discours miaphysite auquel les chalcédoniens de Babylone risquaient d'être exposés[42]. Il se rapporte, d'après le titre et le contenu, à un argument largement utilisé, alors, par les miaphysites, notamment par le patriarche d'Alexandrie Jean III : « Si nous attribuons deux natures [au Christ], alors il faut, de toute évidence, attribuer deux natures aussi à la sainte Trinité. Tout ce que l'on impute au Christ [i. e. le Verbe], l'un de la sainte Trinité, s'applique à l'ensemble de la Trinité[43]. » L'idée semble être que, si l'on n'attribue pas au Christ une nature personnelle, constituée à partir de deux natures, mais que l'on postule simplement l'union de la nature divine, commune à toute la Trinité, avec une nature humaine, alors toute la Trinité est unie à la nature humaine[44]. Anastase répond d'abord avec ce qu'il affirme être une citation de Grégoire de Nazianze, qui établit, au contraire, une distinction entre ce qui est dit de la Trinité et de l'Incarnation[45], puis tourne en ridicule l'argument des adversaires en le prenant au pied de la lettre : s'imaginant en coryphée face à un chœur de miaphysites dont il dirigerait les chants et les évolutions, il décrit une longue série d'échanges, tels que « je dis : "Marie est la mère du Christ" ; le chœur de Sévère répond : "Marie est la mère de la Trinité"[46] ». Il envisage ensuite la réponse probable de l'adversaire miaphysite : « seul ce qui est dit du Christ en son essence[47], nous l'assignons dans les mêmes termes à toute la Trinité[48] » ; mais c'est pour y répondre de la même manière, par exemple en demandant ironiquement « comment la Trinité pourrait être une hypostase de deux natures », ou en affirmant que, si les miaphysites disaient vrai, « le

disc. p. 86 miaph. p. 10 chalc. p. 10 nature p. 11 personne p. 11 hypost. p. 11

différents sens que pouvaient avoir les termes techniques de la christologie et une exégèse plus précise des formules disputées de Cyrille d'Alexandrie (X.2, 3, l. 108, p. 167 – 4, l. 38, p. 170 ; X.5 et XI, p. 194-198).

41. *Ibid.*, IV–VII, p. 82-114.

42. Le fait que les chalcédoniens de Babylone furent les destinataires de textes de polémique contre les miaphysites paraît attester la présence de ceux-ci dans cette cité à la fin du VII^e^ siècle. Ce témoignage est précieux car il est antérieur d'environ un demi-siècle aux plus anciennes attestations d'évêques théodosiens (voir M. Le Quien, *Oriens christianus*, II, col. 557).

43. Ἐὰν εἴπωμεν δύο φύσεις ἐπ' αὐτοῦ, ἀνάγκη πᾶσα ἡμᾶς δύο λέγειν φύσεις καὶ ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος. Ὅσα γὰρ ἐὰν προστεθῇ τῷ ἑνὶ τῆς ἁγίας Τριάδος Χριστῷ, ταῦτα τῇ πάσῃ Τριάδι λογίζεται : Anastase, *Hodegos*, XV, l. 5-9, p. 264.

44. Ce n'est pas ce que comprend Uthemann, sans doute parce qu'il s'intéresse davantage au sens originel de cette formule, née dans le contexte de la controverse trithéiste de la fin du VI^e^ siècle, qui concerna surtout les miaphysites. Voir *infra* n. 49.

45. Anastase, *Hodegos*, XV, l. 22, p. 265 – l. 40, p. 266.

46. *Ibid.*, XV, l. 41, p. 266 – l. 68, p. 267 (citation l. 49-50 : Ἐγὼ λέγω· «Μαρία μήτηρ τοῦ Χριστοῦ.» Ἡ ὀρχήστρα Σευήρου λέγει· «Μαρία μήτηρ Τριάδος.»).

47. I. e. du Christ en tant qu'il fait partie de la Trinité, donc de l'essence de la Trinité dont participe le Verbe, et non de la personne du Christ en particulier.

48. «Μόνα τὰ οὐσιωδῶς ἐν Χριστῷ λεγόμενα ἐπιγράφομεν ὁμοίως τῇ πάσῃ Τριάδι» : Anastase, *Hodegos*, XV, l. 71-72, p. 267.

Christ serait une nature en trois hypostases et personnes[49] ». La relative brièveté du passage, la simplicité de l'argumentation, la mise en scène bouffonne qui en constitue le cœur, l'usage de la caricature plutôt que d'une véritable réfutation, tout cela permettait sans doute une lecture à haute voix devant un public ne maîtrisant, pour une bonne partie, que quelques rudiments de doxa théologique.

Les récits de débats dans l'*Hodegos* accréditent une telle hypothèse, en même temps qu'ils conduisent à se poser la question de la réalité des pratiques qu'ils décrivent. Comme nous l'avons vu, les destinataires avoués de ces textes étaient les polémistes ou aspirants polémistes. Cependant, ils décrivent des confrontations ouvertes à un public plus large : « nous nous assemblâmes devant les notables qui administrent la cité, avec un peuple nombreux et le clergé de l'Église catholique et de chacune des autres confessions : les théodosiens, les gaïanites et les sémidalites[50] ». À la fin du premier débat, les chalcédoniens présents (le « peuple de l'Église », παντὸς τοῦ λαοῦ τῆς ἐκκλησίας) crient victoire face aux miaphysites confondus, puis « la foule [reprend] leur propos en le traduisant dans leur dialecte particulier d'Alexandrie[51] ». Le narrateur

nature p. 11 hypost. p. 11 personne p. 11 doxa p. 95 polém. p. 99 sév./théod./jac. p. 15 gaïanites : julian. p. 15

49. *Ibid.*, XV, l. 69, p. 267 – l. 96, p. 268 (citations l. 75-76 : πῶς ἐκ δύο φύσεων μία ὑπόστασις ἡ Τριάς ; l. 81-82 : καὶ λοιπὸν <ἔσται> μία φύσις ὁ Χριστὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι καὶ προσώποις ὑπάρχων). Voir aussi l'interprétation et la mise en perspective historique de K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 108-160. Nous nous en écartons sur un point. L'auteur considère que la citation au départ du développement d'Anastase devait être présente dans la lettre festale, mais sans être dirigée, dans ce texte, contre les chalcédoniens : selon lui, ce sont des polémistes miaphysites qui l'auraient utilisée dans un sens anti-dyophysite (p. 152 et 159-160). Cette hypothèse nous paraît arbitraire : pourquoi le rédacteur de la lettre festale n'aurait-il pas pu avoir lui-même utilisé cette formule contre les principaux adversaires des miaphysites, qui plus est dans un document largement diffusé, donc propice à ce genre de polémiques (voir un parallèle daté du premier quart du VIII[e] siècle dans L. S. B. MacCoull, The Paschal Letter of Alexander II) ? Pourquoi aurait-il utilisé cet argument contre le trithéisme, doctrine éteinte à cette époque, plutôt que contre le concile de Chalcédoine ?

50. Ἐπὶ τῶν πρωτευόντων καὶ τὴν πόλιν διοικούντων συνηθροίσθημεν καὶ λαὸς πολύς, τῆς τε καθολικῆς ἐκκλησίας ὁ κλῆρος καὶ πάσης ἑτέρας πίστεως καὶ κοινωνίας Θεοδοσιανῶν τε καὶ Γαϊανιτῶν καὶ <Σεμιδαλιτῶν> : Anastase, *Hodegos*, X.1, 1, l. 49-53, p. 144. Anastase, *Hodegos (trad. roumaine)*, p. 147, en rendant τῆς τε καθολικῆς ἐκκλησίας ὁ κλῆρος καὶ… par une apposée, présente ce « peuple » comme composé des différents clergés mentionnés ensuite. À première vue, la formulation grecque semble suggérer une telle interprétation. Cependant, à la fin du débat, la « foule » (ὄχλος) intervient (l. 15-21, p. 159) ; de même, le narrateur inclut le « petit peuple » (ὁ λεπτὸς δῆμος) parmi les spectateurs du deuxième débat (référence *infra* n. 54). Ici comme ailleurs dans l'*Hodegos*, il semblerait donc qu'il faille considérer ici le τε comme une conjonction de coordination à part entière, non comme une particule annonçant le καί qui suit (cf. VI, 2, l. 12, p. 100 ; VII, 2, l. 131, p. 113 ; X.1, 1, l. 14, p. 143 ; XIV, 2, l. 56, p. 261). Notons que, lorsqu'il est défini, le terme λαός désigne l'ensemble du clergé et des fidèles affiliés à une faction ou à une Église locale (Anastase, *Hodegos*, IX, 1, l. 72-73, p. 136 ; X.1, 3, l. 9, p. 158 ; XIII, 2, l. 67-71, p. 216) : ici, il a un sens plus général.

D'après les références données par Uthemann, les sémidalites sont à identifier aux adeptes de Barsanuphe, cité par Anastase dans les chapitres VI et VII parmi les hérésiarques miaphysites (cf. K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae dux*, index p. 328, *s. v.* Βαρσανούφιος) et, aussi dans un contexte alexandrin, dans Anastase, *Questions et réponses*, n° 69, l. 5, p. 121. Aphtartodocètes tout comme les gaïanites, ils se seraient distingués de ceux-ci par leur pratique de la communion.

51. Καὶ πάλιν τὴν αὐτὴν φωνὴν ὁ ὄχλος ἀναλαμβάνων τῇ Ἀλεξανδρέων ἰδιωτικῇ διαλέκτῳ ἐπιχωριάζων : Anastase, *Hodegos*, X.1, 3, p. 158-159, citation l. 15-16, p. 159.

semble donc distinguer ici les élites chalcédoniennes, clercs et laïcs, qui interviennent en grec, et une masse plus importante de fidèles coptophones ou parlant un grec populaire[52], s'identifiant plus ou moins fortement à l'une des deux factions en présence et capables de suivre plus ou moins précisément la discussion, qui pour l'essentiel se limite à une énumération d'auteurs ayant utilisé l'expression de « deux natures », ou qui peut-être a reçu des explications de la part de membres du premier groupe. Dans le deuxième débat, le narrateur s'adresse directement à l'assistance après avoir réfuté son adversaire miaphysite pour exposer l'inconséquence des sévériens et leur mauvaise compréhension du terme de « nature »[53]. Plus loin, il suscite même contre eux la colère du « petit peuple » (ὁ λεπτὸς δῆμος)[54]. Ainsi, si l'on admet quelque vraisemblance dans la mise en scène des confrontations telles qu'elles sont racontées, les techniques argumentatives qui y sont présentées étaient, si l'on en croit les exhortations faites au lecteur, censées être utilisées lors de débats réels et toucher par ce biais un public de profanes — soit qu'ils aient assisté à la dispute, soit qu'on la leur ait racontée. Ce public de profanes, du reste, pouvait fort bien être composé en grande partie d'une claque de fidèles impliqués qui étaient préparés en amont et suivaient les réactions de leur clergé : les récits que nous venons de citer le suggèrent fortement.

Dans le cas contraire où on considèrerait ces récits comme de purs artifices littéraires, l'hypothèse de leur destination indirecte à de simples fidèles ne devrait pas nécessairement être abandonnée. En effet, si, dans la diégèse, les simples fidèles sont figurés comme une composante du public et y jouent le rôle de destinataires ultimes du message porté par le polémiste, alors il est probable que ces récits étaient destinés non seulement à une consultation attentive et extensive par des polémistes, pour qui ils devaient être une source d'inspiration, mais aussi à des lectures collectives, probablement abrégées, visant à renforcer le rejet de la doctrine de l'unique nature et à inculquer l'idée que la nature est ce qui est commun à plusieurs êtres et que le nombre des natures est par conséquent indépendant de celui des hypostases, qui sont les individus eux-mêmes.

faction p. 4 miaph. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 nature p. 11 fidèles p. 4 clergé p. 4 dest. (narr.) p. 100 polém. p. 99 hypost. p. 11

52. *Ibid.*, VIII, 5, l. 40-44, p. 130, mentionne ainsi l'utilisation du terme φυσικά dans le sens de ἀληθινά comme étant un usage propre aux habitants de l'Égypte et d'Alexandrie. J.-L. Fournet, *Alexandrie : une communauté linguistique ?*, p. 18, n. 48, souligne que les auteurs anciens employaient le terme de « dialecte » de manière large, pour désigner un « parler », une variante particulière. S'il l'expression d'Anastase renvoie à un parler grec, il n'est donc pas nécessaire de postuler un écart important, au point d'entraver l'inter-compréhension, par rapport à la langue plus standard en usage lors du débat — d'autant qu'Anastase, qui n'était pas originaire de la région et qui appartenait à l'élite, pouvait être enclin, justement, à surestimer cet écart. Par conséquent, nous ne privilégierons pas l'hypothèse du copte sur celle d'un sociolecte grec, comme le propose prudemment Fournet p. 75 : étant donné nos faibles connaissances sur les usages linguistiques des couches populaires à Alexandrie (particulièrement sur les usages oraux, comme le souligne le même auteur p. 6) et l'indétermination de la formule d'Anastase, les deux nous paraissent également admissibles.

53. Anastase, *Hodegos*, X.2, 4, p. 169-170.

54. *Ibid.*, X.2, 7, l. 170-171, p. 188.

À ce stade, nous ne pouvons cependant pas non plus exclure que ces dispositifs narratifs et ces exhortations au lecteur champion de l'orthodoxie n'aient servi qu'à transposer dans une fiction rassurante, à destination d'un public de clercs et de moines suffisamment lettrés pour consulter ces ouvrages et déjà convaincus, leur conviction partagée dans la supériorité théologique des chalcédoniens. Nous ne nous prononcerons pas sur cette hypothèse pour le moment ; signalons simplement que l'étude des lettres de Georges des Arabes par Tannous, en ce qui concerne la polémique contre les miaphysites, plaide plutôt dans le sens d'une confrontation réelle avec implication de certains fidèles[55].

2. Commentaires exégétiques à forte dimension polémique

Anastase a rédigé deux commentaires exégétiques qui prennent souvent à partie des opposants et s'inscrivent clairement dans une défense de la doctrine chalcédonienne dans sa variante dyothélite. Il s'agit de :

— L'*Hexaemeron*, commentaire allégorique du récit des six jours de la Création, avec de nombreuses incursions dans le reste de l'Ancien Testament[56]. Selon Dimitrios Zaganas, les livres I-VIIa ont un style plus homilétique que les suivants, en ce qu'ils suivent moins rigoureusement le texte biblique et le commentent de manière moins systématique, au profit d'une plus grande continuité du développement[57]. Ces divergences dans la méthode de composition et d'exégèse n'impliquent toutefois pas une différence de genre entre les deux parties ;

— Les *Discours sur la constitution de l'Homme*, au nombre de trois, qui portent plus spécifiquement sur Gn 1,26, c'est-à-dire le premier récit de la création de l'Homme, et la question de savoir ce que l'analogie entre la constitution de l'Homme et celle de Dieu révèle de celui-ci[58] :

  – Le *Discours I* est une défense du dogme trinitaire : l'Homme et son âme sont à l'image de la Trinité et de l'Incarnation ; Dieu a créé l'Homme ainsi pour qu'il puisse connaître la Trinité par analogie avec sa propre constitution ; c'est à cause de cette homologie avec Dieu que l'âme humaine est supérieure aux anges, particulièrement

clergé p. 4 chalc. p. 10 polém. p. 99 miaph. p. 10 fidèles p. 4 oppos. p. 100 dyothél. p. 16 genre p. 113

55. Voir *supra* p. 37. Nous traiterons cette question *infra* p. 186-202 en ce qui concerne la polémique anti-miaphysite et p. 262-281 pour les débats avec les juifs. Concernant la polémique contre les musulmans, étudiée *infra* p. 299-318, le problème ne se pose pas de la même manière car elle ne fait pas l'objet de mises en scènes aussi élaborées dans notre corpus.

56. Présentation *supra* p. 62.

57. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 61-67.

58. *Supra* p. 59.

après l'Incarnation du Verbe, qui achève de la rendre image de Dieu : pour cette raison, les âmes humaines ne sont pas envoyées en mission par Dieu ;

- Le *Discours II* défend la christologie chalcédonienne : l'Homme est plus spécifiquement à l'image et à la ressemblance du Christ ; l'union de l'âme et du corps dans le ventre de la mère est à l'image de l'union des deux natures dans le Christ ; dans les deux cas, l'union ne supprime pas la distinction des composants ;
- Le *Discours III* défend le dyothélisme. Après une introduction historique qui vise à montrer que la Providence réprouve le monothélisme, la doctrine des deux énergies et volontés est elle aussi traitée à la lumière du verset biblique : l'énergie et la volonté propres à la nature humaine, issues du souffle divin qui a créé l'âme, contrairement à celles suscitées par les passions du corps et par le Diable, sont bonnes, rationnelles et susceptibles de se conformer aux commandements de Dieu ; il n'y a donc rien de scandaleux à attribuer au Christ une énergie et une volonté proprement humaines ; bien plus, le Christ n'aurait pas pu se soumettre volontairement au Père s'il n'avait eu qu'une volonté divine, et il n'aurait pas pu ainsi racheter l'âme humaine ; l'âme humaine est à l'image de Dieu en ce qu'elle est hybride, agissant et voulant à la fois par elle-même et en relation avec le corps ou avec l'inspiration divine, de même que le Christ agit et veut tantôt de manière purement divine, tantôt en relation avec sa volonté et son énergie humaines.

— Notons enfin qu'Anastase composa d'autres ouvrages du même genre, aujourd'hui perdus, notamment une *Contemplation mystique des souffrances du Christ*, mentionnée dans l'*Hexaemeron*, qui n'est pas à identifier avec son homélie sur le même sujet[59].

Les critères de classement que nous avons définis ne posent guère de problèmes. Il ne nous paraît guère contestable que ces œuvres ne portent pas la trace d'une adaptation aux besoins d'un destinataire particulier, même si l'*Hexaemeron* se présente, de manière parfaitement abstraite et conventionnelle, comme le produit d'une sollicitation[60] et si son auteur se montrait conscient que son ouvrage allait circuler d'abord en Égypte[61]. De même, il est clair qu'elles s'organisent autour du commentaire de versets bibliques, et qu'elles requièrent une lecture attentive et continue et présentent un niveau de langue plus élevé que, par exemple, les homélies d'Anastase, ses récits, voire une grande partie de l'*Hodegos*. En conséquence, nous nous concentrerons ici

chalc. p. 10 nature p. 11 dyothél. p. 16 monothél. p. 16 énergie p. 15 volonté p. 16

59. Sur les mentions de cet ouvrage, voir D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 60-61.

60. Anastase, *Hexaemeron*, Préf., i, 2, l. 9-16, p. 2. Bien vite, d'ailleurs, l'auteur oublie ce prétendu destinataire initial et s'adresse à l'ensemble de ses lecteurs, contemporains et à venir (Préf., iii, 2, l. 177-180, p. 10). Voir aussi, pour le prologue du livre III, D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 61, particulièrement n. 17.

61. Anastase, *Hexaemeron*, III, ix, 1, l. 373, p. 82.

sur le rôle de la polémique, en distinguant le cas des *Discours sur la constitution de l'Homme* de celui de l'*Hexaemeron*.

2.1. Le Discours III : la polémique au service de l'exégèse et de la doctrine dyothélite

Les *Discours sur la constitution de l'Homme* sont d'abord destinés à présenter et justifier des doctrines — la théologie trinitaire, la christologie chalcédonienne, le dyénergisme et le dyothélisme — et une certaine exégèse, en grande partie allégorique, de Gn 1,26. L'introduction du premier discours, qui anticipe aussi sur le second, établit clairement la démarche suivie : si Dieu a créé l'Homme à son image et à sa ressemblance, alors la description des propriétés uniques de la constitution humaine, grâce à l'établissement de correspondances, peut nous aider à comprendre la constitution divine[62]. En particulier, l'âme humaine, composée de l'âme proprement dite (ψυχή), de l'intelligence (νοῦς) et de la pensée (λόγος), est analogue au Père, à l'Esprit et au Fils, y compris par les relations que ses différentes parties entretiennent à l'intérieur du tout ; l'association entre l'âme immatérielle et le corps matériel est analogue à l'Incarnation du Christ[63]. Les trois premiers quarts du *Discours I* développent ce propos, parfois en évaluant les interprétations proposées par d'autres auteurs, en posant des questions rhétoriques et en envisageant des objections possibles, mais sans polémique[64]. Suit une dénonciation assez rapide des « hérétiques » du passé[65] et des « incroyants d'aujourd'hui » (probablement les juifs et les musulmans), dont l'auteur affirme qu'ils ne douteraient pas de la Trinité s'ils savaient en observer l'image en eux-mêmes[66]. C'est le seul passage polémique du discours. Certes, un peu plus loin est envisagée la moquerie d'un potentiel « adversaire » (ὁ δι' ἐναντίας) qui demande si l'âme est en trois hypostases comme la Trinité. Cependant, rien n'indique que cet opposant représente un juif ou un musulman : il n'est caractérisé que par les propos qui lui sont attribués, lesquels pouvaient venir de n'importe quelle personne estimant que l'analogie était poussée

polém. p. 99 chalc. p. 10 dyénerg. p. 15 dyothél. p. 16 hypost. p. 11 oppos. p. 100

62. Anastase, *Discours I*, 1 l. 1, p. 3 – l. 57, p. 9.

63. Ces deux thèses principales sont énoncées succinctement dans *Ibid.*, 1, l. 54-57, p. 9. La première est développée dans le *Discours I*, la seconde dans le *Discours II*.

64. *Ibid.*, 1, l. 1, p. 3 – 5, l. 50, p. 26. Les objections à la doctrine trinitaire données en exemple l. 14, p. 25 – l. 32, p. 26, sont présentées non pas comme des attaques d'hérétiques, mais comme des doutes que tout croyant pourrait avoir.

65. L'auteur ne cite que Arius et Macédonius, qui vécurent tous deux au IV^e^ siècle.

66. Anastase, *Discours I*, 5, l. 51, p. 26 – l. 63, p. 27.

trop loin[67]. Sa mise en scène n'est qu'un moyen, pour l'auteur, d'introduire des précisions sur sa méthode exégétique et sur la portée exacte de sa comparaison[68].

Il en est de même pour le *Discours II*, qui expose différentes interprétations christologiques de Gn 1,26. La brève comparaison entre l'union de l'âme et du corps lors de la conception et celle des deux natures en une hypostase dans le Christ ne donne lieu à aucune mention du miaphysisme ou du nestorianisme[69]. L'auteur dénonce seulement les manichéens[70] et, un peu plus loin, introduit la reprise d'un argument du début du *Discours I* par l'objection, à peine mentionnée, d'un juif de convention[71]. Ainsi, même en supposant que ces deux textes ne visaient pas seulement à enrichir un savoir spécialisé, mais aussi à aider prêtres et moines dans leur prédication et leur enseignement à destination des fidèles, force est de constater que les outils qu'ils fournissaient étaient, pour l'essentiel, des arguments non polémiques.

Le *Discours III*, dont nous avons vu qu'il fut composé dans un second temps, puis adjoint aux deux premiers[72], est très différent à cet égard. Dès l'introduction, l'auteur explicite son public cible : « ceux qui veulent arracher et éradiquer facilement et efficacement la peste des hérésies et leurs ravages[73] ». Pour combattre l'hérésie, il faut en connaître l'origine : c'est pourquoi le discours commence par une assez longue histoire du monothélisme, de la reconquête du Proche-Orient par Héraclius à la fin des années 620 aux vingt ans de paix qui suivirent le concile de 680-681, en passant par les décennies catastrophiques pendant lesquels la doctrine honnie était promue par les empereurs[74]. L'auteur revient ensuite au commentaire de Gn 1,26 pour montrer en quoi l'analogie entre l'Homme et Dieu permet de comprendre l'existence de deux volontés dans le Christ. Cependant, la perspective n'est plus la même que dans les deux premiers discours : il s'agit explicitement de trouver des arguments contre les monothélites, tâche d'autant plus urgente qu'ils « nous [les dyothélites] taillent en pièces alors qu'ils sont dans les boutiques, aux bains, chez les filles et les courtisanes[75] », qu'ils « aboient après nous comme des chiens, *des chevaux et des mulets privés d'intelligence* (Ps 31,9), répandant à propos de nous

nature p. 11 hypost. p. 11 miaph. p. 10 nest. p. 10 fidèles p. 4 polém. p. 99 monothél. p. 16 Pr.-Or. p. 2 volonté p. 16 dyothél. p. 16

67. *Ibid.*, 6, l. 10-12, p. 29. On trouve un parallèle dans Anastase, *Hexaemeron*, III, x, 1, l. 442, p. 84, où l'auteur envisage un « auditeur privé de raison » (ὁ ἀφρονέστατος ἀκροατής) qui rirait de son interprétation allégorique de la crue et de la décrue du Nil.

68. Anastase, *Discours I*, 6, l. 12-17, p. 29.

69. Anastase, *Discours II*, 2, l. 34, p. 40 – l. 47, p. 41.

70. *Ibid.*, 3, l. 29-43, p. 44.

71. *Ibid.*, 4, l. 8, p. 46 – l. 30, p. 47. L'objection est introduite en ces termes : « si le juif le conteste, je lui répéterai ce que j'ai déjà dit plus haut » (εἰ δὲ ἀντιλέγοι μοι πρὸς τοῦτο ὁ Ἰουδαῖος, πάλιν τὰ προειρημένα ἐρῶ πρὸς αὐτόν : l. 8, p. 46).

72. *Supra* p. 59, n. 67.

73. Οἱ τὰς τῶν αἱρέσεων λοιμώδεις νόσους τε καὶ φθοροποιοὺς βλάβας ἀναστέλλειν καὶ ἐκριζοῦν εὐ μάλα ῥᾳδίως βουλόμενοι : Anastase, *Discours III*, 1, l. 5-7, p. 55.

74. *Ibid.*, 1, l. 11, p. 55 – 2, l. 39, p. 63.

75. Ἐπὶ καπηλείων καὶ βαλανείων καὶ κορασίων καὶ ἑταιρίδων ἡμᾶς διασύροντες : *Ibid.*, 2, l. 2-3, p. 61.

le mensonge que nous professerions deux personnes et deux hypostases dans le Christ […] et que nous lui attribuerions deux énergies, l'une bonne et l'autre mauvaise[76] », qu'ils répandent l'erreur et la division dans l'Église et nourrissent une haine inégalée contre les dyothélites[77]. Deux arguments qui transparaissent dans cette énumération : toute personne n'a qu'une volonté et une énergie ; attribuer une volonté purement humaine au Christ reviendrait à lui imputer une volonté mauvaise. À part eux, les objections des adversaires sont peu envisagées. Dans les deux cas où elles sont mentionnées, c'est pour relancer l'exposé de l'auteur : la première, pour traiter le problème de la déchéance de l'énergie et de la volonté humaines du fait du péché originel[78] ; la seconde, pour prouver que le Christ possède bien cette volonté rationnelle, propre à l'âme humaine, dont l'existence a été démontrée auparavant[79]. Surtout, dans le *Discours III* lui-même, on trouve difficilement des conseils pratiques pour débattre contre les monothélites : l'auteur polémique, mais c'est pour défendre et expliquer la doctrine dyothélite. Le but de ce texte était manifestement moins de former au débat que d'élaborer, d'approfondir, de fonder sur des arguments nouveaux un discours vieux de seulement quelques décennies et, surtout, d'en formuler une vulgate, appuyée sur des arguments empiriques, tirés de l'analogie avec la constitution de l'Homme, plutôt que sur des constructions conceptuelles raffinées[80]. Pour cet usage, la forme de l'homélie exégétique était assez adaptée.

2.2. L'Hexaemeron : polémiques enchâssées

Dimitrios Zaganas a caractérisé l'*Hexaemeron* en ces termes : « une interprétation spirituelle militante de la création du monde[81] ». Le caractère spirituel de cette interprétation consiste dans la recherche de *types*, c'est-à-dire de préfigurations mises en évidence par l'établissement de correspondances systématiques entre les caractéristiques de ce qui préfigure et de ce qui est préfiguré (par exemple, le Soleil et le Christ). En l'occurrence, tout l'*Hexaemeron* décrit Gn 1-3 comme un discours sur le Christ et l'Église. Quant à sa dimension militante, elle lui est conférée par les deux polémiques qui traversent le texte : d'une part, contre des commentaires

personne p. 11 hypost. p. 11 énergie p. 15 Église : Égl. (organ.) p. 4 dyothél. p. 16 volonté p. 16 monothél. p. 16 polém. p. 99 texte p. 86 disc. p. 86 vulgate p. 95

76. Καθ' ἡμῶν ὑλακτοῦσιν ὡς κύνες καὶ *ἵπποι καὶ ἡμίονοι, οἷς οὐκ ἔστι σύνεσις*, συκοφαντοῦντες ἡμᾶς ὡς δύο πρόσωπα καὶ δύο ὑποστάσεις λέγοντας ἐν Χριστῷ […] καὶ δύο ἐνεργείας, ἀγαθήν τε καὶ πονηρὰν ἐπ' αὐτοῦ κηρύττοντας : *Ibid.*, 2, l. 12-19, p. 62.

77. *Ibid.*, 2, l. 19-31, p. 62.

78. *Ibid.*, 4, l. 82-85, p. 74.

79. *Ibid.*, 6, l. 35-38, p. 82.

80. Sur les élaborations personnelles d'Anastase et le niveau d'élaboration conceptuelle où il se situait dans ses écrits sur les volontés et les énergies, voir quelques remarques dans C. Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 154 ; Idem, Anastasius and the Monothelite Controversy, p. 520-522 et 526-527. Anastase, *Hodegos*, I, 2, p. 10-17, et II, 4, l. 1, p. 39 – l. 20, p. 40, énonce les mêmes arguments de manière plus formelle.

81. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 165.

chrétiens du récit de la Création à dominante esthétique, scientifique ou littérale ; d'autre part, contre les juifs et les musulmans. Selon Zaganas, la première polémique est subordonnée à la seconde : « si Anastase écarte la sagesse des Grecs comme inutile, c'est parce qu'elle ne lui permet pas de parvenir au but qu'il se propose : édifier et fortifier les chrétiens, les faire triompher contre les infidèles, les armer afin de réfuter, déshonorer et vaincre ces derniers, leur procurer une grande fierté, et leur fournir des armes contre les ennemis de la piété qui les ont encerclés en ce moment[82] ». Cette lecture correspond à ce qu'affirme l'auteur lui-même dans sa préface : il s'y justifie longuement d'interpréter tout Gn 1-3, du récit de la Création en six jours à la chute d'Adam et Ève, en partant du principe que le récit porte constamment, de manière allégorique, sur le Christ et l'Église[83], mais cette justification est encadrée par deux passages où il affirme que cette interprétation montre à l'Église que tout ce que Dieu a accompli a été fait pour elle et que, par conséquent, elle la renforce moralement face à ses ennemis[84]. Néanmoins, cette déclaration d'intention pose question. Sachant que l'*Hexaemeron* reprend une variante très minoritaire dans la tradition patristique de l'exégèse allégorique, directement ou indirectement inspirée d'Origène, condamné par le concile de 553[85], proclamer son utilité pour l'Église ne pouvait-il pas servir à légitimer cette approche auprès d'un public lettré, capable de reconnaître le caractère original, pour ne pas dire suspect, de l'entreprise ? Ce point n'est pas sans importance pour comprendre l'inscription de l'*Hexaemeron* dans le monde social de l'auteur : si la polémique anti-judaïque et anti-musulmane y était de pure convention, alors les débats dans lesquels s'inscrivait l'ouvrage étaient essentiellement internes à des milieux de spécialistes ; si l'ouvrage, au contraire, visait manifestement à combattre les adversaires de l'Église, il pouvait nourrir une vulgate polémique et apologétique à l'attention des fidèles.

Notons tout d'abord que, s'il argumente souvent pour convaincre un lecteur sceptique, l'*Hexaemeron* n'est pas, à proprement parler, un ouvrage de polémique. Dans les premiers livres, les mentions négatives d'adversaires sont même quasiment absentes et toujours appelées par la logique de l'argumentation ou incluses dans des interprétations attribuées à d'autres auteurs ; les juifs sont généralement mentionnés pour leur attribuer, de manière fort traditionnelle, une lecture littéraliste du texte biblique et pour affirmer le transfert de l'élection divine aux chrétiens[86]. C'est seulement dans le livre VI que la dimension polémique apparaît plus marquée.

chrét. p. 4 polém. p. 99 Église : Égl. (organ.) p. 4 patristique : Pères p. 1 monde soc. p. 89 vulgate p. 95 fidèles p. 4

82. *Ibid.*, p. 168.

83. Anastase, *Hexaemeron*, I, II, 1, l. 86, p. 6 – 4, l. 160, p. 10.

84. *Ibid.*, I, I, 4, l. 50, p. 4 – II, 1, l. 86, p. 6 ; I, III, 1, l. 161-176, p. 10.

85. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 169-181. Sur le recul de l'exégèse origénienne à Alexandrie au v^e^ siècle, voir Idem, *La formation d'une exégèse alexandrine post-origénienne* (qui se concentre sur Cyrille d'Alexandrie sans s'y limiter). Voir aussi *infra* p. 132, n. 95.

86. Anastase, *Hexaemeron*, I, IX, 4, l. 537-538, p. 30 ; X, 1, l. 603-610, p. 34 ; XI, 3, l. 727-729, p. 40 ; II, III, 1, l. 118-122, p. 54 ; III, II, 1, l. 12-13, p. 62 ; II, 2, l. 23, p. 62 ; 4, l. 49 – 5, l. 53, p. 64 ; VIII, 1, l. 327, p.78 – l. 341, p. 80.

Dans un premier temps, l'exégète rapproche la bipartition entre les animaux issus des eaux et ceux issus de la terre (Gn 1,20-21) de celle entre les Nations et les juifs, seuls les premiers étant bénis dans les deux cas[87] : ceci le conduit logiquement à proclamer la malédiction de Dieu à l'encontre des juifs, meurtriers du Christ, la vanité de leurs menées malveillantes et la joie de l'Église des Nations qui se sait bénie[88]. Ensuite, son interprétation de Gn 1,26, complémentaire des *Discours sur la constitution de l'Homme I* et *II*, donne lieu à une polémique en faveur de la Trinité contre les juifs et les musulmans et à un développement tout aussi long contre les chrétiens qui ne souscriraient pas à l'interprétation allégorique de l'auteur[89]. À partir de là, on peut considérer que le dispositif polémique décrit par Zaganas est mis en place. Cependant, jusqu'à la fin de l'ouvrage, l'argumentation exégétique domine[90].

La structure du livre VI, que nous venons de présenter, suggère à première vue que l'exégèse de Gn 1,20-21 vise, d'emblée, à polémiquer contre les juifs de manière à célébrer l'Église. Cependant, dans de nombreux cas, la polémique anti-judaïque apparaît clairement comme un mode d'argumentation destiné à persuader le lecteur que l'exégèse allégorique proposée est non seulement valide, mais nécessaire. Dans le livre III, l'auteur exhorte le juif à voir au-delà du sens littéral de manière à ne pas attribuer d'actions contradictoires à Dieu : comment expliquer, sinon, qu'il ordonne aux eaux de se rassembler en une masse, alors qu'elles forment déjà une seule mer qui couvre l'entièreté de la Terre, et que, en réponse à son commandement, elles en constituent plusieurs[91] ? En deux endroits, il associe clairement le juif et le chrétien sceptique[92]. Dans le livre VIII, il reprend la thèse traditionnelle selon laquelle Dieu aurait exprimé certaines vérités, comme la Trinité, de manière obscure pour éviter que les juifs n'en tirent des conclusions impies (telles que la vénération de trois dieux) : mais c'est pour justifier qu'il interprète l'Arbre de Vie comme la préfiguration du Christ et l'Arbre de la Connaissance comme celle du Diable[93]. Le débat avec le juif constamment entretenu dans le livre IX permet d'exposer que l'aide que Dieu crée pour Adam (Gn 2,18) ne peut pas être la femme, ce qui contredirait plusieurs récits bibliques où elle est au contraire la cause du malheur de l'homme : il incite à y voir plutôt l'Église[94]. Dans le livre XI, l'auteur, faisant mine de vouloir faire taire les juifs, défend en réalité une thèse très

polém. p. 99 chrét. p. 4 mode d'arg. p. 116

87. *Ibid.*, VI, I, 1, p. 170 – III, 2, l. 309, p. 186.

88. *Ibid.*, VI, III, 3, l. 310 – 4, l. 333, p. 186.

89. *Ibid.*, VI, IV, 1, l. 334, p. 186 – VIII, 2, l. 649, p. 202. Le fait que l'interlocuteur visé dans le second développement est plutôt chrétien est indiqué par la référence à Sévérien de Gabala (VI, 1, l. 481, p. 194).

90. Sur les procédés exégétiques mobilisés et les types d'arguments utilisés pour justifier l'exégèse allégorique, voir D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 191-219.

91. Anastase, *Hexaemeron*, III, VIII, 1, l. 327, p.78 – l. 341, p. 80.

92. *Ibid.*, VIIb, III, 4, l. 273-278, p. 246 ; X, XI, 3, l. 748-749, à rapprocher de 2, l. 720, p. 390 – l. 723, p. 392.

93. *Ibid.*, VIII, I, 4, l. 45-64, p. 278.

94. *Ibid.*, IX, III, 1, l. 308, p. 322 – 8, l. 434, p. 328. Nous n'avons pas trouvé d'autre auteur, dans la tradition grecque, qui interprète l'ensemble du récit de la création d'Ève et de la tentation à la lumière d'une identification entre Ève et l'Église.

minoritaire dans la tradition chrétienne, remontant à Origène, qui considérait Adam comme un type du Christ, plutôt que comme un antitype, ce qui impliquait de prouver que Dieu ne le tenait pas pour coupable d'avoir mangé le fruit défendu et que cet acte signifiait simplement qu'il prenait sur lui le péché commis par Ève, c'est-à-dire l'Église, devant le Père[95]. De manière plus claire encore, son attaque contre le samaritain permet d'assimiler toute autre exégèse de Gn 3,19 que celle présentée là à une interprétation littéraliste qui aboutirait à nier la résurrection des morts ; à la fin de sa réfutation, l'auteur affirme explicitement que sa démonstration sert à renforcer la conviction du chrétien dans le sens typologique, et plus précisément christologique, de ce verset[96]. En somme, dans de très nombreux passages, la polémique anti-judaïque (et, occasionnellement, anti-manichéenne et anti-ophite) n'avait d'autres fonctions que de suggérer au lecteur chrétien que l'exégèse d'Anastase était la seule qui permettait de sortir des apories dans lesquelles tombaient les juifs, qui ne comprenaient rien au sens spirituel caché dans l'Ancien Testament.

Ce paradigme s'applique cependant assez mal à certains passages où l'auteur associe les juifs aux barbares, c'est-à-dire aux musulmans[97]. Le fait que le commentaire trinitaire de Gn 1,26, au livre VI, complète celui des *Discours I* et *II* tout en ciblant explicitement les juifs, les samaritains et les musulmans[98], suggère que l'auteur y poursuivait sa tentative d'enrichir la vulgate apologétique en faveur de la doctrine trinitaire que nous avons évoquée précédemment[99], tout comme il semble l'avoir fait dans ses *Livres contre les juifs* perdus[100]. Le fait qu'il traite ici séparément d'une part les juifs et les musulmans, d'autre part les chrétiens qui n'adhèrent pas à son explication, nous paraît plaider dans le même sens. Surtout, dans les derniers livres de l'*Hexaemeron*, l'auteur affirme armer l'Église contre ses adversaires, reprenant ainsi le propos de la préface. La conclusion du livre X, à cet égard, n'apporte rien de nouveau[101]. En revanche, le long commentaire du livre XI sur la lutte entre la femme et le serpent (Gn 3,15-16) développe cette perspective et la situe dans ce que l'auteur estimait être les enjeux contemporains[102], car il l'interprète comme le combat de l'Église contre les autres confessions plutôt que contre le péché en général. En effet, la soumission au serpent, qui précède la venue du Christ, est caractérisée par les sacrifices idolâtres[103] ; les attaques contemporaines du serpent, contre lesquelles se battent

chrét. p. 4 type p. 129 polém. p. 99 vulgate p. 95

95. *Ibid.*, XI, III, 3, l. 164-172, p. 404, étudié par D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 219-227.
96. Anastase, *Hexaemeron*, XI, VI, 3, l. 988, p. 448 – 5, l. 1041, p. 450.
97. Voir D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 168, en particulier n. 12, et *infra* p. 313-314.
98. Anastase, *Hexaemeron*, VI, V, 1, l. 412, p. 190 – 5, l. 467, p. 194.
99. *Supra* p. 127-128.
100. Anastase, *Hexaemeron*, VI, V, 5, l. 462-467, p. 194.
101. *Ibid.*, X, XI, 4, l. 772-785, p. 394.
102. Anastase, *Hodegos*, XI, IV, 7, l. 352, p. 414 – 15, l. 553, p. 424.
103. Anastase, *Hexaemeron*, XI, IV, 7, l. 364-365, p. 414.

tout particulièrement les moines et les évêques, sont les persécutions[104] ; l'auteur affirme que seule l'Église combat le serpent, alors que les autres confessions (Nations, juifs, « barbares » musulmans) en sont les alliées[105] ; « les semences du serpent sont l'ivraie des proclamations hérétiques, mauvaises et impies[106] ». Cette particularité de l'interprétation d'Anastase, qui n'est pas impliquée par la méthode allégorique suivie, ajoutée au fait que l'ouvrage se conclut sur une hymne à l'Église plutôt qu'à la sagesse divine[107], invite à prendre au pied de la lettre, et non comme une stratégie rhétorique, l'intention exposée dans la préface et répétée à différents moments de l'ouvrage : l'exégèse anastasienne de la Création visait à consolider l'Église face à ses adversaires qui la menaçaient[108].

Il apparaît donc que les deux hypothèses que nous avons formulées initialement se complètent, ce qui indique qu'Anastase, en rédigeant l'*Hexaemeron* aussi, cherchait à agir sur deux espaces sociaux à la fois. S'il choisit une branche très minoritaire de l'exégèse allégorique, inspirée tacitement par Origène, c'est parce qu'elle lui paraissait apte à enrichir une vulgate apologétique à destination des fidèles, présentant à travers le récit de la Création la Trinité, les modalités et le sens sotériologique de l'Incarnation et, surtout, l'élection exclusive de l'Église par Dieu depuis le début des temps. Une partie des références polémiques aux païens, aux juifs, aux samaritains et aux musulmans s'inscrit pleinement dans cette perspective pastorale. Cependant, pour pouvoir diffuser une telle vulgate, il fallait d'abord former les prédicateurs potentiels à cette exégèse et les persuader de son orthodoxie, voire de sa nécessité : d'où la rédaction d'un commentaire aussi développé et argumenté, intégrant dans les tout premiers livres, comme pour sacrifier à une tradition plus consensuelle, de nombreux éléments doxographiques ; d'où aussi l'utilisation du registre polémique, dans certains passages, pour persuader le lecteur que seule l'interprétation allégorique proposée permettait de rendre compte des contradictions apparentes du texte et pour assimiler tout sceptique à un littéraliste.

Malgré leurs différences d'ampleur et d'objectifs (l'*Hexaemeron*, notamment, n'évoque ni le monothélisme, ni même le miaphysisme), les *Discours sur la constitution de l'Homme* et l'*Hexaemeron* nous paraissent être issus du même souci de développer une vulgate à destination des fidèles défendant la Trinité, l'Incarnation et l'élection de l'Église, et de convaincre un lectorat de spécialistes du bien-fondé et de l'utilité de l'exégèse dont elle était dérivée. De ce point de vue, le *Discours sur la constitution de l'Homme III* constitue un cas à part : comme l'a montré Cyrille

Église : Égl. (organ.) p. 4 vulgate p. 95 fidèles p. 4 polém. p. 99 registre p. 99 texte p. 86 monothél. p. 16 miaph. p. 10

104. *Ibid.*, XI, IV, 8, l. 398, p. 416 – 9, l. 419, p. 418.

105. *Ibid.*, XI, IV, 11, l. 440-448, p. 418, et 13, l. 496-513, p. 422.

106. Πάλιν τοῦ ὄφεως σπέρματα τυγχάνουσι τὰ πονηρὰ καὶ δυσσεβῆ αἱρεσιώδη ζιζάνια καὶ κηρύγματα : XI, IV, 11, l. 456-458, p. 420.

107. Anastase, *Hexaemeron*, XII, V, 1, l. 373, 480 – 6, l. 493, p. 486.

108. Dans le même sens, voir N. G. Marinides, *Lay Piety in Byzantium*, p. 346-350.

Hovorun, il visait à proumouvoir dans ces milieux non seulement une exégèse particulière de Gn 1,26, mais aussi une conception particulière du dyothélisme ; dans les autres œuvres traitées, seule l'exégèse était originale, pas la doctrine dont elle permettait l'exposition — même si Anastase mettait davantage en avant les points qui lui paraissaient correspondre aux enjeux de son époque. Dans tous les cas, il convient de se demander comment les lecteurs de ces traités étaient censés transmettre les démonstrations de l'auteur, éventuellement en mobilisant eux aussi le registre polémique, à un public plus large de fidèles, ou même à d'autres clercs et moines. Nous verrons que, dans le cas de la défense de la Trinité et de l'Incarnation, il est peu probable que le cadre envisagé ait été celui de controverses publiques avec les juifs et les musulmans[109]. Leur utilisation dans la prédication, en particulier sous la forme d'homélies, nous paraît plus plausible.

3. Œuvres destinées à un public large : homélies, récits édifiants, questions-réponses

En étudiant les genres destinés à des spécialistes en acte ou en devenir, nous avons soulevé à plusieurs reprises le problème de l'implication des simples fidèles dans la communauté de discours chalcédonienne. Jusqu'ici, nous avons identifié trois voies : la diffusion, en particulier par la lecture orale, de morceaux choisis adaptés à ce type de public ; la mobilisation, dans des débats auxquels auraient assisté un certain nombre de profanes, des arguments et des techniques enseignés ; leur réemploi dans d'autres genres plus directement destinés à l'ensemble des fidèles, c'est-à-dire, au minimum, conçus pour être utilisables tels quels dans la pastorale. Cette dernière hypothèse pose la question de savoir si nous avons conservé une production de ce type et, si oui, dans quelle mesure s'y retrouvent, sous d'autres formes, le canon et la vulgate exposés dans les œuvres de formation à la controverse et dans les traités exégétiques. Une fois que nous aurons délimité les trois genres concernés et envisagé leurs relations avec la production destinée à des milieux plus spécialisés, nous caractériserons l'usage qui y est fait de la polémique.

3.1. Des textes écrits pour les simples fidèles

Parmi les genres que nous estimons destinés à un public large, l'homélie, représentée exclusivement, dans notre corpus, par la production d'Anastase le Sinaïte[110], pose un problème particulier. Est-on certain que les sermons d'Anastase n'étaient pas plutôt adressés à des moines ?

dyothél. p. 16 registre p. 99 polém. p. 99 fidèles p. 4 clergé p. 4 controv. p. 3 genre p. 113 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10 canon p. 95 vulgate p. 95

109. Voir *infra* chapitre VII.
110. Présentation *supra* p. 62-64.

Plus fondamentalement, relevaient-ils tous d'un même genre au sens où nous l'avons défini ? Concernant la première question, rappelons tout d'abord que la mise en circulation de ces textes impliquaient qu'ils puissent être prononcés par d'autres que l'auteur : il s'agit donc de déterminer s'ils étaient adaptées à une prédication auprès du plus grand nombre, voire orientés vers les simples fidèles, plutôt que de spéculer sur leur contexte d'énonciation originel. De plus, en tant que prêtre, il n'est pas impossible qu'Anastase ait occasionnellement été invité à prêcher à la place d'un évêque[111]. De manière plus modeste, le n° 33 des *Récits utiles à l'âme* mentionne un anachorète installé dans un petit poste fortifié du Sinaï pour célébrer la messe à l'intention des prisonniers chrétiens du lieu[112] : on peut donc envisager qu'Anastase ait écrit certaines homélies pour lui-même ou pour d'autres moines et prêtres dans cette situation.

Ayant ainsi établi par plusieurs considérations externes la possibilité — et la possibilité seulement — que ces œuvres aient été écrites à destination des simples fidèles, passons en revue les indices internes pour chacune d'entre elles :

— *Homélie sur la Passion du Christ* : sans que l'on puisse affirmer que cette œuvre leur était spécifiquement destinée, plusieurs caractéristiques la rendaient tout à fait adaptée à des laïcs ordinaires. Le propos général est simple, voire simpliste, opposant sans nuances la déchéance des juifs et l'élection de l'Église. L'argumentation consiste essentiellement en une accumulation de citations scripturaires ; l'attention de l'auditeur, tout au long du texte, est constamment relancée par des apostrophes, des dialogues et des discours fictifs, souvent véhéments, de personnages bibliques. Les rares fois où les auditeurs sont interpellés, ils sont qualifiés de « fidèles » (πιστοί[113]) ou de « chrétiens » (Χριστιανῶν παῖδες[114]) ;

— *Homélie sur la Sainte Synaxe* : consacrée à la description de la bonne et de la mauvaise manière d'assister à la messe, elle est manifestement destinée à un public de simples fidèles. En effet, elle décrit la mauvaise conduite d'un public mixte[115] et insiste tout particulièrement sur le respect dû aux prêtres[116] ;

— *Homélie sur la Transfiguration du Christ* : l'orateur affirme clairement que ce discours est prononcé sur le mont Thabor en présence d'une foule nombreuse de fidèles[117] ;

genre p. 113 texte p. 86 fidèles p. 4 énonci. p. 86 chrét. p. 4

111. Ce fut le cas d'Augustin d'Hippone avant qu'il ne devienne lui-même évêque : voir M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis*, p. 137, n. 140.

112. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 33, éd. p. 208, trad. et notes p. 517 ; signalé dans B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 401.

113. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 43, p. 18 ; l. 121, p. 24 ; l. 156, p. 26.

114. *Ibid.*, l. 648, p. 62.

115. Anastase, *Homélie sur la Sainte Synaxe*, 829A-832B.

116. *Ibid.*, 836C et 848A-B.

117. Voir *supra* p. 63, n. 87.

— *Homélie sur le Psaume 6* : si le propos du texte (l'importance du repentir) n'est guère marqué socialement, il a en revanche été remarqué à plusieurs reprises que le caractère graduel du propos, qui va des prescriptions les plus exigeantes vers les plus accessibles, et l'utilisation de courts récits édifiants en conclusion le destinent à un public très varié[118] ;
— *Homélie sur le dimanche de saint Thomas* : bien qu'elle n'y fasse pas de références directes, son propos semble pensé pour un public de simples fidèles. En effet, l'homéliste insiste particulièrement, dans la dernière partie, sur le fait que la foi ne doit pas reposer sur les miracles, et que le plus grand miracle est d'amener son semblable à bien croire et bien agir[119]. De plus, le modèle du vrai croyant développé dans l'homélie n'a rien d'élitiste : l'orateur insiste sur le fait que tous les hommes peuvent être pardonnés s'ils se convertissent et qu'ils peuvent alors être dotés par le Christ du pouvoir d'accorder le pardon aux autres[120] ; plus loin, après avoir évoqué les femmes martyres comme un cas à part, il inclut parmi les fidèles possédant une foi élevée tous ceux qui sont baptisés, qui conservent le Christ dans leur âme et qui le reconnaissent comme Dieu[121]. Enfin, à l'instar de l'*Homélie sur la Passion du Christ*, cette œuvre est écrite dans un style dramatique très vivant et pathétique[122].

Il semble donc que les homélies d'Anastase aient toutes été conçues pour pouvoir servir à l'édification de la masse des fidèles.

Le cas des récits édifiants est plus simple : si l'on peut défendre que les *Récits sur le Sinaï* étaient plutôt destinés à un lectorat monastique[123], le prologue des *Récits utiles à l'âme* affirme clairement que le but du recueil était de consolider la foi de tous les fidèles, en particulier ceux réduits en esclavage, but qui est rappelé à plusieurs reprises dans les commentaires qui précèdent ou suivent certaines histoires[124]. Le fait que les *Récits sur le Sinaï*, étant des récits ascétiques, étaient destinés à circuler moins largement que les *Récits utiles à l'âme*, voire essentiellement dans des monastères, semble être indiqué par cette remarque d'Anastase à la fin de l'un des *Récits utiles à l'âme* : « ce chapitre se trouve dans les vieilles histoires des *gerontika* ; j'ai résolu de

fidèles p. 4

118. J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai, p. 231 ; N. Molinier, *Trois homélies*, p. 55-57.
119. Anastase, *Homélie sur le dimanche de Saint Thomas*, ff. 120v-125r.
120. *Ibid.*, ff. 116v-117br.
121. *Ibid.*, ff. 122r–123r.
122. J. Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme*, p. 58-62.
123. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 497, n. 71, avance que « les allusions à quelques individus habitant Babylone sont si anecdotiques qu'elles ne pouvaient être comprises que par le lecteur contemporain d'Anastase, habitant de Babylone de surcroît », et que, « par conséquent, il faut certainement considérer celui-ci comme un destinataire des *Diègèseis péri tou Sina* [*Récits sur le Sinaï*], au même titre que le moine sinaïte ». L'hypothèse paraît plausible, mais il est aussi possible que ces allusions aient aussi été connues des moines.
124. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, Prologue, éd. p. 215, trad. p. 526 ; n° 1, éd. l. 76-85, p. 218, trad. p. 530 ; n° 8, éd. l. 1-12, p. 226, trad. p. 540 ; n° 13, éd. l. 26-34, p. 234, trad. p. 549.

le compiler ici pour l'utilité de tous[125] ». La volonté affichée par l'auteur de diffuser largement les pièces qui composent les *Récits utiles à l'âme*, notamment dans un contexte pastoral, est confirmée par leur reprise non seulement dans les opuscules[126], qui semblent conçus comme des recueils d'*exempla* prêts à l'emploi, mais aussi dans l'*Homélie sur le Psaume 6*[127]. Néanmoins, malgré cette différence de public, les *Récits sur le Sinaï* instituent le même rapport entre le narrateur et le lecteur que les *Récits utiles à l'âme*, même si c'est de manière moins explicite : l'auteur y enseigne différents éléments de sa doctrine qu'il a exposée plus en détails dans des ouvrages plus savants[128] ; il partage la même orientation apologétique, souvent dirigée contre les juifs et les musulmans[129]. Du reste, une partie des enseignements qu'ils contiennent pouvait aussi valoir pour les gens du monde[130].

Homélies et récits édifiants présentent des points de contact avec les œuvres davantage réservées à des spécialistes. Nous avons relevé ailleurs quelques parallèles significatifs entre l'*Homélie sur la Passion du Christ* et d'autres œuvres anti-judaïques[131]. L'*Homélie sur le dimanche de saint Thomas* débute avec une analyse typologique assez développée de Jn 20,24-29, qui vise à montrer que l'apparition du Christ à Thomas préfigure la Résurrection à la fin des temps et que Thomas est le type des juifs, qui refusent de croire tant qu'ils n'y seront pas forcés par la Parousie[132]. Le fait que Thomas touche les blessures du Christ est invoqué contre les phantasiastes et les aphtartodocètes, c'est-à-dire les julianistes[133] : cet argument se retrouve dans le *Dialogue contre un sévérien*, parmi une série d'objections du stylite sévérien au moine chalcédonien qui se fait passer pour gaïanite[134] ainsi que dans l'*Hodegos*, cette fois contre les miaphysites en général[135]. Dans les *Récits utiles à l'âme* sont brièvement exposées les idées d'Anastase sur le sommeil de l'âme après la mort et sur les apparitions de saints, qui seraient en

type p. 129 aphtart. p. 15 julian. p. 15 sév./théod./jac. p. 15 chalc. p. 10 gaïanite : julian. p. 15 miaph. p. 10

125. Τοῦτο τὸ κεφάλαιον ἐν τοῖς ἀρχαίοις διηγήμασι τῶν γεροντικῶν κεῖται, ὅπερ συνεῖδον ἐνθάδε κατατάξαι διὰ τὴν πάντων ὠφέλειαν : *Ibid.*, n° 26, éd. l. 24-25, p. 258, trad. p. 574.

126. Présentation *supra* p. 64-65.

127. Sur la réutilisation des récits, voir A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 403-415.

128. *Ibid.*, p. 482, n. 9, et p. 514, n. 147.

129. Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n^{os} 4-6, éd. p. 174-177, trad. p. 486-489.

130. P. ex. *Ibid.*, n° 8, éd. p. 179, trad. p. 490, sur le fait qu'il ne faut pas juger les autres, à rapprocher de l'*Homélie sur la Sainte Synaxe* ; n^{os} 17, éd. p. 190, trad. p. 499-500, et 25, éd. p. 199-200, trad. p. 508-509 sur le fait qu'il faut attribuer les miracles à Dieu ou à la Vierge, non aux hommes qui les produisent ; n° 37-38, éd. p. 212-213, trad. p. 521-522, sur le fait que la persévérance dans la foi face aux épreuves se trouve récompensée.

131. Évaluation dans B. Dumont, Édition de l'*Homélie sur la Passion du Christ*, p. 5-6. Ils sont relevés dans l'apparat critique p. 26, 32, 38, 42, 48, 50, 56, 58, 60 et 62.

132. Anastase, *Homélie sur le dimanche de Saint Thomas*, ff. 114-115r.

133. *Ibid.*, ff. 117b et 119v-120r.

134. *Dialogue contre un sévérien*, 67, p. 143, l. 30 – p. 144, l. 5. Notons que ces objections, puisqu'elles visent à démontrer que le corps du Christ est pleinement humain, donc corruptible, sont valides d'un point de vue chalcédonien : justement, le faux gaïanite pousse le stylite miaphysite à les formuler pour le conduire à affirmer la subsistance des deux natures.

135. Anastase, *Hodegos*, XIII, 3, l. 37-40, p. 219.

réalité le fait d'anges[136] : or, elles sont démontrées plus précisément, en s'appuyant à la fois sur des savoirs médicaux et scripturaires, dans le n° 19 des *Questions et réponses* et le *Discours sur la constitution de l'Homme I*[137]. Ces observations donnent un peu de corps à l'hypothèse, énoncée plus haut, selon laquelle les auteurs d'œuvres adressées à des cercles plutôt restreints considéraient que certains éléments du canon ou de la vulgate qu'il construisaient étaient susceptibles d'être repris, sous d'autres formes, dans la doxa à destination des fidèles.

Dans notre corpus, les recueils de questions-réponses sont sans doute le genre le plus difficile à définir. Deux problèmes se posent. D'abord, la question-réponse n'est qu'une forme qui pouvait servir aussi bien de moyen de communication vivant entre un questionnant et un répondant que de procédé d'exposition à valeur didactique. Or, comme nous l'avons signalé plus haut, si de nombreuses questions isolées, dans les *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte, semblent avoir réellement été posées à l'auteur et rassemblées dans un second temps, on trouve aussi des enchaînements qui correspondent mieux à un usage purement rhétorique de cette forme[138]. Pour cette raison, si l'on considère le genre originel des différentes questions avant compilation, le rapport entre l'auteur et les destinataires doit être considéré au cas par cas. Du moins apparaît-il qu'au moins une partie des questions-réponses correspondent à des échanges réels : comme l'a relevé Munitiz, une objection dans le n° 81, selon laquelle il ne serait pas convenable de lire la réponse à la question posée dans une église, suggère qu'Anastase recevait bien des demandes de la part de groupes de fidèles, lesquels se rassemblaient peut-être dans des lieux de culte privés[139]. Par contre, s'agissant de la compilation, il nous semble qu'elle pouvait surtout servir à l'instruction de clercs et de moines, d'une part parce qu'elle présente, de manière argumentée, des doctrines personnelles de l'auteur[140], d'autre part parce qu'elle pouvait constituer une ressource, sur des sujets variés, pour la prédication et la direction spirituelle, avec une certaine prédilection pour les problèmes qui pouvaient se poser à des laïcs[141]. La même hypothèse peut sans doute s'appliquer aux *Quaestiones ad Antiochum ducem*.

3.2. La polémique comme mode de dénonciation

Nous ne chercherons pas ici à essayer de déterminer les fonctions sociales de la polémique à l'adresse des fidèles : cela requiert une enquête plus large que nous conduirons dans la

canon p. 95 vulgate p. 95 doxa p. 95 fidèles p. 4 genre p. 113 forme p. 113 clergé p. 4 polém. p. 99

136. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 8, éd. l. 83-88, p. 228, trad. p. 543.

137. Anastase, *Questions et réponses*, n° 19, p. 30-35 ; Anastase, *Discours I*, I, 6, l. 42, p. 30 – l. 50, p. 31. Ce sujet a été traité plus en détails dans M.-H. Congourdeau, Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte.

138. Voir *supra* p. 61.

139. J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai, p. 233-234 ; J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 12.

140. Voir G. Dagron, Le saint, le savant, l'astrologue ; Idem, L'ombre d'un doute.

141. Voir en particulier J. F. Haldon, The Works of Anastasius of Sinai.

troisième partie. Comme première étape, nous nous limiterons à définir son rôle dans la logique argumentative des œuvres concernées.

Tout d'abord, la présence de la polémique est très inégale selon les œuvres. Elle est omniprésente dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, ponctuelle dans l'*Homélie sur le dimanche de saint Thomas*, peut-être implicite dans l'*Homélie sur la Sainte Synaxe*[142], absente des autres homélies. La condamnation des juifs et des musulmans n'est pas absente des *Récits sur le Sinaï*[143], mais elle est un thème majeur des *Récits utiles à l'âme*. Dans les *Questions et réponses*, elle varie en fonction des sujets et du contexte originel de rédaction de chaque unité. Elle vise généralement les non-chrétiens, à l'exception de la dénonciation des aphtartodocètes dans l'*Homélie sur le dimanche de saint Thomas*.

Dans tous les cas, la polémique n'était pas l'objet des œuvres destinées aux fidèles comme elle pouvait l'être dans les ouvrage de formation. Deux des *Questions et réponses* d'Anastase apportent un éclairage intéressant sur ce point. La première répond à la question : « Si je suis interrogé par un hérétique sur la foi alors que je ne sais pas parler de doctrine, que dois-je faire ? »

> Non seulement pour toi, qui ne sais pas, mais aussi pour ceux qui croient savoir, il est dangereux de discuter de la foi. Dis donc à celui qui t'interroge : « Je ne suis qu'un simple particulier ; mais si tu veux vraiment connaître la vérité, va à l'église, et là, tu acquerras la foi pieuse[144]. »

Le numéro suivant nuance quelque peu cette réponse : il rapporte que, contraint à disputer avec des miaphysites, un « simple particulier » (ἰδιώτης) aurait répliqué que, si les chalcédoniens étaient dans l'erreur, Dieu ne leur aurait pas laissé la garde des Lieux saints[145]. Cette concession semble suggérer qu'Anastase estimait que de simples fidèles pouvaient avoir besoin de connaître quelques arguments assurés, qui leur permettaient de défendre (y compris à leur propres yeux), à peu de frais et avec efficacité, leur affiliation à une Église locale chalcédonienne : c'est plus que les ascètes Barsanuphe et Jean, actifs près de Gaza au début du VI^e^ siècle, qui, confrontés au même problème, affirmaient que les laïcs devaient se contenter de prier pour leurs péchés, d'adhérer sans réserves à la profession de foi orthodoxe et, s'ils voulaient obtenir la conversion d'un hérétique, l'exhorter à étudier et à fréquenter des moines orthodoxes[146].

polém. p. 99 aphtart. p. 15 objet des œuvres : obj. (du disc.) p. 115 miaph. p. 10 chalc. p. 10 fidèles p. 4 Égl. loc. p. 4

142. Voir *infra* p. 271.

143. Voir *infra* p. 270, n. 50.

144. Anastase, *Questions et réponses*, n° 68, p. 120.

145. *Ibid.*, n° 69, p. 121.

146. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Lettres aux laïcs et aux évêques*, n^os^ 694-701, p. 138-146, et n° 733, p. 176-178. Sur ces deux ascètes et leur contexte historique et littéraire, voir F. Neyt et P. De Angelis-Noah, Introduction, p. 9-61.

Néanmoins, l'argument envisagé ici contourne le problème proprement doctrinal. Cette tendance se vérifie dans l'ensemble des œuvres que nous pensons destinées aux simples fidèles : non seulement elles ne visaient pas à apprendre à ceux-ci à argumenter en faveur de la foi chalcédonienne, mais elles ne la leur enseignaient que de manière très rudimentaire. Anastase s'en explique lui-même dans l'*Hodegos* :

> Sachons, sans l'oublier, qu'il ne faut pas prononcer à la légère, sans examen, quelque formule dogmatique que ce soit. Il y a des manières pieuses et impies de professer deux natures dans le Christ, ainsi que deux volontés, deux énergies, et toute autre formule dogmatique. De même, ceux qui attribuent deux propriétés naturelles au Christ prendront soin d'expliquer ce qu'ils entendent par « naturelles », car cela peut se dire avec une intention pieuse autant qu'impie[147].

Dans sa prédication, Anastase préférait manifestement éviter ces explications terminologiques tout en transmettant le contenu substantiel des formules dyophysites à travers des expressions moins sujettes à méprises et à débat. La doctrine et, à plus forte raison, la controverse doctrinale étaient affaires de spécialistes, non seulement parce qu'il fallait préserver leur statut en évitant que des profanes ne s'estiment aptes à traiter ces questions, mais aussi parce qu'une compréhension maladroite de celles-ci pouvait être dangereuse. Le passage des homélies qui pousse le plus loin l'exposition des conceptions chalcédoniennes en est assez révélateur. Il s'agit du début de la profession de foi attribuée à Thomas :

> Tu es *mon Seigneur* et tu es *mon Dieu* (Jn 20,28) : toi, le seul Fils unique de l'unique Père, incarné d'une unique mère à cause de moi et apparu comme un mortel. *Mon Seigneur et mon Dieu* : la double nature ; la personne unique[148]. *Seigneur* dans l'ordre du visible ; Dieu dans l'ordre de l'intelligible[149].

---

fidèles p. 4 chalc. p. 10 nature p. 11 volonté p. 16 énergie p. 15 dyophysites : chalc. p. 10 controv. p. 3

---

147. Ἰστέον καὶ μὴ ἀγνοητέον, ὅτι οὐ δεῖ ἡμᾶς ἀβασανίστως καὶ ἀπερισκέπτως τὴν οἱανοῦν δογματικὴν φωνὴν λέγειν. Ἔστι γὰρ εὐσεβῶς καὶ δυσσεβῶς εἰπεῖν ἐν τῷ Χριστῷ δύο φύσεις, ὁμοίως καὶ θελήσεις καὶ ἐνεργείας καὶ πᾶσαν ἑτέραν δογματικὴν φωνήν. Ὁμοίως δὲ καὶ οἱ λέγοντες ἐν Χριστῷ δύο φυσικὰς ἰδιότητας ἑρμηνευέτωσαν τὸ πῶς νοοῦσι τὸ «φυσικόν». Δύναται γὰρ καὶ εὐσεβῶς καὶ δυσσεβῶς λέγεσθαι : Anastase, *Hodegos*, I, 2, l. 1, p. 10 – l. 9, p. 11.

148. Formule empruntée à une homélie de Paul d'Émèse conservée dans les actes du concile d'Éphèse (431) : *Concile d'Éphèse*, I, IV, p. 13, l. 19, et repris dans Léonce de Byzance, *Contre l'opinion de Nestorius et d'Eutychès*, n° 73, p. 250, l. 5-6, et Justinien I^er^, *Traité contre les monophysites*, § 165, p. 35, l. 32.

149. Σὺ *ὁ Κύριός μου* καὶ σὺ *ὁ Θεός μου*· σὺ μόνος ὁ τοῦ μόνου Πατρὸς μονογενὴς Υἱός, ἐκ μόνης μητρὸς δι' ἐμὲ σαρκωθεὶς καὶ φανεὶς γηγενής. *Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου*· ἡ διττὴ φύσις· τὸ μοναδικὸν πρόσωπον. *Κύριος* κατὰ τὸ ὁρώμενον· *Θεὸς* κατὰ τὸ νοούμενον. : Anastase, *Homélie sur le dimanche de Saint Thomas*, f. 120r.

Dans l'esprit d'Anastase, l'expression « double nature » était strictement synonyme de « deux natures », comme l'attestent l'*Hodegos* et le *Discours sur la constitution de l'Homme III*[150] : nous sommes donc bien en présence d'une rare exposition de la doctrine dyophysite dans une œuvre manifestement destinée aux fidèles, ce qui n'est guère surprenant s'agissant d'une homélie sur la foi. Cependant, l'homéliste insiste moins sur le nombre des natures que sur les indices qui prouvent que le Christ est à la fois pleinement homme et pleinement Dieu : le fait que, dans l'exclamation de Thomas, « Seigneur » signale l'humanité et « Dieu » la divinité, et le fait qu'il éprouve concrètement l'humanité du Christ en touchant sa plaie, tandis qu'il comprend, par son intelligence, qu'il est Dieu. En somme, l'énoncé n'insiste pas sur la formule des deux natures, mais sur la réalité, reconnue aussi par les miaphysites, de l'union de la divinité et de l'humanité. Au regard de la citation de l'*Hodegos* ci-dessus, il paraît même plausible qu'Anastase ait choisi l'expression « double nature », qui ne se rencontre qu'une autre fois dans son œuvre en-dehors d'une citation, parce qu'elle évoquait plus immédiatement l'unité de la personne que celle de « deux natures ».

On comprend mieux, dès lors, que la polémique paraisse assez peu utilisée à des fins didactiques dans les récits et les homélies. Comme nous le verrons plus en détails dans notre analyse, elle servait surtout à dénoncer les adversaires désignés de l'orthodoxie et consolider la croyance de l'auditoire dans la vérité de cette foi. L'*Homélie sur la Passion du Christ* n'utilise pas la polémique anti-judaïque pour approfondir la croyance en la divinité du Christ, mais simplement pour rappeler que celui-ci a été annoncé par l'Ancien Testament, que les chrétiens sont le peuple élu et que les juifs sont rejetés par Dieu. Les *Récits utiles à l'âme* rappellent sans relâche que, face à des musulmans alliés des démons et plus impies encore qu'eux, la seule foi qui vaille et le seul culte qui aille véritablement à Dieu sont ceux des chrétiens[151]. À l'inverse, dans l'*Homélie sur le dimanche de saint Thomas*, la démonstration sur la foi se passe de polémique et la dénonciation des aphtartodocètes et des autres hérétiques vient après la preuve de la corruptibilité du corps de Jésus[152].

Ainsi, l'utilisation du registre polémique dans une partie des homélies et les collections de récits n'apparaît ni comme un mode d'argumentation, qui viserait à développer et à démontrer une thèse par la confrontation avec une autre, comme souvent dans les traités exégétiques, ni comme l'objet même du discours, mais comme un mode de dénonciation. Pour le dire autrement, la position défendue par les développements polémiques est généralement le rejet des adversaires

nature p. 11 dyophysite : chalc. p. 10 fidèles p. 4 énoncé p. 86 miaph. p. 10 personne p. 11 polém. p. 99 chrét. p. 4 aphtart. p. 15 mode d'arg. p. 116 objet même du discours : obj. (du disc.) p. 115 mode de dén. p. 116

150. Anastase, *Hodegos*, X, 1, 2, l. 111-115, p. 153 (dans une citation attribuée à Éphrem) ; Idem, *Discours III*, 3, l. 43, p. 66.

151. B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 404-409.

152. Anastase, *Homélie sur le dimanche de Saint Thomas*, ff. 117b et 119v-120r.

désignés en soi, perçu comme un facteur d'implication des fidèles dans la communauté de discours chalcédonienne ; ce rejet, consubstantiel à la polémique, n'était pas subordonné à la volonté de persuader les destinataires du bien-fondé d'une autre thèse, à l'exemple de nombreux passages de polémique anti-judaïque dans l'*Hexaemeron* qui visaient à montrer non pas tant l'obstination des juifs que la pertinence de l'exégèse typologique d'inspiration origénienne[153]. Cependant, le ressort exact de cet investissement reste à déterminer. Anastase attaquait-il ces adversaires pour consolider l'adhésion des fidèles à Chalcédoine ou au christianisme en général, voire à leurs prêtres et évêques ? Le faisait-il — ce qui n'est pas nécessairement contradictoire — parce qu'il les identifiait comme une menace, et si oui, en quoi consistait-elle exactement ? Ce sont des questions auxquelles nous répondrons dans notre troisième partie, en étudiant de plus près le contenu de cette polémique et en le confrontant à des données externes à notre corpus, notamment celles qui éclairent la situation socio-linguistique dans laquelle il s'inscrivait.

Conclusion du chapitre

La définition des différents genres présents dans notre corpus, c'est-à-dire la reconstitution des situations de communication dans lesquelles s'inscrivaient les œuvres, nous a permis de mettre en évidence plusieurs points importants pour notre propos. Tout d'abord, si l'on peut regretter que les œuvres destinées à un public large soient largement minoritaires dans notre corpus et proviennent d'un seul auteur, du moins avons-nous la chance de pouvoir étudier les variations du discours d'Anastase le Sinaïte dans un assez vaste éventail de genres. Nous disposons ainsi de textes destinés à différents publics et instituant des rapports différents avec leurs destinataires : les textes de formation à la polémique et au débat se présentent comme des compilations de ressources destinées à des spécialistes en devenir ; les traités exégétiques, orientés vers le même public, visaient largement à persuader du bien-fondé de la démarche mise en œuvre et à enrichir les connaissances disponibles sur l'Écriture sainte ; les homélies et les récits édifiants semblent avoir été directement adressés aux fidèles et visaient à les instruire, à faire progresser leur moralité et à les renforcer dans leur foi. Cependant, dans notre corpus, même les genres adressés à des cercles plus restreints paraissent avoir été orientés, en totalité ou dans une mesure significative, vers l'encadrement des fidèles et le renforcement de leur adhésion au christianisme et à l'Église, parfois dans leur variante chalcédonienne. Les querelles christologiques et les débats exégétiques étaient largement internes aux milieux monastiques et cléricaux, mais la formation au débat public, avec ses procédés spécifiques, et à la polémique

fidèles p. 4 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10 polém. p. 99 type p. 129 sit. soc.-ling. p. 98 genre p. 113 sit. comm. p. 98 disc. p. 86 texte p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 clergé p. 4

153. Voir *supra* p. 130-132.

en général, ainsi que l'adoption d'une exégèse allégorique d'inspiration origénienne, devaient nourrir le discours des clercs et des moines lorsqu'ils s'adressaient aux fidèles ou débattaient en leur présence.

Sur ce dernier point, nous devons cependant relever un paradoxe : alors que les ouvrages de formation à la controverse paraissent et prétendent être composés de manière à ce qu'une partie du propos et des arguments exposés soient appropriables par les fidèles, les œuvres destinées directement à ceux-ci — homélies, récits, une partie des questions-réponses — ne font pas état des débats christologiques ; lorsqu'elles abordent ces questions, elles expliquent la relation entre l'humanité et la divinité du Christ sans recourir à la formule des deux natures, à une exception près qui, comme nous l'avons vu, est ambiguë[154]. Les auteurs de notre corpus, et sans doute les élites confessionnelles en général, semblent avoir tenu compte, dans une certaine mesure, de l'existence de différents degrés de compétence théologique, qui ont tant été mis en avant par Jack Tannous[155] : en effet, ceux-ci distinguaient, parmi les non-spécialistes, ceux qui avaient des connaissances linguistiques et techniques suffisantes pour suivre les débats, et les autres, désignés par les termes de « foule » (ὄχλος) ou de « petit peuple » (λεπτὸς δῆμος). Dans le récit des deux premiers débats alexandrins, lorsque la « foule » ou le « petit peuple » s'emporte, c'est simplement parce qu'ils ont été persuadés que les champions miaphysites renient les Pères ; la conformité des phraséologies seule est en jeu, pas la compréhension du vocabulaire et des enjeux doctrinaux. Au cours du premier débat, ce sont les clercs et les fidèles hellénophones, dotés d'une compétence théologique minimale, que vise le narrateur à travers son argumentation et qui servent de médiateurs vis-à-vis de la foule[156]. Cette représentation converge avec celle que donne le *Dialogue contre un sévérien*, où le moine chalcédonien, après avoir vaincu le stylite, convertit des notables miaphysites de Damas en discutant avec eux en présence de la foule[157]. Aux yeux de ces auteurs, les masses n'avaient pas à comprendre, ni peut-être même à connaître, les formules christologiques, d'autant qu'Anastase estimait qu'elles pouvaient prêter à confusion[158] : quand leur affiliation n'était pas déterminée par celle des seuls prêtres disponibles, ils étaient manifestement supposés suivre les notables locaux ou, à la limite, ceux qui leur paraissaient être le plus en conformité avec les Pères[159].

disc. p. 86 clergé p. 4 fidèles p. 4 nature p. 11 miaph. p. 10 Pères p. 1 chalc. p. 10

154. *Supra* p. 140-141.

155. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 53-58, qui propose l'expression *layering of knowledge*.

156. *Supra* p. 123-124.

157. *Dialogue contre un sévérien*, § 77-78, p. 148.

158. *Supra* p. 140.

159. Cette représentation recoupe partiellement et complète la liste des facteurs d'affiliation confessionnelle donnée dans J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 18-20, 37-38 (sur les images et les diptyques comme support de remémoration des évêques et théologiens orthodoxes) et 58-67.

Cette volonté d'exiger des fidèles non pas qu'ils s'engagent sur des subtilités lexicales, mais seulement qu'ils professent la parfaite humanité et la parfaite divinité du Christ et qu'ils communient dans les églises tenues par des orthodoxes, était dans la continuité des siècles précédents[160] : à notre connaissance, rien ne permet de montrer que, à la fin du VII^e^ et au début du VIII^e^ siècle, la formule de l'unique nature ou celle des deux natures aient pu être conçues par des élites chrétiennes comme des slogans pour les masses. Comment, dès lors, pouvait-on s'intégrer à la communauté de discours chalcédonienne sans être particulièrement tenu de professer et de comprendre la formule des deux natures ? C'est une question que nous devons laisser en suspens pour le moment, mais que nous traiterons dans le chapitre V.

nature p. 11 chrét. p. 4 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10

160. *Ibid.*, p. 67-79. J. Maxwell, Popular Theology in Late Antiquity, ne contredit pas vraiment cette affirmation. D'une part, cet article rappelle la réticence de nombreux auteurs du IV^e^ siècle à discuter de points précis de théologie face à un public de simples fidèles. D'autre part, les exemples qu'il donne de diffusion d'une vulgate théologique dans la prédication ne portent pas sur des questions techniques de formulation. On peut certes trouver des homélies où l'auteur a choisi d'utiliser un vocabulaire technique confessionnellement marqué, comme dans la description de l'Incarnation dans Sophrone de Jérusalem, *Homélie de Noël*, p. 509, l. 7-28. Cependant, de tels cas ne relèvent pas non plus nécessairement d'une vulgarisation des doctrines et des formules confessionnellement marquées. Ici, bien que l'homéliste utilise le vocabulaire technique chalcédonien, il ne l'explique pas à l'auditoire, pas plus qu'il ne le condense en des formules aisément appropriables : ce passage fut sans doute conçu à l'intention des personnes maîtrisant l'organisation conceptuelle héritée de Chalcédoine, lesquelles, à Jérusalem, devaient représenter une part significative du public.

Conclusion de la partie

L'étude des situations de communication dans lesquelles s'inscrivaient les différentes œuvres démontre donc l'unité de notre corpus, positionné de manière cohérente dans son monde social par son articulation d'une idéologie, de représentations et de pratiques à même de structurer une communauté de discours chalcédonienne en terre d'Islam. À cet égard, même si la nette prédominance d'Anastase le Sinaïte constitue un biais évident, la cohérence entre ses ouvrages de formation à la polémique et ceux écrits par divers auteurs anonymes, qui apparaîtra plus nettement, là où l'on peut en juger, dans la suite de notre étude, plaide pour lui reconnaître une certaine représentativité dans le milieu des polémistes chalcédoniens de son temps. Ces préalables étant posés, l'analyse plus précise du discours porté par les différentes œuvres étudiées, en tenant compte des genres dans lesquels il était déployé, va nous permettre de mieux comprendre comment les milieux qui le produisaient cherchaient à structurer socialement et mentalement le courant chalcédonien en contexte islamique et, pour ce faire, à asseoir leur propre influence au sein de l'Église.

---

sit. comm. p. 98 monde soc. p. 89 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10 polém. p. 99 disc. p. 86 genre p. 113
Église : Égl. (organ.) p. 4

Deuxième partie

Le moine polémiste, producteur de la communauté de discours chalcédonienne

L'étude des différentes situations de communication dans lesquelles s'inscrivaient les œuvres de notre corpus a permis de montrer que les auteurs, à travers elles, cherchaient à construire ou à renforcer une communauté de discours chalcédonienne censée inclure des spécialistes du religieux, mais aussi, grâce à la production de vulgates et de versions idéologisées du discours commun, des clercs, des moines et des fidèles ne disposant pas d'une formation théologique poussée.

Leur entreprise de production de discours aptes à susciter ou à consolider l'adhésion au christianisme et au chalcédonisme, généralement dans sa version dyothélite, requérait que leur autorité fût reconnue. C'était particulièrement le cas lorsqu'ils promouvaient des idées peu consensuelles, à l'instar, parfois, d'Anastase le Sinaïte[1]. De manière plus générale, même lorsqu'ils ne développaient pas une pensée originale, ils devaient être suffisamment écoutés pour pouvoir lutter efficacement contre des discours qui étaient incompatibles avec celui qu'ils cherchaient à diffuser. L'œuvre d'Anastase y fait souvent référence : interprétations bibliques et démarches exégétiques contraires à celles présentées dans l'*Hexaemeron* et les *Discours sur la constitution de l'Homme*[2] ; croyances jugées hérétiques par l'auteur et qui présentaient désormais l'inconvénient supplémentaire d'être partagées par des musulmans[3] ; objections d'apostats, ou plus largement de musulmans, à des croyances et des normes fondamentales du christianisme[4] ; interprétations de l'histoire récente défavorables aux chrétiens, ou plus particulièrement aux chalcédoniens[5] ; critiques monothélites contre le dyothélisme[6], ou miaphysites contre le chalcédonisme[7]. Pour revendiquer cette autorité, ils devaient manifester leur conformité à des valeurs qu'ils présentaient comme constitutives de l'élite religieuse, et qui l'étaient sans doute aux yeux du plus grand nombre. C'est à cet aspect auto-promotionnel de leur discours que nous allons nous intéresser maintenant, en particulier aux critères mobilisés et à leur manière de montrer que les moines polémistes les satisfaisaient tout particulièrement.

La promotion de leur autorité allait d'autant moins de soi qu'ils n'étaient pas au sommet de la hiérarchie de l'Église, contrairement aux évêques et aux patriarches. Certes, on conçoit aisément que certains moines aient pu jouer un rôle de substitution pour les chalcédoniens alors que ceux-ci n'avaient pas de patriarches, que leur haut clergé ne fonctionnait pas de manière

---

sit. comm. p. 98 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10 vulgate p. 95 idéol. p. 95 disc. comm. p. 91 clergé p. 4 fidèles p. 4 disc. p. 86 dyothél. p. 16 chrét. p. 4 monothél. p. 16 miaph. p. 10 polém. p. 99 Église : Égl. (organ.) p. 4

---

1. Voir *supra* p. 131-132 et p. 138, n. 140.
2. *Supra* p. 127-128.
3. *Infra* p. 314.
4. *Infra* p. 293, 311-312 et 307-310.
5. *Infra* p. 163.
6. *Supra* p. 128-129.
7. Anastase, *Hodegos*, *passim*.

normale[8] et que les élites monastiques constituaient depuis longtemps un vivier de futurs évêques et de conseillers. Il nous paraît néanmoins remarquable que les textes conservés ne mentionnent pas cette conjoncture institutionnelle : leurs auteurs s'attribuaient visiblement un rôle non pas circonstanciel, mais lié structurellement au contexte de concurrence confessionnelle et aux besoins des fidèles. Comment articulaient-ils leur prétention à jouer un rôle moteur dans la production du discours commun avec l'existence d'autres autorités chargées plus directement d'encadrer les fidèles et de diriger l'Église ? En d'autres termes, quelle place revendiquaient-ils dans l'Église pour pouvoir influencer fortement la production du discours commun sans occuper de fonctions de direction ? Quelle pouvait être l'efficacité de cette revendication ?

Cette autorité, toutefois, n'était pas revendiquée pour elle-même. Se concevant comme des acteurs centraux de la communauté de discours chalcédonienne, les moines impliqués dans l'Église prétendaient jouer un rôle dans sa structuration. Dans cette perspective, la polémique avait toute son importance, car l'orthodoxie que la faction chalcédonienne était censée incarner était définie contre les doctrines identifiées comme déviantes et contre ceux qui les portaient. Le chapitre V visera donc à identifier plus précisément les modalités de l'opposition avec les autres chrétiens, miaphysites et monothélites, et à établir comment, dans cette opposition, nos auteurs cherchaient à définir une identité chalcédonienne.

texte p. 86 fidèles p. 4 disc. comm. p. 91 Église : Égl. (organ.) p. 4 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10 polém. p. 99 faction p. 4 chrét. p. 4 miaph. p. 10 monothél. p. 16 ident. p. 183

8. Voir *supra* p. 23-26.

IV. Les protecteurs de l'Église

Conduits à s'engager de manière autonome au sein de l'Église, et non sous les auspices d'un patriarche ou d'un évêque[1], des acteurs tels qu'Anastase le Sinaïte durent se doter d'un statut relativement neuf à partir d'éléments traditionnels. Ce statut, nous l'avons dit et nous le verrons plus en détails, n'était pas celui de chefs de l'Église, mais de détenteurs de l'orthodoxie, de prédicateurs, de conseillers et de polémistes. En cela, nous pensons pouvoir affirmer qu'ils se pensaient comme des *protecteurs de l'Église* : non pas des dirigeants, mais des gardiens veillant à * ce que fidèles, moines et clercs, collectivement et individuellement, suivent le droit chemin, et à ce que que les individus autant que l'institution ne soient pas mis en danger par les mauvais discours, les démons, les hérétiques et les infidèles.

Pour revendiquer de telles fonctions, les moines polémistes devaient constituer et mettre en valeur un *capital symbolique*, c'est-à-dire faire reconnaître par les autres qu'ils possédaient * des qualités particulières[2]. Sans nécessairement se définir comme un groupe social nouveau, ils devaient justifier leur activité autonome en faisant croire qu'ils possédaient des qualités et des capacités qui les qualifiaient particulièrement aux fonctions de protecteurs de l'Église. Ils le firent en s'appuyant sur les représentations attachées à la figure monastique. C'est ce que nous montrerons dans un premier temps. Ensuite, nous nous intéresserons à la manière dont ils pouvaient mettre en avant ces qualités à travers le conseil et le débat public, tant dans les pratiques elles-mêmes que dans le discours qu'ils tenaient sur elles. Nous nous demanderons

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 conseillers : conseil p. 167 polém. p. 99 fidèles p. 4 clergé p. 4 conseil p. 167

1. Au début du VII^e^ siècle, Sophrone et Jean Moschos menèrent une activité de polémique et de conseil assez proche de celle que nous décrirons, mais au service du patriarche chalcédonien d'Alexandrie Jean l'Aumônier (610-619) : voir P. Booth, *Crisis of Empire*, p. 49-54. Maxime le Confesseur et ses disciples, dans leur lutte contre le monoénergisme et le monothélisme, se mirent au service de Sophrone de Jérusalem, puis de Grégoire, qui dirigeait l'Afrique romaine, enfin du pape Martin : voir brièvement *supra* p. 21, avec les références, ainsi que C. Boudignon, Le pouvoir de l'anathème, et P. Allen, Life and Times. Dans tous ces cas, nous ne nous préoccupons pas de savoir qui, du patriarche ou du moine conseiller, exerçait une influence décisive sur l'autre : l'important pour notre propos est que ces ascètes ne prétendaient pas agir de leur propre chef. Sur l'importance de la sanction cléricale pour l'action des moines dans l'Église aux IV^e^ et V^e^ siècles, voir aussi les cas traités dans A. Martin, Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution, et B. Flusin, Saint Sabas.

2. P. Bourdieu, *Sociologie générale I*, p. 130-131 (définition) et 149-163 (modalités d'acquisition).

enfin si ce discours fut contesté par d'autres acteurs[3] ou s'il paraît avoir mis en mots et contribué à stabiliser une évolution largement acceptée.

Mise à part la *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*, qui ne nous est pas d'un grand secours ici, nous ne possédons pas de textes contemporains manifestement écrits par des clercs chalcédoniens que nous pourrions croiser avec notre corpus. Nous devrons donc nous fonder principalement sur une analyse interne, même si certains textes miaphysites nous fourniront des éléments de comparaison intéressants avec une organisation qui, à la même époque, se consolidait.

1. Une autorité fondée sur la figure du moine spirituel

Certaines œuvres de notre corpus qui prennent la polémique pour objet présentent clairement le polémiste comme un individu doté de qualités morales élevées, connaisseur des Écritures et compétent en théologie. Nous avons déjà mentionné le chapitre introductif de l'*Hodegos*, qui énumère non seulement les connaissances théoriques et pratiques, mais aussi les vertus que devait posséder quiconque souhaitait défendre la foi orthodoxe[4]. Le moine qui conduit le débat dans les *Trophées de Damas* sait expliquer le sens profond de l'Ancien Testament, répondre efficacement aux juifs, déjouer leurs pièges et faire preuve de ruse à son tour si besoin[5] ; mais il est aussi décrit comme discret, scrupuleux, capable de répondre avec bienveillance aux doutes de ses interlocuteurs[6], puis, au moment de se confronter aux champions des juifs, « enflammé par son zèle pour Dieu », ne reculant devant aucun défi[7] ; il est humble et récuse les flatteries, car il sait que son succès dépend de l'appui divin[8]. Le héros du *Dialogue contre un sévérien* qui suit les *Trophées* est également présenté comme un « homme orthodoxe, disciple zélé de l'Église du Christ[9] », qui « écarte toute hésitation et tout souci de la vie » pour faire le voyage jusqu'au village où il compte confondre le stylite miaphysite[10]. Plus loin, il est qualifié de « moine très scrupuleux » ; « avant de commencer, il prie Dieu en son for intérieur, lui demandant pardon pour

disc. p. 86 clergé p. 4 chalc. p. 10 texte p. 86 miaph. p. 10 organ. p. 4 polém. p. 99 objet : obj. (du disc.) p. 115

3. Sur les liens entre la constitution d'un capital symbolique et la lutte pour l'imposition d'une classification sociale, voir *Ibid.*, p. 136-148.
4. *Supra* p. 119-120.
5. Sur ces deux derniers points, *Trophées de Damas*, II, I, 2-3, p. 216-217 ; III, VII, 8, p. 253.
6. *Ibid.*, Prologue et I, I, 1, p. 191.
7. Ζήλῳ Θεοῦ πυρωθείς : *Ibid.*, I, VIII, 3, p. 214.
8. *Ibid.*, IV, I, 5-7, p. 261-262.
9. Ἀνὴρ τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας ζηλωτὴς καὶ ὀρθόδοξος : *Dialogue contre un sévérien*, § 2, p. 124, l. 6-7.
10. Ὄκνον ἀποθέμενος πάντα καὶ φροντίδα βιωτικήν : *Ibid.*, § 2, p. 124, l. 9-10.

les paroles trompeuses qu'il s'apprête à prononcer dans le but avoué de dissimuler la vérité[11] ». L'auteur précise cette caractérisation à travers celle des autres actants, qui représentent les deux autres types d'individus qui ne possèdent qu'une partie de ces qualités. L'opposant, le stylite, incarne la science nuisible, qui n'est pas guidée par la vertu et la vérité : il est comparé au serpent du Paradis, maîtrisant le grec et le syriaque, dialecticien redoutable connaissant la philosophie (i. e. la logique) païenne, mais ignorant de la vérité, se servant de ses talents pour tromper les hommes, condescendant de surcroît[12]. À l'inverse, le moine est accompagné « de laïcs, des disciples zélés et très scrupuleux[13] » qui, parce qu'ils possèdent une bonne disposition d'esprit et connaissent leur insuffisance, tiennent sagement leur rang de spectateurs. Avec les élites de Damas converties au chalcédonisme à la suite de la victoire du moine[14], ils représentent les fidèles honnêtes, destinataires de la vérité sur le Christ, laquelle constitue l'enjeu de la lutte.

Les moines, ou du moins les meilleurs d'entre eux, étaient clairement, selon ce discours, les plus à même de satisfaire les conditions requises pour débattre, voire, plus généralement, pour polémiquer. Pour soutenir un tel point de vue, les auteurs devaient entretenir, sinon développer, un discours sur les qualités spécifiques aux milieux monastiques ancré dans les représentations communes. C'est à la mise en valeur de ces qualités que nous allons nous intéresser à présent.

1.1. Les disciples des saints pères

Les récits édifiants, qu'ils soient présentés dans des recueils dédiés ou intégrés à d'autres genres, mettent fréquemment en avant le rôle de médiateurs rempli par les moines chalcédoniens qui, à l'instar d'Anastase, conservaient une activité dans le monde. Ceux-ci sont présentés comme les disciples des saints *pères*, c'est-à-dire les higoumènes et les anachorètes faisant figure * d'autorités et d'exemples pour les générations suivantes ; ils en gardent les enseignements en dépôt et s'en sont approprié les vertus ; dès lors, ils peuvent transmettre ce savoir éthique et spirituel aux autres chrétiens. En soutenant que ces histoires visaient en partie à promouvoir un milieu, nous ne nions pas leur contenu moral, ascétique ou mémoriel. Comme l'a souligné Binggeli, les *Récits sur le Sinaï* s'inscrivent dans la lignée des apophtegmes des pères : ils visaient certainement à édifier les autres moines ; ils construisaient ou entretenaient une mémoire sainte du Sinaï dans laquelle plusieurs pères défunts que l'auteur avait connus, notamment Jean Climaque, prenaient toute leur place ; ils manifestaient la vérité et la puissance de la foi

actant p. 90 oppos. p. 100 fidèles p. 4 dest. (narr.) p. 100 disc. p. 86 genre p. 113 chalc. p. 10 chrét. p. 4 milieu p. 89

11. Ὁ μοναχὸς ὁ εὐλαβέστατος, κατὰ νοῦν πρὸ πάντων Θεῷ προσευξάμενος καὶ συγγνώμην παρ' αὐτοῦ αἰτησάμενος, ἐφ' οἷς μέλλει ὑποκρίνεσθαι λόγοις καὶ ἀποκρύπτειν ἑκουσίως τὴν ἀλήθειαν : *Ibid.*, § 3, p. 124, l. 17-20. Il est aussi désigné comme un moine scrupuleux et orthodoxe au § 71, p. 145, l. 21.

12. *Ibid.*, § 1, p. 123-124 ; § 6, p. 125, l. 11-12 ; § 11, p. 126.

13. Ἄνδρας ἑτέρους κοσμικούς, ζηλωτὰς καὶ εὐλαβέστατους : *Ibid.*, § 2, p. 124, l. 12.

14. *Ibid.*, § 77-78, p. 148.

chrétienne[15]. Néanmoins, en rapportant l'intervention directe de la Providence, les récits de miracles prétendent toujours manifester la place et le rôle assignés à leurs protagonistes par Dieu, aussi bien dans la Création toute entière que dans le monde social[16]. Or, non seulement Anastase définit, à travers ses récits, la place des saints pères dans le cosmos et le monde social, mais il s'inséra aussi de plusieurs manières dans la narration, se positionnant ainsi en relation avec ses héros. Il introduisit également d'autres moines comme narrateurs secondaires, évoquant ainsi tout un milieu.

Les *Récits sur le Sinaï* insistent sur l'exceptionnalité de nombreux membres de la communauté du narrateur, tant cénobites qu'anachorètes. Le début du recueil est consacré aux grâces spéciales que Dieu a accordées à certains d'entre eux au sommet du mont Sinaï : un père et son disciple venus prier seuls à l'église de la Sainte Cime reçoivent l'illumination divine[17] ; trois anachorètes ouvrent miraculeusement les portes verrouillées de l'église et du tabernacle afin de communier de nuit en secret[18] ; un moine est transporté à Rome afin qu'il soit nommé évêque par le pape et qu'il lui fasse connaître les besoins du monastère[19] ; certains peuvent voir le feu divin s'installer dans l'église chaque nuit et entendre les montagnes chanter le Trisagion[20] ; un moine est autorisé par une vision à se rendre à la Sainte Cime avant la fête annuelle pour faire un vœu, lequel est exaucé[21]. Un seul des miracles inclus dans ce cycle concerne un groupe de pèlerins, enveloppés des flammes de l'Esprit Saint lorsqu'ils parviennent au sommet. Cependant, contrairement aux moines dans les autres récits mentionnés, ils ne reçoivent aucun bénéfice personnel : le prodige vise seulement à manifester la vérité de la foi chrétienne[22]. Les récits qui suivent développent ce propos, sans plus se concentrer sur la Sainte Cime. Les plus notables, pour notre propos, sont ceux qui célèbrent la sainteté et les miracles d'un higoumène qui dirigea la génération d'Anastase, Jean Climaque : il commande aux morts[23] ; son accès à l'higouménat est prédit dès le début de sa carrière monastique par des saints anachorètes des générations précédentes[24] ; après sa mort, il intercède auprès de Dieu, comme il l'a annoncé, pour que son frère le rejoigne[25].

chrét. p. 4 monde soc. p. 89 pères p. 153 milieu p. 89 Tris. p. 53

15. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, II, p. 369-387. Sur la sainteté monastique et l'élaboration, au début du VI^e^ siècle, de saintetés collectives incarnées dans des monastères, voir B. Flusin, Le christianisme impérial et ses expressions, p. 622-627.
16. J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 219-220. Pour une étude des *Vies* de Cyrille de Scythopolis dans cette perspective, voir B. Flusin, *Miracle et histoire*, et Idem, Miracle et hiérarchie.
17. Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n° 1, éd. p. 170-171, trad. p. 481-482.
18. *Ibid.*, n° 2, éd. p. 172, trad. p. 483.
19. *Ibid.*, n° 3, éd. p. 173, trad. p. 484-485.
20. *Ibid.*, n° 6, éd. p. 177, trad. p. 488.
21. *Ibid.*, n° 7, éd. p. 178, trad. p. 489.
22. *Ibid.*, n° 4, éd. p. 174-175, trad. p. 486.
23. *Ibid.*, n° 8, éd. p. 179, trad. p. 490.
24. *Ibid.*, n^os^ 11-12, éd. p. 183-185, trad. p. 493-494.
25. *Ibid.*, n° 16, éd. p. 189, trad. p. 498.

Plusieurs groupes de récits associent ensuite les miracles et les vertus d'anachorètes : Georges l'Arsélaïte, dont l'auteur mentionne la célébrité, connu pour ses prodiges, mais aussi pour son endurance et son humilité[26] ; Jean le Sabaïte, juste et confiant en Dieu, qui est puni pour avoir jugé un frère, mais qui finit par obtenir le pardon divin[27] ; Orentios, qui lui aussi est puni par Dieu pour avoir péché par orgueil, mais qui conserve la grâce divine et continue à produire des miracles[28] ; d'autres encore, qui reçoivent un traitement plus ponctuel.

L'ensemble des moines du Sinaï avaient part à ce capital symbolique accumulé. Implicitement, le simple fait de recueillir ces récits, d'en composer un recueil et de les diffuser instituait l'auteur comme dépositaire de cette tradition et comme médiateur vis-à-vis des chrétiens extérieurs à la communauté. De plus, pour rappeler ce statut, Anastase fit intervenir régulièrement le narrateur à la première personne. Celui-ci se présente comme auditeur des récits racontés par des pères à travers la formule « untel nous a raconté ceci[29] ». Il signale son parcours au sein du monastère, en nommant son maître spirituel et en précisant que lui-même en administre l'hôpital, qui a pu être construit grâce à un miracle[30]. Il se présente à plusieurs reprises comme un témoin oculaire des événements rapportés. En particulier, dans le récit n° 6, il précise que les événements datent de cinq ans seulement, suggérant par là que l'auteur en fut le témoin privilégié ; or, comme le narrateur affirme que, parmi les personnes présentes, seules celles qui possèdent vraiment la foi et écoutent Dieu ont perçu le miracle qui est rapporté, la vertu de l'auteur était ainsi prouvée par le fait même qu'il pouvait écrire sur ce qui s'était passé[31]. Le n° 7 paraît même rapporter une grâce divine accordée à Anastase lui-même, sous couvert de l'attribution du récit à un frère utérin[32]. Parfois, d'autres moines, disciples d'anachorètes au moment des événements, sont associés à cette entreprise mémorielle en se faisant les informateurs de l'auteur[33]. Il est vrai que trois récits sont rapportés par des Saracènes qui ont été les témoins directs ou des parties prenantes des miracles concernés, mais même dans ce cas, ce sont bien les moines qui les recueillent, les pérennisent et leur assurent une certaine diffusion[34].

cap. symb. p. 151 chrét. p. 4 pères p. 153

26. *Ibid.*, n^os^ 17-20, éd. p. 190-194, trad. p. 499-503.
27. *Ibid.*, n^os^ 22-25, éd. p. 196-200, trad. p. 505-509.
28. *Ibid.*, n^os^ 26-27, éd. p. 201-202, trad. p. 510-511.
29. *Ibid.*, n° 2, éd. l. 1, p. 172, trad. p. 483 ; n° 3, éd. l. 1-2, p. 173, trad. p. 484 ; n°37, éd. p. 212, trad. p. 521 ; n°39, éd. p. 214, trad. p. 523-524.
30. *Ibid.*, n° 3, éd. l. 19, p. 173, trad. p. 485.
31. *Ibid.*, n° 6, éd. p. 177, trad. 488. Voir aussi n° 8, éd. l. 1, p. 179, trad. p. 490 ; n° 9, éd. l. 5, p. 180, trad. p. 491, où le narrateur précise que les événements se déroulèrent alors de Jean Climaque était higoumène ; n° 14, éd. p. 187, trad. p. 496 ; n° 16, éd. p. 189, trad. p. 498 ; n° 28, éd. p. 203, trad. p. 512 ; n° 30-31, éd. p. 205-206, trad. p. 514-515.
32. *Ibid.*, n° 7, éd. p. 178, trad. p. 489. Nous suivons l'interprétation de B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 398-399.
33. Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n° 19, éd. p. 193, trad. p. 502 ; n° 21, éd. p. 195, trad. p. 504 ; n^os^ 23-27, éd. p. 197-202, trad. p. 506-511 ; n° 29, éd. p. 204, trad. p. 513 ; n° 33, éd. p. 208, trad. p. 517 ; peut-être suggéré dans le n° 20, éd. p. 194, trad. p. 503 ; le n° 22, éd. p. 196, trad. p. 505 ; le n° 32, éd. p. 207, trad. p. 516 ; le n° 35, éd. p. 210, trad. p. 519 ; le n° 38, éd. p. 213, trad. p. 522.
34. *Ibid.*, n° 18, éd. p. 192, trad. p. 501 ; n° 34, éd. p. 209, trad. p. 518 ; n° 36, éd. p. 211, trad. p. 520.

C'est donc la valeur de tout un milieu de moines encore en contact avec le monde extérieur qui est rehaussée par ces références constantes à des expériences personnelles et à la fréquentation des higoumènes et des anachorètes. Leur valeur réside dans leurs vertus propres, les enseignements qu'ils ont reçus, les modèles qui se sont offerts à leur imitation. Ils occupent une position intermédiaire entre les simples fidèles et les saints pères. Cette position est d'autant plus nécessaire que les anachorètes représentés par Anastase présentent le degré le plus élevé de perfection chrétienne et de proximité avec Dieu, mais qu'ils sont quasiment inaccessibles au commun des mortels et que leurs miracles ne concernent que la région du Sinaï, voire leur propre personne[35]. Certains récits mettent d'ailleurs en avant de tels médiateurs potentiels, susceptibles d'avoir acquis charisme et piété au contact des saints pères et de les porter dans le monde. Le n° 28 mentionne Théodose, contemporain de l'auteur, devenu évêque de Babylone[36], tandis que le récit suivant cite comme informateur un ancien moine devenu orfèvre dans la même ville[37]. Peut-être faut-il comprendre que « abba » Serge, évêque d'Aïla, qui assiste à la mort d'Orientios, était lui aussi un ancien moine du Sinaï[38]. L'informateur du n° 33 est un moine affecté comme prêtre dans une localité proche du monastère[39]. Le seul récit qui fasse peut-être allusion à un laïc qui entretiendrait une relation directe avec un anachorète est celui sur la mort de Georges l'Arsélaïte, lequel envoie chercher un ami vivant à Aïla, dont le statut n'est pas précisé[40]. Quoi qu'il en soit de ce dernier cas et de celui de l'évêque Serge, dans toute cette galerie de personnages et d'informateurs mentionnés dans les *Récits sur le Sinaï*, ce sont bien les moines cénobites ou anciens moines de la Sainte Montagne qui ont, et de loin, le plus large accès aux sources de la sainteté, qui se les approprient et qui en transmettent l'image à l'ensemble des chrétiens. Cette mise en valeur du moine ayant assimilé les vertus ascétiques et susceptible de servir de médiateur n'était, du reste, sans doute pas spécifique à Anastase. La *Vie syriaque de Maxime le Confesseur* décrit le même type de rapports entre un higoumène retiré dans son monastère et son disciple, profondément transformé par son enseignement, qui agit ensuite dans le monde[41] ; ce rapport est ici perverti, puisque Maxime apprend de son maître l'hérésie, l'orgueil et les sophismes, mais l'utilisation parodique de ces représentations par un évêque monothélite complètement étranger à Anastase suggère que celui-ci, sans véritablement

milieu p. 89 fidèles p. 4 pères p. 153 chrét. p. 4

35. *Ibid.*, n^os^ 30-37, éd. p. 205-212, trad. p. 514-521.
36. Ce qui tend à indiquer que le siège chalcédonien de Babylone continua à être pourvu entre les années 550-560 (époque du dernier évêque chalcédonien attesté sous la domination romaine) et 740 (où l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* mentionne un évêque chalcédonien et deux évêques miaphysites successifs) : voir M. Le Quien, *Oriens christianus*, II, col. 557.
37. Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n^os^ 28-29, éd. p. 203-204, trad. p. 512-513.
38. *Ibid.*, n° 27, éd. l. 2-3, p. 202, trad. p. 511.
39. *Ibid.*, n° 33, éd. p. 208, trad. p. 517.
40. *Ibid.*, n° 20, éd. p. 194, trad. p. 503.
41. *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*, § 4-7, éd. p. 304-305, trad. p. 315.

innover, chercha à les développer et à les diffuser, favorisé en cela par le contexte institutionnel propre aux chalcédoniens[42].

Cette représentation, dans l'œuvre d'Anastase, n'est pas limitée aux *Récits sur le Sinaï*. Dans les *Récits utiles à l'âme* aussi, les moines peuvent apparaître comme des destinataires privilégiés de récits, d'origine monastique ou non, et donc comme les dépositaires des leçons qu'ils portent. Le narrateur affirme avoir eu connaissance de certains événements tantôt comme témoin oculaire au Sinaï, tantôt de la bouche d'un moine[43]. Dans le récit sur Moïse de Clysma[44], fils de l'un de ses amis, qui apostasie à plusieurs reprises avant de revenir à chaque fois au christianisme pour un temps bref, le narrateur suggère que c'est son statut de moine qui lui a permis d'obtenir le témoignage du jeune homme. En effet, il n'est pas le seul à le réprimander pour ses reniements répétés ; mais c'est auprès de lui que celui-ci, qui l'appelle « Messire abba[45] », confesse qu'il ne parvient pas à conserver la foi chrétienne à cause des tourments que lui infligent des démons. Le narrateur précise ensuite que « le malheureux semble avoir confié cela en secret à quelques autres de nos frères qui sont dignes de foi[46] ». Les *Questions et réponses* vont plus loin. Dans la série sur la perfection chrétienne qui ouvre le recueil, l'auteur met en place un dispositif qui rappelle celui des *Récits sur le Sinaï* : pour expliquer que certains solitaires se dispensent d'assister à la messe, l'auteur rapporte une discussion entre un cénobite et un anachorète à laquelle il aurait assisté, au cours de laquelle le saint anachorète aurait expliqué que, une fois que l'on s'est purifié et que l'on a fait de son âme et de son corps un temple dans lequel s'est installé Dieu, on n'a plus besoin des églises et des cérémonies visibles[47]. La prise de position d'Anastase, ici, est d'autant plus remarquable qu'elle avalise des pratiques controversées[48] : c'est qu'elle s'inscrit, encore une fois, dans la célébration de la perfection ascétique et dans l'auto-promotion du moine en lien avec le monde, qui bénéficie du contact des saints pères et transmet une partie de ce trésor spirituel aux autres chrétiens. Plus loin, l'auteur s'appuie sur des visions de saints hommes qu'il a connus pour exposer l'immortalité de l'âme[49] et l'efficacité des aumônes pour le rachat des péchés[50]. Ainsi, même si cette rhétorique n'est pas omniprésente dans ces œuvres destinées à un public élargi, elle n'en relaie pas moins les représentations développées dans les *Récits sur le Sinaï*. Le fait que les homélies n'en portent pas trace n'entre pas réellement en

chrét. p. 4 pères p. 153

42. Voir *supra* p. 23-26.
43. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n^os^ 5-6, éd. p. 223-224, trad. p. 535-537 ; n° 8, éd. p. 226-228, trad. p. 540-543 ; n° 24, éd. p. 255, trad. p. 570 ; n° 26, éd. p. 258, trad. p. 573-574.
44. *Ibid.*, n° 13, éd. p. 233-234, trad. p. 548-549.
45. Κῦρι ἀββᾶ : éd. l. 17, p. 233.
46. Καὶ πρὸς ἑτέρους τινὰς ἀδελφοὺς ἡμῶν ἀξιοπίστους ἐν μυστηρίῳ φαίνεται ὁ ταλαίπωρος τὰ αὐτὰ θαρρήσας : éd. l. 24-25, p. 233.
47. Anastase, *Questions et réponses*, n° 6, p. 12-14.
48. V. Déroche, Représentations de l'Eucharistie, p. 177-178.
49. Anastase, *Questions et réponses*, n° 21, § 4, p. 39-40.
50. *Ibid.*, n° 41, § 3, p. 94-95.

contradiction avec ces observations : dans ce genre, tel que pratiqué par Anastase, l'orateur ne parle jamais de lui ; il se confond avec l'institution du prêtre prédicateur.

1.2. L'habitation par Dieu

Ce statut intermédiaire attribué à des moines tels qu'Anastase, proches de la perfection chrétienne incarnée par les anachorètes, mais agissant dans le monde pour le bien des fidèles, semble être ce qui fondait les auteurs de notre corpus à les décrire comme les êtres les plus susceptibles d'unir la compétence théologique et dialectique à la vertu. Ce lien entre ascétisme et légitimité à agir pour l'Église, y compris en débattant, fut même théorisé, dans certains passages,
* par Anastase, en recourant à la notion d'*inhabitation* de Dieu dans l'âme. Si cette notion était ancienne[51], en faire la condition essentielle pour la pratique du débat et du conseil spirituel nous paraît relever d'un effort particulier pour attribuer au milieu de l'auteur le rôle de protecteur de l'Église.

Cette doctrine est exposée, dans une langue simple et hors de toute référence à la pratique de la polémique ou de la prédication, au début des *Questions et réponses*. La première question-réponse est intitulée : « À quoi reconnaît-on le véritable et parfait chrétien[52] ? » La réponse est qu'il n'est pas seulement celui qui a la foi et accomplit de bonnes actions, mais celui dans l'âme duquel Dieu est venu habiter : « par la foi et les bonnes actions, l'âme est érigée en demeure par notre intellect ; mais si le Christ, le maître de la demeure, ne vient pas habiter en nous, c'est le signe que la bâtisse que nous lui avons faite ne lui a pas plu[53] ». La question-réponse suivante développe les conséquences de cette inhabitation du Christ, qui est en fait celle de la Trinité toute entière : l'âme est délivrée des passions et du goût des plaisirs coupables ; c'est d'ailleurs à ce résultat que l'individu peut reconnaître la présence de Dieu en lui-même[54]. L'inhabitation n'est donc pas simplement l'établissement d'un lien privilégié avec le divin, elle est une purification de la nature humaine. Or, l'auteur restreint ensuite le nombre des individus qui parviennent à cette perfection. À la question de savoir à quoi renvoie l'expression néo-testamentaire « ce

---

chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 conseil p. 167 milieu p. 89

51. Sur l'émergence de cette notion et de celles qui lui sont liées (notamment « spirituel », πνευματικός) et sur son association de plus en plus étroite avec la condition monastique, voir C. Rapp, *Holy Bishops*, p. 56-73. Exemple de Cyrille d'Alexandrie : B. Fraigneau-Julien, L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme. « Inhabitation » est une terme technique de théologie qui correspond aux verbes grecs οἰκεῖν et ἐνοικεῖν (p. ex. Anastase, *Questions et réponses*, n° 1, l. 13, p. 5, et n° 2, l. 9, p. 6) et au substantif ἐνοίκησις (*Ibid.*, n° 6, l. 45, p. 14 ; Anastase, *Hexaemeron*, XII, 4, l. 317, p. 476).

52. Τί ἐστι τὸ σημεῖον τοῦ ἀληθοῦς καὶ τελείου Χριστιανοῦ : Anastase, *Questions et réponses*, n° 1, l. 1-2, p. 5.

53. Διὰ μὲν τῆς πίστεως καὶ τῶν ἔργων τῶν καλῶν οἰκοδομεῖται ὁ οἶκος τῆς ψυχῆς ὑπὸ τοῦ νοὸς ἡμῶν· ἐὰν δὲ μὴ ἔλθῃ καὶ οἰκήσῃ ὁ Χριστὸς ὁ οἰκοδεσπότης ἐν ἡμῖν, εὔδηλον ὡς οὐκ ἤρεσεν αὐτῷ τὸ ὑφ' ἡμῶν γενόμενον αὐτῷ οἰκοδόμημα : *Ibid.*, n° 1, § 2, l. 11-15, p. 5.

54. *Ibid.*, n° 2, p. 6-7.

qu'aucun œil n'a vu, ni aucune oreille n'a entendu, ni en aucun cœur d'homme n'a pénétré[55] » (1 Co 2,9), il répond :

> Certains ont été jugés dignes non seulement de pouvoir l'expliquer, mais même de le posséder. C'est à leur sujet que le Christ a dit : « Nous viendrons, mon Père et moi, et nous établirons notre séjour auprès d'eux » (Jn 14,23). En effet, là où Dieu habite et se meut, la connaissance de toute chose s'établit[56].

Le « certains » (τινες), ici, semble restrictif. Même si l'auteur encourage le destinataire générique de sa réponse à s'efforcer de les obtenir[57], les bénéfices supposés de l'inhabitation ne s'observent certes pas chez le plus grand nombre des chrétiens, même de bonne volonté. C'est ce que confirme le nº 6, déjà évoqué[58], qui ajoute aux effets déjà mentionnés l'absence de désir de participer aux célébrations collectives et la disparition du besoin de communier, non pas du fait de la négligence ou de l'orgueil, mais parce que l'âme perçoit Dieu à l'intérieur d'elle-même, l'adore au sein d'elle-même et s'offre elle-même en sacrifice à lui[59]. Dans le discours d'Anastase, il n'est bien sûr pas impossible que n'importe quelle personne pieuse bénéficie de l'inhabitation de Dieu[60]. Cependant, au vu de la description de ses effets et des exemples qu'il donne de personnes en ayant bénéficié, il paraît suggérer fortement qu'il s'agit d'un phénomène principalement monastique.

Dès lors, il est significatif qu'il restreigne la pratique de la controverse religieuse aux personnes habitées par Dieu. L'*Hodegos* commence quasiment par l'énoncé de cette condition[61]. Plus loin, le chapitre III, qui a valeur de prologue pour tous les chapitres qui suivent, développe assez largement ce point[62]. Si le Christ, dit l'auteur, a annoncé qu'il enverrait l'Esprit à ses disciples pour les guider vers la vérité, c'est parce qu'il faut, pour saisir la vraie doctrine et comprendre le sens profond des Écritures, se défaire de ses passions et se remplir de l'Esprit Saint. En effet, « ceux qui s'aventurent dans les profondeurs des eaux ne courent pas un si grand danger que ceux qui, ayant des passions, entreprennent d'interroger les profondeurs des Saintes Écritures.

inhab. p. 158 chrét. p. 4 disc. p. 86

55. Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη : *Ibid.*, nº 3, l. 1-2, p. 7.

56. Οὐ μόνον ἐξηγήσασθαι, ἀλλὰ καὶ κτήσασθαι ταῦτά τινες ἠξιώθησαν, περὶ ὧν ὁ Χριστὸς εἶπεν, ὅτι « *Ἐλευσόμεθα ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ μου, καὶ μονὴν παρ' αὐτοῖς ποιήσομεν* »· ὅπου γὰρ ὁ Θεὸς ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ, ἐκεῖ πᾶσα γνῶσις κατοικεῖ : *Ibid.*, nº 3, § 1, l. 4-8, p. 7.

57. *Ibid.*, nº 3, § 4, l. 29-30, p. 9.

58. *Supra* p. 157.

59. Anastase, *Questions et réponses*, nº 6, p. 12-14.

60. Cela semble être le cas dans Anastase, *Récits sur le Sinaï*, nº 11, éd. l. 1-2, p. 231, trad. p. 546 (voir aussi n. 81bis). En tout cas, le statut social des individus mentionnés n'est pas précisé.

61. Voir *supra* p. 120.

62. Anastase, *Hodegos*, III, 1, p. 76-79.

Seul l'Esprit Saint, étant Dieu, peut interroger les profondeurs de Dieu[63] ». Même Paul a reconnu n'avoir qu'une vue partielle de la vérité ; même Grégoire de Nazianze a avoué craindre de parler de Dieu. Les hérétiques, qui ignorent cette condition, offrent l'exemple d'une interprétation guidée par les passions : « comme on peut l'apprendre des événements rapportés par les historiens de l'Église, la plupart des hérésies sont nées d'une vaine ambition, de la cupidité, du désir de plaire et de l'orgueil[64] ». Autrement dit, les passions fournissent des mobiles extérieurs à l'exégèse et à la spéculation qui faussent les résultats de celles-ci ; or, seule l'inhabitation de Dieu permet de se débarrasser des passions. L'auteur en tire la conclusion suivante :

> C'est pourquoi, me semble-t-il, ni l'Écriture, ni les ouvrages des Pères ne peuvent être considérés sans erreur ni déviation à moins de posséder à l'intérieur de soi, comme guide, l'Esprit Saint qui a parlé en eux. En effet, il est clair que le Christ, en disant « l'Esprit de vérité lui-même vous guidera vers toute vérité » (Jn 16,13), a parlé aussi de l'Écriture et des Pères[65].

Cependant, de même qu'il n'est pas nécessaire d'être habité par Dieu pour être un chrétien, certes imparfait[66], de même l'inhabitation paraît-elle constituer un idéal régulateur plutôt qu'une véritable norme pour le polémiste. En effet, comment justifier le projet de rédiger un ouvrage comme l'*Hodegos* si ses lecteurs étaient supposés être déjà tous guidés par l'Esprit Saint ? Les enjeux explicites de ce prologue étaient plutôt, d'une part, d'introduire un des principaux procédés de décrédibilisation des adversaires confessionnels (l'imputation de motivations extra-religieuses), d'autre part d'inciter les impétrants polémistes à chercher à se rapprocher le plus possible de ce modèle. Plusieurs enjeux implicites se laissent également déceler. Les polémistes chalcédoniens devaient donner le moins d'occasions possible de se voir retourner les critiques personnelles qu'ils adressaient à leurs adversaires. Surtout, les conditions posées par Anastase à

inhab. p. 158 Pères p. 1 habité par Dieu : inhab. p. 158 chrét. p. 4

63. Οὐ γὰρ τοσοῦτος ὁ κίνδυνος τοῖς εἰς βυθοὺς ὑδάτων κατατολμῶσιν, ὅσος τοῖς τὰ πάθη ἔχουσι καὶ διερευνᾶν τὰ βάθη τῶν ἱερῶν γραφῶν ἐπιχειροῦσιν· μόνον γὰρ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς Θεὸς δύναται ἐρευνᾶν τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ : *Ibid.*, III, 1, l. 40-44, p. 77.

64. Ὡς ἔξεστι μαθεῖν ἐκ τῶν κατὰ καιροὺς τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστοριογράφων, αἱ πλείους τῶν αἱρέσεων ἐκ κενοδόξου φιλαρχίας καὶ φιλαργυρίας καὶ ἀνθρωπαρεσκίας καὶ ὑπερηφανίας γεγόνασιν : *Ibid.*, III, 1, l. 71-74, p. 79.

65. Διό, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲ τὴν γραφήν, οὐδὲ τοὺς τῶν πατέρων λόγους δυνήσεται ἄνθρωπος ἀπταίστως καὶ ἀπλανῶς καταλαβεῖν, ἐὰν μὴ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν ἐν αὐτοῖς ἔνοικον καὶ ὁδηγὸν κτήσηται· τὸ γὰρ εἰπεῖν τὸν Χριστόν, ὅτι « *Τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας αὐτὸ ὑμᾶς ὁδηγήσει εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν* », εὔδηλον, ὅτιπερ καὶ τὴν γραφὴν καὶ τοὺς πατέρας ἐσήμανεν : *Ibid.*, III, 1, l. 86-92, p. 79.

66. Dans *Ibid.*, II, 6, l. 20-21, p. 60, l'auteur définit le chrétien comme « la vraie demeure rationnelle du Christ, formée par les bonnes actions et les doctrines pieuses » (ἀληθινὸς οἶκος Χριστοῦ λογικὸς δι' ἔργων ἀγαθῶν καὶ δογμάτων εὐσεβῶν συνιστάμενος). Il s'agit d'une définition du chrétien accompli, donc d'un idéal régulateur, plutôt que d'une définition stricte qui exclurait de son champ d'application toute personne qui ne serait pas habitée par Dieu.

la pratique du débat faisaient des milieux monastiques le vivier le plus évident dont pouvaient émerger des champions de l'orthodoxie chalcédonienne ; en même temps, être guidés par l'Esprit Saint les autorisait à agir en-dehors du cadre fixé par un évêque. De fait, dans l'*Hodegos*, le haut clergé n'est jamais mentionné comme une autorité s'imposant aux polémistes. Cette interprétation est confirmée par l'application de la même logique à la direction spirituelle, dans deux questions-réponses[67] qui affirment que, pour se confesser, il faut impérativement choisir un « homme spirituel » (ἄνδρα πνευματικόν[68]), c'est-à-dire habité par Dieu[69], sans préciser d'autres critères. Or, comme l'a noté Munitiz, la catégorie des hommes spirituels, pour Anastase, n'était pas limitée aux prêtres[70]. Qu'il en soit de même dans ces questions-réponses est confirmé par le fait qu'à l'homme spirituel, la première oppose « n'importe qui » (τοῖς πᾶσιν), en précisant que le risque est d'ébranler l'auditeur par le contenu de la confession. Cela ne peut guère renvoyer à des prêtres habilités et habitués à en recevoir[71] : l'auteur ne partait donc pas du présupposé que la question portait sur le choix du confesseur au sein du haut clergé. En affirmant que le confesseur devait être un homme spirituel, sans considération de son statut ecclésial, Anastase s'éloignait de la tradition dominante de l'Église, qui était de réserver aux évêques et aux prêtres qui en avaient reçu la délégation le pouvoir d'entendre les confessions et, partant, d'absoudre les péchés[72]. Une telle position justifiait l'implication de moines non ordonnés dans la direction spirituelle des fidèles.

Nous manquons de documentation pour savoir si cette utilisation de la théorie de l'inhabitation pour promouvoir le rôle de certaines élites monastiques dans l'Église, particulièrement comme polémistes et comme confesseurs, fut propre à Anastase ou plus largement partagée au sein de la communauté de discours chalcédonienne. Dans le premier cas, elle témoignerait du moins d'un effort de notre auteur pour penser et légitimer l'évolution du discours sur le rôle de certains moines, évolution dont nous avons vu qu'elle ne lui était pas propre et dont nous verrons qu'elle fut probablement liée à des changements dans les pratiques.

milieu p. 89 habité par Dieu : inhab. p. 158 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 inhab. p. 158 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10 disc. p. 86

67. Anastase, *Questions et réponses*, n^os^ 52-53, p. 105-106.

68. *Ibid.*, n° 52, l. 5, p. 106.

69. Πνευματικός signifie, de manière générale, « spirituel ». Appliqué à un homme, il équivaut à « habité par Dieu » (ou « l'Esprit »), comme le montrent *Ibid.*, n° 6, l. 29, p. 13 – l. 37, p. 14, et, compte tenu de la définition du parfait chrétien que nous avons exposée, n° 56, l. 1, p. 108 (τῶν τελείων καὶ πνευματικῶν ἀνδρῶν, « les hommes parfaits et spirituels »).

70. J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 168, n. a.

71. Anastase, *Questions et réponses*, n° 52, p. 105-106.

72. E. Vacandard, Confession, col. 840-848 et 861-863.

1.3. Les gardiens de la mémoire

Aux yeux d'Anastase le Sinaïte et de l'auteur des *Trophées de Damas* et du *Dialogue avec un sévérien*, les capacités de discernement et de compréhension conférées par l'inhabitation habilitaient les moines engagés dans le monde à jouer un rôle clé dans la constitution d'une mémoire orthodoxe. La revendication de ce rôle les plaçait au centre de la communauté de discours chalcédonienne, ce qui, en retour, devait accroître la portée de leur discours. En effet, le processus de reconstruction et de réinterprétation constitutif de toute mémoire est souvent assumé explicitement dans un méta-discours qui institue l'auteur comme autorité habilitée à dire le sens des événements passés. En passant en revue les différentes composantes de cette mémoire, nous montrerons comment Anastase et l'auteur des *Trophées* participèrent à la construire dans un but polémique et apologétique et comment ils légitimèrent cette participation.

La mémoire orthodoxe inclut, tout d'abord, l'histoire des hérésies et des conciles. Sur ce point, l'auteur des *Trophées de Damas* et du *Dialogue contre un sévérien*, dans la récapitulation des hérésies qui sert de transition entre les deux pièces, ne fait que reprendre la rhétorique qui consiste à s'appuyer sur la condamnation des déviances du passé pour énoncer la doctrine trinitaire devenue consensuelle depuis longtemps, puis pour situer la lutte contre le miaphysisme dans la continuité de ce combat historique[73]. Dans son *Traité des hérésies et des conciles*, Anastase choisit de mettre davantage en avant son rôle en tant qu'auteur. Il est possible, dit-il en introduction, de lire dans d'autres ouvrages un récit détaillé des hérésies ; mais lui-même, au désert, manque de livres pour retracer cette histoire, si bien qu'il s'attachera plutôt à dégager son sens : celui d'un combat entre le Christ et le Diable, lequel, sans cesse blessé, perd petit à petit ses forces. Au lieu de raconter l'histoire des hérésies comme une simple succession d'erreurs, comme le fit, de manière banale, l'auteur des *Trophées de Damas*, Anastase entreprit de montrer que le point sur lequel portait chacune d'entre elles avait été de plus en plus circonscrit au cours du temps, donc que le Diable avait été progressivement forcé de réduire ses ambitions[74] : étant parti, aux temps apostoliques, d'une remise en cause complète de la trinité de Dieu et de la messianité de Jésus, il suscitait désormais des divisions sur l'articulation entre l'humanité et la divinité du Christ[75]. De cette façon, Anastase situait les querelles autour des natures, des énergies et des volontés, auxquelles la suite du traité est consacrée[76], dans l'histoire d'un combat dont il révélait qu'il constituait non pas une lutte sans cesse recommencée, mais un progrès continu dans l'affaiblissement du mal. On retrouve cette même implication de l'auteur dans l'énonciation,

inhab. p. 158 comm. disc. p. 91 disc. p. 86 polém. p. 99 miaph. p. 10

73. *Trophées de Damas*, p. 277-284.
74. Anastase, *Traité des hérésies et des conciles*, § 1, p. 77.
75. *Ibid.*, § 2-8, p. 77-79.
76. *Ibid.*, § 9-26, p. 79-86, avec une parenthèse sur le concile de 553 § 13-15, p. 81-82.

porteuse du même message, à la fin de l'histoire des hérésies qui constitue le chapitre IV de l'*Hodegos*, au début de la lettre aux chrétiens de Babylone. Ayant retracé, de manière habituelle, l'histoire du combat du Diable contre l'Homme, l'auteur interpelle le lecteur par l'impératif « vois » (ὅρα) et souligne la même réduction progressive des objectifs du Diable, qui aboutit à la querelle sur les rapports entre les natures (ou plutôt, dans la formulation d'Anastase, sur l'humanité du Christ), encore d'actualité[77].

Cette mémoire des hérésies et des conciles était aussi liée à la construction d'une mémoire de l'Empire. Le corpus révèle, comme on peut s'y attendre, un débat autour du Sixième Concile qui comprend une dimension politique : d'un côté, le fragment de pamphlet monothélite édité par Brock, qui dénonce la déposition et la mutilation par Constantin IV de ses propres frères (668-685), la répression qui s'ensuivit et la compromission du concile[78] ; de l'autre, Anastase, qui met en avant l'amélioration de la situation militaire de l'Empire romain depuis la condamnation du monothélisme[79]. Plus intrigante est la promotion de l'empereur Maurice (582-602) par Anastase, qui a fait l'objet d'une note détaillée de la part de Binggeli. Dans plusieurs de ses œuvres dédiées à un public large, le Sinaïte déploya l'image d'un souverain pieux, pardonné par Dieu pour ses péchés dans l'au-delà après avoir été puni dans l'ici-bas par une mort violente. Deux histoires de salut sont également situées sous son règne[80]. Binggeli en a conclu que, « apparemment, le règne de Maurice représent[ait] aux yeux d'Anastase en quelque sorte un âge d'or de la romanité ». Cependant, cet auteur célébra aussi, comme nous l'avons vu, les règnes de Contantin IV et de son successeur, Justinien II (685-695 puis 705-711). Il nous semble donc que l'on puisse généraliser, en considérant que la représentation positive de Maurice et de son époque s'inscrivait dans la construction d'une mémoire politique qui associait la félicité de l'Empire (sous Maurice, puis au moment des victoires d'Héraclius[81], enfin sous Constantin IV) au règne d'un empereur légitime (ce que n'était pas Phocas [602-610], qui renversa Maurice) et chalcédonien orthodoxe. Là encore, ce paradigme s'opposait à un autre, cette fois miaphysite, qui expliquait le succès des conquêtes islamiques par la promotion de Chalcédoine par les empereurs[82].

Si le rôle de l'auteur dans la construction de la mémoire se révèle en action pour ce qui concerne les hérésies et les conciles, il est davantage thématisé dans le cas des miracles. Dans les *Récits utiles à l'âme*, les interventions du narrateur à la première personne sont nombreuses : dans le prologue, il se représente en pasteur qui se met au travail pour guider le troupeau de

chrét. p. 4 nature p. 11 chalc. p. 10 miaph. p. 10

77. Anastase, *Hodegos*, IV, l. 109, p. 86 – l. 120, p. 87.
78. *Fragment monothélite sur le Sixième Concile.*
79. Anastase, *Traité des hérésies et des conciles*, § 26, p. 86 ; Anastase, *Discours III*, 1, l. 102-112, p. 61.
80. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, II, p. 524-525. Voir aussi *infra* p. 169, n. 114.
81. Anastase, *Discours III*, 1, l. 11, p. 55 – l. 17, p. 56.
82. Voir p. ex. A. Palmer, Chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe.

l'Église[83]. Surtout, l'introduction du récit n° 8 institue explicitement l'auteur en producteur de mémoire, en explicitant son processus de sélection et l'effet psychologique qu'il entendait produire :

> Nombreux et innombrables sont peut-être les prodiges et les miracles de Dieu, qui sous notre génération encore se sont produits en divers endroits, parmi les chrétiens, mais ils méritent tous d'être rédigés et rappelés ; ils se sont manifestés et ont été accomplis sur terre comme sur mer, en divers endroits. Nous en avons noté, de façon abrégée, plus de trente pour en garder le souvenir. Mais maintenant, à cause de l'incertitude de notre vie, nous nous efforçons de compiler ceux-là seulement qui touchent à la foi des chrétiens et qui procurent un grand soutien à nos frères les prisonniers et à tous ceux qui les écoutent et les lisent avec foi[84].

De nombreuses interventions, réparties dans tout le recueil, mettent en avant le rôle de l'auteur dans le choix et l'écriture des récits[85], insistent sur le fait que certains relevaient déjà, au moment de la rédaction, d'une mémoire collective, quoique limitée aux témoins directs des événements[86], et explicitent le sens qu'ils devaient revêtir dans l'esprit du lecteur[87]. Dans le prolongement de cette mémoire des miracles se trouve celle des victoires et des conversions au christianisme ou à l'orthodoxie chalcédonienne. Les récits de débats d'Anastase le Sinaïte, tout comme les *Trophées de Damas* et le *Dialogue contre un sévérien*, mettent en scène des victoires

83. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, Prologue, éd. p. 215, trad. p. 526.

84. Πολλὰ μὲν γὰρ καὶ ὑπὲρ ἀριθμόν εἰσι τάχα καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς ἐν διαφόροις τόποις γεγενημένα παρὰ Χριστιανοῖς τεράστιά τε καὶ Θεοῦ θαυμάσια, πάσης συγγραφῆς καὶ μνήμης ἐπάξια, κατὰ γῆν τε καὶ θάλασσαν ἐν διαφόροις τόποις δειχθέντα τε καὶ πραχθέντα· ἐξ ὧν ἡμεῖς ὑπὲρ τὸν τριακοστὸν ἀριθμὸν πρὸς ὑπόμνησιν ἐν σημείοις παρασεσημειωμένα ἔχομεν. Νῦν δὲ, διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν ἄδηλον, ἐκεῖνα μόνα συντάξαι σπουδάζομεν τὰ εἰς πίστιν Χριστιανῶν συντείνοντα καὶ στηριγμὸν πολὺν τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τοῖς αἰχμαλώτοις καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ πίστεως ἀκούουσι καὶ ἐντυγχάνουσι παρέχοντα : *Ibid.*, n° 6, éd. l. 2-11, p. 226, trad. p. 540.

85. *Ibid.*, n° 2, éd. l. 44-45, p. 220, trad. p. 532 ; n° 13, l. 1-4, p. 233, trad. p. 548 ; n° 17, éd. l. 171-174, p. 244, trad. p. 559 ; n° 20, éd. l. 10-25, p. 249, trad. p. 564 ; n° 23, éd. l. 38-40, p. 254, trad. p. 569 ; n° 24, éd. l. 23, p. 255, trad. p. 570 ; n° 26, éd. l. 24-28, p. 258, trad. p. 574.

86. *Ibid.*, n° 1, éd. l. 76-81, p. 218, trad. p. 530 ; n° 2, éd. l. 42-45, p. 220, trad. p. 532 ; n° 7, éd l. 13-16, p. 225, trad. p. 538 ; n° 9, éd. l. 17-18, p. 229, trad. p. 544 ; n° 10, l. 15-16, p. 230, trad. p. 545 ; n° 11, l. 14, p. 231, trad. p. 546 ; n° 13, l. 23-25, p. 233, trad. p. 549 ; n° 15, éd. l. 36-39, p. 237, trad. p. 552 ; n° 17, éd. l. 129-153, p. 243, trad. p. 558 ; n° 20, éd. l. 45-47, p. 250, trad. p. 565 ; n° 21, éd. l. 19-21, p. 251, trad. p. 566 ; n° 22, éd. l. 14-17, p. 252, trad. p. 567 ; n° 23, éd. l. 35-38, p. 254, trad. p. 569 ; n° 28, éd. l. 12-13, p. 261, trad. p. 577.

87. *Ibid.*, n° 1, éd. l. 81-85, p. 218, trad. p. 530 ; n° 2, éd. l. 16-24, p. 219, trad. p. 531-532 ; n°3, éd. l. 11-18, p. 221, trad. p. 533 ; n°6, éd. l. 1-6, p. 224, trad. p. 536 ; n° 7, éd. l. 17-23, p. 225, trad. p. 539 ; n° 9, éd. l. 17-19, p. 229, trad. p. 544 ; n° 10, éd. l. 16-17, p. 230, trad. p. 545 ; n° 11, éd. l. 11-13, p. 231, trad. p. 546 ; n° 12, éd. l. 23-25, p. 232, trad. p. 547 (où Anastase donne un sens nouveau à un récit originellement étiologique) ; n° 13, éd. l. 26-34, p. 234, trad. p. 549 ; n° 14, éd. l. 18-22, p. 235, trad. p. 550 ; n° 15, éd. l. 36-39, p. 237, trad. p. 552 ; n° 17, éd. l. 42-45, p. 240, trad. p. 555 ; n° 18, éd. l. 56-65, p. 247, trad. p. 562 ; n° 19, éd. l. 18-20, p. 248, trad. p. 563 ; n° 24, éd. l. 23-26, p. 255, trad. p. 570 ; n° 25, éd. l. 47-55, p. 257, trad. p. 572 ; n° 26, éd. l. 1-2, p. 258, trad. p. 573 ; n° 27, éd. l. 1-3, p. 259, trad. p. 575, et éd. l. 42-46, p. 260, trad. p. 576 ; n° 28, éd. l. 1, p. 261, trad. p. 577.

dans des débats et des conversions de miaphysites dans des villes, Alexandrie et Damas, où les chalcédoniens avaient une présence significative, voire dominaient, et où ils bénéficiaient du soutien d'autorités civiles[88]. Ils sont sans doute la trace d'une volonté d'imposer l'idée que la situation était le fruit de succès passés qui s'expliquaient par la seule supériorité de la doctrine chalcédonienne et de ses champions, et non par les effets positifs de relations de patronage. Comme Anastase pour les miracles, l'auteur du *Dialogue contre un sévérien* mit en avant son rôle dans la constitution de cette mémoire triomphante. Au début de la conclusion de son opuscule, où il défend l'utilité de son entreprise et le fait que le contenu est conforme aux enseignements des Pères, il précise : « Si j'ai rédigé cela avec un grand zèle, c'est pour que les faits dignes de mémoire ne soient pas livrées aux profondeurs de l'oubli, au temps[89]. »

Enfin, certaines œuvres véhiculent aussi une mémoire des Pères qui s'incarne, dans sa plus simple expression, dans l'évocation de leurs noms, certains assortis d'une épithète louangeuse[90], à l'appui d'une thèse. En général, les auteurs les invoquaient principalement pour se présenter comme leurs héritiers : il est donc logique que cette mémoire soit massivement présente dans un livre comme l'*Hodegos*, où elle servait à légitimer le chalcédonisme comme expression de la doctrine éternelle de l'Église, mais beaucoup moins dans les ouvrages à destination d'un public plus large. Dans cette catégorie, on ne rencontre que quelques mentions ponctuelles d'auteurs anciens dans les *Questions et réponses*, destinées seulement à appuyer sur une mémoire déjà existante les explications d'Anastase[91]. Plus intéressantes sont, sans doute, les tentatives d'infléchir cette mémoire dans des œuvres plus spécialisées. Ainsi, l'*Hodegos* et l'*Hexaemeron* contiennent tous deux plusieurs références louangeuses à Ammonius d'Alexandrie, auteur de traités polémiques contre les miaphysites (en particulier les julianistes) et d'une compilation exégétique sur le récit de la Création[92]. Or, cet auteur de la première moitié du VI^e^ siècle n'était pas particulièrement célèbre[93]. Il s'agissait donc, pour Anastase, de promouvoir un polémiste et exégète qui lui paraissait utile, en particulier parce qu'il jugeait que son exemple légitimait la méthode mise en œuvre dans l'*Hexaemeron*[94]. Pour ce faire, il l'inscrivit dans la lignée des Pères

miaph. p. 10 Pères p. 1 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 julian. p. 15

88. Sur le gouverneur d'Alexandrie, devant lequel se déroule le débat relaté dans Anastase, *Hodegos*, X.3, p. 190-192, voir *supra* p. 18. Sur le puissant secrétaire du calife Sarǧūn b. Manṣūr, établi à Damas, voir *supra* p. 19.

89. Ταῦτά μοι σπουδῇ πάσῃ ἀναγέγραπται, ἵνα μὴ λήθης βυθῷ τῷ χρόνῳ παραπεμφθῶσιν τὰ μνήμης ἐπάξια : *Dialogue contre un sévérien*, § 79, p. 148, l. 35-36.

90. Par exemple, pour Grégoire de Nysse : « saint » (ἅγιος : Anastase, *Hodegos*, II, 4, l. 75, p. 43) ; « grand » (μέγας : II, 8, l. 121, p. 73) ; « très doux luminaire » (ἡδυτάτου φωστῆρος : X.1, 2, l. 77, p. 150) ; « admirable » (θαυμασίου : X.1, 2, l. 83, p. 151).

91. Voir J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai, p. 236, et Idem, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 17.

92. Dans Anastase, *Hodegos*, XIII, 10, l. 1, p. 251, il est nommé « le plus expérimenté des exégètes en tous points, Ammonius » (ὁ περὶ πάντα πολυπειρότατος τῶν ἐξηγητῶν Ἀμμώνιος), pour introduire un passage où, pourtant, il n'est pas vraiment question d'exégèse.

93. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 92-94.

94. Voir *supra* p. 129-130.

spécifiquement chalcédoniens, tel le pape Léon (440-461)[95]. Cependant, contrairement à ce que l'on observe pour les miracles par exemple, l'intervention de l'auteur dans la constitution de la mémoire des Pères n'était pas explicitée, encore moins revendiquée : pour pouvoir se justifier par l'exemple d'auteurs plus anciens, il fallait faire comme si leur autorité était déjà acceptée par tous.

Dans l'ensemble, nos auteurs ne firent pas d'efforts visibles pour assigner tout particulièrement le statut de gardiens de la mémoire orthodoxe aux milieux monastiques qu'ils mettaient en avant par ailleurs. C'est une logique plus individuelle qui transparaît ici : manifester, à travers diverses références au processus de production du texte et à la situation de communication, que l'auteur s'inscrivait dans cette mémoire, voire qu'il était au cœur de sa production.

Une bonne partie des œuvres de notre corpus comporte ainsi un méta-discours qui instituait les auteurs, souvent en tant que produits d'un milieu monastique, comme des acteurs ayant vocation à se trouver au centre de la communauté de discours chalcédonienne. En tant que moines, ils étaient les dépositaires privilégiés de la sainteté des pères du désert, qu'ils pouvaient diffuser, dans une certaine mesure, dans la société chrétienne, et qui les rendait susceptibles, eux plus que les autres, de recevoir l'inhabitation. Or, ils érigeaient celle-ci en condition nécessaire à la production de la doctrine orthodoxe et à la compréhension des Écritures, donc à la direction spirituelle, à la prédication et au débat théologique. Ils mettaient également en avant leur rôle dans la production, la conservation et le renouvellement d'une mémoire orthodoxe, rôle là encore permis par leur formation, leur capacité de discernement et leur action dans la société. Le capital symbolique qu'ils se constituaient ainsi visait à accroître la valeur de leur discours et à justifier une activité autonome.

2. La protection de l'Église en acte

Le capital symbolique des moines chalcédoniens qui s'érigeaient en protecteurs de l'Église, fondé sur les critères que nous venons de détailler, ne pouvait être accumulé qu'en communiquant avec les personnes qui devaient le reconnaître. L'écriture des œuvres que nous étudions, ainsi que leur diffusion ultérieure, constituait une des modalités de cette communication. L'autre modalité, la mise en scène des qualités revendiquées à travers la prédication, le conseil, le débat et

chalc. p. 10 Pères p. 1 texte p. 86 sit. comm. p. 98 milieu p. 89 comm. disc. p. 91 pères p. 153 chrét. p. 4 inhab. p. 158 cap. symb. p. 151 disc. p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 conseil p. 167

95. Pour les mentions de Léon dans l'*Hodegos*, voir K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae dux*, index p. 330, *s. v.* Λέων ὁ πάπας Ῥώμης.

certaines actions spectaculaires[96], peut être appréhendée, dans une certaine mesure, d'après les descriptions qu'en donne notre corpus. Cette activité était à la fois source de capital symbolique et occasion de le manifester, lieu d'élaboration du discours et moyen de diffusion. Surtout, c'est en elle que consistait la protection de l'Église. Faute d'indications réflexives sur cette pratique, nous laissons de côté la prédication, qui ne se limitait pas à la délivrance d'homélies, mais pouvait aussi inclure, par exemple, la transmission orale de récits. Nous allons détailler ici les formes que pouvaient prendre le conseil et le débat, sur lesquels nous disposons de plus d'indications. De manière évidente, ces activités constituaient une occasion de manifester les qualités que nous avons présentées dans la section précédente. La question que nous nous posons ici est plutôt de savoir ce qu'elles apportaient de plus à la constitution d'un capital symbolique, quelles qualités supplémentaires elles mettaient en avant, comment elles faisaient de leur praticien non pas seulement un moine vertueux, savant et habité, mais un être particulièrement capable de protéger l'Église en gardant ses fidèles sur le droit chemin.

2.1. Le conseil

Ce que nous désignons par le terme de *conseil* renvoie à une variété d'actions par lesquelles * des moines pouvaient orienter la conduite de fidèles en s'adressant personnellement à eux. Notre corpus en documente trois types : la réponse à des questions posées par des fidèles, dont témoignent les *Questions et réponses* ; les discussions orales avec des personnes rencontrées par le moine ; comme cas limite, les exorcismes.

Cette activité dans l'Église et pour l'Église impliquait tout d'abord de développer des réseaux et de s'adresser à des publics divers. Ainsi, le moine prouvait non seulement qu'il possédait les qualités nécessaires, mais aussi qu'il était capable de les mettre en œuvre largement. L'introduction d'interlocuteurs variés dans les *Récits utiles à l'âme* peut être interprétée en ce sens, à la fois comme une attestation de l'action d'Anastase dans divers milieux sociaux et comme la mise en scène de l'action du moine hors de sa clôture. Le narrateur se trouve dans un monastère de la région de Damas lorsqu'un miracle se produit ; il y est manifestement bien reçu, puisqu'il peut emporter une parcelle du pain eucharistique qui s'est mis à saigner[97]. Il s'est lié avec une famille chrétienne à Jérusalem[98] et fréquente encore le fils d'un ami de Clysma[99], où il semble suggérer

cap. symb. p. 151 disc. p. 86 prot. Égl. p. 151 habité : inhab. p. 158 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4

96. Par exemple le fait de se livrer à un maître brutal en échange de la libération d'un esclave chrétien, comme il est rapporté dans Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 19, éd. p. 248, trad. p. 563, avec une formulation qui suggère fortement que le héros de l'histoire est l'auteur lui-même (voir B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 399-400).

97. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 1, éd. l. 48-51, p. 217, trad. p. 529.

98. *Ibid.*, n° 1, éd. l. 52-55, p. 217, trad. p. 529.

99. *Ibid.*, n° 13, éd. l. 5-7 et 14, p. 233, trad. p. 548.

qu'il a d'autres contacts[100]. Il a un ancien disciple qui s'est fait stylite soit en Syrie du Nord, soit en Basse-Égypte[101]. Il a séjourné dans un monastère de Jérusalem et s'est entretenu avec un vieux moine et des anciens de cette ville[102]. À Babylone, il connaît un notable qui a administré la prison[103] ; ajoutons que, pour avoir envoyé le traité aux chalcédoniens de cette ville qui est conservé dans l'*Hodegos*, il devait en connaître d'autres, y compris, vraisemblablement, l'évêque. Dans la même œuvre, il affirme également avoir été informé de certains méfaits des sévériens, datant du début du VII^e^ siècle, par des chalcédoniens d'Alexandrie[104]. Dans l'*Opuscule sur la dignité sacerdotale*, il rapporte un récit entendu à Laodicée[105] et un autre rapporté par « Isidore le scholastique » (Ἰσίδωρος ὁ σχολαστικός) à Alexandrie[106]. La plupart du temps, il mentionne toutes ces relations en tant qu'informateurs. Cependant, il indique aussi que, à l'occasion, il s'est fait leur directeur de conscience[107].

Cette diversité se retrouve en tout cas parmi les destinataires des *Questions et réponses*, malheureusement non spécifiés : elle est en effet supposée par une deuxième qualité mise en œuvre dans le conseil, à savoir la capacité de s'adapter aux besoins et aux compétences de ses interlocuteurs. Une telle adaptation est rendue perceptible par la variété des sujets traités, qui vont de problèmes pratiques tels que les critères de pureté à satisfaire pour pouvoir communier, particulièrement pour les hommes mariés, à l'explication des rapports entre Dieu et le monde[108]. Tout aussi éloquente, nous semble-t-il, est la différence de traitement entre les unités 28 d'une part, 29 et 30 de l'autre[109]. Les trois questions portent sur le fait que la durée de vie des hommes et les circonstances de leur mort ne sont pas corrélées à leur moralité et à leur conduite. Or, le contenu est très différent. À une question d'une ampleur exceptionnelle pour le recueil, qui pose de manière très nette le problème de la responsabilité de Dieu dans l'existence du mal, l'auteur répond dans l'unité 28 par un très long développement qui démontre le rôle déterminant des éléments naturels. Il envisage le fait que la Providence puisse abréger ou prolonger la vie d'individus pour les punir, les récompenser ou réaliser des desseins qui les dépassent, mais il

sév./théod./jac. p. 15 chalc. p. 10 conseil p. 167

100. *Ibid.*, n° 10, éd. l. 13-16, p. 130, trad. p. 545.
101. *Ibid.*, n° 5, éd. l. 10-11, p. 223, trad. p. 535 (voir n. 43).
102. *Ibid.*, n° 6, éd. l. 7, p. 224, trad. p. 536 ; n° 7, éd. l. 1-2, p. 225, trad. p. 538 (voir n. 53) ; n° 12, éd. l. 2, p. 232, trad. p. 547.
103. *Ibid.*, n° 14, éd. l. 1-5, p. 235, trad. p. 235.
104. Anastase, *Hodegos*, X.2, 7, l. 176-182, p. 188.
105. Aujourd'hui Lattaquié, sur la côte syrienne. Anastase, *Sur la dignité épiscopale*, l. 45-46, p. 275.
106. *Ibid.*, l. 105-107, p. 277.
107. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 13, éd. l. 14-16, p. 233, trad. p. 548.
108. Nous n'insisterons pas davantage sur ce point, qui a beaucoup été traité. Voir en particulier la table des sujets traités dans J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 18-19, et la liste des questions p. 26-38, ainsi que J. F. Haldon, The Works of Anastasius of Sinai, et N. G. Marinides, Anastasius of Sinai and Chalcedonian Christian Lay Piety.
109. Anastase, *Questions et réponses*, n^os^ 28-30, p. 56-82.

invite à considérer ces cas comme exceptionnels. Dans les n^os^ 29 et 30, l'auteur se contente d'énoncer une série de principes permettant de toujours interpréter la volonté divine comme bonne ; il affirme même que rien ne se fait sans la Providence divine, qui agit toujours au mieux. L'écart est aussi stylistique. La réponse de l'unité 28 est en effet construite comme un petit traité systématique, où l'auteur recourt à divers outils logiques, comme un raisonnement par l'absurde doublé d'un syllogisme[110] ou une expérience de pensée[111]. Les unités 29 et 30, en revanche, sont plus proches des homélies d'Anastase, la seconde en particulier. Les exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament y sont plus abondants, l'argumentation est moins ample et repose uniquement sur des énumérations, des arguments d'autorité, quelques citations tirées des Écritures et, dans le n° 30, deux récits édifiants[112]. Cet exemple est d'autant plus significatif que, même si l'on parvenait à montrer qu'Anastase s'était appuyé sur les *Quaestiones ad Antiochum ducem* ou sur une source commune pour rédiger ses *Questions et réponses*, ces unités-ci semblent bien avoir été composées par lui. En effet, le n° 28 contient une mention autobiographique[113] et le n° 30, une histoire sur l'empereur Maurice[114]. De plus, les parallèles dans les *Quaestiones ad Antiochum ducem* sont parcellaires et répartis entre plusieurs unités ; les causes naturelles de la mort sont traitées beaucoup plus rapidement dans cette œuvre, qui plaide pour leur attribuer un rôle tout en mettant l'accent sur la nécessité de reconnaître d'abord la possibilité d'une intervention divine[115]. Ainsi, que les questions aient réellement été adressées à l'auteur ou non, il apparaît que celui-ci les rédigea de manière largement originale en ayant à l'esprit des publics différents.

Enfin, le conseil, tel que nous l'entendons, ne se limitait pas à donner des avis, mais impliquait aussi de prendre des décisions, voire d'aider directement certains fidèles. Les récits d'exorcisme, dans les *Récits utiles à l'âme*, mettent particulièrement en avant la capacité de l'auteur à le faire. D'elles-mêmes, les personnes possédées ou harcelées par des démons et leurs proches ne savent pas se délivrer de ce mal : au mieux, ils se réfugient dans une église pour obtenir quelque soulagement[116] ; parfois, le possédé est présenté à une autorité de passage[117] ; au pire, la victime cède purement et simplement aux exigences du démon, en échange de quoi celui-ci allège ses souffrances[118]. Lorsque Jean de Bostra, un officiel haut placé méritant, certes, les

conseil p. 167

110. P. ex. *Ibid.*, n° 28, l. 95-106, p. 61.
111. *Ibid.*, n° 28, l. 149, p. 63 – l. 168, p. 64.
112. *Ibid.*, n° 30, l. 12, p. 80 – l. 37, p. 82.
113. *Ibid.*, n° 28, § 16, p. 68.
114. Pour les parallèles dans l'œuvre d'Anastase, en partie repris à Binggeli, voir J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 130, n. d. Voir aussi *supra* p. 163.
115. Références dans les commentaires de *Ibid.*, p. 127, 130 et 132. Voir en particulier Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, n° 103, col. 661.
116. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 1, éd. l. 55-56, p. 217, trad. p. 529 ; n° 6, éd. p. 224, trad. p. 536-537.
117. *Ibid.*, n° 20, éd. l. 6-8, p. 249, trad. p. 564.
118. *Ibid.*, n° 13, éd. l. 16-25, p. 233, trad. p. 548-549.

louanges du narrateur, mais un laïc malgré tout, se trouve confronté à des possédées, il interroge les démons pour obtenir des informations utiles aux chrétiens, mais le narrateur ne mentionne pas qu'il finisse par les chasser[119]. Il faut toujours qu'Anastase intervienne, en confrontant les démons à des objets saints, pour que les malheureux soient délivrés[120]. Il ne se trouve que deux exceptions, qui ne sont peut-être qu'apparentes. Une femme parvient seule à éloigner un démon qui l'attaque en exhibant une hostie : cependant, le narrateur précise qu'elle était « intimement liée à Dieu » (τῷ Θεῷ οἰκειουμένην) et que, au moment où elle prit cette hostie en réserve, « elle était inspirée de Dieu et elle pressentait ce qui allait lui arriver » (θεοφόρος τυγχάνουσα καὶ προγνοῦσα τὸ μέλλον αὐτῇ συναντᾶν)[121]. Il s'agit donc d'un cas rare. L'autre est un sorcier, qui n'éloigne pas à proprement parler les démons qui l'entourent, mais qui sait qu'une croix et la communion peuvent faire échouer ses invocations[122]. Dans le monde des *Récits utiles à l'âme*, tout se passe comme si, la plupart du temps, n'importe quel chrétien pouvait identifier un possédé, mais qu'il fallût un moine habité par Dieu pour l'exorciser.

Que ce soit à travers la direction spirituelle, des avis rendus ou des interventions directes, les *Questions et réponses* et les *Récits utiles à l'âme* donnent l'image d'un moine fréquentant des milieux divers, capable de s'adapter aux fidèles et de trouver des solutions à des problèmes en lien avec le spirituel. C'est à ces conditions que l'existence et l'utilité de ses qualités d'homme habité par Dieu pouvaient être reconnues largement parmi les chrétiens avec lesquels il était amené à être en contact. Pour obtenir cette reconnaissance, l'action concrète et les mises en discours de ces pratiques s'entretenaient mutuellement. Ainsi, dans l'unité 32 des *Questions et réponses*, Anastase mentionne, probablement en parlant de lui-même, « quelqu'un qui aidait le peuple, qui enseignait à de nombreuses personnes et qui, à cause de cela, recevait des dons de bien des gens et les dépensait pour les pauvres et les prisonniers[123] ». Ayant pris confiance en un tel personnage, de nombreux fidèles en faisaient un médiateur de leur charité, sans doute pour que l'argent fût bien dépensé, qu'ils ne puissent pas eux-mêmes en concevoir de la fierté et qu'ils en retirent ainsi un plus grand bénéfice spirituel[124]. Un élément manque pourtant au

chrét. p. 4 habité par Dieu : inhab. p. 158 disc. p. 86

119. *Ibid.*, n° 20, éd. p. 249-250, trad. p. 564-565.

120. *Ibid.*, n° 1, éd. l. 56-59, p. 217, trad. p. 529.

121. *Ibid.*, n° 4 éd. l. 2-4, p. 222, trad. p. 534.

122. *Ibid.*, n° 14 éd. l. 12-17, p. 235, trad. p. 550.

123. Οἶδα ἐγώ τινα, λαὸν ὠφελοῦντα, καὶ πολλοὺς διδάσκοντα, καὶ διὰ τοῦτο πρόσοδον ἐκ πολλῶν δεχόμενον, καὶ ταύτην εἰς πτωχοὺς καὶ αἰχμαλώτους ἀναλίσκοντα : Anastase, *Questions et réponses*, n° 32, § 2, l. 19-21, p. 84. Outre que le profil du personnage mentionné correspond bien à celui d'Anastase, le récit est introduit, comme d'autres manifestement autobiographiques du même auteur, par la formule « je connais quelqu'un » probablement inspirée de 2 Co 12,2 : voir B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 400, et *supra* p. 155, n. 32 et p. 167, n. 96.

124. Anastase insistait justement, dans son enseignement, sur l'importance de donner régulièrement, en priorité aux pauvres, et sur le bénéfice spirituel que l'on pouvait en retirer du moment que l'on n'en concevait pas de la vanité : Anastase, *Questions et réponses*, n° 33, § 1, l. 5-7, p. 85 ; n° 35, § 1, l. 3-4, p. 87 ; n° 41, § 2-4, p. 94-95 ; n° 55, p. 107 ; n° 58, p. 109 ; n° 88, p. 140-143 ; n° 92, p. 146-147.

tableau : la prière d'intercession en faveur de pécheurs, pratique pourtant attendue de la part d'un moine habité[125]. C'est qu'Anastase mettait avant tout en avant ce que les fidèles pouvaient faire eux-mêmes pour sauver leur âme.

2.2. Le débat public

Comme nous l'avons vu plus haut, la pratique du débat public, que ce soit dans le discours normatif d'Anastase ou dans la représentation qu'en donnèrent d'autres auteurs, était, dans l'idéal, réservée aux personnes habitées par Dieu, de préférence des moines, et, en tout cas, inappropriée aux simples fidèles[126]. Là encore, nous avons déjà passé en revue les compétences et les qualités morales explicitement requises pour cette activité ; aussi allons-nous nous intéresser ici, comme pour le conseil, aux qualités que cette pratique et ses récits manifestaient. Nous laissons provisoirement de côté le savoir-faire polémique à proprement parler, qui fera l'objet du prochain chapitre.

La première qualité que manifeste, dans le discours porté par notre corpus, une pratique efficace du débat, qualité fondamentale puisqu'elle rend possible la mise en œuvre des autres, est la capacité à se constituer des réseaux pour se faire reconnaître comme un interlocuteur ou un adversaire possible et pour accéder aux ressources nécessaires. Dans l'*Hodegos*, l'auteur prétend entretenir des relations cordiales avec le gouverneur d'Alexandrie, qui le convoque « en ami » (γνησίως[127]) et s'adresse à lui par la formule « votre sainteté » (τῇ ὁσιότητι ὑμῶν)[128]. De même, il se fait aider d'Isidore, responsable de la bibliothèque du patriarcat, que les chalcédoniens avaient manifestement conservée[129]. De plus, l'auteur est parvenu à accéder à des bibliothèques miaphysites, sans doute en se faisant passer pour un chalcédonien soucieux de dialogue et de conciliation[130]. On le suppose lorsqu'il révèle que, « ayant cherché des formules doctrinales de Cyrille […] dans les livres d'Alexandrie », il les a « trouvées corrompues et détournées[131] » ; cette impression est confirmée lorsqu'il explique « avoir rassemblé des livres empruntés à différentes

habité : inhab. p. 158 conseil p. 167 polém. p. 99 disc. p. 86 chalc. p. 10 miaph. p. 10

125. C. Rapp, *Holy Bishops*, p. 81-85.

126. *Supra* p. 139-141 et p. 159-161.

127. Sur ce sens de γνησίως, voir Thesaurus Graecae linguae, II, col. 671.

128. Anastase, *Hodegos*, X.3, l. 12, p. 190 et l. 19, p. 191. Voir aussi P. Booth, Debating the Faith, p. 695, n. 14.

129. Anastase, *Hodegos*, X.2, 7, l. 187-190, p. 189. Isidore était en effet chalcédonien, puisqu'il aida l'auteur à trouver un exemplaire qui ne portait pas un texte corrompu par les miaphysites.

130. Ce qu'il fait lors du premier débat, où il prétend qu'il veut laisser de côté la question de la reconnaissance ou de la condamnation des évêques et des conciles litigieux pour s'accorder sur le fond avec les théodosiens : *Ibid.*, X.1, 1, l. 28-39, p. 144.

131. Καὶ γὰρ καὶ ἑτέρας τινὰς φωνὰς δογματικὰς τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ζητήσαντες ἐν ταῖς βίβλοις Ἀλεξανδρείας νενοθευμένας καὶ διεστραμμένας αὐτὰς εὑρήκαμεν : *Ibid.*, X.1, 1, l. 6-9, p. 143.

personnes, la plupart aux théodosiens eux-mêmes[132] », pour préparer le premier débat. Lors d'une autre confrontation, il réfute les miaphysites « à partir de leurs propres livres[133] » — sans doute ceux-là mêmes que nous venons de mentionner, puisque les deux rencontres se suivent de peu et qu'il n'indique pas qu'il en ait emprunté d'autres[134]. Dans un tout autre chapitre, il affirme avoir trouvé l'extrait qu'il cite « à Alexandrie, auprès de Georges, le prêtre théodosien surnommé "le Serrurier", le comptable de leur église[135] », personnage avec lequel il affirme par ailleurs avoir débattu dans le palais du gouverneur[136]. À travers cet ensemble de notations, l'auteur suggère fortement que son statut de moine habité par Dieu, ou du moins de moine érudit, lui ouvre de nombreuses portes. Or, pouvoir discuter avec les miaphysites et accéder à leurs livres est important, non seulement pour collecter les citations dont il a besoin, mais aussi pour mieux connaître leur formation[137]. Enfin, ses victoires successives lui permettent d'accéder à une nouvelle ressource, tout aussi cruciale que la précédente : des adversaires de valeur à vaincre, qui lui permettent d'accroître la valeur de ses succès, pour son propre prestige comme pour celui de sa doctrine, et de développer ses arguments. Alors que ses premiers adversaires sont des sévériens anonymes, dans les débats suivants, on appelle pour combattre contre lui des célébrités[138]. Cette progression, analogue à celle des *Trophées de Damas*, a certes quelque chose de conventionnel[139], mais la particularité de l'*Hodegos*, comme l'a montré Booth, est qu'il met en scène des contemporains bien réels : l'auteur suggère ainsi qu'il s'est vraiment fait reconnaître comme un adversaire redoutable dans les cercles miaphysites d'Alexandrie, qu'il ne s'agit pas seulement d'un procédé littéraire lui permettant de présenter ses arguments du plus simple au plus complexe. Se faire reconnaître comme un interlocuteur et accéder aux ressources nécessaires est donc à la fois, et de manière solidaire, un effet du statut social de l'auteur, une condition du débat et un effet de ses victoires.

Les récits de débats mettent aussi en avant les capacités de travail et d'apprentissage des protagonistes. À la lecture des passages que nous venons de citer, on imagine sans peine l'effort que constitue la confection des florilèges que l'auteur oppose à ses adversaires, impliquant parfois la comparaison de plusieurs copies d'une même œuvre. Que cette affirmation soit vraie ou non, l'auteur prétend avoir cherché chaque citation dans les livres qu'il a empruntés et avoir

sév./théod./jac. p. 15 habité par Dieu : inhab. p. 158 miaph. p. 10

132. Ἤμην προσυλλέξας βίβλους ἐκ διαφόρων προσώπων, τὰς δὲ πλείους ἐξ αὐτῶν τῶν Θεοδοσιανῶν : *Ibid.*, X.1, 1, l. 45-46, p. 144.

133. Ἐκ τῶν ἰδίων αὐτῶν βίβλων : *Ibid.*, X.2, 7, l. 168-169, p. 188.

134. *Ibid.*, X.2, 1, l. 2, p. 159 – l. 4, p. 160.

135. Εὗρον ταύτην τὴν χρῆσιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παρὰ Γεωργίῳ πρεσβυτέρῳ τῷ Θεοδοσιανῷ τῷ λεγομένῳ Κλειδοποιῷ τῷ λογογράφῳ τῆς αὐτῶν ἐκκλησίας : *Ibid.*, XXII, 5, l. 26, p. 304 – l. 29, p. 305.

136. *Ibid.*, X.4, p. 192-194.

137. Voir l'extrait cité en introduction (*supra* p. 1), ainsi que *Ibid.*, X.2, 7, l. 46-51, p. 181.

138. Voir P. Booth, Debating the Faith, p. 694-697.

139. On la retrouve notamment dans la *Doctrina Jacobi*.

ouvert chacun d'entre eux devant les théodosiens pour montrer l'emplacement des passages invoqués[140]. Implicitement, il met également en avant sa capacité d'apprentissage en affirmant dans une scholie, à propos de la mise par écrit du récit des débats alexandrins : « comme nous étions établis au désert et que nous manquions de livres doctrinaux, nous avons écrit les citations de mémoire[141] ». C'est aussi ce qui apparaît dans les *Trophées de Damas* et le *Dialogue contre un sévérien*, où les protagonistes citent la Bible et les Pères de mémoire. Cet effort d'apprentissage ne se limite pas, du reste, aux citations : on le devine lorsque Anastase se représente énumérant une liste de raisons pour lesquelles il serait fâcheux que Cyrille d'Alexandrie ait réellement soutenu que les natures sont des hypostases s'agissant du Christ, comme le prétendent ses adversaires[142].

Une dernière qualité impliquée par le débat et mise en avant par les récits est l'expérience, qui institue le protagoniste comme une autorité et un recours. Dans l'*Hodegos*, Anastase mentionne volontiers d'autres confrontations que la série des débats alexandrins pour partager avec le lecteur les leçons qu'il en a tirées : citons celles avec le secrétaire Athanase, dans le passage cité en introduction[143] ; « l'expérience abondante et variée » qui lui a permis de constater que les miaphysites étudient essentiellement Cyrille d'Alexandrie, au détriment des autres Pères[144], faiblesse dont il tire parti dans la suite du texte ; son débat avec le sophiste juif Kollouthos à Antinoopolis, qui lui donne quelques idées contre les miaphysites[145]. Dans l'*Hexaemeron*, il affirme s'être confronté « souvent et fréquemment » aux juifs[146]. Enfin, dans le *Dialogue contre un sévérien*, le moine réitère avec des notables de Damas le débat qu'il a eu avec le stylite miaphysite, là encore en se faisant passer pour un gaïanite, suggérant que le stratagème utilisé s'enracinait dans une pratique, sinon habituelle, du moins déjà bien maîtrisée[147]. Mettre ainsi en évidence l'importance de l'expérience accumulée contribuait à faire de la controverse un élément de distinction et à appuyer l'idée selon laquelle elle devait être réservée à des spécialistes, c'est-à-dire à ceux qui non seulement possédaient les connaissances et les capacités nécessaires, mais qui avaient aussi le loisir de la pratiquer assidûment, avec des adversaires variés. C'était, là encore, une manière de montrer l'utilité de moines agissant de manière autonome, libres de leurs déplacements.

Pères p. 1 nature p. 11 hypost. p. 11 miaph. p. 10 gaïanite : julian. p. 15

---

140. Anastase, *Hodegos*, X.1, 1, l. 55-58, p. 145 ; X.2, 7, l. 168-169, p. 188.

141. Ἐν ἐρήμῳ καθήμενοι ἡμεῖς καὶ ἀποροῦντες τῶν διδασκαλικῶν βίβλων ἀπὸ στήθους τὰς χρήσεις ἐγράψαμεν : *Ibid.*, X.1, 2, l. 198-200, p. 158.

142. *Ibid.*, X.2, 2, p. 160-163.

143. *Supra* p. 1.

144. Ἐκ παλαιᾶς καὶ διαφόρου πείρας : Anastase, *Hodegos*, X.2, 7, l. 47-51, p. 181.

145. *Ibid.*, XIV, 1, l. 37-39, p. 257.

146. Πολλὰς καὶ πολλάκις [...] συνεστησάμεθα τὰς ἀντιρρήσεις : Anastase, *Hexaemeron*, VI, iv, 4, l. 375-378, p. 188.

147. *Dialogue contre un sévérien*, § 78, p. 148.

Sans nécessairement les théoriser, certaines œuvres de notre corpus, particulièrement l'*Hodegos*, représentent les qualités à la fois nécessaires à la pratique efficace du débat et révélées par elles : liberté de mouvement, capacité à être reconnu comme un adversaire valable et à accéder aux ressources nécessaires, capacités de travail et d'apprentissage, expérience. C'est particulièrement le cas dans la portion que nous avons identifiée à la lettre aux chalcédoniens de Babylone : si notre hypothèse est juste, ce fait paraît manifester le souci de l'auteur de se faire reconnaître par les membres de sa faction confessionnelle, en l'occurrence le clergé de cette ville, comme une référence, une autorité et, peut-être, un recours en matière de débat. Cependant, au-delà d'Anastase, c'est le profil du moine habité qui est, là encore, présenté comme particulièrement adapté aux besoins.

En représentant les activités de conseil, au sens large, et de débat, nos auteurs manifestaient en acte non seulement leurs qualités propres, mais aussi celles de toute une catégorie sociale qu'ils promouvaient. Ils montraient que les moines habités par Dieu étaient tout indiqués pour agir concrètement afin de consolider les Églises locales chalcédoniennes, que ce soit en aidant les fidèles, en les conseillant, en les admonestant ou en défendant publiquement la doctrine de leur faction. Ils ne revendiquaient pas un monopole sur ces activités, mais en mettant en avant leur aptitude particulière et en enseignant à les exercer, ils s'instituaient véritablement comme le centre de la communauté de discours que pouvaient rallier, à condition de s'inspirer d'eux, des individus issus d'autres milieux, parvenus à un degré suffisant de compétence et de perfection chrétienne. Naturellement, se donner en exemple permettait aussi, et sans doute d'abord, de délivrer des enseignements et d'affermir la foi de leurs coreligionnaires ; la valeur du propos était relevée par celle de l'auteur ou, dans le cas des *Trophées* et du *Dialogue contre un sévérien*, par le statut et les qualités attribués au protagoniste. Un tel discours, à l'époque de la rédaction, pouvait d'autant mieux être diffusé qu'il était exprimé non seulement dans les textes que nous étudions, mais aussi dans les pratiques elles-mêmes. Les questions-réponses d'Anastase, qui relevèrent successivement de ces deux modes de diffusion, en sont un exemple éloquent. Il est également fort probable que les auteurs des œuvres étudiées, ou d'autres personnes, aient cherché à mettre en pratique les conduites et les interactions qui étaient décrites, dans certains discours contemporains, comme si efficaces, si utiles à l'Église et si valorisantes pour ceux qui les accomplissaient. Cependant, la portée du discours de promotion et d'auto-promotion que nous avons décrit était conditionnée par la place réelle qu'occupaient ces milieux dans la faction chalcédonienne.

---

faction p. 4 habité : inhab. p. 158 Égl. loc. p. 4 chalc. p. 10 comm. disc. p. 91 chrét. p. 4 disc. p. 86 texte p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

3. Les protecteurs et la hiérarchie ecclésiastique

Quelle était la place de ces moines, qui prétendaient agir de manière autonome, au sein de la faction chalcédonienne ? Leur positionnement entraînait-il des conflits avec le clergé ? Malheureusement, les sources extérieures à notre corpus manquent pour le déterminer. Du moins pouvons-nous essayer de trouver des traces de contre-discours, des mentions de contestations ou de possibles réponses, dans notre corpus même — plus précisément, dans l'œuvre d'Anastase, car le reste ne nous renseigne guère sur ce point. Une fois que nous aurons évalué leur importance, nous chercherons des indices externes pour tenter de déterminer, dans la mesure du possible, si l'émergence d'un milieu de moines agissant de manière autonome au sein de la faction chalcédonienne fut une revendication peu suivie d'effets ou si elle constitua une dynamique réelle, prise en compte ou promue par les auteurs de notre corpus.

3.1. Des indices de conflits très réduits

Dans l'ensemble, le discours d'Anastase évoque peu de tensions structurelles avec les milieux cléricaux. Du fait de leur objet, on ne peut guère s'attendre à ce que les œuvres de formation à l'exégèse ou à la controverse en parlent. En revanche, les *Récits utiles à l'âme*, l'*Homélie sur la Sainte Synaxe*, les *Questions et réponses* et l'*Opuscule sur la dignité sacerdotale* portent une vision de l'Église qui accorde un rôle crucial aux prêtres et aux évêques, de manière pour ainsi dire inconditionnelle. Il n'y a là rien d'original en soi, mais nous allons voir que la vigueur avec laquelle Anastase les célébrait et les défendait suggère que sa propre activité n'était guère mise en cause par des membres du haut clergé. On ne peut exclure, toutefois, quelques conflits localisés.

Le discours d'Anastase à destination des simples fidèles visait à défendre la dignité du prêtre de manière générale : il ne promouvait pas particulièrement ceux qui étaient aussi moines, ni même ceux qui étaient habités par Dieu. Ainsi, l'unité 32 des *Questions et réponses* attribue aussi bien au « spirituel » (πνευματικός) qu'au « prêtre digne » (ἱερεὺς ἄξιος) de bonnes chances de susciter le pardon divin si lui-même pardonne à quelqu'un qui a péché contre lui[148]. Certes, cette distinction indique que, aux yeux d'Anastase, tout prêtre digne n'était pas un homme spirituel et que, sous certains rapports, le spirituel non ordonné pouvait être au moins égal au prêtre. Néanmoins, dans ce passage, l'auteur définit un charisme de fonction qui compense en partie l'absence d'habitation : pour un prêtre, il suffit d'avoir une bonne moralité et de remplir convenablement son office pour entretenir un rapport privilégié avec Dieu. Les unités 14 et 103

faction p. 4 chalc. p. 10 clergé p. 4 milieu p. 89 disc. p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 habités par Dieu : inhab. p. 158

148. Anastase, *Questions et réponses*, n° 32, § 1, l. 5-6, p. 83.

affirment elles aussi l'existence de ce charisme : la première évoque le rituel de l'imposition des mains, qui entraîne la descente de l'Esprit Saint sur le bénéficiaire[149] ; la seconde rappelle le pouvoir de lier et de délier sur la Terre et dans le Ciel traditionnellement attribué aux évêques et aux prêtres à la suite de Mt 18,18, en y incluant la capacité de relever quelqu'un d'un vœu[150]. Ce pouvoir de lier et de délier, qui recouvre aussi le baptême, l'excommunication et la réconciliation, est au centre des *Récits utiles à l'âme* n^os^ 27 et 28[151]. Dans l'*Homélie sur la Sainte Synaxe*, l'orateur rappelle le statut de « médiateur entre Dieu et les hommes[152] » attribué au prêtre et sa fonction de confesseur ; il dramatise les actions accomplies durant la messe pour mieux exhorter les fidèles à se concentrer et à s'approprier pleinement le sens des rituels, comme dans l'extrait suivant :

> Que fais-tu, homme ? Le prêtre offre pour toi le sacrifice non sanglant au Seigneur, et toi, tu n'en fais pas cas ? Le prêtre lutte pour toi ; comme dans un tribunal terrible, se tenant à l'autel, il demande avec insistance que la grâce de l'Esprit Saint descende sur toi, et toi, tu ne te préoccupes même pas de ton propre salut ? N'agis pas ainsi, je t'en prie[153] !

L'*Homélie sur la Sainte Synaxe* impose ensuite aux fidèles une confiance presque inconditionnelle dans la validité des sacrements opérés par le prêtre. Le chrétien doit refuser l'hostie que celui-ci a consacrée uniquement si l'officiant est hérétique, c'est-à-dire, sans doute, s'il s'affilie explicitement à une faction non chalcédonienne ou monothélite : pour le reste, seuls Dieu et l'évêque peuvent juger s'il a transgressé les canons[154]. Plusieurs des *Récits utiles à l'âme* développent cette injonction. Dans le premier, un stylite doute de la validité de l'Eucharistie

fidèles p. 4 chrét. p. 4 faction p. 4 chalc. p. 10 monothél. p. 16

149. *Ibid.*, n° 14, p. 21.

150. *Ibid.*, n° 103, p. 164-165.

151. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n^os^ 27-28, éd. p. 259-261, trad. p. 575-577.

152. Μεσίτης τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων : Anastase, *Homélie sur la Sainte Synaxe*, 836C.

153. Τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; Ὁ ἱερεὺς τὴν ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ σοῦ προσφέρει τῷ Δεσπότῃ, καὶ σὺ καταφρονεῖς; Ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ σοῦ ἀγωνίζεται· ὡς ἐν δικαστηρίῳ φοβερῷ οὕτως τῷ θυσιαστηρίῳ παριστάμενος, παρακαλεῖ καὶ ἐπισπεύδει, ἄνωθεν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματός σοι ἐπιφοιτῆσαι, καὶ σὺ ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας οὐ φροντίζεις; Μή, παρακαλῶ : *Ibid.*, 837B.

154. *Ibid.*, 848A-B. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, II, p. 788, n. 4, prétend que la clause exigeant l'orthodoxie du prêtre ne figurait pas dans le texte originel de l'homélie. Cependant, le passage auquel il renvoie dans ce même ouvrage ne le démontre pas. Il nous est impossible de mener une enquête extensive dans les manuscrits pour trancher cette question ; notons simplement que les deux témoins que nous avons consultés, le Paris Coisl. 259, f. 56r (1055/1056), et le Paris gr. 897, f. 61r (XII^e^ siècle), portent le texte édité dans la PG, lequel fut établi à partir d'un manuscrit de Munich (sur ce dernier point, voir K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 443). Par ailleurs, K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 352-353, suppose une lacune au milieu de la phrase ἀλλ' οὐ διὰ σοῦ οὗτος ἀνακριθήσεται, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἢ καὶ πολλάκις καὶ ὑπὸ τοῦ μείζονος ἀρχιερέως, au motif que ἢ καὶ πολλάκις καὶ ὑπὸ τοῦ μείζονος ἀρχιερέως n'aurait pas de sens. Là encore, les deux manuscrits précités présentent le même texte que la PG, qui nous semble pouvoir être traduit par « ce n'est pas par toi qu'il sera jugé, mais par Dieu, ou même, bien souvent, par l'évêque, supérieur [au prêtre] ».

célébrée par un prêtre que des rumeurs accusent de forniquer. Alors qu'il hésite à consommer l'hostie qu'on lui a fait parvenir, un miracle se produit dans l'église qui prouve que la transsubstantiation a bien eu lieu[155]. Le plus remarquable, dans ce récit, est que l'innocence du célébrant n'est jamais établie : du moment que la liturgie est accomplie dans les règles au sein d'une Église locale orthodoxe, la question ne se pose pas. De manière plus explicite encore, dans un récit relatant le procès d'un prêtre sorcier, le gouverneur qui interroge le coupable ne doute pas que le pain se soit transformé en chair lorsque celui-ci célébrait l'Eucharistie, ce qui est ensuite confirmé par l'intéressé : en réalité, c'était un ange qui accomplissait le rituel à sa place. La foule qui assiste à l'interrogatoire conclut en disant : « ne jugeons pas les prêtres, car les anges sanctifient et confèrent les mystères du Christ[156] ». Ce thème de l'intervention des anges dans la liturgie, y compris quand les officiants sont dignes, est développé dans les récits n^{os} 12 et 17[157]. Enfin, l'idée que l'efficacité de l'Eucharistie dépend non pas de la moralité du prêtre, mais de celle des communiants, est énoncée explicitement dans l'*Opuscule sur la dignité sacerdotale*, où l'auteur s'appuie sur le récit précédent et sur deux autres[158], avant de prouver longuement que l'on ne peut jamais vraiment savoir si quelqu'un est ou non en état de péché[159]. Dans les débats contemporains sur les conditions de validité de l'Eucharistie, Anastase prenait clairement position pour l'option la plus favorable au respect de l'autorité et du pouvoir de consécration du clergé[160].

Tout ce discours, nous l'avons dit, ne va pas dans le sens de l'existence de tensions structurelles entre le clergé et des moines tels qu'Anastase. Mieux, il suggère plutôt la perception d'une complémentarité : tandis qu'Anastase ne remettait pas en cause le monopole des prêtres et des évêques sur les sacrements et incitait les fidèles à reconnaître sans réserve leur autorité, il pouvait s'adonner aux activités que nous avons détaillées et que des clercs ne pouvaient pas toujours accomplir par manque de temps ou de compétences. Le fait que notre corpus ne donne aucun indice d'intervention de moines en tant que juges ou arbitres, alors même que de telles pratiques sont attestées parmi les miaphysites en Syrie du Nord[161], va dans le même sens : la justice ecclésiastique pouvait être perçue comme une prérogative cléricale[162]. Les *Questions et réponses* pointent cependant vers un sujet qui pouvait être source de conflits : l'argent des aumônes. Comme nous l'avons vu, l'unité 32 mentionne probablement une pratique de l'auteur

Égl. loc. p. 4 miaph. p. 10

155. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 1, éd. p. 216-217, trad. p. 527-529.

156. Μὴ κρίνωμεν τοὺς ἱερεῖς· ἄγγελοι τὰ τοῦ Χριστοῦ μυστήρια ἡμῖν ἁγιάζουσι καὶ μεταδιδοῦσι : *Ibid.*, n° 15, éd. l. 38-39, p. 237, trad. p. 552.

157. *Ibid.*, n° 12, éd. p. 232, trad. p. 547, et n° 17, éd. p. 240-244, trad. p. 559.

158. Anastase, *Sur la dignité épiscopale*, l. 64-143, p. 276-278.

159. *Ibid.*, l. 144-325, p. 278-283.

160. V. Déroche, Représentations de l'Eucharistie, p. 173-176.

161. Voir *infra* p. 180.

162. Références *supra* p. 9.

consistant à récolter l'aumône des fidèles qui l'estimaient pour la dépenser lui-même en faveur des pauvres et des prisonniers[163] — y compris, probablement, pour acheter la liberté d'esclaves chrétiens[164]. Or, elle indique aussi que cette habitude suscita la colère de certaines personnes qui se mirent à le calomnier pour que les fidèles ne lui confient plus leurs dons, avant, bien entendu, de se repentir[165]. Il est tout à fait probable que ces mécontents aient fait partie du clergé local. En effet, durant l'Antiquité tardive, le soin des pauvres et des prisonniers était un devoir de l'évêque ; pour l'accomplir, celui-ci pouvait s'appuyer sur les dons des fidèles et les revenus des propriétés ecclésiastiques, gérés par l'administration de l'évêché[166]. Pour un moine, prendre la liberté d'accomplir soi-même cette mission revenait à priver l'Église locale d'une partie de ses ressources, ce qui diminuait à la fois les revenus des membres du clergé et leur capacité à remplir les fonctions attendues d'eux. On peut comprendre, dès lors, les campagnes de dénigrement menées contre un tel indélicat. Or, en rédigeant l'unité 58 des *Questions et réponses*, Anastase assuma ce positionnement : selon lui, les seules offrandes valables étaient celles faites aux gens dans le besoin ; cette catégorie pouvait inclure les Églises faiblement dotées, mais en aucun cas celles qui possédaient déjà du patrimoine, lequel était souvent mal administré et pouvait être pillé[167]. Selon lui, il valait mieux dépenser l'argent directement pour les nécessiteux plutôt que de le confier à une administration épiscopale qui risquait de l'utiliser pour acheter des propriétés ou orner des églises, c'est-à-dire pour procéder à des investissements qui n'étaient pas directement utiles aux pauvres et qui pouvaient être perdus. Cependant, pour réels qu'ils aient été, les conflits de ce type devaient pouvoir être désamorcés ou résolus par la négociation. En tout cas, ils ont laissé des traces très limitées dans notre documentation.

3.2. Développement réel de la figure du moine engagé dans l'Église

Le contexte propre aux chalcédoniens durant la période étudiée, en particulier l'absence de patriarches et les divisions sur les énergies et les volontés qui durent paralyser le fonctionnement d'une partie des plus hautes instances de la hiérarchie ecclésiale[168], favorisa sans doute l'action autonome de moines telle qu'elle est représentée dans notre corpus. Malheureusement, les preuves, à proprement parler, manquent pour confirmer ou infirmer cette hypothèse : aussi nous bornerons-nous à indiquer ici pourquoi il y a lieu de la penser raisonnable.

---

chrét. p. 4 clergé p. 4 Égl. loc. p. 4 Églises : Égl. loc. p. 4 chalc. p. 10

---

163. *Supra* p. 170.
164. Cf. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 19, éd. p. 248, trad. p. 563.
165. Anastase, *Questions et réponses*, n° 32, § 2, p. 84.
166. C. Rapp, *Holy Bishops*, p. 215-219 et 223-232.
167. Anastase, *Questions et réponses*, n° 58, p. 109.
168. Voir *supra* p. 23-26.

Le premier est l'importance, dans des conditions institutionnelles normales, des milieux patriarcaux dans la conduite des controverses. La *Chronique maronite*, dans son récit du débat qui eut lieu entre chalcédoniens et miaphysites devant Muʿāwiya, alors gouverneur de Syrie, en 659[169], affirme que les champions miaphysites étaient le patriarche Théodore d'Antioche (649-667) et l'évêque érudit Sévère Sebokht (mort en 666/667), maître du futur patriarche Athanase II de Balad (683/684-686/687)[170]. Face à eux, des moines de Mor Maron représentaient le camp chalcédonien. À la fin du VII^e^ et au début du VIII^e^ siècle, Jacques d'Édesse et Georges des Arabes, deux auteurs miaphysites dont nous avons conservé des textes de polémique anti-chalcédonienne[171], étaient proches du patriarche Athanase II ; ces trois personnages faisaient partie du même milieu issu du monastère de Qennešre[172]. De même, les évêques auxquels Anastase indique avoir été confronté à Alexandrie étaient soit issus de monastères proches de la ville, soit au service du patriarcat : l'un d'eux, par exemple, doit vraisemblablement être identifié avec un futur vicaire pour la Haute-Égypte[173]. Par ailleurs, le magistère du patriarche lui-même sur la controverse ne se limitait pas aux séances de débat formalisées : Anastase nous rappelle qu'il passait aussi par des lettres envoyées aux évêques et aux monastères, notamment les lettres festales[174]. Cette situation a des parallèles du côté chalcédonien : au début du VII^e^ siècle, à Alexandrie, le patriarche Euloge (580/581-607/608)[175], puis Sophrone et Jean Moschos auprès de Jean l'Aumônier (610-619)[176], jouèrent un rôle prééminent dans la controverse avec les miaphysites, en tant qu'auteurs et praticiens ; à Jérusalem, il en fut ainsi pour le même Sophrone, devenu patriarche (634-638?)[177], puis, au début du VIII^e^ siècle, pour Jean Damascène, qui revendiquait sa proximité avec Jean V (705-735)[178]. Dès lors, on conçoit mieux que, une fois les patriarcats réduits à des administrations gérant les biens de l'Église en attendant le retour de patriarches, des membres de l'élite monastique, déjà pourvoyeurs d'évêques, aient eu le sentiment qu'ils pouvaient, voire devaient, s'impliquer de leur propre chef dans la lutte contre l'hérésie, sans quoi la faction chalcédonienne ne pouvait que décliner.

Leur démarche pouvait s'inscrire dans des pratiques existantes d'itinérance et d'engagement dans l'Église et le monde. L'ensemble de pratiques que nous avons désigné par le terme de conseil

controv. p. 3 chalc. p. 10 miaph. p. 10 texte p. 86 milieu p. 89 faction p. 4

169. Traduction *supra* p. 19.

170. Identification des personnages (aisée étant donné que le premier est dit patriarche et que le second porte un nom peu commun) dans F. Nau, Opuscules maronites, p. 323. Sur la relation entre Sévère et Athanase, références dans J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 194.

171. Voir *supra* p. 37 et *infra* p. 198-199. Sur Jacques d'Édesse, voir A. Salvesen, Jacob of Edessa's Life and Work.

172. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 202-203.

173. P. Booth, Debating the Faith, p. 696-697. Sur le vicaire patriarcal, voir *supra* p. 14.

174. Voir *supra* p. 123, n. 49.

175. P. Booth, Towards the Coptic Church, p. 173-174.

176. Voir *supra* p. 151, n. 1.

177. Voir *supra* p. 16.

178. Voir *supra* p. 23, en particulier n. 95.

est attesté à date plus haute, par exemple à travers le corpus de lettres des ascètes Barsanuphe et Jean de Gaza[179] ; à l'époque d'Anastase et un peu après, on peut citer le stylite Jean de Litarb, qui, du haut de sa colonne, correspondait avec Jacques d'Édesse sur des sujets divers, sans doute en partie pour être capable de répondre lui-même à d'autres personnes, comme le prêtre Daniel Ṭuʿoyo, auquel il adressa une lettre parvenue jusqu'à nous. Il écrivit aussi un traité contre le trithéisme[180]. Plus largement, Jacques d'Édesse condamna l'intervention des stylites dans les conflits entre laïcs, tandis que Georges des Arabes, un peu plus tard, étendit cette interdiction aux higoumènes, ce qui atteste l'existence de ce type d'interventions dans le monde qui empiétaient sur les prérogatives du clergé[181]. Surtout, l'itinérance de certains moines n'était pas un fait nouveau à la fin du VII^e^ siècle, ni propre aux chalcédoniens[182]. Jean Moschos, moine originaire de Cilicie, se déplaça à la fin du VI^e^ et au début du VII^e^ siècle dans tout le Proche-Orient byzantin et jusqu'à Rome, tantôt s'installant dans des monastères pour plusieurs années, tantôt agissant dans le monde, par exemple en Égypte avec Sophrone. Il en profita pour réunir un vaste recueil de récits monastiques, mais aussi pour assister le patriarche Jean l'Aumônier dans sa politique pro-chalcédonienne[183]. Dans un autre genre, durant la seconde moitié du VII^e^ siècle, le moine miaphysite Théodotos se déplaçait avec son sac de reliques en Syrie du Nord, allant de monastère en monastère, aidant les pauvres en leur offrant les dons qu'il recevait, pratiquant des guérisons, démasquant des moines immoraux ou hérétiques. Anastase le Sinaïte ne correspond guère à ce profil, puisqu'il fut rattaché pendant la plus grande partie de sa carrière au monastère du mont Sinaï, mais lui aussi parcourait le monde pour assister les chrétiens ; peut-être ressemblait-il davantage au père spirituel de Théodotos, que celui-ci rencontra et auquel il s'attacha alors qu'il se trouvait hors de son monastère de Qennešre, à Zuqnin[184]. Ces figures individuelles n'étaient sans doute pas des exceptions. La *Vie de Théodotos* mentionne d'autres moines errants, dont des imposteurs. Parmi les chalcédoniens, au début du VII^e^ siècle, Jean Climaque mettait en garde contre la tentation du monde qui touchait certains moines déjà avancés dans l'ascèse, condamnant en particulier un type de personnage qui se trouve, au contraire, valorisé dans notre corpus : « S'il se trouve que nous sommes doués d'éloquence et d'amour de la connaissance, alors [nos pensées vaniteuses] nous suggèrent d'être des sauveurs d'âme et des enseignants dans le monde même, pour que les vertus qui ont été cueillies à bon escient dans le fond de la

chalc. p. 10 miaph. p. 10 chrét. p. 4

179. Voir *supra* p. 139, n. 146.

180. L. Van Rompay, Yuḥanon of Litarba, avec les références. Sur la doctrine dite trithéite et la controverse qui l'entoura, voir la référence à Uthemann *supra* p. 123, n. 49.

181. M. Tillier, *L'invention du cadi*, p. 469.

182. Sur le développement de ce phénomène jusqu'au concile de Chalcédoine, voir D. Caner, *Wandering, Begging Monks*.

183. V. Déroche, Introduction, p. 9-12.

184. A. Palmer, "Semper Vagus" ; Idem, *Monk and Mason*, p. 88-91.

vallée soient dispersées inconsidérément dans la mer[185]. » De manière plus large, à partir de la littérature du désert, de papyrus et d'ostraca, Ewa Wipszycka a mis en valeur l'importance de l'itinérance des moines, parfois dénoncée dans les textes, mais souvent aussi acceptée, voire valorisée et facilitée par la construction de structures d'accueil dans les monastères[186]. Que les déplacements d'ascètes et leur engagement dans le monde soient bien attestés par ailleurs rend plausible que la figure du protecteur de l'Église développée dans notre corpus ait correspondu à un développement réel, parmi les chalcédoniens, à la fin du VII^e^ et au début du VIII^e^ siècle, à un moment où la configuration dans laquelle se trouvait cette faction y était favorable.

Conclusion du chapitre

Il paraît bien difficile, vu les données dont nous disposons, de déterminer si la période étudiée vit le développement important d'un milieu d'élites monastiques s'appuyant sur leurs compétences, leurs connaissances et leur charisme d'hommes habités par Dieu pour intervenir en faveur de la consolidation et de l'élargissement de la faction chalcédonienne, à travers la production de discours, l'enseignement, l'admonestation ou encore l'aide aux nécessiteux. En tout cas, ce profil, bien défini dans notre corpus, et pas seulement dans l'œuvre d'Anastase le Sinaïte, était dans l'air du temps : le vide institutionnel au sommet de la hiérarchie chalcédonienne, la relance de la concurrence confessionnelle avec les miaphysites, les conflits sur les énergies et les volontés du Christ et le passage de chrétiens au service de musulmans, souvent emmenés loin de leur pays d'origine, pouvaient inciter à œuvrer pour éviter le déclin du chalcédonisme, voire, plus largement, du christianisme. D'autre part, notre corpus n'indique guère que les prétentions d'un auteur comme Anastase à se positionner au centre de la communauté de discours chalcédonienne ait provoqué des conflits : au contraire, cet auteur put considérer son action comme complémentaire de celle du clergé et utile à celle-ci. Cette articulation était sans doute facilitée par le fait que la mobilité de certains moines et leur implication dans l'Église n'étaient pas des pratiques nouvelles : la véritable nouveauté, durant la période traitée, nous paraît être l'affirmation de leur autonomie. L'existence d'acteurs tels qu'Anastase, quels qu'aient été leur nombre et l'intensité de leur engagement, fut sans doute un facteur de résilience à un moment critique où la faction chalcédonienne tendait à se structurer en organisation tout en ayant perdu une partie des supports institutionnels nécessaires. La polémique fut utilisée

chalc. p. 10 faction p. 4 milieu p. 89 habités par Dieu : inhab. p. 158 disc. p. 86 énergie p. 15 volonté p. 16 chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 organ. p. 4 polém. p. 99

185. Εἰ δὲ καὶ λόγου, καὶ φίλης γνώσεως εὐποροῦντες τυγχάνομεν, τότε λοιπὸν ὡς σωτῆρας ψυχῶν, καὶ διδασκάλους ἡμᾶς ἐν αὐτῷ κόσμῳ ὑποβάλλουσιν, ἵνα τὰ ἐν τῷ λιμένι συναχθέντα καλῶς, ἐν τῷ πελάγει κακῶς σκορπίσωσι : Jean Climaque, *L'échelle sainte*, col. 665B (cité dans D. Caner, *Wandering, Begging Monks*, p. 243-244).

186. E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques*, p. 391-401.

comme un de ces moyens de structuration, par des voies qui nous restent en partie à préciser, même si les œuvres à destination des simples fidèles nous rappellent qu'elle ne fut pas le seul.

V. Controverses et identification à la faction chalcédonienne

Comme nous l'avons vu à la fin du chapitre III[1], aux yeux même d'Anastase, qui suivait certainement, sur ce point, l'opinion dominante, être chalcédonien signifiait essentiellement, pour la très grande majorité des fidèles, faire partie d'une Église locale dirigée par un clergé chalcédonien. Cependant, dans un contexte de concurrence renouvelée avec les miaphysites et de conflit entre monothélites et dyothélites sur la définition de l'orthodoxie chalcédonienne, il fallait que cette intégration eût du sens pour éviter que le fidèle fût tenté d'aller ailleurs. La question se posait aussi, d'ailleurs, pour le clergé, les moines et les fidèles qui possédaient quelques notions de christologie. Il devint donc plus pressant de construire une identité chalcédonienne, ou plutôt, puisqu'elle existait déjà, de la développer davantage. . Nous entendons par *identité* * la représentation qu'un groupe se fait et donne de lui-même[2]. Cette représentation porte sur des caractéristiques qui, parce qu'elles définissent le groupe, ont pour ses membres une valeur autant descriptive que prescriptive[3] : en définissant un chalcédonien comme quelqu'un qui croit dans les deux natures du Christ, on exigeait de tout membre d'une Église locale chalcédonienne

chalc. p. 10 fidèles p. 4 Égl. loc. p. 4 clergé p. 4 miaph. p. 10 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 nature p. 11

1. *Supra* p. 143-144.

2. Le mot d'identité a parfois mauvaise presse, notamment parce qu'il est souvent utilisé pour désigner de simples catégories dans lesquelles les acteurs sociaux se classent ou sont classés (p. ex. identité « de genre », « de race », liée au pays d'origine), ce qui aboutit au postulat paradoxal que les identités d'un individu sont multiples et mouvantes. Nous suivons l'usage largement répandu en sciences sociales, particulièrement dans les études tardo-antiques, byzantines et islamiques, qui consiste à désigner par le terme d'identité soit la manière dont un individu se définit, soit celle dont les membres d'un groupe institué définissent l'ensemble qu'ils forment. Un individu peut bien sûr s'identifier à plusieurs groupes, mais il intègre alors les identités de ceux-ci (ou certaines de leurs composantes) à son unique identité. Cette conceptualisation est clairement exposée et justifiée dans V. Descombes, L'identité de groupe. Elle nous paraît échapper aux critiques formulées dans R. Brubaker et F. Cooper, Beyond "identity", et combler un manque dans l'appareil conceptuel que ces auteurs proposent pour remplacer la notion d'identité. L'identité individuelle a particulièrement attiré l'attention des chercheurs s'inscrivant dans le courant de l'interactionnisme symbolique (présentation dans P. Riutort, *Précis de sociologie*, p. 283-311) ou du constructivisme à l'américaine (p. ex. P. Berger et T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*) et de certains historiens (p. ex. V. Van Renterghem, Groupes sociaux et catégorisation sociale. Introduction ; J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 109-110 et en général tout le chap. 3). L'identité collective nous paraît davantage étudiée dans notre discipline, du moins pour la période que nous étudions (p. ex. M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 232-241 ; P. Webb, *Imagining the Arabs*).

3. Cet aspect est particulièrement exploré dans C. Décobert, Introduction.

qu'il professe cette croyance, ou du moins qu'il reconnaisse que la foi de son clergé était la bonne. Nous voyons toutefois, à travers cette exemple, que l'identité est avant tout un discours commun revendiqué par les membres du groupe, avec toutes les ambiguïtés que cela implique. En effet, un discours commun n'existe qu'à travers son appropriation, c'est-à-dire son intégration par des consciences et son utilisation dans des productions orales, écrites ou gestuelles. Par conséquent, l'interprétation des formules et des principes communs et les conséquences qui en sont tirées varient nécessairement selon les individus et peuvent faire l'objet de débats. Tous les clercs chalcédoniens, sans doute, s'accordaient pour professer les deux natures du Christ, mais certains leur associaient indissolublement deux énergies et volontés, d'autres non. Le culte des saints et la croyance dans les miracles produits sur leurs tombeaux faisaient sans doute partie, au VII^e^ siècle, des signes d'appartenance au christianisme au-delà des divisions confessionnelles, mais, selon que l'on croyait ou non à la capacité d'agir des saints après la mort, on pouvait soit croire que l'on communiquait et interagissait réellement avec eux, soit concevoir le culte comme un geste destiné à perpétuer leur souvenir et les miracles comme des signes envoyés par Dieu[4]. Surtout, les identités collectives sont pleines de formules, de croyances et de pratiques partagées par tous, mais dont la signification est comprise différemment selon les individus, voire laissée par eux dans l'indétermination : il n'est que de songer à la compréhension fort vague que de nombreux chrétiens ont de la Trinité, sans que cela ne les empêche d'y croire et de la professer[5]. Cette variabilité peut d'ailleurs être assumée par les élites au sein du groupe, sous la forme d'une adaptation de leur discours en fonction des capacités et des besoins attribués à leurs destinataires : ainsi, nous avons vu qu'Anastase préférait en général enseigner aux simples fidèles la dualité de l'humanité et de la divinité dans le Christ sans s'appesantir sur sa conceptualisation par le concile de Chalcédoine[6], ou qu'il présentait des conceptions de la justice de Dieu différentes selon les publics[7].

On peut donc dire qu'une identité collective existe réellement lorsque des éléments de discours, y compris des normes, sont suffisamment partagés au sein d'un groupe pour fonder et consolider une solidarité, des habitudes communes et des échanges privilégiés en son sein. Ils peuvent
* alors susciter une *identification* de chacun des membres à ce collectif, que ce soit par eux-mêmes, par les autres membres du groupe ou par des individus extérieurs[8]. Or, comme nous venons de le signaler, là précisément était le problème : les éléments d'identification auxquels les individus

clergé p. 4 disc. comm. p. 91 chalc. p. 10 nature p. 11 énergie p. 15 volonté p. 16 ident. p. 183 chrét. p. 4 disc. p. 86

4. G. Dagron, L'ombre d'un doute ; M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult.*

5. Voir D. Sperber, Anthropologie et psychologie, sur la diffusion des discours, et en particulier sur les représentations que les individus croient vraies sans pour autant qu'ils ne leur donnent un contenu clair.

6. *Supra* p. 140-141.

7. *Supra* p. 138.

8. C'est la conception reprise dans l'essai classique de F. Barth, Ethnic Groups and Boundaries.

affiliés à des Églises locales chalcédoniennes avaient accès au VII^e siècle différaient encore fortement selon les milieux : une élite cléricale, monastique et sans doute laïque saisissait bien les aspects doctrinaux, qui étaient encore les plus développés ; certains individus un peu formés en avaient une représentation plus ou moins précise ; enfin, pour la masse des fidèles, l'identité chalcédonienne résidait surtout dans l'adhésion à des figures d'autorité auxquels ils faisaient confiance et peut-être, parfois, dans la certitude de croire pleinement en l'humanité du Christ face à des miaphysites dont on leur disait qu'ils la niaient. Cette pauvreté relative des éléments d'identification auxquels ils avaient accès n'empêchait sans doute pas que certains y adhèrent farouchement, mais, dans ces conditions, on ne saurait s'étonner que beaucoup, y compris au sein des clergés, n'aient guère fait de différence entre les chalcédoniens et les autres chrétiens. Cette situation augmentait aussi les chances que des individus choisissent d'ignorer les clivages confessionnels si des motivations extra-religieuses les poussaient, par exemple, à participer à la liturgie dans une église tenue par des sévériens[9].

La polémique christologique, qu'elle fût inscrite dans de véritables controverses ou à usage purement interne, permettait à ses praticiens de définir ce qu'étaient et devaient être les chalcédoniens par contraste avec leurs adversaires. Elle était donc propice à l'élaboration d'un *discours identitaire*, c'est-à-dire un discours visant à construire, redéfinir ou enrichir l'identité chalcédonienne[10]. Nous nous intéressons ici aux éléments spécifiquement chalcédoniens dans ce discours, fondés sur la promotion de la doctrine des deux natures contre celle de l'unique nature : les éléments qui rattachaient cette faction au christianisme en général, tels que l'élection par Dieu par opposition à la déchéance des juifs ou le rapport à l'Empire romain, seront traités dans la troisième partie. Dans ce chapitre, nous commencerons par montrer comment les auteurs d'œuvres de polémique savante et de formation à la controverse caractérisaient les doctrines, les formules et les argumentations chalcédoniennes et miaphysites, intégrant ainsi à l'identité qu'ils cherchaient à construire l'opposition au discours adverse tel qu'ils le représentaient. Cette représentation, pour orientée qu'elle fût, était fondée sur une réelle habitude de la controverse avec les miaphysites, et donc opératoire pour des clercs et des moines qui se trouvaient confrontés à ces concurrents. Nous verrons ensuite comment nos auteurs associaient un ensemble de caractéristiques spirituelles et éthiques à ces discours opposés, manière pour eux de dramatiser les enjeux de l'affiliation confessionnelle et de donner davantage de sens

Égl. loc. p. 4 chalc. p. 10 milieu p. 89 fidèles p. 4 ident. p. 183 miaph. p. 10 identif. p. 184 clergé p. 4 chrét. p. 4 sév./théod./jac. p. 15 polém. p. 99 controv. p. 3 disc. p. 86 nature p. 11 faction p. 4

9. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 85-110.

10. Voir S. Minov, *Memory and Identity in the Syriac* Cave of Treasures, p. 6-16, pour une discussion théorique sur le concept d'identité et l'importance d'étudier le discours identitaire d'auteurs distincts avant d'envisager une synthèse sur la formation d'une identité donnée.

à l'identification à la faction chalcédonienne[11]. Le discours identitaire développé à travers la polémique théologique que nous étudierons ainsi était surtout destiné à des individus quelque peu instruits en christologie, même si certaines idées aient pu parvenir, formulées de manière adaptée, jusqu'à de simples fidèles. Cependant, à la fin de ce chapitre, nous verrons en quoi certaines techniques mises en œuvre dans les débats permettaient d'en diffuser une partie auprès de spectateurs moins informés et pas toujours capables de suivre le détail des argumentations.

Avertissons dès à présent qu'un traitement diachronique des questions posées, dégageant les innovations que présente notre corpus par rapport à l'héritage polémique du VI^e^ et du début du VII^e^ siècle, pour important qu'il soit, dépasse les limites de la présente étude. Nous nous attachons ici à comprendre ce que les auteurs que nous étudions firent et cherchèrent à faire dans le contexte de concurrence et de différenciation encore faible qui était le leur, quelle que fût la part de continuité avec les générations précédentes et d'emprunts à des auteurs antérieurs. À cet égard, si l'on veut savoir ce qui singularise le milieu que nous étudions, il nous semble qu'il faut chercher, en dernière analyse, du côté de l'importance accordée aux arguments et aux procédés proprement polémiques, phénomène qui s'explique sans doute par la position défensive et la situation de relative fragilité dans lesquelles se trouvait la faction chalcédonienne à cette époque.

1. Des relations interdiscursives réelles et structurantes

Que miaphysites et chalcédoniens se soient répondu tout au long du VI^e^ et jusqu'au début du VII^e^ siècle et que ces échanges aient joué un rôle dans l'élaboration doctrinale des deux côtés, on ne nous le contestera guère[12]. En revanche, notre corpus ne témoigne guère d'efforts de conciliation, de synthèse, ou simplement de prise en compte des problèmes soulevés par le camp opposé, y compris entre monothélites et dyothélites. Est-ce à dire qu'il témoigne d'une polémique à usage exclusivement interne ? Cherchait-on à former le lecteur à la controverse

identif. p. 184 faction p. 4 chalc. p. 10 disc. ident. p. 185 fidèles p. 4 polém. p. 99 milieu p. 89 miaph. p. 10 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 controv. p. 3

11. Cet aspect nous paraît généralement négligé, mais pas toujours. P. Contamine, The Norman 'Nation' and the French 'Nation', réfléchissant sur l'élaboration d'une identité normande dans le royaume de France du XIII^e^ au XV^e^ siècle, insiste par exemple sur l'importance de la revendication des coutumes locales, à la fois comme corpus juridique et comme ensemble de privilèges accordés par la royauté : elles fondaient en partie la fidélité au roi de France sur l'autonomie relative et les exemptions fiscales que l'intégration à son royaume permettait, par opposition à une éventuelle soumission au roi d'Angleterre (ce qui eut son importance lors de la guerre de Cent Ans). Cet exemple montre bien que l'identité est construite non seulement par rapport à des Autres, mais aussi en relation avec des enjeux, des bénéfices perçus (y compris moraux) qui donnent le sentiment à ceux qui adhèrent à cette identité d'être ou de vivre mieux que si leur appartenance devait être remise en cause.

12. Pour les dernières décennies de la domination romaine, on peut citer par exemple Euloge, patriarche chalcédonien d'Alexandrie de 580/581 à 607/608 (voir A. Grillmeier, *L'Église de d'Alexandrie*, p. 107-115) et, bien sûr, la tentative d'union autour du monoénergisme sous Héraclius (*supra* p. 5 et 14).

surtout pour qu'il puisse polémiquer face aux clercs et aux fidèles chalcédoniens, ou aussi pour le préparer au débat public ? Pour le déterminer, nous devrons tout d'abord préciser les objets de la polémique et leur sens : en effet, on ne peut chercher, comme indices de relations interdiscursives, des discussions élaborées portant sur des points précis de la doctrine adverse, puisque ces discussions n'auraient pas eu de sens dans le contexte socio-discursif concerné. Ayant mis en évidence les fondements du clivage entre chalcédoniens et miaphysites tel qu'il était représenté par les polémistes chalcédoniens, nous pourrons ensuite nous demander si la manière dont les opposants étaient représentés rendait des ouvrages tels que l'*Hodegos* utiles pour la participation à de véritables controverses. Enfin, nous verrons s'il est possible d'y trouver des traces d'intertextualité, comme Tannous a pu le montrer à propos des lettres christologiques de Georges des Arabes[13].

En nous appuyant sur cette caractérisation des relations interdiscursives avec les miaphysites et les monothélites, nous montrerons, au fur et à mesure, comment le discours identitaire porté par notre corpus était formulé dans la confrontation avec les miaphysites. De quelles contraintes d'efficacité les polémistes devaient-ils tenir compte ? Quelles caractéristiques revendiquaient-ils pour eux-mêmes en s'opposant à leurs adversaires ? Comment donnaient-ils des discours adverses une représentation qui, sans perdre toute pertinence dans la controverse, mettait en valeur les qualités constitutives, selon eux, de la faction chalcédonienne ? À ce stade, nous nous occupons principalement du discours formulé à l'attention des milieux possédant un certain savoir théologique. Il n'est pas exclu, toutefois, que de simples fidèles peu au fait de la terminologie chalcédonienne aient eu conscience de l'existence des clivages ainsi formulés, voire en aient conçu une certaine représentation, surtout dans les localités où la concurrence confessionnelle était effective et où des confrontations publiques pouvaient avoir lieu.

1.1. Approfondir le clivage à partir des formules

L'identité chalcédonienne reposait, en dernière analyse, sur la formule de l'unique hypostase en deux natures. Dès le départ, le conflit avec les miaphysites portait sur le choix de la formule la plus adéquate pour exprimer l'union d'une humanité et d'une divinité parfaites dans le Christ. Il est donc logique que les ouvrages de formation à la controverse traitent essentiellement des questions de formulation. Comment, à partir de ce clivage fondamental, les auteurs de notre corpus dérivaient-ils une série d'oppositions permettant d'enrichir l'identité chalcédonienne en l'opposant à une image de ce qu'il ne fallait pas être, image assignée, notamment, au miaphysisme

clergé p. 4 fidèles p. 4 chalc. p. 10 polém. p. 99 rel. interd. p. 90 cont. socio-disc. p. 98 miaph. p. 10 oppos. p. 100 controv. p. 3 intertext. p. 98 monothél. p. 16 disc. ident. p. 185 disc. p. 86 milieu p. 89 ident. p. 183 hypost. p. 11 nature p. 11

13. Voir *supra* p. 37.

sévérien ? Comment faisaient-ils de ces conflits sur les formulations des révélateurs et des vecteurs d'oppositions plus profondes ? Répondre à ces questions n'implique pas, pour l'instant, d'étudier l'opposition réelle entre le discours chalcédonien et le discours miaphysite, mais plutôt de mettre en évidence la manière dont cette opposition fut construite à l'intérieur du discours que nous étudions. Dans cette perspective, l'*Hodegos* est l'œuvre qui présente le matériau le plus riche et le plus pertinent : nous nous fonderons donc sur cet ouvrage en premier lieu, tout en le comparant au *Dialogue avec un sévérien*[14].

Nos auteurs reconnaissaient bien que, fondamentalement, les controverses sur les formules étaient une lutte autour du vocabulaire. Anastase, dans l'*Hodegos*, n'hésitait pas à reconnaître un accord sur le fond avec les sévériens, leur opposition commune à l'aphtartodocétisme étant plus substantielle : « Même s'ils répètent sans cesse que le Christ n'est qu'une nature, du moins reconnaissent-ils deux propriétés en lui, divine et humaine ; ils disent aussi que son corps était corruptible avant la Passion[15]. » Leur hérésie résidait dans une mauvaise utilisation du lexique qui, selon l'auteur, mettait en danger la pensée de l'Incarnation. En faisant directement de l'humanité et de la divinité des propriétés de « l'unique nature du Dieu Verbe incarnée[16] », au lieu de les reconnaître comme des natures distinctes composant la personne du Christ, les sévériens ouvraient la voie, selon lui, à plusieurs erreurs possibles.

* La première était la *confusion* des natures, c'est-à-dire l'assimilation de l'une à l'autre[17]. Pour Anastase, cette déviance découlait si logiquement du système conceptuel des sévériens qu'il la leur imputa sans plus d'explications dans son abrégé des hérésies et des conciles à destination des chalcédoniens de Babylone. Il soulignait ainsi que, contrairement aux miaphysites, qui sombraient dans cette erreur en cherchant à échapper à la séparation nestorienne des natures, les chalcédoniens s'écartaient également de ces deux excès[18]. La confusion des natures pouvait prendre la forme de l'assimilation de l'humanité à la divinité : à propos de l'utilisation par les

sév./théod./jac. p. 15 disc. p. 86 chalc. p. 10 miaph. p. 10 controv. p. 3 aphtart. p. 15 nature p. 11 personne p. 11 nest. p. 10

14. Pour ne pas alourdir inutilement l'appareil de notes, nous ne donnerons pas les références aux descriptions des passages de l'*Hodegos* dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites* : le sommaire détaillé de l'ouvrage permet de les retrouver aisément.

15. Εἰ καὶ τὰ μάλιστα μίαν φύσιν τὸν Χριστὸν λέγουσιν, ἀλλ' ὅμως ὁμολογοῦσι δύο ἰδιότητας ἐν αὐτῷ, θείαν καὶ ἀνθρωπίνην· λέγουσι δὲ καὶ φθάρτον τὸ σῶμα αὐτοῦ πρὸ τοῦ πάθους : Anastase, *Hodegos*, XXIII, 1, l. 16-19, p. 306.

16. Cette formule est constamment utilisée pour caractériser les sévériens et discutée dans l'*Hodegos* : voir Anastase, *Hodegos*, index, *s. v.* μία φύσις (σεσαρκωμένη).

17. Sur le sens de σύγχυσις tel que compris par Anastase, voir *Ibid.*, II, 5, l. 6, p. 50, où il donne l'exemple de l'eau mélangée au vin. Il s'éloigne ainsi de la définition habituelle du terme, telle qu'elle figure, par exemple, dans Anastase Ier d'Antioche, *Chapitres philosophiques*, n° 74, p. 353, l. 130-131 : « la confusion est ce qui est formé de différents composants et qui ne laisse reconnaître la particularité d'aucun » (σύγχυσίς ἐστι τὸ ἐκ διαφόρων συνεστὸς καὶ τὴν ἑκάστου ἰδιότητα μὴ γνωρίζον).

18. Anastase, *Hodegos*, IV, l. 141-145, p. 88 ; VIII, 5, l. 92-112, p. 132 ; Anastase, *Traité des hérésies et des conciles*, § 8-10, p. 78-80. Sur la mémoire des hérésies et des conciles, voir *supra* p. 162-163.

miaphysites d'une citation de Grégoire de Nysse qui compare le corps du Christ approprié par le Verbe à une goutte de vinaigre dispersée dans la mer, Anastase affirmait que, si l'on suivait leur interprétation trop rigoureuse de la métaphore, il fallait conclure à un anéantissement des propriétés de la nature humaine dans le Verbe, de même qu'une goutte de vinaigre perd toutes ses propriétés quand elle est diluée dans un grand volume d'eau[19]. Cette représentation était même matérialisée, comme il l'assure dans une scholie, par la pratique de communier avec du vin non coupé d'eau — coutume propre aux Arméniens, auxquels sont ici amalgamés tous les miaphysites[20]. Dans le *Dialogue contre un sévérien*, le faux gaïanite déduit de la formule de l'unique nature non seulement que le corps du Christ fut incorruptible dès l'Incarnation, ce qui nie la nature humaine corruptible, mais aussi qu'il ne fut approprié par le Verbe que temporairement, ce afin d'éviter d'attribuer des propriétés contradictoires à la nature du Christ[21].

À l'inverse, Anastase estimait que le Trisagion étendu suggérait une assimilation de la divinité à l'humanité, puisqu'elle attribuait la passibilité et la mort directement au Verbe, faute de préciser que celui-ci avait souffert « dans » ou « par la chair » (σαρκί). Face à cette hymne pour le moins ambiguë, il fallait réaffirmer que c'était la chair qui avait souffert, le Verbe condescendant seulement à s'associer à ses souffrances[22]. Selon Anastase, ces deux versions de la confusion des natures n'étaient pas seulement la conséquence d'une mauvaise compréhension des formules miaphysites par des personnes non averties : elles étaient exprimées directement dans certains textes de leurs propres docteurs et, comme nous l'avons vu, par le commentaire qu'ils faisaient de certaines citations des Pères[23]. En outre, l'idée d'une assimilation de l'humanité à la divinité tendait à ôter toute pertinence à la communion eucharistique[24].

L'autre erreur pointée par Anastase était l'amputation des deux natures. Elle pouvait consister en l'idée, qu'il n'imputait pas directement aux sévériens mais qu'il jugeait pouvoir être déduite de leurs propos, qu'une partie des propriétés de chaque nature avait été supprimée dans l'union de manière à ne pas former une unique nature auto-contradictoire, à la fois visible et invisible, passible et impassible, mortelle et immortelle[25]. Surtout, Anastase reprochait à Sévère d'Antioche et aux sévériens en général d'avoir présenté l'union de l'humanité et de la divinité dans le

miaph. p. 10 gaïanite : julian. p. 15 nature p. 11 Tris. p. 53 confus. p. 188 texte p. 86 Pères p. 1 sév./théod./jac. p. 15

19. Anastase, *Hodegos*, XIII, 3, p. 217-221. Voir aussi Anastase, *Apories contre les monophysites*, n° 5, l. 25-29, p. 24 ; n° 7, l. 34-38, p. 24. Voir aussi *Dialogue contre un sévérien*, § 41, p. 133, et § 57, l. 15-19, p. 137.

20. Anastase, *Hodegos*, I, 1, l. 65-70, p. 10. Sur la communion au vin pur, voir N. Garsoïan, Le vin pur du calice dans l'Église arménienne, p. 249-250 (avec les références).

21. Défense de cette erreur par le faux gaïanite dans *Dialogue contre un sévérien*, § 20-24, p. 127-129, et § 29, p. 130.

22. Anastase, *Hodegos*, XII, 1-3, p. 201-208. Généralisation de cet argument dans Anastase, *Apories contre les monophysites*, n° 4, l. 18-24, p. 24, et n^{os} 15-16, l. 74-122, p. 25 (voir cependant l'introduction p. 14-15). Il est aussi utilisé, à partir d'un autre cas, dans *Dialogue contre un sévérien*, § 57, p. 137.

23. Anastase, *Hodegos*, XIII, 1-4, p. 211-225.

24. *Ibid.*, XIII, 2, l. 61-81, p. 216.

25. *Ibid.*, X.5, l. 27-32, p. 195.

Christ et celle du corps et de l'âme dans l'homme comme deux exemples d'union naturelle, là où lui ne voyait qu'une analogie entre une union hypostatique et une union naturelle. Or, pour Anastase, l'âme et le corps étaient deux natures imparfaites, puisque l'âme sans corps est incapable de perception et que le corps privé d'âme reste inerte : le résultat de leur union constituait dès lors une nouvelle nature dans la mesure où l'union produisait des propriétés supplémentaires. Par conséquent, l'usage abusif, à ses yeux, de la comparaison avec le composé corps-âme et l'idée d'une unique nature du Christ composée revenaient à nier la perfection de l'humanité et de la divinité du Christ en soi, à les considérer, tout comme le corps et l'âme pris isolément, comme « deux choses imparfaites » (δύο ἀτελῶν πραγμάτων), alors même que les sévériens reconnaissaient par ailleurs qu'elles étaient parfaites[26]. Là encore, de l'opposition entre les deux natures et l'unique nature incarnée découlaient, dans le discours d'Anastase, celles entre la pleine reconnaissance de l'humanité du Christ et sa diminution, entre l'exactitude de l'expression et l'obscurité conduisant à l'erreur, entre la claire distinction et la confusion (dans le sens général du terme) : Ainsi étaient définies des vertus intellectuelles auxquelles le chalcédonien instruit en christologie était incité à s'identifier et à identifier son propre groupe par contraste avec l'image dépréciée des miaphysites.

Cette approche morale était aussi étendue aux fondements lexicaux de l'opposition entre les formules. Anastase revendiquait en effet, pour les chalcédoniens, la fidélité aux Pères, tandis qu'il attribuait aux miaphysites une tendance à l'innovation fondée sur l'utilisation des termes clés de la christologie dans l'acception qu'en donnait la philosophie païenne. La formule centrale pour les sévériens, dans l'*Hodegos*, est « il n'y a pas de nature qui ne soit une personne » (ou : « une hypostase »)[27]. Au début du premier débat alexandrin, il suffit au narrateur de faire mine de l'admettre pour que ses adversaires croient à un début d'union des factions confessionnelles[28] ; toute la série des débats est centrée sur sa réfutation[29] ; le chapitre XX est consacré à la démonstration que plusieurs natures peuvent cohabiter en une hypostase[30]. Cette formule fonde l'affirmation selon laquelle il est possible d'envisager deux natures « avant l'Incarnation », c'est-à-dire en théorie (puisque le corps n'a pas préexisté à la venue du Verbe), mais pas après, existant réellement dans la personne du Christ[31]. Anastase était parfaitement conscient que ces affirmations reposaient sur un système d'équivalences différent de celui des chalcédoniens, et ne manqua pas de l'exposer : tandis que les chalcédoniens posaient le terme

nature p. 11 sév./théod./jac. p. 15 disc. p. 86 chalc. p. 10 miaph. p. 10 Pères p. 1 personne p. 11 hypost. p. 11 faction p. 4

26. *Ibid.*, XVIII, p. 273-277 (citation l. 18-19, p. 275). L'imperfection de l'âme séparée du corps, implicite dans ce passage, est exposée dans Anastase, *Questions et réponses*, n° 19, p. 29-35.

27. Οὐκ ἔστι φύσις ἀπρόσωπος/ἀνυπόστατος : Anastase, *Hodegos*, p. ex. VI, 2, l. 16-17, p. 100.

28. *Ibid.*, X.1, l. 22, p. 143 – l. 43, p. 144.

29. *Ibid.*, X, p. 143-198.

30. *Ibid.*, XX, p. 280-283.

31. *Ibid.*, X.2, 6, l. 1, p. 175 – l. 33, p. 177. Voir aussi *Dialogue contre un sévérien*, § 19, l. 31-33, p. 127.

de nature (φύσις) comme synonyme d'essence (οὐσία) et d'espèce (γένος)[32], les sévériens, en ce qui concerne la christologie, y voyaient l'équivalent de l'essence partielle (οὐσία μερική), de l'hypostase (ὑπόστασις) et de la personne (πρόσωπον)[33]. Cependant, il considérait que cette différence de vocabulaire avait de l'importance, à la fois par ce qu'elle révélait et par ses conséquences. Il estimait qu'elle manifestait, de la part des miaphysites, une préférence pour Aristote plutôt que pour la Bible et les Pères[34] et une tendance à penser Dieu sur le modèle des choses de ce monde[35] ; il développa ce reproche dans sa critique, que nous venons de résumer, de l'utilisation de l'analogie avec le composé corps-âme pour défendre la formule de l'unique nature. Elle produisait également, à ses yeux, un manque de cohérence interne dans le système sévérien, l'expression « [formé] de deux natures » (ἐκ δύο φύσεων), admise par tous, ne pouvant être remplacée par « de deux personnes ». Elle supposait enfin un usage différencié des termes clés de la théologie selon que l'on parlait de la Trinité ou du Christ, puisque « nature » n'était équivalent à « hypostase » que dans le second cas[36]. Par opposition, les chalcédoniens et leur doctrine étaient donc caractérisés par leur cohérence, leur rigueur et leur attachement à la tradition des Pères. On saisit dès lors, au début de l'*Hodegos*, la valeur morale et identitaire, et non seulement pragmatique, de l'exhortation à bien apprendre les définitions pour lutter contre les hérétiques ignorants, « afin que vous ne soyez pas des barbares aveugles de même que celui qui discute avec vous est un barbare[37] ».

Plus profondément, le discours d'Anastase fonde cette opposition terminologique sur une différence d'attitude entre une lecture sélective, littérale et décontextualisée et une lecture compréhensive, contextuelle et tenant compte de l'ensemble des écrits des Pères. Les sévériens, dit Anastase, suivaient leur maître en ce qu'ils considéraient que l'acceptabilité de certaines formules variait en fonction du contexte historique : ils excusaient certains Pères d'avoir dit le Christ en deux natures parce que l'hérésie nestorienne n'était pas encore apparue à leur

nature p. 11 sév./théod./jac. p. 15 hypost. p. 11 personne p. 11 miaph. p. 10 Pères p. 1 chalc. p. 10 ident. p. 183 disc. p. 86 nest. p. 10

32. Définitions dans Anastase, *Hodegos*, II, 3, p. 31-39.

33. *Ibid.*, VI, 2, l. 1, p. 99 – l. 6, p. 100. Voir aussi la profession de foi du sévérien, tout à fait admissible par un chalcédonien tant que le vocabulaire des natures et des hypostases n'y est pas introduite, dans *Dialogue contre un sévérien*, § 13-18, p. 126-127.

34. Outre la référence de la note précédente, tout Anastase, *Hodegos*, VIII–X, p. 114-198 est consacré à démontrer que l'usage chalcédonien est celui de la Bible et des Pères.

35. « Le mystère de la divinité est au-dessus des définitions et des lois naturelles : faute de le discerner, les hérétiques se sont égarés en pensant ce qui est relatif à Dieu à l'aide d'idées communes et de raisonnements sur la Nature » (ὑπὲρ γὰρ τοὺς φυσικοὺς ὅρους καὶ νόμους ἐστὶ τὸ τῆς θεότητος μυστήριον, ὅπερ οἱ αἱρετικοὶ μὴ διακρίναντες, ἀλλὰ κοιναῖς ἐννοίαις καὶ φυσιολογίαις τὰ περὶ Θεοῦ δογματίσαντες ἐπλανήθησαν) : *Ibid.*, I, 3, l. 47-50, p. 20. La suite du chapitre montre que les catégories héritées de Platon et d'Aristote ne sont pas adaptées à la théologie.

36. Sur ces deux derniers points, voir p. ex. *Ibid.*, IX, 1, l. 65, p. 136 – l. 110, p. 138 ; Anastase, *Apories contre les monophysites*, n° 2, l. 4-13, p. 23, et n° 13, l. 57-59, p. 24. Voir aussi *Dialogue contre un sévérien*, § 32-34, p. 131.

37. Ὅπως μὴ ἔσεσθε τυφλοὶ βάρβαροι καὶ ὁ λαλῶν σὺν ὑμῖν βάρβαρος : Anastase, *Hodegos*, I, 3, l. 3, p. 18 – l. 41, p. 19 (citation l. 40-41).

époque, mais ils jugeaient que désormais, il n'était plus permis de l'employer[38]. En outre, pour appuyer leur théorie de l'unique nature, ils étaient forcés de recourir à des citations isolées, peu représentatives du discours de leurs auteurs[39]. Selon lui, la doctrine dyophysite permettait de suivre l'ensemble des Pères dans leur usage habituel des termes, une fois éliminées les citations douteuses, apocryphes ou formulées dans un contexte particulier[40], tandis que les miaphysites étaient réduits à recourir essentiellement à une sélection très étroite de Cyrille d'Alexandrie, à Sévère d'Antioche et à quelques citations isolées d'autres auteurs[41], dont ils se gardaient bien de tirer toutes les conséquences[42]. Enfin, une caractéristique de la méthode des sévériens, dans l'image qu'en donne l'*Hodegos*, était d'argumenter sur des citations sorties de leur contexte, là où Anastase incitait son lecteur à partir des faits pour montrer que la conceptualisation chalcédonienne était celle qui en rendait le mieux compte[43]. Là encore, Anastase expliquait la concurrence des formules et des systèmes conceptuels par une opposition entre deux éthiques intellectuelles appliquées à la théologie. Cependant, sa mise en discours visait à faire internaliser cette opposition par les chalcédoniens formés à la controverse et, ainsi, à influencer leurs croyances et leurs pratiques d'apprentissage et d'argumentation : en la faisant reconnaître, Anastase cherchait à la faire advenir en réalité.

Notons pour finir qu'Anastase érigeait la doctrine dyénergiste et dyothélite au rang de composante nécessaire de l'identité chalcédonienne : à ses yeux, les monothélites introduisaient dans celle-ci des caractéristiques miaphysites. Les harmasites étaient susceptibles de se voir opposer les mêmes arguments que les sévériens[44] ; les monothélites, plus généralement, amputaient la nature humaine dans le Christ de sa volonté[45] ; leur erreur s'expliquait en partie par une mauvaise connaissance des définitions, dont la rectification suffisait à la réfuter[46] ; eux aussi s'appuyaient sur des citations isolées qu'ils n'interprétaient pas à la lumière des autres textes des mêmes auteurs[47] ; eux aussi remettaient en cause certains fondamentaux du salut, non pas en vidant la communion de son sens, mais en niant la part bonne de la volonté humaine, qui

nature p. 11 disc. p. 86 dyophysite : chalc. p. 10 Pères p. 1 miaph. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 chalc. p. 10 dyénerg. p. 15 dyothél. p. 16 ident. p. 183 monothél. p. 16 harmas. p. 51 texte p. 86

38. *Ibid.*, VII, 1, p. 103-108 ; X.2, 7, l. 1, p. 180 – l. 45, p. 181.

39. *Ibid.*, XI, p. 198-200 sur quelques passages qui utilisent « nature » et « hypostase » comme des équivalents.

40. Doutes sur l'authenticité : *Ibid.*, X.1, 1, l. 3-9, p. 143 ; XIII, 1, l. 9-13, p. 211. Mise en contexte et confrontation avec d'autres citations : outre la référence dans la note précédente, voir *Ibid.*, XIII, 1, l. 13, p. 211 – l. 49, p. 213 ; XIII, 3, p. 217-221 ; présentation plus générale de cette exigence dans XXII, 3-5, p. 297-305.

41. Anastase, *Hodegos*, X.1, 1, l. 14-22, p. 143. Preuve que Cyrille indique fréquemment la pluralité des natures dans le Christ : *Ibid.*, X.1, 2, l. 1, p. 145 – l. 63, p. 149. Sélectivité des miaphysites : *Ibid.*, X.2, 7, l. 46-51, p. 181 ; XIII, 4, l. 15, p. 222 – l. 32, p. 223.

42. Anastase, *Apories contre les monophysites*, n° 3, l. 14-17, p. 23.

43. Anastase, *Hodegos*, XII, p. 201-210 ; XIII, 2-3, p. 213-221, et 6-10, p. 231-256.

44. *Ibid.*, XIII, 6 l. 17-20, p. 231, et 9, l. 91, p. 251.

45. Anastase, *Discours III*, 2, l. 4-11, p. 62 ; Anastase, *Chapitres contre les monothélites*, VI, 1, p. 105-107.

46. Anastase, *Discours III*, scholie 2, p. 51.

47. *Ibid.*, 2, l. 40-54, p. 63.

constitue sa véritable nature et lui permet de se tourner vers Dieu et de se maintenir après sa séparation du corps[48]. Ce classement des monothélites dans les catégories assignées ailleurs aux miaphysites n'est pas simplement le fruit d'un rapprochement opéré par nous : le troisième *Discours sur la constitution de l'Homme* s'ouvre sur un récit qui impute la création de cette doctrine à un patriarche d'Antioche miaphysite et à un patriarche chalcédonien de Constantinople d'origine syrienne et d'ascendance jacobite[49]. Ainsi Anastase réfutait-il les monothélites en même temps qu'il les disqualifiait en tant que chalcédoniens.

De cet ensemble se dégage une compétence discursive cohérente, fondée sur un principe assez simple : les chalcédoniens se voyaient attribuer une approche compréhensive, c'est-à-dire attachée à une saisie globale rendant compte des détails et des distinctions, face à laquelle l'insistance sur l'unité du Christ portée par les miaphysites et les monothélites était présentée comme une tendance réductionniste. Cette opposition fondamentale s'exprimait dans la prétention à rendre compte de la perfection de chaque nature contre l'amputation opérée par les adversaires ; à revendiquer une compréhension globale et contextualisée des œuvres des Pères contre une sélection bornée ; à développer une pensée concrète contre la production de purs artefacts discursifs, tout aussi bien dans l'exégèse de la Bible et des Pères que dans la conceptualisation des natures ; à produire un discours cohérent plutôt que des fragments contradictoires ; à rendre compte de la rédemption de l'Homme tout entier contre la conception d'une divinisation partielle.

Cette cohérence du discours, qui reposait sur un principe simple (compréhension contre réduction), permettait de donner un contenu largement partagé à l'identité chalcédonienne que les auteurs pris en considération cherchaient à développer, tout en autorisant des variations. Elle guidait aussi la production d'argumentaires et de formules polémiques contre les miaphysites, voire les monothélites : confusion, perception partielle, réduction du corps du Christ à une illusion. Le *Dialogue contre un sévérien*, comparé à l'*Hodegos*, en fournit un bel exemple[50] : le stylite miaphysite y est tout à fait savant en définitions[51] et capable d'interpréter de manière adéquate et contextualisée des citations de la Bible et des Pères[52], mais l'ensemble du dialogue montre que, bien qu'il soit capable d'utiliser de manière pertinente le discours chalcédonien pour réfuter celui du moine qui se fait passer pour gaïanite[53], il s'avère incapable de dépasser un usage instrumental du discours et de reconnaître que, s'il a pu employer avec tant d'efficacité le

monothél. p. 16 miaph. p. 10 chalc. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 compét. disc. p. 90 nature p. 11 Pères p. 1 disc. p. 86 ident. p. 183 polém. p. 99 gaïanite : julian. p. 15

48. *Ibid.*, 2, l. 55, p. 63 – 3, l. 83, p. 68.
49. *Ibid.*, 1, l. 18, p. 56 – l. 53, p. 57.
50. L'interprétation qui suit tient compte des corrections proposées *supra* p. 67-68.
51. *Dialogue contre un sévérien*, § 50, p. 134, l. 30-34 et p. 135, l. 4 ; § 56, p. 136, l. 24-34 ; § 60-61, p. 140-141.
52. *Ibid.*, § 62, p. 141-142, et § 66, p. 143.
53. *Ibid.*, § 39-68, p. 133-144.

système conceptuel chalcédonien pour réfuter l'aphtartodocétisme, c'est parce qu'il est le plus à même d'exprimer le fait que le Christ est parfaitement humain[54]. L'opposition entre approche compréhensive et perspective réduite s'exprime donc ici essentiellement à travers la conception, attribuée au stylite, selon laquelle le discours serait un pur produit artificiel servant à piéger l'adversaire ou à le persuader : l'auteur montre à travers ce personnage que cette tare est la cause qui rend certains miaphysites irréductibles, tandis que les notables jacobites de Damas restent ouverts à la vérité et finissent par être convaincus.

1.2. Adaptation aux réponses des adversaires

Étant donné l'objet de la confrontation, on ne peut s'attendre à trouver, dans notre corpus, des discussions approfondies sur l'Incarnation, la vie du Christ ou l'interprétation des Évangiles : mis à part la question de la corruptibilité du corps du Christ, ce fond était largement commun, le contentieux portant davantage sur sa conceptualisation et sa formulation. De même, il ne s'agissait pas de discuter de manière détaillée le sens des concepts en jeu et leur usage par les Pères[55], mais seulement de montrer quel système était le meilleur. Cela n'empêche pas, cependant, que l'*Hodegos* rende compte de véritables échanges d'arguments auxquels les lecteurs devaient se préparer.

Les récits de débats alexandrins mettent en scène l'adaptation du narrateur aux adversaires. Pour le moment, c'est surtout le deuxième débat qui nous intéresse, où le narrateur est confronté à de véritables champions miaphysites[56]. Si leurs répliques sont présentées sous une forme condensée[57], du moins le narrateur en restitue-t-il la substance et l'enchaînement logique — de même que certains développements chalcédoniens sont excessivement détaillés dans le but, sans doute, de fournir des ressources au lecteur. À l'affirmation des miaphysites, dont on suppose qu'elle était assortie d'un florilège, selon laquelle Cyrille aurait employé « nature » et « hypostase » de manière équivalente, le narrateur rétorque que cette allégation entre en contradiction avec certains de ses écrits : en réalité, là où c'est le cas, c'est plutôt le terme d'hypostase qui est assimilé à celui de nature dans le sens d'essence (οὐσία), perdant son acception habituelle. En tout état de cause, une phrase telle que « les natures ou hypostases du Christ subsistent sans confusion[58] » signifie que le Christ a plusieurs natures, si bien que l'on ne peut utiliser Cyrille pour blâmer le concile de Chalcédoine, *a fortiori* dans le cas où

chalc. p. 10 aphtart. p. 15 disc. p. 86 miaph. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 Pères p. 1 nature p. 11 hypost. p. 11 confus. p. 188

54. *Ibid.*, § 69, p. 144, et § 75, p. 147, l. 10-11.

55. Ce qu'Anastase fait parfois, mais sous forme d'apartés et non d'arguments à utiliser dans des débats : p. ex. Anastase, *Hodegos*, XI, p. 198-200.

56. *Ibid.*, X.2, 1, l. 4-10, p. 160.

57. Le narrateur le reconnaît explicitement dans *Ibid.*, X.2, 1, l. 10-12, p. 160.

58. Ἀσύγχυτοι μεμενήκασι αἱ φύσεις ἤγουν αἱ ὑποστάσεις τοῦ Χριστοῦ.

l'on considère, comme les miaphysites, que le terme d'hypostase est utilisé ici dans son sens ordinaire[59]. À cela, l'opposant répond que, dans cette citation, le pluriel reste indéterminé précisément pour ne pas dénombrer des natures dans le Christ ; ce à quoi le narrateur réplique que cette interprétation revient à attribuer à celui-ci de nombreuses natures et hypostases[60]. L'opposant objecte alors qu'il s'agit d'une citation d'un Père, que l'on ne peut pas interpréter comme le fait le chalcédonien, dans un sens qui conduirait à la rejeter. Le narrateur retourne cet argument en affirmant que l'interprétation miaphysite seule imposerait ce rejet[61]. Alors que le narrateur étend cet argument à la phrase (également cyrillienne) « nous disons qu'il y a deux natures[62] », le miaphysite répond qu'il s'agit là des deux natures dont est issue celle du Christ. Le narrateur met alors en doute l'authenticité des citations attribuées à Cyrille qui vont en ce sens et en avance d'autres qui indiquent clairement la subsistance des natures après l'union ; il s'appuie en outre sur certaines d'entre elles pour confirmer que Cyrille employait parfois le terme d'hypostase pour désigner l'essence commune à plusieurs individus et non la personne[63]. Ici se clôt la première séquence du deuxième débat alexandrin, qui se poursuit avec d'autres arguments qui portent moins directement sur l'interprétation correcte de Cyrille[64]. Nous voyons qu'il s'agit d'un véritable échange, où chaque argument de chaque partie permet de réinterpréter l'ensemble des données déjà discutées dans un sens favorable à l'une ou l'autre formule. Les interventions du miaphysite ne servent pas uniquement à faire progresser l'exposé chalcédonien : la deuxième objection ne serait pas utile dans cette perspective et la réponse du narrateur à la troisième répète largement ce qui a déjà été dit.

Notons que les argumentations présentées possèdent une vraie valeur pratique. Ainsi, la séquence que nous venons de résumer informe le lecteur sur les caractéristiques générales des citations invoquées par les miaphysites et met en évidence plusieurs stratégies pour y répondre : mise en doute de l'authenticité de certaines d'entre elles, étude précise de leur formulation, contextualisation[65]. À l'inverse, certains types d'arguments sont évités. Dans les chapitres rédigés sous forme d'échanges de répliques, l'auteur s'abstient de développer des attaques sur la moralité de ses adversaires. Ailleurs, il explique pourtant que, si les miaphysites, les monothélites et d'autres hérétiques nient la conservation de la nature ou de la volonté humaine du Christ, et si, de manière plus générale, ils sont incapables de reconnaître les hommes habités

miaph. p. 10 oppos. p. 100 nature p. 11 hypost. p. 11 Pères p. 1 chalc. p. 10 personne p. 11 monothél. p. 16 volonté p. 16

59. Anastase, *Hodegos*, X.2, 1, l. 10, p. 160 – X.2, 3, l. 67, p. 165.
60. *Ibid.*, X.2, 3, l. 68, p. 165 – l. 79, p. 166.
61. *Ibid.*, X.2, 3, l. 80, p. 166 – l. 104, p. 167.
62. Δύο τὰς φύσεις εἶναί φαμεν.
63. Anastase, *Hodegos*, X.2, 3, l. 105, p. 167 – l. 134, p. 169.
64. On pourrait poursuivre ou prendre d'autres exemples, comme le chapitre XIII, mais la démonstration serait redondante.
65. Ce point est développé dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, I, p. 67-70.

par Dieu auxquels ils devraient se soumettre en matière de doctrine, c'est parce qu'ils sont eux-mêmes soumis aux passions déréglées de leur corps, voire au Diable, ce qui les empêcherait de concevoir une humanité accordée à la divinité et, plus généralement, les pousserait à se saisir de n'importe quels arguments pour attaquer les orthodoxes[66]. Cependant, il ne présente jamais cette affirmation comme un argument à leur opposer[67]. Ainsi, quand il mobilise un argument *ad hominem* dans le cadre d'un débat public, à la suite de la séquence argumentative que nous avons résumée, le narrateur se tient sur une ligne de crête : s'adressant au public, il attaque non pas la moralité de ses adversaires, mais la compréhension trop matérielle qu'ils auraient du terme de nature, compréhension qui les rapprocherait, dit-il, des Saracènes, lesquels comprennent la relation entre le Père et le Fils comme un engendrement charnel[68]. Étant donné l'absence de scrupules dont font preuve les auteurs de notre corpus de manière générale, il serait absurde d'expliquer cette prévention par le respect d'une éthique du débat policé : il est plus probable qu'ils aient été conscients que de telles critiques personnelles, bien qu'elles fussent un outil puissant de polarisation dans la polémique à usage interne, risquaient de transformer un débat en un concours d'insultes où toutes les parties perdraient leur crédibilité.

Dans le même sens, certains conseils prodigués par l'auteur de l'*Hodegos* se comprendraient mal si l'on ne postulait pas que l'ouvrage visait à former à la controverse, et non seulement à la polémique interne. Par exemple, à au moins deux reprises, il insiste sur le fait que l'adversaire doit être réfuté en priorité à l'aide d'arguments qu'il qualifie de « pratiques » ou « empiriques » (διὰ πραγματικῶν παραστάσεων) : en effet, les citations des Pères et des Écritures peuvent être falsifiées et les adversaires en trouvent toujours pour appuyer leur propos[69]. La seconde série de conseils du premier chapitre mérite d'être citée *in extenso*[70] :

nature p. 11 polém. p. 99 Pères p. 1

66. P. ex. Anastase, *Hodegos*, III, 1, l. 56-61, p. 78 ; XIV, 2, p. 259-264 ; XXII, 1, p. 292-293 ; Anastase, *Discours III*, 2, p. 61-64.

67. Dans le *Dialogue contre un sévérien* aussi, bien que le narrateur dénonce la perversité du stylite dans l'introduction, le moine chalcédonien ne l'attaque jamais sur ce point.

68. Anastase, *Hodegos*, X.2, 4, l. 1, p. 169 – l. 16, p. 170.

69. *Ibid.*, I, 1, l. 27, p. 8 – l. 34, p. 9 ; XII, 1, p. 201-202.

70. Μὴ λανθανέτω δὲ ἡμᾶς μηδὲ τοῦτο·

ὅτι, ἐπὰν στενώσωμεν δι' ἐρωτήσεως τὸν δι' ἐναντίας, ἀγωνίζεται πρὸς ἑτέραν ἐρώτησιν μετενέγκαι τὸν λόγον, ὅπερ οὐ δεῖ ἀνέχεσθαι·

ὅτι χρὴ πρὸ τῆς διαλέξεως ἀπαιτεῖν ὅρκον τὸν ἐξ ἐναντίας, ὅτι οὐ καταπατεῖ τὸ ἴδιον συνειδὸς ἐν οἱῳδήποτε ῥήματι, ᾧ λαλεῖ·

ὅτι δεῖ ἡμᾶς πρὸ παντοίου λόγου ἀναθεματίζειν ὅσας ὑπολήψεις ψευδεῖς ὑπολαμβάνει περὶ ἡμῶν ὁ δι' ἐναντίας, οἷον, ὅτε πρὸς Ἄραβας μέλλομεν διαλέγεσθαι, προαναθεματίσωμεν τὸν λέγοντα δύο θεούς, ἢ τὸν λέγοντα, ὅτι ἐγέννησεν ὁ Θεὸς σαρκικῶς υἱόν, ἢ τὸν προσκυνοῦντα ὡς θεὸν οἱονδήποτε κτίσμα ἐν οὐρανῷ ἢ ἐπὶ γῆς· ὁμοίως καὶ πρὸς τὰς λοιπὰς αἱρέσεις χρὴ προαναθεματίζειν ὅσας περὶ ἡμῶν ψευδεῖς ὑπονοίας περὶ πίστεως ἔχουσιν· ταῦτα γὰρ ἀκούοντες προθυμοτέρως καὶ τὰ λοιπὰ δέχονται·

ὅτι χρὴ προλέγειν παντὶ Μονοφυσίτῃ, ὅτι «Οὐκ ἐκ τῆς συνόδου Χαλκηδόνος πρὸς ὑμᾶς ἀντιλέγομεν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων τῶν πρὸ τῆς συνόδου, οὓς καὶ ὑμεῖς καὶ ἡμεῖς ὀρθοδόξους ὁμολογοῦμεν»·

ὅτι δεῖ ἡμᾶς προασφαλίζεσθαι τὸν Μονοφυσίτην, καὶ ἀναθεματίζειν εἰλικρινῶς τὸν μὴ ὁμολογοῦντα Θεὸν

N'oublions pas non plus ceci :

— Lorsque nous acculons l'adversaire en le questionnant, il s'efforce de détourner la discussion vers une autre question : il ne faut pas le laisser faire ;
— Avant de débattre, il faut faire prêter serment à l'adversaire qu'il ne parlera jamais contre sa conscience dans aucune de ses paroles ;
— Avant n'importe quelle sorte de discussion, nous devons anathématiser toutes les opinions que l'adversaire nous prête à tort. Par exemple, lorsque nous nous apprêtons à disputer avec des Arabes[71], anathématisons par avance quiconque professe deux dieux, ou quiconque dit que Dieu a engendré un fils charnellement, ou quiconque vénère comme un dieu quelque créature que ce soit sur la Terre ou au Ciel. De même, face aux autres hérésies aussi, il faut anathématiser par avance toutes les fausses idées qu'ils ont de nous au sujet de la foi : l'ayant entendu, ils reçoivent le reste de meilleure grâce ;
— Il faut dire par avance à tout monophysite : « Ce n'est pas en nous fondant sur le concile de Chalcédoine que nous vous contredisons, mais sur les Pères qui ont vécu avant ce concile, Pères que vous aussi bien que nous reconnaissons comme orthodoxes » ;
— Nous devons d'abord donner des garanties au monophysite en anathématisant sans ambiguïté quiconque ne reconnaît pas que le Christ est Dieu véritable ; puis, prendre le masque du juif ou de Paul de Samosate et le presser pour qu'il nous dise d'où il apparaît que le Christ est Dieu très haut, ainsi que l'a fait Ammonius contre Julien d'Halicarnasse (tu trouveras l'objection complète dans le vingt-et-unième cahier[72]).

La prise en compte des attaques et des réactions possibles des adversaires et les conseils pratiques pour y faire face indiquent assez clairement, nous semble-t-il, que l'*Hodegos*, tout comme les autres ouvrages de formation à la polémique que nous avons recensés[73], avait une réelle visée pratique qui ne s'étendait pas seulement à la polémique à usage interne, mais aussi

polém. p. 99

ἀληθινὸν τὸν Χριστόν, εἶθ' οὕτως οἰκειοποιεῖσθαι πρόσωπον Ἰουδαίου ἢ τὸ τοῦ Σαμοσατέως Παύλου, καὶ εἰσπράττειν αὐτὸν τὸ πόθεν δῆλον, ὅτι Θεὸς ὕψιστός ἐστιν ὁ Χριστός, καθὼς ὁ Ἀμμώνιος πεποίηκε πρὸς τὸν Ἁλικαρνασέα, ἥντινα ἀντίθεσιν εὑρήσεις ἐν τῷ εἰκοστῷ πρώτῳ τετραδίῳ κειμένην : *Ibid.*, I, 1, l. 37, p. 9 – l. 64, p. 10.

71. Sur l'utilisation de ce terme pour désigner les musulmans, voir *infra* p. 303.

72. I. e. Anastase, *Hodegos*, XIII, 10, p. 251-256. Il s'agit de montrer aux miaphysites que seule la foi nous assure de la divinité du Christ, puisque les prophètes ont aussi porté la parole de Dieu et produit des miracles, tandis que sa nature humaine est manifestée clairement dans le récit des Évangiles. La doctrine de l'absorption de l'humanité du Christ par la nature du Verbe serait ainsi réfutée, et à plus forte raison celle de son incorruptibilité.

73. Liste *supra* p. 118-119.

à la controverse. La représentation d'échanges purement fictifs à des fins didactiques n'aurait pas demandé tant d'efforts ; certaines caractéristiques de ces textes auraient peut-être même été contre-productives dans une telle perspective.

1.3. Intertextualité

Pour prouver que ces ouvrages de formation s'inscrivaient bien dans des controverses, il nous faut à présent montrer qu'ils participaient à des relations interdiscursives dont les traces les plus manifestes, pour nous, prennent la forme de relations intertextuelles. Fort heureusement pour nous, Uthemann, dans l'apparat critique de l'édition de l'*Hodegos*, a conduit un travail impressionnant de recension des sources miaphysites auxquelles Anastase renvoie directement ou qui documentent les positions et arguments qu'il réfute. Comme il a également relevé les parallèles dans d'autres œuvres chalcédoniennes, il est aisé de constater que de nombreux développements semblent reposer sur une lecture directe d'ouvrages miaphysites, comme l'auteur le prétend lui-même à plusieurs reprises[74]. Nous n'avons ni la place, ni le temps d'évaluer de ce riche matériau : au lieu de cela, nous ajouterons quelques éléments supplémentaires.

Dans sa thèse de doctorat, Tannous a transcrit quelques passages d'une lettre de Jacques d'Édesse où cet auteur miaphysite, exact contemporain d'Anastase[75], donne à son destinataire, confronté à des chalcédoniens[76], une liste d'apories à leur opposer[77]. Malheureusement, le manuscrit qui l'a conservée est très abîmé, mais certaines des questions posées montrent que les objections attribuées par Anastase aux miaphysites étaient loin d'être caricaturales. Les deux autorités citées dans cette lettre, Athanase et Cyrille, sont aussi celles qu'invoque le théodosien Jean de Zyga dans le deuxième récit de débat[78]. Une des questions conservées en entier s'appuie sur la formule « une nature du Dieu Verbe incarnée », déclinée sous les formes « une nature incarnée, une hypostase incarnée, une personne incarnée[79] », pour affirmer qu'il est impossible de lui attribuer deux natures[80]. Le second fragment d'une lettre aux chalcédoniens de Ḥarrān[81], justifiant que l'on dise que Dieu est mort sur la Croix, correspond également assez bien aux

controv. p. 3 texte p. 86 rel. interd. p. 90 intertext. p. 98 miaph. p. 10 chalc. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 nature p. 11 hypost. p. 11 personne p. 11

74. Voir *supra* p. 1 et p. 171-172. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 227, n. 3 allait déjà dans ce sens.
75. Voir *supra* p. 179.
76. Il est le destinataire de la deuxième lettre christologique de Georges des Arabes (voir *supra* p. 37).
77. J. B. V. Tannous, *Syria between Byzantium and Islam*, p. 253, n. 595.
78. Anastase, *Hodegos*, X.2, 3, l. 81, p. 166.
79. *Ḥaḏ kyono mḇasro, ḥaḏ qnumo mḇasro, ḥaḏ parsupo mḇasro.*
80. Sur le traitement de cette formule dans l'*Hodegos*, voir p. 188. Notons que la question qui précède dans la lettre de Jacques est suivie par une lacune : contrairement à ce que la traduction de Tannous suggère, elle est incomplète et il nous paraît difficile de restituer sa fin.
81. J. B. V. Tannous, *Syria between Byzantium and Islam*, p. 254, n. 596.

arguments prêtés par Anastase aux miaphysites sur ce point. Dans l'*Hodegos*, une des séquences contre le Trisagion étendu commence ainsi[82] :

> **L'orthodoxe :** Celui dont vous dites qu'il a été crucifié, vous dites aussi qu'il est mort ou non ?
>
> **L'hérétique :** Oui : un est le Christ, et non deux.

Cet argument correspond assez exactement au début du fragment de Jacques d'Édesse, qui déduit de Ep 4,5 la formule « un est le Seigneur qui est mort pour nous et nous a délivrés[83] ». À l'inverse, alors qu'Anastase distingue dans le Christ le corps, l'âme et le Verbe, et affirme que seul le corps a souffert et est mort à strictement parler[84], Jacques reproche aux chalcédoniens d'attribuer à la seule humanité du Christ l'expérience de la mort, comme si la mort d'un simple être humain pouvait faire œuvre de salut. Il ne s'agit pas, bien entendu, de prétendre que Jacques ait lu Anastase ou l'inverse : nos deux auteurs sont plutôt à considérer comme les représentants de deux traditions polémiques qui, à en juger par leurs points de contacts et la similitude de leurs niveaux d'argumentation, se renouvelaient bien en relation l'une avec l'autre, c'est-à-dire en se fondant sur des échanges oraux et écrits réels que représentent aussi bien l'*Hodegos* que la lettre aux chalcédoniens de Ḥarrān de Jacques ou les lettres christologiques de Georges des Arabes[85].

Le même type de relation structurelle apparaît entre le discours dyothélite tel qu'il était formulé par Anastase[86] et les rares témoins qui nous sont parvenus du discours monothélite contemporain[87]. Nous nous concentrerons ici sur deux sources qui, bien qu'asymétriques, se font assez largement écho : le corpus anti-monothélite d'Anastase, dont le *Discours III sur la constitution de l'Homme*[88], qui vise à définir la doctrine orthodoxe tout en répondant aux objections des adversaires, et la première série des *Questions contre les maximianistes*[89], dont le but, purement négatif, est de prouver l'inconsistance des thèses dyothélites. Parlant d'Anastase, nous nous intéresserons au discours dyothélite que son œuvre porte, sans préjuger de l'originalité de sa pensée. En revanche, nous nous concentrerons sur les relations intertextuelles qui ne

miaph. p. 10 Tris. p. 53 chalc. p. 10 polém. p. 99 dyothél. p. 16 disc. p. 86 monothél. p. 16 intertext. p. 98

82. **Ὁ ὀρθόδοξος·** Ὃν λέγετε σταυρωθέντα, τοῦτον λέγετε καὶ ἀποθανόντα ἢ οὔ;
Ὁ αἱρετικός· Ναί· εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς καὶ οὐ δύο : Anastase, *Hodegos*, XII, 5, l. 2-4, p. 210.

83. *Ḥaḏ-u moryo haw dmiṯ ḥalfayn wa-fraq lan.*

84. Anastase, *Hodegos*, XII, 3, p. 204-208.

85. Présentées *supra* p. 37.

86. Décrit dans C. Hovorun, Anastasius and the Monothelite Controversy.

87. Décrit dans C. Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 103-162, principalement à partir de l'image qu'en donnent les auteurs dyothélites et des écrits conservés dans les actes du Sixième Concile.

88. Présentation *supra* p. 59.

89. Présentation *supra* p. 70.

paraissent pas pouvoir s'expliquer par la reprise de textes dyothélites écrits durant les débuts de la controverse, tels que les ouvrages de Maxime le Confesseur ou les actes du concile du Latran.

Dans le *Discours III*, Anastase affirme que la critique suivante est au fondement de la pensée monothélite : « Ceux qui professent deux volontés dans le Christ disent nécessairement que l'une est bonne et l'autre mauvaise, que l'une est divine et l'autre diabolique. Comment pourrait-on même professer une volonté humaine dans le Christ, considérant que l'apôtre dit que "la volonté de la chair ne se soumet pas à la loi de Dieu" (Rm 8,7) […][90] ? » Quoiqu'elle puisse paraître caricaturale, cette description du discours monothélite n'est pas sans échos dans les *Questions contre les maximianistes*. En effet, les unités 1, 8 et 14 partent toutes du principe que « l'accord entre les volitions indique l'unicité de la volonté[91] » pour en tirer la conclusion que, s'il existe une volonté humaine à côté de la volonté divine, alors elle est nécessairement divergente, donc mauvaise. L'unité 2 affirme même que, si l'on suit la logique des dyothélites, la volonté humaine du Christ devrait être identique à celle de Satan ; ensuite, elle leur reproche de croire que cette volonté est revenue à l'accord avec le Père après s'être accordée avec Satan. Les accusations contre lesquelles protestait Anastase étaient donc bien réelles. Elles attestent d'autant mieux l'existence de confrontations avec les monothélites à cette époque que ni Uthemann[92], ni Hovorun[93] n'en ont trouvé d'attestations antérieures.

Les indices d'intertextualité ne concernent pas seulement l'image que chacun donne du discours de la partie adverse : des indices de débat tout aussi probants existent sur la doctrine elle-même. Le présupposé général des *Questions contre les maximianistes* est que deux volontés sont soit identiques, soit opposées : sur cette base, l'auteur s'appuie à plusieurs reprises sur Lc 22,42[94] pour demander comment la volonté humaine pouvait être en accord avec la volonté divine alors même que le Christ, au Jardin des Oliviers, demandait à ce que la Passion lui fût épargnée[95]. Justement, le florilège arien d'Anastase, qui prétend reproduire des citations d'hérétiques du passé correspondant à des propos actuels de monothélites, présente une citation

dyothél. p. 16 monothél. p. 16 disc. p. 86 volonté p. 16 intertext. p. 98

90. Οἱ δύο θελήματα λέγοντες ἐν τῷ Χριστῷ πάντως τὸ ἓν ἀγαθὸν λέγουσι, τὸ δὲ ἕτερον πονηρόν, τὸ ἓν θεϊκόν, τὸ δὲ ἕτερον διαβολικόν. Πῶς γὰρ δυνατὸν ὅλως λέγειν ἀνθρώπινον θέλημα ἐν Χριστῷ, τοῦ Ἀποστόλου λέγοντος ὅτι *Τὸ θέλημα τῆς σαρκὸς νόμῳ Θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται* : Anastase, *Discours III*, 2, l. 4-9, p. 62.

91. *Šawyuṯ meṣṭaḇyonuṯo ger ḥaḏ ṣeḇyono mḥawyo* : *Questions contre les maximianistes*, n° 1, p. 124. Nous reprenons la traduction de *meṣṭaḇyonuṯo* proposée par Brock p. 123.

92. Voir l'apparat critique de Anastase, *Discours III*, p. 62.

93. C. Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 127-130.

94. « Père, si tu le veux, éloigne cette coupe de moi. Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne, qui se réalise. »

95. *Questions contre les maximianistes*, n^{os} 2, 3, 20 et 21. L'auteur ne précise jamais quelle explication il préconise. Elle est peut-être indiquée dans Anastase, *Chapitres contre les monothélites*, VI, 1, l. 69-72, p. 107 : c'est la volonté (divine) du Christ qui a décidé d'accomplir des actes humains tels que celui-ci, sans y être poussée par la nature humaine. Toutefois, il n'est pas impossible qu'Anastase ait repris ici des éléments de sa polémique contre les aphtartodocètes, comme semble le suggérer Uthemann en renvoyant à Anastase, *Hodegos*, XXIII, 3, l. 1-4, p. 312.

d'Apollinaire de Laodicée sur le même passage qui affirme que cette prière du Christ, si elle devait être attribuée à une volonté proprement humaine, serait opposée à Dieu. Contre cette objection, Anastase invoque plusieurs Pères qui auraient expliqué que cette réticence à mourir relevait simplement du désir d'immortalité propre à la nature humaine, donc qu'elle n'était pas vraiment opposée à la volonté divine[96]. Dans le chapitre suivant, reprenant probablement Maxime le Confesseur, il systématise même cette distinction entre des volitions selon la nature humaine (κατὰ φύσιν), telle que la peur de la mort, des volitions qui la surpassent (ὑπὲρ φύσιν), comme le désir du martyre, et des volitions contre-nature (παρὰ φύσιν), comme le désir de luxure, qui seules sont opposées à la volonté divine[97]. Toutefois, l'auteur monothélite des *Questions* signale explicitement dans l'unité 7 qu'il connaît cette interprétation des dyothélites. Il tente d'y trouver une réplique : il demande si le Christ possède toujours ce désir de vivre depuis la Résurrection, ce qui impliquerait, dans l'affirmative, qu'il ressente un manque et la peur de la mort même en étant aux Cieux[98]. Les mêmes jeux d'échos dans les deux sens apparaissent à propos de la relation entre les deux volontés. L'auteur des *Questions* recourt abondamment à l'opposition entre les volontés bonne et mauvaise, ou en accord et opposée, pour montrer que soit il faut attribuer au Christ une volonté humaine mauvaise, soit il faut reconnaître qu'elle est identique à la volonté divine, donc que les deux ne font qu'une. Anastase y substitue l'articulation entre la volonté divine qui dirige et la volonté humaine qui obéit, qui permet d'expliquer que deux volontés restent distinctes tout en partageant la même orientation[99]. Or, les unités 17 à 21 des *Questions* critiquent justement cette distinction au motif qu'elle conduirait à affirmer que le Christ a souffert sous la contrainte plutôt que de sa propre volonté. Sans nécessairement postuler que les deux textes sont reliés, il apparaît donc que leurs auteurs connaissaient au moins certains arguments de leurs adversaires et leurs réponses à leurs propres objections ; surtout, ils en tenaient compte lorsqu'ils concevaient leurs argumentaires.

De même que pour la controverse entre chalcédoniens et miaphysites, il nous semble donc possible d'affirmer que les discours dyothélite et monothélite étaient encore en relation étroite à la fin du VII^e^ siècle et au début du VIII^e^ siècle et qu'Anastase le Sinaïte, tout comme l'auteur des *Questions contre les maximianistes*, participait à cet échange polémique. Étant donné que les conflits entre chalcédoniens avaient été relancés dans le califat par le Sixième Concile (680-681), ce qui est attesté, notamment, par la dissidence monothélite conduite par Harmasius à Alexandrie, on ne s'en étonnera guère.

volonté p. 16 Pères p. 1 nature p. 11 dyothél. p. 16 texte p. 86 chalc. p. 10 miaph. p. 10 disc. p. 86 monothél. p. 16 polém. p. 99 harmas. p. 51

96. Anastase, *Florilège contre les monothélites*, 1, l. 55, p. 89 – 2, l. 41, p. 91.

97. Anastase, *Chapitres contre les monothélites*, V, p. 99-102.

98. Voir aussi *Questions contre les maximianistes*, n^os^ 9-12. Une réponse négative semblerait impliquer, mais cela reste implicite, qu'il ne possède plus de volonté humaine après la Résurrection.

99. Introduite dans Anastase, *Discours III*, 6, l. 53, p. 82 – l. 80, p. 83.

L'élaboration d'un discours identitaire s'inscrivait donc dans des controverses réelles, qui prenaient une forme écrite, mais aussi orale et publique : les récits et mentions de débats contre des miaphysites qui sont présents dans notre corpus, quelle que soit la part de la fiction, ne nous induisent pas en erreur sur ce point. Le contenu de ce discours, tel qu'il apparaît dans les controverses sur les formulations, reposait sur l'idée que les chalcédoniens étaient capables de rendre compte de la réalité de l'Incarnation et de la tradition scripturaire et patristique dans toute leur complexité, tandis que les miaphysites avaient une approche réductrice et inconséquente. Bien qu'il fût structurant pour les groupes sociaux concernés au premier chef par ces oppositions doctrinales — une partie au moins des moines et du clergé, les élites laïques sensibles à ces questions —, ce clivage avait une portée limitée pour la masse des fidèles ; on peut même douter qu'il fût connu de la majorité d'entre eux[100]. Même pour les chrétiens les mieux informés, son caractère plutôt intellectuel et réflexif risquait d'en faire un facteur d'adhésion et de mobilisation insuffisamment puissant. Le débat public et ses avatars à usage interne pouvaient donc apparaître, pour des auteurs tels qu'Anastase ou que celui du *Dialogue contre un sévérien*, comme un moyen de publiciser cette opposition et de lui associer des enjeux supplémentaires. C'est sur ce second point que nous allons nous concentrer à présent.

2. Imputer des enjeux moraux et pratiques aux clivages doctrinaux

Dans la société que nous étudions, l'appartenance à l'une ou l'autre confession chrétienne n'avait généralement pas, ou peu, de conséquences structurelles sur le statut ou la position sociale de l'individu et sur ses relations sociales avec des membres d'autres factions ; le choix d'en changer pouvait dépendre largement du rapport de force démographique ou des relations de patronage locales. En conséquence, les différences et les rapports entre chalcédoniens et miaphysites ne suffisaient pas à ce que les individus s'identifient eux-mêmes fortement et identifient les autres à l'un ou l'autre camp : pour s'en rendre compte, il n'est que de comparer avec la démarcation entre juifs et chrétiens dans l'Empire romain tardif, laquelle était nettement définie par les liens de parenté et, surtout, par des discriminations légales[101]. Dans la section précédente, nous avons décrit la manière dont notre corpus caractérise le discours miaphysite

disc. ident. p. 185 controv. p. 3 miaph. p. 10 disc. p. 86 chalc. p. 10 patristique : Pères p. 1 fidèles p. 4 chrét. p. 4 noy./avat. p. 115 faction p. 4 patron. p. 17

100. Nous avons évoqué *supra* p. 118-125 et p. 138-142 le fait que les controverses christologiques concernaient surtout les hommes de religion et les élites et que la masse des fidèles paraît avoir été tenue à l'écart ou, tout au plus, avoir eu un accès limité aux débats principalement dans les villes où la concurrence était forte.

101. Sur l'importance des rapports sociaux dans la délimitation des groupes ethniques et le maintien de leurs différences culturelles, voir l'extrait de Barth traduit *infra* p. 225-226 et, plus largement, l'essai dont il est tiré.

et, par opposition, le discours chalcédonien. Une telle caractérisation des discours et de leurs vices et mérites respectifs ne pouvait à elle seule imposer l'idée que l'affiliation à une Église locale miaphysite ou chalcédonienne était porteuse de graves enjeux. Certes, sans doute était-il reconnu largement — mais jusqu'à quel point ? — que seuls les sacrements conférés par des prêtres orthodoxes étaient valides, mais cette mise en garde ne valait que pour les personnes qui s'identifiaient déjà à la faction chalcédonienne[102]. Il fallait donc trouver des enjeux sur lesquels il était plus aisé d'argumenter et qui pouvaient être plus directement reliés aux oppositions doctrinales.

C'est pourquoi, nous semble-t-il, Anastase s'attacha à montrer que les chalcédoniens étaient les seuls qui pouvaient conduire les fidèles au salut grâce à la possession de vertus pastorales qui étaient incompatibles avec la défense des formules adverses. Un tel discours, déployé dans la polémique, pouvait donner du sens aux querelles de mots pour les clercs et, dans une bien moindre mesure, pour certains fidèles : non seulement il manifestait les différences de pensée qu'elles impliquaient ou risquaient d'induire, aspect que nous avons abordé au début de la section précédente, mais il prouvait en outre plus directement que les chalcédoniens étaient meilleurs que leurs adversaires. Quelles étaient donc ces vertus qui dépassaient la simple rigueur intellectuelle et comment étaient-elles reliées, malgré cela, à l'adhésion aux formules proprement chalcédoniennes et dyothélites ?

2.1. Fidélité à la tradition

Au début de ce chapitre, nous avons montré comment Anastase dénonçait les conséquences de la reprise des catégories de la philosophie païenne en christologie par les miaphysites. De ce motif, il tirait plus largement une opposition entre la tradition de l'Église universelle et éternelle, dans laquelle s'inscrivaient les chalcédoniens, et les autres, auxquelles empruntaient abondamment, selon lui, les miaphysites. Ainsi, dans le chapitre VI de l'*Hodegos*, dont nous pensons qu'il faisait partie de la lettre aux chalcédoniens de Babylone[103], Anastase développe une généalogie du miaphysisme qui remonte à plusieurs sources, comme il l'indique lui-même d'emblée :

---

disc. p. 86 chalc. p. 10 Égl. loc. p. 4 miaph. p. 10 faction p. 4 fidèles p. 4 polém. p. 99 clergé p. 4 dyothél. p. 16 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4

102. Nous avons détaillé ce problème *supra* p. 108-109.
103. *Supra* p. 51-54.

> Maintenant il est bon de dire en quelques mots, pour l'instruction du lecteur studieux, d'où vient aussi l'hérésie des monophysites qui enseigne la confusion et de quelles hérésies et quels serpents d'antan elle a tété le venin[104].

Le point de départ de la lignée qui est décrite est Eutychès, qu'Anastase décrit comme s'étant nourri aux ouvrages des manichéens, des valentiniens, des marcionites et des ariens — autant de courants des IIe-IVe siècles connus pour avoir nié l'union du Verbe à une humanité complète. À partir de ses lectures, Eutychès aurait conçu l'idée que le Christ possédait un corps illusoire et une unique nature. Anastase établit ensuite une relation directe avec le patriarche Dioscore d'Alexandrie (444-451) ; la condamnation du patriarche au concile de Chalcédoine pour avoir refusé de condamner Eutychès est présentée comme la cause du schisme entre les sièges de Constantinople, chalcédonien, et d'Alexandrie, « monophysite »[105]. La suite est consacrée à la lutte entre chalcédoniens et miaphysites, tout particulièrement à la théorisation et la défense de la formule de l'unique nature par Sévère d'Antioche ; Anastase y développe longuement sa dénonciation du traitement des Pères par Sévère, qu'il caractérise comme une censure et une réécriture[106].

Cependant, Anastase ne s'arrête pas à cette généalogie hérésiologique. Il attribue ensuite, comme nous l'avons vu, une influence décisive à la pensée aristotélicienne et néo-aristotélicienne dans la formalisation du système conceptuel miaphysite : Aristote ayant défini les personnes (πρόσωπα) comme des essences partielles (μερικαὶ οὐσίαι), les miaphysites en auraient déduit l'équivalence entre les concepts d'essence (ou nature) et de personne. Ainsi, de même qu'Arius aurait défini les personnes de la Trinité comme trois natures en suivant cette voie, de même Sévère aurait-il affirmé que l'unique nature du Christ est composée de deux essences partielles, dans le sens d'hypostases incomplètes[107]. Tous les autres hérésiarques miaphysites, selon Anastase, ont repris à l'aristotélisme l'équivalence entre les concepts de nature et de personne et la formule « il n'est pas de nature qui ne soit réalisée dans une personne » (οὐκ ἔστι φύσις ἀπρόσωπος). Néanmoins, cette seconde source est subordonnée à la première : leur mouvement étant issu du rejet de la condamnation d'Eutychès et de Dioscore, ces hérétiques « firent tous ces efforts dans l'intention de faire violence au concile de Chalcédoine », car la terminologie aristotélicienne leur permettait de déformer le sens des formules chalcédoniennes[108]. À cette

eutych. p. 11 nature p. 11 Pères p. 1 miaph. p. 10 personne p. 11 chalc. p. 10

104. Ὅσιον λοιπὸν πρὸς τὸ γινώσκειν τὸν φιλόπονον διὰ βραχέων εἰπεῖν, πόθεν ἀπήρξατο καὶ ἡ τὴν σύγχυσιν δογματίζουσα τῶν Μονοφυσιτῶν αἵρεσις καὶ ἐκ ποίων αἱρέσεων καὶ δρακόντων ἀρχαίων τὸν ἰὸν ἐθήλασεν : Anastase, *Hodegos*, VI, 1, l. 3-6, p. 93.

105. *Ibid.*, VI, 1, l. 6, p. 93 – l. 20, p. 94.

106. *Ibid.*, VI, 1, l. 21, p. 94 – l. 131, p. 99.

107. Sur ce point, voir *supra* p. 189-190.

108. Anastase, *Hodegos*, VI, 2, l. 1, p. 99 – l. 26, p. 101.

attitude, Anastase oppose celle professée par Paul de Tarse, qui rejetait la sagesse grecque au profit de la Croix et de la sagesse de Dieu : « Ne consentons en aucun cas, nous, les fidèles, à proclamer les enseignements du Christ en suivant les enseignements païens et aristotéliciens[109]. » Ainsi l'élaboration d'une histoire des systèmes conceptuels, étroitement liée à celle des doctrines, permet-elle à l'auteur de rejeter entièrement les miaphysites hors de l'Église et d'identifier entièrement le clerc chalcédonien à celle-ci[110]. Quitter la faction chalcédonienne pour s'affilier à une Église locale non chalcédonienne revenait, dès lors, à abandonner, ou du moins à négliger l'héritage proprement chrétien au profit de traditions païennes.

À l'occasion, Anastase ancrait aussi celles-ci dans un milieu ethnique ou régional, toujours pour opposer leur particularisme à la doctrine éternelle de l'Église : Nestorius est caractérisé comme un Chaldéen (membre, donc, d'un peuple réputé pour ses astrologues) et un Assyrien qui, chassé de Constantinople, aurait trouvé un terrain favorable en Mésopotamie[111] ; le patriarche miaphysite Athanase le Chamelier est « un discoureur habile, pervers de par la ruse congénitale au peuple syrien[112] » ; le monothélisme de Serge de Constantinople est expliqué par l'origine syrienne du patriarche, puis par son ascendance jacobite[113] ; Grégoire, un des adversaires sévériens dans le deuxième débat alexandrin, est « d'esprit syro-égyptien[114] » ; dans la réfutation de la lettre festale de Jean III, les miaphysites sont désignés plus généralement comme « ceux qui ont un esprit égyptianisant[115] » — l'Égypte étant, par excellence, la terre des païens qui se détournent de Dieu pour suivre la chair et le monde[116].

Le développement sur l'origine aristotélicienne du système conceptuel miaphysite se clôt sur deux passages qui sont typiques d'un discours identitaire. D'abord, l'auteur dramatise le contact avec l'adversaire, dans le but d'instiller le sentiment de posséder un bien précieux qu'il convient de ne pas souiller. « Si tu rencontres quelqu'un qui souhaite parler de doctrine », dit-il en substance, « demande-lui de définir les termes clés de la christologie. »

---

miaph. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chalc. p. 10 Égl. loc. p. 4 chrét. p. 4 sév./théod./jac. p. 15 disc. ident. p. 185

---

109. Μηδαμῶς οἱ πιστοὶ καταδεξώμεθα κατὰ τὰ ἑλληνικὰ καὶ ἀριστοτελικὰ διδάγματα τὰ τοῦ Χριστοῦ κηρύττειν δόγματα : *Ibid.*, VI, 2, l. 29-31, p. 101.

110. *Ibid.*, VI, 2, l. 27, p. 101 – l. 39, p. 102.

111. *Ibid.*, IV, l. 121-122, p. 87 ; l. 141-142, p. 88.

112. Δεινῷ τινι ὄντι περὶ λόγους καὶ κακούργῳ τῇ τῶν Σύρων ἐμφύτῳ πανουργίᾳ : Anastase, *Discours III*, 1, l. 22-23, p. 56.

113. *Ibid.*, 1, l. 44-48, p. 57.

114. Ὁ Συραιγύπτιος τὸν νοῦν : Anastase, *Hodegos*, X.2, 1, l. 8-9, p. 160.

115. Οἱ αἰγυπτιάζοντες τὸν νοῦν : *Ibid.*, XV, l. 37-38, p. 266.

116. Voir par exemple Anastase, *Hexaemeron*, VIIa, 1, 3, l. 77-82, p. 208.

> S'il te présente les définitions et les règles aristotéliciennes et homériques[117] en disant que la nature est une personne, écarte-toi de lui dès ce moment et place-le bien bas, avec le Diable — ou plutôt, plus bas même que le Diable, car même le Diable n'oserait pas accorder une valeur plus haute à la sagesse païenne qu'à la tradition de Moïse, des prophètes, des Évangiles et des apôtres[118].

Ensuite, il définit quel est ce bien qu'il ne faut pas perdre en se mêlant aux impies : faire partie de l'Église éternelle, qui se situe dans une tradition ancrée dans la révélation.

> Par conséquent, nous tous, les amoureux de l'Esprit Saint, proclamons l'ensemble des enseignements du Christ, avec la sainte Église catholique, en suivant la tradition de l'Ancien et du Nouveau Testament. Comprenons selon Moïse, les prophètes et l'Évangile, ce que sont l'essence, l'espèce, la nature, l'hypostase et la personne. Sur ce terrain, personne ne peut nous contredire : premièrement, parce que cette tradition est la reine et la maîtresse de tous les autres écrits de l'Église, ainsi que des Pères ; deuxièmement, parce qu'aucune citation de la Loi et des apôtres ne peut être ni corrompue, ni contestée ; troisièmement, il est également nécessaire de prouver à partir de l'Ancien et du Nouveau Testament ce que nous disons de la nature, l'hypostase, la personne, l'espèce et l'essence pour la raison que Sévère a procédé au rejet, voire, pour ainsi dire, à la démolition des saints Pères, comme nous allons le prouver tout de suite à partir de ce qu'il a envoyé à Néphalius et à d'autres[119].

Anastase prolonge ici l'association indissoluble, caractéristique des discours identitaires[120], entre la description des propriétés essentielles du groupe (« nous nous inscrivons pleinement

Église éternelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. ident. p. 185

117. Anastase utilise ailleurs l'expression « aristotéliquement et homériquement » (ἀριτοτελικῶς καὶ ὁμηρικῶς : Anastase, *Hodegos*, VIII, 1, l. 31, p. 115) à propos d'une utilisation du terme « personne » inspirée de la philosophie. L'adjectif « homérique » a ici une valeur dépréciative, permettant de rattacher le paganisme d'Aristote à la mythologie.

118. Κἄν σοι τοὺς ἀριστοτελικοὺς καὶ ὁμηρικοὺς ὅρους καὶ νόμους προενέγκῃ λέγων πρόσωπον εἶναι τὴν φύσιν, ἀπόστηθι λοιπὸν ἀπ' αὐτοῦ καὶ στῆσον αὐτὸν κάτω μετὰ τοῦ διαβόλου, μᾶλλον δὲ καὶ τοῦ διαβόλου κατώτερον. Οὔτε γὰρ ὁ διάβολος τολμήσει προτιμῆσαι τὴν ἑλληνικὴν σοφίαν ὑπὲρ τὴν μωσαϊκὴν καὶ προφητικὴν καὶ εὐαγγελικὴν καὶ ἀποστολικὴν παράδοσιν : *Ibid.*, VI, 2, l. 46-53, p. 102.

119. Οὐκοῦν ὅσοι τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐρασταὶ μετὰ τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης πάντα τὰ τοῦ Χριστοῦ κηρύξωμεν δόγματα. Κατὰ Μωσέα καὶ τοὺς προφήτας καὶ τὸ εὐαγγέλιον ἑρμηνεύσωμεν τὴν οὐσίαν, τὸ γένος, τὴν φύσιν, τὴν ὑπόστασιν, τὸ πρόσωπον, ὅπου οὐδεὶς δύναται ἀντειπεῖν. Πρῶτον μέν, ὅτι κυρία καὶ δέσποινα πάντων τῶν ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν γραφῶν καὶ πατέρων τυγχάνει, δεύτερον δέ, ὅτι καὶ ἀνόθευτος καὶ ἀναντίρρητος ὑπάρχει πᾶσα νομικὴ καὶ ἀποστολικὴ φωνή· τρίτον δὲ λοιπὸν τούτου χάριν ἐκ παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης ἀναγκαῖον ἀποδεῖξαι τὰ περὶ φύσεως καὶ ὑποστάσεως καὶ προσώπου καὶ γένους καὶ οὐσίας, ἐπειδὴ τὴν ἐκβολὴν καὶ οἱονεὶ καθαίρεσιν τῶν ἁγίων πατέρων Σευῆρος πεποίηται, καθὰ εὐθέως ἀποδείξομεν ἐξ ὧν πρὸς Νηφάλιον καὶ ἑτέρους τινὰς οὕτως ἀπέστειλε λέγων [...] : *Ibid.*, VI, 2, l. 54, p. 102 – l. 69, p. 103.

120. Voir *supra* p. 183, n. 3.

dans la tradition initiée par les Écritures ») et la définition de normes que doivent incorporer ceux qui en font partie (« il faut s'inscrire dans cette tradition et la défendre »). La section qui suit, consacrée à démontrer le bien-fondé de l'affirmation selon laquelle Sévère a rejeté les Pères, manifeste clairement l'objectif de ce passage : il s'agit moins, en l'occurrence, de donner un conseil pratique, même si l'utilité de se fonder sur les Écritures, dont le texte est incontesté, est évoquée ailleurs[121], que de définir un bien que possèdent collectivement les chalcédoniens. Ce bien apporte, qui plus est, des bienfaits : l'intégration dans un groupe connoté positivement, la proximité avec le sacré et la certitude de ne pas pouvoir être réfuté, donc humilié[122]. L'évocation de ces bienfaits confère plus de poids à l'appel à le cultiver et à le défendre.

L'idée que les chalcédoniens se distinguent par leur inscription dans la tradition de l'Église éternelle et par la jouissance des bienfaits que cette inscription leur apporte n'est pas seulement développée dans la polémique à usage interne : l'*Hodegos* montre aussi qu'elle devait être imposée en acte, lors des débats, par des polémistes bien formés. Ainsi, le premier débat alexandrin consiste pour l'essentiel en une énumération de citations patristiques prouvant que les termes « nature » et « hypostase » ne sont pas synonymes, donc que les miaphysites s'écartent de la tradition des Pères. La mise en évidence de ce défaut expose les adversaires à l'humiliation, comme le montre l'issue de cette confrontation :

> Tous nos adversaires restèrent interdits : ils se turent ; ils furent réduits au silence ; sidérés, ébranlés ; ils ne surent que dire. Ils ne dirent rien, ils furent confus, car ils eurent honte devant le peuple entier de l'Église qui leur disait, à eux tous, comme s'il les huait : « Si la nature est une personne, vas-y, brûle les saints Pères qui ont attribué deux natures au Christ ! Si, au contraire, la nature n'est pas la même chose que la personne, alors on ne peut rien reprocher au concile de Chalcédoine, qui a professé deux natures unies dans l'unique hypostase du Christ ». À son tour, la foule reprit le même discours en le traduisant dans le dialecte d'Alexandrie[123].

Pères p. 1 chalc. p. 10 Église éternelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 polém. p. 99 patristiques : Pères p. 1 miaph. p. 10

121. Anastase, *Hodegos*, XXII, 3, l. 4-17, p. 297.

122. Sur le lien systématique entre réfutation et humiliation dans les débats inter-confessionnels de l'Antiquité tardive et sur le fait que la personne humiliée se voit nier son statut social, voir Y. Papadogiannakis, Shaming an Opponent in Debate (qui est loin de se limiter à la polémique anti-judaïque).

123. Ἔμειναν ἅπαντες οἱ δι' ἐναντίας ἐννεοί, ἐσίγησαν, ἐφιμώθησαν, ἐξέστησαν, κατεπλάγησαν, ἠπόρησαν· οὐ γὰρ ἐλάλησαν, ἠλλοιώθησαν, ὅτι ἠσχύνθησαν παντὸς τοῦ λαοῦ τῆς ἐκκλησίας οἱονεὶ κροτοῦντος καὶ πρὸς ἅπαντας αὐτοὺς λέγοντος· «Εἰ ἡ φύσις πρόσωπόν ἐστιν, ἆρον, καῦσον τοὺς ἁγίους πατέρας δύο φύσεις εἰρηκότας ἐν τῷ Χριστῷ. Εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἡ φύσις πρόσωπον, ἀνέγκλητός ἐστιν ἡ σύνοδος Χαλκηδόνος δύο εἰποῦσα ἡνωμένας φύσεις ἐν μιᾷ ὑποστάσει Χριστοῦ.» Καὶ πάλιν τὴν αὐτὴν φωνὴν ὁ ὄχλος ἀναλαμβάνων τῇ Ἀλεξανδρέων ἰδιωτικῇ διαλέκτῳ ἐπιχωριάζων ἔκραζεν [...] : Anastase, *Hodegos*, X.1, 3, l. 6, p. 158 – l. 16, p. 159. Nous commentons la caractérisation et le rôle des différentes parties de l'assistance *supra* p. 123-124.

Le même sort frappe les miaphysites du deuxième débat, conspués et presque lapidés par la foule pour avoir rejeté des citations des Pères assemblées par Anastase en un faux *Tome* de Flavien, patriarche dyophysite de Constantinople[124].

Tout comme Anastase, le moine ou le clerc formé, au moins en partie, par l'*Hodegos* doit montrer, dans la polémique à usage interne comme dans la controverse, que le chalcédonien est assuré d'appartenir à la lignée initiée par le Christ et de préserver sa crédibilité grâce à la fidélité de son groupe à la tradition de l'Église. Réfuter le miaphysite permet de prouver que celui-ci est privé de ces bienfaits.

2.2. Opposition à l'hérésie et raison

De l'accusation d'un manque de fidélité à la tradition de l'Église à celle d'incompétence ou de malhonnêteté, il n'y a qu'un pas, qu'Anastase ne manque pas de franchir. Nous avons vu qu'il reproche aux miaphysites d'avoir une vue partielle de la terminologie des Pères, qui les conduirait à surestimer le poids de certains usages qu'il juge marginaux. Cette critique a, naturellement, une portée bien plus large. Ainsi, d'un passage de Sévère d'Antioche[125] affirmant que, même dans le cas où certains Pères auraient parlé de deux natures, l'apparition du nestorianisme aurait définitivement condamné cette formule[126], Anastase tire deux attaques. Premièrement, il confirme que de nombreux Pères, dont Cyrille d'Alexandrie, se sont exprimés ainsi : cela revient à dire que Sévère est soit ignorant, soit malhonnête, puisque, dans le passage cité, il n'admet cette possibilité qu'à titre d'hypothèse pour réfuter les conséquences qu'en tirent les chalcédoniens. Fort de ce constat, Anastase met en cause sa fidélité aux Pères, comme nous l'avons développé plus haut[127]. Deuxièmement, il souligne que d'autres hérétiques, bien avant Nestorius, avaient séparé l'humanité du Christ de sa divinité, tandis que certains Pères reconnus par les miaphysites, dont Cyrille, ont continué à professer deux natures dans le Christ malgré leur opposition au nestorianisme : par conséquent, non seulement l'idée d'adapter la doctrine en fonction des circonstances est en soi absurde, mais de surcroît, la manière dont Sévère applique ce principe ne fonctionne pas[128]. Là encore, incompétence et malhonnêteté sont liées, cette fois de façon plus explicite : « ce vénérable chef des dix[129], Sévère, n'a pas compris » que Nestorius

miaph. p. 10 Pères p. 1 dyophysite : chalc. p. 10 polém. p. 99 controv. p. 3 chalc. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 nature p. 11 nest. p. 10

124. *Ibid.*, X.2, 7, l. 161-173, p. 188. Voir *infra* p. 221.

125. Son authenticité est assurée : voir, pour la traduction syriaque, Sévère d'Antioche, *Discours à Nephalius*, I, p. 1-2, et p. III sur la transmission.

126. Anastase, *Hodegos*, VII, 1, l. 3, p. 103 – l. 23, p. 104 ; XXI, 1, l. 48, p. 285 – l. 63, p. 286.

127. *Ibid.*, VII, 1, l. 24, p. 105 – l. 116, p. 108.

128. *Ibid.*, VII, 2, p. 108-114 ; XXI, 1, l. 63, p. 286 – 2, l. 50, p. 289.

129. Anastase renvoie ici aux dix hérésiarques miaphysites dont Sévère est le chef, assimilés aux dix cornes de la quatrième bête de la vision de Dn 7 parmi lesquelles pousse, dans un second temps, la dernière corne, interprétée

n'a pas été le premier à professer la séparation des natures[130] ; « ce rhéteur n'a pas honte de prescrire » d'adapter les formulations christologiques en fonction des circonstances[131] ; quoiqu'il ait dit le contraire, s'il a utilisé cet argument, c'est « parce qu'il savait que la formule des deux natures indivisibles du Christ était fondée sur les Pères et irréprochable et parce qu'il n'avait aucun moyen de la renverser[132] ». Ces critiques adressées à cette figure d'autorité, naturellement, touchent tous les miaphysites : les arguments de Sévère sont toujours les leurs ; « ils préfèrent s'en tenir à Sévère, leur maître à eux, qui leur a adressé des prescriptions mauvaises et leur a dit : "même si Cyrille en personne a endossé la formule de deux natures dans le Christ, ne l'acceptez pas"[133] ».

L'accusation combinée d'incompétence et de malhonnêteté n'a rien d'original. Ce qui retiendra davantage notre attention est qu'Anastase l'étend à la lutte contre les hérésies. En général, les miaphysites sévériens et les chalcédoniens se reconnaissaient mutuellement la volonté de professer la parfaite divinité et la parfaite humanité du Christ ainsi que l'unité de sa personne : ils s'accusaient surtout de ne pas être cohérents avec cette déclaration d'intention. De ce fait, ils avaient des adversaires en commun : par exemple les « nestoriens », qui niaient l'unicité de l'hypostase, ou les aphtartodocètes qui atténuaient l'humanité du Christ. Dès lors, au-delà des questions de généalogie que nous venons de traiter, démontrer l'incapacité des adversaires à s'opposer clairement aux ennemis communs pouvait constituer un outil de réfutation et de ralliement puissant — du moins pouvait-on l'espérer. Dans le *Dialogue contre un sévérien*, il s'agissait de montrer l'insuffisance des théories de Sévère : le stylite sévérien, pour se sortir des apories qui lui sont opposées par le faux gaïanite, finit par proposer de jouer le rôle d'un chalcédonien[134]. Dans l'*Hodegos*, le problème est davantage formulé en termes de démarcation vis-à-vis des hérétiques. On trouve par exemple une liste de positions hérétiques qui peuvent être tirées de l'équivalence entre nature et hypostase, dont celle-ci, qui porte plus particulièrement sur l'affirmation de Sévère d'Antioche selon laquelle on pourrait dire que le Christ est « de deux natures », mais non « en deux natures »[135] :

nature p. 11 Pères p. 1 miaph. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 chalc. p. 10 personne p. 11 nest. p. 10 hypost. p. 11 aphtart. p. 15 gaïanite : julian. p. 15

traditionnellement comme une figure de l'Antéchrist. L'énumération des hérésiarques montre clairement que, dans la représentation d'Anastase, Sévère est l'une des dix cornes, non la onzième. Pour les autres occurrences de ce motif dans l'*Hodegos*, voir l'index p. 345, *s. v.* δεκακέρατος.

130. Ἀλλ' ὁ σεμνὸς οὗτος δέκαρχος Σευῆρος ταῦτα οὐ συνῆκεν : Anastase, *Hodegos*, VII, 1, l. 32-33, p. 109.

131. Καὶ οὐκ αἰσχύνεται ὁ ῥήτωρ οὗτος ταῦτα νομοθετῶν : *Ibid.*, VII, 1, l. 77, p. 111.

132. Γινώσκων ὁ Σευῆρος τὴν φωνὴν τῶν δύο φύσεων τῶν ἀδιαιρέτων Χριστοῦ πατρικὴν οὖσαν καὶ ἀδιάβλητον, καὶ ἀπορῶν πρὸς τὴν ταύτης ἀνατροπήν : *Ibid.*, XXI, 1, l. 54-56, p. 285.

133. Στοιχοῦντες μᾶλλον Σευήρῳ τῷ οἰκείῳ διδασκάλῳ κακῶς τῷ νομοθετήσαντι αὐτοῖς καὶ εἰπόντι, ὅτι «Κἂν αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐστὶ φωνὴ λέγουσα δύο φύσεις ἐν Χριστῷ, μὴ δέξασθε ταύτην» : *Ibid.*, XXI, 1, l. 50-53, p. 285. Voir aussi le passage traduit *supra* p. 1.

134. Brève présentation du dispositif du dialogue *supra* p. 120-121.

135. Quelques précisions *supra* p. 190.

> Si la nature renvoie à une personne, j'annonce avec joie à Sévère et à Théodose qu'ils sont sous le coup d'une grande malédiction, laquelle pèsera sur tout leur peuple qui dit que le Christ est de deux natures : en effet, on en déduira nécessairement qu'ils le disent aussi de deux personnes, si vraiment la nature et la personne sont la même chose. Dès lors, comment pourront-ils accuser Nestorius tout en pensant la même chose que Nestorius ? Si le Christ est de deux personnes, il est clair que la personne humaine a préexisté dans le ventre de la mère et que la personne divine, celle du Dieu Verbe, lui a été unie dans un second temps[136].

L'auteur joue ici sur l'ambiguïté de la formule sévérienne quant au statut ontologique de ces deux natures, qui, selon les miaphysites, ne peuvent être distinguées qu'en théorie, pour montrer que l'on pourrait en tirer des conséquences allant dans le sens du nestorianisme, notamment l'idée que le corps et l'âme du Christ auraient préexisté à l'Incarnation chacun de leur côté. La phrase « comment pourront-ils accuser Nestorius » est riche de significations. Il s'agissait de montrer non seulement, comme nous l'avons vu, que les formules miaphysites conduisaient à des conclusions hérétiques, mais aussi que les sévériens ne pouvaient pas présenter leur appareil conceptuel comme le seul antidote à la division du Christ. Anastase leur déniait ainsi un point fondamental de leur identité, tout en suggérant que les formules chalcédoniennes permettaient de se démarquer plus nettement du nestorianisme que celles des miaphysites.

La question de la capacité à se démarquer des hérétiques présents et passés complétait ainsi celle de l'origine des doctrines et de la fidélité aux Pères ; elle ne lui était que partiellement liée, comme le montre le fait qu'Anastase croyait pouvoir déduire des thèses nestoriennes de la doctrine de Sévère sans pour autant établir une filiation entre Nestorius et celui-ci. Elle présentait notamment l'enjeu spécifique de savoir qui était raisonnable et qui se rapprochait des hérétiques par sa déraison. Une stratégie polémique classique, visible dans l'*Hodegos*, consiste en effet à imputer directement les conséquences absurdes que l'auteur tirait du système conceptuel miaphysite à l'absence de raison de ceux qui le défendaient : ainsi, lorsque Anastase remplace « nature » par « personne » dans une phrase où cela n'a pas de sens, il affirme le faire « à cause de ces gens sans raison » (διὰ τοὺς ἄφρονας)[137]. La conclusion de la démonstration dont nous avons tiré la citation précédente en est un exemple éclatant. Les miaphysites sont poussés soit à

miaph. p. 10 nest. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 ident. p. 183 Pères p. 1 nature p. 11 personne p. 11

136. Εἰ ἡ φύσις πρόσωπον δηλοῖ, εὐαγγελίζομαι Σευῆρον καὶ Θεοδόσιον ἀρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ αὐτῶν τῷ λέγοντι ἐκ δύο <φύσεων> τὸν Χριστόν· εὑρεθήσονται γὰρ πάντως καὶ ἐκ δύο προσώπων λέγοντες αὐτόν, εἴπερ ταὐτόν ἐστιν ἡ φύσις καὶ τὸ πρόσωπον. Λοιπὸν πῶς δυνήσονται ἐγκαλεῖν Νεστορίῳ τὰ αὐτὰ Νεστορίου φρονοῦντες; Εἰ γὰρ ἐκ δύο προσώπων ἐστὶν ὁ Χριστός, πρόδηλον ὅτι προϋπέστη ἐν τῇ μήτρᾳ τὸ τοῦ ἀνθρώπου πρόσωπον, καὶ εἶθ' οὕτως ἡνώθη εἰς αὐτὸ τὸ τῆς θεότητος πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου : Anastase, *Hodegos*, IX, 1, l. 71, p. 136 – l. 80, p. 137.

137. *Ibid.*, VIII, 2, l. 1, p. 117 – l. 15, p. 118.

se rallier aux formules chalcédoniennes, soit à endosser les absurdités des hérétiques du passé et à en produire eux-mêmes de nouvelles :

> Si vous dites sans arrière-pensées ni apriori que la nature et la personne sont la même chose, consentez à attribuer une seule personne à l'unique essence de la divinité, et nous arrêterons le combat. Si les personnes sont dénombrées en fonction des natures, attribuez trois natures aux trois personnes de la Trinité, et nous ne vous importunerons plus. Puisque vous dites que le Christ est consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité, si l'essence et la personne sont la même chose, dites-le copersonnel au Père selon la divinité et copersonnel à nous selon l'humanité, et nous arrêterons la guerre. Si la nature et la personne sont la même chose et si les personnes humaines sont innombrables, dites qu'il en est de même pour nos natures, et nous ferons taire les clameurs du combat[138].

La première des conclusions impliquées par la promotion conjointe de l'expression « de deux natures » et de l'équivalence entre « nature » et « personne » correspond à la position de l'hérétique du III^e^ siècle Sabellius et la deuxième à celle d'Arius, telles que l'auteur les a définies quelques lignes avant ce passage[139]. Les deux suivantes, en revanche, ne correspondent pas à des hérésies identifiées. Le fait que la dernière ne concerne même pas la théologie montre bien que l'alternative, pour le miaphysite confronté à ces apories, est plus large que d'assumer de s'opposer au concile de Nicée ou d'adopter la formule de Chalcédoine : il s'agit d'être du côté de la cohérence, donc de manifester sa raison, plutôt que de tenir des positions qui soit sont incohérentes, soit conduisent à des conclusions absurdes. De la démarcation claire vis-à-vis des hérésies à la possession et l'exercice adéquat d'une saine raison, la compétence discursive chalcédonienne que nous avons reconstituée dans la section précédente est ainsi mise en œuvre pour attribuer au chalcédonien des propriétés intellectuelles et morales qui s'ancrent dans sa perception de soi tout en étant étroitement associées à une appartenance collective.

chalc. p. 10 nature p. 11 personne p. 11 miaph. p. 10 compét. disc. p. 90

138. Εἰ εἰλικρινῶς καὶ ἀπροσπαθῶς ταὐτὸν φάσκετε φύσιν καὶ πρόσωπον, κατάθεσθε λέγειν ἓν πρόσωπον ἐπὶ τῆς μιᾶς οὐσίας τῆς θεότητος· καὶ τῆς μάχης παυσόμεθα. Εἰ κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεών εἰσι καὶ τὰ πρόσωπα, εἴπατε τρεῖς φύσεις ἐπὶ τῶν τριῶν τῆς Τριάδος προσώπων· καὶ οὐκέτι ὑμῖν διοχλήσομεν. Λέγοντες ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν Χριστὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, εἰ ταὐτόν ἐστιν ἡ οὐσία καὶ τὸ πρόσωπον, εἴπατε αὐτὸν ὁμοπρόσωπον τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοπρόσωπον ἡμῶν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· καὶ τὸν πόλεμον παύσομεν. Εἰ ταὐτὸν ἡ φύσις καὶ τὸ πρόσωπον, πολλὰ δὲ καὶ ἀναρίθμητα τὰ τῶν ἀνθρώπων πρόσωπα, εἴπατε πολλὰς καὶ τὰς φύσεις ἡμῶν· καὶ σιγῶμεν τοῦ μάχεσθαι : *Ibid.*, IX, 1, l. 86-99, p. 137.

139. *Ibid.*, IX, 1, l. 65-70, p. 136.

2.3. Moralité et responsabilité

Concernant les propriétés morales des miaphysites, le discours porté par l'*Hodegos* va plus loin que la seule imputation d'un manque de capacités réflexives. Nous avons indiqué plus haut qu'Anastase, dans sa polémique à usage interne, n'hésitait pas à attribuer à ses adversaires différents vices moraux pour expliquer leur opposition à la doctrine chalcédonienne dyothélite[140]. À première vue, de telles allégations ne pouvaient guère que contribuer à polariser davantage des individus qui s'inscrivaient déjà dans cette mouvance, ou simplement à entretenir leur mépris du camp d'en face. Cependant, ces attaques personnelles, dans certains chapitres, semblent avoir été formulées pour étendre et consolider un discours identitaire d'abord doctrinal. Ainsi, après avoir montré que nous avons une connaissance plus directe de la nature humaine du Christ que de sa nature divine[141], Anastase explique que les miaphysites manquent ce point pourtant évident par le fait que leur propre chair, productrice de passions mauvaises et contraires aux commandements divins, les empêche de comprendre que la nature humaine puisse s'unir à la divinité sans perdre son intégrité et son autonomie[142]. Ensuite, il reprend l'allégation selon laquelle les miaphysites se seraient inspirés des écrits de Manès et de Valentin, mais en indiquant cette fois ce qui les y aurait conduits : c'est qu'ils partageaient la même vision pessimiste de la nature humaine, ancrée dans leur expérience individuelle[143]. Il appuie cette thèse sur son expérience du débat avec les gaïanites, lesquels insistent sur les faiblesses et l'impureté de la chair humaine pour rejeter l'idée qu'elle ait pu être unie inchangée à la divinité[144]. En conclusion, il affirme que, si certains d'entre eux avaient éprouvé l'inhabitation de Dieu en eux, ils auraient pu comprendre qu'une chair débarrassée de ses tendances contre-nature pouvait pleinement s'accorder avec la divinité[145]. Ce qui pourrait sembler n'être qu'une attaque *ad hominem* est donc élevé ici au rang d'explication nécessaire. Prolongeant différentes démonstrations développées par Anastase, ce raisonnement participe à les rendre plus persuasives en les enrichissant d'aspects supplémentaires. Établissant l'impossibilité que des personnes ayant reçu l'habitation par l'Esprit puissent défendre de telles positions, elle incite les clercs à adhérer fermement à la formalisation conceptuelle des chalcédoniens, prétendument ancrée dans une anthropologie plus optimiste et portée par des individus qui font réellement l'expérience de la perfection chrétienne. C'est encore une manière d'assigner un enjeu moral et spirituel à l'adhésion à l'une ou l'autre doctrine et de susciter le

miaph. p. 10 disc. p. 86 polém. p. 99 chalc. p. 10 dyothél. p. 16 disc. ident. p. 185 nature p. 11 inhab. p. 158 habitation : inhab. p. 158 chrét. p. 4

140. *Supra* p. 195.
141. Voir *supra* p. 197, n. 72.
142. Anastase, *Hodegos*, XIV, 2, l. 1, p. 259 – l. 35, p. 260.
143. *Ibid.*, XIV, 2, l. 51, p. 260 – l. 64, p. 261.
144. *Ibid.*, XIV, 2, l. 65, p. 261 – l. 95, p. 262.
145. *Ibid.*, XIV, 2, l. 96, p. 262 – l. 133, p. 263.

sentiment qu'il existe un lien entre l'identification au chalcédonisme et l'expérience religieuse individuelle.

Anastase cherchait également à ancrer l'idée que la bonne tenue morale faisait partie de l'identité des chalcédoniens, voire leur était exclusive, en orientant la perception que des clercs, ou même des fidèles, pouvaient avoir des attaques de leurs adversaires. La manière dont celles-ci sont évoquées vise toujours à présenter leurs auteurs comme irresponsables et malveillants. Dans les *Questions et réponses*, Anastase rapporte que des sévériens, des gaïanites et des barsanuphites s'étaient coalisés, un jour, contre un chalcédonien faiblement instruit pour l'assaillir de questions : leur lâcheté et leur agressivité sont ainsi mises en lumière[146]. Surtout, l'irresponsabilité des hérétiques transparaît dans leur tentative d'élargir le cercle des parties prenantes aux débats. Dans l'*Hodegos*, Anastase accuse les miaphysites en ces termes :

> Dans les tavernes, les bordels, les marchés et les bains, ils réduisent en miettes et tournent en ridicule les mystères du Christ et donnent aux incroyants l'occasion de les blasphémer en répétant de mémoire souvent deux petites phrases ou trois citations et extraits dont ils ont dépouillé les Pères. Alors, tandis qu'ils se mettent en avant comme des enseignants qui, loin d'avoir été ordonnés par Dieu, sont mûs par leurs passions, dans un désir de vaine gloire et de plaisir, par appât d'un gain honteux, souvent, à la manière des juifs, ils jettent aux cochons et aux gens qui en sont indignes les perles divines du Verbe[147].

Les « mystères du Christ », compte tenu du contexte où se trouve cet extrait, sont ici les doctrines christologiques. Anastase décrit un usage de la polémique qui est inconsidéré à plusieurs titres. D'abord, par l'extension sociale qu'elle donne aux controverses doctrinales : alors que l'auteur insiste sur le fait qu'il ne faut exposer les fidèles aux formules christologiques qu'avec beaucoup de prudence et de parcimonie[148], les miaphysites, dans leur désir de vaincre les chalcédoniens et de se mettre en valeur, les divulgueraient en tous lieux, sans se soucier des conséquences pour les fidèles — indépendamment de la question de savoir si elles sont acceptables pour les initiés ou non. En polémiquant dans des cadres inappropriés à l'aide d'un réservoir de citations limité, ils dévaluent également un savoir (les « perles divines ») hautement spécialisé et fondé

ident. p. 183 chalc. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 gaïanites : julian. p. 15 miaph. p. 10 controv. p. 3 fidèles p. 4

146. Anastase, *Questions et réponses*, n° 69, p. 121-122.

147. Ἐπὶ καπηλείων τε καὶ χαμαιτυπείων καὶ ἀγορῶν καὶ βαλανείων τὰ τοῦ Χριστοῦ μυστήρια διασύρουσι καὶ διαπαίζουσι καὶ βλασφημεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀπίστων παρασκευάζουσι δύο που πολλάκις λεξίδια ἢ τρία χρησίδια καὶ κλεψύδρια πατρικὰ συλήσαντες καὶ ἐκστηθίσαντες, καὶ παραυτὰ ἑαυτοὺς διδασκάλους οὐ θεοχειροτονήτους, ἀλλὰ παθοκινήτους προβαλλόμενοι, ἐκ κενοδόξου καὶ φιληδόνου γνώμης, αἰσχροῦ κέρδους χάριν, πολλάκις ἰουδαϊκῶς ἀπεμπολοῦντες τοῖς χοίροις καὶ ἀναξίοις τοὺς θείους τοῦ Λόγου μαργαρίτας : Anastase, *Hodegos*, III, 1, l. 62, p. 78 – l. 71, p. 79.

148. Voir *supra* p. 139-141.

sur des interprétations et des raisonnements rigoureux ; leur attitude alors qu'ils « se mettent en avant » et leur absence de discernement dans le choix du public risquent d'inciter tout un chacun à s'emparer de ces « perles » qui lui sont jetées, à s'ériger en juge de ces questions réservées aux spécialistes et à jouer à son tour au polémiste ou au théologien. Enfin, en étalant ainsi les désaccords entre chrétiens, ils offrent des arguments aux juifs et aux musulmans : en effet, aux yeux de quels autres « incroyants » (ἀπίστων) leurs argumentations rendraient-elles les mystères du Christ ridicules ? Une description analogue se trouve dans le *Discours III sur la constitution de l'Homme*, sauf que l'auteur y insiste davantage sur un aspect propre à la controverse à propos des volontés : les conflits et les divisions qu'elle produit parmi les chalcédoniens[149]. Les reproches ainsi faits aux adversaires n'étaient pas simplement un moyen de dénoncer des mauvaises pratiques qu'ils auraient pu, en droit, corriger : en les fondant sur les vices qu'ils possédaient nécessairement, Anastase affirmait qu'elles leur étaient consubstantielles. C'était encore une manière de montrer qu'il ne fallait pas adopter leur doctrine et rejoindre leur faction sous peine de devenir comme eux.

On retrouve ici, en somme, la soumission aux impulsions mauvaises qui, dans les discours des chalcédoniens, fondaient l'anthropologie et, par conséquent, la christologie de leurs adversaires ; elle est utilisée ici pour expliquer leur attitude agressive et leur manque de discernement. Cette critique participait à façonner la représentation du monde social que se faisaient les destinataires : un monde où l'attitude de certains fidèles, voire leur implication dans les conflits théologiques, mettaient parfois en cause l'autorité du clergé, et où les polémiques pouvaient déborder le cercle des spécialistes ; un monde, aussi, où les chalcédoniens subissaient la concurrence de miaphysites en position plus favorable qu'autrefois. Le cadre interprétatif fourni par le discours d'Anastase permettait de retourner ces dynamiques en composantes positives de l'identité chalcédonienne qu'ils projetaient : si les chalcédoniens pouvaient être en difficulté, c'est parce qu'ils se conduisaient de manière plus responsable que les autres ; si les chrétiens en général, ou certains clergés en particulier, étaient parfois décrédibilisés, c'était la faute des hérétiques ; si les chalcédoniens faisaient parfois preuve d'agressivité, recouraient au patronage laïc ou constituaient des claques pour être soutenus lors de débats, c'est parce qu'ils étaient attaqués par des adversaires mal intentionnés et irresponsables. Être chalcédonien, c'était, presque par essence, être dans son bon droit et œuvrer au bon fonctionnement de l'Église.

Pour les polémistes, tenter d'enrichir l'identité chalcédonienne par la revendication d'une filiation spirituelle aux Pères, de qualités morales et d'un sens de la responsabilité permettait de conférer davantage de sens et d'enjeux à l'affiliation confessionnelle : rester ou devenir

chrét. p. 4 controv. p. 3 volonté p. 16 chalc. p. 10 faction p. 4 monde soc. p. 89 polém. p. 99 miaph. p. 10 disc. p. 86 ident. p. 183 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Pères p. 1

149. Anastase, *Discours III*, 2, l. 12, p. 62 – l. 39, p. 63.

un chalcédonien dyothélite revenait à s'inscrire dans la tradition de l'Église plutôt que de se soumettre à des influences extérieures et purement humaines, voire diaboliques ; à s'écarter de la déraison et des hérésies du passé ; à se mettre sur la voie de la perfection chrétienne et à fréquenter des personnes réellement habitées par Dieu plutôt que des imposteurs tels que le stylite du *Dialogue contre un sévérien* ; à agir toujours dans l'intérêt de l'Église. Le fait que ce discours ait été surtout déployé dans des passages relativement longs et complexes de l'*Hodegos*, généralement hors des développements qui reconstituent des échanges d'arguments, montre que ses destinataires étaient, dans l'ensemble, limités au clergé et aux milieux monastiques ; les arguments fondés sur la généalogie des différentes thèses miaphysites et chalcédoniennes, mobilisables dans des débats, font peut-être exception, mais leur compréhension supposait d'avoir une certaine représentation des références culturelles impliquées. C'étaient ces milieux qu'il fallait convaincre en priorité, puisqu'ils formaient le cœur institutionnel de la communauté de discours chalcédonienne. À l'inverse, comme ces composantes du discours identitaire exposé dans des œuvres de formation à la polémique étaient fondées sur l'analyse des doctrines et des usages lexicaux des adversaires, les fidèles ne pouvaient guère y accéder, si ce n'est, sans doute, dans une version idéologisée et plus banale qui consistait simplement à saisir les occasions possibles pour accuser les miaphysites et les monothélites locaux d'immoralité, d'irresponsabilité ou d'instrumentalisation.

3. Susciter l'identification au groupe du vainqueur

Nous venons de voir que les tentatives d'enrichir l'identité chalcédonienne à travers les controverses doctrinales ou dans des propos relatifs à elles ne devaient toucher qu'un milieu assez restreint d'initiés. Pourtant, surtout dans les lieux où la concurrence entre factions confessionnelles était réelle, il ne suffisait sans doute pas de compter sur le ralliement automatique, voire presque inconscient, des fidèles à la confession de leur clergé local. Plusieurs indices suggèrent que le public des débats était plus divers que les destinataires d'ouvrages comme l'*Hodegos*, avec des niveaux de formation théologique inégaux, et que ces événements donnaient aux polémistes l'occasion de renforcer l'identification des membres de leur propre camp, d'ébranler les adversaires et, peut-être, de susciter des transfuges ou de recruter des indécis[150]. Il fallait donc mobiliser des techniques adaptées, le principal objectif restant, pour le débatteur, de manifester, à travers sa propre personne, la supériorité de sa faction sur celle de ses adversaires. Il s'agissait donc avant tout de séduire le public pour susciter une adhésion ; cependant, les

chalc. p. 10 dyothél. p. 16 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4 habitées par Dieu : inhab. p. 158 disc. p. 86 clergé p. 4 milieu p. 89 miaph. p. 10 comm. disc. p. 91 disc. ident. p. 185 polém. p. 99 idéol. p. 95 monothél. p. 16 ident. p. 183 controv. p. 3 faction p. 4 identif. p. 184

150. *Supra* p. 123-124.

victoires remportées tendaient à prouver que le polémiste et, par extension, les chalcédoniens, possédaient certaines des vertus revendiquées dans le discours identitaire que nous venons d'analyser, comme la compétence, la cohérence ou l'inscription dans la continuité des Pères et des Écritures. Dans ce qui suit, nous allons donc passer en revue quelques procédés polémiques afin de montrer comment ils permettaient de prouver la valeur des champions chalcédoniens et de leur camp en mettant en difficulté l'adversaire.

3.1. Faux arguments et réduction de la complexité

Le moyen le plus évident de mettre un adversaire dans l'embarras était de l'exposer à des sophismes en espérant que, dans le temps limité que lui laissait la confrontation directe, il ne parvienne pas à trouver la faille dans l'argument ou qu'il soit incapable d'en donner une explication suffisamment claire et concise pour le public. À première vue, on pourrait penser que ce procédé est largement utilisé dans des œuvres comme l'*Hodegos*. L'auteur indique aussi qu'il était en usage dans les débats, puisqu'il conseille de faire jurer à l'adversaire de ne pas utiliser des arguments de mauvaise foi[151]. Cependant, l'identification de la mise en œuvre de ce procédé pose un problème méthodologique. Comment savoir si l'auteur et, éventuellement, ses lecteurs ne croyaient pas réellement en la justesse d'un raisonnement ou d'une objection dont nous remarquons les faiblesses ? De plus, dans un ouvrage composite, certaines incohérences d'un chapitre à l'autre peuvent simplement être interprétées comme le signe d'une évolution de la pensée de l'auteur ou de l'acquisition de connaissances plutôt que comme la preuve qu'il aurait parlé de mauvaise foi : Anastase lui-même, dans une note ajoutée à la fin de l'*Hodegos*, reconnaît qu'il n'a pas eu le temps de procéder à l'harmonisation et aux corrections nécessaires avant de copier l'ensemble et qu'il doit y rester des erreurs[152]. Nous ne donnerons qu'un exemple où nous avons cru à tort pouvoir identifier l'usage volontaire de sophismes. Commentant la condamnation par le concile de Nicée de « ceux qui disent que [le Fils] est d'une autre hypostase ou essence [que le Père] » (τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), Anastase, comprenant manifestement « ceux qui disent que [le Fils] est *issu* d'une autre hypostase *ou [d'une autre]* essence [que le Père] », affirme que la conjonction « ou », soit ἤ et non ἤγουν (« c'est-à-dire »), distingue nettement les termes « essence » (οὐσία), synonyme de « nature », et « hypostase »[153]. Or, ἤ, tout comme « ou » en français, peut indiquer aussi bien une opposition qu'une équivalence, et Anastase savait par ailleurs que, au début du IVe siècle, « hypostase » était parfois utilisé dans le sens d'essence[154]. Nous avons donc cru à un raisonnement volontairement

polém. p. 99 chalc. p. 10 disc. ident. p. 185 Pères p. 1

151. Citation *supra* p. 197.
152. Anastase, *Hodegos*, XXIV, l. 122-134, p. 320.
153. *Ibid.*, IX, 1, l. 25-39, p. 135.
154. *Ibid.*, XI, p. 198-200.

fallacieux. Cependant, l'auteur affirme ailleurs, dans des scholies à valeur essentiellement informative, que les participants au concile de Nicée utilisaient les deux termes de manière distincte[155]. De plus, le passage concerné s'inscrit dans une démonstration au premier degré, adressée au lecteur, même si elle peut bien sûr être reprise dans un débat, et non dans la représentation d'un échange d'arguments ou dans un exemple d'objection que l'on pourrait opposer à un hérétique. Enfin, comme l'indique Uthemann dans l'apparat, l'auteur défend ici une thèse déjà soutenue, quelques siècles plus tôt, par Basile de Césarée, dont le raisonnement fut repris dans la controverse contre les miaphysites, comme l'attestent Maxime le Confesseur et la *Doctrina Patrum* ; cependant, en simplifiant l'argumentation, peut-être reconstituée de mémoire, Anastase la rendit peu pertinente. Il est donc plus probable qu'il ait produit une analyse médiocre de bonne foi. Nous nous concentrerons donc sur les cas où la tromperie est manifeste, voire explicitement assumée.

Une première stratégie volontairement malhonnête, assez largement attestée, consistait à ne prendre en compte que partiellement le discours des adversaires à chaque objection, leur imputant ainsi des idées qu'ils n'avaient pas. S'ils ne savaient pas répondre, tant mieux ; s'ils corrigeaient, alors il fallait se rabattre sur un nouvel argument qui en tenait compte. Ainsi, en rédigeant un passage de l'*Hodegos* démontrant que l'acceptation de l'expression « de deux natures » par les miaphysites est incohérente avec l'équivalence qu'ils posent entre la nature et la personne[156], Anastase ignora volontairement — car il ne pouvait pas ne pas le savoir — que ses adversaires admettaient cette distinction entre les deux natures en théorie seulement, pour distinguer leurs propriétés respectives également présentes dans l'unique nature incarnée du Christ : ils n'attribuaient pas à ces natures-ci une existence réelle dans une personne ou une hypostase. De fait, un peu plus loin dans la lettre aux chalcédoniens de Babylone, si notre identification de cette œuvre est juste[157], l'auteur indique la réponse qu'un miaphysite pourrait faire à cette attaque : « C'est par des représentations subtiles ou, si l'on veut, par des vues de l'esprit que nous nous figurons que le Christ est une seule nature incarnée issue de deux natures […][158]. » La réponse à apporter est alors la phrase de Cyrille « les natures ou hypostases du Christ subsistent sans confusion[159] », à laquelle il faudrait ajouter, pour expliciter l'intention du Père, « même après l'union » (καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν)[160]. Une autre application assez grossière

miaph. p. 10 disc. p. 86 nature p. 11 personne p. 11 hypost. p. 11 chalc. p. 10 confus. p. 188 Pères p. 1

155. *Ibid.*, X.1, 2, l. 141, p. 154 – l. 143, p. 155 ; XXIV, l. 102-105, p. 319.
156. Citation et commentaire *supra* p. 209-210.
157. *Supra* p. 51-54.
158. Λεπταῖς τισιν ἐννοίαις ἤτοι νοῦ φαντασίαις νοοῦμεν τὸν Χριστὸν ἐκ δύο φύσεων μίαν φύσιν σεσαρκωμένην : Anastase, *Hodegos*, X.5, l. 43, p. 196 – l. 45, p. 197.
159. Voir *supra* p. 194.
160. Anastase, *Hodegos*, X.5, l. 55, p. 197 – l. 63, p. 198.

de ce procédé est visible dans la réfutation qu'Anastase propose d'un développement anti-chalcédonien dans une lettre festale du patriarche Jean III[161].

Cette stratégie est mise en œuvre de manière encore plus nette et développée dans le chapitre XIII, qui prend la forme d'un échange d'arguments entre un miaphysite et un chalcédonien génériques. L'orthodoxe commence par dénoncer des formules telles que celle du patriarche anti-chalcédonien d'Alexandrie Timothée Élure (457-460 et 475-477), « la nature du Christ est seulement la divinité » (φύσις Χριστοῦ μία θεότης ἐστίν) ; l'ayant présentée sous cette forme tronquée, sortie de son contexte, il affirme qu'elle nie l'Incarnation et demande raison, en conséquence, de toutes les références à l'humanité du Christ dans les Évangiles[162]. L'hérétique répond alors que cette phrase ne nie pas l'Incarnation, mais signifie que la nature humaine a été assimilée par la nature divine ; ce à quoi l'orthodoxe réplique, dans la même ligne, mais de manière plus technique et en commentant les citations patristiques que son adversaire vient d'invoquer, que la nature divine ne peut assumer les propriétés de l'humanité et que l'assimilation de l'humanité entraîne nécessairement la disparition de ces propriétés[163]. Selon l'hérétique, elle n'a pas lieu comme le chalcédonien l'entend, mais les propriétés sont conservées tout en étant élevées par la divinité au-dessus du mode d'existence habituel de la nature humaine. L'orthodoxe répond alors que seulement certains actes humains ont été accomplis par le Christ de façon surnaturelle, dans le sens que nous avons vu plus haut[164], et qu'une telle conception compromettrait l'identité des propriétés humaines du Christ avec les nôtres, donc sa consubstantialité à nous[165]. À chaque fois l'objectif est de mettre en difficulté l'adversaire grâce à une compréhension partielle et partiale de ses propos ; en même temps, il faut connaître les rectifications qu'il est susceptible d'apporter afin de pouvoir y répondre, toujours sur le même mode.

Une autre stratégie attestée dans l'*Hodegos* consiste à utiliser un argument invalide, mais déstabilisant. Ainsi le narrateur des débats alexandrins fait-il un grand usage de la citation de Cyrille « les natures ou hypostases du Christ subsistent sans confusion[166] », parfois en parlant contre sa propre pensée. Dans le quatrième débat[167], il répond à l'attaque habituelle selon laquelle deux natures signifieraient nécessairement deux hypostases en avançant que ce n'est pas un problème, puisque les hypostases ne sont pas des personnes — propos qu'il précise en

chalc. p. 10 miaph. p. 10 nature p. 11 patristiques : Pères p. 1 hypost. p. 11 confus. p. 188 personne p. 11

161. Voir *supra* p. 122-123.

162. Anastase, *Hodegos*, XIII, 2, p. 213-217. Sur cette citation, voir J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 309 (auquel renvoie Uthemann dans l'apparat).

163. Anastase, *Hodegos*, XIII, 3, p. 217-221.

164. *Supra* p. 201.

165. Anastase, *Hodegos*, XIII, 4, p. 222-225.

166. Voir *supra* p. 194.

167. Anastase, *Hodegos*, X.4, p. 192-194.

aparté avoir tenus « en guise de ruse contre les méchants et non selon la vérité[168] ». Ayant laissé ses adversaires démontrer, à grand renfort de citations, que les deux termes, au contraire, sont synonymes, il répond que c'est impossible, puisque reconnaître cette synonymie reviendrait à accuser Cyrille, qui a parlé plusieurs fois des hypostases du Christ, de nestorianisme. L'argument est bien sûr doublement faux, puisque Anastase reconnaît par ailleurs que les termes d'hypostase et de personne sont synonymes de manière générale et considère que l'erreur des miaphysites, contrairement à ce qu'il dit ici, réside dans la relation qu'ils établissent entre « nature » et « hypostase ». Cependant, il affirme que cette argumentation a suffi à prendre de court ses adversaires, ce qui est le but visé. De même, dans le deuxième débat[169], toute la discussion sur la formule « les natures ou hypostases du Christ subsistent sans confusion » part du présupposé que, dans cette phrase, « hypostase » est utilisé dans son sens habituel ; l'argument consiste à dire que, puisque les miaphysites révèrent Cyrille qui a attribué plusieurs hypostases au Christ, alors ils ne peuvent accuser les chalcédoniens de nestorianisme pour l'avoir professé en deux natures. Un peu plus loin, il utilise même cette phrase de manière purement négative, pour leur montrer qu'argumenter en s'appuyant uniquement sur des citations sorties de leur contexte conduit à des contradictions, donc que leurs arguments d'autorité ne suffisent pas à établir la formule de l'unique nature[170]. Pourtant, Anastase explique ensuite, dans un chapitre ajouté pour l'information du lecteur, que, lorsqu'il parlait de plusieurs hypostases, Cyrille, comme d'autres avant lui, utilisait en réalité ce terme dans le sens de nature ou d'essence[171]. Simplement, aux yeux du polémiste, il était superflu d'expliquer exactement cette citation quand il s'agissait d'embarrasser l'opposant dans un débat. Élever le niveau aurait même pu s'avérer contre-productif pour obtenir l'adhésion d'une partie du public : comme dans les échanges analysés précédemment, il fallait mobiliser uniquement les connaissances nécessaires pour mettre en défaut l'adversaire, quitte à formuler des arguments faux ou excessivement simplifiés. Tant que les thèses défendues étaient justes, cela ne pouvait pas nuire.

3.2. Contrôler le cadre du débat

Outre la présentation d'arguments efficaces, quoique fallacieux, et l'adaptation du niveau du débat à celui des adversaires et du public, le contrôle et la manipulation de la situation de communication dans laquelle s'inscrivait la confrontation étaient perçus comme un moyen de dominer l'adversaire, voire de l'humilier lorsqu'il se montrait incapable de déjouer les pièges

hypost. p. 11 nest. p. 10 personne p. 11 miaph. p. 10 nature p. 11 confus. p. 188 chalc. p. 10 polém. p. 99 sit. comm. p. 98

168. Κακούργοις πανούργως καὶ οὐ κατὰ ἀλήθειαν : *Ibid.*, X.4, l. 17, p. 193.
169. Résumé *supra* p. 194-195.
170. Anastase, *Hodegos*, X.5, p. 194-198.
171. *Ibid.*, XI, p. 198-200.

qui lui étaient tendus, et de susciter l'adhésion du public à la personne du débatteur et à son camp. Il était généralement attendu que chacun défende ses convictions en les appuyant sur des arguments qu'il jugeait pertinents et en pointant les faiblesses du discours adverse : ces règles étaient tantôt laissées implicites, tantôt énoncées préalablement au débat[172]. Cependant, comme il est fréquent dans la polémique, ce cadre institutionnel pouvait être manipulé : Anastase, en particulier, montrait comment le faire.

Le niveau le plus faible de prise de contrôle du cadre institutionnel consistait à maîtriser la marche du débat, ce que le public pouvait sans doute percevoir sans avoir besoin de comprendre tout ce qui se disait. Par exemple, dans le deuxième débat alexandrin, la citation « les natures ou hypostases du Christ subsistent sans confusion » permet au narrateur de reprendre le contrôle de la discussion : alors qu'elle a commencé par une attaque des miaphysites affirmant qu'il n'y a pas de nature sans hypostase, l'invocation de cette citation de Cyrille réoriente le débat vers le sens de celle-ci et sa compatibilité avec la profession de foi miaphysite[173]. Au moment où il reprend ainsi la main, le narrateur prend un de ses adversaires à partie pour exiger qu'il réponde précisément à ces questions et pour lui soumettre une série d'apories[174]. À la fin de cet échange, lorsqu'il a le sentiment d'avoir suffisamment bien établi ses thèses, il prend à témoin les chalcédoniens présents pour souligner la contradiction qu'il y a à accepter d'attribuer toutes les propriétés et activités humaines au Christ tout en refusant le mot de « nature » [175]. Il laisse ainsi formellement l'initiative de la réplique suivante à ses adversaires, mais, en formulant ces critiques face au public, il impose en réalité le thème de l'échange qui suit. En mettant systématiquement les miaphysites en position de se justifier, le chalcédonien peut choisir les questions qu'il maîtrise et accréditer l'idée qu'ils sont en tort.

Les procédés mis en œuvre dans ce deuxième débat alexandrin ne s'écartent guère des règles du débat policé. Ailleurs, cependant, Anastase revendique le recours à la ruse. Il le fait tout d'abord en masquant ses intentions. Dans le premier débat alexandrin, cette tactique lui permet d'imposer le débat à des miaphysites peu aguerris. Alors qu'il n'est manifestement pas encore connu comme un polémiste chalcédonien à Alexandrie, « dans la dissimulation d'une ruse pieuse[176] », il fait croire à des clercs qu'il admet l'équivalence entre « nature » et « hypostase » et propose de le mettre par écrit afin de le lire publiquement le lendemain. Ayant ainsi réussi à rassembler ses adversaires et un public nombreux, il révèle sa véritable opinion et énumère de nombreux passages des Écritures et des Pères où « hypostase » ne peut pas être

disc. p. 86 polém. p. 99 nature p. 11 hypost. p. 11 confus. p. 188 miaph. p. 10 chalc. p. 10 Pères p. 1

172. Voir *supra* p. 216.
173. Résumé de cet échange et références *supra* p. 194-195.
174. Anastase, *Hodegos*, X.2, 3, l. 17, p. 163 – l. 67, p. 165.
175. *Ibid.*, X.2, 4, p. 169-170. Sur le sens de l'expression τὸν λαὸν τῆς ἐκκλησίας, voir *supra* p. 123, n. 50.
176. Ἐν ὑποκρίσει τινὶ εὐσεβοῦς πανουργίας : *Ibid.*, X.1, 1, l. 26-27, p. 143.

substitué à « nature ». Les miaphysites venus acter un début de réconciliation entre les Églises d'Alexandrie ne savent quoi répondre : le narrateur a réussi à imposer une confrontation à des adversaires manquant de préparation et, ainsi, à obtenir une victoire facile et manifeste grâce à une argumentation minimale face à un public diversifié[177]. Plus tard, lorsqu'il est convoqué, un dimanche matin, devant le gouverneur d'Alexandrie pour s'expliquer de ses agissements, il présente semblablement à ses accusateurs sévériens une profession de foi conçue pour leur convenir : « Moi, Anastase, moine de la sainte montagne du Sinaï, je professe que c'est le même Dieu Verbe engendré par Dieu le Père avant tous les siècles qui a été crucifié, a souffert, est mort et est ressuscité[178]. » Ayant ainsi endormi la méfiance de ses adversaires, il les fait souscrire à cette formule — sans avoir lui-même signé le document — en leur promettant de communier avec eux lors de la messe qui va suivre. Une fois en possession de cette feuille qui atteste leur impiété, il se retourne contre eux en leur reprochant de ne pas avoir exigé qu'il précise « dans la chair » (σαρκί)[179]. Leur faute est si grande qu'il se permet même de tirer la barbe de l'un d'entre eux. Là encore, manipuler la situation de communication permet d'obtenir de ses adversaires ce qu'ils n'auraient pas accordé autrement et de remporter une victoire nette à peu de frais.

Le polémiste peut aussi manipuler les oppositions qui structurent le débat. Nous avons déjà évoqué la stratégie du moine dans le *Dialogue contre un sévérien*, qui consiste à se faire passer pour un gaïanite pour pousser le stylite à adopter le discours chalcédonien afin de réfuter l'aphtartodocétisme[180]. La tromperie peut aussi concerner l'objet de la discussion. Dans l'*Hodegos*, lors d'un des débats alexandrins, Anastase présente à ses adversaires un faux *Tome* du patriarche dyophysite Flavien, composé à partir de citations des Pères qu'il a juxtaposées après avoir harmonisé leur vocabulaire, « afin de montrer à tous que c'est par haine et par aversion, et non par amour de la vérité, que [les miaphysites] s'opposent au concile de Chalcédoine, au bienheureux Flavien et au *Tome* de saint Léon[181] ». Naturellement, croyant que le texte est d'un patriarche ennemi et constatant qu'il emploie des formulations dyophysites, les miaphysites le condamnent vigoureusement, ce qui permet au narrateur, révélant la supercherie, de montrer qu'ils ne savent pas reconnaître des citations des Pères et qu'ils leur sont opposés[182]. Là encore,

miaph. p. 10 Églises : Égl. loc. p. 4 sév./théod./jac. p. 15 sit. comm. p. 98 polém. p. 99 gaïanite : julian. p. 15 disc. p. 86 chalc. p. 10 aphtart. p. 15 dyophysite : chalc. p. 10 Pères p. 1

177. *Ibid.*, X.1, p. 143-159. Voir aussi *supra* p. 123-124.

178. Ἐγὼ Ἀναστάσιος μοναχὸς τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ ὁμολογῶ, ὅτι αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος ὁ γεννηθεὶς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων αὐτὸς ἐσταυρώθη καὶ ἐτάφη καὶ ἔπαθε καὶ ἀνέστη : *Ibid.*, X.3, l. 37-40, p. 191.

179. *Ibid.*, X.3, p. 190-192. Sur cette question, voir *supra* p. 189.

180. Voir *supra* p. 120-121.

181. Πρὸς τὸ δεῖξαι πᾶσιν, ὅτι ἐχθρωδῶς καὶ ἀντιπαθῶς, ἀλλ' οὐ φιλαλήθως ἐναντιοῦνται τῇ συνόδῳ Χαλκηδόνος καὶ τῷ μακαρίῳ Φλαβιανῷ καὶ τῷ *Τόμῳ* τοῦ ἁγίου Λέοντος : Anastase, *Hodegos*, X.2, 7, l. 63-66, p. 182.

182. *Ibid.*, X.2, 7, p. 180-189.

le stratagème, loin d'être honteux, permet de révéler au public qui est du côté de la tradition en empêchant les adversaires de mobiliser leurs citations patristiques et leurs arguments et interprétations habituels.

Le recours à de telles manœuvres est d'ailleurs justifié, à l'occasion, dans notre corpus. C'est d'autant plus nécessaire que, lorsqu'elles viennent de l'adversaire, elles sont condamnées : outre le serment qu'il conseille d'exiger des opposants dans un débat[183], Anastase caractérise souvent les erreurs des hérétiques comme des ruses malfaisantes, des tromperies (δόλοι)[184]. Un premier élément de justification est l'utilisation, par Anastase, de πανουργία pour désigner ses propres pratiques, terme plus positif que δόλος qui renvoie plutôt à l'habileté, la ruse[185]. C'est cependant le *Dialogue contre un sévérien* qui présente le plus long développement à ce sujet, lorsque le moine chalcédonien dévoile son imposture au stylite :

> **L'hérétique :** Le Seigneur perdra tous ceux qui parlent de manière mensongère, qui *parlent de paix avec leur voisin alors que la méchanceté est dans leur cœur* (Ps 27,3) ! N'as-tu pas ressenti la crainte de Dieu tandis que tu foulais aux pieds ta propre conscience pendant tant d'heures et que tu me parlais ironiquement tout en pensant autre chose ?
>
> **L'orthodoxe :** N'as-tu pas lu comment Paul, le héraut de la vérité, apparaît avoir fréquemment répondu en se faisant tantôt pharisien, puis romain en un autre lieu, et d'une autre opinion à d'autres moments, afin d'attirer à soi les uns et d'humilier ou de réduire en miettes les autres ? Par conséquent, vous non plus, ne vous affligez pas de la manière dont nous avons débattu avec vous : nous n'aurions pas pu vous persuader de reconnaître la vérité autrement que nous ne l'avons fait[186].

De même, Anastase, dans une scholie portant sur son faux *Tome* de Flavien, se réclame de l'exemple de Paul en invoquant 2 Co 12,16 et incite ses lecteurs à utiliser le même procédé[187].

patristiques : Pères p. 1 chalc. p. 10

183. Voir *supra* p. 197.

184. Voir Anastase, *Hodegos*, index p. 346, *s. v.* δόλος. Ce terme est systématiquement associé aux hérétiques, sauf dans X.2, 7, l. 79, p. 182, où ils est présent dans une citation de 2 Co 12,16, où Paul l'applique à lui-même.

185. Voir *Ibid.*, index p. 364, s. v. πανουργία et πανοῦργος. Dans IV, l. 128-129, p. 87, ce terme est appliqué à Nestorius, mais conjointement à δόλος.

186. Ὁ αἱρετικὸς εἶπεν· Ἀπολεῖ Κύριος πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος, τοὺς *λαλοῦντας εἰρήνην μετὰ τοῦ πλησίον αὐτῶν, κακὰ δὲ ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*. Οὐκ ἐφοβήθης τὸν Θεὸν ἐπὶ τοσαύτας ὥρας καταπατῶν τὸ συνειδός σου καὶ εἰρωνείᾳ μοι λαλῶν, ἄλλως δὲ φρονῶν;

Ὁ ὀρθόδοξος εἶπεν· Οὐκ ἀνέγνως πῶς ὁ κῆρυξ τῆς ἀληθείας Παῦλος φαίνεται πολλάκις ποιήσας νῦν μὲν ἑαυτὸν Φαρισαῖον, εἶτα ἀλλαχοῦ Ῥωμαῖον, καὶ ἄλλοτε ἄλλο φρόνημα ὑπεκρίνατο, ὅπως τοὺς μὲν ἐπισπάσηται, τοὺς δὲ καταισχύνῃ ἢ διασκεδάσῃ; Διὸ μηδὲ ὑμεῖς πονήσετε ἐπὶ τῷ τρόπῳ, ᾧ πρὸς ὑμᾶς διελέχθημεν· τὴν γὰρ ἀλήθειαν ὑμᾶς ὁμολογῆσαι ἄλλως πεῖσαι ὑμᾶς οὐκ ἠδυνάμεθα : *Dialogue contre un sévérien*, § 73, p. 146, l. 14-25.

187. Anastase, *Hodegos*, X.2, 7, l. 76-79, p. 182.

Le sens est clair : pour pouvoir rendre inopérant l'appareil discursif construit par l'adversaire pour se défendre contre le discours orthodoxe, c'est-à-dire contre la vérité, il faut le forcer, en le confrontant au mensonge, à manifester pleinement son erreur, qu'il cherche autrement à atténuer, ou à adopter le discours de vérité.

Avec les procédés que nous venons de décrire, nous atteignons enfin ce qui définit la polémique comme telle, à savoir la personnalisation du débat. S'il était légitime d'utiliser des arguments partiellement faux et de se fonder sur des présuppositions malhonnêtes, ou en tout cas peu charitables, concernant les pensées de l'interlocuteur, et si l'on avait le droit de tromper celui-ci sur ses pensées et ses intentions, c'est bien parce que la discussion était dirigée contre sa personne et avait pour but principal de le mettre en échec. Le vainqueur s'appropriait ainsi, en forçant l'adversaire à lâcher prise, les institutions qui constituaient à la fois le cadre et le véritable objet de la confrontation : le débat public lui-même, ainsi que les normes et la tradition de l'Église. Cependant, alors que, dans la pratique, les débattants manipulaient et redéfinissaient partiellement ces institutions — y compris la tradition, dont la délimitation et l'interprétation n'allaient pas de soi —, ils cherchaient à se présenter comme de simples transmetteurs fidèles. C'est à cette condition que ces procédés pouvaient favoriser l'identification d'une partie du public à la faction chalcédonienne sans que cette identification ne soit articulée dans un discours élaboré, ni qu'elle ne repose sur une maîtrise de la compétence discursive correspondante : le succès suscitait la confiance dans le fait que le vainqueur et, par conséquent, ceux au nom desquels il débattait, représentaient l'Église éternelle. On peut dès lors comprendre que des chalcédoniens, se voyant soumis à une forte concurrence, aient cherché à exploiter les ressources du débat public et incité d'autres à faire de même. Toutefois, il est aisé de se représenter la fragilité d'une adhésion reposant sur ce type de succès, jamais garantis et toujours à renouveler. Dans quelle mesure d'autres facteurs tendaient-ils à la consolider ?

Conclusion du chapitre

Sans surprise, dans le discours identitaire des polémistes chalcédoniens, les éléments formulés dans le cadre de la controverse avec les miaphysites et les monothélites occupent une place centrale. Cependant, tel qu'on le voit dans l'*Hodegos* et le *Dialogue contre un sévérien*, seule la fidélité à la tradition de l'Église était régulièrement invoquée dans les débats, en particulier lorsqu'elle constituait l'objet même de la confrontation. La cause de cette restriction nous semble être que des auteurs comme Anastase ou, avec une orientation moins réaliste, mais tout aussi didactique, celui du *Dialogue contre un sévérien*, cherchaient à former des clercs et des

disc. p. 86 polém. p. 99 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 identif. p. 184 faction p. 4 chalc. p. 10 compét. disc. p. 90 Église éternelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. ident. p. 185 controv. p. 3 miaph. p. 10 monothél. p. 16

moines à des pratiques de débat bien réelles dont ils percevaient qu'elles pouvaient avoir des conséquences sur la solidité et l'extension de leur faction. Dans ce contexte, il eût été imprudent de se lancer dans des discussions plus hasardeuses, par exemple sur la moralité des adversaires. Néanmoins, les auteurs que nous étudions assignaient un rôle crucial aux débats publics, non seulement parce qu'ils leur attribuaient une influence sur le rapport de forces entre les groupes confessionnels et sur la cohésion de ceux-ci, mais aussi parce que la confrontation avec les miaphysites et les monothélites donnait l'occasion de stabiliser les principes fondamentaux du discours chalcédonien (ou, plus particulièrement, dyothélite) et, lorsqu'elle était bien menée, de confirmer la pertinence de la caractérisation que les polémistes donnaient de leurs adversaires.

Le discours identitaire chalcédonien est largement développé surtout dans les commentaires sur les stratégies argumentatives à mettre en œuvre lors des débats et dans les nombreux chapitres qui détaillent les connaissances et les représentations que tout chalcédonien bien formé et engagé devait posséder. On y trouve, en particulier, les éléments reposant sur des caractérisations des confessions rivales qui n'avaient guère leur place dans des débats publics. L'identité que les auteurs étudiés envisageaient pour leur faction s'appuyait sur une compétence discursive assez aisément appropriable. Fondée sur l'opposition entre la compréhension et la distinction d'un côté, la partialité et la confusion de l'autre, cette compétence discursive permettait de produire de manière souple une variété de discours particuliers sans sacrifier leur cohérence d'ensemble. Le problème, dans la perspective de la constitution d'une communauté de discours incluant tous les fidèles, est qu'elle ne concernait qu'un noyau dur constitué d'élites cléricales, monastiques et peut-être laïques. Évidemment, la consolidation et l'expansion de ce noyau était un enjeu crucial, mais il nous reste à comprendre comment d'autres fidèles pouvaient être intégrés à une faction dont ils ne connaissaient que peu les spécificités discursives. À cet égard, le simple fait de constater la valeur des héros chalcédoniens lors des débats, en particulier leur capacité à prouver qu'ils s'inscrivaient dans la tradition de l'Église, ne suffisait sans doute pas à développer une identité largement partagée et un tant soit peu riche.

faction p. 4 miaph. p. 10 monothél. p. 16 disc. p. 86 chalc. p. 10 dyothél. p. 16 polém. p. 99 disc. ident. p. 185 ident. p. 183 compét. disc. p. 90 comm. disc. p. 91 fidèles p. 4 clergé p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

Conclusion de la partie

Notre corpus documente un milieu d'élites monastiques qui entendit jouer un rôle central dans la défense de l'orthodoxie, le conseil au clergé et l'édification des fidèles sans pour autant concurrencer, la plupart du temps, les institutions d'encadrement de l'Église. Les critères sur lesquels ce milieu fondait ses prétentions apparaissent directement liés aux caractéristiques qu'il présentait comme constitutives de l'identité chalcédonienne. L'interprétation honnête et compréhensive des Écritures et des Pères, apanage, selon eux, de leur faction, ne pouvait être mise en œuvre et transmise que par des personnes habitées par Dieu : or, en tant que moines, ils étaient les mieux placés pour allier cette qualité à une étude satisfaisante des textes. L'usage responsable, prudent et efficace de la polémique requérait des règles et des recommandations que, grâce à leur pratique et à leur inspiration, ils étaient les plus à même de fournir. Ainsi pouvaient-ils prétendre agir de manière autonome et jouer un rôle structurant pour la communauté de discours chalcédonienne sans occuper aucune position institutionnelle, si ce n'est, éventuellement, celle de prêtre.

Cette analyse laisse encore largement inexpliquée l'intégration de la masse des fidèles à un groupe constitué en communauté de discours dont ils ne maîtrisaient pas, ou très peu, les éléments doctrinaux proprement chalcédoniens, et dont nos auteurs ne cherchaient pas à ce qu'ils les connaissent mieux. Il serait tentant de revenir à Fredrik Barth, comme d'autres l'on fait avant nous, pour modéliser la formation d'une identité chalcédonienne plus englobante socialement[1], en essayant de comprendre quelles interactions sociales et quelles oppositions de marqueurs symboliques permettaient de maintenir les frontières confessionnelles du groupe. Cependant, l'extrait suivant de son essai célèbre sur la délimitation des groupes ethniques, fondateur de cette approche, doit nous inciter à ne pas oublier une étape essentielle :

> Dans le maintien des frontières ethniques sont aussi impliquées les situations où des individus appartenant à différentes cultures sont en contact : les groupes eth-

milieu p. 89 clergé p. 4 fidèles p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 ident. p. 183 chalc. p. 10 Pères p. 1 faction p. 4 habitées par Dieu : inhab. p. 158 polém. p. 99 comm. disc. p. 91

1. F. Barth, Ethnic Groups and Boundaries. Exemples d'appropriation implicite ou explicite des grandes lignes de cet essai dans A. Papaconstantinou, Conversion in Late Antiquity, p. xxiii ; il faut y rattacher l'usage banalisé de l'expression de « maintien des frontières » (*boundary maintenance*), par exemple dans M. P. Penn, *Envisioning Islam*, p. 152 et 167, ou J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 108 et 152 (qui critique cependant certains usages de ce concept).

> niques se perpétuent en tant qu'unités significatives seulement s'ils induisent des différences marquées de comportement, c'est-à-dire des différences culturelles persistantes. Or, quand des personnes appartenant à différentes cultures interagissent, on s'attendrait à ce que ces différences s'amenuisent […]. Par conséquent, la perpétuation des groupes ethniques en contact suppose non seulement l'existence de critères et de marqueurs d'identification, mais aussi une structuration des interactions permettant la perpétuation des différences culturelles. […] L'existence de relations inter-ethniques stables présuppose une structuration des interactions que l'on peut définir ainsi : un ensemble de prescriptions gouvernant les situations de contact et ouvrant la voie à une articulation dans certains secteurs ou domaines d'activité ; un ensemble d'interdits sur certaines situations sociales empêchant les ethnies d'interagir dans d'autres secteurs, évitant ainsi à certaines parties des cultures concernées d'être confrontées à d'autres cultures et de se modifier[2].

Barth étudiait des groupes ethniques, c'est-à-dire des groupes dont l'identité englobe les principaux aspects de la vie sociale et qui reconnaissent l'existence d'autres ethnies, face auxquelles ils cherchent à maintenir leur différence. Pour ce type de groupes, on comprend aisément à quel point il est crucial de réglementer les occasions multiples d'interaction sociale avec les membres d'autres ethnies. Maintenant, de quel type de groupe parle-t-on lorsque l'on étudie la communauté de discours chalcédonienne ? Elle n'était certes pas une unité sociale aussi englobante que peut l'être une ethnie : en ce qui concerne les interactions sociales, les auteurs que nous étudions se limitaient généralement à encadrer les pratiques cultuelles et les mariages ; les règles régissant la vie quotidienne étaient souvent débattues ou ignorées ; surtout, elles laissaient largement de côté des domaines d'activité fondamentaux comme le travail. Avant de chercher sur quels marqueurs et quelles normes les polémistes chalcédoniens tentaient de s'appuyer pour maintenir les frontières confessionnelles, encore faut-il comprendre de quel type de groupe social relevait, à leurs yeux, la communauté de discours chalcédonienne, en particulier par rapport aux autres communautés de discours héritières de l'Église impériale. La réponse est d'autant moins évidente que, comme nous l'avons rappelé en introduction[3], le

ident. p. 183 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10 polém. p. 99 Égl. imp. p. 4

2. « Entailed in ethnic boundary maintenance are also situations of social contact between persons of different cultures: ethnic groups only persist as significant units if they imply marked difference in behaviour, i.e. persisting cultural differences. Yet where persons of different culture interact, one would expect these differences to be reduced […]. Thus the persistence of ethnic groups in contact implies not only criteria and signals for identification, but also a structuring of interaction which allows the persistence of cultural differences. […] Stable inter-ethnic relations presuppose such a structuring of interaction: a set of prescriptions governing situations of contact, and allowing for articulation in some sectors or domains of activity, and a set of proscriptions on social situations preventing inter-ethnic interaction in other sectors, and thus insulating parts of the cultures from confrontation and modification. » : F. Barth, Ethnic Groups and Boundaries, p. 15-16.

3. *Supra* p. 1-26.

processus de constitution des factions en organisations distinctes n'était pas encore achevé à l'époque considérée. Se percevaient-ils comme une organisation en cours de formation ? Sinon, comment ? Répondre à ces questions permettra de mieux comprendre et caractériser les stratégies mises en œuvre pour établir et maintenir les limites de leur groupe ; nous obtiendrons ainsi une vue plus complète de l'identité chalcédonienne que les polémistes de notre corpus cherchaient à construire et des voies par lesquelles ils tentaient d'élargir leur communauté de discours tout en consolidant cette faction socialement hétérogène à laquelle ils voulaient que clercs, moines et fidèles s'identifient fermement.

---

faction p. 4 organ. p. 4 ident. p. 183 chalc. p. 10 polém. p. 99 comm. disc. p. 91 clergé p. 4 identif. p. 184

Troisième partie

Incarner l'Église universelle

La cohésion des Églises locales chalcédoniennes et du réseau qu'elles formaient reposait avant tout sur un culte pratiqué en commun et sur un corps de doctrine en principe exclusif se réclamant des Écritures, des Pères et du concile de Chalcédoine, ainsi que sur des échanges discursifs autour de ce corps de doctrine. Or, les simples fidèles avaient surtout accès au premier de ces fondements ; c'est particulièrement vrai si l'on considère ce qui était spécifiques aux chalcédoniens, par opposition aux autres chétiens. Comment comprendre cette situation paradoxale où l'on enjoignait aux fidèles de s'affilier exclusivement à une Église locale chalcédonienne sous peine d'être privés de sacrements valides, sans pour autant leur donner accès aux éléments du discours commun censés fédérer les clercs de cette faction et les distinguer des autres confessions chrétiennes[4] ? Comment un auteur comme Anastase le Sinaïte pouvait-il envisager que le plus grand nombre s'identifie à la foi de Chalcédoine sans initier les fidèles aux débats terminologiques qui fondaient cette foi, de peur de les induire en erreur ?

Au vu des éléments que nous avons exposés jusqu'ici, par exemple le fait que la prédication d'Anastase évitait les formules spécifiquement chalcédoniennes[5] ou que le discours identitaire chalcédonien, en particulier tel qu'il devait apparaître lors des débats publics, insistait particulièrement sur la continuité avec l'ensemble de la tradition de l'Église[6], nous partirons de l'hypothèse que le milieu étudié prétendait que les chalcédoniens incarnaient l'Église universelle et que, par conséquent, leur objectif principal, vis-à-vis des simples fidèles, était de consolider leur adhésion aux fondamentaux de la foi chrétienne plutôt que de multiplier et de faire reconnaître les marqueurs identitaires du courant chalcédonien. En effet, nous n'avons guère d'indices pour affirmer qu'ils percevaient déjà clairement les différentes confessions chrétiennes issues de l'Église impériale comme des Églises dotées de nombreux éléments distinctifs et fonctionnant les unes à côté des autres de manière indépendante : au contraire, le caractère et les représentations de la controverse avec les miaphysites dans notre corpus, ainsi que quelques récits que nous avons mentionnés en introduction[7], montrent qu'ils se situaient encore dans la perspective d'une lutte de factions où les miaphysites étaient perçus comme des adversaires qui menaçaient leur propre reproduction et dont ils devaient conquérir les positions de pouvoir, désorganiser les réseaux et rallier les affiliés. L'enjeu était donc pour eux, nous semble-t-il, de maintenir dans le califat l'héritage de l'Église impériale, une Église chrétienne avant tout où les chalcédoniens étaient en position de force et où les membres d'Églises locales miaphysites devaient pouvoir aisément passer à l'orthodoxie.

Égl. loc. p. 4 chalc. p. 10 Pères p. 1 fidèles p. 4 disc. comm. p. 91 faction p. 4 chrét. p. 4 identif. p. 184 disc. ident. p. 185 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 milieu p. 89 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 ident. p. 183 Égl. imp. p. 4 Églises : Égl. (organ.) p. 4 controv. p. 3 miaph. p. 10

4. Voir *supra* p. 138-142 et 176.
5. *Supra* p. 139-141.
6. *Supra* p. 203-208.
7. *Supra* p. 18-20.

Nous vérifierons et préciserons cette hypothèse dans le chapitre VI. Dans le chapitre VII, nous nous intéresserons à un autre aspect du renforcement de l'Église et de l'adhésion des fidèles à la foi chrétienne auquel plusieurs auteurs de notre corpus prétendaient œuvrer : la production ou le renouvellement du discours contre les non-chrétiens, juifs et musulmans, qui ne se trouvaient plus dans une situation d'infériorité juridique, voire qui pouvaient être perçus, dans une mesure qui reste à préciser, comme des concurrents. Dans les deux cas, nous traiterons ensemble la définition, dans notre corpus, du groupe correspondant à la communauté de discours chalcédonienne et les stratégies mises en œuvre pour obtenir une affiliation qui fût exclusive de celle à d'autres groupes confessionnels.

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 chrét. p. 4 disc. p. 86 comm. disc. p. 91 chalc. p. 10

VI. Perpétuer l'Église orthodoxe sur les fondements de l'Église impériale

Divers éléments, nous l'avons dit, laissent à penser que, pour autant que l'on puisse en juger, Anastase le Sinaïte, les autres auteurs de notre corpus, voire d'autres moines et clercs et des patrons des chalcédoniens sur lesquels nous avons des récits, ne concevaient pas encore pleinement les différentes factions de l'ancienne Église impériale comme des Églises indépendantes et complètement séparées. Certes, Anastase situait clairement les miaphysites hors de l'Église — dans laquelle il incluait les chalcédoniens monothélites[1] —, opposant en particulier « l'infâme hiérarchie des jacobites » d'Antioche (ἡ τῶν Ἰακωβιτῶν μυσεραρχία), dont Athanase le Chamelier était le patriarche lors de la reconquête de la Syrie par Héraclius sur les Perses, à la « sainte Église catholique du même lieu » (ἡ αὐτόθι ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία), dont l'empereur lui promit le patriarcat : il reconnaissait donc bien qu'il y existait deux hiérarchies parallèles à Antioche, avec la possibilité (pas toujours actualisée) que chacune soit dotée de son propre patriarche[2]. De même, il désignait Jean III d'Alexandrie comme « l'évêque des théodosiens » (ὁ ἐπίσκοπος τῶν Θεοδοσιάνων[3]) et allait jusqu'à parler d'un « peuple » (λαός) des sévériens, concept regroupant l'ensemble des clercs et des fidèles partageant cette affiliation, implicitement distinct du peuple des chalcédoniens, qu'il désignait comme l'Église[4]. Selon notre terminologie, il tendait donc à penser les factions cléricales comme des organisations. Néanmoins, comme nous l'avons vu, l'ensemble des auteurs étudiés se situaient encore dans la perspective d'une concurrence pour l'adhésion des clercs, des moines et des fidèles au sein d'un ensemble certes divisé, mais où le succès, voire la reproduction des uns dépendait encore de l'échec des autres. Comment pouvaient-ils prétendre que les chalcédoniens formaient l'unique et sainte Église universelle qui devait ramener à elle les chrétiens hérétiques, tout en ayant conscience de la

patron. p. 17 chalc. p. 10 faction p. 4 Églises indépendantes : Égl. (organ.) p. 4 miaph. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 monothél. p. 16 sév./théod./jac. p. 15 clergé p. 4 fidèles p. 4 organ. p. 4 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4

1. Voir Anastase, *Discours III*, 1, l. 103, p. 61, et Idem, *Traité des hérésies et des conciles*, § 20, p. 84, l. 14-15.
2. Anastase, *Discours III*, 1, l. 21-28, p. 56.
3. Anastase, *Hodegos*, XV, l. 2 et 16, p. 264.
4. *Ibid.*, IX, 1, l. 72, p. 136. Sur le sens de λαός, voir *supra* p. 123, n. 50.

division profonde entre des factions qui tendaient déjà à se penser comme des organisations distinctes ?

Pour comprendre ce positionnement, il nous faut tout d'abord préciser comment ils concevaient la position des Églises locales dans le califat, en particulier leur rapport à l'Église dans l'Empire romain, avec laquelle ils étaient en communion. Partageaient-ils encore l'idée que les Églises locales du Proche-Orient participaient à l'Église impériale ? Comment s'accommodaient-ils, dans cette représentation, du passage sous la domination islamique ? Une fois ce point clarifié, nous pourrons traiter le cœur du problème : indépendamment des moyens de la lutte contre les miaphysites, sur lesquels nous nous sommes concentré jusqu'ici, comment concevaient-ils la restauration de l'autorité chalcédonienne sur l'Église, ou, pour le dire dans leurs propres termes, l'expansion de l'Église universelle au détriment des hiérarchies hérétiques ? Quelle en était l'étendue et comment les fidèles pouvaient-ils reconnaître son autorité ? Répondre à ces questions nous permettra de mieux saisir comment des acteurs chalcédoniens de la fin du VII^e^ et du tout début du VIII^e^ siècle percevaient l'évolution de l'ancienne Église impériale sous la domination islamique, comment ils souhaitaient la voir évoluer et dans quelle mesure ces représentations ouvrirent la voie — ou pas — à la constitution de l'Église melkite au cours du siècle suivant.

1. Penser l'Église universelle hors de l'Empire

Comme l'a très nettement montré John Haldon, les discours chrétiens dans le Proche-Orient islamique à la fin du VII^e^ siècle présentent, quand on les considère tous ensemble, deux tendances antithétiques. D'une part, les élites chrétiennes, y compris miaphysites, affirmaient que la soumission des chrétiens au califat était une punition pour les péchés et l'hérésie des chefs de l'Empire romain autant que des simples fidèles. L'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, écrite en syriaque et traduite en grec dans les années 690, va même jusqu'à prophétiser le retour de l'Empire romain à la fin des temps, avec à sa tête un empereur pieux. Pourtant, cette représentation d'une communauté de destin avec l'Empire romain ne les empêchait pas d'avoir conscience que l'Église avait déjà fonctionné hors de l'Empire durant les années 610 et 620, sous l'occupation perse ; en outre, l'idée était assez répandue que Dieu réagissait en fonction de la piété et de l'orthodoxie de l'ensemble des chrétiens, et non seulement de celles de leurs dirigeants. Ces facteurs faisaient que, « dans une certaine mesure, il devenait possible d'envisager l'identité romaine chrétienne indépendamment de l'État impérial[5] ». Il a été montré que le développement de cette seconde

faction p. 4 organ. p. 4 Égl. loc. p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4 Pr.-Or. p. 2 Égl. imp. p. 4 miaph. p. 10 chalc. p. 10 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 disc. p. 86 chrét. p. 4

5. « […] to some extent it became possible to envisage Christian Roman identity as separate from the imperial state » : J. F. Haldon, *The Empire That Would Not Die*, p. 88. Pour tout ce passage, *Ibid.*, p. 84-90.

tendance est déjà visible dans les homélies de Sophrone de Jérusalem, prononcées au cours des conquêtes islamiques[6].

Pour mettre en évidence ce paradoxe, Haldon s'est appuyé en partie sur quelques œuvres d'Anastase et sur la *Vie* syriaque de Maxime le Confesseur. D'autres textes de notre corpus le présentent également ; ils fournissent une matière supplémentaire pour préciser l'articulation entre l'Église universelle et l'Empire romain chrétien dans le discours chalcédonien du Proche-Orient islamique : en effet, comme Haldon le fait sentir lui-même en précisant « dans une certaine mesure », « l'identité romaine chrétienne », telle qu'envisagée dans notre corpus, n'était encore que partiellement autonome vis-à-vis de l'État dirigé depuis Constantinople. Comment les milieux chalcédoniens que nous étudions concevaient-ils leur participation à une Église qui n'était pas cantonnée au territoire de l'Empire romain ? Comment se représentaient-ils leurs rapports avec le pouvoir impérial chrétien si sa tutelle n'était plus nécessaire ?

1.1. L'Empire romain, d'objet d'élection divine à signe d'élection de l'Église

Durant toute l'Antiquité tardive, le rôle spirituel de l'Empire romain chrétien fut pensée par les hommes d'Église et par les gouvernants de deux manières différentes, parfois formulées alternativement par les mêmes auteurs. Dans la première moitié du IV^e^ siècle, Eusèbe de Césarée, dans son *Histoire ecclésiastique*, présentait l'Empire romain comme un instrument choisi par Dieu pour favoriser la diffusion et l'exercice de la religion chrétienne : l'absorption de différents royaumes dans un empire unique assurait la sécurité des circulations, nécessaire à la mission des apôtres ; l'anéantissement du Temple et de l'autonomie politique des juifs en 70 ap. J.-C. accomplissait les annonces des prophètes et entérinait l'élévation des chrétiens au statut de nouveau peuple élu ; dès lors, il était logique que les succès et les difficultés de l'Empire fussent conditionnés par l'attitude des empereurs à l'égard des chrétiens, et ce dès l'avènement d'Auguste. Dans cette perspective, comme l'a souligné Sébastien Morlet, l'Empire n'était et ne devait fonctionner que comme un instrument au service de l'Église, dont Eusèbe, du reste, ne manquait pas de préciser qu'elle s'étendait au-delà de ses frontières[7]. Pourtant, dans son discours prononcé à l'occasion des trente ans de règne de Constantin[8], le même auteur faisait de l'empereur unique l'imitateur du Verbe de Dieu, appelé à gouverner le royaume terrestre en appliquant les principes de justice, de piété et de moralité définis par le Verbe, et présentait

Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4 disc. p. 86 chalc. p. 10 Pr.-Or. p. 2 milieu p. 89 Église : Égl. (organ.) p. 4

6. D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 100-111 (où l'on prendra toutefois garde au fait que l'auteur sous-estime les différences entre l'*Homélie de Noël* et l'*Homélie sur le Baptême* ; par ailleurs, l'idée de la formulation d'une nouvelle identité chrétienne nous paraît exagérée) ; P. Booth, *Crisis of Empire*, p. 241-250 ; I. Aulisa, Le prime conquiste islamiche in Oriente, p. 42-46.

7. S. Morlet, Ce que peut l'Empire.

8. César en 306, Auguste en 307, seul empereur de 324 à 337.

l'Empire romain comme une préfiguration du Royaume des Cieux. Ce faisant, sans le vouloir, il encourageait Constantin à se présenter comme l'image du Christ sur Terre, ce qui tendait à faire de l'Empire lui-même le véritable objet de l'élection divine, le cadre institutionnel organisant le peuple chrétien choisi par Dieu à l'intérieur duquel l'Église jouait un rôle d'encadrement[9]. Cette tendance s'accentua au cours du VI^e^ siècle : le discours impérial ne présentait plus l'Empire comme un simple instrument de la Providence, mais comme le royaume élu par Dieu et protégé par lui, notamment à travers les prières de ses habitants et les reliques des saints[10]. Toutefois, ce discours n'atteignit probablement jamais une hégémonie totale, comme le montrent par exemple les données collectées par Haldon pour le début du VII^e^ siècle[11]. De fait, sous la domination islamique, les auteurs de notre corpus qui abordèrent la question de l'élection divine remirent en avant la centralité de l'Église, sans toutefois renoncer complètement à la référence à l'Empire romain.

Les *Dialogica* présentent un long développement qui opère très clairement cette réarticulation. Après avoir énuméré les symptômes de la déchéance des juifs et les lieux saints passés sous le contrôle des chrétiens, le polémiste élargit son propos :

> Mais pourquoi parler de Sion, de Bethléem et du Jourdain ? Rends-toi à l'Occident, inspecte l'Orient, passe en revue toute la Terre qui est sous le ciel, jusqu'aux îles Britanniques et aux confins occidentaux du monde : tu trouveras les cultes des juifs et des païens réduits au silence, tandis que celui du Christ est partout proclamé, honoré, objet de foi, affermi. Surtout, ne me dis pas que nous voilà à présent accablés, nous les chrétiens, et faits prisonniers. C'est justement ceci qui est inouï : alors que nous sommes perspécutés, haïs et combattus par tant de nations, nous gardons notre foi droite, sans qu'elle ne s'éteigne, et notre royaume n'est pas aboli, nos églises ne sont pas fermées : même au milieu des Nations qui nous persécutent, nous avons des églises, nous plantons des croix, nous élevons des autels, nous accomplissons des sacrifices. Dieu serait-il si injuste que, tout en sachant que nous, les chrétiens, sommes dans l'erreur, il aurait consenti à ce que nous, un si vaste peuple composé d'une foule d'hommes, depuis maintenant sept cents ans, nous courrions ainsi à notre perte par notre erreur ? Loin de moi cette idée !
>
> Or, justement, même combattue sans relâche, notre foi n'a pas cessé, elle reste solidement ancrée en nous. Si donc elle était mauvaise, comment Dieu ne l'aurait-il

chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. p. 86

9. P. Maraval, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien*, p. 36-67.

10. Références et mise en perspective dans M. Dal Santo, Scepticism towards the Cult of Saints in Early Byzantium, p. 130-133.

11. Outre la référence précédente, voir *supra* n. 5.

> pas laissée s'épuiser sous les coups de tant de païens, des Perses, des Saracènes ? N'allez pas me dire, en effet, que depuis ces vingt dernières années environ, nous sommes punis, nous les chrétiens : expliquez-moi plutôt ce qui suit. Comment se fait-il que, à nous qui sommes dans l'erreur, comme vous le prétendez, Dieu ait confié la royauté sur toute la Terre ? Comment se fait-il que personne n'ait réussi jusqu'à présent à abolir ou à nous arracher le sceau du Christ ? Combien de rois des Nations, des Perses, des Arabes[12] l'ont-ils entrepris sans y réussir en aucune façon ? Dieu l'a voulu ainsi pour montrer que, même si nous, les chrétiens, nous sommes persécutés, c'est pourtant nous qui régnons sur tous les pays, nous qui sommes supérieurs à tous. De fait, le signe sur les pièces d'or qui est en usage aujourd'hui, issu de notre royaume, c'est le signe du Christ ! Dis-moi : si ce n'est pas un signe que la foi des chrétiens et leur royauté sont éternelles, invincibles et inexpugnables, comment expliques-tu que vous tous, de concert avec nos ennemis, alors même que vous haïssez la Croix, vous soyez incapables de la retirer des monnaies, et que vous receviez au contraire ce signe avec empressement[13] ?

Avant de commencer notre analyse, il nous faut lever le problème que pose *a priori* la chronologie de ce passage. Le polémiste affirme que le christianisme existe depuis sept cents ans, comptés soit depuis la naissance, soit depuis la mort du Christ, ce qui situe la rédaction aux alentours de 700 ou de 730. Pourtant, la mention des vingt ans de châtiment, qui renvoient

polém. p. 99

12. Sur l'utilisation de ce terme d'Ἄραβες pour désigner les musulmans, voir *infra* p. 303.

13. Καὶ τί λέγω τὴν Σιὼν καὶ Βηθλεὲμ καὶ τὸν Ἰορδάνην; Πάρελθε δύσιν, ἐπισκόπησον ἀνατολήν, ἐκζήτησον τὴν ὑπ' οὐρανὸν ὅλην, αὐτὰς τὰς Βρεττανικὰς νήσους, αὐτὰ τὰ ἑσπέρια καὶ ἔσχατα τοῦ κόσμου, καὶ εὑρήσεις τὰ μὲν Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων σιωπώμενα, τὰ δὲ Χριστοῦ παντὶ κηρυττόμενα καὶ τιμώμενα καὶ πιστευόμενα καὶ βεβαιούμενα. Καὶ μή μοι εἴπῃς ὅτι ἰδοὺ σήμερον καταπονούμεθα οἱ Χριστιανοὶ καὶ αἰχμαλωτιζόμεθα· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ μέγα, ὅτι ὑπὸ τοσούτων ἐθνῶν διωκόμενοι καὶ μισούμενοι καὶ πολεμούμενοι τὴν πίστιν ἡμῶν ἑστῶσαν ἔχομεν καὶ οὐ σβέννυται, καὶ οὔτε τὸ βασίλειον ἡμῶν κατήργηται, οὔτε αἱ ἐκκλησίαι ἡμῶν κλείονται, ἀλλὰ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν ἐθνῶν τῶν διωκόντων ἡμᾶς ἐκκλησίας ἔχομεν, σταυροὺς πήσσομεν, θυσιαστήρια οἰκοδομοῦμεν, ἐπιτελοῦμεν θυσίας. Ἆρα τοιούτως ἄδικός ἐστιν ὁ Θεός, ὡς εἰ ἐγίνωσκεν ὅτι πλανώμεθα οἱ Χριστιανοί, ἤφιεν ἡμᾶς ἰδοὺ λοιπὸν ἑπτακοσίους οὕτως ἀπολέσθαι τῇ πλάνῃ τοσοῦτον γένος καὶ πλῆθος ἀνθρώπων [corrigé d'après P. Andrist, Essai sur la famille γ, p. 188, ms. Va ; cf. l'apparat critique de Schiano] (μὴ γένοιτο); Καίτοι γε οὐκ ἐπαύσατο πάντοτε πολεμουμένη ἡ πίστις ἡμῶν καὶ ἵσταται μὴ ἐξαλειφομένη. Εἰ ἄρα κακὴ ἦν, πῶς οὐ συνεχώρησεν ὁ Θεὸς σβεσθῆναι ἀπὸ τοσούτων Ἑλλήνων, ἀπὸ Περσῶν, ἀπὸ Σαρακηνῶν; Μὴ γάρ μοι εἴπητε ὅτι ἄρτι εἰς τὰ εἴκοσι ταῦτα ἔτη παιδευόμεθα οἱ Χριστιανοί. Ἀλλ' ἐκεῖνό μοι ἐρευνήσατε. Πῶς ἡμῖν τοῖς πλανωμένοις, ὡς λέγετε, τὴν βασιλείαν πάσης τῆς γῆς ὁ Θεὸς ἐπίστευσε; Πῶς τὴν τοῦ Χριστοῦ σφραγίδα μέχρι καὶ νῦν οὐδεὶς κατήργησεν ἢ ἐπᾶραι ἐξ ἡμῶν ἴσχυσε; Πόσοι βασιλεῖς ἐθνῶν, Περσῶν, Ἀρράβων τοῦτο ἐδοκίμασαν καὶ οὐδαμῶς ἴσχυσαν; Ἵνα δείξῃ ὁ Θεὸς ὅτι, κἂν διωκώμεθα οἱ Χριστιανοί, ἀλλ' ἡμεῖς πάντων βασιλεύομεν, ἡμεῖς πάντων κυριεύομεν. Τὸ γὰρ μεθ' ἡμῶν καὶ ἐκ τῆς βασιλείας ἡμῶν σημεῖον τοῦ χρυσίου, σημεῖον τοῦ Χριστοῦ ἐστι σήμερον. Ἐπεὶ εἰπέ μοι· εἰ μὴ σημεῖον ὡς αἰώνιος καὶ ἀνίκητος καὶ ἀνεξάλειπτος ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν καὶ ἡ βασιλεία, πῶς τὸν σταυρὸν πάντες ὑμεῖς καὶ οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν μισοῦντες καὶ βλασφημοῦντες ἐκ τῶν χρυσίων ἀπαλεῖψαι οὐ δύνασθε, ἀλλὰ τοῦτο προθύμως καταδέχεσθε; *Dialogica*, 9, l. 52, p. 190 – 10, l. 16, p. 192.

probablement à la domination arabe, renvoie plutôt au début des années 660[14]. Étant donné la cohérence du passage[15], il y a tout lieu de penser que nous sommes en présence d'un texte rédigé dans les années 660, puis repris et partiellement actualisé quelques décennies plus tard. Si l'on retient les alentours de 700, on ne saurait s'étonner que le rédacteur de cette époque ait conservé l'argument de la réticence des populations locales à accepter des pièces d'or dépourvues de croix : les premières émissions de monnaies de ce type sous le règne de ʿAbd al-Malik datent justement du courant des années 690[16], si bien que ce texte aurait connu une nouvelle actualité durant la période de transition vers le nouveau système monétaire — changement qui suscita sans doute, dans un premier temps, une certaine aversion dans de larges segments de la société.

Par rapport au discours impérial de l'Antiquité tardive, un déplacement a été opéré : alors que l'empereur Constantin, dans une lettre reproduite par Eusèbe de Césarée, soulignait que son empire s'étendait des îles Britanniques à l'Orient[17], cette même domination universelle est ici attribuée à l'Église. Pour mesurer le soutien de Dieu aux chrétiens, la religion des dominants et le statut social et politique des fidèles ne comptent pas : seule importe la présence du culte et des croyants dans tout le monde habité. Les victoires et les défaites militaires ne sont pas pertinentes, puisque c'est la persistance de l'Église face aux persécutions qui manifeste l'appui divin.

Pour autant, l'Empire romain n'est pas complètement ignoré. De même que la dissolution du dernier royaume juif, en 70, est mentionnée plus haut comme l'un des signes de la déchéance d'Israël[18], de même la résistance de l'Empire romain prouve que les chrétiens sont toujours le peuple élu : « notre royaume n'est pas aboli ». Par « notre royaume », il faut entendre celui qui appartient aux chrétiens, pas celui auquel ils sont soumis. L'auteur utilise alors le terme de βασίλειον ; par la suite, c'est βασιλεία qui est employé, signifiant à la fois « royaume » et « royauté »[19], avec un référent ambigu qu'il nous faut préciser : cette βασιλεία est-elle exercée par l'Église ou par l'Empire romain chrétien ?

Lorsque l'auteur évoque la « royauté sur toute la Terre », c'est de l'Église qu'il parle, puisqu'elle se manifeste à travers le « sceau du Christ », c'est-à-dire la marque que celui-ci imprime dans

texte p. 86 disc. p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4 fidèles p. 4

14. Voir *supra* p. 68-69 et *infra*.

15. Le découpage en unités distinctes des éditions modernes, qui coupe ce passage en deux, est un choix de A. C. McGiffert (éd.), *Dialogue between a Christian and a Jew*, et non une donnée des manuscrits.

16. A. Walmsley, *Early Islamic Syria*, p. 61-63.

17. Références dans P. Maraval, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien*, p. 64.

18. *Dialogica*, 9, l. 27-28, p. 190.

19. On pourrait, tout comme Bardy dans les *Trophées de Damas*, traduire βασιλεία par « empire » pour rendre cette ambivalence. Nous faisons un choix différent pour trois raisons. D'abord, l'usage de ce mot dans le sens de « domination impériale » nous paraît quelque peu désuet de nos jours. Ensuite, en renonçant aux termes de « royaume » et de « royauté », nous obscurcirions les allusions possibles à la royauté du Christ et au Royaume des Cieux. Enfin, dans la perspective analytique qui est la nôtre, il nous faut préciser dans quel sens le terme doit être entendu à chacune de ses occurrences : autant le faire dès la traduction.

le cœur des fidèles[20], et les persécutions qui visent à l'effacer : les païens, en particulier, n'ont pas cherché à anéantir l'Empire, mais bien le christianisme[21]. La domination revendiquée par l'auteur pour les chrétiens est donc d'abord spirituelle : elle tient au caractère invincible de la foi chrétienne. Pourtant, l'argument qui suit introduit une preuve de cette domination relevant du domaine temporel. Le locuteur chrétien fait référence au fait que, jusqu'aux années 680 au moins, les espèces monétaires en usage en Syrie-Palestine suivaient le style romain : certaines avaient été produites avant les conquêtes islamiques et continuaient à circuler, d'autres résultaient d'imitations locales, d'autres enfin provenaient directement des territoires encore sous domination romaine[22]. En conséquence, les populations du Proche-Orient islamique s'attendaient à trouver le signe de la croix sur les espèces qu'elles utilisaient. Le « royaume » des chrétiens à l'origine de la présence de ce signe sur les monnaies peut donc être identifié sans hésitation à l'Empire romain. Celui-ci restait une référence en tant que royaume chrétien par excellence. De ce fait, sa résilience et la persistance de certains de ses symboles politico-religieux constituaient, au même titre que la continuité du culte et de la foi des fidèles, des signes de l'élection divine de l'Église, puisqu'il faisait partie de celle-ci et en constituait, en quelque sorte, une vitrine politique. On comprend mieux, dès lors, que le référent de l'expression « royaume/royauté des chrétiens » soit ambigu dans l'ensemble du texte, particulièrement dans la proposition « la foi des chrétiens et leur royauté sont éternelles, invincibles et inexpugnables ». L'Empire romain constitue la modalité la plus manifeste, mais une modalité parmi d'autres, de la royauté universelle du christianisme. Cette royauté, puisqu'elle dépasse les frontières de l'Empire et qu'elle s'exprime aussi à travers la victoire de la foi sur la persécution, appartient en dernière instance à l'Église, dont l'immortalité et l'institution par le Christ forment le sujet de la démonstration qui suit immédiatement[23].

Cette représentation se retrouve ailleurs dans notre corpus. Les *Trophées de Damas* reprennent le raisonnement général des *Dialogica*. Là aussi, les ennemis combattent les chrétiens en général et leur royaume en particulier ; cependant, pour expliquer cette situation, l'auteur exalte moins la résistance de l'Empire qu'il ne minimise la durée de ces guerres et ne justifie leur existence en leur attribuant un sens eschatologique[24]. Contrairement à ce qu'a affirmé Bardy[25], l'Empire romain est moins mis en avant dans les *Trophées* que dans les *Dialogica*, quoiqu'il reste, pour

chrét. p. 4 Pr.-Or. p. 2 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 texte p. 86

20. Sans passer en revue les usages de cette expression, ou d'autres semblables, dans la littérature patristique, mentionnons simplement 2 Co 1,22 et Ep 1,13 ; 4,30, qui constituent ses sources probables.

21. *Contra* D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 129.

22. Synthèse et références dans A. Walmsley, *Early Islamic Syria*, p. 60-63. Plus de détails dans T. Goodwin, *Arab-Byzantine Coinage*, et dans les études publiées dans la collection *Coinage and History*.

23. *Dialogica*, 10, l. 25, p. 192 – l. 67, p. 194.

24. *Trophées de Damas*, II, III, 1-3, p. 220-222.

25. G. Bardy, Trophées de Damas, p. 222, n. 4 ; repris par D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 128-129.

les chrétiens, leur royaume. C'est bien l'Église, dont l'extension géographique est célébrée comme dans les *Dialogica*[26], qui est au centre de l'attention. Le passage suivant ne doit pas nous tromper :

> Ce qui est le plus extraordinaire, c'est que l'Église, même combattue, est restée invaincue et indestructible, et que, alors que tous l'assaillaient, le fondement est resté inamovible. En effet, tant que la tête et la royauté tiennent bon, tout le corps se régénère aisément, tandis qu'un peuple décapité meurt complètement[27].

La βασιλεία dont il est question ici n'est pas l'Empire romain, comme l'a pensé Bardy, suivi par David Olster[28], mais bien la royauté en général, qui, en même temps que la tête, désigne métaphoriquement l'Église : de même que le corps fonctionne tant qu'il n'est pas décapité et qu'un peuple se perpétue tant qu'il a des rois, de même le peuple chrétien se maintient-il grâce à la résilience de l'Église. L'Empire n'est mentionné ailleurs dans ce récit que pour les cinq cents ans de paix qu'il aurait connus jusque récemment, faveur obtenue grâce à son inscription dans l'Église[29].

S'agissant de l'œuvre d'Anastase le Sinaïte, on ne trouve de mentions de l'Empire romain ni dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, ni dans l'*Hexaemeron*, deux œuvres qui célèbrent pourtant abondamment la résistance et la supériorité de l'Église : c'est que la première est centrée sur la domination spirituelle de l'Église sur les juifs dans le califat, tandis que la seconde ne fonde sa démonstration de l'élection divine que sur l'exégèse biblique. En revanche, dans le *Discours sur la constitution de l'Homme III*, l'Empire romain est bien utilisé comme une référence, un signe d'élection de l'Église en général et du monothélisme en particulier. Sans analyser en détail la construction mémorielle que l'ouverture de ce traité développe[30], nous nous intéressons ici surtout aux catégories utilisées. Pour désigner l'Empire, Anastase utilise les expressions « le royaume romain » (ἡ Ῥωμαϊκὴ βασιλεία[31]) ou « la Romanie » (ἡ Ῥωμανία[32]), de même qu'il parle de « l'armée romaine » (ὁ Ῥωμαϊκὸς στρατός[33]) et des « chefs à la tête des Romains »

chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 monothél. p. 16

26. *Trophées de Damas*, II, II, 2, p. 217-219. Le polémiste célèbre à nouveau l'Église dans sa dernière tirade (IV, V, 4, p. 271 – VI, 2, p. 274).

27. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ παραδοξότατον, ὅτι καὶ πολεμουμένη ἡ ἐκκλησία, ἀήττητος καὶ ἄσβεστος ἔμεινεν, καὶ πάντων κατ' αὐτῆς προσκρουόντων, ὁ θεμέλιος ἀκίνητος ἔμεινεν. Τῆς γὰρ κεφαλῆς καὶ τῆς βασιλείας ἱσταμένης, καὶ ὅλον τὸ σῶμα εὐχερῶς ἀνανεοῦται, ἔθνος δὲ ἀκέφαλον τελείως τέθνηκεν : *Ibid.*, II, III, 4, p. 222, l. 4-7 (notre traduction).

28. Référence *supra* n. 25.

29. *Trophées de Damas*, II, III, 2, p. 221, l. 8-10.

30. Nous le faisons *infra* p. 252-253.

31. Anastase, *Discours III*, 1, l. 18-19, p. 56. Dans Idem, *Traité des hérésies et des conciles*, § 26, p. 86, l. 15, le même auteur utilise τὸ Ῥωμαϊκὸν πολίτευμα.

32. Anastase, *Discours III*, 1, l. 92, p. 60, et l. 111, p. 61.

33. *Ibid.*, 1, l. 87 et 98, p. 60.

(οἱ Ῥωμαίων ἄρχοντες καὶ κυριεύοντες[34]). Les expressions « nous, le peuple du Christ » (ἡμεῖς ὁ λαὸς τοῦ Χριστοῦ), « les peuples chrétiens » (οἱ Χριστιανικοὶ λαοί) des différents pays et « notre peuple » (ὁ ἡμέτερος λαός) s'appliquent à l'ensemble des chrétiens qui ont souffert des invasions et des razzias du fait de l'adoption du monothélisme par Constantinople. Si, dans la deuxième occurrence, le terme de « peuple » a plutôt un sens politique, dans la première et la troisième, il désigne clairement l'Église. Celle-ci, dans la logique de ce discours, englobe clairement les chalcédoniens, voire peut-être l'ensemble des chrétiens, qui étaient ou qui sont encore dans l'Empire romain. Cependant, les châtiments infligés par Dieu et les bienfaits mentionnés dans le texte ne concernent directement que les populations de l'Empire, soumises aux raids et aux invasions, et les soldats romains défaits par les musulmans[35]. Surtout, ici non plus, l'Empire n'est pas le royaume élu qui gouverne l'Église, puisque les dyothélites sont finalement justifiés, dans le récit d'Anastase, d'avoir résisté à l'orientation promue par les empereurs, et que l'auteur reproche directement aux monothélites moins leur résistance à l'autorité du Sixième Concile et de Constantin IV que leur incapacité à voir les effets positifs qui justifient *a posteriori* l'adoption du dyothélisme[36]. Ici aussi, l'Empire englobe une partie seulement du peuple de l'Église et sert pour elle de référence et de signe en tant qu'objet de punitions et de rétributions manifestant quelles orientations confessionnelles sont agréées par Dieu.

Une œuvre fait exception dans notre corpus : la *Vie* syriaque de Maxime le Confesseur. Là, l'empereur est présenté comme le garant de l'orthodoxie et du bon fonctionnement de l'Église ; la rébellion contre son autorité politique et religieuse, qu'il s'agisse de celle de Maxime, du pape Martin ou de la province d'Afrique, est la cause de la diffusion de l'hérésie, du désordre dans l'Église et, de ce fait, des invasions des Saracènes, châtiment envoyé par Dieu sur les territoires gagnés par le dyothélisme. L'auteur indique même que, pour qu'un pape soit légitime, il faut qu'il ait été nommé par l'empereur[37]. Cette proximité avec le discours impérial présenté plus haut était adaptée à une situation où les dyothélites, ciblés par ce récit, étaient des dissidents par rapport au pouvoir romain et où les monothélites estimaient que les empereurs n'avaient pas cessé d'être orthodoxes depuis le règne de Justin I^er^ (518-527). Une telle position devint sans doute difficile à tenir après le Sixième Concile œcuménique.

chrét. p. 4 monothél. p. 16 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. p. 86 chalc. p. 10 dyothél. p. 16

34. *Ibid.*, 1, l. 93-94, p. 60.
35. *Ibid.*, 1, l. 84, p. 59 – l. 112, p. 61.
36. *Ibid.*, 2, l. 1-2, p. 61.
37. *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*, § 15-23 éd. p. 309-313, trad. p. 317-318.

1.2. Faire de la domination islamique un non-problème

En présentant l'Empire romain comme une part de l'Église et ses vicissitudes autant que sa résilience comme le signe de l'élection de celle-ci par Dieu, le discours que nous venons d'étudier, qui paraît avoir été largement diffusé parmi les chalcédoniens au vu de la cohérence de notre corpus sur ce point, permit de régler le problème idéologique que posait la fin de la domination romaine sur le Proche-Orient tout en affirmant la participation des chrétiens de cette région à l'Église orthodoxe universelle. En revanche, il ne résolvait pas, à lui seul, celui de la soumission à un pouvoir non chrétien. La réponse à ce problème passait certes par la distinction entre la domination politique du califat et celle, spirituelle, de l'Église ; mais encore fallait-il faire comprendre par des considérations et des exemples concrets que la tutelle des maîtres musulmans n'amoindrissait pas la valeur de la foi chrétienne.

Nous venons de mentionner un des signes de domination spirituelle et d'élection divine mis en avant dans notre corpus : la résistance victorieuse de l'Église face aux persécutions, manifestée par le maintien de la foi, des institutions et des sanctuaires. Dans la même perspective, quelques-uns des *Récits utiles à l'âme* d'Anastase, à caractère martyrial, louent la résistance individuelle de certains fidèles exemplaires et leur rétribution[38]. Ces récits s'inscrivent bien dans la perspective générale du recueil, qui est de présenter les musulmans comme des alliés des démons[39], donc d'opposer à leur prétention à bénéficier du soutien divin, que leurs victoires rendraient manifeste, une lecture consistant à expliquer ces victoires par le soutien du Diable et par la volonté de Dieu de punir les chrétiens. Cependant, l'inscription de la domination musulmane dans la durée et le fait qu'elle nuisait non seulement à l'Empire, aux méchants et aux hérétiques, mais aussi — et parfois davantage — à l'Église et à certains fidèles orthodoxes et vertueux pouvaient poser problème. Plusieurs questions-réponses et récits d'Anastase fournissaient une réponse générale : parfois Dieu provoque des souffrances apparemment injustifiées ou des malheurs révoltants pour permettre à un bon chrétien de racheter ses quelques péchés dans l'ici-bas ou pour éviter qu'un malheur plus grand ne se produise[40]. Néanmoins, la domination et les guerres des musulmans, parce qu'elles rendaient les pillages, les vexations et la servitude récurrents, voire structurels, mais aussi parce qu'elles faisaient l'objet par ailleurs d'un discours positif, requéraient l'élaboration d'un discours spécifique.

Dans l'unité 101 des *Questions et réponses*, la question est posée de manière on ne peut plus explicite : « Est-ce que tous les maux que les Arabes ont infligés aux territoires et aux peuples

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. p. 86 chalc. p. 10 Pr.-Or. p. 2 chrét. p. 4 Église orthodoxe universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4

38. Nous les discutons *infra* p. 316-318.

39. Voir *infra* p. 312-316.

40. Voir *supra* p. 168-169 pour les *Questions et réponses*, et Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 38, éd. p. 213, trad. p. 522.

des chrétiens, ils nous les ont infligés sans doute aucun en suivant un ordre et une impulsion de Dieu[41] ? » Dans sa réponse, Anastase reconnaît que Dieu a livré les chrétiens aux musulmans, mais il précise qu'il ne faut pas comprendre par là qu'il aurait guidé ceux-ci, mais simplement qu'il a suscité la défaite des chrétiens. Les musulmans ont toujours agi de leur propre chef et restent donc comptables de leurs innombrables crimes : profanation des hosties, du vin de messe, des reliques et des lieux sacrés ; meurtre et oppression de faibles, de justes et d'innocents ; mariage forcé de vierges ; fermeture d'églises. Pour appuyer son argumentation, l'auteur recourt à l'exemple des Assyriens et de Pharaon dans l'Ancien Testament, auxquels Dieu livra le peuple d'Israël pour le punir : ils abusèrent de leur position de force et furent frappés à leur tour par la colère divine. Par conséquent, les chrétiens peuvent espérer que les musulmans soient rapidement châtiés dans ce monde ; dans tous les cas, il est certain qu'ils souffriront les peines éternelles dans l'au-delà[42].

Nous ne connaissons pas d'autres passages de notre corpus où ce discours est si clairement formulé. Cependant, il est exprimé ailleurs d'une autre manière. Un récit rapporte que des soldats du califat occupèrent une église près de Damas ; après que l'un d'eux eut tiré une flèche sur une image de saint Théodore, ils moururent tous avec leurs vingt-quatre familles, signe que Dieu n'approuve pas leurs attaques contre l'Église[43]. Les récits martyriaux que nous avons mentionnés plus haut rapportent des miracles qui montrent que Dieu agrée les bons chrétiens plutôt que leurs persécuteurs. Lors de la conquête du Sinaï par les troupes du califat, un Saracène chrétien du Sinaï préféra massacrer sa famille et fuir dans le désert plutôt que d'apostasier. Après une longue vie d'errance, il reçut une vision qui lui annonçait sa fin prochaine ; il se rendit alors au monastère du mont Sinaï pour y mourir. Alors que certains doutaient du bien-fondé du parricide qu'il avait commis, les anciens martyrs du lieu lui apparurent pendant son agonie, sous les yeux de plusieurs moines, pour l'accueillir parmi eux[44]. Un autre récit rapporte que la servante Euphémie était régulièrement battue par sa maîtresse musulmane parce qu'elle allait à la messe. Un jour où elle avait reçu un châtiment plus cruel que d'habitude, ses compagnes qui voulaient la soigner découvrirent que son corps ne présentait aucune trace des sévices subis. Par la suite, grâce à Dieu, un homme trouva un moyen de la libérer de sa servitude bien qu'il n'eût pas d'argent[45]. Notons également que les justifications et les explications de l'unité 101 des *Questions et réponses* sont aussi attestées hors de notre corpus, notamment dans l'*Apocalypse du*

chrét. p. 4 disc. p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

41. Ἆρα πάντα τὰ κακὰ ὅσα ἐποίησαν ταῖς χώραις καὶ τοῖς λαοῖς τῶν Χριστιανῶν οἱ Ἄραβες, κατὰ κέλευσιν πάντως καὶ ἐπιτροπὴν Θεοῦ ἡμῖν ταῦτα πεποίηκαν; Anastase, *Questions et réponses*, n° 101, l. 1-3, p. 161.
42. *Ibid.*, n° 101, p. 161-163.
43. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 2, éd. l. 25-41, p. 220, trad. p. 532.
44. *Ibid.*, n° 8, éd. p. 226-228, trad. p. 540-543.
45. *Ibid.*, n° 21, éd. p. 251, trad. p. 566.

pseudo-Méthode, ce qui montre qu'Anastase n'était probablement pas original sur ce point, ou du moins qu'il n'était pas marginal[46].

Une autre manière de neutraliser le problème de la domination islamique était, en quelque sorte, de le banaliser, de l'inscrire dans le cours habituel du monde. Là encore, cette attitude se retrouve hors de notre corpus. Dans la *Doctrina Jacobi*, écrite autour de 640[47], puis dans l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, de la toute fin du VII^e^ siècle, l'établissement du royaume des fils d'Ismaël fait certes figure d'événement apocalyptique hâtant l'Histoire vers son terme, mais de ce fait même il s'inscrit dans la succession normale — et prévue — des grands empires terrestres : c'est pourquoi il ne doit pas être, pour les fidèles, un objet d'étonnement ou une cause de doute[48]. Anastase, quant à lui, inscrivait davantage son propos dans le cours ordinaire des vicissitudes politiques, sans perspective téléologique marquée. Ainsi, à la question de savoir s'il faut prier pour les dirigeants, même s'ils ne sont pas des chrétiens orthodoxes, il répond que Paul a demandé aux fidèles de prier « pour les rois et ceux qui sont aux pouvoir » (1 Tm 2,2), à une époque où ils étaient tous païens ; il ajoute même que le prêtre, durant la messe, appelle Dieu à avoir pitié de tous les hommes[49]. La prière en faveur des gouvernants pouvait être perçue par certains comme une expression de loyalisme : en affirmant que l'on priait pour le calife et ses gouverneurs comme pour tous les hommes en général, Anastase désamorçait ce potentiel problème spirituel et politique.

L'unité 65 des *Questions et réponses* pose un problème peut-être plus difficile : « Considérant que l'Apôtre dit que "les puissances qui sont dans le monde sont établies par Dieu" (Rm 13,1), peut-on dire que tout chef ou roi est institué par Dieu[50] ? » La réponse, en résumé, est que Dieu choisit les dirigeants en fonction des mérites de leurs peuples. Par conséquent, il ne faut pas conclure de la citation de Paul que Dieu approuve ou soutient tous ceux qu'il établit : au contraire, s'il place un mauvais chef à la tête d'un peuple pécheur, c'est précisément parce qu'il réprouve cet individu et qu'il juge que sa brutalité constitue une punition adaptée. Les exemples qu'il donne ensuite sont révélateurs : d'abord, le tyran Phocas (602-610), assassin de Maurice (582-602), responsable du déclenchement d'une guerre civile et perpétrateur de massacres par l'intermédiaire de son sinistre bras droit Bonose ; ensuite, un évêque d'une cité de Thébaïde particulièrement indigne. Subir le joug de chefs méchants est donc normal pour un peuple

fidèles p. 4 chrét. p. 4

46. *Pseudo-Méthode syriaque*, XI–XIII, p. 24-43, en particulier XI, 5, p. 25 (*Pseudo-Méthode grec*, 11-13, p. 136-184, en particulier 11, 5, p. 138-140).

47. Présentation *supra* p. 76-79.

48. *Doctrina Jacobi*, V, 5, l. 31-41, p. 193 ; *Pseudo-Méthode syriaque*, X, 5-6, p. 23, et XI, 3, p. 24-25 (*Pseudo-Méthode grec*, 10, 5-6, p. 132-134, et 11, 3, p. 136-138).

49. Anastase, *Questions et réponses*, n° 60, p. 110-111.

50. Τοῦ Ἀποστόλου λέγοντος, ὅτι *αἱ ἐξουσίαι αἱ οὖσαι ἐν τῷ κόσμῳ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν*, ἆρα λοιπὸν πᾶς ἄρχων καὶ βασιλεὺς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προχειρίζεται; *Ibid.*, n° 65, l. 1-3, p. 115.

pécheur ; le paragraphe conclusif montre qu'il n'y a pas de différence majeure, de ce point de vue, entre être dirigé par un mauvais empereur ou se trouver sous la tutelle des califes :

> Pour cette raison, très cher, quand tu vois quelqu'un d'indigne et de mauvais occuper la position de roi, de gouverneur ou d'évêque, ne t'étonne pas, mais sache et crois bien que c'est à cause de notre inconduite que nous avons été livrés à de tels tyrans. Or, même ainsi, nous ne nous abstenons pas de faire le mal : même au milieu de l'oppression, nous accomplissons des actes mauvais. Ainsi, croyez-moi quand je vous dis que, si la Nation des Saracènes se retirait aujourd'hui de nos terres, demain, sans attendre, la lutte entre Verts et Bleus[51] reprendrait et ils se massacreraient les uns les autres, dans[52] l'Orient[53], l'Arabie[54], la Palestine et bien d'autres régions[55].

Il convient de ne pas surinterpréter l'observation finale dans ce paragraphe : l'auteur ne suggère pas que la domination des Saracènes aurait au moins l'avantage d'empêcher des conflits sanglants. L'hypothèse d'une reprise des conflits de factions est à lire à la lumière de l'observation selon laquelle les chrétiens persévèrent dans le mal même quand ils sont frappés par leur soumission aux musulmans. Tant qu'ils s'obstineront dans le péché, ils subiront une punition : si ce n'est plus le joug des Saracènes, ce seront les guerres intestines, comme sous Phocas. La domination musulmane est ainsi replacée dans la longue suite de châtiments sans effets qui va de la prise de pouvoir par Phocas à l'époque de l'auteur, en passant par l'occupation perse. Du point de vue des rapports entre Dieu et son peuple, ce n'est pas un tournant.

Ainsi, la neutralisation du problème idéologique posé par la domination islamique reposait en partie sur l'assignation d'une fonction éducative à cette situation. Celle-ci n'était pas réduite à sa

chrét. p. 4

51. Littéralement « le vert-bleu », expression renvoyant aux couleurs des factions de l'hippodrome dans de nombreuses cités de l'Empire romain tardif. Ces factions furent souvent impliquées dans des conflits politiques violents, en particulier sous le règne de Phocas. Voir G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople*, p. 135-184, avec les références à la littérature antérieure.

52. L'énumération de pays qui suit est au nominatif, sans aucun lien syntaxique avec le reste de la phrase. Nous restituons le sens qui nous paraît venir le plus immédiatement à la lecture. Anastase, *Questions et réponses (trad. anglaise)*, p. 178, propose « and the same with ». Déroche (*infra* n. 55) voit dans cette énumération le sujet du verbe κατασφάζουσιν, avec la difficulté que le pronom réfléchi ἑαυτούς est masculin et renvoie manifestement aux membres des factions désignées par le terme πρασινοβένετον. Sans doute faut-il considérer que la liste des régions développe ce sujet implicite, mais en ce cas, une traduction française fidèle risquerait d'être difficilement compréhensible.

53. C'est-à-dire le diocèse d'Orient, qui couvrait tout le Levant, la Cilicie et la Haute-Mésopotamie.

54. La province romaine d'Arabie, qui correspondait approximativement à la Jordanie actuelle.

55. Διὸ ἀγαπητέ, ἡνίκα ἴδῃς ἀνάξιόν τινα καὶ πονηρὸν ἢ βασιλέα ἢ ἄρχοντα ἢ ἀρχιερέα, μὴ θαυμάσῃς, ἀλλὰ μάθε καὶ πίστευε ἀκριβῶς, ὅτι διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν εἰς τοιούτους τυράννους παρεδόθημεν, καὶ οὐδὲ οὕτως τῶν κακῶν ἀπέστημεν, ἀλλὰ καὶ ἐν μέσῳ τῶν θλίψεων ὑπάρχοντες τὰ πονηρὰ ἔργα διαπραττόμεθα. Καὶ πιστεύσατέ μοι λέγοντι, ὅτι σήμερον ἐὰν ἀπέλθῃ ἐξ ἡμῶν τὸ ἔθνος τῶν Σαρακηνῶν, εὐθέως αὔριον ἀνεγείρονται τὸ πρασινοβένετον, καὶ ἑαυτοὺς κατασφάζουσιν, ἡ Ἀνατολὴ καὶ ἡ Ἀραβία καὶ Παλαιστίνη, καὶ ἄλλαι πολλαὶ χῶραι : Anastase, *Questions et réponses*, n° 65, l. 34-43, p. 117. On trouvera une traduction intégrale de la réponse dans V. Déroche, Notes sur le VII^e siècle, p. 147-148.

dimension punitive : dans la même perspective, certains considéraient les succès et les difficultés du califat comme un moyen, pour Dieu, de manifester son appréciation sur ce que faisaient les chrétiens. Nous avons vu cette opinion soutenue par Anastase et par l'auteur monothélite de la *Vie* syriaque de Maxime le Confesseur à propos des conquêtes et des raids sur les territoires de l'Empire romain[56] ; ce ne sont pas des cas isolés[57]. Suivant la même logique, Anastase prétendit que la guerre civile qui divisa le califat omeyyade dans les années 680 avait été causée par la décision du Sixième Concile de passer au dyothélisme. Le *Discours III sur la constitution de l'Homme* affirme que cette décision « fit que les ennemis tournèrent leurs glaives les uns contre les autres[58] ». Le *Traité sur les hérésies et les conciles* est plus précis :

> Ceci[59] ayant été accompli, le très pieux empereur [Constantin IV] jouit en retour d'une félicité ininterrompue de la part de Dieu : non seulement il s'assura les biens éternels, mais, à partir de ce moment, il obtint des récompenses de bon augure. Les saintes Églises furent exemptes de toute attaque de la part des troupes des Nations, tandis que la Nation des Ismaélites versait le tribut à l'Empire romain et tournait son épée contre elle-même. C'est là un très grand signe que le Dieu de miséricorde a accordé aux chrétiens[60].

Le déclenchement de la guerre civile dans le califat, concomitante à la tenue du concile, est donc présenté comme un signe de Dieu indiquant que Constantin a bien restauré l'orthodoxie en favorisant la doctrine dyothélite. Que ce fût ici son intention directe ou non, Anastase, dans ce genre de propos, désamorçait la charge potentiellement scandaleuse de la domination du califat sur les Églises du Proche-Orient en la justifiant aux yeux des chrétiens.

À mesure que le califat perdurait et que les monothélites comme les dyothélites se trouvaient forcés de justifier leur dissidence présente ou passée vis-à-vis de la politique religieuse de l'Empire romain, les chalcédoniens durent progressivement élaborer et adopter une vision réduisant les empires à des instruments de punition, de rétribution et de signification pour

chrét. p. 4 dyothél. p. 16 Églises : Égl. loc. p. 4 Pr.-Or. p. 2 monothél. p. 16 chalc. p. 10

56. *Supra* p. 163 et 253.

57. Parmi les nombreux passages en revue d'opinions d'auteurs anciens sur les conquêtes islamiques, citons W. E. Kaegi, Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest.

58. Τὴν μάχαιραν τῶν ἐχθρῶν κατ' ἀλλήλων αὐτῶν ἤγαγε : Anastase, *Discours III*, 1, l. 108-109, p. 61.

59. L'auteur parle du concile et de ses décisions.

60. Ἀλλὰ τούτων οὕτω διαπραχθέντων, ὁ εἰρημένος πανευσεβέστατος βασιλεὺς πρὸς τὴν ἄληκτον μετέβη μακαριότητα ἀμοιβαίαν πρὸς Θεοῦ, οὐ μόνον τὰ αἰώνια κομισάμενος ἀγαθά, ἀλλὰ καὶ ἐνθένδε αἰσίας λαβὼν τὰς ἀντιδόσεις, ὁμοῦ ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις πάσης ἐφησυχαζούσης ἐθνικῆς φάλαγγος καὶ τοῦ Ἰσμαηλιτῶν ἔθνους φορολογοῦντος τῷ Ῥωμαϊκῷ πολιτεύματι καὶ καθ' ἑαυτοῦ τὸ ξίφος ἀνατείνοντος, ὅπερ μέγιστον Χριστιανοῖς τεκμήριον ὁ παντελεήμων Θεὸς ὑποδέδειχεν : Anastase, *Traité des hérésies et des conciles*, § 26, p. 86, l. 11-17.

l'Église entre les mains de Dieu. Il y a fort à parier que cette représentation s'imposa réellement au point de faire partie du discours commun des chalcédoniens sous le califat marwanide : d'autres études, portant sur des périodes un peu postérieures, devraient permettre d'en décider. En tout cas, elle permet de mesurer l'effort de reformulation des discours hérités de la période romaine que durent faire certaines élites chalcédoniennes pour justifier leur relative autonomie par rapport à l'Église impériale et pour que les vicissitudes géopolitiques ne puissent jamais être interprétées d'une manière qui leur fût défavorable.

Le premier aspect de cette reformulation fut de relativiser l'importance des bouleversements du VII^e^ siècle. La domination islamique n'était qu'un type de punition parmi d'autres pour des chrétiens pécheurs, certaines modalités de la domination romaine pouvant constituer un châtiment tout aussi terrible. L'Empire romain n'était que le royaume qui appartenait collectivement aux chrétiens, pas le cadre politique de l'Église orthodoxe dans sa totalité : celle-ci n'était plus l'Église de l'Empire, étendue à quelques peuples sur lesquels la tutelle impériale était plus lâche, mais l'Église universelle, dans laquelle s'inscrivaient les sièges épiscopaux situés dans l'Empire. Dans le fond, on espérait toujours la défaite des musulmans, mais on se refusait à accorder à cette question une importance fondamentale pour l'Église car il était urgent de prétendre que la victoire et la supériorité de celle-ci, dans tous les cas, se manifestaient autrement. Le second aspect fut de rechercher des signes d'élection pour les chrétiens et de condamnation pour tous les non-chrétiens, incluant, d'ailleurs, les signes relatifs à l'Empire romain, si l'occasion se présentait : nous développerons davantage cet aspect dans notre prochain chapitre.

Dans ce monde redéfini par les élites chalcédoniennes du Proche-Orient, l'Empire était toujours présent. Les patriarcats de Rome, de Constantinople et même d'Antioche s'y trouvaient encore. Les choix et les qualités personnelles de son peuple et de ses dirigeants orientaient toujours en grande partie l'action de la Providence dans le monde. En tant que vitrine politique du christianisme, il continuait à faire référence et participait à manifester l'élection par Dieu des chrétiens en général ou des chalcédoniens en particulier, y compris quand il était puni pour son hérésie. Il était, par conséquent, toujours objet d'appropriation, d'évaluation, de débats.

2. Réaffirmer l'autorité chalcédonienne sur l'Église dans le Proche-Orient islamique

L'Église universelle dans laquelle les polémistes chalcédoniens se situaient tendait à se réduire, dans leur discours, à leur propre faction : comme les miaphysites et les nestoriens étaient dans

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. comm. p. 91 chalc. p. 10 disc. p. 86 Égl. imp. p. 4 chrét. p. 4 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 Pr.-Or. p. 2 polém. p. 99 faction p. 4 miaph. p. 10 nest. p. 10

l'erreur et moralement mauvais, ils n'étaient pas habités par Dieu et leur communion était invalide ; ils ne faisaient pas partie à proprement parler de l'Église, mais constituaient des hiérarchies dissidentes suivies par des fidèles détournés du droit chemin. Pour autant, les polémistes chalcédoniens leur déniaient-ils la qualité de chrétiens ? Les mettaient-ils sur le même plan que les juifs, les païens et les musulmans ? L'existence même d'une concurrence pour la direction des fidèles et pour l'adhésion des clergés plaide dans le sens contraire. D'ailleurs, l'*Hexaemeron* ne compte pas les hérétiques parmi les « enfants du serpent », c'est-à-dire les fausses religions auxquelles il oppose les chrétiens ; bien plus, il définit le christianisme par l'adhésion à la formule du Credo de Nicée qui caractérise le Christ comme « Dieu véritable de Dieu véritable[61] ». Les œuvres d'Anastase davantage destinées aux simples fidèles[62] n'insistent pas plus sur la formule de Chalcédoine. Ainsi, si l'Église universelle, telle qu'envisagée dans notre corpus, ne pouvait être que chalcédonienne, encore faut-il préciser comment les polémistes chalcédoniens espéraient y intégrer ces autres chrétiens qui se situaient à sa marge, en rupture avec l'orthodoxie sans être totalement étrangers au Christ et à son culte. Poser cette question revient à se demander quelles catégories de chrétiens ils souhaitaient tenter de réintégrer à l'Église en leur faisant reconnaître la juste doctrine ou, du moins, l'autorité d'un clergé orthodoxe ; comment cette réintégration pouvait être opérée et facilitée ; enfin, quels éléments d'identification permettaient à n'importe quel membre de la faction chalcédonienne, une fois intégré, de s'identifier à l'Église orthodoxe et, surtout, d'identifier une Église locale comme orthodoxe ou hérétique.

2.1. L'ancienne Église impériale pour seul horizon

L'occupation sassanide du Proche-Orient byzantin, puis sa conquête par le califat, estompèrent la frontière avec l'Iraq et la Perse d'une part, où se déployaient principalement l'Église de l'Est, les sévériens et les julianistes, tout en limitant les relations avec les sièges de Constantinople et de Rome. Cependant, à l'époque qui nous intéresse, cette donne nouvelle ne paraît pas avoir suscité le développement d'échanges entre les élites cléricales et monastiques chalcédoniennes et celles des autres Églises situées au-delà de l'ancienne frontière romano-sassanide. De même, les milieux que nous étudions ne cessèrent pas de s'intéresser aux deux patriarcats restés dans l'Empire romain. Pour susciter une telle réorientation, il aurait fallu plus qu'un changement dans les conditions objectives : une transformation des cadres mentaux aurait aussi été requise. Quels obstacles s'y opposaient-ils ?

habités par Dieu : inhab. p. 158 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 polém. p. 99 chalc. p. 10 chrét. p. 4 clergé p. 4 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 identif. p. 184 faction p. 4 Égl. loc. p. 4 Pr.-Or. p. 2 Égl. Est p. 4 sév./théod./jac. p. 15 julian. p. 15 Églises : Égl. loc. p. 4 milieu p. 89

61. Anastase, *Hexaemeron*, XI, iv, 11, p. 418, l. 443-447, et 13, p. 422, l. 505-506.
62. *Supra* p. 134-142.

Une courte digression dans l'histoire des hérésies que propose Anastase au début de sa lettre aux chalcédoniens de Babylone est particulièrement révélatrice de la manière dont cet auteur percevait les membres de l'Église de l'Est :

> Il faut savoir qu'il n'y a pas aujourd'hui d'hérésie plus retorse que celle de Nestorius, qui ne révèle que difficilement son poison. En effet, dans leur désir de profits honteux et de gloire, ils disent souvent hypocritement que le Christ est Dieu et que la Sainte Vierge est Mère de Dieu, ils anathématisent Nestorius et rejettent ceux qui professent deux personnes dans le Christ. Si l'on veut mettre au jour leur imposture, qu'on leur présente le bienheureux Cyrille et le synode qu'il assembla contre Nestorius [Éphèse, 431] : s'ils acceptent sans ambiguïté ce que nous venons de mentionner, ils n'y trouveront rien à redire[63].

Cette mise en garde est remarquable en ce qu'elle atteste une certaine connaissance, quoiqu'elle soit partielle et pas nécessairement de première main, du discours réellement tenu par des membres de l'Église de l'Est[64]. Ceux-ci, en effet, professaient un Christ en une seule personne, contrairement à la position nestorienne qu'on leur prêtait dans l'Empire romain. Ils étaient capables de le dire Dieu ; comme ils reconnaissaient que le Fils était né dans son humanité de la Sainte Vierge, il est possible que certains aient pu accepter l'expression « mère de Dieu » pour désigner celle-ci, expression refusée par Nestorius. L'allégation la moins crédible, peut-être, est qu'ils aient anathématisé Nestorius, dans la mesure où ils le considéraient comme l'un des trois grands docteurs antiochiens, avec Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse, et où leur rejet de Cyrille d'Alexandrie et du concile d'Éphèse était fondé sur la défense de ce docteur : il est possible cependant qu'Anastase ait inféré cet anathème de ce qu'ils professaient l'unité de la personne du Christ. Que des chalcédoniens aient eu quelques échanges avec des membres de l'Église de l'Est au Proche-Orient en cette fin de VII^e^ siècle ne doit pas nous surprendre : l'existence d'un évêque de l'Église de l'Est pour « la dispersion de la Damascène », c'est-à-dire, probablement, les Orientaux installés dans la région de Damas, est attestée en 630 à la suite de

chalc. p. 10 Égl. Est p. 4 disc. p. 86 personne p. 11 nest. p. 10 Pr.-Or. p. 2 Orientaux : Égl. Est p. 4

63. Εἰδέναι μέντοιγε προσήκει, ὡς οὐκ ἔστι σήμερον κακουργοτέρα τῆς Νεστορίου αἱρέσεως δυσχερῶς τὸν ἴδιον ἰὸν φανεροῦσα. Καὶ γὰρ αἰσχροῦ κέρδους καὶ δόξης χάριν πολλάκις ἐν ὑποκρίσει καὶ Θεὸν λέγουσι τὸν Χριστὸν καὶ θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον, καὶ ἀναθεματίζουσι Νεστόριον, καὶ ἀποβάλλονται τὸν λέγοντα δύο πρόσωπα ἐν Χριστῷ. Ὁ μέντοι τὸν δόλον αὐτῶν ἐλέγξαι βουλόμενος τὸν μακάριον Κύριλλον καὶ τὴν κατ' αὐτὸν σύνοδον τὴν κατὰ Νεστορίου προενέγκῃ αὐτοῖς, καί, ἐὰν ταῦτα εἰλικρινῶς δέξωνται, ἐν τούτοις τὸ εὐαπόδεκτον ἔχουσιν : Anastase, *Hodegos*, IV, l. 131, p. 87 – l. 140, p. 88.

64. Pour la christologie dans l'Église de l'Est, nous nous fondons principalement sur M. Jugie, *De theologia dogmatica*, p. 171-208, qui a le grand mérite d'être net tout en rendant compte de la pluralité des orientations doctrinales au sein de cette Église en un nombre assez réduit de pages. L'étude la plus détaillée est sans doute désormais M. Metselaar, *Defining Christ*. Plus accessibles et toujours utiles sont S. P. Brock, The Christology of the Church of the East in the Synods, et Idem, The Christology of the Church of the East.

la domination sassanide, puis un évêque nestorien de Damas, suffragant de Nisibe, est connu pour 741[65] ; par ailleurs, un monastère affilié à l'Église de l'Est fonctionnait durant le VII^e^ siècle à l'est de Scythopolis[66]. Or, certains Orientaux avaient des conceptions christologiques très proches de celles des chalcédoniens, allant jusqu'à rejeter la dualité des hypostases, devenue officielle depuis 612, ou parlant simplement de deux natures unies en une seule personne, sans utiliser le terme d'hypostase, comme cela se faisait auparavant de manière courante.

Pourtant, la mise en garde d'Anastase nie l'expérience acquise lors de discussions ponctuelles. Partant du principe que l'Église de l'Est est nestorienne, il ne peut imaginer que ses membres ne professent pas la dualité des personnes et la séparation entre l'homme et Dieu dans le Christ : s'il semble en être autrement, c'est qu'ils mentent aux chalcédoniens pour mieux les induire en erreur ou pour obtenir des avantages. Le conseil qu'il donne pour les démasquer vise uniquement à les rejeter, pas à engager le débat. Il est donc logique que les passages qui concernent l'Église de l'Est, dans son œuvre, soient rares et assez tangents. Il prétend reproduire deux extraits d'auteurs nestoriens, André de Samosate[67] et Maron d'Édesse[68], uniquement pour s'en servir comme répertoires d'objections contre les miaphysites. Son traité perdu contre Nestorius avait manifestement plus à voir avec la représentation que les chrétiens de l'Empire romain se faisaient du nestorianisme et de son acceptation au-delà de l'Euphrate qu'avec la doctrine officielle de l'Église de l'Est. Il est d'ailleurs significatif qu'il ait été centré sur cet hérésiarque et non sur les « nestoriens » en général :

> À partir de ces racines[69] s'est développé comme du chiendent le porc chaldéen, Nestorius l'Assyrien, qui arrose jusqu'à aujourd'hui de sa fange ceux qui croient en lui. En effet, s'étant installé dans les régions de Mésopotamie à la suite de son expulsion de Contantinople, il y répandit son poison et sa fange ; de là, comme par

Égl. Est p. 4 Orientaux : Égl. Est p. 4 chalc. p. 10 hypost. p. 11 nature p. 11 personne p. 11 nest. p. 10 miaph. p. 10 chrét. p. 4

65. J.-M. Fiey, Les nestoriens de Damas, p. 168-169.

66. V. Fritz et A. Kempinski (éd.), *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der* Ḫirbet el-Mšāš (Tēl Māśōś), I, p. 138-185. J. Magness, *The Archaeology of the Early Islamic Settlement in Palestine*, p. 57-58, prône un arc chronologique plus large que les découvreurs pour la période d'activité possible du monastère sur la base de la céramique présente sur le site (milieu à fin du VI^e^ – fin du VII^e^ ou début du VIII^e^ siècle). Dans tous les cas, selon P. Maiberger, Die syrischen Inschriften, p. 179-182, les inscriptions de la chapelle funéraire datent, pour des raisons paléographiques, au plus tôt du VII^e^ siècle, et plus probablement de la fin du siècle. L'appartenance des moines à l'Église de l'Est a aussi été établie par le même auteur d'après la graphie syriaque de ces inscriptions (p. 182-183).

67. Anastase, *Hodegos*, XXII, 4, p. 300-303, commenté dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, p. 184-186. La question de savoir s'il s'agit d'une forgerie d'Anastase nous importe peu, dans la mesure où nous nous intéressons à la fonction remplie par ce texte dans l'*Hodegos*.

68. Anastase, *Hodegos*, index p. 431, *s. v.* « Ps. Maro Edess. »

69. La séparation entre l'humanité et la divinité du Christ supposément professée par Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse.

> le biais d'un canal, il contamina tout l'Orient[70]. Contre lui, nous avons composé un traité étendu où nous dénonçons sa rouerie et sa ruse : nous y renvoyons le lecteur studieux[71].

À cette absence d'intérêt, de dialogue et de volonté de convertir, il est une explication simple. Les principaux concurrents des chalcédoniens au Proche-Orient, qu'ils percevaient comme les plus dangereux et auxquels ils étaient liés par une tradition de controverse, étaient les miaphysites. Parmi les éléments constitutifs de cette controverse figurait le fait que miaphysites et chalcédoniens, mais aussi monothélites et dyothélites, se disputaient pour savoir qui s'opposait le plus complètement et le plus efficacement au nestorianisme. Or, comme nous venons de le voir, cette hérésie était invoquée non pas comme une déviance possible vers laquelle on accusait les adversaires de tendre, comme l'apollinarisme, le sabellianisme ou l'arianisme, mais comme une menace extérieure incarnée par des adeptes physiquement situés, pour la plupart, de l'autre côté de l'Euphrate. L'argument de l'opposition réelle et efficace à cette hérésie acquérait par là, pour toutes les parties prenantes au débat, une importance cruciale pour prouver que les adversaires défendaient une position qui non seulement était fausse, mais qui rendait vulnérables les partisans de l'unité du Christ, miaphysites comme chalcédoniens, face aux attaques de leurs ennemis communs[72]. Sur un plan fondamental, diffuser ou entretenir une telle croyance permettait de pousser chacun, particulièrement les clercs, à prendre au sérieux les oppositions de formules et à se positionner. Reconnaître aux Orientaux qu'ils professaient l'unité personnelle du Christ et qu'ils distinguaient la personne unique des deux hypostases aurait impliqué de faire l'effort de comprendre le concept oriental d'hypostase, qui désignait la réalisation individuelle d'une nature dans ses caractéristiques universelles uniquement. Surtout, ce changement de représentation aurait imposé de renoncer à la figure menaçante du nestorien, donc de lui trouver un substitut fonctionnellement équivalent, tout en risquant d'accréditer l'accusation de connivence de la part des adversaires. En énumérant ces conséquences logiques, nous n'affirmons pas que des polémistes tels qu'Anastase se les soient formulées et les aient soupesées. Nous voulons plutôt montrer par là que la représentation d'une Église de l'Est nestorienne occupait

chalc. p. 10 Pr.-Or. p. 2 controv. p. 3 miaph. p. 10 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 nest. p. 10 clergé p. 4 Orientaux : Égl. Est p. 4 personne p. 11 hypost. p. 11 nature p. 11 polém. p. 99 Égl. Est p. 4

70. Étant donné qu'Anastase part de la Mésopotamie, il s'agit ici de l'Orient géographique, pas des provinces orientales de l'Empire romain.

71. Ἐξ ὧν ὥσπερ τις ῥίζα ἑλλεβόρου ἐβλάστησεν ὁ χαλδαῖος χοῖρος, ὁ Ἀσσύριος Νεστόριος, μέχρι καὶ νῦν τὸν ἴδιον βόρβορον τοῖς αὐτῷ πειθομένοις καταρραίνων. Καθαιρεθεὶς γὰρ ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐπὶ τὰ τῆς Μεσοποταμίας ἐνδημήσας κλίματα, ἐκεῖσε τὸν ἴδιον ἰὸν καὶ τὸν βόρβορον κατέσπειρεν· κἀκεῖθεν ὡς ἐκ καναλίσκου τινὸς πᾶσαν μάλιστα τὴν Ἀνατολὴν κατεμίανεν. Καθ' οὗ διὰ πλάτους σύνταγμα πεποιήκαμεν τὸν δόλον καὶ τὴν πανουργίαν αὐτοῦ στηλιτεύσαντες· κἀκεῖ τοὺς φιλοπόνους παραπέμπομεν : Anastase, *Hodegos*, IV, l. 121-130, p. 87.

72. Voir *supra* p. 209-210.

une position cruciale dans les discours chalcédoniens ; comme cette représentation jouait en outre un rôle structurant dans les débats entre dyophysites et avec les miaphysites, elle ne pouvait pas être remise en cause aisément. Pour rendre sa modification simplement imaginable, il aurait fallu que l'établissement d'un débat avec les Orientaux, aux yeux des chalcédoniens, puisse satisfaire des besoins pressants ou produire des bénéfices manifestes. Parallèlement, il aurait fallu que les fonctions remplies par la figure de l'Oriental nestorien deviennent moins pertinentes. Nous ne connaissons pas d'indices d'une telle évolution à l'époque et dans les milieux qui nous intéressent ici ; aussi la limitation de l'horizon des milieux étudiés à l'ancienne Église impériale s'entretint-elle elle-même.

Au contraire, alors que les relations politiques avec les patriarcats de Rome et de Constantinople étaient plutôt distendues dans la seconde moitié du VII^e siècle[73], plusieurs des œuvres que nous étudions attestent qu'au moins une partie des élites chalcédoniennes dans le Proche-Orient islamique conservaient un intérêt pour ces deux sièges et en parlaient. Ainsi, monothélites et dyothélites continuèrent à considérer les papes à Rome comme des gardiens fidèles de l'orthodoxie, et par conséquent des critères de celle-ci, ce qui suscita un débat mémoriel sur les positions réellement défendues par eux dans les années 630 et 640. Dans le *Discours III sur la constitution de l'Homme*, les papes qui se succédèrent au plus fort des querelles sur les énergies et les volontés du Christ sont tous confondus sous la figure de Martin (649-653) : l'orateur le crédite d'avoir défendu une position dyénergiste et dyothélite en 629 auprès d'Héraclius, puis d'avoir organisé le concile du Latran (649) à la suite de la publication de l'*Ecthèse* de 638, par laquelle l'empereur interdit de débattre de l'unique ou des deux énergies. C'était une manière d'associer Rome, de manière exclusive, à la figure d'un pape qui avait rigoureusement défendu les deux énergies et volontés, alors qu'Honorius (625-638), en particulier, quoique inclinant plutôt vers le dyénergisme, avait approuvé la formule de l'unique volonté peu avant sa mort dans une lettre au patriarche Serge de Constantinople. L'exil de Martin, en 653, est même présenté comme ayant précédé immédiatement les invasions musulmanes, suggérant par là que cet événement avait été le déclencheur d'une punition divine dont l'adoption officielle du monothélisme faisait déjà planer la menace[74].

Le *Traité des hérésies et des conciles*, tout en présentant un récit beaucoup plus exact des querelles sur les énergies et les volontés, manifeste le même souci de préserver la réputation d'orthodoxie attachée à Rome. Le narrateur affirme ainsi : « il se produisit que même Honorius, le pape de l'ancienne Rome, souscrivit à cette doctrine [le monothélisme] à tort, sans doute par

disc. p. 86 chalc. p. 10 dyophysites : chalc. p. 10 miaph. p. 10 Orientaux : Égl. Est p. 4 nest. p. 10 milieu p. 89 Égl. imp. p. 4 Pr.-Or. p. 2 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 énergie p. 15 volonté p. 16 dyénerg. p. 15

73. Voir *supra* p. 20-22.
74. Anastase, *Discours III*, 1, l. 34, p. 56 – l. 92, p. 60.

économie[75] ». Cette dernière précision est importante, en ce qu'elle signifie qu'Honorius était probablement, au fond, dyothélite, mais qu'il accepta la doctrine présentée à lui par Serge de Constantinople pour sauvegarder l'unité de l'Église. Ensuite, l'auteur oppose les successeurs d'Honorius jusqu'à Martin, « orthodoxes », aux patriarches monothélites de Constantinople qui leur furent contemporains[76]. À l'inverse, la *Vie* syriaque de Maxime le Confesseur, d'orientation monothélite, compte le pape de Rome parmi les quatre patriarches qui acceptèrent l'*Ecthèse*[77], présentée ici comme une condamnation ferme de la doctrine des deux volontés, tandis que la position dyothélite de Martin est présentée comme la conséquence de sa conversion, obtenue par Maxime le Confesseur grâce à ses talents de séducteur — à la suite de quoi le narrateur précise que ce pape avait de toute façon été élu grâce à une fraude[78]. D'un camp à l'autre, le siège de Rome était donc soit essentiellement dyothélite, soit essentiellement monothélite, mais il restait en tout cas une référence en matière d'orthodoxie dans le califat.

Héraclius, considéré comme un empereur victorieux et soutenu par Dieu[79], fit l'objet du même type de débats. Dans le *Discours III* d'Anastase, après avoir été trompé par le patriarche miaphysite Athanase le Chamelier et par Serge de Constantinople, il se rend compte qu'il a commis une erreur en choisissant le monoénergisme ; si, dans l'*Ecthèse*, il interdit de parler d'une ou de deux énergies au lieu d'instaurer le dyénergisme, c'est uniquement pour ne pas se contredire. Au contraire, la *Vie de Maxime* le présente comme un farouche défenseur du monothélisme : en particulier, l'*Ecthèse* y est interprétée comme une condamnation de la doctrine de Maxime le Confesseur[80]. Quant à son fils, Constant II, qui promut le monothélisme sans ambiguïté et exila le pape Martin puis Maxime le Confesseur, le débat porta davantage sur les résultats de sa politique. Anastase lui imputa l'intégralité des défaites romaines face aux musulmans[81] ; l'auteur de la *Vie* syriaque de Maxime le Confesseur, au contraire, fit de la diffusion du dyothélisme la cause des invasions : Constant avait fait son possible pour les enrayer en luttant contre l'hérésie et était au moins parvu à signer une paix avec le calife Muʿāwiya[82]. Ainsi, si nos auteurs ne s'intéresseraient guère à une Église de l'Est avec laquelle

dyothél. p. 16 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 monothél. p. 16 volonté p. 16 miaph. p. 10 monoén. p. 15 énergie p. 15 dyénerg. p. 15 Égl. Est p. 4

75. Συνέβη γὰρ καὶ τὸν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν Ὀνώριον συνθέσθαι τούτοις κακῶς, δι' οἰκονομίαν τινὰ δῆθεν : Anastase, *Traité des hérésies et des conciles*, 19, p. 84, l. 3-5.

76. *Ibid.*, 20, p. 84, l. 16-21.

77. *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*, § 15-16, éd. p. 309, trad. p. 317.

78. *Ibid.*, § 20-21, éd. p. 311, trad. p. 318.

79. Voir Anastase, *Discours III*, 1, l. 15, p. 55 – l. 17, p. 56 (victoire contre les Perses et retour de la Croix à Jérusalem) et l. 84, p. 59 – l. 92, p. 60 (où l'auteur déplace après sa mort, en 641, le début de l'expansion du califat). Dans la *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*, il est systématiquement appelé « Héraclius le roi victorieux » (*malko zakoyo heraqli*).

80. Référence *supra* n. 77.

81. Anastase, *Discours III*, 1, l. 84, p. 59 – l. 101, p. 61.

82. *Vie syriaque de Maxime le Confesseur*, § 20 et 22-23, éd. p. 311-313, trad. p. 318.

les chrétiens du Proche-Orient avaient pourtant un peu plus de contacts depuis l'occupation sassanide du début du VII^e siècle, en revanche, la confession du siège de Rome et de l'empereur Héraclius, perçus comme nécessairement orthodoxes, continuait à avoir de l'importance pour eux, au moins parce qu'elle constituait un argument d'autorité.

2.2. Ouvrir la voie à la conversion

En concurrence principalement avec les miaphysites et tournés vers la restauration de l'unité de l'ancienne Église impériale au Proche-Orient, deux des auteurs que nous étudions évoquèrent les conversions possibles de chrétiens hétérodoxes. Ils confirment l'hypothèse posée au début de cette section, selon laquelle les miaphysites n'étaient pas considérés comme complètement extérieurs à l'Église et qu'il fallait les inciter à se placer sous l'autorité de clercs chalcédoniens, ou dans le clergé chalcédonien, non seulement en les persuadant et en vainquant leurs autorités dans des débats, mais aussi en mettant le moins d'obstacles possibles à leur changement d'affiliation.

Citons d'abord la manière dont le *Dialogue contre un sévérien* évoque la conversion de notables miaphysites de Damas que le chalcédonien parvient à amener au dyophysisme : « dans leur étonnement, ils furent persuadés et communièrent avec la sainte Église catholique ; les persécuteurs d'antan furent dès lors les défenseurs de la piété[83] ». Le processus paraît simple : il suffit de se laisser convaincre, de changer d'Église locale et de devenir solidaire de celle-ci. Cette simplicité était déjà de mise quelques décennies plus tôt, selon le témoignage de Sophrone dans les *Miracles des saints Cyr et Jean* : les miaphysites guéris de leur cécité par les deux saints se convertissent à la demande de ceux-ci au chalcédonisme simplement en rejetant leur ancienne foi et en adoptant la nouvelle, ce qui doit renvoyer à un rituel d'abjuration, puis en communiant avec leurs nouveaux coreligionnaires[84]. À peu près à la même époque[85], Jean Climaque attesta qu'il s'agissait là de la pratique courante, tout en s'avouant incapable d'en indiquer les raisons[86]. Cette description correspond, de fait, au canon 95 du Concile In Trullo. Celui-ci reprend tout d'abord des canons de conciles antérieurs établissant comment les adeptes de diverses hérésies appartenant désormais au passé devaient être intégrés dans l'Église ; puis il ajoute que ceux qui nient la Trinité[87] doivent être rebaptisés, mais que, en revanche, « les nestoriens, les eutychiens,

chrét. p. 4 Pr.-Or. p. 2 miaph. p. 10 Égl. imp. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 clergé p. 4 chalc. p. 10 dyophysisme : chalc. p. 10 Égl. loc. p. 4

83. Οἱ δὲ θαυμάσαντες ἐπείσθησαν καὶ τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐκοινώνησαν· οἱ πρώην διῶκται, νῦν τῆς εὐσεβείας ὑπέρμαχοι ὑπάρχοντες : *Dialogue contre un sévérien*, § 78, p. 148, l. 30-31.

84. Sophrone de Jérusalem, *Miracles*, n° 37, § 5, p. 331, et 38, § 5-7, p. 334. Nous devons cette référence à N. G. Marinides, Anastasius of Sinai and Chalcedonian Christian Lay Piety, p. 307-308, n. 46.

85. Voir *supra* p. 48-49.

86. Traduction et références dans J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers*, p. 75.

87. Désignés comme « les manichéens, les valentiniens, les marcionites et ceux qui viennent des hérésies de ce genre » (τοὺς Μανιχαίους δὲ καὶ τοὺς Οὐαλεντίνους καὶ Μαρκιωνιστὰς καὶ τοὺς ἐκ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων προσερχομένους) : *Actes du concile In Trullo*, p. 58, l. 14.

les sévériens et les anciens adeptes des hérésies de ce genre doivent rédiger des attestations et anathématiser leur hérésie ainsi que Nestorius, Eutychès, Dioscore, Sévère, les autres chefs de ces hérésies, ceux qui partagent leur opinion et toutes les hérésies susnommées ; puis ils doivent participer à la sainte communion[88] ». C'était là un pas supplémentaire par rapport à la doctrine qui s'était imposée au IVe siècle, laquelle limitait le rebaptême à ceux qui n'avaient pas été baptisés au nom de la Trinité : en effet, pour ces hérétiques, les auteurs et les conciles qui faisaient autorité sur cette question prévoyaient au moins un rituel d'onction afin de faire descendre l'Esprit Saint et, ainsi, compenser l'inefficacité du baptême reçu dans l'hérésie[89]. Il serait téméraire de prétendre que ce rituel n'était plus du tout utilisé ; du moins n'était-il manifestement plus considéré comme incontournable. En tout cas, l'ensemble de ces données manifestent une représentation largement partagée parmi les élites chalcédoniennes qui faisait des miaphysites et, de manière plus théorique, des eutychianistes et des nestoriens, des chrétiens en marge de l'Église, et non en rupture ou en opposition complète avec elle. Ainsi, si leur baptême n'était pas véritablement efficace, il demandait seulement, pour opérer, à être parachevé par l'adoption de la vraie foi.

Toutefois, une pratique devenue habituelle et questionnée de manière occasionnelle sans être véritablement remise en cause présente l'inconvénient, pour l'historien, que sa raison d'être est peu mise en discours par les acteurs. On mesure d'autant plus l'intérêt de deux brèves questions-réponses d'Anastase le Sinaïte, qui permettent de voir comment un controversiste chalcédonien reliait la relative simplicité de la conversion des miaphysites à l'enjeu du ralliement au chalcédonisme de l'ensemble des chrétiens du Proche-Orient :

> **Question 13 :** Pourquoi, alors que le blasphème des hérétiques est une transgression plus grave que la fornication, quand les deux viennent à résipiscence, l'hérétique se fait-il accueillir sans délai dans la communion de l'Église, tandis que le fornicateur est séparé de la communion pendant quelque temps ?
>
> Parce que le péché [du fornicateur] est volontaire, tandis que l'hérétique pèche par ignorance. De plus, cela permet aussi que les hérétiques se convertissent avec plus d'empressement et que les fornicateurs soient plus hésitants au moment de pécher.
>
> **Question 14 :** Pourquoi ne rebaptisons-nous pas les hérétiques quand ils se tournent vers l'Église catholique ?

chalc. p. 10 miaph. p. 10 chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 disc. p. 86 controv. p. 3 Pr.-Or. p. 2

88. Νεστοριανοὺς δὲ καὶ Εὐτυχιανιστὰς καὶ Σεβηριανοὺς καὶ τοὺς ἐκ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων χρὴ ποιεῖν λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζειν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν καὶ Νεστόριον καὶ Εὐτυχέα καὶ Διόσκορον καὶ Σεβῆρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἐξάρχους τῶν τοιούτων αἱρέσεων καὶ τοὺς φρονοῦντας τὰ αὐτῶν καὶ πάσας τὰς προαναφερομένας αἱρέσεις, καὶ οὕτω μεταλαμβάνειν τῆς ἁγίας κοινωνίας : *Ibid.*, p. 58, l. 16-20.

89. K. Ware, The Rebaptism of Heretics, p. 31-37.

> S'il en était ainsi, on se détournerait de l'hérésie avec réticence, par honte d'être rebaptisé ; sans compter que l'Esprit Saint sait aussi descendre sur les hommes grâce à l'imposition des mains du prêtre et à la prière, comme en témoignent les Actes des Apôtres[90].

Les débats des IIIe et IVe siècles autour du rebaptême des hérétiques et des schismatiques reposaient sur des considérations ecclésiologiques et théologiques assez approfondies : ils impliquaient de qualifier la manière dont les dissidents de différentes catégories étaient séparés de l'Église et d'établir à quelles conditions et dans quelle mesure Dieu pouvait opérer dans leurs rituels[91]. Nous ne retrouvons rien de tout cela ici : dans un contexte où l'absence de rebaptême ne faisait pas l'objet de critiques articulées, les considérations pratiques, pour Anastase, passaient au premier plan et suffisaient à répondre aux interrogations de certains clercs ou fidèles. Or, en évoquant le faible attrait des pénitences et la honte qu'aurait suscitée la réitération du baptême pour l'hérétique converti, l'auteur assumait de mettre l'accent sur le ralliement du plus grand nombre à sa confession plutôt que sur l'approfondissement et la mise à l'épreuve de la volonté de s'intégrer au groupe. Implicitement, il reconnaissait également que les hérétiques auxquels il avait affaire étaient bien des chrétiens et que leur baptême demandait simplement à être parachevé par une appropriation de la doctrine orthodoxe ou, à défaut, par l'action d'un prêtre orthodoxe.

En cela, il était cohérent avec son idée que l'appartenance à l'Église universelle reposait avant tout sur la soumission à un clergé chalcédonien et qu'elle n'imposait pas de connaître les formules christologiques qui donnaient pourtant à celui-ci son identité propre. Sa volonté, largement partagée, de rendre aisé le passage à la confession orthodoxe, de manière à restaurer l'unité de l'ancienne Église impériale autour de la formule de Chalcédoine, impliquait de ne pas opposer des obstacles d'un autre type, à savoir les différences symboliques de toutes sortes entre les chalcédoniens et les autres chrétiens. Comment, dès lors, pouvait-on concilier cette préoccupation avec le besoin que de simples fidèles puissent distinguer entre les orthodoxes

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 clergé p. 4 fidèles p. 4 chrét. p. 4 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 chalc. p. 10 ident. p. 183 Égl. imp. p. 4

90. ΙΓ′ ΕΡΩΤΗΣΙΣ Τίνος χάριν, μεῖζον τῆς πορνείας ἐχούσης κατάκριμα τῆς τῶν αἱρετικῶν βλασφημίας, ἐπιστρεφόντων εἰς μετάνοιαν ἀμφοτέρων, τὸν μὲν αἱρετικὸν εὐθέως δέχεται εἰς κοινωνίαν ἡ ἐκκλησία, τὸν δὲ πόρνον ἀφορίζει τῆς κοινωνίας ἐπὶ χρόνον;

ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ Ἐπειδὴ τὸ μὲν ἑκούσιόν ἐστι ἁμάρτημα, τὸ δὲ τοῦ αἱρετικοῦ κατὰ ἄγνοιαν· λοιπὸν δέ, ἵνα καὶ τοὺς αἱρετικοὺς προθυμοτέρους εἰς ἐπιστροφὴν ποιήσει, τοὺς δὲ πόρνους ὀκνηροτέρους πρὸς τὴν ἁμαρτίαν.

ΙΔ′ ΕΡΩΤΗΣΙΣ Διὰ τί ἐπιστρέφοντας τοὺς αἱρετικοὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καθολικῇ οὐκ ἀναβαπτίζομεν αὐτούς;

ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ Ἐὰν τοῦτο ἐγένετο, οὐ ταχέως ἄνθρωπος ἐξ αἱρέσεως ἐπέστρεφε, τὸ ἀναβαπτισθῆναι αἰσχυνόμενος· πλὴν ὅτι καὶ δι' ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἱερέως καὶ δι' εὐχῆς οἶδεν ἐπιφοιτᾶν ἐν ἀνθρώποις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὰ μαρτυροῦσιν αἱ Πράξεις τῶν ἀποστόλων : Anastase, *Questions et réponses*, n^os 13-14, p. 20-21.

91. Référence *supra* n. 89.

et les autres afin qu'ils se sentent appartenir au premier groupe et qu'ils ne commettent pas l'erreur de communier avec les hérétiques ?

2.3. Église universelle et marqueurs chalcédoniens

Deux besoins imposaient l'existence de quelques marqueurs chalcédoniens plus accessibles aux simples fidèles que les systèmes conceptuels produits par leurs élites religieuses. Tout d'abord, il fallait pouvoir identifier les Églises locales chalcédoniennes afin de ne participer à la liturgie et, surtout, de ne communier que dans celles-ci. Ensuite, les simples fidèles ne pouvaient s'identifier à cette confession sans s'appuyer sur des symboles qui les distinguaient des hérétiques. Le premier besoin, à la rigueur, pouvait être rempli en interrogeant les habitants de la localité où l'on se trouvait[92]. Le second ne pouvait être satisfait si aisément. Cependant, si les quelques critères d'identification mis en avant dans l'œuvre d'Anastase ont été relevés ailleurs dans la littérature secondaire à partir d'autres sources, nous verrons que le fond commun aux chalcédoniens et aux miaphysites l'emportait largement.

Un cas permet tout d'abord de montrer la difficulté à trouver des éléments largement visibles qui distinguent chalcédoniens et miaphysites. Tentant de montrer, contre l'opinion reçue, que les décors d'églises présentaient parfois des marqueurs confessionnels clairs, Leslie MacCoull a proposé une interprétation anti-chalcédonienne des peintures murales d'une église de la fin du VI^e^ siècle découverte près du lac Maréotis[93]. Répondant à des scènes de la vie du Christ, Isaïe était représenté avec un rouleau à la main où l'on pouvait lire le verset Is 6,6, qui mentionne un charbon ardent : or, comme le relève MacCoull, les miaphysites faisaient de ce passage une évocation de l'unique nature du Christ issue de deux, le charbon ardent étant une seule nature issue du bois et du feu. Le problème est que les chalcédoniens aussi interprétaient cette citation dans un sens christologique : plusieurs œuvres présentent le charbon ardent comme un type de l'hypostase en deux natures[94] ; dans la *Doctrina Jacobi*, cette image est invoquée en des termes généraux comme une allégorie de l'Incarnation[95], ce qui montre que son usage christologique n'allait pas nécessairement de pair avec une prise de position pour ou contre la formule de Chalcédoine ; le lectionnaire géorgien de Jérusalem, qui reprend les normes en vigueur dans cette ville à la fin de l'Antiquité tardive, prescrit la lecture d'Is 6,6 pour le 5 mai[96]. En face d'Isaïe, MacCoull suggère prudemment d'identifier une représentation de Salomon tenant lui aussi un

chalc. p. 10 fidèles p. 4 identif. p. 184 Égl. loc. p. 4 miaph. p. 10 nature p. 11 type p. 129 hypost. p. 11

92. Ainsi, dans le *Dialogue contre un sévérien*, § 77, p. 148, l. 19-20, le chalcédonien déguisé en gaïanite demande à des habitants de Damas où il peut trouver une église de sa confession prétendue.

93. L. S. B. MacCoull, Non-Chalcedonian Eucharist in Late Antique Egypt, p. 11-13.

94. Citons *Florilège cyrillien*, n° 101, p. 154-155 ; Procope de Gaza, *Commentaire sur Isaïe*, 1940B.

95. *Doctrina Jacobi*, I, 29, éd. l. 34, p. 113 – l. 39, p. 115, trad. p. 112-114.

96. *Lectionnaire géorgien de Jérusalem*, II, n° 953, éd. p. 6, trad. p. 9.

rouleau où figurerait 3 R 8,37, verset utilisé dans le rituel copte de consécration d'une église. Cependant, le lectionnaire géorgien de Jérusalem inclut lui aussi ce texte dans le même type de rituel[97]. Ainsi, si la recherche de marqueurs visibles, propres à l'une ou l'autre des dénominations chrétiennes, est *a priori* justifiée, elle semble donner peu de résultats en pratique, car les mêmes symboles étaient souvent utilisés dans les différents camps avec des interprétations largement semblables. De même, la recherche de spécificités architecturales, pour autant que nous le sachions, a mis en évidence le développement de variantes régionales au début de la domination islamique plutôt que de marqueurs confessionnels[98].

D'autres types de marqueurs, relevés en particulier par Jack Tannous dans la perspective de l'instruction théologique des masses, existèrent de manière plus certaine, mais dans une mesure à préciser[99]. Le plus constant fut peut-être la proclamation, durant la liturgie, des noms des évêques, archevêques et patriarches pour lesquels les fidèles étaient incités à prier, inscrits dans des listes officielles appelées diptyques : bon nombre de fidèles étaient sans doute capables, à partir de quelques noms célèbres, d'identifier l'affiliation confessionnelle des clercs auxquels ils avaient affaire, tout en revendiquant pour eux-mêmes certaines autorités propres à leur faction. Les saints vénérés, en revanche, étaient largement communs à l'époque qui nous intéresse : ainsi, la tentative du monastère local des Tabennésiotes et des milieux patriarcaux, dans la première moitié du VII^e^ siècle, de faire du culte de Cyr et Jean à Ménouthis un culte spécifiquement chalcédonien fut largement mise en échec par la venue de nombreux miaphysites qui cherchaient la guérison dans leur sanctuaire et n'hésitaient pas, selon Sophrone de Jérusalem, à participer au moins partiellement aux offices qui s'y tenaient[100]. L'apprentissage et la scansion de slogans christologiques paraissent avoir été limités à des milieux urbains où les chefs de faction locaux avaient besoin de l'appui actif d'une partie de leurs fidèles, comme le montrent les exemples rassemblés par Tannous autant que l'*Hodegos*[101] ; la réticence d'Anastase le Sinaïte à insister sur les formules propres aux chalcédoniens auprès des fidèles plaide d'ailleurs en ce sens[102]. Enfin, l'élaboration et la diffusion d'hymnes liturgiques spécifiques à l'une ou l'autre confession eurent plutôt lieu dans les siècles qui suivirent, lors de la constitution d'Églises indépendantes[103] ; même la version longue du Trisagion, que de nombreux auteurs et autorités ecclésiastiques cherchaient à présenter comme une innovation inacceptable des miaphysites qui

chrét. p. 4 fidèles p. 4 identif. p. 184 faction p. 4 chalc. p. 10 miaph. p. 10 milieu p. 89 Tris. p. 53

97. *Ibid.*, II, n° 1546, éd. p. 90, trad. p. 73.

98. Voir p. ex. E. Keser-Kayaalp, Églises et monastères du Ṭur ʿAbdin.

99. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 35-43, auquel nous renvoyons pour l'ensemble de ce paragraphe.

100. J. Gascou, Culte des saints Cyr et Jean, p. 31-33 ; Idem, *Miracles des saints Cyr et Jean*, p. 18-19.

101. Voir *supra* p. 123-124.

102. Voir *supra* p. 140-141.

103. Voir J. B. V. Tannous, Greek kanons.

attribuait à la divinité la passibilité et la mort[104], était encore largement utilisée par des Églises locales chalcédoniennes.

Dans l'ensemble, il paraît difficile de trouver, pour la fin du VII^e^ et le début du VIII^e^ siècle, des symboles distinctifs du chalcédonisme qui fussent largement connus des fidèles et appropriés par eux. Surtout, si l'on s'intéresse à la tentative d'une partie des élites cléricales et monastiques de créer de tels symboles, force est de constater qu'elle fut fort limitée : la création de saints expressément chalcédoniens ou la chalcédonisation, si l'on peut dire, de saints existants, ne paraissent pas avoir été des phénomènes massifs. La volonté de bannir l'usage du Trisagion étendu et d'exclure les miaphysites des diptyques fut sans doute portée de manière plus constante par les chalcédoniens les plus militants. Elle s'explique peut-être par la fréquence à laquelle les rituels correspondants étaient répétés, en particulier le Trisagion, très utilisé dans les célébrations et figurant, par exemple, sur des amulettes et des inscriptions en pierre[105]. Cependant, le facteur le plus décisif fut sans doute que ces deux symboles étaient étroitement liés, l'un aux fondements théologiques, l'autre à l'organisation institutionnelle du mouvement chalcédonien. Les milieux que nous étudions furent donc moins soucieux de consolider le sentiment d'appartenir à une organisation distincte de celle des miaphysites, en suscitant une identification médiatisée par des symboles spécifiques aux chalcédoniens, que d'expurger leur faction de ce qui leur paraissait être des marqueurs miaphysites. De cette façon aussi, en ne cherchant pas à développer le clivage confessionnel au-delà de ses fondements théologiques et institutionnels, ils s'inscrivaient dans la perspective d'une Église unique en marge de laquelle évoluaient des dissidents qui devaient pouvoir aisément y revenir.

Conclusion du chapitre

Pour comprendre la représentation que les polémistes chalcédoniens élaboraient de l'Église et de son rapport avec les chrétiens hérétiques, il convient de distinguer deux principes complémentaires à partir desquels ils concevaient, sur le plan institutionnel, le groupe confessionnel auquel ils appartenaient. Du point de vue de la définition interne de leur groupe, ils tendaient à penser les chalcédoniens comme une organisation distincte, qui n'était pas soumise aux autorités miaphysites, même lorsqu'elles étaient reconnues par le pouvoir califal, et qui devait compter sur ses propres forces et ses propres procédures pour se reproduire, même si, comme nous l'avons vu dans le chapitre IV, cela impliquait de redéfinir la place et le rôle des élites monastiques impliquées dans la protection de l'Église. Cependant, quand il s'agissait de définir leur groupe

Égl. loc. p. 4 chalc. p. 10 fidèles p. 4 clergé p. 4 Tris. p. 53 miaph. p. 10 milieu p. 89 organ. p. 4 identif. p. 184 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 polém. p. 99 chrét. p. 4

104. Anastase, *Hodegos*, XII, p. 201-210, y est consacré tout entier.
105. S. Janeras, Le Trisagion, p. 496-519.

parmi l'ensemble des chrétiens, ils ne qualifiaient pas leur hiérarchie de la même manière que celles des théodosiens, des jacobites, des gaïanites ou des nestoriens. À leurs yeux, les chalcédoniens formaient l'ossature institutionnelle de l'unique Église, qui s'étendait sur l'ensemble du monde connu et au centre de laquelle se trouvait encore l'Empire romain chrétien, bien que celui-ci n'en constituât plus le cadre politique exclusif. Les hiérarchies non chalcédoniennes, voire monothélites ou dyothélites suivant l'orientation des auteurs, étaient vues comme des dissidences en marge de l'Église, dans le sens où elles n'étaient pas complètement en rupture et indépendantes d'elle, mais où elles ne s'inscrivaient pas dans son fonctionnement régulier.

Ces conceptions étaient solidaires d'attitudes pratiques. Tout d'abord, le maintien de l'idée d'unité de l'Église dans le sens que nous avons décrit permettait toujours d'envisager la possibilité d'un ralliement des hérétiques, possibilité théoriquement ouverte à tous les chrétiens, mais sérieusement considérée surtout pour les miaphysites et entre monothélites et dyothélites. Cette restriction était liée tant à l'héritage de l'Église impériale qu'à l'intensité de la concurrence entre ces groupes. Un tel cadre mental, pour sûr, ne constituait pas une condition favorable au développement de marqueurs identitaires proprement chalcédoniens. Par ailleurs, il permet de comprendre pourquoi, dans ses œuvres les plus directement destinées à l'ensemble des fidèles comme dans l'*Hexaemeron*, Anastase le Sinaïte semblait parler pour tous les chrétiens, sans particulièrement mettre en avant la formule de Chalcédoine et les doctrines qui furent développées pour l'appuyer. Dès lors, il était logique que le discours des auteurs étudiés sur les juifs et les musulmans fût formulé de telle façon qu'il touchait l'Église et les chrétiens en général plutôt que les chalcédoniens en particulier : c'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

chrét. p. 4 sév./théod./jac. p. 15 gaïanites : julian. p. 15 nest. p. 10 chalc. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 miaph. p. 10 Égl. imp. p. 4 ident. p. 183 fidèles p. 4 disc. p. 86

VII. Actualiser la victoire éternelle contre les non-chrétiens

Alors que la controverse doctrinale contre les miaphysites était généralement limitée aux élites, les simples fidèles étant supposés rejoindre le camp des polémistes les plus performants, le discours contre les juifs et les musulmans s'adressait plus directement à tous. En effet, au sein de notre corpus, le discours attribué aux non-chrétiens est très présent dans certaines homélies, dans les questions-réponses et dans les récits, tandis que celui des miaphysites en est quasiment absent[1] : pour attaquer les chrétiens hétérodoxes dans ce contexte, Anastase se contentait de mettre en avant l'invalidité de leur eucharistie et le fait qu'ils ne possédaient pas les Lieux saints[2]. À l'inverse, on ne connaît aucun manuel de polémique contre des non-chrétiens équivalent à l'*Hodegos* ou aux *Chapitres contre les monothélites* d'Anastase[3]. Quant aux dialogues anti-judaïques, il est difficile *a priori* de déterminer à quel lectorat et à quels usages ils étaient destinés. Manifestement, la coexistence avec des non-chrétiens dans un empire dirigé par des musulmans posait des problèmes, aux yeux de nos auteurs, pour l'encadrement des fidèles. Ils pouvaient se poser, de manière non exclusive, dans trois domaines : les rapports que les chrétiens entretenaient avec les non-chrétiens, la perception qu'ils avaient du statut de leur propre religion et l'autorité qu'ils reconnaissaient à leur clergé et aux moines. Les enjeux pouvaient varier de l'apostasie à un simple affaiblissement de la capacité d'encadrement de l'Église. Malheureusement, pour comprendre comment se présentaient et s'articulaient ces différents aspects, ce sont les textes polémiques eux-mêmes qui fournissent la plus grande partie de notre documentation : il nous faudra donc partir des réponses formulées par leurs auteurs et des stratégies dans lesquelles s'inscrivait la polémique, pour mieux saisir la manière dont ils posaient les problèmes et la vision qu'ils avaient des changements provoqués par l'érosion de la domination chrétienne. Ce faisant, nous pourrons nous demander quel type de relations avec les élites juives et musulmanes le discours porté par ces textes révèle.

---

controv. p. 3 miaph. p. 10 fidèles p. 4 polém. p. 99 disc. p. 86 chrét. p. 4 clergé p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Égl. (ens. chr.) p. 4 texte p. 86

1. Voir *supra* p. 134-142.
2. *Supra* p. 139.
3. Nous discutons le cas des *Questions pour mettre les juifs dans l'embarras infra* p. 268.

Concernant la polémique anti-musulmane, notre documentation est assez explicite ; nous l'aborderons dans un second temps. La polémique anti-judaïque, en revanche, est d'interprétation plus difficile. L'inflation et le renouvellement du discours contre les juifs au VII^e siècle, après plusieurs siècles durant lesquels il fut le plus souvent routinisé et subordonné à la catéchèse[4], ont suscité des débats abondants au cours des années 1990[5]. Ceux-ci se sont toutefois épuisés au tournant des années 2000 sans que les problèmes n'aient été résolus, laissant la place à des études plus restreintes, d'inspiration davantage philologique, sur différentes pièces du dossier[6]. Il nous semble cependant qu'il est encore possible de faire progresser le débat en confrontant les littératures juives et chrétiennes, piste qui a déjà été esquissée par Gilbert Dagron[7], Vincent Déroche[8] et Simone Rosenkranz[9], et en s'intéressant davantage à des genres qui n'étaient pas dédiés *a priori* à ce type de polémique, comme l'homilétique et les questions-réponses. En effet, les documents qui ont le plus attiré l'attention jusqu'ici sont les dialogues anti-judaïques, où le contenu polémique est peu contextualisé puisqu'ils y sont consacrés tout entiers. Au contraire, les œuvres qui ne sont pas *a priori* consacrées à ces thématiques révèlent la manière dont les contenus transmis dans les traités et les dialogues spécialisés étaient utilisés dans l'encadrement des fidèles.

1. La polémique anti-judaïque : une fausse lutte contre un adversaire introuvable ?

Dans la continuité des travaux concernant la période antérieure[10], les débats sur le développement du discours anti-judaïque au début de la domination islamique ont porté principalement sur les cibles et les enjeux véritables de la polémique et sur leur inscription ou non dans des controverses réelles avec les juifs. David Olster, puis Paul Speck ont ainsi mis au cœur de

polém. p. 99 disc. p. 86 genre p. 113 fidèles p. 4 controv. p. 3

4. Dès le milieu du II^e siècle, si l'on en croit l'analyse convaincante que fait Olivier Munnich du *Dialogue* de Justin (Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon*), appuyée par l'analyse des positions attribuées à Tryphon dans B. Pouderon, La source de l'argumentation de Tryphon.

5. Synthèse dans A. Cameron, Blaming the Jews, et I. Aulisa et C. Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone*, p. 48-64.

6. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte* ; V. Déroche, La *Disputatio adversus Iudaeos* d'Anastase le Sinaïte ; K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*. Sur les *Dialogica polymorpha antiiudaica* (*olim Dialogue de Papiscus et Philon*), voir *supra* p. 68-69.

7. G. Dagron, Introduction historique : entre histoire et apocalypse, p. 26-27, à confronter avec H. S. Sivan, From Byzantine to Persian Jerusalem,.

8. V. Déroche, Les intentions de l'auteur, p. 265 ; V. Déroche, Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam.

9. S. Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7-10 Jahrhundert*, p. 161-165. Sur les relations interdiscursives entre juifs et chrétiens en général, voir aussi A. Sivertsev, *Judaism and Imperial Ideology*, que nous n'avons malheureusement pas pu consulter extensivement.

10. Synthèse historiographique dans P. Lanfranchi, La recherche sur les relations entre juifs et chrétiens dans l'Antiquité et ses enjeux contemporains.

leur réflexion le sens politique de la polémique anti-judaïque. Selon Speck, les thèmes de la trahison des juifs et de leur refus de se convertir auraient servi à expliquer la défaite de l'Empire romain chrétien. Selon Olster, les auteurs auraient actualisé la thèse de la victoire éternelle du christianisme contre le judaïsme pour compenser ce recul ; en outre, réfuter les juifs serait devenu un moyen détourné d'attaquer les musulmans[11]. Si le second point de l'interprétation d'Olster a surtout suscité du scepticisme[12], lequel ne peut être que renforcé par les exemples de polémique explicite contre les musulmans que nous allons étudier[13], le premier, qui rejoint la thèse de Speck, est proche de la position d'Averil Cameron, qui ajoute au facteur politique mis en avant par David Olster la liberté d'expression accrue que les juifs auraient obtenue sous le califat[14]. À rebours de ces interprétations qui font primer les facteurs et les usages internes, Déroche a défendu l'existence de débats entre juifs et chrétiens au VII^e^ siècle en s'appuyant sur deux indices : d'une part, la profusion de textes recensant des arguments à opposer aux juifs, parfois très sommaires et sans aucune mise en scène, ne pourrait s'expliquer que par le besoin de disposer d'outils prêts à l'emploi pour des discussions dont on trouve quelques mentions ponctuelles ; d'autre part, ces mêmes textes rendraient compte d'objections crédibles de la part des juifs[15].

Ces deux arguments n'ont toutefois pas complètement résolu le problème. Les données qui fondent le premier ne permettent pas de préciser à quel point ces discussions étaient fréquentes, publiques et ritualisées : seuls deux dialogues anti-judaïques évoquent explicitement des débats publics, que l'on peut soupçonner d'être des éléments de mise en scène purement conventionnels[16]. Dans ces conditions, comment évaluer l'importance de ces échanges au sein des sociétés proche-orientales ? Le second argument pourrait être plus décisif : la présence

polém. p. 99 chrét. p. 4 texte p. 86

11. P. Speck, *Byzantinische Feindseligkeit*, en particulier p. 14 ; D. M. Olster, *Roman Defeat*, en particulier p. 116-131.

12. V. Déroche, Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam, p. 157-160 ; Av. Cameron, Blaming the Jews, p. 77-78.

13. Voir *infra* p. 299-318.

14. A. Cameron, Hellenism and the Emergence of Islam, p. 303-307.

15. V. Déroche, Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam, p. 143-145 ; La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 283-289.

16. *Dialogica*, 7, p. 187 ; *Trophées de Damas*, p. 215. La mention dans l'*Hexaemeron* d'Anastase de débats fréquents avec les juifs tient aussi de la mise en situation des propos qui suivent. À supposer qu'ils renvoient à quelque chose de réel, leur nombre est peut-être exagéré ; surtout, rien n'indique qu'ils fussent organisés et ritualisés, ni même publics. On trouve ainsi dans Anastase, *Hexaemeron*, VI, IV, 4, l. 375-378, p. 188 : « nous nous sommes confronté beaucoup et souvent [aux juifs], y compris à l'improviste » (Πολλὰς καὶ πολλάκις [...] συνεστησάμεθα τὰς ἀντιρρήσεις, ἃς καὶ ἐσχεδιάσαμεν). Anastase, *Hodegos*, XIV, 1, l. 36-67, p. 257-258, rapporte une dispute avec un savant juif d'Antinoopolis, là encore sans en préciser le cadre ; le caractère public des discussions n'est pas davantage impliqué par la mise en garde d'Anastase contre la capacité des hérétiques et des juifs à répliquer à l'invocation d'un passage de l'Écriture par un autre passage de l'Écriture (*Ibid.*, I, 1, l. 30-32, p. 8). Or, dans les *Questions et réponses*, aucune question ne s'inscrit explicitement dans des discussions publiques ou privées avec des juifs, contre trois avec des hérétiques et deux ou trois avec des musulmans (Anastase, *Questions et réponses*, n^os^ 62, 68 et 69 [hérétiques], et 89, 99 et peut-être 101 [musulmans]). Il en est de même dans le récit du *Pré Spirituel*, souvent cité, où le narrateur raconte avoir été plusieurs fois envoyé par des auteurs de textes de controverse pour discuter de certains points de

de répliques crédibles mises dans la bouche des juifs plaiderait pour l'existence d'échanges réguliers, voire ritualisés avec les chrétiens ; en outre, si ces adversaires étaient réfutés dans des productions destinées à un public large, nous tiendrions là un indice tangible d'une véritable expression publique des juifs contre les chrétiens, laquelle aurait poussé nos auteurs à contre-attaquer. Dans cette perspective, Déroche a produit quelques textes juifs contemporains qui présenteraient des parallèles avec nos dialogues anti-judaïques. Cette méthode, bien qu'adoptée par d'autres[17], n'a malheureusement pas encore été appliquée à un nombre suffisant de sources chrétiennes et juives ; de plus, certains rapprochements ont été contestés[18]. Nous allons donc tenter de l'étendre autant que possible, afin d'évaluer au plus juste la part des échanges possibles avec les juifs et celle des élaborations internes à la tradition anti-judaïque.

1.1. Un adversaire stéréotypique

Plutôt que de nous concentrer sur les dialogues anti-judaïques, qui reproduisent largement des problèmes et des réponses hérités d'une longue tradition, nous étudierons l'ensemble des passages présents dans notre corpus, et en premier lieu l'*Homélie sur la Passion du Christ* d'Anastase le Sinaïte[19]. Ici, le propos s'inscrit dans le cadre d'une prédication ; la manière dont l'auteur s'adressait à son public, qu'il imaginait large et diversifié, comme dans ses autres homélies[20], peut nous donner quelques indications sur les rapports que ses auditeurs entretenaient avec les juifs et sur la manière dont il voulait les influencer. L'homélie se présente comme un commentaire filé du Ps 2, qui évoque la victoire du Seigneur contre les rebelles et le règne de celui qu'il a désigné comme son Fils. Les rebelles y sont rapidement identifiés aux juifs ; dès lors, le sermon se mue en une vaste diatribe contre les meurtriers du Christ. En plusieurs endroits, l'homélie est censée reproduire les objections d'un juif typique. L'auteur les composa-t-il en fonction d'objections réelles auxquelles étaient confrontés les chrétiens du VII^e^ siècle, ou ne fit-il

chrét. p. 4

l'Écriture avec des juifs (texte traduit et commenté dans V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 285-286, et P. Andrist, *Adversus Iudaeos*, p. 55-56). La distinction entre l'existence de débats entre des chrétiens et des juifs, attestée, et celle de débats publics, beaucoup plus problématique, est opérée dans Av. Cameron, Byzantines and Jews, p. 263-264.

17. *Supra* p. 262.

18. Sur le *Sefer Zerubbavel* : H. I. Newman, Dating Sefer Zerubavel ; P. Speck, The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons, dont les arguments sur ce point nous paraissent devoir être pris en compte, quoi que l'on pense par ailleurs de sa position sur l'iconoclasme et l'adoration des icônes. Sur le *Sefer Eliyyahu*, à propos duquel Déroche reste très prudent, voir S. Krauss, Der römisch-persische Krieg ; J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, p. 32-33. On évaluera à la lumière de ces études les interprétations développées par Gilbert Dagron et Hagith Sivan sur deux poèmes attribués à Qirili (voir ci-dessus n. 7). Voir plusieurs exemples où des propos attribués à des juifs sont probablement issus de développements internes à la tradition chrétienne dans S. Morlet, Origine, caractéristiques, référentialité, p. 37-38 et 41.

19. Résumé dans K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, p. 355-358 ;, plus développé dans K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture, p. 457-464. Voir aussi *supra* p. 59.

20. Voir *supra* p. 134-136.

que reprendre des représentations traditionnelles ? Pour répondre à cette question, nous avons confronté ce texte à la littérature juive de l'Antiquité tardive, notamment le *Midrash Tehillim*, commentaire rabbinique sur les Psaumes en hébreu, et le *Targum des Psaumes*, une traduction araméenne qui présente parfois des clarifications ou des gloses intéressantes. Ces deux œuvres furent rédigées dans un contexte palestinien ; leur rédaction s'étala jusqu'à la fin du Moyen Âge, mais il est certain que la plus grande partie du matériel qu'elles contiennent est d'origine palestinienne et circulait déjà durant l'Antiquité tardive[21]. Elles donnent donc un aperçu de ce qui pouvait se dire, ou s'écrire, dans les milieux juifs rabbiniques de Palestine, déjà dominants dans le judaïsme de cette époque, et peut-être également de Syrie et d'Égypte, sur les sujets dont traitait Anastase. Nous avons également pris en compte des *piyyutim*, poèmes destinés à être lus dans les synagogues, qui connurent un fort développement à partir du v^e^ siècle et furent abondamment copiés, comme le montrent les exemplaires découverts dans la Geniza du Caire[22] ; toutefois, parmi les travaux en hébreu qui portent sur ce sujet, nous avons dû nous limiter à quelques articles accessibles en France qui nous ont paru particulièrement pertinents. Cette enquête est naturellement indissociable d'une confrontation avec la littérature chrétienne antérieure à laquelle Anastase empruntait largement et qu'il enrichit[23].

Dans l'ensemble, il ressort de cette recherche que les objections envisagées dans l'homélie ne peuvent guère renvoyer à des débats réels avec des individus un tant soit peu formés à l'exégèse rabbinique. Ainsi, lorsqu'il commente le verset 2[24], censé annoncer la Crucifixion, l'orateur

chrét. p. 4

21. H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, p. 233-240 et 322-323 ; M. Taradach, *Le Midrash*, p. 51-62 et 113-117.

22. Présentation générale dans L. Lieber, Piyyut, et W. Jac. van Bekkum, The Hebrew Liturgical Poetry of Byzantine Palestine. Les deux ouvrages de référence sont E. Fleischer, *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages*, et J. Yahalom, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity*. Présentation surtout littéraire dans L. J. Weinberger, *Jewish Hymnography*, p. 20-86. Sur le contexte culturel, voir O. Irshai, Confrontation avec un empire chrétien. Contre le précédent, Hayim Lapin a montré l'influence du mouvement rabbinique sur toute la production juive de cette époque dans Aspects of the Rabbinic Movement in Palestine: 500-800 C.E. ; sa thèse a été confortée, par exemple, par M. Himmelfarb, Sefer Eliyyahu, p. 228-229.

23. Lorsque nous évoquons la « tradition patristique » ou la « littérature antérieure » sur le psaume 2 et les psaumes en général, nous nous appuyons sur l'étude de S. Gillingham, *A Journey of Two Psalms*, p. 38-50 jusqu'au iv^e^ siècle, puis sur les œuvres suivantes recensées dans M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier I*, p. 27-143 : Hésychius de Jérusalem, *Commentaire court sur les psaumes* (voir cependant S. J. Voicu, How Many Authors?, qui appelle de nouvelles recherches sur l'attribution des commentaires qui circulent sous le nom d'Hésychius) ; Diodore de Tarse, *Commentaire sur les Psaumes* ; Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur les Psaumes* ; Théodoret de Cyr, *Commentaire sur les Psaumes* ; *Chaîne palestinienne*. Sur cette dernière chaîne, probablement composée en Palestine à la fin de l'Antiquité tardive, voir R. Devreesse, Chaînes exégétiques grecques, col. 1087-1089, 1093 et 1116-1117 ; M. Richard, Les premières chaînes sur le psautier ; M. Harl, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, I, p. 114-118 ; G. Dorival, *Les chaînes sur les Psaumes*, I, p. 25-26, 111-112, 115-232, 323 ; *Ibid.*, II, p. 368. Nous ne sommes pas tout à fait convaincu par les arguments de ces deux derniers auteurs pour dater la chaîne palestinienne du vi^e^ siècle et ne voyons pas d'obstacles à une composition au vii^e^, voire au viii^e^ siècle ; dans tous les cas, on peut la considérer comme le représentant d'un type de compilations qu'Anastase put avoir sous les yeux.

24. Παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ (« les rois de la terre se sont irrités et les chefs se sont assemblés contre le Seigneur et contre

cherche à démontrer que l'expression « contre le Seigneur et contre son Christ » renvoie à la double nature divine et humaine de Jésus. Pour ce faire, il doit invalider l'interprétation selon laquelle le Seigneur serait attaqué indirectement à travers son Christ : dès lors que cette possibilité serait écartée, le psaume évoquerait une attaque directe à la fois contre l'homme Jésus et contre Dieu dont il est l'incarnation. L'orateur passe donc en revue divers épisodes de l'Ancien Testament dans lesquels Israël ou ses prophètes sont attaqués, en affirmant que jamais l'Écriture ne dit que les actions rapportées constituent également des attaques contre le Seigneur[25]. Cette énumération est introduite par un refus du juif qui ne joue qu'un rôle de cheville[26] : en réalité, l'auteur choisit de développer ce point moins pour enseigner aux chrétiens comment répondre aux juifs que parce que cette interprétation était inédite, pour autant que nous le sachions, au sein de la tradition chrétienne. Deux indices plaident en ce sens. D'une part, l'orateur ne prend jamais la peine de prouver que le psaume fait référence à la Crucifixion, alors que c'est sur ce point au premier chef que des chrétiens auraient eu besoin d'argument contre les juifs, tandis qu'il s'agissait d'une interprétation parfaitement admise dans la littérature chrétienne antérieure. D'autre part, des polémistes juifs auraient pu lui opposer des arguments assez simples dont il ne tient pas compte : ceux qui ont attaqué Israël ont également blasphémé contre Dieu en le déclarant incapable de protéger son peuple[27] ; si le Seigneur a puni Coré de sa révolte contre Aaron (Nb 16), c'est parce que ce dernier avait été institué prêtre sur son ordre et que, par conséquent, la remise en cause de sa fonction valait contestation de la souveraineté de Dieu[28].

Le pseudo-débat sur le destinataire de la phrase υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (« tu es mon fils ; aujourd'hui je t'ai engendré »)[29], est encore plus significatif : contre l'identification du fils à Jésus-Christ, l'orateur imagine que le juif lui oppose qu'il s'agit de Salomon, « car le psaume est sans doute intitulé : "sur Salomon" »[30]. La supposition est jugée ridicule et vise sans doute à décrédibiliser un juif présenté comme à court d'arguments face à l'évidence énoncée par le chrétien : acculé, il utilise un argument qui s'applique, en réalité, au Ps 72. Or, non seulement la position qui lui est attribuée ne tient pas compte de la diversité d'interprétations concernant l'identité de ce « fils » dans la littérature juive, mais on ne trouve même pas dans

nature p. 11 chrét. p. 4

son Christ »). Pour les citations de la Septante, nous suivons généralement le texte de l'édition Rahlfs et nous aidons parfois de P. Giguet (trad.), *La Sainte Bible*.

25. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 81, p. 22 – l. 108, p. 24.

26. Εἰ δὲ μὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, εἰπέ μοι ὦ Ἰουδαῖε (« s'il n'en est pas ainsi, dis-moi, juif ») : *Ibid.*, l. 84, p. 22.

27. *Midrash Tehillim*, p. 35.

28. *Ibid.*, p. 37.

29. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 330, p. 38 – l. 349, p. 40.

30. *Ibid.*, l. 331, p. 38. Seul un manuscrit contient le mot τάχα. Si l'on suivait le texte des autres manuscrits, on devrait traduire : « car le psaume lui-même est intitulé : "sur Salomon" ».

cette dernière une telle identification à Salomon[31]. Aucune réfutation n'est faite des interprétations métaphoriques du verbe « engendrer » (plus précisément *yaladtikha*, « je t'ai enfanté », en hébreu) produites par les milieux rabbiniques[32]. Il semblerait qu'Anastase ait transposé un argument attribué aux juifs dans d'autres œuvres chrétiennes, mais qui portait à l'origine sur le psaume 72 et pouvait, dans ce contexte-là, faire référence à un débat réel[33]. Ailleurs, l'orateur se livre à une longue exégèse de passages du livre de la Sagesse de Salomon, qui ne figurait pourtant pas dans le canon rabbinique[34]. Dans l'ensemble, des objections qui pourraient parfois paraître crédibles, car opposées à l'exégèse figurée des chrétiens, s'avèrent en réalité fondées sur une image préétablie du juif *sarkikos*, « charnel », c'est-à-dire, en l'occurrence, littéraliste ; cette image ignore l'allégorisme fréquent et la diversité des interprétations développées par les milieux rabbiniques[35]. Pour qu'il fût efficace, ce propos ne devait guère s'adresser à des chrétiens qui auraient fréquemment assisté à de véritables débats théologiques ou exégétiques avec des juifs. Il relève, comme le formule Patrick Andrist à propos des catéchèses de Cyrille de Jérusalem, d'un « judaïsme mythique, aux contours flous, mais éminemment négatifs, fondamentalement fictif et multiforme, qui, à son époque comme aux époques antérieures et successives, habite profondément la pensée chrétienne[36] ».

D'autres objections pourraient paraître mieux ancrées dans des échanges inter-confessionnels, mais il convient de les envisager avec prudence. La représentation de Jésus comme un enfant bâtard et un allié des démons[37] se retrouve dans le Talmud et dans plusieurs sources chrétiennes anciennes[38]. De même, les versions les plus anciennes, très fragmentaires, des *Toledot Yeshu*, récits anti-chrétiens de la vie de Jésus, mentionnent des accusations de sorcellerie portées

chrét. p. 4 milieu p. 89

31. S. Gillingham, *A Journey of Two Psalms*, p. 79-81 ; J. Costa, Le Psaume 2 est-il messianique ? Le targum de Ps 88,28 ajoute à la phrase « je vais faire de lui le premier-né » la précision : « de la maison de Juda » ; mais rien n'indique qu'il fasse référence à Salomon. Voir *Targum des Psaumes (Bomberg)*, p. 53 ; *Targum des Psaumes (Villa-Amil)*, p. 147 ; *Targum des Psaumes (trad. anglaise)*, p. 169.

32. Sur le midrash, voir S. Gillingham, *A Journey of Two Psalms*, p. 80 ; T. Edwards, *Exegesis in the Targum of Psalms*, p. 151-155. Sur le targum, qui traduit par « tu m'es cher comme un fils l'est à son père, tu es pur comme si c'était aujourd'hui que je t'avais créé », voir E. White, *A Critical Edition of the Targum of Psalms*, p. 116-117 ; D. M. Stec, *The Targum of Psalms*, p. 30 ; T. Edwards, *Exegesis in the Targum of Psalms*, p. 192-196 ; S. Gillingham, *A Journey of Two Psalms*, p. 74-75 ; J. Costa, Le Psaume 2 est-il messianique ?, p. 46-48.

33. C'est par exemple le cas dans Justin de Naplouse, *Dialogue avec Tryphon*, 64, 5, p. 358-359, mais nous ne saurions affirmer qu'il soit une source directe d'Anastase. Comparer avec *Midrash Tehillim*, I, p. 558-561.

34. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 210, p. 30 – l. 281, p. 36.

35. Ce positionnement littéraliste est même expressément revendiqué par les juifs dans *Trophées de Damas*, II, iv, 1, p. 223. L'autre aspect de ce stéréotype est l'intempérance dans les plaisirs charnels, utilisé par exemple dans Anastase, *Questions et réponses*, n° 26, l. 13-16, p. 52.

36. P. Andrist, Polémique religieuse dans les catéchèses de Cyrille, p. 215.

37. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 198-200, p. 30.

38. Selon J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, p. 249-253, on ne pourrait pas prouver que le Jésus du Talmud soit celui des Évangiles. Ses thèses ont été contestées par P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, p. 15-24 et 102-106. Voir les nuances apportées par les développements érudits de T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, p. 79-92 et 442-453, qui ne remettent pas en cause le fait que le Jésus des chrétiens soit accusé de bâtardise et de

contre Jésus lors de son procès[39]. Cependant, on ne peut en conclure que les fidèles de la fin du VII^e^ siècle aient été particulièrement exposés à ces injures : leur dénonciation était devenue un lieu commun de la littérature chrétienne. Il est significatif, à cet égard, qu'Anastase n'ait cité que celles-ci, alors que d'autres sont attestées dans le Talmud[40]. La longue démonstration sur les causes de la déchéance des juifs, privés durablement de leur culte et de leur royaume, n'a rien d'original : si les juifs sont rejetés par Dieu depuis si longtemps, ce ne peut être que parce qu'ils ont tué le Christ[41]. Le fait que le juif attribue cette situation aux péchés de ses ancêtres et qu'il espère une réconciliation avec Dieu n'indique pas une connaissance de première main de la part d'Anastase[42]. En revanche, comme nous le verrons plus loin[43], le développement sur la prétendue reconstruction du Temple à l'époque de la rédaction paraît plus en phase avec les développements contemporains du judaïsme : si ce point conclut notre homélie, c'est sans doute parce qu'il était le seul qui fît écho à des propos que les chrétiens pouvaient entendre. Dans l'ensemble, cependant, il s'agissait moins d'enseigner comment riposter aux juifs que de prouver que ces derniers continuaient à être, par la malédiction qui les frappait, les preuves vivantes de la vérité du christianisme.

De ce point de vue, les dialogues anti-judaïques étaient plus proches de cette homélie que de manuels de controverse : on y retrouve les mêmes arguments exégétiques et le même littéralisme prêtés aux juifs. Dans un autre genre, Déroche a montré que les *Questions pour mettre les juifs dans l'embarras*, compilation de syllogismes courts visant à réfuter les principales croyances juives, principalement leur attente messianique, ne se démarquaient guère, quant à leur contenu, de la littérature chrétienne antérieure. Leur caractère offensif, et non simplement apologétique, lui a suggéré que l'œuvre devait servir à se préparer à des débats réels ; pourtant, comme il l'a souligné par ailleurs, l'auteur ne tenait pas compte d'objections fondamentales qu'auraient pu opposer d'éventuels adversaires juifs, comme la théorie de la prière et de la piété comme substituts à la liturgie du Temple, ce qui n'est guère compatible avec l'hypothèse que des débats de ce genre aient été habituels[44]. En réalité, l'*Homélie sur la Passion du Christ* suggère d'autres débouchés : un compendium tel que les *Questions pour mettre les juifs dans l'embarras* pouvait servir de répertoire pour composer des œuvres offensives de plus grande ampleur

fidèles p. 4 chrét. p. 4 genre p. 113

sorcellerie dans le Talmud. Les passages cités de Maier et Murcia portent également sur la reproduction de ces accusations dans la littérature chrétienne, notamment le *Contre Celse* d'Origène et le *Dialogue avec Tryphon* de Justin.

39. *Toledot Yeshu*, I, p. 3-10 et 19-27 ; II, p. 49-52.

40. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*.

41. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 445, p. 46 – l. 523, p. 52.

42. Sur le développement de ces idées dans la littérature juive, voir cependant R. Kirschner, Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70, et L. H. Schiffman, Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts.

43. *Infra* p. 275-276.

44. V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 308-311.

auxquelles il fournissait une armature logique et quelques références attendues[45]. Reste à savoir pourquoi, durant la seconde moitié du VII^e^ siècle, une telle agressivité fut autant déployée dans des ouvrages destinés à toucher, directement ou indirectement, de simples fidèles.

1.2. Les juifs, vraie ou fausse cible ?

Répondre à cette question suppose d'appréhender plus finement la manière dont ce discours était utilisé au début de la période islamique. Le fait qu'il ne pouvait pas servir (ou fort peu) à répondre directement aux juifs pose en effet un autre problème : était-il un simple instrument au service, par exemple, de polémiques intra-chrétiennes ou entre chrétiens et musulmans, ou son enjeu résidait-il bien dans les rapports entre juifs et chrétiens ?

Il est vrai que des propos anti-judaïques pouvaient, en certains cas, être entièrement subordonnés à une fin autre. C'était le cas lorsqu'ils servaient à attaquer d'autres adversaires de manière indirecte, par assimilation : il s'agissait alors moins de dissimuler la cible de l'attaque que de la discréditer en l'amalgamant à un ennemi commun. Ainsi, dans le deuxième *Discours sur la constitution de l'Homme*, si Anastase attribue aux juifs le refus d'interpréter Gn 1,26 comme une référence à la future incarnation du Christ, le propos vise en réalité davantage les chrétiens qui soutenaient, par exemple, que ce verset mettait simplement en avant la prépondérance de l'Homme au sein de la Création[46] ; d'ailleurs, l'ensemble de ce discours se présente comme une défense de la doctrine chalcédonienne et d'une certaine interprétation du récit de la création de l'Homme plutôt que du christianisme en général. Certains développements anti-judaïques avaient une fin purement argumentative. L'unité 70 des *Questions et réponses* d'Anastase reprend par exemple le thème de l'impiété d'Israël traité dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, mais de manière fort différente : il ne s'agit pas ici de dénoncer les juifs, mais de montrer que Satan ne cherche à diviser que le peuple élu, ce qui explique que les hérésies se soient multipliées chez les chrétiens[47]. Toutefois, de tels usages restent très réduits dans notre corpus. En particulier, les musulmans sont rarement attaqués à travers les juifs, même si les premiers sont souvent comparés, voire assimilés, aux seconds. Lorsqu'Anastase critique la diffusion de la polygamie à son époque, sans doute liée à l'arrivée des musulmans[48], il désigne ceux qui la pratiquent par

fidèles p. 4 disc. p. 86 polém. p. 99 chrét. p. 4 chalc. p. 10

45. Comparer les n^os^ 7 et 11, p. 300-301/305, et 24, p. 303/307, avec Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 445, p. 46 – l. 523, p. 52. Il ne s'agit pas de dire que les *Questions pour mettre les juifs dans l'embarras* sont une source de notre homélie — nous ne les avons d'ailleurs pas incluses dans notre corpus du fait de la difficulté à situer le lieu de leur composition (voir *supra* p. 81). Simplement, de telles œuvres purent servir à composer des homélies telles que celle que nous étudions ou d'autres types de textes anti-judaïques.

46. Anastase, *Discours II*, 4, l. 7-30, p. 46-47 ; exemples d'interprétations autres que celle d'Anastase dont celle que nous mentionnons ici, dans Procope de Gaza, *Commentaire sur la Genèse*, p. 71-75.

47. Anastase, *Questions et réponses*, p. 122-123.

48. N. G. Marinides, Anastasius of Sinai and Chalcedonian Christian Lay Piety, p. 304. Parallèles miaphysites dans J. B. V. Tannous, *Syria between Byzantium and Islam*, p. 257-258.

le terme volontairement large ἄπιστοι, « incroyants » [49] ; d'autres passages associent explicitement musulmans et juifs dans la condamnation de leur piété apparente [50]. Le même auteur n'hésitait d'ailleurs pas à attaquer les premiers isolément sur certains points [51], et nous n'avons pas trouvé de propos qui se présenteraient comme des attaques contre les juifs, mais qui se comprendraient mieux si on les appliquait aux musulmans [52]. Si certains passages apparemment anti-judaïques visaient en réalité d'autres cibles, celles-ci étaient plus souvent chrétiennes que musulmanes.

Surtout, l'emploi de cette stratégie était rarement univoque : amalgamer son adversaire aux juifs, c'était aussi nourrir l'idée que les chrétiens leur étaient supérieurs et qu'ils devaient s'en distinguer. Concernant l'interprétation de Ps 2,2 [53] proposée dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, nous avons vu que l'attribution de l'objection au juif peut simplement s'expliquer par l'orientation anti-judaïque de l'homélie, qu'elle renforce, plutôt que par la volonté de légitimer un propos nouveau. Une des questions-réponses d'Anastase pose un problème semblable. À la question de savoir ce qui fut premier du jour ou de la nuit [54], l'auteur répond qu'il est évident que le jour a précédé la nuit. Si les juifs comptent les jours à partir du coucher du soleil, c'est parce que Dieu les a trompés pour qu'ils ne puissent pas reprocher aux chrétiens de commencer le samedi soir les célébrations du dimanche. Enfin, la temporalité particulière du culte dominical est

chrét. p. 4

49. Anastase, *Questions et réponses*, n° 100, p. 160-161.

50. *Ibid.*, n° 49, l. 9-14, p. 102 ; Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n° 4, éd. l. 20-23, p. 175, trad. p. 486 ; Anastase, *Hexaemeron*, XI, iv, 13, l. 501-507, p. 422.

51. Voir *infra* p. 299-318.

52. D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 124-125, prétend que le reproche que le juif des *Trophées de Damas* adresse aux chrétiens de prier vers l'est plutôt que vers le sud serait en fait un propos de musulmans, La Mecque se trouvant à peu près au sud de la Syrie. Il en veut pour preuve que la réponse du chrétien dans ce dialogue est la même que celle que les *Quaestiones ad Antiochum ducem* envisagent non pas pour les juifs qui formuleraient cette critique (à leur attention, les *Quaestiones* en fourniraient une autre), mais pour les musulmans. Il en conclut que l'auteur des *Trophées* reprit des *Quaestiones* ou de leur source l'argument valable pour les musulmans en le plaçant dans un cadre anti-judaïque purement conventionnel, qui n'aurait pas trompé les lecteurs d'alors. Cette argumentation pose deux problèmes. D'abord, la prière des juifs vers le sud, dans ce dialogue, cadre bien avec la mise en scène : Jérusalem est au sud de Damas ; or, le juif lui-même affirme qu'il se tourne vers le Temple (V. Déroche, Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam, p. 157 ; *Trophées de Damas*, III, vii, 6, p. 252, l. 8-10). Ensuite, on peut aussi imaginer que l'auteur des *Quaestiones* ait repris pour les musulmans un argument qui, dans sa source, n'avait pas été conçu à leur intention ; quant à l'argument destiné aux juifs dans les *Quaestiones*, en réalité, contrairement à ce qu'affirme Olster, il se trouve aussi dans les *Trophées* (*Ibid.*, III, vii, 5, p. 251-252). S'il paraît certain, comme le suggère Olster, que ce problème de la direction de la prière apparut dans ces ouvrages à cause de l'accusation d'adorer le soleil, rien ne permet de dire que celle-ci ait été davantage formulée par des musulmans que par des juifs. Il est plus prudent d'affirmer, comme pour la critique de la circoncision traitée par Olster juste avant, que les deux confessions constituaient une cible valable pour ces développements et que des juifs comme des musulmans pouvaient formuler les attaques mentionnées. Dans l'ensemble, les passages concernant les musulmans sont peu nombreux dans les *Dialogica* et les *Trophées*. Nous ne croyons pas devoir réfuter la liste artificielle dressée dans D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 119-123, des particularités dans la construction de l'image du juif qui prouveraient que celui-ci n'est qu'un prête-nom pour le musulman.

53. Voir *supra* p. 265-266.

54. Cf. Gn 1,2-5.

expliquée de manière symbolique : la Résurrection conduit les hommes de l'ombre à la lumière[55]. Ici, Anastase répond implicitement au principal argument invoqué par certains auteurs chrétiens à l'appui d'une antériorité de la nuit sur le jour[56], et l'on pourrait, à première vue, considérer que l'opposition aux juifs revêt une valeur pédagogique et argumentative. Il n'en reste pas moins que l'argument de la tromperie divine n'est pas mobilisé par les autres auteurs attachés à l'antériorité du jour que nous avons consultés : comme eux, Anastase aurait pu simplement s'appuyer sur l'interprétation symbolique par laquelle il conclut son exposé. L'utilisation d'un argumentaire anti-judaïque, qui lui est propre, manifeste une volonté particulière de rappeler la supériorité du christianisme sur le judaïsme. Le même type de problème se pose pour l'ensemble de l'*Hexaemeron*. Certes, l'auteur y tient des propos qui appuient l'interprétation de Déroche, selon laquelle « le Juif "charnel" est en fait une figure convenue qui sert de prête-nom à un type d'exégèse chrétienne qu'Anastase rejette parce qu'elle n'est pas assez typologique (sans doute l'exégèse antiochienne)[57] ». Cependant, dans sa volonté de procurer des outils exégétiques et polémiques pour prouver l'élection de l'Église depuis le nuit des Temps, l'auteur introduisit également des attaques directes contre les juifs[58]. Enfin, la réactivation de l'hostilité à l'encontre des juifs pouvait s'opérer de manière très ponctuelle dans des œuvres qui n'étaient pas *a priori* anti-judaïques. Ainsi, dans son *Homélie sur la Sainte Synaxe*, à visée éthique, on trouve le reproche suivant : οὐ φρίττεις καταφρονῶν καὶ ἀσπασμὸν Ἰουδαϊκὸν τὸν ἀδελφὸν ἀσπαζόμενος[59]. Doit-on traduire « tu ne crains pas de penser à mal et d'embrasser ton frère à la manière de Judas » ou « à la manière des juifs » ? Si l'allusion à l'apôtre est claire, il n'en reste pas moins que l'adjectif Ἰουδαϊκός n'est attesté ailleurs que dans le sens de « judaïque », ce qui laisse à penser qu'Anastase a joué volontairement sur les mots.

Ces analyses s'accordent avec ce qu'annoncent les auteurs eux-mêmes. Anastase, au début de son *Hexaemeron*, affirme clairement que son entreprise d'exégèse typologique vise à renforcer l'Église face à ses adversaires[60] : les exégètes littéraux sont pris à partie parce qu'ils vont

chrét. p. 4 polém. p. 99 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

55. Anastase, *Questions et réponses*, n° 15, p. 22-23.

56. Ils sont réfutés de manière anonyme dans Procope de Gaza, *Commentaire sur la Genèse*, p. 23-30. Jean Philopon désigne nommément Théodore de Mopsueste, auquel il attribue également l'argument du Shabbat auquel répond implicitement Anastase : Jean Philopon, *La Création du monde*, II, p. 232-233 et 244-245.

57. V. Déroche, La *Disputatio adversus Iudaeos* d'Anastase le Sinaïte, p. 429. Citons : « non seulement pour les juifs, mais aussi pour de nombreux membres de l'Église qui sont charnels et incapables de penser et de dire avec Paul : "la lettre tue car la Loi est spirituelle" » (οὐ μόνον Ἰουδαίοις, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς τῆς ἐκκλησίας τοῖς σαρκικοῖς οὖσι καὶ μὴ χωροῦσι μετὰ Παύλου νοεῖν καὶ λέγειν ὅτι «Τὸ γράμμα ἀποκτένει, ὁ γὰρ νόμος πνευματικός ἐστι») : Anastase, *Hexaemeron*, VIII, VI, 1, l. 398-400, p. 296. Sur la méthode allégorique adoptée dans l'*Hexaemeron*, voir D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 165-229.

58. Voir *supra* p. 129-133.

59. Anastase, *Homélie sur la Sainte Synaxe*, 840B, l. 11-12.

60. « Quand elle apprend cela, l'Église exulte et se réjouit, jubile et resplendit, se consolide et se renforce, prend l'ascendant sur les incroyants. Bien plus : elle prend les armes pour les réfuter, les confondre, les vaincre, en

dans le sens des juifs et des musulmans. Si cette orientation est associée à la volonté pastorale d'apprendre aux chrétiens à spiritualiser leur compréhension des Écritures, de leurs normes et de leurs pratiques[61], elle n'y est néanmoins pas réductible. Les passages des *Trophées de Damas* qui ont une valeur programmatique ne disent pas autre chose. Il s'agit d'être « "prêts" et ardents "pour défendre [notre foi] vis-à-vis de tous ceux qui nous demandent raison de l'espérance qui est en nous" (1 P 3,15)[62] ». Toutefois, si les juifs constituaient généralement la cible principale des énoncés anti-judaïques, ils n'en étaient pas nécessairement les destinataires premiers. Le moine des *Trophées de Damas* lui-même lance à la face de ses adversaires juifs, devant la foule « des juifs, des païens, des samaritains, des hérétiques [et] des chrétiens » : « je veux édifier le peuple et je parle en même temps pour élever la discussion afin d'être utile aux auditeurs[63] » ; puis, une fois qu'il a vaincu :

> Cependant, le peuple qui est maintenant ici est fortifié, et ne retire pas une petite utilité de la présente discussion. Comme vous le voyez, il y a ici une masse de païens, de nombreux Saracènes, quelques samaritains, une foule de juifs, un rassemblement de chrétiens, en un mot un public fourni[64].

Au-delà de la mise en scène du débat, l'auteur situait clairement son propos dans un contexte de contestation de l'autorité de l'Église, autorité qu'il convenait de réaffirmer auprès de tous les fidèles en opposition avec ses adversaires.

Cette remarque peut être étendue à l'ensemble de notre corpus, où les passages agressifs, voire insultants, ne révèlent guère une volonté de convaincre, formant un contraste avec le prosélytisme relativement bienveillant de la *Doctrina Jacobi*[65]. D'où venait ce sentiment de remise en cause, qui incitait à réactiver et à diffuser le discours sur le transfert de l'élection des

chrét. p. 4 énoncé p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4

dansant avec orgueil, s'il est vrai que toute la création, visible et invisible, a été façonnée pour représenter le type de l'Église et du Christ, son époux » (Ταῦτα ἡ ἐκκλησία μανθάνουσα ἀγάλλεται καὶ εὐφραίνεται, σκριτᾷ καὶ φωτίζεται, οἰκοδομεῖται καὶ στηρίζεται, κραταιοῦται κατὰ τῶν ἀπίστων, πλέον ὁπλίζεται ἐλέγχουσα τούτους, καταισχύνουσα, νικῶσα, γαυριῶσά τε καὶ χορεύουσα, εἴ γε πᾶσα ἡ ὁρωμένη τε καὶ νοουμένη κτίσις κατ' εἰκόνα ταύτης καὶ τοῦ νυμφίου αὐτῆς Χριστοῦ προκατεσκευάσθη τε καὶ προδιετυπώθη) : Anastase, *Hexaemeron*, I, II, 1, l. 80-86, p. 6.

61. Anastase l'affirme (en même temps que la volonté de convertir les juifs) dans *Ibid.*, VIII, VI, 4, l. 458-460, p. 300. C'est l'objet, par exemple, de l'*Homélie sur la Sainte Synaxe* et de nombreuses questions-réponses.

62. Ἑτοίμους καὶ θερμοὺς εἶναι πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ ἐρωτοῦντι ἡμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος : *Trophées de Damas*, 1, p. 190.

63. Συμπαρόντος καὶ πλήθους οὐκ ὀλίγου λαῶν, Ἰουδαίων, Ἑλλήνων, Σαμαρειτῶν, αἱρετικῶν, Χριστιανῶν, puis οἰκοδομῆσαι τὸν λαὸν βουλόμενος, ἅμα τε καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ λόγου εἰς μείζονα προτρέψασθαι ζήτησιν πρὸς τὴν τῶν ἀκουόντων ὠφέλειαν εἶπον : *Trophées de Damas*, II, I, 1, p. 215 et II, I, 3, p. 216.

64. Ἀλλ' οὖν ὁ παρεστὼς νῦν λαὸς στηρίζεται, καὶ οὐ μίκραν ἐκ τοῦ παρόντος λόγου πορίζεται ὠφέλειαν. Ὡς γὰρ ὁρᾶτε, ἰδοὺ πάρεισι καὶ Ἑλλήνων πλῆθος, καὶ Σαρακηνῶν οὐκ ὀλίγοι, καὶ Σαμαρειτῶν τινες, καὶ Ἰουδαίων λαός, καὶ Χριστιανῶν συνάθροισις, καὶ θεάτρον ἁπλῶς οὐ μικρόν : *Ibid.*, II, VIII, 2, p. 233-234.

65. V. Déroche, Les intentions de l'auteur, p. 259-263 et 268-273.

juifs vers les chrétiens ? D'une plus grande liberté de parole des juifs, comme l'a suggéré Averil Cameron ?

1.3. Le rôle secondaire de quelques sujets d'actualité

Selon Déroche, un argument fort en faveur de l'hypothèse d'une plus grande exposition des chrétiens au discours des juifs serait l'apparition de sujets nouveaux dans la polémique anti-judaïque que l'on pourrait mettre en relation avec des textes juifs contemporains. Est-ce une résurgence du débat sur ces points précis qui poussa nos auteurs à réactiver le vieux fonds polémique contre les juifs ?

Certaines sources chrétiennes, de différentes manières, se font l'écho d'une perception favorable des conquêtes islamiques par les juifs[66]. La *Doctrina Jacobi*, sans doute écrite au tout début de la domination islamique, prétend reproduire la lettre d'un juif de Palestine qui rapporte les premières victoires musulmanes et indique : « on disait que le prophète était apparu, venant avec les Saracènes, et qu'il proclamait l'arrivée du Christ Oint qui allait venir »[67]. À notre connaissance, la *Doctrina* est la seule œuvre chrétienne qui formule en ces termes l'attente eschatologique suscitée par la conquête, ce qui peut s'expliquer soit par une exagération de l'enthousiasme des juifs de la part de l'auteur, soit par le fait que ce mouvement fut minoritaire ou de courte durée : la lettre elle-même se poursuit en reproduisant les propos d'un savant juif critiquant les attentes de ses coreligionnaires vis-à-vis des conquérants[68]. Peut-être ne doit-on voir dans les propos attribués à tel ou tel personnage de la *Doctrina Jacobi* qu'un artefact littéraire destiné, par exemple, à disqualifier l'idée que les conquérants auraient bénéficié du soutien divin en faisant confirmer par un adversaire historique du christianisme que leur prophète était un imposteur, ou encore à montrer qu'une partie au moins des juifs pouvaient trouver des terrains d'entente avec les chrétiens et que l'on pouvait s'appuyer sur eux pour intégrer à l'Église les convertis de force[69]. Toutefois, une telle ambivalence dans les réactions juives à l'expansion musulmane est bien attestée[70]. Déjà au v^e^ siècle, le poète Yose ben Yose

chrét. p. 4 disc. p. 86 polém. p. 99 texte p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

66. On comparera ce qui suit avec R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 526-531.

67. Καὶ λέγουσιν ὅτι ὁ προφήτης ἀνεφάνη ἐρχόμενος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν καὶ κηρύσσει τὴν ἔλευσιν τοῦ ἐρχομένου Ἠλειμμένου καὶ Χριστοῦ : *Doctrina Jacobi*, V, 16, p. 208-209.

68. *Ibid.*, p. 208-211 (datation p. 246-247, commentaire de ce passage p. 264-268).

69. Voir en ce sens l'interprétation proposée par C. Boudignon, Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi*. La volonté de rendre à l'Église une faculté d'intégration très large dans la perspective d'une fin du monde imminente expliquerait bien certaines caractéristiques relevées dans D. M. Olster, Letteratura apocalittica ebraica e cristiana, p. 283-291, telles que la prise en compte de traditions juives, la critique d'une pratique trop fréquente de l'anathème et l'annonce de la fin de l'Empire romain, sans que l'on ait besoin d'attribuer l'œuvre à un auteur juif converti.

70. Nous ne citons pas le *Sefer Zerubbavel*, dont la composition et l'interprétation posent problème : voir la présentation et la traduction dans J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, p. 40-66.

annonçait la fin de la domination romaine et la restauration du Temple[71] ; de manière générale, les *piyyutim* présentaient la domination de Rome (assimilée à Edom) comme la dernière avant la venue du Messie[72]. Sous le califat, diverses œuvres furent écrites pour articuler l'espérance suscitée par la fin de la domination romaine à la réalité du passage sous une nouvelle tutelle étrangère. La lecture la plus positive se trouve sans doute dans les *Secrets de Shimʿon ben Yokhay* : quand le personnage principal, un rabbin du IIe siècle hostile à la domination romaine, gémit en apprenant qu'Israël sera encore soumis aux Ismaélites après les Romains, l'ange qui l'instruit le console en lui révélant que les premiers califes feront des travaux sur l'esplanade du Temple et qu'un événement que l'on peut identifier à la révolution abbasside entraînera la chute de l'Empire islamique et l'arrivée du Messie. Le texte semble avoir été écrit vers 750, mais le fait que les travaux de ʿUmar (634-644) et de ʿAbd al-Malik (685-705) à Jérusalem soient cités semble montrer qu'ils avaient marqué les esprits, de même que l'établissement de cadastres, la réforme de la monnaie et des poids et mesures et l'attaque lancée par Sulaymān (715-717) contre Constantinople en 717-718[73]. Probablement peu après la conquête, Yokhannan Hakohen présentait déjà Ismaël comme l'instrument choisi par Dieu pour punir Edom[74], tandis que le poème *Oto hayom* annonçait l'apparition d'un Messie destiné à restaurer le Temple, mais qui devait être tué par les nouveaux maîtres[75].

Mis ensemble, ces indices semblent bien indiquer que les attentes suscitées par la fin du joug romain ne furent pas qu'un fantasme des auteurs chrétiens, bien qu'ils ne témoignent pas d'une véritable adhésion à la domination islamique[76]. En revanche, concernant les thèmes qui suivent, dont on pourrait penser qu'il furent introduit dans la polémique anti-judaïque en réaction à des

chrét. p. 4 polém. p. 99

71. W. Horbury, Suffering and Messianism in Yose ben Yose.

72. J. Yahalom, The Transition of Kingdom, p. 1-5.

73. Présentation et traduction dans J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, p. 76-89. Voir aussi S. Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7-10 Jahrhundert*, p. 179-185.

74. J. Yahalom, The Transition of Kingdom, p. 6 ; repris partiellement dans W. Jac. van Bekkum, Anti-Christian Polemics in the *Piyyuṭ*, p. 307, et dans L. J. Weinberger, *Jewish Hymnography*, p. 39.

75. Texte et traduction dans H. S. Sivan, From Byzantine to Persian Jerusalem. Le rapprochement avec la conquête islamique est beaucoup plus convaincant que celui avec la conquête perse, proposé par Sivan : voir S. Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7-10 Jahrhundert*, p. 198-200. Cité aussi par J. Yahalom, The Transition of Kingdom, p. 6-7.

76. Plusieurs *piyyut*-s appellent dans un même mouvement le châtiment divin sur les Romains et les Saracènes : voir L. J. Weinberger, *Jewish Hymnography*, p. 39-40 (dont Yokhannan Hakohen) et H. S. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, p. 148. De même, dans l'apocalypse initulée *Pirqe Mashiaḥ*, les Arabes (*ʿaravim*) ne jouissent que momentanément de la faveur divine (voir H. Spurling, A Revival in Jewish Apocalyptic?, et *infra* n. 79). Voir *infra* p. 303 sur le terme *ʿarab*, dont *ʿaravim* semble être un décalque : son emploi à la place du plus traditionnel « Ismaël » pour désigner les musulmans incite à dater ce passage au plus tôt des années 660. De même, dans les *Signes de Shimʿon ben Yokhay* (à ne pas confondre avec les *Secrets*), la domination des fils d'Ismaël ne dure que jusqu'à la mort du roi qui a mené la conquête, après quoi le roi d'Edom reprend Jérusalem (voir A. Sivertsev, *Judaism and Imperial Ideology*, p. 47-58 ; traduction complète d'un des deux versions publiées dans J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, p. 111-115).

propos tenus par les juifs, l'ambivalence du discours porté par la documentation juive autant que l'attitude de certains chrétiens incitent à réévaluer à la baisse, à des degrés divers, le rôle d'éventuelles relations interdiscursives avec les juifs contemporains.

Le premier de ces thèmes est celui de la restauration du Temple : dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, l'orateur fait mine de répondre à un juif qui affirme que le Temple est en train d'être reconstruit, signe du retour de la faveur divine ; la réfutation s'appuie principalement sur le fait que le culte sacerdotal et la royauté juive, abolis depuis la prise de Jérusalem par les Romains en 70, n'ont jamais été rétablis[77]. De fait, plusieurs événements purent susciter la croyance en une restauration imminente du Temple parmi les juifs, tels que le déblaiement de son esplanade, utilisée comme dépotoir à l'époque byzantine[78], ou l'érection du Dôme du Rocher (achevée en 691/692). Probablement à l'époque de la rédaction de notre homélie ou peu après, l'apocalypse transmise sous le nom de *Pirqe Mashiaḥ* évoque même une négociation entre les juifs et les musulmans pour la jouissance du site du Temple, mais il est possible qu'il s'agisse là d'une spéculation sur l'avenir ou de la représentation archétypale d'un conflit d'héritage plus général plutôt que d'une allusion à des discussions réelles : en effet, au refus des musulmans est censée succéder immédiatement leur tentative de convertir les juifs, qui déclenche la guerre entre les deux peuples. Quoi qu'il en soit, un des buts de ce récit semble être de donner sens à l'espoir frustré d'une restitution[79]. De manière générale, la littérature apocalyptique juive de cette période place Jérusalem au centre de l'histoire du salut, ce qui suggère que les contemporains prêtaient une attention particulière à ce qui s'y produisait[80]. Il est toutefois possible, comme l'avance Uthemann, que le discours d'Anastase fût plutôt adressé aux apostats et aux chrétiens

disc. p. 86 chrét. p. 4 rel. interd. p. 90

77. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 638-647, p. 62.

78. Les travaux sont attribués à ʿUmar dans Al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I.V, p. 3409, et Eutychios d'Alexandrie, *Annales*, texte p. 140, trad. p. 119. Ils eurent lieu autour de 660 si l'on suit Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 7, mais un récit cité par B. Flusin, L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, mentionne la construction d'une mosquée dès la fin des années 630. Flusin suggère que celle-ci a pu être détruite par un tremblement de terre avant d'être remplacée par l'édifice en bois mentionné par le pélerin Arculfe vers 670, et l'on peut imaginer que ce furent en partie ses vestiges qui firent l'objet du déblaiement que décrit Anastase. À l'inverse, il est tout aussi possible que le récit en question dépende de la même tradition associant ʿUmar, le patriarche Sophrone et la prise de possession de l'esplanade du Temple par les conquérants — tradition dont on peine à mesurer à quel point elle est légendaire. Dans cette hypothèse, l'idée qu'il aurait existé une première mosquée dès les années 630 peut avoir été suscitée au VIII^e^ ou au IX^e^ siècle par une mauvaise compréhension de l'expression *al-Masǧid al-Aqṣā* utilisée dans les récits relatifs à la visite de ʿUmar au mont du Temple : en effet, à l'époque médiévale, ce syntagme désignait tantôt le bâtiment que nous appelons « mosquée d'al-Aqsa », tantôt l'esplanade du Temple dans son ensemble (S. A. Mourad, Jerusalem in early Islam, p. 78-79).

79. Analyse du passage dans H. Spurling, A Revival in Jewish Apocalyptic?, p. 170-174 ; texte dans *Pirqe Mashiah*, p. 143-145, et J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, p. 157-158. H. Spurling, *Pirqe Mashiah*, p. 6, affirme que le passage de la dispute au sujet du Temple a probablement été interpolé, donnant un sens nouveau au récit de la guerre ultime qui suit, auparavant conçu dans le contexte des affrontements entre les empires romain et perse. Sur la datation de ce passage, voir *supra* n. 76.

80. A. Grossman, Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature.

prêts à apostasier — ou, ajouterait-on, moins hostiles à l'islam qu'Anastase — qui affirmaient que c'était bien un Temple de Dieu que l'on construisait à Jérusalem : de fait, Anastase n'attribue pas explicitement ce propos aux juifs lorsqu'il y fait allusion dans les *Récits utiles à l'âme*[81]. De plus, alors que les sources juives que nous avons citées suggèrent une attention continue aux différents travaux qui se succédèrent sur le mont du Temple, on ne trouve ce thème de la restauration que deux fois dans les œuvres d'Anastase ; dans les *Récits*, il est rapporté clairement à la construction du Dôme du Rocher, ce qui laisse à penser qu'il en est de même pour l'homélie. Il n'est jamais présent dans les compositions anonymes qui constituent le reste de notre corpus. C'est un argument supplémentaire pour y voir une réponse à des propos tenus par des chrétiens pendant quelques années seulement, ce qui n'empêche pas que notre auteur ait réellement pu croire à une influence juive.

Un autre thème où l'on peut identifier des points de contact est celui de la défaite de l'Empire romain, qui pouvait être interprétée comme un signe que les chrétiens n'étaient pas ou plus le peuple élu. Comme nous l'avons montré, il était parfois traité frontalement en redéfinissant la place de l'Empire[82]. Cette redéfinition pouvait être implicite, comme dans l'*Homélie sur la Passion du Christ* où Anastase interprète le verset « tu les gouverneras avec une verge de fer et les broieras comme des vases de terre » (Ps 2,9) comme une référence non pas à la domination de l'Empire romain chrétien, mais à l'accueil des Nations par le Christ et au châtiment qu'il administre aux juifs[83]. Toutefois, le recul de l'Empire romain était aussi un argument des miaphysites contre les chalcédoniens ; dans ce contexte, Anastase y opposait également le contrôle des Lieux saints[84]. Dans la mesure où les destinataires des énoncés anti-judaïques que nous étudions étaient déjà exposés à ces objections et pouvaient se les formuler d'eux-mêmes étant donnée l'ubiquité des lectures providentialistes de l'Histoire, il n'est pas certain que les polémistes chalcédoniens aient cherché à répondre particulièrement à des juifs exprimant leur satisfaction de voir chuter la puissance chrétienne. Néanmoins, traiter ce problème dans le cadre de la controverse anti-judaïque faisait sens dans la mesure où les juifs constituaient le peuple

chrét. p. 4 miaph. p. 10 chalc. p. 10 énoncé p. 86 polém. p. 99

81. K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, p. 358-367. Voir *infra* p. 302.

82. Voir *supra* p. 235-241.

83. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 428-434, p. 46. La tradition chrétienne est partagée sur l'interprétation de ce verset, si bien qu'Anastase n'a pas vraiment innové, mais plutôt sélectionné l'interprétation qui convenait le mieux à son propos et au contexte politique : allusion à l'Empire selon Théodoret de Cyr, *Commentaire sur les Psaumes*, 881C, et *Chaîne palestinienne*, ff. 29v-30 (Eusèbe de Césarée) ; référence plus générale à la punition des juifs ou des pécheurs ou à la force de la loi du Christ dans Diodore de Tarse, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 15-16, Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 14-15, Hésychius de Jérusalem, *Commentaire court sur les psaumes*, p. 2-3, et *Chaîne palestinienne*, ff. 28v-29 (Origène) et 30v (Didyme l'Aveugle ou Théodoret de Cyr).

84. Voir *supra* p. 139.

déchu par excellence, en face duquel il était aisé de montrer que l'Église ne se portait pas si mal[85].

Les passages défendant la vénération de la Croix et des images furent plus sûrement rédigés en ayant à l'esprit des critiques portées par des juifs[86], même si celles-ci ne constituaient pas leur motivation unique ou même principale. On a pu y objecter que les juifs du VII^e^ siècle ne faisaient pas preuve d'un aniconisme systématique et que les personnages de juifs dans les dialogues étaient trop stéréotypés et trop exclusivement au service de l'argumentation du chrétien pour que ces œuvres fussent destinées à servir dans des controverses[87]. De fait, il est tout à fait possible que l'hostilité de certains chrétiens à l'égard de la vénération des images ait été assimilée aux positions attribuées aux juifs et que la question de la Croix, qui faisait davantage consensus, ait été rapprochée de celle des images pour imposer l'idée que les deux relevaient de la même logique. Cela n'empêche pas que des juifs aient émis des critiques directes dans le même sens, ou aient, par exemple, supprimé des représentations de la Croix ou de saints de bâtiments à l'origine chrétiens qu'ils louaient ou avaient achetés[88] ; de plus, le fait qu'une partie, peut-être même la grande majorité des juifs aient continué à représenter des êtres animés ne préjuge en rien de leur attitude à l'endroit de la vénération de telles représentations. Quel que fût le rôle du débat entre chrétiens, Déroche a bien montré, à propos de l'*Apologie contre les*

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4 controv. p. 3

85. Une interprétation similaire a été proposée dans D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 125-131. Cependant, la démonstration est entachée de nombreuses erreurs dont une bonne partie peuvent être corrigée en se référant à V. Déroche, Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam, p. 156-157, et à *supra* p. 236-240 ; une lecture attentive, sources en main, permet de déceler les autres. Ces erreurs invalident la thèse selon laquelle les auteurs des *Dialogica* et des *Trophées de Damas* auraient cherché à maintenir le prestige chrétien sur la base de la certitude d'une restauration impériale.

86. *Trophées de Damas*, III, VI, p. 245-250 ; *Dialogica*, 1, p. 183-185, et 15-16, p. 196-199 ; Jérôme de Jérusalem, *Fragment sur les images*, à propos duquel on consultera J. Darrouzès, Jérôme le Grec ; Étienne de Bostra, *Fragments sur les images*, p. 51-56 ; n° 39 des *Quaestiones ad Antiochum ducem*, qui fait certainement partie de la collection originelle, présentée et analysée dans C. Macé, Les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, p. 128-142, et V. Déroche, Les dialogues *aduersus Iudaeos* face aux genres parallèles, p. 261-266 ; Léontios de Néapolis, *Apologie*. Certes cette dernière œuvre fut composée à Chypre, et l'incertitude sur sa date de composition (deuxième quart ou milieu du VII^e^ siècle) la rend difficile à contextualiser. Toutefois, le fait qu'elle ait sans doute inspiré au moins Étienne de Bostra, Jean Damascène et les auteurs des *Dialogica* et des *Quaestiones ad Antiochum ducem*, alors qu'elle était manifestement inconnue à Byzance lorsqu'elle fut citée au concile de Nicée II (787), pourrait indiquer qu'elle fut écrite en relation avec le contexte de domination islamique sur le Proche-Orient, ce qui est d'autant plus crédible que Chypre était en relation étroite avec la Syrie-Palestine et fut conquise par Muʿāwiya dès 649 (voir V. Déroche, L'authenticité de l'« Apologie contre les Juifs », p. 657 et 662-664, et V. Déroche, L'Apologie contre les juifs, p. 99-104). Sa polémique anti-judaïque est du reste assez différente de celle écrite sous le règne d'Héraclius (voir D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 73-91). *A minima*, on peut considérer que ce qui nous reste de cette œuvre nous donne des indications sur ceux qui la copièrent et l'utilisèrent dans le Proche-Orient islamique. Nous ne prenons pas en compte la *dialexis* anonyme conservée dans les actes du concile de Nicée que cite V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 278, car elle ne donne pas d'indices sur son contexte de rédaction (sinon qu'elle s'insérait dans un dialogue plus vaste dans lequel le juif finissait par reconnaître les vérités chrétiennes) et ne comprend aucun élément original.

87. Voir l'étude de cas particulièrement bien argumentée, et aisément généralisable, de R. Laham Cohen et A. Sapere, ¿Judíos o cristianos?

88. Un exemple possible dans C. Dauphin, *La Palestine byzantine*, I, p. 332.

juifs de Léontios de Néapolis, que certains des arguments mobilisés ne pouvaient valoir que contre des juifs : en effet, il eût été maladroit de répondre à un chrétien iconophobe en alléguant les reliques et objets saints vénérés par eux[89]. De même, les *Dialogica* et les *Trophées* comparent les pratiques chrétiennes à la vénération d'exemplaires liturgiques de la Bible par les juifs. Les *Dialogica*, en outre, retournent l'accusation d'idolâtrie contre les accusateurs en leur rappelant les multiples récits de l'Ancien Testament où les Hébreux retournent au polythéisme. Enfin, à la fin du VII^e^ siècle, le développement, peut-être déjà ancien, d'une tendance à l'aniconisme parmi les juifs, même minoritaire, ne devait pas passer inaperçu, alors que les représentations figuratives et les scènes bibliques avaient été courantes dans les synagogues entre le III^e^ et le V^e^ siècle : certaines firent même l'objet d'effacements systématiques entre le VI^e^ et le VIII^e^ siècle, avec un soin qui ne paraît guère compatible avec un hypothétique vandalisme chrétien ou musulman[90]. De plus, l'accusation d'idolâtrie à l'encontre des chrétiens est bien présente dans la littérature juive de l'Antiquité tardive, quoique de manière très ponctuelle[91].

Il est donc à peu près certain que la polémique nouvelle sur les images fut au moins en partie suscitée par l'attitude de certains juifs[92]. Cependant, le discours développé en réaction servit moins à leur répondre directement qu'à conforter les fidèles dans leurs pratiques et à répondre à des critiques formulées dans d'autres milieux. Ceux qui viennent d'abord à l'esprit sont les musulmans, dont Anastase rapporte ailleurs l'hostilité à l'endroit de la vénération des icônes et des objets sacrés en général[93]. Il convient également de prendre en compte l'iconophobie de certains chrétiens, comme le laissent entendre, par exemple, les formulations vagues utilisées pour désigner les adversaires de la Croix et des images dans les *Quaestiones ad Antiochum ducem*[94]. On serait tenté de rapprocher ces textes des destructions systématiques de représentations d'êtres animés qui furent perpétrées plus tard, durant les années 710 à 750, dans de nombreuses églises de Palestine et de Jordanie, peut-être à l'instigation d'évêques[95] ; mais ce

chrét. p. 4 polém. p. 99 disc. p. 86 fidèles p. 4 milieu p. 89 texte p. 86

89. V. Déroche, L'authenticité de l' « Apologie contre les Juifs », p. 664-667. Cette analyse, fondée sur la considération des différents thèmes pris isolément, appelle toutefois quelques correctifs. Le passage sur les Lieux saints (Léontios de Néapolis, *Apologie*, p. 404-407) n'étant pas explicitement présenté comme une réponse à une attaque spécifique du juif, on peut également le comprendre comme un exemple consensuel à l'appui de la théorie de la remémoration qui justifie, par comparaison, l'utilisation de la Croix et des images. Comme nous l'avons vu, le thème de la vénération de la Croix pourrait s'expliquer dans le cadre d'une controverse entre chrétiens.

90. J.-B. Frey, La question des images, p. 290-299 ; N. Yuval-Hacham, "You Shall Not Make for Yourself Any Graven Image…": On Jewish Iconoclasm in Late Antiquity ; R. Hachlili, *Ancient Synagogues*, p. 276-282 ; avis contraire dans R. Schick, *The Christian Communities of Palestine*, p. 202-204, mais l'argumentation semble moins informée que dans les précédents.

91. Un exemple dans W. Jac. van Bekkum, Anti-Christian Polemics in the *Piyyuṭ*, p. 306.

92. Sur tout ce développement, voir aussi I. Aulisa, Motivi iconoclastici, avec les références.

93. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n^os^ 2 et 3 ; Anastase, *Hodegos*, I, p. 9.

94. V. Déroche, Les dialogues *aduersus Iudaeos* face aux genres parallèles, p. 261-266.

95. Pour ne citer que deux études importantes, dans lesquelles on trouvera les références au reste de la littérature secondaire : R. Schick, *The Christian Communities of Palestine*, p. 181-200 ; D. Reynolds, Rethinking Palestinian

rapprochement est très incertain car, alors que l'iconoclasme palestinien du VIII^e^ siècle toucha toutes les représentations d'êtres animés, les dialogues anti-judaïques antérieurs n'évoquent pratiquement que la vénération de la Croix et de portraits[96]. On pourrait également penser aux mosaïques figurées qui couvrirent le sol de nombreuses églises de Jordanie au VI^e^ et au VII^e^ siècle, riches en figures humaines et animales mais généralement dépourvues de représentations directes de la Croix et des saints ; ce serait toutefois oublier que l'on ne connaît pas les décorations murales de ces églises, où de telles images peuvent bien avoir pris place, et que l'usage de la Croix est bien attesté dans les éléments architecturaux qui nous sont parvenus[97]. L'iconophobie chrétienne à laquelle ces textes pouvaient répondre est donc plutôt à rapprocher de celle qui est attestée par la documentation grecque à partir du VI^e^ siècle, qui ne concernait que les images saintes et jamais la Croix, ni même les représentations décoratives ou allégoriques d'êtres animés[98]. Elle dut s'affirmer en même temps que les pratiques dévotionnelles qu'elle condamnait, et les partisans des images eurent alors beau jeu de désigner leurs détracteurs comme judaïsants ; peut-être même, comme l'avance Gilbert Dagron, exploitèrent-ils l'occasion pour approfondir la différenciation entre christianisme et judaïsme sur un point qui restait alors largement indéterminé[99]. Un dialogue rédigé dans les milieux miaphysites de Syrie du Nord fournit un parallèle sur une question analogue : un stylite miaphysite y défend contre un juif le fait de transporter avec soi des os de saints, pratique en plein développement qui

chrét. p. 4

Iconoclasm. L'argumentation de Glen Bowersock, qui défend l'idée ancienne selon laquelle le supposé édit iconoclaste de Yazid de 721 ou 723 aurait été la cause des transformations opérées dans les églises, est largement circulaire et ignore une partie des données (G. W. Bowersock, *Mosaics as History*, p. 91-111) : voir plusieurs arguments en ce sens dans D. Reynolds, Rethinking Palestinian Iconoclasm, p. 8-22 ; les nuances que l'on peut apporter à ce dernier article à partir de R. Schick, *The Christian Communities of Palestine*, p. 205-207, n'altèrent pas fondamentalement sa démonstration.

96. Fait également relevé pour les apologies contemporaines de l'iconoclasme dans D. Reynolds, Rethinking Palestinian Iconoclasm, p. 7-8. On trouve peut-être une exception, incertaine et furtive, dans *Trophées de Damas*, III, VI, 7, p. 248 : « En ce qui concerne les images qui sont chez nous, de même que vous avez placé à côté de votre Arche la verge d'Aaron et une cruche de manne en souvenir des bienfaits de Dieu, ainsi nous aussi faisons des images en mémoire de ce que le Christ a accompli pour nous, ou bien ses saints : quand nous voyons leurs représentations, nous imitons leurs œuvres. » (Περὶ δὲ τῶν παρ' ἡμῖν εἰκόνων, ὥσπερ ἐπὶ τὴν κιβωτὸν ὑμῶν τὴν ῥάβδον Ἀαρὼν καὶ τὴν στάμνον τοῦ μάννα ἐθήκατε εἰς ὑπόμνησιν τῶν τοῦ Θεοῦ εὐεργεσιῶν, οὕτως καὶ ἡμεῖς εἰς ἀνάμνησιν ταῦτα ποιοῦμεν, ὧν εἰργάσατο ὁ Χριστὸς εἰς ἡμᾶς, ἢ καὶ οἱ ἅγιοι αὐτοῦ, ὧν τοὺς τύπους ὁρῶντες, μιμούμεθα τὰ ἔργα).

97. Caractérisation succincte dans A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin*, p. 117-119, détaillée dans J. Balty, La place des mosaïques de Jordanie au sein de la production orientale. Décoration : A. Michel, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie*, p. 40-42 ; J.-P. Sodini, La sculpture architecturale des églises de Jordanie. Daniel Reynolds signale quelques représentations murales d'êtres animés, et même d'un saint, préservées par les iconoclastes dans D. Reynolds, Rethinking Palestinian Iconoclasm, p. 23-27 et 32-33. La Croix est également très présente sur les décors d'églises de Syrie du Nord et de Mésopotamie dont les représentations d'êtres animés sont absentes : voir M. Mundell, Monophysite Church Decoration. Les raisons d'avoir des réserve sur les raisonnements fondés sur l'analyse des mosaïques sont détaillées dans D. Reynolds, Rethinking Palestinian Iconoclasm, p. 28-34.

98. H.-G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre*, p. 103-117.

99. G. Dagron, Judaïser, p. 368-369.

était condamnée à la même époque par l'évêque Georges des Arabes[100]. Ainsi, si les débats intra-chrétiens ne suffisent pas à expliquer toutes les caractéristiques de ces développements dans nos textes, il est possible que les idées iconophobes diffusées dans les milieux chrétiens aient constitué une cible implicite.

Il est donc probable, et même quasiment certain dans le dernier cas, que les thèmes nouveaux que nous venons de passer en revue aient été réellement investis par les juifs au VII^e^ siècle. Pour autant, s'ils furent traités par les auteurs de notre corpus, c'est sans doute moins à cause des juifs eux-mêmes que parce que leur discours entrait en résonnance avec celui tenu par d'autres chrétiens et conduisait les polémistes chalcédoniens soit à postuler une influence juive, soit à manier l'amalgame pour discréditer les opinions qu'ils combattaient. En effet, l'Église, comme institution pourvoyeuse de salut, était remise en cause par des critiques ou des doutes formulés par des chrétiens autant que par des juifs ou des musulmans, portant sur la négation de la bénédiction divine dont elle était censée jouir ou sur la vénération des images, pratique qui constituait un moyen d'encadrement d'autant plus efficace qu'elle était largement diffusée parmi les simples fidèles. La polémique anti-judaïque constituait un cadre idéal pour réfuter ces idées tout en les associant étroitement aux ennemis traditionnels du christianisme. Ainsi, du fait qu'ils s'appuyaient, en la renforçant, sur une confrontation réelle avec les juifs, et sans doute implicitement avec les musulmans, ces textes, une fois utilisés dans des prédications ou des échanges individuels, pouvaient s'adresser efficacement à des chrétiens. Il ne faut donc pas conclure des quelques points de contact que nous venons de passer en revue que les débats réels avec des juifs, probablement limités à des échanges privés, auraient irrigué la production anti-judaïque à destination de chrétiens.

Un exemple supplémentaire fournit d'autres motifs pour croire cette dernière affirmation. Anastase cite dans l'*Hodegos* des arguments originaux d'un juif défendant que les miracles de Jésus ne prouvent pas sa divinité[101], démontrant ainsi aux miaphysites que même les ennemis du christianisme ne pouvaient que reconnaître la pleine humanité du Christ, tandis que sa divinité, sur laquelle ils insistaient trop unilatéralement selon lui, n'était connue que par la foi. Si l'on n'identifie pas dans ce passage une invention d'Anastase destinée à discréditer l'adversaire et que l'on reconnaisse ce témoignage comme preuve que des échanges avaient lieu, force du moins est de constater, à la suite de Déroche[102], que ce thème est absent de la production anti-judaïque contemporaine. Il en va de même que l'opinion (ou la stratégie) attribuée au contradicteur juif,

chrét. p. 4 milieu p. 89 disc. p. 86 polém. p. 99 chalc. p. 10 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 texte p. 86 miaph. p. 10

100. *Dialogue entre un stylite et un juif*, XIII, 1-2 ; A. Vööbus, *History of Asceticism III*, p. 357. Plus généralement sur le sujet, voir J.-N. M. Saint-Laurent, Bones in Bags, en particulier p. 451 pour des exemples plus tardifs de condamnation.

101. Anastase, *Hodegos*, XIV, 1, l. 36-67, p. 257-258.

102. V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 284-285.

qui admet les miracles de Jésus tout en soulignant qu'ils ne suffisent pas à prouver sa divinité, puisque les prophètes en avaient opéré de semblables avant lui.

La confrontation du discours anti-judaïque avec d'autres discours, qu'ils soient juifs ou chrétiens, révèle deux choses : de manière générale, la polémique anti-judaïque était bien dirigée contre les juifs, et non contre d'autres adversaires déguisés, même si elle pouvait aussi servir à discréditer des adversaires chrétiens ou musulmans en les assimilant aux ennemis de toujours ; néanmoins, elle ne s'inscrivait pas dans un débat fréquent et public avec les juifs, car les rares propos réels dont elle se fait l'écho restent très peu développés, sans véritables contre-argumentations attribuées aux adversaires. En d'autres termes, elle servait en grande partie à attaquer les juifs ou, plus rarement, à réagir à leurs critiques, mais pas à leur répondre directement dans une véritable discussion. En conséquence, si l'hypothèse d'une réactivation de cette tradition pour y inscrire des thèmes nouveaux et celle de son utilisation contre des chrétiens ou des musulmans peuvent expliquer certains développements, elles ne rendent pas compte de l'accroissement global du discours anti-judaïque au VII^e^ siècle, ni de sa mobilisation dans des œuvres qui n'y sont *a priori* pas consacrées. Le fait que la cible de la polémique soit presque toujours le juif stéréotypique nous paraît pointer vers un début de réponse : les enjeux du débat ne sont peut-être pas à chercher directement dans les rapports entre les juifs et les chrétiens, mais plutôt dans les conséquences des évolutions contemporaines sur la relation entre judaïsme et christianisme, centrale dans la définition de l'identité chrétienne et, par conséquent, dans la pastorale. Dans cette perspective, en effet, les juifs contemporains pouvaient être considérés comme les porteurs d'un judaïsme éternel, indépendamment de leur discours effectif.

2. Une réaffirmation de la subordination du judaïsme au christianisme

Pourquoi ressentit-on tant le besoin, particulièrement dans la seconde moitié du VII^e^ siècle, d'attaquer les juifs, de les rabaisser, de montrer leur erreur et leur méchanceté ? Nous partons de l'hypothèse qu'il faut regarder du côté de la fonction particulière assumée par la figure du juif dans la formulation d'une identité chrétienne et dans le dispositif d'encadrement des fidèles, lesquels étaient souvent mis en scène dans les dialogues et constituaient les destinataires directs ou indirects de nombre de développements anti-judaïques. De nombreuses études et synthèses ont bien mis en valeur le rôle que joua une certaine idéologie chrétienne, portée par l'Église, dans la politique menée par l'État tout au long de l'Antiquité tardive à l'égard des juifs. Des mesures légales visaient à les marginaliser socialement tout en leur permettant d'exister en tant

disc. p. 86 chrét. p. 4 polém. p. 99 ident. p. 183 fidèles p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4

que groupe confessionnel. Ils restaient en effet des témoins indispensables à deux titres : en conservant eux aussi l'Ancien Testament, ils attestaient la réalité d'un passé dont les chrétiens revendiquaient l'héritage ; par leur abaissement, ils manifestaient le châtiment dont Dieu avait frappé les meurtriers du Christ. Les pages qui suivent visent à donner quelques indications sur la manière dont les clercs pouvaient faire référence à la condition sociale des juifs pour appuyer leurs démonstrations et consolider leur autorité auprès des fidèles. Nous verrons ensuite en quoi la domination islamique remit en cause ces stratégies, et quels indices suggèrent que le recours accru à la polémique anti-judaïque au VII^e^ siècle fut une réaction à cette évolution. Ce faisant, nous devrons expliquer pourquoi cette tendance est visible surtout dans des ouvrages produits en milieu chalcédonien, tandis que les miaphysites, si l'on excepte le *Dialogue entre un stylite et un juif* que nous avons mentionnée un peu plus haut[103], ne semblent guère avoir mobilisé ce type de discours au même moment.

2.1. Condition des juifs et autorité de l'Église dans l'Empire romain d'Orient

Au V^e^ et au VI^e^ siècles, la situation juridique et sociale des juifs dans l'Empire alla dans le sens d'une marginalisation : contrairement aux païens et aux hérétiques, l'Église comme l'État n'eurent pas comme objectif de les faire disparaître, mais leur statut particulier en faisait à certains égards des exclus au sein de la société chrétienne. La bibliographie à ce sujet est abondante, aussi nous limiterons-nous à quelques exemples qui en montrent les différents aspects. Salo Baron, dans sa monumentale *Histoire sociale et religieuse des juifs*, s'est particulièrement intéressé aux effets de la politique impériale sur le dynamisme des populations juives et sur l'évolution de leurs structures sociales et culturelles. Son analyse met en valeur la tension suivante. D'une part, l'universalisme chrétien et l'autoritarisme impérial poussaient le pouvoir à les persécuter, à les contrôler, voire à les pousser à la conversion, par exemple en interdisant de construire de nouvelles synagogues, d'accéder à des fonctions publiques, de posséder des esclaves chrétiens ou de déshériter des enfants convertis au christianisme. D'autre part, la persistance du judaïsme conduisait le pouvoir impérial à atténuer l'hostilité de ses politiques, quitte parfois à condamner des attaques menées par des moines ou des évêques, afin de limiter leurs conséquences négatives pour l'État. Dans cette perspective, Baron a moins étudié la position des hommes de religion, sans doute parce qu'il considérait qu'elle avait eu moins de conséquences directes : son analyse en reste à l'idée générale que, malgré l'idée selon laquelle la présence juive devait être tolérée jusqu'à la fin des temps, de nombreux évêques adoptèrent un discours et encouragèrent des actions très hostiles. Cependant, il relève un événement qui

chrét. p. 4 fidèles p. 4 polém. p. 99 milieu p. 89 chalc. p. 10 miaph. p. 10 disc. p. 86 Église : Égl. (organ.) p. 4

103. *Supra* p. 279.

donne une clé pour comprendre cette volonté de marginaliser les juifs : le pogrom et l'expulsion organisés, selon l'historien du v^e^ siècle Socrate, par Cyrille à Alexandrie en 415, peut-être motivés par la volonté d'asseoir l'autorité de l'archevêque dans une ville où les chrétiens étaient encore divisés entre nicéens et ariens[104]. De fait, cette interprétation est confirmée par les récits de Jean de Nikiou et de Michel le Syrien, qui rapportent que cette attaque contre les juifs avait fait suite à une émeute dirigée contre l'archevêqu e à laquelle avaient participé de nombreux partisans du gouverneur, son principal adversaire politique. En désignant les juifs comme les instigateurs de cette émeute, Cyrille tenait un prétexte pour tenter de les exclure de sa ville tout en discréditant les chrétiens qui s'opposaient à lui[105]. Il y eut sans doute d'autres cas, à partir du v^e^ siècle, où l'antijudaïsme servit à consolider l'autorité d'un chef religieux qui souhaitait se présenter comme le protecteur des chrétiens contre les ennemis de l'intérieur. Il est permis de soupçonner la même intention dans la législation antijuive abondante qui accompagna la politique centralisatrice de Justinien I^er^ (527-565)[106]. Sur le plan matériel, l'étude historique et archéologique de Claudine Dauphin a mis en évidence, à la même époque mais pour la seule Palestine, les progrès des implantations chrétiennes, y compris dans des régions peuplées majoritairement de juifs comme la Galilée, ainsi que les traces de conflits ponctuels entre juifs et chrétiens, même si certaines interprétations restent plus hypothétiques que ne le dit l'autrice. Elle laisse entrevoir comment s'exprima concrètement la volonté de marginaliser les juifs en s'appropriant leur Terre Sainte, politique menée aussi bien par l'Église (construction d'églises et de monastères, appropriation de lieux saints) que par des laïcs (destructions, implantations aux dépens des populations juives)[107]. Bien qu'ils ne doivent pas conduire à sous-estimer la permanence d'une population juive dynamique, ces indices montrent que la marginalisation de la population juive de l'Empire promue par les textes correspondait à des pratiques réelles, bien qu'il soit probable que, au bout du compte, les juifs aient été discriminés plutôt que véritablement marginalisés[108].

La polémique anti-judaïque s'inscrivit pleinement dans cette évolution des rapports entre chrétiens et juifs. Durant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, dans un contexte où les différents groupes confessionnels entretenaient des rapports étroits, y compris sur le plan religieux, et où le christianisme affrontait des concurrents sérieux, elle visait surtout à

chrét. p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4 polém. p. 99

104. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, II, p. 172-214, et III, p. 3-24 ; dans la même perspective, voir aussi la synthèse toujours très utile de A. Sharf, *Byzantine Jewry*, p. 19-60.

105. A. Sharf, *Byzantine Jewry*, p. 27.

106. Sur cette politique, voir A. H. M. Jones, *Later Roman Empire*, I, p. 282.

107. La christianisation de la Terre Sainte constitue l'objet de R. L. Wilcken, *The Land Called Holy*.

108. C. Dauphin, *La Palestine byzantine*, I, p. 295-342. Voir les correctifs apportés par G. Stemberger, Jewish-Christian Contacts in Galilee ; D. Goodblatt, Political and Social History, p. 405-410.

construire et à prêcher une foi et des pratiques bien distinctes du judaïsme[109]. À partir du v^e^ siècle environ, alors que les souverains successifs et de nombreux évêques mettaient en place des politiques de discrimination, voire de persécution contre les juifs, la rhétorique anti-judaïque servit à entretenir et à légitimer une hostilité systémique qui pouvait être utilisée à des fins diverses : explication des doctrines chrétiennes par antithèse avec la foi rejetée ; affirmation du caractère véridique du christianisme ; assimilation polémique d'antagonistes chrétiens à l'ennemi héréditaire ; exaltation de la piété impériale[110]. Plus fondamentalement, dès le IV^e^ siècle,
* les juifs, dans le discours chrétien, se virent assigner le rôle du *subordonné* par excellence, celui dont on veut qu'il n'existe que pour remplir certaines fonctions auprès de ceux qui le dominent. En maintenant leur tradition à l'extérieur de l'Église, ils attestaient la réalité et l'ancienneté de l'héritage vétérotestamentaire, en particulier du texte biblique, et pouvaient servir de source pour certains érudits. En poursuivant leur existence sous la forme de communautés dispersées, privées de leur État, d'une autorité centrale et du Temple et discriminées vis-à-vis des chrétiens, ils témoignaient de l'efficacité des malédictions lancées sur eux par le Christ. Pour autant, parce qu'ils étaient représentés comme des opprimés, des marginalisés, des vaincus, ils étaient aussi perçus comme de potentiels rebelles ; cependant, toute rébellion ou réaction de leur part était délégitimée d'emblée : n'était-ce pas eux qui avaient initié le conflit avec les chrétiens en attaquant, puis en tuant le Christ qui ne cherchait qu'à les sauver ? Dans cette perspective, ils étaient plutôt présentés comme des persécuteurs mis en échec qui guettaient le moment de prendre leur revanche. Cette construction de la figure des juifs dans l'Empire romain tardif a déjà été décrite de manière très nette dans d'autres travaux[111] ; aussi nous contenterons-nous ici de compléter ce modèle en nous intéressant plus précisément aux fonctions pastorales et politiques dont pouvaient être investies, dans le discours des hommes de religion, la soumission des juifs à l'Empire romain chrétien, les discriminations qu'ils subissaient et le danger qu'ils étaient supposés représenter pour les fidèles.

Ces discriminations, tout d'abord, étaient justifiées par l'hostilité supposée des juifs envers les chrétiens, laquelle fondait leur existence comme groupe reconnaissant le Dieu unique et ses prophéties tout en rejetant le Fils qui les accomplissait. Vers la fin du IV^e^ siècle, Jean Chryostome, commentant Mt 12,43-45, expliquait que les juifs, à l'époque de Jésus, étaient certes mauvais dans leur ensemble, mais qu'il s'était trouvé du moins parmi eux quelques individus qui croyaient dans le Christ, si bien que Dieu ne les reniait pas encore tout à fait. Quand ils eurent tué le Christ et que les chrétiens se furent détachés d'eux, ils furent abandonnés aux démons et punis

---

chrét. p. 4 polém. p. 99 disc. p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4

109. Pour cette période, on se référera à l'étude classique de M. Simon, *Verus Israel*.
110. P. Frederiksen et O. Irshai, Christian Anti-Judaism.
111. G. Dagron, Judaïser, p. 359-364 ; surtout A. S. Jacobs, *Remains of the Jews*.

plus durement que jamais, en 70, par l'intermédiaire de Titus et de Vespasien. La conclusion est on ne peut plus explicite :

> « Désormais », dit [le Christ], « ils seront entièrement privés de l'assistance [de l'Esprit], si bien qu'ils manqueront davantage encore de vertu, qu'ils seront davantage soumis à la violence du sort et que l'action des démons se fera plus tyrannique. » Or vous savez ce qu'il arriva à notre génération, quand Julien[112], qui l'emporta sur tous par son impiété, fut pris de délire : comment ils se rangèrent du côté des païens, comment ils se mirent à honorer leurs dieux. Ainsi, même s'ils semblent quelque peu avoir retrouvé la raison aujourd'hui, c'est par crainte des empereurs qu'ils se tiennent tranquilles. Sans cela, ils oseraient commettre des forfaits bien pires que les précédents[113].

L'imputation d'une méchanceté congénitale aux juifs n'était pas propre à Jean Chrysostome : d'autres allèrent jusqu'à affirmer que l'empereur Julien avait autorisé les juifs à reconstruire le Temple dans le seul but de renforcer leur capacité à nuire aux chrétiens, capacité qu'ils pouvaient enfin (mais pour très peu de temps) mettre en œuvre[114]. Nous verrons plus loin que cette représentation des juifs comme des éléments dangereux qu'il fallait maintenir dans la soumission continua d'être utilisée au cours des siècles suivants.

Ainsi justifiée, la dégradation des juifs pouvait servir à inspirer la crainte du châtiment dans l'esprit des fidèles et, ainsi, à les rappeler à leur devoir. Au début du v^e^ siècle, Hésychius de Jérusalem consacra le cœur de son *Éloge de saint Étienne* aux malédictions qui frappèrent les juifs tout au long de leur histoire, parachevées par la destruction du Temple et la domination des Nations devenues chrétiennes. L'éloge raconte l'histoire de cette déchéance : à l'époque du Christ et d'Étienne, les juifs étaient forts et pouvaient condamner à mort ; cependant, leur absence de foi les condamnait à un renversement de fortune certain. Le texte est construit autour du blâme sans concessions adressé par Étienne aux juifs dans Ac 7, blâme que la foule se montra incapable de supporter et qui provoqua son lynchage : les fidèles, au contraire, devaient se tourner vers Dieu et écouter les admonitions utiles de leurs pasteurs[115].

Un autre document, produit par un miaphysite entre la seconde moitié du v^e^ et le début du vii^e^ siècle, paraît également révélateur de la signification que pouvaient revêtir, aux yeux des contemporains, les discriminations imposées aux juifs. Il se présente comme une lettre fictive

chrét. p. 4 fidèles p. 4 miaph. p. 10

112. Julien l'Apostat (361-363).

113. Jean Chrysostome, *Homélie XLIII/XLIV sur l'Évangile selon Matthieu*, 460-461, mentionné par F. Millar, Rebuilding the Jerusalem Temple, p. 26.

114. A. S. Jacobs, *Remains of the Jews*, p. 193-196.

115. Hésychius de Jérusalem, *Éloge de saint Étienne*.

écrite par les juifs à l'intention de l'empereur Marcien (450-457), responsable de la convocation et, pour partie, des conclusions du concile de Chalcédoine. Si l'habillage rhétorique de cette lettre, transmise dans plusieurs chroniques et dans quelques manuscrits de la *Didascalia Apostolorum* syriaque, varie d'une recension à l'autre, la demande formulée par les juifs reste la même :

> Depuis tout ce temps, nous avons été considérés comme ceux qui ont crucifié Dieu, et non un homme ; mais dès lors que le synode de Chalcédoine s'est assemblé à ce sujet et qu'il a décidé que c'est l'homme que nous avons crucifié et non Dieu, puisse cette faute nous être pardonnée ! Aussi te demandons-nous que nos synagogues soient ouvertes[116].

Bien entendu, le principal objectif de l'auteur est de discréditer les chalcédoniens en suggérant que la distinction des natures dans le Christ conduit à rompre l'unité de sa personne, et donc à estimer, avec les juifs, que la nature divine n'a pas participé aux activités humaines que sont la crucifixion, la souffrance et la mort. Cependant, la demande de rouvrir les synagogues, qui présuppose certes abusivement que tout culte juif était alors proscrit, mais sert en réalité de symbole pour toutes les discriminations légales, montre le sens que pouvait avoir la marginalisation des juifs pour des hommes de religion : il s'agissait de rappeler en permanence la gravité de la faute qui leur était attribuée et, par là, d'affirmer la divinité de Jésus-Christ.

Les moments de crise politique poussèrent nombre d'auteurs à instrumentaliser encore les discriminations dont les juifs étaient victimes dans l'Empire. Ceux-ci pouvaient aisément être présentés comme des éléments marginaux et dangereux, susceptibles de se tourner contre la domination romaine et, plus largement, contre les chrétiens. Dans la chronique de Jean Malalas, rédigée moins de dix ans après les événements rapportés, on lit que les samaritains et les juifs s'unirent à Césarée Maritime en 555 ou 556 pour massacrer des chrétiens, brûler des églises et assassiner le gouverneur de la province de Palestine I, Étienne[117]. Il est plausible que des juifs et des samaritains aient participé à de telles émeutes. Ce qui l'est moins, c'est que les troubles évoqués par Jean Malalas aient été uniquement de leur fait : il paraît plus probable que le long gouvernorat d'Étienne, en poste depuis plus de vingt ans à l'encontre des pratiques habituelles, soutenu par le pouvoir impérial et doté de pouvoirs plus étendus que n'importe quel autre gouverneur, ait suscité des tensions qui, faute de pouvoir être résolues autrement,

chalc. p. 10 nature p. 11 personne p. 11 chrét. p. 4

116. Voir les textes dans *Letter of the Jews to Marcian*. Le texte de la demande seule, telle que nous l'avons traduite, est attesté dans un manuscrit du monastère des Syriens daté paléographiquement du VI^e^ ou du VII^e^ siècle (édition dans S. P. Brock et L. Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments*, p. 194).

117. Jean Malalas, *Chronographie (trad. allemande)*, XVIII, 119. Sur l'auteur et la datation de la chronique, voir M. Meier et al., Einleitung, p. 19-25. Sur les personnages mentionnés et sur les chroniques qui reprennent ce passage, voir V. Puech, Malalas et la prosopographie du VI^e^ siècle, p. 218-219.

aboutirent à un déchaînement de violence[118]. L'auteur lui-même affirme que, à la suite de la répression menée par le *magister militium* Amantios, « il y eut une grande peur dans la cité de Césarée et dans les différentes parties de l'Orient[119] », ce qui paraît peu compatible avec une rébellion circonscrite aux juifs et aux samaritains de la capitale de la Palestine. Il paraît plus probable que, durant les années qui suivirent la répression brutale menée par Amantios, se soit constituée une mémoire de l'événement désignant comme seules responsables les confessions minoritaires, ce qui évitait de raviver les conflits entre les factions politiques à Césarée et avec le pouvoir impérial[120]. Les troubles factionnels qui aboutirent à l'assassinat du patriarche Anastase d'Antioche en 609 firent également l'objet de réécritures diverses tendant d'abord à attribuer un rôle aux juifs dans la montée de la violence, puis à décrire les événements comme une révolte juive[121].

L'occupation perse du Proche-Orient, de 613 à 628, fit plus clairement l'objet d'une telle construction mémorielle, cette fois du fait d'hommes de religion[122]. Cette tendance se fit jour dès avant la reconquête byzantine. Sophrone, lorsqu'il composa, manifestement à chaud, une ode sur la prise de Jérusalem en 614, mentionna la présence des juifs aux côtés des Perses, faisant peut-être allusion à une tentative de profiter du changement de domination pour obtenir, par exemple, un plus large accès à Jérusalem[123] ; mais l'ode attribue uniquement aux Perses les massacres, les pillages et les destructions. Comme l'a signalé Paul Speck, le plus probable est que l'expression « avec leurs amis les Hébreux » (ἅμα τοῖς φίλοις Ἑβραίοις) renvoie non pas à une participation militaire des juifs, mais simplement à l'idée qu'ils étaient des ennemis de la chrétienté tout comme les envahisseurs et, peut-être, de manière secondaire, qu'ils traitèrent avec eux lors de l'invasion[124].

Or, quelques années plus tard, dans une lettre envoyée au catholicos d'Arménie, Modeste, topotérète de l'Église de Jérusalem pendant la captivité en Perse du patriarche Zacharie, impu-

faction p. 4 chrét. p. 4 topot. p. 18 Église de Jérusalem : Égl. loc. p. 4

118. Dès 536, l'éloge d'Étienne par Chorikios de Gaza témoigne de ces tensions : voir B. Dumont, Les notables municipaux face au pouvoir impérial, où l'on trouvera également les références à la littérature secondaire sur l'office de gouverneur durant l'Antiquité tardive.

119. Καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐν τῇ πόλει Καισαρείας καὶ ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς μέρεσιν.

120. Le juif apparaît ailleurs comme un responsable commode : ainsi dans les *Miracles de Cyr et Jean*, écrits autour de 610, Sophrone de Jérusalem rapporte qu'un sorcier juif aurait envoûté un médecin pour le paralyser, et précise qu'il était déjà soupçonné dans le village pour d'autres affaires : Sophrone de Jérusalem, *Miracles*, n° 55, p. 370-371.

121. G. Dagron, Introduction historique : entre histoire et apocalypse, p. 19-21.

122. Description de la documentation, reconstitution des événements et étude des interprétations providentialistes et eschatologiques développées dans les sources dans L. Lauri, *La presa di Gerusalemme*.

123. Sophrone de Jérusalem, *Odes anacréontiques*, p. 102-113. On peut également se référer à une édition à partir d'un seul manuscrit et à sa traduction en français dans Sophrone de Jérusalem, *Ode 14*. Nous ne retenons pas l'interprétation de C. Boudignon, L'image des juifs chez Sophrone de Jérusalem, p. 134-135, qui nous paraît reposer sur un contresens : αὐτόν ne renvoie pas à Chrosroès, mais au δῆμος cité juste avant. Sur les rapports entre Perses et juifs, voir G. Dagron, Introduction historique : entre histoire et apocalypse, p. 23-28.

124. P. Speck, Sophronios und die Juden, p. 272-275.

tait la destruction des églises aux juifs, qu'il accusait en outre d'œuvrer à obtenir des Perses l'autorisation de s'installer dans la ville. Ce récit, qui devait circuler bien au-delà de la lettre, remplissait une fonction évidente : disculper les Perses des destructions occasionnées par la conquête de la ville à un moment où les autorités chrétiennes cherchaient à coopérer, tout en mettant en avant que les juifs risqueraient d'attaquer les chrétiens s'ils pouvaient s'installer à Jérusalem[125]. L'élaboration de cette mémoire se poursuivit lorsque l'Empire romain reprit possession de la Palestine. Dans la *Prise de Jérusalem par les Perses* de Stratégios, dont la rédaction finale doit dater du tout début des année 630[126], un récit exemplaire rapporte que, alors que les habitants de Jérusalem étaient rassemblés dans un bassin à l'extérieur des murailles, des juifs auraient proposé d'obtenir la liberté de ceux qui accepteraient de se convertir ; face à l'absence de candidats, ils auraient acheté un certain nombre de chrétiens aux Perses et les auraient égorgés, à la suite de quoi ils auraient détruit des églises[127]. Il est difficile de déterminer le sens originel de ce récit, puisqu'il fut probablement arraché à son contexte initial pour être intégré à l'ouvrage composite de Stratégios. Peut-être visait-il à expliquer par des motifs mondains les quelques conversions de chrétiens au judaïsme qui sont mentionnées ailleurs[128] tout en mettant en lumière la fidélité de la plupart des habitants de Jérusalem ; quant à la mention de la destruction des églises à la fin du récit, elle pourrait se comprendre dans le cadre de la construction mémorielle dont témoigne la lettre de Modeste.

Toutefois, l'intégration dans l'œuvre de Stratégios lui donna un autre sens, qui montre que la mise en scène de la marginalité dangereuse des juifs pouvait aussi s'inscrire dans une démarche apologétique et d'édification. Si l'on accepte l'hypothèse, défendue notamment par Bernard Flusin, d'une compilation en deux temps, avant et après la reconquête byzantine, ce récit fut d'abord choisi pour appeler à défendre le caractère chrétien de Jérusalem contre les menées

chrét. p. 4

125. Traduction dans Pseudo-Sébéos, *Chronique (trad. anglaise)*, p. 70-72 ; commentaires sur l'authenticité et le contenu dans R. W. Thomson et J. Howard-Johnston, *The Armenian History attributed to Sebeos*, I, p. 52-54, et *Ibid.*, II, p. 208-209. G. Avni, The Persian Conquest of Jerusalem (614 c.e.)—An Archaeological Assessment fournit la liste des sépultures de masse qui ont été retrouvées, mais conclut à l'absence de preuves matérielles concernant les destructions d'églises. Cependant, en supposant que les dommages furent partiels et sans doute exagérés par les sources, et que les édifices furent ensuite nettoyés et restaurés, doit-on s'attendre à un autre résultat ?

126. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse*, p. 131-136 (commentaire filé du texte, inséré dans le reste de la documentation, p. 129-181). J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 164-167, avance que l'œuvre fut achevée un an ou deux après la prise de la ville et que les trois derniers chapitres y furent adjoints après 630. Cependant, sa démonstration ne repose pas sur des arguments solides, et il paraît beaucoup plus plausible de postuler une genèse des différents récits au cours de la période perse, assemblés par l'auteur après 630 dans le but de donner un sens à cet enchaînement : chute de Jérusalem causée par les péchés de ses habitants, rachat des péchés par le martyr des habitants et du patriarche et par leur soumission à la volonté divine, pardon divin et retour de l'Empire chrétien et de la Croix.

127. Stratégios, *Prise de Jérusalem (version géorgienne)*, X, trad. dans Stratégios, *Prise de Jérusalem (trad. anglaise)*, p. 508. Nous donnons seulement la pagination de l'édition du géorgien, mais les versions arabes éditées par Garitte suivent la même division en chapitres.

128. G. Dagron, Introduction historique : entre histoire et apocalypse, p. 24.

des juifs et, surtout, pour faire sentir de nouveau l'horreur de la conquête après des années d'accomodation à la domination sassanide et pousser ainsi les fidèles à se sentir solidaires des exilés et à persévérer dans leur foi, de manière à se rendre dignes de leurs martyrs et à racheter leurs péchés ; dans la rédaction finale, postérieure à la victoire de l'empereur Héraclius, il participe également à l'interprétation sotériologique des guerres sassano-byzantines, comme moment d'épreuve pour un peuple pécheur qui finit par se racheter aux yeux du Seigneur grâce au martyre[129]. Un autre récit édifiant de Stratégios va dans ce sens : en exil à la cour du roi sassanide, le patriarche Zacharie est accusé faussement de fornication par des juifs qui veulent lui faire perdre la faveur dont il bénéficie, jusqu'à ce qu'un miracle le disculpe[130] : là encore, les juifs (de Babylonie) tentent de profiter de la situation pour persécuter les chrétiens ; cette fois, Dieu lui-même, en faisant échouer leur plan, manifeste qu'il est sur la voie de pardonner aux chrétiens et qu'il aime leur patriarche.

Dans le dispositif narratif, le juif, personnage qui remettait en cause le christianisme depuis ses marges, était tout indiqué pour incarner l'idée que Dieu avait abandonné les chrétiens ; l'auteur pouvait alors réfuter cette thèse en narrant l'incapacité répétée des juifs à leur nuire durablement ou à les faire apostasier. Ce schéma n'était pas propre à Stratégios. À peu près à la même époque, Antoine de Choziba rédigea la *Vie* de son père spirituel, Georges, où le narrateur rapporte que, à la nouvelle de l'avancée des Perses et face aux déprédations des Saracènes qui profitaient de la situation, la majorité des membres de sa communauté avait quitté la laure, mais que, sur les conseils du saint, un groupe était resté dans des cavernes à proximité, tandis que les autres fuyaient de l'autre côté du Jourdain ; selon l'auteur, la foi de ces moines les aurait gardés de tout mal malgré leur proximité avec l'ennemi, la preuve en étant que lui-même serait passé plusieurs fois à proximité de Saracènes et de juifs lors de ses sorties sans se faire capturer[131].

chrét. p. 4

129. Sur l'élaboration de cette vision des événements au-delà de l'œuvre de Statégios, voir B. Flusin, *Saint Anastase le Perse*, p. 309-319 (propagande d'Héraclius) et 185-220 (figure du saint martyr Anastase le Perse). D'autres témoins de la propagande pro-Héraclius donnant une dimension eschatologique à ses guerres, mais sans mention des péchés du peuple, sont présentés dans G. J. Reinink, Syrische Alexanderlegende, et N. Viermann, *Herakleios, der schwitzende Kaiser*, p. 242-251. Sur l'opposition entre la Jérusalem juive et la Jérusalem chrétienne et la visée édifiante de l'ouvrage, voir Stratégios, *Prise de Jérusalem (version géorgienne)*, I et XI, et les analyses de D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 80-84, et Y. Papadogiannakis, Managing Anger, Fear and Hope after the Fall of Jerusalem, p. 113-121. L'analyse des techniques rhétoriques mobilisées est développée dans Y. Papadogiannakis, Lamenting for the Fall of Jerusalem.

130. Stratégios, *Prise de Jérusalem (version géorgienne)*, XX, trad. dans Stratégios, *Prise de Jérusalem (trad. anglaise)*, p. 513-514.

131. Antoine de Choziba, *Vie de Georges de Choziba*, p. 314. Ce récit, notons-le, n'implique pas que des bandes juives aient attaqué des monastères. Antoine, comme Antiochos le Moine, *Pandectes*, 1424, mentionne bien des pillages et des massacres perpétrés par des Saracènes un peu plus haut, mais il ne cite pas les juifs : dans le passage qui nous intéresse, ceux-ci sont seulement présentés comme un danger potentiel. R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 528, note qu'Antiochos, plus loin, qualifie les localités de Noara et Livias de ὁρμητήρια τῶν Ἰουδαίων, mais il ne faut pas traduire, comme il le fait, par le sens originel de *bases of aggression*, mais par celui, élargi, de « place-forte » (*headquarters* dans P. Mayerson, Antiochus' Monachus Homily on Dreams, « citadelles » dans G. Dagron, Le scénario et ses ancrages historiques, p. 243). Ce terme peut désigner aussi bien une base d'opérations

Ici aussi, nous retrouvons la figure du juif dangereux, significativement associé aux Saracènes, populations dominées aux marges de l'Empire, capables de profiter de ses moments de faiblesse pour se retourner contre lui. Ici aussi, son impuissance sert à exalter la victoire spirituelle des disciples de Georges dans la Palestine occupée.

En somme, l'occupation perse, dans les représentations, n'abolit pas le statut marginal des juifs : au contraire, leur image de marge dangereuse fut consolidée par les tentatives menées par certains d'entre eux pour améliorer leur condition sous la domination sassanide, peut-être aussi par des conversions ponctuelles de chrétiens et des heurts circonscrits, et sans doute par des rumeurs que nourrirent le traumatisme de la conquête, l'incertitude entourant ses événements violents et une méfiance préexistante. Dans le but de défendre le rôle directeur du clergé dans un contexte de domination étrangère, puis de célébrer le retour de l'Empire chrétien, les hommes de religion qui écrivirent les documents que nous avons passés en revue exploitèrent cette image qui leur permettait de proclamer la victoire spirituelle des chrétiens sur leurs ennemis traditionnels par le martyre et la reconstruction des églises. À en juger par la pseudo-autobiographie de Jacob dans la *Doctrina Jacobi*, parcours d'un juif persécuteur converti de force au christianisme, puis atteint par la grâce divine, et plus généralement les divers récits que cette œuvre contient de persécutions conduites par des juifs durant l'invasion perse, elle fut peut-être utilisée aussi pour justifier la politique éphémère de baptême forcé des juifs menée par le pouvoir impérial au tout début des années 630[132].

La marginalité des juifs était donc autant, et peut-être davantage, une projection qu'un état de fait : en ramenant les juifs, comme le faisait la législation impériale, à un statut de minorité dominée à la lisière de la société chrétienne, les prédicateurs disposaient d'un outil susceptible de multiples usages, permettant de jouer tour à tour sur leur déchéance, leur dangerosité, leur histoire qu'ils avaient transmise aux chrétiens, leurs tares dont on devait se départir. Comme beaucoup de groupes minoritaires, ils constituaient un type vivant que l'on pouvait expérimenter et fantasmer, et face auquel les hommes de religion pouvaient pousser chaque fidèle à se penser comme membre d'un groupe doté de croyances, de valeurs et d'une direction.

chrét. p. 4 clergé p. 4 fidèles p. 4

qu'un refuge, par exemple dans Théophylacte Simocatta, *Histoire universelle*, VII, 15, 6, et Antipater de Bostra, *Réfutation d'Origène (chap. 15-16)*, 496C. Ainsi, l'auteur suggère seulement qu'il s'agit de deux des dernières villes où les juifs étaient fortement majoritaires, non qu'ils en sortaient pour attaquer des chrétiens ; d'ailleurs, du chrétien du récit en question qui se rend dans ces villes pour s'y faire juif, il est dit seulement qu'il se mit à polémiquer contre les chrétiens. De manière générale, à part la lettre tendancieuse de Modeste et le récit fantaisiste reproduit par Stratégios, on peine à trouver dans des textes du VII^e^ siècle des mentions d'agressions de la part des juifs lors de la conquête sassanide, et à plus forte raison de la constitution de bandes armés poursuivant ce but (même remarque dans M. Gil, *A History of Palestine, 634—1099*, p. 6-7 ; voir les références aux sources plus tardives dans G. Dagron, Introduction historique : entre histoire et apocalypse, cité *supra* n. 123).

132. Pseudo-autobiographie de Jacob : *Doctrina Jacobi*, I, 40, p. 128-131 (voir aussi V. Déroche, Notes sur le VII^e^ siècle, p. 139-145). Persécutions juives : *Doctrina Jacobi*, IV, 5, l. 16, p. 181 – l. 44, p. 183 ; V, 12, l. 13-25, p. 203. Sur le baptême forcé des juifs, voir G. Dagron, Introduction historique : entre histoire et apocalypse, p. 28-32.

2.2. Problèmes posés par le cadre islamique

Le domination islamique remit-elle en cause cette situation de minorité ? La documentation pour affirmer que ce fut le cas dès le VII^e^ siècle est très limitée, si bien que la plupart des études sur la condition des juifs en Islam passent rapidement sur cette période en rétrojetant une situation qui apparaît plus nettement au VIII^e^ et au IX^e^ siècles[133]. Or, il n'est pas sûr que les discriminations héritées de l'Empire romain tardif aient cessé d'exister du jour au lendemain. Les récits sur la conquête de la Syrie qui mettent en valeur l'entente de certains juifs avec les musulmans paraissent généralement apologétiques ou étiologiques ; du reste, même pris à la lettre, ils nous apportent peu d'informations sur la politique menée par les nouveaux maîtres[134]. On ne sait au bout de combien de temps les juifs obtinrent une autonomie administrative, notamment judiciaire, ni s'ils pouvaient recourir à des juges ou des officiels musulmans au lieu d'être soumis, comme avant, à la juridiction de chrétiens. La documentation qui irait dans ce sens est plus tardive, et le pouvoir judiciaire des autorités rabbiniques est surtout documenté pour l'Iraq[135] ; à l'inverse, nous savons que les chrétiens continuèrent à dominer les administrations provinciales et locales jusqu'au tout début du VIII^e^ siècle[136], tandis que l'on peine à trouver des officiels juifs[137]. Enfin, on ne sait pas dans quelle mesure, où et à partir de quand les musulmans se mirent à traiter les juifs et les chrétiens de manière symétrique, comme le préconisent les plus anciens recueils juridiques[138]. Dans ces conditions, l'amélioration de la condition des juifs durant les premières décennies de la domination islamique ne doit pas être présentée

chrét. p. 4

133. Bilan dans F. Astren, Jewish history and the Muslim conquests, p. 83-89.

134. F. Astren, Jewish history and the Muslim conquests.

135. M. Tillier, *L'invention du cadi*, p. 457-458 ; U. I. Simonsohn, *Common Justice*, p. 121 ; U. I. Simonsohn, The Christians Whose Force Is Hard.

136. Pour la Mésopotamie du Nord, voir C. F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest*, p. 53-59 ; pour l'Égypte, voir P. M. Sijpesteijn, Egypt after the Muslim Conquest, p. 190-191 ; M. Legendre, *Pouvoir et territoire* ; M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 147-160 ; P. M. Sijpesteijn, Policing, Punishing and Prisons in the Early Islamic Egyptian Countryside.

137. La nomination d'un juif comme gouverneur de Jérusalem, rapportée par Pseudo-Sébéos, *Chronique (trad. anglaise)*, p. 103, et à laquelle certains historiens comme F. M. Donner, Early Muslims and Peoples of the Book, p. 181, accordent foi, doit être considérée avec la plus grande prudence, étant donné que cette source contient d'autres récits légendaires qui entendent mettre en évidence le rôle des juifs dans l'émergence de l'islam.

138. Voir par exemple ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Al-Muṣannaf*, VI, p. 17, n° 9861 : *lā yariṯu al-yahūdī al-naṣrānī, wa-lā al-naṣrānī al-yahūdī* (« le juif n'hérite pas du chrétien, ni le chrétien du juif ») , dans un chapitre intitulé *lā yatawāraṯu ahl millatayn* (« les membres de deux confessions [différentes] n'héritent pas entre eux », p. 14) ; ou encore la section *šahādat ahl al-kitāb baʿḍihim ʿalā baʿḍ* (« les témoignages que les gens du Livre font les uns contre les autres », p. 126-130). Les autorités divergent sur la question de savoir si un juif peut témoigner contre un chrétien et inversement, mais sans jamais privilégier les uns par rapport aux autres. Sur les sources de l'auteur et la difficulté à faire remonter les traditions citées au VII^e^ siècle, voir H. Motzki, The Muṣannaf of ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī ; P. Gledhill, Motzki's Forger: The Corpus of the Follower ʿAtā' in Two Early 3rd/9th-Century Hadīth Compendia ; H. Motzki, A Short Answer to P. Gledhill.

comme acquise. Du moins certains indices, aussi ténus qu'ils soient, laissent-ils entrevoir des changements qui allaient à l'encontre du discours chrétien sur la déchéance des juifs.

Le premier est l'installation de juifs à Jérusalem. La version la plus archaïque et la plus circonstanciée, donc probablement la plus authentique, du traité de reddition de Jérusalem, conservée dans la chronique d'al-Ṭabarī, stipule « qu'aucun juif n'habitera à Jérusalem avec [les chrétiens][139] ». Cependant, plusieurs sources tardives, juives autant que musulmanes, avancent que soixante-dix familles purent s'installer à Jérusalem dès le règne de ʿUmar (634-644), que des juifs participèrent aux travaux sur l'Esplanade du Temple et qu'ils y eurent un lieu pour prier[140]. Il est toutefois notable que les œuvres chrétiennes du VII^e^ siècle ne mentionnent pas ces évolutions, soit qu'elles aient été très progressives et de faible ampleur, soit que l'attention ait surtout porté sur le site du Temple. L'installation d'un nombre limité de juifs dans une ville encore essentiellement chrétienne ne mettait guère en cause l'idée de leur déchéance, d'autant que ce n'était peut-être pas un phénomène nouveau[141].

D'autres éléments peuvent laisser entendre que les juifs furent plus libres d'exprimer publiquement leur culte sous la domination musulmane. Ainsi Anastase, dans l'*Hexaemeron*, met-il en garde contre les pratiques cultuelles des juifs et des musulmans : « lorsque tu vois les autres femmes et confessions[142], les assemblées des juifs et des barbares, chanter, crier, participer à des fêtes, veiller, jeûner, sacrifier, se prosterner, invoquer Dieu, prêcher leur foi, élaborer des doctrines, lire des textes, tout en refusant de reconnaître que le Christ est "Dieu véritable du Dieu véritable", sache bien qu'elles sont toutes des amies du Diable serpent[143] ». Dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, l'Esprit Saint appelle, dans un passage bref et en des termes très généraux, à se tenir à l'écart des juifs[144]. Doit-on comprendre que l'auteur craignait que des chrétiens puissent se laisser influencer par les juifs ? En ce sens, il est possible d'invoquer le parallèle du *Dialogue entre un stylite et un juif*, où la participation de chrétiens à la liturgie juive est mentionnée. Cependant, on ne peut exclure, étant donnée l'absence de ce thème ailleurs dans la

disc. p. 86 chrét. p. 4

139. *Wa-lā yaskunu bi-ʾĪlyāʾ maʿahum aḥad min al-yahūd* : Al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, 1.V, p. 2405. Sur l'authenticité du traité de reddition, voir M. Levy-Rubin, The authenticity of al-Ṭabarī's Jerusalem surrender agreement.

140. M. Gil, *A History of Palestine, 634—1099*, p. 69-74 ; M. Gil, The Jewish Community, p. 163-171.

141. Sur les indices d'une présence juive à Jérusalem dès avant la conquête, voir C. Dauphin, *La Palestine byzantine*, I, p. 330-332.

142. Dans l'*Hexaemeron*, Ève préfigure l'Église ; par extension, les autres confessions sont désignées comme des femmes.

143. Λοιπόν, ὅτε ἴδῃς τὰς λοιπὰς γυναῖκας καὶ πίστεις, Ἰουδαίων τε καὶ βαρβάρων συναγωγάς, ψαλλούσας, κραζούσας, ἑορτὰς ἐπιτελούσας, ἀγρυπνούσας, νηστευούσας, θυούσας, προσκυνούσας, Θεὸν ὀνομαζούσας, πίστιν κηρυττούσας, δογματιζούσας, γραφὰς ἀναγινωσκούσας, τὸν δὲ Χριστὸν «Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ» μὴ ὁμολογούσας, μάνθανε ἀκριβῶς ὅτι πᾶσαι ἐκεῖναι φίλαι εἰσὶ τοῦ διαβόλου ὄφεως : Anastase, *Hexaemeron*, XI, iv, 13, l. 501-507, p. 422.

144. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 142-143, p. 26.

littérature en syriaque entre le Ve et le XIIe siècle, qu'il ait simplement été repris à une tradition plus ancienne[145].

De fait, dans la littérature chalcédonienne, où la polémique anti-judaïque est si présente, on peine à trouver la mention de chrétiens influencés par les juifs. Là encore, l'enjeu est plutôt de définir le rapport des chrétiens à un judaïsme en partie imaginaire. Dans les *Questions et réponses* d'Anastase, les seuls judaïsants clairement mentionnés sont des juifs convertis au christianisme à l'époque de Paul[146]. Dans le n° 102[147], où l'on demande si l'on sera jugé dans l'au-delà pour avoir mangé du chameau ou de l'onagre, les interdits alimentaires juifs ne sont même pas mentionnés. Les nos 37 et 100, qui portent sur la polygamie, relient plus nettement cette pratique au judaïsme ; cependant, dans les deux cas, il s'agit plutôt du judaïsme vétéro-testamentaire. Si, sur ce point, la question du n° 37 est ambiguë[148], la réponse permet d'établir que les polygames dont l'exemple est rejeté sont les juifs de l'Ancien Testament[149]. Quant au n° 100, ni la question ni la réponse n'explicitent l'identité des personnes qui défendaient la polygamie : ils sont simplement désignés comme « un grand nombre d'incroyants, mais aussi de croyants[150] », et il est dit qu'ils citent Mt 5,17 : « je ne suis pas venu pour abolir la Loi, mais pour l'accomplir[151] ». Comme la source d'inspiration attribuée par l'auteur aux polygames est l'Ancien Testament, ces « incroyants » peuvent être aussi bien juifs que musulmans. Or, les juifs du Levant n'admettaient probablement plus guère cette pratique au VIIe siècle[152] : il est donc

chalc. p. 10 polém. p. 99 chrét. p. 4

145. Voir A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, p. 75-77, qui plaide cependant en faveur d'un ancrage réel.

146. Anastase, *Questions et réponses*, n° 99, 6, l. 59-67, p. 159.

147. *Ibid.*, p. 163-164.

148. En traduisant de manière à conserver l'ambiguïté : « Comme ceux dans la Loi possèdent souvent deux femmes en même temps sans encourir de condamnation, est-ce aussi autorisé pour les chrétiens ? » (Τῶν ἐν Νόμῳ πολλάκις ἐχόντων δυὸ γυναῖκας ἅμα, καὶ μὴ κατακριθέντων, ἆρα ἔξεστι καὶ Χριστιανοῖς τοῦτο; : *Ibid.*, n° 37, l. 1-2, p. 89 (cf. n° 3, 2-3, l. 9-21, p. 8 ; Anastase, *Hexaemeron*, IV, IX, 2, l. 783, p. 134).

149. « Parce qu'ils étaient impies au plus haut point, sacrifiant leurs fils et leurs filles aux démons, Dieu n'attendait d'eux rien de plus que la pratique du culte et de la justice, comme on peut le voir dans l'ensemble des écrits de la Loi » (ἐκεῖνοι μὲν γάρ, ἐπειδὴ ἄκροι ἀσεβεῖς ὑπῆρχον, τοὺς υἱοὺς αὐτῶν θύοντες καὶ τὰς θυγατέρας τοῖς δαιμονίοις, οὐδὲν πλέον ἐζήτει παρ' αὐτῶν ὁ Θεός, εἰ μὴ θεοσέβειαν καὶ δικαιοκρισίαν, ὡς ἔστι γνῶναι ἐξ ὅλων τῶν τοῦ Νόμου γραφῶν) : Anastase, *Questions et réponses*, n° 37, l. 10-14, p. 90.

150. Πολλοὶ τῶν ἀπίστων, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τῶν πιστῶν : *Ibid.*, n° 100, l. 1-2, p. 160.

151. Οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν Νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι : *Ibid.*, n° 100, l. 3-4, p. 160.

152. Nicholas Marinides a formulé l'hypothèse que le débat sur la polygamie ait été relancé par l'influence des pratiques musulmanes sur certains chrétiens (voir *supra* p. 269, n. 48). Il est difficile d'évaluer la diffusion et l'acceptation de cette pratique parmi les juifs à la fin de l'époque romaine tardive. Il semblerait en tout cas que les autorités rabbiniques y aient été plutôt hostiles, davantage pour des raisons pratiques que religieuses : A. Schremer, How Much Jewish Polygyny in Roman Palestine? On trouve bien dans les *Novelles* de Justinien deux condamnations de la cohabitation avec plusieurs concubines, mais elles ont une portée tout à fait générale (*Novelles*, XVIII, 5 = LXXXIX, 12, 5, p. 130-132 et 442-443) : il n'y est pas fait mention des « coutumes juives » de polygamie interdites par la constitution d'Arcadius et d'Honorius de 383 citée par Schremer. Cette observation est corroborée, dans une certaine mesure, par un acte de divorce conclu entre deux samaritains en Égypte en 586, qui montre que des non-chrétiens pouvaient recourir à des formulaires juridiques qui ne différaient en rien de ceux des chrétiens :

probable qu'Anastase fasse référence à des musulmans et à des chrétiens influencés par eux. Du reste, il ne fut pas le seul à s'abstenir de dénoncer une influence de ses contemporains juifs : Jacques d'Édesse condamnait chez certains prêtres une conception matérielle de la pureté qu'il qualifiait de judaïsante sans pour autant l'expliquer par des contacts avec des juifs[153]. Ces deux auteurs accusaient certains de leurs coreligionnaires de penser comme des juifs stéréotypiques, mais non d'être directement influencés par leurs contemporains et d'entretenir des relations habituelles avec eux[154]. Sur ce point, le problème nouveau de la seconde moitié du VII^e^ siècle semble plutôt avoir été que les pratiques considérées comme vétéro-testamentaires, autrefois l'apanage des juifs, étaient désormais partagées par un nouveau groupe religieux, victorieux de surcroît ; mais la lutte contre les tendances matérialistes ou littéralistes était de tous temps.

Il convient enfin de mentionner un récit d'Anastase le Sinaïte qui renouvelle de manière significative le thème du danger juif. Le chef des chantiers navals de Clysma, sur la mer Rouge, nomme contremaître le fils d'un certain Théodoret, un juif, pour surveiller les ouvriers chrétiens. Alors que ce fils de Théodoret interdit aux ouvriers de quitter leur travail pour se rendre à la fête de la Vierge, blasphémant celle-ci au passage, une poutre lui tombe sur la tête et le tue. Les chrétiens présents sur place célèbrent la vengeance divine[155]. Ici, le danger n'est plus incarné par la figure du sorcier juif que l'on rencontre dans les *Miracles* de Sophrone[156] et que l'on retrouve dans un des récits sur Chypre transmis avec les *Récits utiles à l'âme*, figure qui menace (ou tente de menacer) les chrétiens depuis une position doublement marginale[157]. Au contraire, le fils de Théodoret profite de la position dominante qu'il a acquise grâce à la complaisance d'un chef musulman. Nous ne connaissons pas de cas similaires à une époque si haute. Cependant, même peu fréquent, ce genre de renversement hiérarchique ébranlait le discours sur la déchéance éternelle des juifs, d'où le besoin, exprimé dans ce récit, de mettre en scène leur incapacité persistante à nuire significativement à la foi chrétienne.

On peine donc à mesurer l'amélioration de la position sociale des juifs jusqu'au début du VIII^e^ siècle, même si quelques indices la laissent percevoir, comme l'installation d'un nombre plus important d'entre eux à Jérusalem ou l'obtention d'une position de contremaître sur les

chrét. p. 4

V. A. Tcherikover et al. (éd.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, n° 513, p. 102-104. Malheureusement, nous n'avons pas trouvé d'autres actes de mariage ou de divorce impliquant des juifs ou des samaritains.

153. Textes et traductions dans J. B. V. Tannous, *Syria between Byzantium and Islam*, p. 255-256, n. 597, et p. 311-312, n. 737.

154. Même dans l'histoire du moine converti au judaïsme transmise par le moine Antiochos dans une œuvre qui date de l'occupation perse, c'est le Diable qui envoie des visions au moine alors qu'il est au Sinaï, tandis que les juifs ne jouent aucun rôle dans la conversion : Antiochos le Moine, *Pandectes*, col. 1689C-1692B.

155. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 9, éd. p. 229, trad. p. 544 (autre traduction dans B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 406-407). Sur les chantiers de Clysma, voir T. K. Muhammad, Clysma, p. 298-303.

156. Voir *supra* p. 287, n. 120.

157. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 16, éd. p. 238, trad. p. 553. Sur les récits interpolés dans les *Récits utiles à l'âme*, voir p. 57.

chantiers du pouvoir califal. Surtout, cette évolution ne trouve, dans les discours antijudaïques eux-mêmes, qu'un écho limité. Toutefois, cet écho est suffisant pour montrer que la rhétorique chrétienne fondée sur l'abaissement des juifs était menacée. Comme l'exemple de la polygamie le suggère, cette menace était accrue par le fait que les nouveaux maîtres du Proche-Orient pouvaient eux-mêmes être considérés comme de « nouveaux juifs[158] » : encore un indice que le problème résidait essentiellement dans le statut du judaïsme, les musulmans étant dans ce cadre non pas une cible indirecte de la polémique, comme l'a affirmé David Olster, mais les nouveaux porteurs d'une Loi vétéro-testamentaire qui devait rester dans l'ombre du christianisme.

2.3. La réponse polémique

Il nous semble donc que les traits saillants de la polémique chalcédonienne contre les juifs de la seconde moitié du VII^e^ siècle, de même que son accroissement quantitatif, peuvent s'expliquer par la volonté de rétablir ou de réaffirmer la subordination du judaïsme au christianisme dans l'imaginaire des fidèles.

La mise en place d'une rhétorique de la persécution, qui apparaît en maints endroits de la polémique anti-judaïque, en est une condition : sans ennemi, pas de victoire. Nous avons déjà vu qu'une telle rhétorique, qui développait une tradition préexistante sur le danger représenté par les juifs, apparut lors de la domination perse ou peu après ; la lettre de Modeste à Koumitas mise à part, son objectif apparent était d'exalter la persévérance des chrétiensface à l'adversité et d'en faire une étape vers la réconciliation avec Dieu, donnant ainsi un sens positif à la défaite romaine face aux Perses et à cette première expérience de soumission à des non-chrétiens[159]. De même, la polémique anti-judaïque de la période islamique, même si elle prenait un tour offensif, se présentait comme une réponse à des agressions de la part des juifs. Déroche a montré comment, dans l'*Hexaemeron*, Anastase dressait le portrait d'un juif vindicatif, toujours prêt à attaquer l'Église[160]. On peut en dire autant de l'*Homélie sur la Passion du Christ* : l'interlocuteur imaginaire ne fait pas qu'objecter, il s'emporte contre l'homéliste et se vante d'avoir tué son Dieu[161] ; les juifs complotent contre les chrétiens et cherchent à les enchaîner, comme ils l'ont fait avec le Christ[162] ; ils font la guerre à l'Église[163]. Dans les *Trophées de Damas*, si l'introduction prétend que le premier groupe de juifs qui vont trouver le moine ont le désir sincère de recevoir

chrét. p. 4 polém. p. 99 chalc. p. 10 subord. p. 284 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

158. Expression employée dans *Ibid.*, n° 2, l. 23-24, p. 219 (τῶν ἀπίστων νέων Ἰουδαίων). Voir plus largement A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 469-473.
159. Voir *supra* p. 287-290.
160. V. Déroche, La *Disputatio adversus Iudaeos* d'Anastase le Sinaïte, p. 429-430.
161. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 198, p. 30, et l. 535-538, p. 54.
162. *Ibid.*, l. 127-128, p. 24.
163. *Ibid.*, l. 649, p. 62.

la vérité chrétienne[164], ils refusent finalement de se laisser convaincre et appellent à l'aide des spécialistes de la Loi qui se montrent fourbes et agressifs[165]. Comme l'écrit l'auteur dans le prologue de la quatrième journée : « ils disent des mensonges, ils stimulent contre nous une implacable colère, autant qu'ils peuvent le faire, à la manière du serpent, mais d'un serpent sans venin[166] ». Dans le récit mentionné plus haut, le fils de Théodoret, qui persécute les chrétiens, est dit « ennemi du Christ » et « combattant contre Dieu »[167]. Il n'est pas besoin de supposer que les relations entre chrétiens et juifs se soient dégradées de manière massive pour comprendre cette agressivité attribuée aux juifs : quoiqu'il n'y ait pas de raison de douter que des personnages comme le contremaître de Clysma aient existé, l'attribution d'une attitude hostile aux juifs en général contribuait surtout à construire l'image d'un persécuteur face auquel les chrétiens se montraient victorieux, et ce d'autant plus facilement que les juifs ne représentaient pas un danger réel pour le christianisme. De cette manière, les auteurs pouvaient donner un sens positif au recul de la domination chrétienne, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs au temps de la guerre contre les Perses. Ils s'inscrivaient ainsi dans une longue tradition pastorale qui transformait, pour les fidèles, les motifs de doute en raisons d'accroître leur engagement religieux, selon la logique nettement formulée par Anastase dans les *Questions et réponses* : « quand il n'y a pas de lutte ni de combat, il n'y a pas non plus de victoire, et l'on ne reçoit ni couronnes, ni salaires[168] ».

La mise en scène de juifs persécuteurs permettait donc de réaffirmer la victoire du christianisme. Cette victoire, dans le discours chrétien, passait occasionnellement par leur conversion[169], mais plus généralement par leur humiliation, sans doute parce que les récits d'adhésion massive à la foi chrétienne ne donnaient pas de sens à la persistance inévitable du judaïsme. C'est ce qu'affirme explicitement le moine des *Trophées de Damas* à la fin de la deuxième journée, alors que ses adversaires reconnaissent leur défaite et lui demandent ce qu'il attend pour les baptiser :

> Je ne veux pas vous faire tous chrétiens, et surtout je ne le puis pas. Mais je fais de vous de mauvais juifs. En effet, tandis que vous courez après votre défaite, vous n'êtes plus des juifs purs, et vous n'êtes pas tout à fait des chrétiens, mais des

chrét. p. 4 disc. p. 86

164. *Trophées de Damas*, 2-3, p. 190-191.

165. *Trophées de Damas*, I, VIII, 2 – II, I, p. 214-217.

166. Λαλοῦσι μὲν ψευδῆ, θυμὸν δὲ τὸν ἄσπονδον κινοῦσι καθ' ἡμῶν ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφεως, παραπλησίως ἀσπίδος κωφῆς : *Ibid.*, IV, I, 2, p. 260.

167. Μισόχριστος : voir *supra* n. 155.

168. Μάχης καὶ πάλης μὴ γινομένης, οὐδὲ νίκη γίνεται, οὐδὲ στέφανοι καὶ μισθοὶ δίδονται : ANASTASE, *Questions et réponses*, n° 71, l. 4-6, p. 124 Voir aussi, dans le même esprit, le n° 70, p. 123 (le Diable suscite des hérésies parmi les chrétiens plus que les autres religions précisément parce que l'Église est sa seule ennemie et qu'elle est capable de le vaincre).

169. C'est notamment le cas, dans le contexte des conversions forcées, dans la *Doctrina Jacobi*, ainsi que dans le récit sur les juifs de Tomei conservé en arabe (*supra* p. 81).

> hybrides, même si vous ne croyez pas. Cependant, le peuple qui est maintenant ici est fortifié et ne retire pas une petite utilité de la présente discussion[170].

Les juifs vaincus sont dits « bâtards » en ce que, désormais, ils portent en eux le doute, mais aussi en ce qu'ils se montrent incapables de se défendre et manifestent par là la vérité chrétienne aux yeux de tous. De fait, la victoire de l'Église, à la fin de l'œuvre, est actée par la ridiculisation de tous les juifs et par le baptême de seulement quelques-uns[171]. Ainsi, comme l'a remarqué Déroche, la mise en scène du dialogue exprime davantage sa signification profonde que les démonstrations souvent traditionnelles qu'il déploie[172]. Cependant, quelques éléments du contenu sont également significatifs de cette intention. Ainsi, une grande partie de l'*Homélie sur la Passion du Christ* évoque la déchéance présente des juifs et leur punition à venir lors du Jugement Dernier. De même, les *Dialogica* prennent l'exemple du contrôle persistant des Lieux saints par les chrétiens et de l'utilisation de monnaies frappées de croix jusqu'aux années 690 pour prouver que, d'une certaine manière, les juifs sont toujours sous la domination des chrétiens[173].

Dès lors, comment expliquer que seuls les milieux chalcédoniens que nous étudions semblent avoir développé à ce degré un discours anti-judaïque ? Il est difficile d'invoquer, en cette matière, les accidents de la transmission manuscrite : certes les œuvres spécifiquement anti-judaïques de cette période, à part les *Dialogica*, ne nous sont connues que par un petit nombre de manuscrits, voire par des fragments cités dans des florilèges en faveur du culte des images[174] ; mais on peine plus généralement à trouver des passages anti-judaïques dans les œuvres miaphysites contemporaines. Si cette observation est juste — elle pourrait être remise en question par un dépouillement plus exhaustif que les sondages que nous avons effectués —, il nous semble qu'elle peut s'expliquer de la manière suivante. Le fait de subir une concurrence rude de la part des miaphysites[175] en plus du changement de statut des non-chrétiens put favoriser le développement d'un sentiment obsidional parmi les hommes de religion engagés dans la défense du chalcédonisme. De là put naître un besoin plus pressant de défendre leur foi contre

chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 milieu p. 89 chalc. p. 10 disc. p. 86 miaph. p. 10

170. Πάντας μὲν ὑμᾶς χριστιανοὺς ποιῆσαι οὐ βούλομαι, μᾶλλον δὲ οὐ δύναμαι· πλὴν κακοὺς ἰουδαίους ποιῶ ὑμᾶς. Θηροῦντες γὰρ τὴν ἧτταν ἑαυτῶν, οὐκέτι οὐδὲ Ἰουδαῖοι καθαροὶ γίνεσθε, οὐδὲ Χριστιανοὶ εἰς πλήρης, ἀλλὰ μεσαπώλεια, ὅμως εἰ καὶ ὑμεῖς οὐ πείθεσθε. Ἀλλ' οὖν ὁ παρεστὼς νῦν λαὸς στηρίζεται, καὶ οὐ μίκραν ἐκ τοῦ παρόντος λόγου πορίζεται ὠφέλειαν : *Trophées de Damas*, II, VIII, 2, p. 233.

171. *Ibid.*, V, VII, 1, p. 274-275. Même passage dans *Dialogica*, n° 21, p. 209-210.

172. V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 293-294.

173. Voir *supra* p. 236-240.

174. V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle, p. 281. On peut ajouter l'*Homélie sur la Passion du Christ*, dont on ne connaît pour le moment que quatre manuscrits et une paraphrase en arabe, loin derrière les autres homélies d'Anastase (sauf, si elle est bien de lui, celle sur les Rameaux). Pour le dénombrement des manuscrits, voir K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture.

175. Voir *supra* p. 17-20.

tous leurs adversaires. En outre, le sentiment que le christianisme orthodoxe était menacé, et donc la crainte que les fidèles ne se tournent vers une faction plus dynamique, imposait de restaurer une perspective sotériologique à même de donner un sens positif à l'adhésion au christianisme chalcédonien, qu'ils devaient présenter comme le christianisme par excellence. Ainsi, la polémique anti-judaïque leur permettait certainement de renforcer l'engagement des fidèles dans les Églises locales encadrées par des chalcédoniens. Il est également possible, encore que nous manquions d'indices pour pouvoir l'affirmer, qu'elle leur permettait aussi de se distinguer des miaphysites, qui abordaient moins les problèmes que posait, à leurs yeux, le judaïsme[176]. Le dynamisme des miaphysites, au contraire, peut expliquer que les changements dans la condition des juifs leur aient moins posé problème.

Dans le débat historiographique qui s'est cristallisé autour de la polémique anti-judaïque du VII^e^ siècle, un point fait consensus : sur le plan pastoral, ce discours servit certainement à consolider l'adhésion des fidèles au christianisme en réaffirmant la vérité de la foi chrétienne et le soutien de la providence divine. En revanche, les discussions ont été vives sur les problèmes auxquels étaient confrontés ses auteurs et sur les adversaires qu'ils visaient, au-delà des antagonismes mis en scène ; or, ces questions sont décisives pour faire progresser notre compréhension du contexte dans lequel les œuvres ont été écrites. Ayant mis en relation les indices présents dans les discours, la tradition dont ils héritaient et les quelques données contextuelles dont nous disposons, nous pensons pouvoir affirmer que le renouveau de la polémique anti-judaïque durant les premières décennies de la domination islamique ne fut certainement pas lié à une quelconque augmentation, sur le plan confessionnel, de la porosité ou des échanges intellectuels entre les milieux juifs et chrétiens, et seulement de manière partielle à une conflictualité accrue. Si conflits il y eut, ils semblent avoir été assez limités, étant données les faibles traces que nous en avons dans la polémique elle-même, et ils ne prirent pas la forme de discussions doctrinales poussées. Dans l'ensemble, le changement de domination ne semble pas avoir provoqué d'évolutions massives et immédiates dans la condition des juifs et dans leurs relations avec les chrétiens : le problème, pour les polémistes, résidait manifestement moins dans l'ampleur des transformations sociales que dans le fait que l'idée de la subordination du judaïsme au christianisme pouvait être remise en cause alors même qu'il devenait plus difficile de donner un sens positif à l'adhésion à la foi chalcédonienne. Certes, il est possible que les juifs aient pu exprimer plus librement

fidèles p. 4 faction p. 4 chalc. p. 10 polém. p. 99 Égl. loc. p. 4 miaph. p. 10 disc. p. 86 chrét. p. 4 milieu p. 89 subord. p. 284

176. Anastase signale à deux reprises dans l'*Hodegos* que des miaphysites seraient incapables de répondre à certaines objections soulevées par des juifs : Anastase, *Hodegos*, XIII, 10 – XIV, 1, p. 251-259. Cependant la perspective est différente : c'est leur théologie qui est présentée comme une cause d'inaptitude, et non leur manque d'engagement. Rappelons également qu'Anastase accuse les miaphysites et les monothélites de ne pas se soucier de l'image qu'ils donnent de la foi chrétienne auprès des « incroyants » lorsqu'ils étalent leurs désaccords avec les chalcédoniens ou les dyothélites sur la voie publique (voir *supra* p. 213-214).

leur foi et que certains d'entre eux aient obtenu, dans une certaine mesure, des positions de pouvoir, mais les indices en ce sens sont très limités, et l'on peut supposer à l'inverse que, si le phénomène avait été important, des auteurs tels qu'Anastase n'aurait pas manqué de le noter pour le dénoncer et pour accréditer l'idée d'une proximité entre juifs et musulmans. Les juifs ne purent sans doute obtenir davantage d'autonomie et de positions de pouvoir qu'à partir du VIII^e^ siècle, lorsque le contrôle des anciennes élites chrétiennes sur l'administration déclina de manière significative et que des officiels musulmans s'installèrent sur l'ensemble des territoires dominés[177]. Le changement décisif, qui rendait insupportable l'évolution encore limitée du statut des juifs et de leurs rapports avec les chrétiens, semble donc avoir été l'affaiblissement du parti chalcédonien face aux miaphysites et l'émergence d'une concurrence musulmane ; le fait que le discours se soit tant porté sur le judaïsme s'explique sans doute, tout simplement, par le fait que les auteurs pouvaient s'appuyer sur toute une tradition d'invention et de réemploi de contenus anti-judaïques.

3. La polémique anti-musulmane : vaincre sans affronter

Autant l'interprétation de la polémique anti-judaïque est délicate, autant les énoncés contre l'islam et les musulmans sont explicites : il s'agissait bien de réagir à l'affirmation de leur foi dans tout le Proche-Orient. Ce qui pose question, en revanche, est la chronologie de l'émergence de ce discours. Au moment de la conquête, Sophrone de Jérusalem se contenta de décrire l'hostilité des envahisseurs à l'égard de l'Église et des symboles du christianisme sans jamais évoquer leurs croyances : il lui suffisait de dire qu'ils étaient menés par le Diable[178]. Dans les *Récits sur le Sinaï* d'Anastase, écrits dans les années 670 ou 680[179], il est question plusieurs fois des Saracènes, mais généralement pas de leur religion[180] : un récit évoque leur occupation du mont Sinaï sans en préciser la nature[181], un autre évoque l'insensibilité des Saracènes aux miracles, leurs insultes contre la Croix et les images et les « synagogues de juifs et d'Arabes » dans lesquelles ne se produisait, selon lui, aucun miracle[182]. Les œuvres qui évoquent en des termes concrets les croyances et pratiques des musulmans (*Hodegos*, *Récits utiles à l'âme*, *Questions et réponses*) datent au plus tôt de la fin des années 680[183]. On pourrait arguer que certains passages de ces

chrét. p. 4 chalc. p. 10 miaph. p. 10 disc. p. 86 polém. p. 99 énoncé p. 86 Pr.-Or. p. 2 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

177. Pour l'Égypte : M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 161-172 ; M. Legendre, Landowners, Caliphs and State Policy over Landholdings.

178. Sophrone de Jérusalem, *Homélie sur le Baptême*, § 10, l. 13, p. 166 – l. 16, p. 167.

179. Voir *supra* p. 47-49.

180. Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n^os^ 17, 18, 20, 32, 34-36.

181. *Ibid.*, n° 5, éd. p. 176, trad. p. 487.

182. *Ibid.*, n° 4, éd. p. 174-175, trad. p. 486.

183. Voir *supra* p. 50-62.

écrits composites peuvent être plus anciens, ou que l'on a conservé moins d'œuvres antérieures. Toutefois, le même phénomène a été observé dans les sources miaphysites en syriaque[184].

De ce retard dans l'évocation de l'islam, il serait trop rapide de conclure que les auteurs chrétiens avaient peu de connaissances sur la religion des conquérants[185], ou qu'ils ne l'identifiaient pas comme une foi à part[186] : cette thèse est, par nature, impossible à prouver. Ainsi, si l'on ne peut exclure que Sophrone de Jérusalem, dans son *Homélie de Noël* et son *Homélie sur le Baptême* prononcées pendant l'invasion et ne mentionnant pas la foi des Saracènes[187], ait ignoré les croyances des envahisseurs, il est également plausible qu'il n'ait pas mentionné celles-ci simplement parce que son problème était de donner sens aux événements contemporains, et non d'élaborer un contre-discours : après tout, son auditoire s'accordait avec lui pour penser que les nouveaux venus étaient des barbares infidèles. Dans tous les cas, la thèse d'une faible différenciation des musulmans par rapport aux chrétiens et aux juifs au moins jusqu'à la fin du VII^e^ siècle[188], quelle que soit sa valeur intrinsèque, ne peut servir d'explication dans ce cas. Comme le prouvent les controverses entre chrétiens, que les sujets d'opposition fussent circonscrits ne rendait pas les débats moins vifs. De plus, quel que soit le modèle retenu pour décrire le développement de l'islam, les musulmans du VII^e^ siècle différaient sans conteste davantage des chalcédoniens que les miaphysites. Les motivations de la polémique sont à chercher dans le déploiement des groupes confessionnels dans le monde social plutôt que dans le contenu de leur religion, ou même dans la perception de ce contenu par les polémistes.

Il est donc plus prudent de considérer ce quasi-silence d'une cinquantaine d'années comme le signe d'un manque d'intérêt, ou, pour le dire autrement, d'une absence d'enjeux justifiant de polémiquer contre l'islam et les musulmans : à cette époque, les habitants du Proche-Orient étaient encore chrétiens dans leur écrasante majorité et les conquérants vivaient plutôt à l'écart des populations soumises ; quant aux milieux savants, ils avaient fort à faire avec les controverses internes à l'Église et leurs prédécesseurs, depuis le V^e^ siècle au moins, ne s'étaient guère intéressés aux autres religions. Ce qui pose question n'est donc pas tant leur manque d'intérêt pendant le premier demi-siècle de la domination islamique que le développement

miaph. p. 10 chrét. p. 4 controv. p. 3 chalc. p. 10 polém. p. 99 monde soc. p. 89 Pr.-Or. p. 2 milieu p. 89 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

184. Par exemple M. P. Penn, *When Christians First Met Muslims*, p. 9-17, et plus largement, pour l'ensemble des sources non musulmanes, R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 523-526.

185. Interprétation soutenue, par exemple, dans I. Aulisa, Le prime conquiste islamiche in Oriente, p. 41 et 58.

186. Cette thèse est souvent fondée sur l'inclusion de l'islam dans Jean Damascène, *Traité sur les hérésies*. Cependant, cette intégration ne signifie pas que l'auteur, dans la première moitié du VIII^e^ siècle, considérait l'islam comme une hérésie du christianisme. Le terme de *hairesis* désignait toute déviation par rapport à la vérité révélée par Dieu et explicitée par les Pères : ainsi, les premiers chapitres de l'ouvrage portent sur diverses versions du paganisme et du judaïsme

187. Sophrone de Jérusalem, *Homélie de Noël* ; Sophrone de Jérusalem, *Homélie sur le Baptême*.

188. Soutenue, avec des variations importantes, dans M. A. Cook et P. Crone, *Hagarism* ; Y. D. Nevo et J. Koren, *Crossroads to Islam* ; F. M. Donner, From Believers to Muslims. Remarques *infra* p. 304, n. 209.

d'un discours sur l'islam au cours des quinze ou vingt dernières années du VII^e^ siècle. Quelles évolutions contemporaines de l'islam et de son ancrage social suscitèrent-elles la formulation de ce discours ? Qu'est-ce qui retient plus particulièrement l'attention d'un auteur comme Anastase le Sinaïte ? Quelle réponse élabora-t-il face à un phénomène pour lequel, contrairement à la concurrence des chrétiens hétérodoxes et à la cohabitation avec les juifs, il ne pouvait se fonder ni sur un cadre établi pour les interactions, même partiellement remis en cause, ni sur une tradition de polémique existante ?

Incidemment, les pages qui vont suivre apporteront quelques données sur le développement de l'islam à la fin VII^e^ siècle, notamment sur la diffusion de certains croyances et sur l'apparition d'un milieu de convertis issus des élites chrétiennes. Pour autant, elles n'aideront pas à trancher les débats généraux qui agitent les spécialistes au sujet, par exemple, de la composition du Coran ou de la religion des premiers musulmans : tout au plus permettront-elles de remonter, sur certains points précis, un peu en amont du VIII^e^ siècle et d'envisager quelques phénomènes mal connus. Du reste, nous ne prétendons pas en tirer toutes les implications possibles dans le cadre de cette étude.

3.1. Affirmation de la religion des conquérants

Les raisons de cette évolution sont claires : à la suite de la seconde *fitna*, le calife ʿAbd al-Malik (685-705) opéra un changement dans la politique religieuse du pouvoir omeyyade, affirmant la supériorité de l'islam sur le christianisme et le judaïsme et le rôle fondateur de Muḥammad pour l'État califal[189]. En témoignent la construction du Dôme du Rocher, qui mettait en scène le rôle primordial de Muḥammad et des musulmans dans un scénario eschatologique devant s'achever par l'accomplissement du Jugement dernier sur le site de l'Esplanade[190] ; le soutien du pouvoir califal, à partir du règne de ʿAbd al-Malik ou de son fils al-Walīd (705-715), aux savants qui étudiaient la vie du Prophète[191] ; une tentative de normalisation et de canonisation du texte coranique[192] ; la réforme monétaire, qui substitua aux anciens types byzantins ou

disc. p. 86 chrét. p. 4 polém. p. 99 milieu p. 89

189. Synthèse détaillée mettant cette évolution en lien avec l'effort de légitimation du pouvoir omeyyade : F. M. Donner, Umayyad Efforts at Legitimation ; voir aussi, avec les références, G. J. Reinink, Following the Doctrine of the Demons, p. 127-131. Mise en perspective de cette politique, comme processus d'homogénéisation et de différenciation sur le plan religieux, dans J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 260-309 (nous avons exprimé quelques réserves sur ce chapitre dans B. Dumont, Compte-rendu de Jack Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*).

190. M. Tillier, ʿAbd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier.

191. U. Rubin et G. Schoeler, *The Eye of the Beholder*. Sur ʿUrwa b. al-Zubayr, voir J. Horovitz, *Earliest Biographies*, p. 51-59 et 64-65 ; A. A.-A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, p. 27-30 et 95-121 ; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam*, p. 14-16 et 387-388 ; A. Görke et G. Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads* (lire la conclusion p. 245-280 et approfondir à partir des index).

192. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam*, p. 294-296 ; G. Dye, Le corpus coranique.

pseudo-byzantins des types aniconiques portant la profession de foi islamique[193] ; ou encore le remplacement progressif des élites chrétiennes par des musulmans dans l'administration, à commencer par les secrétaires les plus haut placés[194]. Cette politique, conjointe à l'installation de musulmans hors des villes de garnison[195] et à la poursuite d'investissements productifs par des cercles proches du pouvoir[196], favorisa sans doute l'acculturation de membres de l'élite chrétienne ou de serviteurs de maîtres musulmans[197] et, plus largement, l'établissement de contacts entre des chrétiens et des musulmans. Dans ce contexte, il n'est guère étonnant que plusieurs auteurs, dont Anastase le Sinaïte parmi les chalcédoniens, se soient sentis tenus de répondre à l'affirmation de la foi du groupe dominant, même si celle-ci ne suscitait pas encore de conversions massives.

De fait, les mentions explicites de l'islam dans l'œuvre d'Anastase concernent plusieurs marqueurs qui s'imposèrent au cours du VII^e siècle, et dont certains s'inscrivaient dans la perspective supersessioniste promue par le pouvoir califal. Sur le plan des pratiques, les *Récits utiles à l'âme* dénoncent le pélerinage à la Mecque et les sacrifices accomplis à cette occasion, présentés comme des rites païens qui nourrissent des êtres infernaux[198]. Les travaux de déblaiement menés sur l'esplanade du Temple durant le règne de Muʿāwiya et la construction du Dôme du Rocher sont également présentés comme l'œuvre des démons : dans le récit qui les évoque, l'enjeu n'est pas, comme dans l'*Homélie sur la Passion du Christ*, de contrer l'idée que ces travaux puissent être les prémisses de la reconstruction du Temple juif, mais de contester en des termes généraux le caractère sacré du monument[199]. De manière négative, les musulmans sont définis par le fait qu'ils ne possèdent pas la Croix, le baptême et l'Eucharistie et qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu ou Fils de Dieu[200] ; ils sont hostiles aux images et aux reliques[201] et

chrét. p. 4 chalc. p. 10

193. Références *supra* p. 239.

194. Mésopotamie du Nord : C. F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest*, p. 53-62. En Égypte, cette politique fut appliquée surtout après 705 : P. M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State*, p. 102-104 ; J. Mabra, *Princely Authority in the Early Marwānid State*, p. 83-118 ; M. Legendre, *Pouvoir et territoire*, p. 155-194 ; Idem, Landowners, Caliphs and State Policy over Landholdings, p. 404-405. Sur l'émergence d'un discours hostile à l'attribution de postes élevés à des chrétiens dans un contexte de concurrence pour les revenus fournis par l'État, voir L. B. Yarbrough, *Friends of the Emir*, p. 73-85.

195. R. Schick, *The Christian Communities of Palestine*, p. 156 ; P. M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State*, p. 91-92 ; M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 71 et 166.

196. Les données sur ce sujet sont limitées : voir cependant M. Deker, Settlement and Agriculture in the Levant, 6th-8th Centuries, p. 2-3 ; P. M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State*, p. 93 ; M. Legendre, Landowners, Caliphs and State Policy over Landholdings, p. 404.

197. M. Legendre, *Pouvoir et territoire*, p. 144-157 ; M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 72-77.

198. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 11, éd. p. 231, trad. p. 546.

199. *Ibid.*, n° 7, éd. p. 225, trad. p. 538-539.

200. *Ibid.*, n° 20, éd. p. 249-250, trad. p. 564-565.

201. *Ibid.*, n^os 2 et 3, éd. p. 219-221, trad. p. 531-533 ; parallèle dans *Miracles de Saint Georges*, n° 2, p. 8-12, et n° 7, p. 90-93 (présentation et bref commentaire dans R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 89-91).

n'acceptent qu'une partie des Écritures[202]. Certaines de ces affirmations ont des parallèles dans les sources miaphysites de la même époque, par exemple dans une réponse de Jacques d'Édesse qui indique que la pratique de la communion pouvait constituer le dernier lien qui retenait de passer à l'islam une chrétienne ayant épousé un musulman[203]. L'apparition du terme « Arabes » (Ἄραβες) à côté des habituels « Saracènes » (Σαρακηνοί) et « barbares » (βάρβαροι), désignant un peuple (ἔθνος ou γένος) caractérisé par ses pratiques et croyances religieuses[204], reflète également l'utilisation contemporaine du terme *ʿarab* pour désigner les membres d'une communauté fondée non plus sur l'appartenance aux tribus originaires de la péninsule Arabique, mais sur des critères religieux[205]. Deux parallèles semblent confirmer cette tendance. Dans sa *Chronique*, Jacques d'Édesse qualifiait la construction politique fondée par Muḥammad de « royaume des *Araḇoye*, ceux que nous appelons *Ṭayyoye*[206] » : la précision de l'auteur semble indiquer que le mot *Araḇoye* était devenu le terme propre, à son époque, pour désigner les membres de l'organisation politique fondée par Muḥammad, mais qu'il requérait encore une glose, ou alors qu'il calquait le terme par lequel les musulmans se désignaient eux-mêmes tandis que les populations locales continuaient à les appeler *Ṭayyoye*. L'utilisation de la lettre *olaf* plutôt que de *ʿe* au début de ce terme, pour transcrire *ʿarab*, peut s'expliquer par une reprise du terme désignant les habitants de l'ancienne province d'Arabie ou par un calque sur le grec : en effet, le terme *ʿaraḇoye* était déjà utilisé en syriaque pour désigner la région entre Nisibe et le Tigre[207]. Le deuxième exemple, qui semble confirmer le fondement religieux de cette dénomination, est un papyrus daté de 710 où le gouverneur d'Égypte, Qurra b. Šarīk, mentionne « les serviteurs arabes et chrétiens qui vivent chez nous[208] ».

Tous ces éléments renvoient à la mise en place, à cette époque, d'une série de critères d'appartenance à l'islam aussi bien positifs que négatifs : dans le discours porté par le pouvoir

miaph. p. 10 chrét. p. 4

202. Anastase, *Hodegos*, VII, 2, l. 117-119, p. 113 ; S. H. Griffith, Anastasios of Sinai, the "Hodegos", and the Muslims, p. 350-351.

203. M. P. Penn, *When Christians First Met Muslims*, p. 164-165.

204. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 476-477 ; Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n° 4, éd. p. 175, trad. p. 486 ; Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 2, éd. p. 219-220, trad. p. 531-532, où les « Saracènes » qui pénètrent dans l'église sont désignés par le terme « Arabes » lorsqu'ils refusent de croire au miracle auquel ils assistent ; *Ibid.*, n° 13, éd. p. 233, trad. p. 548 ; Anastase, *Hodegos*, I, 1, l. 46, p. 9 (voir aussi *supra* n. 202) ; Anastase, *Questions et réponses*, n° 26 ; 49 ; 80 ; 99 ; 101. Dans le n° 26, Ἄραβες semble être utilisé dans un sens traditionnel pour désigner ceux qui nomadisaient dans l'ancienne province d'Arabie ; dans le n° 101, le sens confessionnel du terme semble transparaître dans le fait que l'auteur évoque uniquement leurs persécutions contre l'Église.

205. P. Webb, *Imagining the Arabs*, p. 110-157. Les plus anciennes attestations, en grec, datent de 662 et des années 670 : références dans *Ibid.*, p. 150.

206. *Malkuṯo d-Araḇoye honun d-qorinan Ṭayyoye* : Jacques d'Édesse, *Chronographie*, p. 326.

207. J. Retsö, *The Arabs in Antiquity*, p. 518-520. *Ibid.*, p. 97-98, a aussi défendu l'idée d'un emprunt au grec dans ce passage précis, mais il lit *Araḇiya* au lieu de *Araḇoye*, ce qui supposerait une rupture de construction avec le *honun* qui suit.

208. Τῶν συνόντων ἡμῖν ὑπουργῶν Ἀράβων τε καὶ Χριστιανῶν : *P. Lond. IV 1375.*

califal, par d'autres chefs politiques comme les rivaux zubayrides du califat omeyyade et, sans doute, par nombre de savants et de fidèles musulmans, l'islam constituait désormais une religion exclusive et supérieure ; ses membres ne devaient pas pratiquer les rites et partager les croyances qui servaient aux chrétiens de marqueurs identitaires, voire de critères d'appartenance institutionnels. Il ne fait guère de doute que les musulmans étaient auparavant défini par une appartenance commune aux armées sorties de la péninsule Arabique pour conquérir un vaste empire en attendant la fin des temps, donc selon des critères fondamentalement politiques, même si la politique se voyait assigner un but en partie religieux[209]. À l'époque où fut rédigée la plus grande partie de notre corpus, sous l'effet de la confrontation avec les juifs et les chrétiens, de la compétition entre les califats lors de la seconde *fitna* et de la démilitarisation d'une partie des tribus sous le règne de ʿAbd al-Malik, il connut une redéfinition de son identité selon des critères essentiellement confessionnels[210], ce qui eut deux effets identifiés par Anastase.

Tout d'abord, bien qu'elles soient encore bien attestées à cette époque[211], les pratiques d'hybridation confessionnelle paraissent avoir été moins acceptées parmi les musulmans, au moins sur les points qui constituaient des critères d'appartenance à l'islam et au christianisme. Les instructions données par un démon à un chrétien qu'il force à apostasier, dans un des *Récits utiles à l'âme*, sont à cet égard significatives[212] :

> Ne te prosterne pas devant le Christ, et je te laisserai tranquille. Ne le confesse pas comme Dieu et fils de Dieu, et je ne te toucherai pas. Ne communie pas, et je ne t'inquiéterai pas. Ne te signe pas, et je t'aimerai[213].

Le démon ne mentionne pas, par exemple, la vénération des reliques et des images, alors qu'elles étaient courantes chez les chrétiens et que d'autres récits affirment l'hostilité des musulmans à leur égard[214]. Au lieu de cela, parmi les pratiques accomplies de manière répétée par chaque chrétien, il se concentre sur celles qui constituaient de véritables critères d'appartenance à l'Église : la proclamation de la divinité du Christ (y compris son adoration), la communion et

chrét. p. 4 ident. p. 183 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

209. Voir F. M. Donner, From Believers to Muslims, en tenant compte des réserves formulées par J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 394-397. Nous ajouterons que, si le contenu doctrinal était au départ peu développé et faiblement distinctif, c'est sans doute parce que les critères d'appartenance au groupe confessionnel des musulmans à ses débuts étaient avant tout socio-politiques : l'appartenance à l'organisation fondée par Muḥammad suffisait à marquer la différence. Voir aussi les remarques de J. E. Brockopp, *Muhammad's Heirs*, p. 28-31.

210. On peut interpréter en ce sens l'utilisation de l'expression *ahl al-islām*, différente de *umma*, sur une pierre tombale datée de 691, comme semble le suggérer L. Halevi, Paradox of Islamization, p. 126.

211. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 359-394.

212. Il nous paraît certain que ce récit concerne bien une conversion à l'islam : voir *infra* p. 306, n. 224.

213. Μὴ προσκυνήσῃς τὸν Χριστόν, καὶ οὐ σιαίνω σε· μὴ ὁμολογήσῃς αὐτὸν Θεὸν καὶ υἱὸν Θεοῦ, καὶ οὐ προσεγγίζω σοι· μὴ κοινωνήσῃς, καὶ οὐ παρενοχλῶ σοι· μὴ κατασφραγίσῃ, καὶ ἀγαπῶ σε : Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 13, éd. l. 20-23, p. 233, trad. p. 548-549.

214. *Ibid.*, n^{os} 2 et 3, éd. p. 219-221, trad. p. 531-533.

le signe de la Croix[215]. Comme elles formaient l'ensemble minimal qui signalait la persistence du fidèle dans sa foi chrétienne, à la différence du baptême, qui était un rite d'entrée, on peut comprendre que, à l'inverse, le renoncement à ces pratiques devait constituer un critère d'appartenance à l'islam, ce que semble refléter l'insistance des professions de foi de cette époque sur l'impossibilité d'attribuer un associé à Dieu[216], ainsi que deux *ḥadīṯ*-s rapportés par ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī qui désignent la reconnaissance de l'unicité absolue de Dieu comme seule condition condition d'entrée dans l'islam pour le premier, et comme une des trois dans le second (avec le renoncement à la consommation de porc et de vin)[217]. La question-réponse, citée plus haut, sur la chrétienne ayant épousé un musulman semble aller dans ce sens, puisque la communion y est désignée comme le lien qui retient cette femme de « devenir hagarène[218] ». De même, dans le récit n° 20, des démons définissent les musulmans comme ceux qui n'ont ni la Croix, ni le baptême, ni la communion, « et qui ne reconnaissent pas comme Dieu ou Fils de Dieu le fils de Marie[219] ». Il est tout aussi notable que, parmi les nombreux exemples d'emprunts de musulmans aux chrétiens cités par Jack Tannous, on trouve le recours aux saints hommes, la référence à Jésus (comme prophète), et la prière dans les églises, mais pas les éléments cités par le démon du récit d'Anastase, à l'exception notable de l'utilisation du symbole de la Croix, pour laquelle Tannous relève aussi bien des attestations d'hostilité que d'appropriation[220]. Ici, l'auteur témoigne donc probablement de l'affirmation d'un exclusivisme musulman qui accomagna la redéfinition de l'appartenance à la communauté des croyants sur des critères religieux.

Cette évolution contribua sans doute au développement, certes encore limité, des conversions à l'islam à partir de la fin du VII^e^ siècle, qui furent en tout cas identifiées par notre auteur à cette époque comme un problème à traiter, de même que par celui de l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*[221] : en effet, rejoindre la communauté des croyants impliquait désormais de renier clairement la foi chrétienne. Comme l'a proposé Maged Mikhail, les conversions à l'islam

fidèles p. 4 chrét. p. 4

215. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 253-259 (avec une définition un peu plus large de ces critères).

216. Monnaies (dès 690 sur certaines pièces d'or) : G. W. Heck, *Medieval Muslim Money*, p. 23-35 ; M. Hammad, *Instauration de la monnaie épigraphique*. Pierre tombale datée de 691 : L. Halevi, Paradox of Islamization, p. 125. Bornes miliaires : A. Elad, The Southern Golan in the Early Muslim Period.

217. Références et traduction dans N. Hurvitz et al. (éd.), *Conversion to Islam*, p. 75-76.

218. Voir *supra* n. 203.

219. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 20, éd. p. 250, trad. p. 565 (autre traduction dans B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 405-406).

220. J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 359-394.

221. *Pseudo-Méthode syriaque*, XII, 1-6, p. 32-34 ; trad. dans M. P. Penn, *When Christians First Met Muslims*, p. 122 (*Pseudo-Méthode grec*, p. 156-160). Attestations de conversion d'élites : tombe d'Assouan datée de 691, mentionnée *supra* n. 216 (pour une interprétation de ses formules et de son contenu théologique apparemment assez standardisés comme un indice de liens avec des membres de milieux savants musulmans émergents, voir J. E. Brockopp, *Muhammad's Heirs*, p. 66-67) ; ʿAbd al-Malik b. Abǧar al-Kināni, membre de l'école de médecine d'Alexandrie qui se

semblent avoir surtout concerné des élites désireuses d'intégrer les milieux dirigeants, où la part des chrétiens commençait à se réduire[222], et des esclaves ou des individus marginalisés qui se plaçaient sous la tutelle d'un maître musulman[223]. Ce sont probablement les premiers que visait, en dénonçant les conversions volontaires, l'auteur de l'*Apocalypse*. Anastase les désigna quant à lui comme des « apostats du christianisme répandus aujourd'hui à travers tout l'Orient » qui « cherchent à réfuter » les principaux articles de la foi chrétienne « en s'appuyant sur leur connaissance extensive des textes de la Loi et des Évangiles[224] » ; selon ses dires, ils se montraient capables de mobiliser des versets précis pour pointer les contradictions internes à la Bible ou pour prouver le bien-fondé de certaines croyances musulmanes, comme la prédestination[225]. Quant aux individus en position difficile, risquant d'apostasier pour adoucir leur sort, les *Récits utiles à l'âme* leur sont dédiés explicitement, avec une pensée particulière pour les prisonniers réduits en esclavage[226], dont les difficultés éventuelles pour assister à la messe sont aussi évoquées dans les *Questions et réponses*[227]. Ces deux catégories de convertis, sociologiquement fort contrastées, firent l'objet de deux discours différents que nous allons envisager successivement.

milieu p. 89 chrét. p. 4 disc. p. 86

serait converti à l'islam en se joignant à la personne de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz avant que celui-ci ne devienne calife en 717 (F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, III, p. 205-206).

222. Sur la place des chrétiens dans l'administration, voir *supra* p. 291, n. 136.

223. M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, p. 77. C. Jalabert, *Hommes et lieux*, I, p. 135-150, utilise également cette catégorisation sociologique, mais insiste sur le très faible nombre d'attestations de conversions.

224. Ἅπερ καὶ δηπόρησαν ἡμῖν κατὰ τὴν Ἀνατολὴν οἱ νῦν τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀποστάντες, πεῖραν πλείστην τῶν νομικῶν τε καὶ εὐαγγελικῶν λόγων ἔχοντες : Anastase, *Hodegos*, XXII, 2, l. 22-24, p. 294. Le fait qu'Anastase présente la multiplication des « apostats » comme un phénomène récent et qui touche tout l'Orient renvoie à des conversions à l'islam plutôt qu'au développement d'un simple phénomène d'incroyance ou de scepticisme, dont nous n'avons pas trouvé trace ailleurs. Leur volonté d'engager le débat et leur compréhension charnelle de l'engendrement, clairement attribuée aux musulmans dans l'*Hodegos* (S. H. Griffith, Anastasios of Sinai, the "Hodegos", and the Muslims, p. 348-352), vont dans le même sens. De fait, Anastase utilise plusieurs fois le terme ἀποστάτης, sans autres précisions, ou plus rarement le verbe ἀφίστημι, dans des contextes qui indiquent clairement qu'il désigne un converti à l'islam : voir Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 8, éd. l. 15-16, p. 226, trad. p. 540 ; n° 10, éd. l. 3-4, p. 230, trad. p. 545 ; n° 13, éd. l. 14, p. 233, trad. p. 548 (où la conversion à l'islam est suggérée par le fait que l'action se passe à Clysma et que l'apostasie est suscitée par un démon, dans une œuvre qui entend montrer que les démons sont les alliés des musulmans) ; n° 22, éd. l. 7, p. 252, trad. p. 567 ; Anastase, *Questions et réponses*, n° 99, l. 1-2 et 11-12, p. 156.

225. Anastase, *Questions et réponses*, n° 99, l. 1-8, p. 156. Voir *infra* p. 311-312.

226. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 8, éd. l. 8-12, p. 226, trad. p. 540 ; n° 19, éd. p. 248, trad. p. 563. Les chrétiens envoyés travailler dans des zones désertiques sont aussi mentionnés dans Anastase, *Questions et réponses*, n° 88, § 4-5, p. 142, et n° 102, l. 1-4, p. 163. Voir aussi *Miracles de Saint Georges*, n° 3, p. 13-14 sur un captif que son maître musulman envoie exécuter des travaux pénibles après qu'il a refusé de se convertir à l'islam.

227. Anastase, *Questions et réponses*, n° 87, p. 139-140. En revanche, le n° 76 n'évoque pas nécessairement la conversion de femmes esclaves : Haldon a bien rendu l'expression δούλας παρεξερχόμενας, y compris dans ce qu'elle a d'euphémique, par *women who, as slaves or captives, commit certain transgressions* (J. F. Haldon, The Works of Anastasius of Sinai, p. 136).

3.2. Répondre sans engager le débat

En plusieurs endroits, Anastase pointe vers l'émergence d'un milieu de chrétiens lettrés convertis à l'islam qui engagaient la controverse contre leurs anciens coreligionnaires. Leur doctrine, si l'on rassemble les croyances musulmanes mentionnées par l'auteur de manière dispersée, peut se résumer comme suit : monothéisme strict conduisant à un rejet de la Trinité[228] ; refus de l'engendrement d'un fils par Dieu[229] ; rejet d'une partie des Écritures[230] ; croyance en la prédestination[231] ; adhésion au mythe selon lequel Satan aurait été déchu pour avoir refusé de se prosterner devant Adam[232]. Cependant, à nos yeux, l'apport le plus remarquable d'Anastase réside dans les arguments précis qu'il attribue à des apostats en plusieurs endroits. Ces passages nous renseignent en effet sur la contribution des convertis à l'élaboration d'un discours musulman savant, n'ignorant pas les traditions juives et chrétiennes. Ils révèlent également la manière dont l'auteur se représentait la position des convertis par rapport aux chrétiens, les menaces qu'ils faisaient peser sur l'Église et la manière dont il fallait y répondre.

Le principal problème que posaient les convertis à l'islam était leur rapport particulier aux Écritures. Avec d'autres chrétiens, il était possible de discuter sur l'entièreté de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans la polémique anti-judaïque, sauf exceptions, seul l'Ancient Testament devait être convoqué — et peu importait, dans le fond, ce que les juifs en pensaient vraiment, puisque l'on ne s'adressait pas à eux. Les musulmans, quant à eux, ne reconnaissaient la Bible que pour autant qu'elle s'accordait avec leurs croyances[233] : dès lors, il était impossible de leur répondre en opposant d'autres citations bibliques à celles qu'ils invoquaient. Une liste d'objections typiques des apostats, rapportée dans l'*Hodegos*, en est tout à fait révélatrice[234]. Une partie d'entre elles énoncent des preuves de la corruption du texte biblique, pour l'essentiel des contradictions dans les paroles ou les actes attribués à Dieu, qui, si on les acceptait, feraient de lui un menteur[235]. Dans la deuxième objection (« Qui peut me dire que la Genèse est un texte écrit par Moïse ? ») se devine même l'idée que des textes non inspirés auraient été volontairement insérés dans les Écritures. Les autres reposent sur des interprétations littéralistes du concept

milieu p. 89 chrét. p. 4 disc. p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 polém. p. 99

228. Anastase, *Hodegos*, I, 1, l. 44-49, p. 9 ; Anastase, *Hexaemeron*, VI, v, 1, l. 415-418, p. 190 et X, iii, 6, l. 170-173, p. 362 (où les musulmans sont désignés par le terme βάρβαροι) ; S. H. Griffith, Anastasios of Sinai, the "Hodegos", and the Muslims, p. 347-350.

229. Anastase, *Hodegos*, X.2, 4, l. 1-16, p. 169-170 ; S. H. Griffith, Anastasios of Sinai, the "Hodegos", and the Muslims, p. 351.

230. Anastase, *Hodegos*, VII, 2, l. 117-120, p. 113, et XXII, 2, p. 193-197 ; S. H. Griffith, Anastasios of Sinai, the "Hodegos", and the Muslims, p. 350-351.

231. Anastase, *Questions et réponses*, n° 99, p. 156-159.

232. *Ibid.*, n° 80, p. 131.

233. Voir n. 230.

234. Anastase, *Hodegos*, XXII, 2, p. 294-297 (traduction *infra* p. 337-340).

235. Objections sur l'Ancien Testament (AT) n° 2-5, objections sur le Nouveau Testament (NT) n° 5, 6, 8, 14, 15.

d'engendrement du Fils et de divers passages de la Bible[236], ainsi que sur la contestation de doctrines et de traditions non scripturaires largement admises par les chrétiens[237]. Faute de connaître suffisamment les Écritures des musulmans et face à une remise en cause des fondements de la foi chrétienne, il était difficile de trouver une base commune pour le débat : la seule réponse envisageable pour Anastase était donc d'affirmer en bloc les vérités de la foi, sans chercher à les démontrer :

> Ne lui réponds pas conformément à ce genre d'incroyance qui ratiocine en te laissant entraîner, toi aussi, à examiner avec lui les mystères dont la profondeur dépasse tout examen et toute investigation et qui sont inconnaissables à toute la Création, mais réponds-lui « contre sa folie » (Pr 26,5) en lui opposant les articles de foi que tous les chrétiens confessent et qui sont médités, proclamés et énoncés par l'Église en une foi simple.

Peut-être doit-on voir une mise en pratique de cette recommandation dans les passages de l'*Homélie sur la Passion du Christ* où Anastase nie que le Christ soit un prophète ou un serviteur de Dieu pour mieux affirmer sa divinité : il est possible qu'il ait ainsi fait allusion à des propos tenus par des musulmans, mais sa réponse, adressée à un auditoire chrétien, s'appuie exclusivement sur les Écritures, évitant ainsi d'entrer dans le jeu des adversaires[238] ; de plus, elle les disqualifie par avance en les assimilant aux juifs.

Doit-on toutefois considérer ces objections comme authentiques ? L'auteur n'aurait-il pas pu les composer lui-même pour présenter les convertis à l'islam comme des anti-chrétiens par excellence avec lesquels il faudrait rompre totalement ? De fait, on n'y trouve rien qui n'ait pu être inventé par Anastase, et cette liste met indubitablement en garde contre toute discussion avec les apostats. Cependant, le contexte dans lequel se trouve ce passage n'autorise pas à aller jusque-là. En effet, il est inséré dans une œuvre destinée à la formation des hommes de religion à la controverse, et plus précisément dans une section qui traite de tous ceux qui interprètent à mauvais escient les Écritures et les Pères : Arius, un « manichéen », les origénistes[239] et

chrét. p. 4 controv. p. 3 Pères p. 1

236. NT n° 10-13.

237. AT n° 1, NT n° 1, 3, 7.

238. P. ex. Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 81, p. 22 – l. 108, p. 24. Comparer avec certains versets coraniques reproduits dans les inscriptions du Dôme du Rocher, que l'on trouvera par exemple dans M. Tillier, ʿAbd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier, p. 346.

239. Anastase, *Hodegos*, XXII, 3, l. 49-63, p. 299. Ces origénistes sont peut-être une référence historique ou littéraire plutôt qu'un mouvement encore actif au VII^e^ siècle. Cependant, des écrits origéniens comme les *Kephalaia gnostica* d'Évagre le Pontique étaient encore accessibles à cette époque, vraisemblablement en grec (si Maxime le Confesseur s'en servit bien directement pour composer ses *Centuries*) et à coup sûr en syriaque : dénoncer leurs procédés et leurs doctrines servait donc à éviter que ces textes et, peut-être, quelques défenseurs irréductibles ne fassent de nouveaux disciples. Sur ce sujet, voir A. Guillaumont, *Les « Képhalaia gnostica »*, p. 163-165 et 200-214.

les nestoriens[240], et plus largement n'importe quel chrétien qui développerait des théories hétérodoxes. De plus, si le but principal avait été d'inciter les chrétiens à rompre tout lien avec les convertis, ou du moins à refuser toute discussion religieuse avec eux, on pourrait s'attendre à ce que cette injonction soit développée dans sa prédication et ses *Questions et réponses*. Or, il n'en est rien ; au contraire, comme nous le verrons bientôt, Anastase engage le débat dans le n° 99 des *Questions et réponses*[241].

Maintenant que nous avons reconnu comme authentiques, avec un degré raisonnable de certitude, les arguments attribués aux apostats dans l'*Hodegos*, il est possible de dégager l'intérêt de cette liste pour l'histoire des interactions entre chrétiens et musulmans. Anastase ne s'intéressait qu'au procédé argumentatif utilisé, et ce dans un but pratique : prévenir ses lecteurs de ne pas se laisser enfermer dans ce type de débats. Le contenu des objections données en exemple est toutefois révélateur. L'accusation de se reposer sur des textes manifestement altérés remettait en cause tout l'appareil théologique chrétien, alliant étroitement conceptualisation et exégèse. La lecture littéraliste de certains passages de la Bible, notamment Jn 1, visait aussi à montrer qu'ils étaient trop anthropomorphiques pour être d'origine divine. L'accusation d'adjoindre aux Écritures des traditions extérieures ou de leur assigner des interprétations arbitraires, quant à elle, suggérait que, même si les passages incriminés devaient être tenus pour authentiques, les chrétiens s'en écartaient. Tous ces arguments peuvent se ramener à la même motivation fondamentale chez les convertis : d'abord, justifier leur propre renoncement à la foi chrétienne, et peut-être faire des émules, en montrant ce que la Bible et son exégèse pouvaient avoir de fragile ; ensuite, montrer l'utilité de suivre un prophète récent, seul capable de restaurer la bonne doctrine perdue, et de se référer aux textes qui émanaient de lui et dont le canon était justement en train d'être défini[242]. Cette motivation spécifique se nourrissait sans doute des accusations de manipulation des Écritures que le Coran formulait lui-même contre les juifs et les chrétiens, mais avec une orientation un peu différente. Le discours coranique, en effet, tendait à justifier les écarts de la révélation nouvelle avec les deux Testaments, dans la continuité desquels il se plaçait[243]. De son affirmation simultanée de l'autorité de la Bible et de sa corruption, les convertis étaient poussés par leur situation et leurs besoins à ne retenir que le second terme et à développer le problème de l'interprétation. Ces caractéristiques se retrouvent assez largement dans les critiques attestées au VIII^e^ et durant la première moitié du IX^e^ siècles

nest. p. 10 chrét. p. 4 disc. p. 86

240. Anastase, *Hodegos*, XXII, 4, p. 300-303.
241. Commentaire *infra* p. 311-312.
242. Voir p. 301, n. 192.
243. A.-S. Boisliveau, Qur'ānic Discourse on the Bible.

par des auteurs aussi bien chrétiens que musulmans[244]. Cette convergence pointe, sans surprise, vers l'importance de ce milieu de convertis dans le développement d'une controverse sur les Écritures qui approfondit les accusations présentes dans le Coran[245]. Elle montre également qu'ils prenaient, pour ce faire, le contrepied de leur ancienne culture religieuse : de même, la question-réponse sur la prédestination, que nous allons étudier ci-après, signale qu'au moins une partie d'entre eux, bien loin d'introduire dans l'islam la doctrine chrétienne du libre-arbitre, comme on a pu le supposer[246], défendirent avec vigueur la position musulmane dans une dynamique d'intégration et d'auto-justification assez fréquente chez les convertis. Elle révèle surtout le caractère précoce de ce phénomène, dès avant que le rythme des conversions ne s'accélère et que n'émerge un véritable débat, ou du moins un discours apologétique chrétien répondant explicitement aux critiques musulmanes[247].

La nouveauté de ces adversaires ne doit pas nous conduire à penser qu'Anastase refusait de débattre avec eux parce qu'il se trouvait démuni face à leurs critiques. Dans l'*Hexaemeron*, il releva lui-même les impossiblités, contradictions et expressions trop matérielles figurant dans la Bible pour prouver qu'on devait interpréter le texte sacré de manière allégorique[248]. Il y résolut même le problème soulevé par l'objection n° 5 sur le Nouveau Testament[249] et réfuta les accusations de polythéisme par des argument aussi bien scripturaires que linguistiques[250]. Dans le premier *Discours sur la constitution de l'Homme*, il expliqua le paradoxe de la Trinité par analogie avec la tripartition de l'âme humaine, analogie que Dieu aurait lui-même établie ; peu avant la fin, comme l'a noté Uthemann, il reprit les objections n° 12 et 13 sur le Nouveau Testament dans une longue liste de propos hérétiques[251]. Doit-on en conclure que l'auteur n'avait pas encore trouvé de moyens de répondre lors de la composition de l'*Hodegos*, et qu'il aurait développé plus tard une apologétique anti-musulmane ? Pourtant, les arguments développés dans la polémique anti-judaïque pour prouver que le christianisme était toujours la religion dominante, parfaitement opposables aux musulmans, datent probablement d'avant la réforme monétaire de ʿAbd al-Malik[252], et Anastase en connaissait au moins certains[253].

chrét. p. 4 milieu p. 89 controv. p. 3 disc. p. 86 polém. p. 99

244. D. Thomas, The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic ; S. T. Keating, Refuting the Charge of *Taḥrīf*. C'est à dessein que nous n'employons pas les expressions de *taḥrīf naṣṣī* (corruption selon la lettre) et *taḥrīf maʿnawī* (corruption selon le sens), car ces catégories ne furent formulées en ces termes et systématisées que plus tard.

245. Notons que ces accusations purent être comprises différemment au viii^e^ siècle dans d'autres milieux : voir par exemple G. Nickel, Early Muslim Accusations of *Taḥrīf*.

246. Voir M. A. Cook, *Early Muslim Dogma*, p. 145-152.

247. S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, p. 45-105.

248. D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte*, p. 199-206.

249. Anastase, *Hexaemeron*, VIII, vi, 2-3, l. 423-457, p. 298-300.

250. *Ibid.*, VI, iv, 5, p. 190 et X, iii, 6-7, p. 362-364.

251. Anastase, *Discours I*, 5, l. 6, p. 14 – l. 32, p. 26.

252. P. ex. *Dialogica*, n° 10, p. 191-194, plus largement D. M. Olster, *Roman Defeat*, p. 125-130.

253. Anastase, *Questions et réponses*, n° 69, p. 121-122 ; Anastase, *Homélie sur la Passion*, l. 613-620, p. 60.

Le facteur décisif semble plutôt avoir été l'intention avec laquelle chaque passage fut écrit : dans l'*Hodegos*, Anastase interdisait de répondre directement à ceux qui remettaient en cause les vérités fondamentales de la foi ; ailleurs, il développait des arguments destinés à instruire et à conforter des chrétiens, avec une utilisation possible dans la pastorale. Le refus du débat visait peut-être davantage à éviter de reconnaître la remise en cause de ces vérités, encore assez nouvelle, comme une option possible. Aux yeux d'Anastase, on ne pouvait pas disputer de la réalité de l'Incarnation, ni de l'autorité de la Bible, ni de la Trinité : la « folie » était de remettre en question des points sur lesquels l'ensemble des clercs et des moines s'accordaient alors ; accepter le débat risquait de favoriser la remise en cause de l'autorité de l'Église toute entière.

Sur d'autres sujets, le n° 99 des *Questions et réponses* montre qu'Anastase pouvait envisager de répondre point par point à des propos d'apostats, avec une argumentation qui pouvait sans doute être reprise dans un débat réel. La question est formulée comme suit :

> Certains apostats qui ont quitté Dieu et la sainte Église pour rejoindre cette Nation[254] disent que celui que Dieu veut voir sauvé est sauvé et que celui que Dieu cherche à perdre est perdu. Ils s'appuient entre autres sur ces paroles de l'Apôtre : « je prendrai en pitié celui que je prendrai en pitié et j'aurai de la compassion pour celui pour lequel j'aurai de la compassion » (Rm 9,15) ; « il prend en pitié qui il veut et il endurcit qui il veut » (Rm 9,18) ; « ceux dont il a eu la prescience, il les a aussi prédéterminés » (Rm 8,26) ; « Dieu a fait des vases pour l'honneur et d'autres pour le déshonneur » (en parlant des hommes) (Rm 9,21)[255].

La réponse est composée comme un cas d'école pour la controverse avec les musulmans. Il formule tout d'abord un raisonnement par l'absurde qui permet de disqualifier d'emblée la position défendue, indépendamment des preuves scripturaires apportées : si Dieu a créé des êtres pour qu'ils soient mauvais, alors ils ne méritent pas d'aller en Enfer ; donc, soit ils y vont tout de même, auquel cas Dieu est injuste ; soit ils n'y vont pas, hypothèse contredite par les démons eux-mêmes qui, dans les Évangiles, annoncent leur propre perdition (Lc 4,34 et Mc 1,24). Il introduit cet argument par une attaque *ad hominem*, soulignant que les musulmans, en affirmant la prédestination, se rendent coupables d'une faute que les démons eux-mêmes n'osent pas commettre. Passant ensuite à l'examen des citations de Paul, il annonce la méthode qu'il suivra : replacer les propos de l'apôtre dans leur contexte d'énonciation pour mieux en comprendre le but et la signification. Il précise tout de même que ce n'est pas vraiment nécessaire pour régler cette question, car l'Ancien Testament fournit suffisamment d'exemples qui permettent de bien

chrét. p. 4 clergé p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 controv. p. 3

254. Les musulmans.
255. Anastase, *Questions et réponses*, n° 99, p. 156.

comprendre la phrase « ceux dont il a eu la prescience, il les a aussi prédéterminés » ; puis il cite d'autres passages de Paul qui s'opposent aux interprétations données par les apostats. Ayant ainsi montré par l'absurde, par une exégèse et par d'autres passages de l'Écriture que la thèse des convertis est indéfendable, il attaque le cœur de leur argumentation : les citations de Paul. Il les replace dans le contexte spécifique à la communauté chrétienne de Rome à laquelle s'adressait l'apôtre : il s'agissait uniquement, selon lui, de signifier aux chrétiens issus du judaïsme que tous les hommes pouvaient être sauvés, et qu'il fallait par conséquent accepter les païens dans l'Église sans leur reprocher leur idolâtrie passée.

Comme nous le voyons, Anastase conçut ce développement comme un véritable modèle d'argumentation théologique. Il n'y manque que les citations des Pères, ce qui montre que le propos, quoique destiné en premier lieu à des chrétiens, visait bien à leur donner les moyens de répondre efficacement à des musulmans qui cherchaient à les mettre en défaut sur leurs propres Écritures. L'existence d'une telle dimension pratique est d'autant plus crédible que, bien que la documentation à ce sujet soit assez ténue à une période si haute, le déterminisme paraît effectivement avoir été, à cette époque, une doctrine admise parmi les musulmans de Syrie, les voix dissidentes s'exprimant un peu plus tard, et plutôt depuis l'Iraq[256]. La logique d'Anastase peut donc être résumée ainsi : refuser le débat quand ses fondements habituels étaient remis en cause, mais développer une argumentation soignée quand il portait sur des points particuliers d'interprétation et pouvait, à ce titre, être réinséré dans un cadre familier, voire revêtir un intérêt pédagogique pour certains fidèles. Cette distinction, naturellement, ne pouvait tenir que tant que l'audience des convertis était limitée : sinon, elle revenait à leur laisser le champ libre pour constester les fondements de la foi. Peut-être était-elle déjà obsolète à l'époque où elle fut formulée.

3.3. La diabolisation contre la conversion

La réponse à l'islam ne passait pas seulement par la réaffirmation de la doctrine chrétienne. Conscient que les conversions ne concernaient pas seulement les élites, Anastase déploya aussi, dans ses *Récits utiles à l'âme*, un discours à la fois plus simple et plus général. Celui-ci était explicitement destiné aux « simples[257] », et en particulier aux « prisonniers[258] », c'est-à-dire les chrétiens réduits en esclavage après avoir été capturés lors des raids et des conquêtes et, peut-être, les travailleurs réquisitionnés[259] : dans les deux cas, des chrétiens arrachés à leur milieu

chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Pères p. 1 fidèles p. 4 disc. p. 86 milieu p. 89

256. S. C. Judd, The Early Qadariyya, p. 44-48 ; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, p. 23-25 et 72-129 ; M. A. Cook, *Early Muslim Dogma*, p. 117-144.

257. Ἀφελεῖς : Anastase, *Récits utiles à l'âme*, Prologue, éd. p. 215, trad. p. 526.

258. Αἰχμαλώτους : *Ibid.*, n° 8, éd. p. 226, trad. p. 540.

259. Sur ces derniers, voir A. Papaconstantinou, Administering the Early Islamic Empire, p. 67-68.

social d'origine pour être mis au service de musulmans et qui, à ce titre, étaient plus susceptibles que les autres de se convertir[260]. Le problème, dans ce cas, était qu'il ne suffisait pas de montrer que les enseignements des moines et du clergé étaient justes, mais qu'il fallait enraciner dans l'esprit de ces simples fidèles des représentations qui rendaient le moins envisageable possible un passage à l'islam. Pour ce faire, les récits constituaient un medium particulièrement adapté, les questions-réponses étant également mobilisées.

Ces genres permettaient en effet de présenter les musulmans comme les anti-chrétiens par excellence sans avoir à recourir à de longues démonstrations. Comme l'a montré Flusin, les rapports entre chrétiens et musulmans, dans les *Récits utiles à l'âme*, sont entièrement ordonnés selon une opposition entre le Christ et les démons : ceux-ci reconnaissent à plusieurs reprises que les musulmans sont leurs meilleurs alliés et incitent certains chrétiens à se convertir à l'islam, tandis que les musulmans profanent les lieux et objets saints qui repoussent les démons[261]. Cette stratégie d'associer les musulmans aux démons était censée produire d'autant plus d'effets dans l'esprit des fidèles que ceux-ci, dans leur grande masse, vivaient dans un monde où l'on devait se défendre constamment contre ces êtres invisibles ou, au contraire, les manipuler[262]. Toutefois, Anastase n'en restait pas là. Il utilisait fréquemment le mot *barbaroi* pour désigner les musulmans[263], lequel avait non seulement un sens linguistique (non hellénophone[264]) et un sens culturel (ignorant de la culture gréco-romaine, voire hostile à elle), mais aussi un sens religieux (païen primitif ignorant le concept même d'autorité religieuse[265]). Lorsqu'il l'employait pour désigner les musulmans, il suggérait donc qu'ils étaient, culturellement, radicalement différents des populations chrétiennes, et que, du fait de leur barbarité, leur religion ne pouvait

clergé p. 4 fidèles p. 4 genre p. 113 chrét. p. 4

260. Les différents passages où Anastase les évoque ont été relevés et analysés dans B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 400-402. On ajoutera le cas d'un marin de Clysma converti lors d'un séjour dans la péninsule Arabique : Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 10, éd. p. 230, trad. p. 545. Sur le rôle de Clysma dans le ravitaillement de Médine et de La Mecque, voir T. K. Muhammad, Clysma, p. 286-296.

261. B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 404-409.

262. Objets et papyrus magiques découverts lors de fouilles : C. Markschies, Demons and Disease, p. 19-28 ; D. Frankfurter, *Christianizing Egypt*, p. 61-63. Réactions des milieux monastiques à ces croyances et pratiques et manipulations : *Ibid.*, p. 80-87 et 218-228 ; J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 223.

263. Outre les exemples détaillés ci-dessous, voir Anastase, *Questions et réponses*, n° 69, 4, l. 26-27, p. 122 ; Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 8, éd. l. 47-48, p. 227, trad. p. 541.

264. Utilisation dans ce sens seulement dans Anastase, *Hodegos*, I, 3, l. 40-41, p. 19 et XI, l. 7-11, p. 198-199.

265. Épiphane de Salamine, *Panarion*, I, n° 1, p. 172-173, qui, sous sa forme abrégée dans *Ibid.*, p. 162, a été repris au VII^e^ siècle dans *Chronicon Paschale*, p. 42, et *Doctrina Patrum*, p. 266. Une des caractéristiques indiquées par Épiphane, l'ignorance des idoles, est supprimée dans la *Doctrina Patrum* et ne semble pas avoir été retenue par Anastase non plus, peut-être sous l'influence d'une compréhension courante du terme plus large que dans la littérature savante tributaire du *Panarion* : Anastase, *Questions et réponses*, n° 28, 9, l. 141-143, p. 63, et n° 58, 2, l. 9-11, p. 109 ; Anastase, *Hexaemeron*, III, III, 2, l. 80-81, p. 66 ; III, VI, 1, l. 183-187, p. 72 ; V, V, 3, l. 205-207, p. 158 ; VI, I, 6, l. 109, p. 174 ; VIII, IV, 5, l. 294-297, p. 290 ; XI, IV, 12, l. 470-472, p. 420 (pour désigner un chrétien issu des Nations). Voir un autre exemple antérieur à Anastase de l'articulation de ces trois aspects dans A. Papaconstantinou, The Desert and the City.

être qu'un paganisme mal dissimulé. Cette association n'est pas uniquement suggérée par l'utilisation du terme *barbaros* : elle sous-tend le récit sur les sacrifices animaux à La Mecque, qui prétend qu'ils bénéficiaient à des êtres infernaux[266] ; elle est aussi exprimée assez nettement dans la réponse à une question sur la croyance selon laquelle Satan aurait été déchu pour avoir refusé de se prosterner devant Adam, où Anastase prévient que « ce genre de mythes infondés appartient aux païens et aux Arabes[267] » et renvoie à la Bible, dont précisément les musulmans rejetaient l'autorité exclusive, pour obtenir la vraie explication. Ajoutons encore l'association des musulmans avec les juifs, définis, comme nous l'avons vu, comme les anti-chrétiens par excellence : elle pouvait passer par leur inclusion dans une même réprobation ou réfutation[268], par la qualification explicite des musulmans comme « nouveaux juifs[269] », et peut-être, plus insidieusement, par des allusions à des critiques musulmanes dans la polémique anti-judaïque[270]. Comme l'a remarqué André Binggeli, ce discours replaçait la question des rapports entre les musulmans et les chrétiens sur un terrain spirituel[271], mais Anastase ne négligeait pas pour autant la dimension éthique et culturelle de la barbarité. Les aspects religieux et éthique sont même étroitements liés dans les passages qui évoquent les crimes commis contre l'Église, mêlant sans doute les déprédations commises lors des razzias à des actes d'hostilité isolés : profanations des espèces consacrées, des reliques, des images et des sanctuaires, persécutions, meurtres, mariages forcés de religieuses[272]. Ces oppositions multiples avec le christianisme, reposant sur des amalgames avec des contre-modèles bien connus des fidèles, servaient un seul objectif : plutôt que de tracer des frontières confessionnelles, dont nous avons vu qu'elles étaient déjà clairement définies, il s'agissait de polariser l'opposition entre les chrétiens, investis de toutes les valeurs positives, et les musulmans, êtres essentiellement négatifs dont la religion, inspirée par le Diable et les démons, était définie uniquement par l'opposition au christianisme.

---

polém. p. 99 disc. p. 86 chrét. p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4

---

266. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 11, éd. p. 231, trad. p. 546.

267. Ἑλλήνων καὶ Ἀράβων εἰσὶν οἱ τοιοῦτοι μάταιοι μῦθοι : Anastase, *Questions et réponses*, n° 80, l. 3-4, p. 131.

268. Culte et prière purement extérieurs auxquels il manque la vraie foi : *Ibid.*, n° 49, 1, p. 102 ; Anastase, *Hexaemeron*, XI, iv, 13, l. 501-509, p. 422. Absence de miracles dans leurs lieux de cultes : Anastase, *Récits sur le Sinaï*, n° 4, éd. p. 175, trad. p. 486. Accusations contre les chrétiens de vénérer plusieurs dieux : Anastase, *Hexaemeron*, VI, v, p. 190-194 ; X, iii, 6, l. 170-173, p. 362. Contrairement à ce qu'ils affirment, l'Église n'est pas maudite par Dieu : *Ibid.*, XI, v, 3, l. 603-606, p. 426-428. Ils prennent les textes des Écritures qui leur conviennent et ignorent le reste (de même que les païens, les miaphysites sévériens et les manichéens) : Anastase, *Hodegos*, VII, 2, l. 117-120, p. 113. Autre rapprochement probable entre les juifs et les musulmans : Anastase, *Hexaemeron*, XI, iv, 11, l. 443-447, p. 418.

269. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 469-473.

270. Voir *supra* p. 308.

271. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte*, p. 475-476.

272. Anastase, *Questions et réponses*, n° 101, 1, p. 161-162 ; Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 2, éd. p. 219-220, trad. 531-532. Sur l'iconophobie des musulmans, voir un récit des *Miracles de Georges* dans A. Papaconstantinou, Saints and Saracens, p. 329.

Cette stratégie rhétorique n'était pas que le fait d'Anastase. Un discours très proche est déployé dans l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*. Là aussi, tout comme dans un récit syriaque écrit à peu près à la même époque en Mésopotamie du Nord, les musulmans sont associés aux démons ; dans l'*Apocalypse*, la « doctrine des démons » est caractérisée par le rejet de la Croix, du baptême, de la communion et du Christ[273]. Dans cette œuvre aussi, les musulmans sont qualifiés de barbares au motif qu'ils viennent du désert, pillent, tuent et attaquent les églises[274]. Ces descriptions permettent ensuite d'appliquer les mêmes catégories aux apostats : s'ils rejoignaient les musulmans, c'est qu'ils étaient eux aussi incroyants, orgueilleux, cruels, inhumains ; en un mot, ils étaient de faux chrétiens avant la conversion, et l'épreuve de la domination musulmane permettait de les séparer des bons chrétiens[275]. L'auteur de la version grecque ajouta que leur hypocrisie continuait après leur conversion : « ils donnent l'apparence de la piété, mais ils ont renié sa substance[276] ». De cette manière, le phénomène des conversions volontaires pouvait servir à la rhétorique de polarisation au lieu de la remettre en cause.

Parfois, cette polarisation impliquait de redéfinir, ou du moins de préciser, certaines croyances chrétiennes. En-dehors de l'œuvre d'Anastase, la défense des images en est peut-être un exemple : on peut envisager que l'hostilité et les critiques des juifs et des musulmans face à leur vénération aient rendu inacceptables, en particulier aux yeux des auteurs de traités anti-judaïques, les réserves de certains chrétiens, conduisant à présenter cette pratique comme un marqueur identitaire du christianisme, comme le fit Anastase dans ses récits[277]. Dans le n° 80 des *Questions et réponses*, consacré à la chute de Satan[278], un tel processus est à l'œuvre de manière plus certaine. En effet, le récit qui est rejeté d'emblée comme appartenant « aux païens et aux Arabes » et contraire à la Bible circulait déjà depuis longtemps dans le Proche-Orient romain

disc. p. 86 chrét. p. 4 ident. p. 183

273. G. J. Reinink, Following the Doctrine of the Demons, p. 132-134 ; *Pseudo-Méthode syriaque*, XII, 3-4, p. 33 (*Pseudo-Méthode grec*, p. 158).

274. *Pseudo-Méthode syriaque*, XI, 8, p. 26 et 17-18, p. 30-32 (*Pseudo-Méthode grec*, p. 42 et 152-154).

275. *Pseudo-Méthode syriaque*, XII, p. 32-35 (*Pseudo-Méthode grec*, p. 156-162).

276. Ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι : *Pseudo-Méthode grec*, XII, 7, p. 162.

277. La thèse inverse a été défendue dans A. Papaconstantinou, Saints and Saracens : la vénération des images aurait déjà été considérée comme un marqueur identitaire avant la conquête et les musulmans iconophobes, dans les récits, auraient principalement servi à critiquer de manière voilée les miaphysites, accusés d'iconophobie par les chalcédoniens. Nous n'avons toutefois pas trouvé de passages où Anastase dénonce explicitement l'iconophobie des miaphysites, tandis que les exemples cités p. 334 datent pour l'essentiel du concile de Nicée ; celui du VI^e^ siècle ne concerne, à première vue, que Philoxène de Mabboug et ne saurait être interprété trop hâtivement comme une accusation générale. Quant aux extraits de l'*Hodegos* cités p. 333-334 à l'appui de l'idée que les récits de miracles eucharistiques seraient également dirigés contre les miaphysites, accusés de ne pas reconnaître la présence réelle, ils s'inscrivent au contraire dans un discours aporétique qui vise à placer les adversaires devant leurs propres contradictions : ils présupposent donc qu'ils croyaient bien à la présence réelle. « Si la nature du Christ », dit-il en substance, « est purement divine, soit vous reconnaissez que la nature divine est immatérielle, auquel cas vous niez que les espèces sont vraiment le corps et le sang du Christ, soit vous considérez que la nature divine est corporelle » (Anastase, *Hodegos*, XIII, 2, l. 61-81, p. 216 ; sur le procédé argumentatif mobilisé ici, voir *supra* p. 209-210).

278. Voir *supra* p. 314.

quand les musulmans conquirent cette région : il est attesté dans quelques textes du IIIe siècle, puis de manière plus fréquente dans les littératures syriaque et copte au plus tard à partir du VIe siècle[279]. Il fut aussi tantôt repris, tantôt critiqué dans la littérature juive[280]. Certes, on le trouve pas chez les Pères grecs, qui exliquaient plus généralement la chute de Satan soit par son orgueil, soit par son ressentiment face au statut élevé attribué à Adam, et qui, lorsqu'ils insistaient sur un épisode, mentionnaient plutôt la tentation d'Ève au Paradis ; pour autant, ils ne semblent pas non plus l'avoir réfuté[281]. Si Anastase le perçut comme problématique, c'est sans doute parce qu'il était désormais porté par les musulmans[282]. Continuer à le considérer comme acceptable revenait à reconnaître l'authenticité de traditions extra-scripturaires dont les dépositaires pouvaient être les musulmans plutôt que l'Église ou les Pères.

Une conséquence logique de cette rhétorique de polarisation pouvait être le développement d'un discours martyrial. Celui-ci, toutefois, n'est attesté avant le VIIIe siècle que dans l'œuvre d'Anastase. Même là, comme l'ont souligné Bernard Flusin et André Binggeli, ses occurrences sont rares et célèbrent la résistance de certains chrétiens : le but n'était pas d'appeler les fidèles au martyre, et encore moins à provoquer les musulmans[283]. De manière générale, Anastase associait plutôt le martyre à un passé assez lointain[284]. L'*Hexaemeron* affirme même explicitement la division de l'histoire de l'Église en quatre périodes (apôtres, thaumaturges, martyrs et maîtres), la dernière et actuelle étant celle du développement de la doctrine et de l'enseignement[285], de même que, dans les *Questions et Réponses*, une énumération de crimes commis contre le Christ et les chrétiens par des persécuteurs agissant en toute bonne foi, distingue le martyre d'autrefois des persécutions actuelles : « les païens qui châtièrent les martyrs pensaient qu'ils faisaient bien, et ceux qui, de nos jours, brûlent les églises, le prennent pour un sacrifice offert à Dieu[286] ». Même dans un récit qui met en scène un Saracène chrétien, au moment de la conquête, refusant de se laisser convertir de force et fuyant dans le désert après avoir tué ses

Pères p. 1 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 chrét. p. 4

279. J.-M. Rosenstiehl, La chute de l'Ange, p. 44-60 ; S. Minov, Satan's Refusal to Worship Adam, p. 243-253 ; J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 244-245.

280. J.-M. Rosenstiehl, La chute de l'Ange, p. 45-46 ; S. Minov, Satan's Refusal to Worship Adam, p. 231-243.

281. S. Minov, Satan's Refusal to Worship Adam, p. 258 ; E. Mangenot, Démon d'après les Pères. J.-M. Rosenstiehl, La chute de l'Ange, p. 54-55, cite trois textes en copte qui font exception, dont il est toutefois difficile de déterminer s'ils sont antérieurs à l'époque d'Anastase et s'ils condamnent vraiment cette légende.

282. Thèse déjà formulée par S. Minov, Satan's Refusal to Worship Adam, p. 256-267, qui étudie en outre plusieurs exemples plus tardifs.

283. B. Flusin, Démons et Sarrasins, p. 403-405, sur les *Récits utiles à l'âme* ; A. Binggeli et S. Efthymiadis, Bacchos le Jeune, p. 18-20, met en évidence la cohérence avec les *Questions et réponses* sur ce point.

284. Liste non exhaustive : Anastase, *Hodegos*, VII, 1, l. 90-92, p. 107 ; Anastase, *Questions et réponses*, n° 19, l. 70-72, p. 33 ; Anastase, *Hexaemeron*, IV, ix, 4, l. 847-852, p. 138.

285. Anastase, *Hexaemeron*, IV, x, 2, l. 892-896, p. 140.

286. Καὶ οἱ Ἕλληνες οἱ τοὺς μάρτυρας κολάσαντες, ἐνόμιζον ὅτι καλῶς διαπράττονται, καὶ οἱ νῦν τὰς ἐκκλησίας καίοντες, ὡς θυσίαν Θεῷ τοῦτο εἶναι νομίζουσιν : Anastase, *Questions et réponses*, n° 84, l. 8-11, p. 138.

enfants et son épouse à la demande de celle-ci, les seuls martyrs mentionnés sont les moines du Sinaï du IVe et du Ve siècles massacrés par des nomades, qui apparaissent à la fin pour valider les actions du Saracène qui, lui, a échappé à la mort[287].

La raison de cette thématisation très limitée du martyre à l'époque de l'auteur paraît simple : les musulmans ne cherchaient pas encore réellement à convertir les chrétiens, ni même à réprimer sévèrement les attaques contre l'islam, comme semble l'indiquer une question qui demande pourquoi de nombreux chrétiens qui s'offraient au martyre à l'époque de la rédaction finissaient par être grâciés[288]. De fait, dans les récits que nous allons évoquer, les pressions exercées sur des chrétiens sont toujours le fait de maîtres de maison, donc de personne privées, pas de gouvernants. De plus, les autres fonctions remplies par les récits de martyres, telles que le renforcement du prestige du groupe auquel appartenait le héros ou la mise en évidence, par le suprême désintéressement dont il faisait preuve, de l'authenticité et du caractère inspiré de la foi chrétienne en général, étaient déjà assurées, comme nous l'avons vu, par d'autres discours. Dans ces conditions, il s'agissait moins, pour Anastase, de célébrer des martyrs de conversions forcées encore marginales, voire inexistantes, que de donner à tous les chrétiens des modèles de persévérance pour prévenir les conversions volontaires occasionnées par la fréquentation des musulmans, le désir de promotion sociale ou l'opportunité d'adoucir son sort.

C'est ainsi que l'on peut comprendre le récit sur le Saracène déjà cité, ainsi que les deux cas où le protagoniste est explicitement qualifié de martyr : celui de la servante Euphémie, qui persiste à aller à l'église malgré les coups de fouet de plus en plus violents infligés par sa maîtresse musulmane[289], et Georges, un esclave noir converti à l'islam durant son enfance, reconverti au christianisme à l'adolescence et mis à mort par son maître comme apostat[290]. Le cas de Georges n'était pas directement applicable aux fidèles auxquels étaient destinés ces récits, ce qui faisait de cette figure une source d'inspiration et une preuve de la supériorité du christianisme plutôt qu'un modèle. Quant au qualificatif de « nouvelle et sainte martyre[291] » appliqué à Euphémie, il témoigne de la volonté d'élargir la notion de martyre à un personnage qui avait certes résisté aux tortures pour sa foi, mais qui n'avait pas été jusqu'à la mort et avait été sauvé par Dieu dans l'ici-bas, un homme riche ayant finalement racheté sa liberté. Ces récits sont donc à comprendre dans la continuité d'un discours plus large qui désignait l'Église toute entière comme victime de persécutions et insistait, dans ce cas, sur quelques catégories de fidèles plus vulnérables pour prouver une fois de plus la vérité de la foi chrétienne et fournir des modèles de persévérance à

chrét. p. 4 disc. p. 86 fidèles p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4

287. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 8, éd. p. 226-228, trad. p. 540-543. Sur les récits de martyre élaborés au Sinaï et leur arrière-plan historique, voir D. Caner, *Late Antique Sinai*.

288. Anastase, *Questions et réponses*, n° 89, l. 1-5, p. 143.

289. Anastase, *Récits utiles à l'âme*, n° 21, éd. p. 251, trad. p. 566.

290. *Ibid.*, n° 22, éd. p. 252, trad. p. 567.

291. Τὴν ἁγίαν ἡμῶν νέαν μάρτυρα Εὐφεμίαν.

tous, y compris à ceux qui pouvaient être tentés de se convertir à l'islam sans se trouver dans une situation aussi désespérée que ces héros.

La réponse polémique d'Anastase aux échanges entre chrétiens et musulmans et aux premières conversions, qui fut sans doute partagée par d'autres, si l'on en croit les parallèles que nous avons signalés, se laisse ainsi saisir dans toute sa cohérence comme un effort de polarisation entre deux groupes confessionnels constitués : d'un côté, il associait les musulmans à des notions négatives largement partagées, à savoir la barbarité, le monde des démons et l'absence de foi dans la Révélation ; de l'autre, il justifiait les chrétiens aussi bien par des récits de miracles que par des développements plus doctrinaux et fournissait aux fidèles des modèles de confrontation et de résistance face à l'islam et à ses adeptes. Cette volonté de polariser le champ religieux impliquait de partager nettement les croyances et les pratiques existantes entre les chrétiens et les autres : c'est en ce sens que l'on pourrait parler d'entretien ou d'établissement des frontières confessionnelles[292], à la condition toutefois de ne pas comprendre par là que les musulmans constituaient alors un groupe confessionnel indifférencié. Il s'agissait moins de tracer une frontière que de répartir les biens religieux de part et d'autre et d'ériger une barrière.

Conclusion du chapitre

Malgré leurs différences évidentes, les discours contre les juifs et contre les musulmans se rejoignent en plusieurs points. Si l'on s'en tient aux thèmes abordés, il est possible de repérer, dans la polémique anti-judaïque, des passages qui pouvaient aussi bien valoir contre les musulmans, notamment sur la nature et le statut de Jésus. Le public visé était également le même : des chrétiens, presque exclusivement, auxquels les auteurs ne cherchaient pas, la plupart du temps, à donner les moyens de répondre aux juifs et aux musulmans, mais se contentaient de leur rappeler les raisons pour lequelles ils devaient persévérer dans leur foi.

Cependant, le plus important pour nous est que ces discours répondaient, de manières différentes, à un même contexte. La domination musulmane remettait en cause certaines preuves de la vérité du christianisme qui étaient d'autant plus importantes qu'elles s'ancraient dans l'expérience quotidienne des fidèles et pouvaient quasiment être comprises sans faire appel à une culture théologique ou scripturaire : l'impossibilité pour les juifs d'accéder à des positions de pouvoir, peut-être d'autres discriminations légales à leur encontre, la domination d'un pouvoir impérial chrétien et l'évidence qu'il y avait, pour l'écrasante majorité de la population, à naître et à mourir chrétien. Même si le mouvement de conversion à l'islam et le changement de statut

polém. p. 99 chrét. p. 4 disc. p. 86 fidèles p. 4

292. *Boundary maintenance* et *boundary drawing* (utilisés p. ex. dans J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, p. 108).

des juifs étaient encore peu massifs, la remise en cause de ces signes d'élection posait problème, d'où le développement d'un discours, destiné en partie aux simples fidèles, en partie à des clercs ou à des élites susceptibles de débattre, qui réfutait, au moins à usage interne, les prétentions des non-chrétiens, appelait à limiter les échanges avec eux sur des sujets religieux et rappelait, par un argumentaire partiellement renouvelé, la supériorité du christianisme sur les autres religions. Cette motivation commune nous paraît expliquer le renouvellement du discours anti-judaïque aussi bien que les caractéristiques du discours anti-musulman naissant, tout en rendant compte du fait que les positions assignées aux juifs étaient nettement plus imaginaires que celles attribuées aux musulmans : face aux juifs, qui constituaient un groupe certes dynamique sur le plan littéraire et intellectuel à cette époque, mais échangeaient peu, semble-t-il, avec les chrétiens, il suffisait de réitérer, avec les adaptations nécessaires, le discours traditionnel sur leur erreur et leur déchéance ; quant aux musulmans, particulièrement les convertis, il était nécessaire de réagir à la diffusion de leur discours, beaucoup plus dangereux que celui des juifs, car prosélyte et émanant d'un groupe dont la domination politique allait en s'accentuant.

En somme, pour comprendre l'ancrage social des polémiques anti-judaïque et anti-musulmane, il importe moins de déterminer contre qui elles étaient dirigées que les objectifs dont elles étaient investies. Une même œuvre ou un même passage pouvait bien être dirigé à la fois contre les juifs et les musulmans et leurs différentes cibles être reconnues par les destinataires. Il en est ainsi, par exemple, des développements sur la nature de Jésus qui nient qu'il fût un simple homme, un prophète ou un serviteur de Dieu. Le point fondamental est qu'il s'agissait non pas d'engager un débat avec les adversaires, mais de réaffirmer la vérité dont était porteuse l'Église et le soutien divin dont elle bénéficiait face à tout ce qui pouvait faire douter les fidèles. Une fois cette intention établie, il est possible de se demander quels éléments de contexte suscitèrent le besoin de développer à cette fin un discours diversifié, exprimé dans des genres différents.

Le renouvellement de la polémique anti-judaïque et le développement d'un discours contre les musulmans caractérisé par l'amalgame avec les démons, la dénonciation des convertis et le rejet de toute discussion sur la validité des Écritures et les vérités révélées semblent avoir duré quelques décennies, tout au plus : Anastase composa probablement la plus grande partie de son œuvre entre 680 et 710, période durant laquelle furent aussi composés l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, les *Trophées de Damas* et, peut-être, si ce n'est légèrement plus tard, les *Dialogica* et les *Quaestiones ad Antiochum Ducem*. Sans doute ces solutions étaient-elles déjà peu adaptées à la réalité de leur époque. Les auteurs du VIII^e^ siècle définirent d'autres stratégies discursives, ciblant plus précisément l'islam.

Certains s'informèrent davantage sur les croyances des musulmans, et non seulement sur leurs attaques contre les chrétiens. Leur but n'était pas encore de débattre avec eux, mais de

disc. p. 86 fidèles p. 4 clergé p. 4 chrét. p. 4 polém. p. 99 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 genre p. 113

mieux montrer leur erreur à d'autres chrétiens. Ce fut l'approche adoptée par Jean Damascène dans les années 740, dans le dernier chapitre de son *Traité sur les hérésies*, consacré à la religion des Ismaélites[293]. Le traité apologétique chrétien le plus ancien en arabe, *Sur la nature trine de Dieu*, écrit autour de 755 ou de 788, témoigne différemment d'une connaissance de l'islam : en reprenant le vocabulaire, la phraséologie et les mythes du Coran, il renversait le discours musulman en présentant la doctrine Trinitaire comme la vérité profonde que la prédication muḥammadienne portait en elle à l'état d'ébauche[294].

Toutefois, probablement dès avant la rédaction de ces œuvres, une autre approche se fit jour, nettement moins doctrinale. Peut-être dans les années 720 ou 730[295], la *Vie de Pierre de Capitolias*[296] fut la première à représenter un martyr issu de la population chrétienne de Palestine. À travers la figure de cet ascète qui aurait recherché activement le martyre en 715 en dénonçant publiquement la fausseté de l'islam, en blasphémant le Prophète et en rejetant les tentatives de conciliation proposées par le calife, l'auteur célébrait une opposition frontale, non argumentée. De manière paradoxale, à ses yeux, le principal facteur de risque pour les chrétiens était que le pouvoir califal faisait preuve de tolérance tant que l'islam n'était pas attaqué : en effet, l'absence de persécution rendait acceptable, aux yeux de la plupart des fidèles, le prosélytisme de certains musulmans et l'impossiblité de critiquer publiquement l'islam. Le héros, désespéré d'assister à la multiplication des conversions favorisée par cette situation, rétablissait, par sa prédication, le spectacle de son martyre et la conservation de sa mémoire, une confrontation ouverte entre chrétiens et musulmans. Ceux-ci, dans la prédication de Pierre, étaient dénoncés comme impies, tandis que, dans la répression, ils manifestaient leur cruauté et leur opposition à la vérité à l'égal des anciens persécuteurs païens. L'auteur de ce récit, probablement membre de l'élite des moines de Palestine lui-même, ou du moins un lettré qui témoignait beaucoup d'admiration pour les vertus monastiques, considérait, comme Anastase, qu'il fallait polariser l'opposition entre chrétiens et musulmans pour lutter contre l'influence croissante de l'islam. Cependant, à ses yeux, il ne suffisait plus de mobiliser les préjugés sur la barbarité des musulmans, de les démoniser et d'évoquer leur hostilité aux institutions chrétiennes : quelle que fût la part de réalité dans le récit spectaculaire élaboré par l'auteur, il s'agissait de créer ou de recréer, dans la narration, les conditions exceptionnelles dans lesquelles se donnait à voir leur vraie nature, qui apparaissait mal dans les interactions ordinaires. C'est là tout le sens des provocations de

chrét. p. 4 disc. p. 86 fidèles p. 4

293. Jean Damascène, *Traité sur les hérésies*, p. 60-67. Sur la présence de l'islam dans ce traité, voir *supra* p. 300, n. 186.

294. M. N. Swanson, Apologetics, catechesis, and the question of audience.

295. S. J. Shoemaker, *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine*, p. xx-xxi ; S. W. Anthony, *Crucifixion and Death*, p. 56-58, relève quelques éléments qui témoignent d'une bonne connaissance de la topographie locale et de certains événements contemporains.

296. *Vie de Pierre de Capitolias*.

Pierre et de son refus du pardon offert par ses juges qui, pourtant, ne lui demandaient pas de renier sa foi, mais seulement de mettre un terme à ses attaques[297].

297. Voir aussi l'introduction et le commentaire de S. J. Shoemaker, *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine*, p. xv-xxx. C. Jalabert, *Hommes et lieux*, p. 250-264 montre que ces traits furent conservés et développés dans l'ensemble de la littérature martyriale melkite produite jusqu'au x^{e} siècle : dans un contexte où il n'y avait pas à proprement parler de persécutions, le martyre était réservé à des moines exceptionnels dont les provocations et la mort devaient acquérir une vertu exemplaire pour tous les fidèles. Leur commémoration encourageait la fidélité à la foi chrétienne, rappelait l'opposition avec les musulmans et caractérisait l'Église melkite par la résistance à la tentation de la conversion ou de l'hybridation confessionnelle. Présentation des œuvres et littérature secondaire dans A. Binggeli et S. Efthymiadis, Bacchos le Jeune, p. 20-27.

Conclusion de la partie

Sans surprise, il apparaît que les représentations de l'Église développées par les polémistes chalcédoniens répondaient à l'incertitude nouvelle sur le statut socio-politique du christianisme suscitée par la domination islamique. Il n'est pas étonnant non plus qu'elles aient été cohérentes avec l'absence de volonté claire de constituer les Églises locales chalcédoniennes en une Église indépendante, une organisation séparée des autres confessions chrétiennes. Pourtant, c'est précisément là que réside le problème : comment expliquer la persistance de ces cadres mentaux, ces discours et ces pratiques tournés vers la restauration de l'unité de l'Église, ou du moins vers la poursuite d'une compétition avec les miaphysites pour le contrôle des lieux de culte et l'adhésion des clercs et des fidèles, à une époque où, en partie sous l'effet de la politique confessionnelle de l'État califal, les ressources et les positions de chaque camp tendaient à se stabiliser et où les possibilités d'intervenir les uns contre les autres se réduisaient ?

Bien sûr, un tel décalage n'est pas inhabituel dans les évolutions sociales. Les acteurs, ne percevant pas clairement la forme nouvelle vers laquelle la configuration sociale dans laquelle ils vivent tend à évoluer, continuent à penser le monde social à l'aide des catégories et des schémas qu'ils ont appris. Dans un second temps seulement, des changements multiples dans les représentations aboutissent à la constitution de discours dotés d'un sens nouveau : l'évolution des cadres mentaux contribue alors, en retour, à stabiliser, accélérer, ou réorienter les mutations en cours[1]. Il y eut, indéniablement, un tel retard dans les représentations d'hommes de religion qui misaient, pour renforcer leur communauté de discours, sur la facilitation du passage de miaphysites dans des Églises locales chalcédoniennes plutôt que sur l'enrichissement et la large diffusion d'une identité confessionnelle spécifique, ou qui pensaient possible de lutter contre l'attraction que pouvait exercer l'islam, la foi des dominants, en appelant à ignorer la polémique et l'apologétique musulmanes naissantes, en diabolisant les adeptes de cette religion et en

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 polém. p. 99 chalc. p. 10 Égl. loc. p. 4 Église indépendante : Égl. (organ.) p. 4 organ. p. 4 disc. p. 86 miaph. p. 10 clergé p. 4 fidèles p. 4 monde soc. p. 89 ident. p. 183

1. Voir p. ex. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 276-278. M. Weber, *Éthique protestante* montre précisément comment la conception luthérienne de la vocation de l'individu dans le monde (*Beruf*), à l'origine inscrite dans un discours hostile aux pratiques de l'économie capitaliste naissante, contribua dans un second temps au développement d'une culture capitaliste après avoir été repensée, sans perdre sa dimension spirituelle, dans le cadre de ces pratiques.

défendant la thèse, toujours exposée à des objections faciles, selon laquelle le christianisme restait la seule foi victorieuse et agréée par Dieu.

Cependant, il reste à expliquer la résistance, voire la poursuite du développement de représentations paradoxales et parfois même contradictoires. Seuls les chalcédoniens, selon nos auteurs, incarnaient l'Église universelle ; en même temps, les hérétiques restaient aux marges de cette Église, ils étaient malgré tout des chrétiens dont les sacrements pouvaient être validés *a posteriori*. L'Église universelle dépassait l'Église impériale, mais il n'y avait pas lieu de se préoccuper des chrétiens de l'ancien Empire sassanide, définitivement perdus pour la cause, alors même qu'il était possible, en principe, de réintégrer n'importe quel hérétique dans la communion des orthodoxes. Le meilleur moyen d'éviter que la foi chrétienne ne fût discréditée était de rehausser son statut à travers l'affirmation de la déchéance persistante des juifs et le refus du débat ouvert avec les musulmans, contre lesquels il était plus efficace d'invoquer les miracles de Dieu, l'action des démons et les résistances individuelles contre l'islam ; pourtant, le même auteur qui développait ce discours était contraint de s'investir dans les premiers débats théologiques et exégétiques avec des convertis qui subvertissaient son propre héritage scripturaire. Une approche compréhensive, qui vise à restituer la logique interne du discours, ne doit pas avoir pour but de réduire ces rupture, ces incohérences, ces décalages : l'étude des discours inclut l'explication des tensions qui les traversent. Dans celui des polémistes chalcédoniens, les éléments qui résultent d'une prise en compte des évolutions en cours qui s'imposaient aux auteurs ne posent pas problème *a priori*. Quant à ceux qui paraissent inadaptés à la situation nouvelle, il est possible de généraliser l'explication que nous avons proposée à propos de la domination persistante de représentations caricaturales de l'Église de l'Est, démenties par les interactions ponctuelles avec certains de ses membres : ces anciennes représentations conservaient certaines fonctions dans le monde social d'alors qui ne permettaient pas d'y renoncer si facilement.

Alors que le retrait du pouvoir impérial romain avait permis aux miaphysites de progresser et avait accentué la division des chalcédoniens entre monothélites et dyothélites, les auteurs que nous étudions percevaient manifestement la configuration de la fin du VII^e^ siècle comme menaçante pour leur faction, et non comme étant en train de se stabiliser : la réaction virulente d'Anastase à une lettre festale du patriarche théodosien reçue par les chalcédoniens de Babylone autant que la description, dans le *Dialogue avec un sévérien*, d'un ascète miaphysite habile à gagner les hommes à son hérésie, en portent témoignage. De fait, il est probable qu'une partie de leurs adversaires aient cherché à pousser leur avantage. La polémique et la controverse publique restaient donc pertinentes pour préserver la communauté de discours chalcédonienne,

chalc. p. 10 Église universelle : Égl. (ens. chr.) p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Égl. imp. p. 4 disc. p. 86 polém. p. 99 Égl. Est p. 4 monde soc. p. 89 miaph. p. 10 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 faction p. 4 sév./théod./jac. p. 15 controv. p. 3 comm. disc. p. 91

voire pour regagner des positions perdues. Or, l'engagement dans cette lutte était difficilement compatible avec la reconnaissance d'une séparation des Églises et de l'établissement de limites institutionnelles de plus en plus nettes ; les polémistes ne pouvaient tirer toutes les conséquences de la séparation des clergés, alors même qu'ils en tenaient compte quand il s'agissait de qualifier leurs adversaires de « hiérarchie infâme ». Cette même importance attribuée à la controverse dans la compétition confessionnelle poussait à restreindre le nombre de ceux qui pouvaient s'y engager : ce souci aussi était un obstacle à la diffusion d'une doxa spécifiquement chalcédonienne auprès des simples fidèles ; il fallut sans doute, plus tard, que la portée attribuée à la controverse diminue et que la pratique elle-même décroisse pour que cet obstacle soit levé.

Cette posture défensive rendait également pertinents le refus général de reconnaître les musulmans comme des partenaires de débat possibles et la tentative de susciter ou d'accroître un sentiment de rejet à leur encontre parmi les fidèles : même si le débat commençait à s'imposer dès lors que les convertis l'engageaient, reconnaître son existence et sa légitimité faisait courir le risque de crédibiliser l'adversaire et d'entrer dans une compétition où les chrétiens avaient plus à perdre, au moins en nombre de conversions, qu'à gagner. Il fallut encore un peu de temps pour que la stratégie de diabolisation s'avère insuffisante et que le débat théologique avec les musulmans paraisse utile ou inévitable. De plus, le sentiment que la concurrence nouvelle de l'islam interdisait de trop exposer les divergences doctrinales entre confessions chrétiennes favorisa sans doute l'idée que les débats théologiques devaient impliquer uniquement les clercs et les élites ou être mis en scène seulement dans des cadres circonscrits et ritualisés. Cette raison, parmi d'autres, incitait un auteur comme Anastase à insister auprès des fidèles sur ce qui était commun à tous les chrétiens et rendait peu pertinente la recherche de nouveaux marqueurs de l'identité chalcédonienne. Les évolutions en cours ne favorisaient pas encore les changements dans le discours et les pratiques cultuelles que l'on perçoit surtout à partir du VIII^e^ et du IX^e^ siècles. Des représentations qui, de notre point de vue rétrospectif, informé par la situation des siècles suivants, nous paraissent être en retard sur la situation réelle, avaient en réalité leur pertinence dans le monde social du début de l'époque marwanide, au point où il en était de son évolution ; elles comportaient même une part d'adaptation et d'innovation.

Églises : Égl. (organ.) p. 4 polém. p. 99 clergé p. 4 controv. p. 3 doxa p. 95 chalc. p. 10 fidèles p. 4 chrét. p. 4 ident. p. 183 disc. p. 86 monde soc. p. 89

Conclusion. Les polémistes chalcédoniens et l'évolution du champ religieux de Muʿāwiya à ʿAbd al-Malik

Nous avons commencé cette étude en annonçant que l'examen du discours et du point de vue des polémistes chalcédoniens nous permettrait d'en apprendre davantage sur les sociétés du Proche-Orient islamique de la fin du VII^e^ et du début du VIII^e^ siècle. Notre analyse, par nécessité, a le plus souvent été centrée sur ces polémistes et leur corpus. Nous allons donc tenter ici de récapituler dans une perspective plus large une partie des résultats auxquels nous sommes parvenu.

Un éclairage sur un milieu autrement mal documenté

Le premier apport de cette étude est qu'elle nous fait mieux connaître le milieu producteur du corpus qui constitue son matériau. Nous avons été favorisé en cela par le fait que les textes examinés comportent souvent une dimension réflexive, particulièrement ceux d'Anastase le Sinaïte. Cet auteur, tel qu'il se représentait, incarnait un type d'acteur que l'on voit aussi mis en scène dans des œuvres qui ne sont pas de lui. Il s'agissait d'un moine, qui fondait sa légitimité à intervenir dans les affaires de l'Église et des fidèles sur les vertus morales, spirituelles et intellectuelles qu'il associait à ce statut. Les héros des *Trophées de Damas*, du *Dialogue avec un sévérien* et, probablement, des *Dialogica* ne sont pas présentés différemment, et l'on rencontre ailleurs des moines qui débattent au nom des chalcédoniens, particulièrement dans des cadres officiels — par exemple devant le calife. Anastase luttait contre les hérésies, mais aussi le judaïsme et l'islam, par la parole et par l'écrit, et cherchait à consolider l'adhésion à la doctrine chalcédonienne de ceux qui y avaient été initiés à des degrés divers, donc, par là, à accroître leur identification à la faction constituée autour de cette doctrine. Non content de cette charge déjà exigeante, il guidait des fidèles vers l'approfondissement de leur foi et la spiritualisation de leur mœurs, conseillait des clercs dont, probablement, des évêques, délivrait des homélies

---

disc. p. 86 polém. p. 99 chalc. p. 10 Pr.-Or. p. 2 milieu p. 89 texte p. 86 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 fidèles p. 4 identif. p. 184 faction p. 4 clergé p. 4

manifestement adressées à un public laïc, s'occupait de collecter les sommes requises pour veiller au bien-être matériel, voire au rachat des chrétiens réduits en esclavage par des musulmans, formait des clercs et des moines pour qu'ils accomplissent les mêmes fonctions que lui, tout cela dans un contexte où le christianisme en général et la faction chalcédonienne en particulier lui paraissaient menacés dans le Proche-Orient islamique. Voilà la manière dont il se présentait et ce que l'on observe de lui. De tels individus, naturellement, faisaient nécessairement partie d'une élite dont il est malaisé de déterminer la proportion au sein de la population monastique.

Ce profil n'était pas nouveau : bien avant les vicissitudes du VII^e^ siècle, des moines faisaient office de conseillers, de défenseurs de la foi chalcédonienne, parfois de polémistes ; la clôture monastique ne fut jamais parfaite que pour une partie des ascètes ; les stylites eux-mêmes pouvaient participer à la vie du monde sans quitter leur retraite. Ce qui est inédit à l'époque que nous étudions, c'est l'importance que prit ce milieu pour le fonctionnement et le maintien d'une faction chalcédonienne privée d'une partie de ses structures d'encadrement habituelles, en particulier de patriarches, et profondément divisée, au moins dans certaines régions comme la Palestine et la Syrie du Nord, entre monothélites et dyothélites. Le développement, significatif quoique impossible à quantifier, de ce milieu de moines chalcédoniens qui se concevaient comme les protecteurs de l'Église, n'est certainement pas qu'une impression induite par la nature de notre documentation. D'abord, il n'est pas certain que l'existence de cette documentation relativement abondante pour cette époque, qui n'est pas limitée à l'œuvre d'Anastase, puisse s'expliquer uniquement par des biais de conservation : la question reste ouverte. Surtout, le besoin se faisant sentir et le vivier et les pratiques existant déjà, il paraît difficilement concevable que ce phénomène soit resté marginal.

Du fait de la portée directement pratique de leurs écrits, souvent mise en valeur dans les textes eux-mêmes, les auteurs de notre corpus donnent différents aperçus du monde social sur lequel ils tentaient d'agir. Leur regard, une fois solidement caractérisé et évalué de manière critique, nous en apprend un peu plus sur l'évolution du champ religieux dans le Proche-Orient islamique à leur époque. Or, sur ces questions, les données sont assez rares pour que tout apport supplémentaire soit bon à prendre.

Les confessions chrétiennes au début de l'époque marwanide : autonomie, concurrence et obstacles à la différenciation

Nous avons abordé en introduction et au long de cette étude le problème des modalités et du rythme de la constitution d'Églises indépendantes à partir de l'ancienne Église impériale dans

chrét. p. 4 clergé p. 4 faction p. 4 chalc. p. 10 Pr.-Or. p. 2 polém. p. 99 milieu p. 89 monothél. p. 16 dyothél. p. 16 prot. Égl. p. 151 texte p. 86 Églises indépendantes : Égl. (organ.) p. 4 Égl. imp. p. 4

le Proche-Orient islamique. S'il est difficile d'évaluer à quel point les changements d'affiliation entre les différentes confessions étaient fréquents à l'époque où ils écrivaient, les moines polémistes que nous étudions témoignent de ce que la compétition entre les factions chrétiennes était encore bien actuelle à leurs yeux et prise au sérieux. Même en admettant qu'il s'agissait d'une perception erronée, en retard sur les évolutions contemporaines, elle n'en avait pas moins des effets : les différents camps continuaient manifestement à s'adonner à la controverse, à tenter de rallier des clercs, des notables et des représentants chrétiens de l'État califal, bref, à se faire concurrence : il est aisé de discerner tout cela dans les menées d'Anastase à Alexandrie et à Fusṭāṭ. À première vue, cette attitude entravait la stabilisation de la configuration que formaient les factions chrétiennes. Cependant, à mesure que les différents camps obtenaient des patrons susceptibles d'apporter de l'argent, des réseaux ou la possibilité de mobiliser une partie de l'appareil d'État, des équilibres locaux de ressources et de rapports de forces s'installaient ; à mesure que l'affiliation confessionnelle se doublait, de manière directe ou indirecte, de l'inscription dans des réseaux de clientèle, il devenait plus difficile d'en changer. Il est significatif, à cet égard, que le scénario envisagé à la fin du *Dialogue avec un sévérien* soit le ralliement collectif des notables jacobites de Damas, dont le récit implique sans doute qu'il fut suivi par celui de la foule attirée par leur discussion avec le moine chalcédonien : s'agissant de chrétiens, l'auteur n'envisageait pas la conversion directe d'une partie de la masse indistincte des fidèles telle qu'on la voit représentée pour les juifs dans les *Trophées de Damas*. L'affiliation confessionnelle était médiatisée par l'attachement à des élites et à un clergé, et celle des élites elles-mêmes dépendait certainement en partie de leurs réseaux de solidarité et de protection. De manière indirecte, la polémique, avec les autres moyens de lutte et de mobilisation, favorisait donc paradoxalement l'autonomisation des factions, chacune sécurisant ses propres réseaux et ressources et devenant de moins en moins sensible à l'action des autres.

Adressées avant tout à d'autres chalcédoniens, les œuvres que nous avons examinées nous éclairent également sur l'organisation interne des factions confessionnelles. Celles-ci étaient encore, à cette époque, des réseaux d'Églises locales et de moines constitués autour de l'adhésion à une doctrine, donc structurés, fondamentalement, comme des communautés de discours. Or, le corpus anastasien, par la diversité des genres représentés, est particulièrement révélateur de la manière dont des spécialistes du discours commun, formant le noyau de cette communauté, cherchaient à le diffuser de manière différenciée parmi les individus affiliés à des Églises chalcédoniennes. Notre enquête a montré qu'Anastase entendait diffuser une vulgate chalcédonienne, qu'il enrichissait ou reformulait sur certains points, essentiellement auprès d'hommes de religion, voire, peut-être, d'élites laïques disposant d'une certaine formation. Cette limitation

---

Pr.-Or. p. 2 polém. p. 99 faction p. 4 chrét. p. 4 clergé p. 4 sév./théod./jac. p. 15 chalc. p. 10 fidèles p. 4 Égl. loc. p. 4 comm. disc. p. 91 genre p. 113 disc. comm. p. 91 Églises : Égl. loc. p. 4 vulgate p. 95

était motivée par deux grandes craintes : celle du discrédit qui risquait de frapper son camp si des semi-habiles se mettaient à discuter ou, pire, à disputer maladroitement de la doctrine ; celle qu'une compréhension erronée des formules dogmatiques ne fasse sombrer certains dans l'hérésie. À ces raisons s'ajoutait sans doute l'espoir de rallier des hérétiques, ce qui impliquait de s'adresser aux fidèles dans le langage commun des chrétiens d'alors plutôt que d'insister sur les facteurs d'opposition.

Le discours idéologisé diffusé auprès des fidèles était par conséquent très pauvre en éléments proprement chalcédoniens : Anastase exhortait à la foi dans le Christ, à la piété et à la vie droite, en général sans parler de doctrine ; lorsque, plus rarement, il abordait des questions théologiques, il parlait en termes consensuels de l'humanité et de la divinité du Christ au lieu d'insister sur la formule des deux natures ; les ennemis qu'il dénonçait étaient généralement les juifs et les musulmans ; les seuls chrétiens qu'il attaqua ponctuellement dans ses homélies conservées furent les aphtartodocètes, lesquels, contrairement aux miaphysites sévériens, affirmaient clairement que le corps du Christ n'était pas en tout point semblable à celui des autres hommes. Cette stratégie peut étonner si on la compare, par exemple, à celle adoptée par Sophrone de Jérusalem dans ses homélies, qui attaquaient au contraire les hérésies passées et présentes dont les fidèles devaient se prémunir. Il ne faut pas perdre de vue cependant que Sophrone, dans l'église de l'Anastasis, s'adressait sans doute à un public en moyenne plus instruit que celui que visait Anastase et discourait dans un environnement essentiellement chalcédonien. Les homélies d'Anastase sont généralement plus modestes, tant d'expression que de contenu. D'autre part, Anastase ne niait pas absolument que la formule de Chalcédoine pût être connue au-delà des élites et des hommes de religion : dans un grand centre urbain tel qu'Alexandrie, il envisageait que des fidèles puissent participer à des controverses publiques au sein de groupes partisans, et donc avoir une connaissance un peu plus grande, quoique sans doute très limitée, des débats christologiques. Cependant, dans le cas général, il suffisait qu'ils sachent reconnaître un prêtre chalcédonien d'après le fait, par exemple, que des personnes de confiance le qualifiaient d'orthodoxe ou qu'il commémorait les bonnes autorités.

Jusqu'à quel point peut-on extrapoler à partir du cas d'Anastase ? Du côté chalcédonien, on manque, hélas, de points de comparaison. Cependant, les même tendances nous paraissent identifiables chez les miaphysites. Les rares textes de polémique anti-chalcédonienne que nous avons pu mentionner au cours de cette étude, sans prétendre avoir été exhaustif, n'apparaissent pas dans des œuvres destinées à un public large. Bien plus, le constat que nous avons repris, à la suite d'autres, sur le manque de marqueurs identitaires aisément appropriables par le plus grand nombre à l'époque étudiée vaut pour tous les chrétiens du Proche-Orient, pas seulement les

---

fidèles p. 4 chrét. p. 4 disc. p. 86 idéol. p. 95 chalc. p. 10 nature p. 11 aphtart. p. 15 miaph. p. 10 sév./théod./jac. p. 15 controv. p. 3 polém. p. 99 ident. p. 183 Pr.-Or. p. 2

chalcédoniens. D'autres travaux mettront peut-être au jour des éléments nouveaux ou tiendront mieux compte de ce qui a été déjà été montré.

Il apparaît donc essentiel de restituer toute son épaisseur chronologique à la constitution d'Églises indépendantes et dotées chacune de marqueurs identitaires nombreux et ancrés dans l'expérience des simples fidèles, par exemple dans la liturgie, et non plus principalement dans la formation intellectuelle d'une partie des moines et du clergé. Au début de l'époque omeyyade, les différentes dénominations chrétiennes n'étaient encore que dans une phase de stabilisation institutionnelle qui s'étendit jusque bien après la période considérée. L'enrichissement et la diffusion sociale des identités confessionnelles s'inscrivirent dans un temps plus long et ne démarrèrent véritablement qu'au VIII^e^ siècle ; auparavant, une telle entreprise était encore difficilement envisageable alors que les élites confessionnelles se pensaient encore dans le cadre d'une Église unique, à l'intérieur de laquelle la hiérarchie orthodoxe pouvait et devait l'emporter sur les autres. Il n'était pas question de pousser les fidèles à se distinguer les uns des autres en fonction de leurs affiliations. Bien sûr, une telle manière de voir entrait en contradiction avec les dynamiques stabilisatrices à l'œuvre, mais il fallut encore que celles-ci deviennent plus visibles, que les acteurs s'en rendent compte et qu'ils s'adaptent progressivement à cette nouvelle donne.

Traits particuliers aux chalcédoniens

Dans ce cadre partagé par l'ensemble des confessions héritières de l'Église impériale, les œuvres des chalcédoniens évoquent en outre des caractéristiques propres. Nous avons abordé dès l'introduction les particularités de leur fonctionnement et de leur situation parmi les autres confessions. Sur ce point, le corpus que nous avons traité suggère l'importance nouvelle des élites monastiques qui s'érigeaient en protecteurs de l'Église. Pourtant, c'est sur la culture et les stratégies spécifiques à ce milieu qu'il nous renseigne le plus. Une comparaison systématique avec la documentation miaphysite sur les différents points abordés permettrait peut-être de dégager davantage de spécificités que nous ne pouvons le faire à présent ; du moins soulignerons-nous deux éléments.

Si l'impression d'un recours nettement plus important à la polémique de la part des chalcédoniens n'est pas seulement le résultat d'un déficit de connaissances ou de conservation du côté miaphysite, alors ce phénomène doit pouvoir être expliqué. Certes, les occurrences où elle est mobilisée pour amalgamer les opposants de la thèse défendue à des ennemis communs ou pour attaquer indirectement d'autres ennemis que ceux qui sont explicitement visés doivent être mises à part, car les motifs de son utilisation sont alors plutôt à déterminer au cas par

chalc. p. 10 Églises : Égl. (organ.) p. 4 ident. p. 183 fidèles p. 4 clergé p. 4 chrét. p. 4 Église : Égl. (organ.) p. 4 Égl. imp. p. 4 protecteurs de l'Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 milieu p. 89 miaph. p. 10 polém. p. 99

cas. Néanmoins, cet usage reste largement minoritaire dans notre corpus : le plus souvent, la polémique servait réellement à réfuter ou à dénoncer les opposants visés. Il nous semble que l'écart constaté, de manière générale, peut s'expliquer par le plus grand sentiment de vulnérabilité des chalcédoniens dans un contexte où leur influence avait objectivement décru. Pour consolider les positions de leur faction, les milieux que nous étudions entreprirent, d'une part, de mieux former les leurs à la controverse, d'autre part, d'utiliser la polémique, en particulier anti-judaïque, pour conforter les fidèles dans leur foi.

En outre, la production des moines chalcédoniens apporte un éclairage sur leur conception de l'Église dans le califat, en particulier sur la redéfinition de l'Empire romain comme un moyen, pour Dieu, de signifier son attachement à l'Église, de la favoriser ou, au contraire, de lui signifier son mécontentement en cessant d'accorder des victoires, et comme une possession commune de tous les chrétiens, qu'ils soient sur son territoire ou soumis à un autre État. Cette conception, du reste, ne leur était peut-être pas exclusive : dans l'*Apocalypse du pseudo-Méthode*, qui fut probablement produite en milieu miaphysite à la même époque et qui circula largement par-delà les frontières confessionnelles, le dernier empereur romain est destiné à vaincre les Ismaélites et à constituer le dernier empire universel chrétien avant la fin des temps. En revanche, le refus d'admettre que l'Église de l'Est professait, au moins en principe, à la fois l'unité et la dualité du Christ, pose plus spécifiquement question pour les chalcédoniens. Le problème ne se posait guère pour les miaphysites puisqu'ils rejetaient toute forme de dyophysisme comme une négation de l'unité. Les chalcédoniens, en revanche, auraient pu reconnaître, à la suite de leurs contacts avec des Orientaux, que ceux-ci pensaient également l'unité personnelle du Christ, et non seulement l'égalité de dignité entre le Christ-homme et le Christ-Dieu. Le rôle structurant de l'opposition commune aux nestoriens dans les relations interdiscursives avec les miaphysites et l'enjeu prépondérant que représentait la confrontation avec ceux-ci empêchèrent l'ouverture de cet espace de débat potentiel.

Aperçus sur le développement de l'islam et de la politique religieuse du califat

Jusqu'ici, les musulmans en général et l'État califal en particulier peuvent paraître avoir été relégués au second plan de nos préoccupations. De fait, le corpus chalcédonien nous en apprend d'abord sur le milieu qui l'a produit et sur l'Église. Néanmoins, comme nous l'avons vu tout au long de cette récapitulation, la domination politique de non-chrétiens, l'émergence d'une politique de gestion du religieux fondée sur la reconnaissance du pluralisme confessionnel et

polém. p. 99 oppos. p. 100 chalc. p. 10 faction p. 4 milieu p. 89 controv. p. 3 fidèles p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4 miaph. p. 10 Égl. Est p. 4 dyophysisme : chalc. p. 10 Orientaux : Égl. Est p. 4 personne p. 11 nest. p. 10 rel. interd. p. 90

sur des politiques de patronage individuelles et diversifiées, l'affirmation par les califes de la supériorité de l'islam à l'époque marwanide, tout ceci constitue un ensemble de facteurs essentiel pour comprendre la relance de la compétition entre chrétiens, l'autonomisation progressive des factions et l'attitude des polémistes. L'*Hodegos* évoque d'ailleurs bien ces dynamiques, à travers les débats conduits devant les notables et le gouverneur d'Alexandrie, la connivence entre Anastase et le gouverneur et l'allusion à une tentative de l'auteur de discuter avec le puissant secrétaire sévérien Athanase bar Gumoye. L'histoire de l'évolution de l'Église dans le Proche-Orient islamique, même quand elle se concentre momentanément sur des questions d'idéologie et de stratégie argumentative propres à certains milieux chrétiens, s'inscrit pleinement dans celle de l'émergence d'un nouveau modèle impérial et d'une nouvelle organisation sociale propre au califat.

Bien plus, quelques pièces dans le dossier d'Anastase le Sinaïte documentent de manière unique, pour une date si haute, la conversion à l'islam d'élites chrétiennes et, surtout, leur implication dans le développement de la doctrine musulmane et du discours polémique et apologétique dirigé vers, ou contre, les chrétiens. Il donne ainsi des indications sur certaines thèses auxquelles l'auteur fut confronté directectement ou indirectement : caractère providentiel des conquêtes et de la domination islamiques, licéité de la polygamie, prédétermination de la destinée des hommes par Dieu, corruption du texte biblique tel qu'il était conservé par les juifs et les chrétiens, inadéquation de la foi de Nicée à ce même texte biblique. Il mettait également en garde contre les stratégies argumentatives des convertis : mise en évidence de contradictions au sein de la Bible ou entre la Bible et la tradition chrétienne, utilisation du texte biblique pour prouver des thèses que les chrétiens rejetaient. Davantage sans doute que les élites des tribus arabes chrétiennes mises en avant par Jack Tannous[1], ou du moins selon des modalités qui apparaissent plus clairement, ces milieux de convertis jouèrent un rôle dans l'élaboration de doctrines et d'argumentaires ainsi que dans la transmission de connaissances et de techniques rhétoriques qui firent leur chemin dans la tradition musulmane postérieure. Ils furent probablement stimulés en cela par la volonté de justifier leur choix face à leurs anciens coreligionnaires, voire de faire des émules. Espérons que de nouvelles recherches viendront enrichir ou amender la description que nous en donnons.

polém. p. 99 sév./théod./jac. p. 15 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Pr.-Or. p. 2 chrét. p. 4 disc. p. 86 milieu p. 89

1. J. B. V. Tannous, Between Christology and Kalām?, p. 707-716.

Vers une synthèse sur l'Église au Proche-Orient à l'époque omeyyade

L'époque omeyyade, particulièrement jusqu'au règne de ʿAbd al-Malik, reste une période assez mal connue dans l'histoire de l'Église au Proche-Orient. Cette situation tient à plusieurs facteurs. Tout d'abord, il n'est pas aisé de décrire la structuration du champ religieux à une époque où il n'était pas encore tout à fait caractérisé par l'existence d'Églises indépendantes et où les tendances observables ne paraissent pas toujours cohérentes. Nous espérons avoir fourni à ce sujet quelques pistes d'interprétation et de modélisation qui aideront à éviter le saut, encore trop fréquemment opéré, de l'Église impériale romaine aux « Églises islamiques » établies progressivement au cours du VIII^e^, voire du IX^e^ siècle. Ce saut conduit en effet à penser la période qui nous intéresse comme une « période de transition » pour l'Église, comme si le monde social d'alors n'avait pas eu de consistance propre : au contraire, ce moment peut et doit être compris pour lui-même autant que comme une étape dans une transition. Un autre facteur est le manque apparent de données issues de la documentation littéraire pour cette période, les formes narratives qui représentent le matériel le plus habituel de l'historien n'étant pas les plus représentées.

Certes, il est possible d'accomplir des progrès significatifs en poursuivant la collecte générale des informations énoncées dans un vaste corpus de sources diverses, sans négliger bien sûr le travail de comparaison et de critique, y compris philologique, que cela implique. Cependant, cette approche laisse habituellement de côté un grand nombre de documents qui paraissent trop peu informatifs ou trop difficiles d'accès. De plus, quand elle prépondérante, la critique y est entravée par une connaissance le plus souvent insuffisante des textes, de leurs auteurs, de leurs genres et leurs usages, des discours et des relations interdiscursives dans lesquelles ils s'inscrivaient.

Dans cette étude, nous avons tenté de mettre en œuvre une autre approche, certes plus lente, mais qui nous paraît à même de compléter et de corriger les résultats obtenus par le type d'enquêtes extensives que nous venons de décrire. Elle consiste tout d'abord à délimiter un corpus constitué d'œuvres produites par un milieu donné, voire par des auteurs partageant le même point de vue que ce milieu. Ensuite, le genre des différentes œuvres doit être précisé afin d'y adapter nos attentes, donc de ne pas les interpréter en fonction, par exemple, d'objectifs, de publics ou de normes rédactionnelles qui ne seraient pas les leurs. À partir de là, il est possible d'étudier et d'interpréter le ou les discours portés par ce corpus en s'intéressant particulièrement à la manière dont ils s'inscrivaient dans le monde social d'où ils étaient originaires : la position

---

Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 Pr.-Or. p. 2 Églises indépendantes : Égl. (organ.) p. 4 Égl. imp. p. 4 monde soc. p. 89 texte p. 86 genre p. 113 disc. p. 86 rel. interd. p. 90 milieu p. 89

et les fonctions que les auteurs attribuaient à leur groupe dans le monde social, soit par des indications explicites, soit par leurs pratiques discursives mêmes ; les relations de ce discours avec d'autres discours, relations dont la nature, le contenu et l'inscription dans des rapports sociaux sont à expliquer ; la manière dont les énoncés circulaient dans une communauté de discours, participaient à la définir, à la construire ou à la transformer. Bien entendu, plus les différentes œuvres du corpus ont déjà fait l'objet de travaux substantiels, en particulier philologiques, plus une telle investigation apparaît faisable. Si une étude systématique et minutieuse du discours peut faire figure de détour, elle apporte en réalité des informations sur les dynamiques sociales auxquelles les auteurs participaient ou réagissaient, et ce quels que soient les thèmes abordés dans les textes, grâce à l'attention portée aux relations interdiscursives, aux objectifs et stratégies des auteurs, aux usages des textes et à l'ancrage social des communautés de discours. Il se trouve que les historiens du VII^e^ et du début du VIII^e^ siècle ont la chance de disposer de corpus qui évoquent assez souvent ces dynamiques sociales de manière directe. Pour bien comprendre les passages concernés, il est cependant nécessaire de les replacer dans leur contexte discursif, donc de conduire une étude totale du discours. Chaque recherche de ce genre permettra, par synthèse, comparaison et confrontation, d'affiner les modèles déjà développés pour les milieux producteurs d'autres corpus et pour les sociétés du Proche-Orient islamique dans leur ensemble.

La présente étude apporte sa contribution à cette vaste tâche, qui ne peut être que collective. Sur les milieux miaphysites de Syrie du Nord, particulièrement sur le réseau constitué par Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Jean de Litarb et d'autres, beaucoup a été fait, mais il reste à déterminer si une recherche systématique selon les lignes que nous avons tracées est possible dès à présent. Concernant les miaphysites du patriarcat d'Alexandrie, la documentation ne manque pas[2]. Il serait également pertinent de pousser l'enquête jusqu'à la fin de l'époque omeyyade, notamment pour déterminer comment et à quel moment la séparation des Églises fut pleinement effective et pensée par les acteurs. En se cumulant et en se répondant les unes aux autres, de telles études permettront de modéliser de manière plus fine et plus exacte que nous n'avons pu le faire l'évolution de l'Église au Proche-Orient à l'époque omeyyade et la construction par le pouvoir califal et les élites chrétiennes d'un modèle pluraliste de gestion du religieux.

monde soc. p. 89 discursives : disc. p. 86 disc. p. 86 énoncé p. 86 comm. disc. p. 91 texte p. 86 rel. interd. p. 90 discursif : disc. p. 86 milieu p. 89 Pr.-Or. p. 2 miaph. p. 10 Églises : Égl. (organ.) p. 4 Église : Égl. (ens. chr.) p. 4 chrét. p. 4

2. Passage en revue dans M. S. A. Mikhail, Study of Early Islamic Egypt, p. 933-935.

Annexe : Objections des apostats contre les chrétiens

Anastase, *Hodegos*, XXII, 1-3, p. 292-297. Les références bibliques et patristiques ont été reprises de manière non exhaustive à l'édition ; quand c'était possible, nous avons indiqué la localisation dans une édition critique plus récente.

Annonce de l'intention dans laquelle ont été écrits les chapitres suivants

L'homonyme et participant du Royaume[1] céleste, Basile, dit que le discours de vérité est simple, c'est-à-dire sans arrières-pensées, très simple et inoffensif : les paroles divines sont toutes immédiates et directes pour les sages, les bons et ceux qui cherchent le Seigneur avec un cœur droit. Aux cœurs bornés, en revanche, la sagesse de Dieu ne parvient pas : il s'ensuit que, tout ce qu'ils peuvent entendre ou lire, ils s'empressent de le critiquer et de le démonter en vitesse et sans réflexion par souci de plaire aux hommes et de flatter leur orgueil. Qu'y a-t-il, dis-moi, de plus sûr, de plus divin, de plus véridique que la parole du Théologien : « au principe était le Verbe » (Jn 1,1) ? Pourtant, Arius, mal inspiré par le Diable, s'empara de cette parole sur Dieu en disant : « C'est à bon droit que Jean a dit : "au principe était le Verbe", c'est-à-dire la Parole de Dieu. En effet, il n'a pas dit : « au principe était le Fils », mais le Verbe énoncé par Dieu. » Par conséquent, mes chers frères, celui qui est travaillé par l'esprit du Diable est prêt à se confronter à n'importe quel passage de l'Écriture ou de nos maîtres. C'est ce que je vais tâcher de clarifier tout de suite à cause de ceux qui vont s'emparer avec une intention maligne de l'exposé que je viens de faire, eux dont la condamnation sera juste (Rm 3,8) et le châtiment inexorable.

22. Manière astucieuse de disputer contre ceux qui s'évertuent avec une application maligne à pervertir et à interpréter de travers les écritures des Évangiles et des Pères au sujet du Christ notre Dieu.

Les paroles d'un sage avertissent ceux qui veulent énoncer sagement les idées sages de Dieu : « Ne réponds pas au fou selon sa folie, mais réponds au fou contre sa folie, afin qu'il n'ait pas l'impression d'être raisonnable. » (Pr 26,4-5). Ce que veut dire par là le sage Salomon, le voici. Si quelqu'un, dans sa volonté folle de pervertir les saintes Écritures, t'interroge en ces termes

1. En grec, *basileia*.

sur ce qu'elles ont d'indicible et d'insaisissable : « D'où tires-tu que le Fils de Dieu est engendré et que l'Esprit saint procède ? Comment se peut-il que l'engendré soit égal au géniteur ? » ; bref, lorsqu'il examine avec une intention maligne les mystères insaisissables que la foi seule permet de penser, ou plutôt de confesser, et non de penser ; ne lui réponds pas conformément à ce genre d'incroyance qui ratiocine en te laissant entraîner, toi aussi, à examiner avec lui les mystères dont la profondeur dépasse tout examen et toute investigation et qui sont inconnaissables à toute la Création, mais réponds-lui « contre sa folie » en lui opposant les articles de foi que tous les chrétiens confessent et qui sont médités, proclamés et énoncés par l'Église en une foi simple. Ces articles mêmes, les apostats du christianisme répandus aujourd'hui à travers tout l'Orient cherchent à les réfuter en s'appuyant sur leur connaissance extensive des textes de la Loi et des Évangiles : en voici quelques exemples.

Apories des apostats de l'Église contre les chrétiens

1. Qu'est-ce qui prouve que notre âme est créée ou immortelle, alors que l'Écriture de la Loi n'en porte nulle part le témoignage ?
2. Qui peut me dire que la Genèse est un texte écrit par Moïse ? Ce livre n'a pas de titre, comme les autres livres des prophètes. De plus, on y trouve de nombreuses affirmations qui ne sont pas véridiques : par exemple, la malédiction prononcée par Dieu au sujet de la nourriture[2], et celle au sujet des quatre cents ans d'oppression pour Israël en Égypte (Gn 15,13) (ils ont souffert pendant cent quarante ans en comptant après la mort de Joseph). De même, la limite qu'a indiquée Dieu pour la vie des hommes ne s'est pas réalisée pour Noé (Gn 32), car il a dit que, jusqu'au Déluge, les hommes de ce temps vivraient cent vingt ans (Gn 6,3).
3. De plus, après avoir délivré son Lévitique si riche en viandes, Dieu a dit ensuite par la bouche d'Isaïe et de Jérémie qu'il n'a rien ordonné à Israël au sujet des sacrifices et des holocaustes (Is 1,11, Jr 7,22).
4. De plus, ayant annoncé que la Loi vaudrait éternellement (Ex 28,43), comment se fait-il qu'il n'ait pas rendu éternelles les instructions énoncées dans la Loi ?
5. Ayant convenu de donner à la semence d'Israël un domaine s'étendant de l'Égypte à l'Euphrate (Gn 15,18), il ne leur a même pas donné le dixième de ce qu'il avait annoncé.

Voilà pour l'Ancien Testament. Remises en question de la part des mêmes infidèles, à partir du Nouveau Testament.

1. Puisque l'Évangile ne dit pas que le tombeau ait été scellé avant que le Christ ne ressuscite, d'où tenez-vous cette information ?

2. Comme l'indique Uthemann, il s'agit sans doute d'une allusion à Gn 3,3, où Dieu menace de mort Adam et Ève s'ils mangent du fruit défendu : de fait, la consommation du fruit ne les tue pas.

2. Puisque l'Évangile qualifie en long et en large Joseph d'époux de Marie (Mt 1,16), pourquoi n'utilisez-vous pas cette expression ?
3. De même que l'Évangile mentionne la conception virginale du Christ (Lc 1,27), pourquoi ne mentionne-t-il pas que son enfantement n'ait pas entamé la virginité de sa mère, comme vous le dites ?
4. Puisque Jean mentionne Marie, sœur de Marie la mère de Jésus (Jn 19,25), pourquoi ne vous la mentionnez-vous pas ?
5. Alors que le Christ a dit qu'il passerait dans l'Hadès, comme Jonas, exactement trois jours pleins et trois nuits (Jn 2,1), comment se fait-il qu'il n'ait pas passé autant de temps que Jonas, comme il l'avait prédit ?
6. De plus, comment se fait-il que, dans un des Évangiles, il vous enjoigne de prendre un bâton et des sandales (Mc 6,8), et quand dans l'autre il vous interdise tant le bâton que les sandales (Mt 10,10) ?
7. Puisque les évangélistes ne le mentionnent nulle part, comme pouvez-vous savoir que le Christ a été enfanté dans une grotte ? Ce n'est pas mentionné dans les Évangiles.
8. Si Jésus a donné lui-même l'exemple de ce qu'il a enseigné (Ac 1,1), comment se fait-il que, lorsqu'il a été frappé à la joue, il n'ait pas tendu l'autre, mais ait blâmé celui qui l'a frappé (Mt 5,39, Jn 18,23) ?
9. Puisque l'Évangile dit que le Christ est créé ou engendré, comment pouvez-vous dire qu'une partie de lui est créée et l'autre incréée ? Matthieu dit en effet : « livre de l'engendrement — c'est-à-dire de la création — de Jésus-Christ fils de David fils d'Abraham » (Mt 1,1).
10. Si vous dites que Dieu est infini, emplissant aussi bien le Ciel que la Terre (Jr 23,24), comment le Verbe a-t-il pu descendre du Ciel et y revenir ensuite (Jn 3,13, Ep 4,9) ?
11. Si le Dieu Verbe était dans le monde en sa divinité dès avant l'Incarnation, comme le dit Jean l'évangéliste (Jn 1,10), comment pouvez-vous dire qu'il est descendu du Ciel pour venir dans la mère de Marie ? S'il était ainsi dès avant l'Incarnation, il est évident qu'il n'est pas descendu. S'il est descendu lors de l'Incarnation, il est bien clair qu'il était un être fini dans le Ciel, tout comme les anges.
12. Si le Fils et l'Esprit saint sont tous deux du Père, il est bien clair que celui-ci est le père des deux, et que l'Esprit saint aussi est engendré. Si vous n'acceptez pas de le confesser, dites-moi, lequel est venu en premier du Père et lequel en deuxième, le Fils ou l'Esprit saint ? S'ils sont venus en même temps, il est bien clair que le Père a enfanté des jumeaux et que le Fils et l'Esprit ont une fraternité divine. D'autre part, quelle est la différence entre l'engendrement et la procession concernant la divinité inifinie, immuable et indivisible ?

13. Qu'est-ce qui nous donne la certitude que le Verbe de Dieu est Dieu en une hypostase, que de même l'Esprit de Dieu est Dieu et une hypostase de Dieu, mais que l'intellect de Dieu n'est pas un autre Dieu et une autre hypostase, ni le cœur de Dieu, ni la main de Dieu, ni le bras et toutes les autres choses que l'Écriture attribue à Dieu ?
14. Alors que les disciples étaient onze avant l'Ascension du Christ, comment Paul peut-il dire que, lorsqu'il ressuscita d'entre les morts, « il fut vu des douze » disciples (1 Co 15,5) ? Matthieu n'était pas encore compté comme l'un deux (Ac 1,15-26), et Paul non plus.
15. Alors que le Christ a annoncé à ceux qui ont renoncé pour lui à leurs champs, leurs femmes, leurs enfants et leurs richesses, de les leur rendre au centuple dans ce monde (Mc 10,29-30), comment se fait-il qu'il ne leur ait pas fourni tout cela, comme il l'avait annoncé ?

    Scholie : Que ces armes soient à disposition des hommes raisonnables contre les fous, quand vous les verrez s'adresser à vous avec une intention mauvaise, se rengorger et se saisir de ce livre avec une intention mauvaise.

Le christianisme est une religion simple : c'est en simplicité et en ingénuité de cœur qu'il faut recevoir et écouter toute écriture inspirée, surtout celles qui proviennent de nos maîtres. Concernant les écritures des Évangiles et des apôtres, nous savons qu'elles sont authentiques, comme nous l'avons établi de plusieurs manières : comme l'Évangile a été transmis et écrit dans les manuscrits des soixante-douze langues et Nations, il est impossible qu'elles aient été affectées par des falsifications, des pertes ou des additions. Même si quelqu'un avait entrepris de corrompre les livres dans une ou deux langues, sa falsification aurait tout de suite été mise en évidence par la comparaison avec les soixante-dix autres versions. Considère, par exemple, que certains ont entrepris de supprimer de l'évangile selon Luc la mention des grumeaux de sang produits par la sueur du Christ (Lc 22,43-44), et qu'ils n'y sont pas parvenus : la lacune des manuscrits qui ne contiennent pas ce verset est mise en évidence par les nombreux exemplaires différents des Évangiles qui le contiennent, car il se trouve dans tous les évangéliaires des Nations[3] et dans la plupart de ceux écrits en grec.

Quant aux discours des saints Pères, particulièrement ceux qui traitent de dogme, ils n'ont pas été transmis dans toutes les langues des Nations, ni dans tous les pays. Or, il est arrivé que des hérétiques, à certaines époques, réussirent à y faire des ajouts et des coupures, ce dont nous avons nous-mêmes fait l'expérience. Pour illustrer notre propos, nous allons donner quelques exemples ponctuels de méfaits commis par des hérétiques dans des livres de nos maîtres.

Dieu seul n'a pas été fait, c'est-à-dire est incréé. Or, voici que nous trouvons dans un traité du saint Denys, dans un chapitre intitulé « Du petit et du grand », la phrase suivante au sujet

3. C'est-à-dire les traductions.

de Dieu : « il ne peut être diminué et n'a pas été fait, non dans le sens où il ne serait pas encore ou serait inachevé, ou n'aurait pas été fait par untel ou n'aurait pas été fait tel, mais dans le sens où il est au-dessus de tout ce qui n'a pas été fait[4]. » En disant « au-dessus de tout ce qui n'a pas été fait », il signifie qu'il y a de nombreux êtres qui n'ont pas été faits, c'est-à-dire sont incréés. Comment donc cela serait-il possible ? Personne n'a pas été fait, sinon Dieu seul ! Or, cette citation m'a été présentée par un manichéen qui entendait prouver que les anges, l'âme et les eaux étaient aussi incréés, c'est-à-dire n'ont pas été faits[5].

De même, alors que l'Église dit que tous les saints anges ne font qu'une essence, le même divin et apostolique Denys dit que les puissances célestes sont des essences nombreuses[6]. Or, le grand Denys, évêque d'Alexandrie, formé chez les rhéteurs, dans les *Scholies* qu'il a écrites sur les livres de son bienheureux homonyme Denys, dit : « "Qui n'a pas été fait" était habituellement utilisé par la philosophie du dehors pour désigner toute nature invisible, de même que "essences" désignait les hypostases : de là vient », dit-il, « que le saint Denys a employé ces mots de manière opportune, suivant l'usage de ceux du dehors[7] ». Par conséquent, il ne faut pas interpréter les paroles des saints Pères sans réflexion et selon notre bon plaisir, comme le font encore certains aujourd'hui.

De même, le bienheureux Basile a écrit dans son *Hexaemeron* : « Tout ce qui a un début a une fin : si tu mentionnes un début », dit-il, « n'hésite pas sur le fait qu'il y a une fin[8]. » C'est précisement cette phrase que les origéniens vaniteux nous présentent dans l'intention de prouver la préexistence des âmes dans le Ciel avant que les corps n'existence, de même que la finitude de la punition, en faveur de laquelle laquelle ils présentent un nombre non négligeable de citations qu'ils prétendent être du pieux Grégoire de Nysse et du Théologien et les interprètent selon leur bon plaisir.

> **Scholie :** Les origénistes présentent des citations tirées du discours *Sur la théophanie* du Théologien, et de Grégoire de Nysse, tirées de *De la vertu*, *Sur sa famille*, *Sur les bénédictions*, *Sur les chants*, et d'autres encore.

Je ne dis cela ni par hasard, ni en vain : je fais allusion à ceux qui s'emparent des manuels et des recueils de citations des Pères sans posséder la lumière de la conaissance, qui trébuchent

4. Pseudo-Denys, *Les noms divins*, 9, 4, 912C.

5. Sans doute un chrétien hétérodoxe : la création des âmes et des anges n'étant pas mentionnées dans la Genèse, et les eaux étant mentionnées dans Gn 1,2 dès avant la création du monde, il était aisé de postuler leur éternité. Le caractère incréé des anges est réfuté dans Procope de Gaza, *Commentaire sur la Genèse*, Procœm., p. 9, l. 220-228.

6. Pseudo-Denys, *La hiérarchie céleste*, 5, 196B-C.

7. Cette citation n'est pas connue directement.

8. Basile de Césarée, *Hexaemeron*, I, 3.

par conséquent et chutent, et qui composent des ramassis de billevesées qui nient et réfutent l'Incarnation du Dieu Verbe à partir d'une vierge professée par l'Église catholique[9].

9. Au moins autant qu'aux musulmans, l'auteur fait sans doute allusion aux nestoriens (qu'il imagine constituer l'Église de l'Est) et aux miaphysites (qu'il accuse de tendre vers la négation de l'humanité du Christ).

Bibliographie

Liste des abréviations

Nous reprenons, par ordre de priorité, les abréviations définies par la *Revue des études byzantines*[1], l'*Année philologique*[2] et l'Institut français d'archéologie orientale[3]. Quelques-unes ont été définies par nous dans l'esprit de la liste de l'IFAO.

ACO	= Acta conciliorum oecumenicorum
ACO2	= Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda
AHC	= *Annuarium Historiae Conciliorum*
An. Boll.	= *Analecta Bollandiana*
AnIsl	= *Annales islamologiques*
Annales (HSS)	= *Annales. Histoire, Sciences Sociales*
AnnSE	= *Annali di storia dell'esegesi*
APF	= Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete
ASSR	= *Archives de sciences sociales des religions*
BASO	= *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BCH	= *Bulletin de correspondance hellénique*
BIRHT	= *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*
BMGS	= *Byzantine and Modern Greek Studies*
BSGRT.Graeci	= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Auctores Graeci
BSGRT.Romani	= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Auctores Romani
BSOAS	= *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
BTP	= Bibliothèque des Textes Philosophiques
Byz.	= *Byzantion*
BZ	= *Byzantinische Zeitschrift*
CCSA	= Corpus christianorum. Series apocryphorum

1. Liste au début de chaque numéro.
2. http://www.archeo.ens.fr/IMG/pdf/annee_philologique_abrev_revues.pdf
3. https://www.ifao.egnet.net/uploads/publications/enligne/IF1216.pdf

CCSG = Corpus Christianorum. Series Graeca
CCT = Corpus Christianorum in Translation
CEFR = Collection de l'École française de Rome
CFHB = Corpus Fontium Historiae Byzantinae
ChHist = *Church History*
CollAug.Ant = Collection des études augustiniennes. Série Antiquité
CollAug.MATM = Collection des études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes
CollLatomus = Collection Latomus
CrSt = *Cristianesimo nella storia*
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSCO.Arab3 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici. Series tertia
CSCO.Subs = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia
CSCO.Syr3 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Series tertia
CSCO.Syr4 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Series quarta
CSHB = Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DOP = *Dumbarton Oaks Papers*
EHR = *English Historical Review*
EO = *Échos d'Orient*
EThL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EtudAlex = Études alexandrines
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GCS.NF = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge
GRBS = *Greek, Roman and Byzantine Studies*
HbOr.1 = Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., Der Nahe und der Mittlere Osten
HCMR = The History of Christian-Muslim Relations
HistChr = Histoire du christianisme des origines à nos jours
HR = *History of Religions*
HThR = *Harvard Theological Review*
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*
JECS = *Journal of Early Christian Studies*

JEH = *Journal of Ecclesiastical History*
JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JJP = *The Journal of Juristic Papyrology*
JJP.Suppl = The Journal of Juristic Papyrology. Supplements
JJS = *Journal of Jewish Studies*
JNES = *Journal of Near Eastern Studies*
JÖB = *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*
JQR = *Jewish Quarterly Review*
JSAI = *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*
JSRC = Jerusalem Studies in Religion and Culture
JThS = *The Journal of Theological Studies*
MCL = Martin Classical Lectures
MMed = The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400-1500
MondBibl = Le monde de la Bible
Muséon = *Le Muséon*
MWG = Max Weber Gesamtausgabe
NGWG = *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*
OC = *Oriens Christianus*
OCA = Orientalia Christiana Analecta
OCP = *Orientalia Christiana Periodica*
OECS = Oxford Early Christian Studies
OECT = Oxford Early Christian Texts
OLA = Orientalia Lovaniensia Analecta
OLP = *Orientalia Lovaniensia Periodica*
Opuscula = Opuscula. Testi per esercitazioni accademiche
PapBrux = Papyrologica Bruxellensia
PBA = Proceedings of the British Academy
PG = *Patrologia Graeca*
PIFD = Publications de l'Institut français de Damas
PO = *Patrologia Orientalis*
PTS = Patristische Texte und Studien
QuadVetChr = Quaderni di Vetera Christianorum
REB = *Revue des Études Byzantines*
Remmm = *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*
RET = *Revue des études tardo-antiques*

RhM = *Rheinisches Museum für Philologie*
RHR = *Revue de l'histoire des religions*
RHT = *Revue d'Histoire des Textes*
RN = *Revue numismatique*
ROC = *Revue de l'Orient chrétien*
RSR = *Revue des sciences religieuses*
RThL = *Revue théologique de Louvain*
S&C = *Scrittura e Civiltà*
SC = Sources chrétiennes
SKCO = Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients
SLAEI = Studies in Late Antiquity and Early Islam
SSLov = Spicilegium sacrum Lovaniense
SSLov.EtudDoc = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents
S&T = *Segno e testo*
STDJ = Studies on the Texts of the Desert of Judah
StudPatr = *Studia patristica*
StudTest = Studi e testi
SupplVChr = Supplements to Vigiliae Christianae
TEG = Traditio exegetica Graeca
TextUnt = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TM = *Travaux et Mémoires*
TM.Mon = Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies
TSAJ = Texte und Studien zum antiken Judentum
TTH = Translated Texts for Historians
UCOP = University of Cambridge Oriental Publications
VChr = *Vigiliae Christianae*
VCSS = Variorum Collected Studies Series
VetChr = *Vetera Christianorum*
ZAC = *Zeitschrift für Antikes Christentum*

Sources

Actes du concile In Trullo, éd. H. Ohme, avec la collaboration de R. Flogaus et C. R. Kraus, *Concilium Constantinopolitanum a. 691/692 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum)* (ACO^2 2.4), Berlin 2013.

Actes du Sixième concile œcuménique, éd. R. Riedinger, *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, I-III (ACO^2 2.1-3), Berlin 1990.

Chaîne palestinienne sur les Psaumes, dans Oxford, Bodleian Library, Barocci 235 (Diktyon 47523).

Chronicon Paschale (CPG 7960), éd. L. Dindorf, *Chronicon Paschale: ad exemplar Vaticanum*, I-II (CSHB 16-17), Bonn 1832.

Chronicon paschale (trad. anglaise) = Chronicon Paschale (CPG 7960), trad. M. Whitby et M. Whitby, *Chronicon Paschale 284-628 AD* (TTH 7), Liverpool 1989.

Chronique chalcédonienne jusqu'en 641, éd. et trad. A. de Halleux, La chronique melkite abrégée du ms. Sinaï Syr. 10, *Muséon* 91, 1978, p. 5-44.

Chronique composite (trad. latine) = Chronique composite jusqu'en 641, trad. J.-B. Chabot, Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens, dans E. W. Brooks, I. Guidi et J.-B. Chabot (éd.), *Chronica Minora*, II (CSCO.Syr^3 4), Paris 1904, p. 61-119.

Chronique maronite jusqu'en 664, éd. E. W. Brooks, Chronicon Maroniticum, dans E. W. Brooks, I. Guidi et J.-B. Chabot (éd.), *Chronica Minora*, II (CSCO.Syr^3 4), Paris – Leipzig 1904, p. 43-73.

Chronique maronite (trad. anglaise partielle) = Chronique maronite (extrait), trad. A. Palmer, Extract from the *Maronite Chronicle*, dans *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (TTH 15), Liverpool 1993, p. 30-35.

Chronique maronite (trad. latine) = Chronique maronite jusqu'en 664, trad. J.-B. Chabot, Chronicon Maroniticum, dans E. W. Brooks, I. Guidi et J.-B. Chabot (éd.), *Chronica Minora*, II (CSCO.Syr^3 4), Paris – Leipzig 1904, p. 35-57.

Chronique maronite (trad. Nau) = Chronique maronite, trad. F. Nau, Opuscules maronites, *ROC* 4, 1899, p. 319-326.

Concile d'Éphèse = Actes du concile d'Éphèse (431), éd. E. Schwartz, *Concilium universale Ephesenum*, I-VIII (ACO 1), Berlin – Leipzig 1927.

Dialogica (CPG 7796), éd. C. Schiano, trad. I. Aulisa, *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco. Testo, traduzione e commento* (QuadVetChr 30), Bari 2005.

Dialogue contre un sévérien (CPG 7798), éd. G. N. Bonwetsch, Ein antimonophysitischer Dialog, *NGWG*, 1909.2, p. 123-159 (en ligne : https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.56255/page/123).

Dialogue entre un stylite et un juif, éd. et trad. A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew* (CSCO 338-339), Louvain 1973.

Discours sur les pseudo-prophètes (Montfaucon) = Discours sur les pseudo-prophètes, les pseudo-didascales, les hérétiques impies et les signes de la fin du monde (CPG 4583), *PG* 59, 553-568.

Discours sur les pseudo-prophètes (Savile) = Discours sur les pseudo-prophètes, les pseudo-didascales, les hérétiques impies et les signes de la fin du monde (CPG 4583), éd. H. Savile, dans *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινοπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὑρισκομένων τόμος ἕβδομος*, Eton 1612, p. 211-225 (en ligne : https://archive.org/details/SavileChrysostom7).

Dispute contre les juifs de l'abbé Anastase (CPG 7772), *PG* 89, 1191-1282.

Doctrina Jacobi nuper baptizati (CPG 7793), éd. et trad. V. Déroche, dans *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e^ siècle* (*TM* 11), 1991, p. 17-229.

Doctrina Patrum (CPG 7781), éd. F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster 1907.

Florilège cyrillien, éd. R. Hespel, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche* (Bibliothèque du Muséon 37), Louvain 1955.

Fragment monothélite sur le Sixième Concile, éd. et trad. S. P. Brock, A Syriac fragment on the Sixth Council, *OC* 57, 1973, p. 63-71.

HPAE II = Histoire des Patriarches d'Alexandrie, éd. et trad. B. T. A. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria II: Peter I to Benjamin I (661), *PO* 1, 1904, p. 381-518.

HPAE III = Histoire des Patriarches d'Alexandrie, éd. et trad. B. T. A. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III: Agathon to Michael I (766), *PO* 5, 1911, p. 1-215.

HPAS I = Histoire des Patriarches d'Alexandrie, éd. C. F. Seybold, *Severus ben al Moqaffaʿ Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, I (CSCO.Arab^{3} 9.1), Beyrouth 1904.

HPASH = Histoire des Patriarches d'Alexandrie, éd. C. F. Seybold, *Severus ibn al-Muqaffa': Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (61-767), nach der ältesten 1266 geschrieben Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben* (Veröffentlichungen aus der Hamburger Stadtsbibliothek 3), Hambourg 1912.

Kephalaia = Questions pour mettre les juifs dans l'embarras (CPG 7804), éd. et trad. V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e^ et au VII^e^ siècle. Un mémento inédit, les *Képhalaia*, *TM* 11, 1991, p. 297-307.

Lectionnaire géorgien de Jérusalem, éd. et trad. M. Tarchnischvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e^-VIII^e^ siècle)* (CSCO 188-189, 204-205), Louvain 1959.

Letter of the Jews to Marcian = Lettre des juifs à Marcien, éd. et trad. L. Van Rompay, A Letter of the Jews to the Emperor Marcian concerning the Council of Chalcedon, *OLP* 12, 1981, p. 215-224.

Midrash Tehillim, trad. W. Braude, *The Midrash on Psalms*, I-II (Yale Judaica Series 13), New Haven 1959.

Miracles de Saint Georges, éd. J. B. Aufhauser, *Miraculi S. Georgii*, Leipzig 1913.

Novelles (CPG 6893.4), éd. R. Schöll et W. Kroll, *Corpus iuris civilis*. III, *Novellae*, 1959[7].

Novelles de Justinien (trad. anglaise) = Novelles (CPG 6893.4), trad. D. J. D. Miller et P. Sarris, *The Novels of Justinian: A Complete Annotated English Translation*, Cambridge 2018.

P. Lond. IV 1375 (*TM* 19831), éd. H. I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum*. IV, *The Aphrodito Papyri*, Londres 1910, p. 48-49.

P. Lond. IV 1392 (TM 19843), éd. H. I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum*. IV, *The Aphrodito Papyri*, Londres 1910, p. 64-65.

Paris Coisl. 259 = Paris, Bibliothèque nationale de France, Coislin 259 (Diktyon 49400).

Paris gr. 897 = Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 897 (Diktyon 50485).

Pirqe Mashiaḥ, trad. H. Spurling, *Pirqe Mashiah: A Translation, Commentary and Introduction*, PhD Dissertation, Université de Cambridge 2004.

Pseudo-Méthode grec = Apocalypse du pseudo-Méthode (version grecque) (CPG 1830), éd. W. J. Aerts et G. A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius: die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* (CSCO 569-570), Louvain 1998.

Pseudo-Méthode syriaque = Apocalypse du pseudo-Méthode (version syriaque), éd. et trad. G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (CSCO 540), Louvain 1993.

Questions contre les maximianistes, éd. et trad. S. P. Brock, Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists, *OLP* 17, 1986, p. 119-140.

Septante, éd. A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart 1935.

Targum des Psaumes (Bomberg), éd. P. de Lagarde, dans *Hagiographa Chaldaice*, Leipzig 1873, p. 2-85.

Targum des Psaumes (trad. anglaise) = *Targum des Psaumes*, trad. D. M. Stec, *The Targum of Psalms* (The Aramaic Bible 16), Collegeville Minn 2004.

Targum des Psaumes (Villa-Amil), éd. L. Díez Merino, *Targum de Salmos : edición príncipe del ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora* (Bibliotheca hispana biblica 6), Madrid 1982.

TLG = Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library, http://www.tlg.uci.edu.

Toledot Yeshu, éd. et trad. M. Meerson et P. Schäfer, avec la collaboration de Y. Deutsch, D. Grossberg, A. Manekin et A. Yoffie, *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, I-II (TSAJ 159), Tübingen 2014.

Trophées de Damas = *Les Trophées de Damas* (CPG 7797), éd. et trad. G. Bardy, Les *Trophées de Damas*. Controverse judéo-chrétienne du VII^e^ siècle, *PO* 15.2, 1927, p. 173-291.

Vie de Pierre de Capitolias, éd. et trad. S. J. Shoemaker, Passion of Peter of Capitolias (d. 715), dans *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine* (Middle Eastern Texts Initiative 6), Provo 2016, p. 1-65.

Vie syriaque de Maxime le Confesseur, éd. et trad. S. P. Brock, An Early Syriac Life of Maximus the Confessor, *An. Boll.* 91, 1973, p. 299-346.

ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Al-Muṣannaf*, éd. Ḥ. Al-Aʿẓamī, Beyrouth 1970.

Al-Balāḏurī, *Kitāb futūḥ al-buldān* = Aḥmad b. Yaḥyā Al-Balāḏurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, éd. M. J. de Goeje, *Liber expugnationis regionum, auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsorí*, Leyde 1866.

Al-Balāḏurī, *Kitāb futūḥ al-buldān (trad. anglaise)* = Aḥmad b. Yaḥyā Al-Balāḏurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, trad. P. K. Hitti, *The Origins of the Islamic State: Being a Translation from the Arabic Accompanied with Annotations Geographic and Historic Notes of the Kitâb Futûḥ al-buldân of al-Imâm abu-l ʿAbbâs Aḥmad ibn-Jâbir al-Balâdhuri*, I-II (Studies in History, Economics and Public Law 68), New York 1916.

Al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wa-l-mulūk* = Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd Al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. M. J. de Goeje, *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir*, Leyde 1879.

Anastase, *Apories contre les monophysites* = Anastase le Sinaïte, *Apories présentées succinctement avec l'aide de Dieu contre les hérétiques impies* (CPG 7757), éd. K.-H. Uthemann, Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites. Einführung und Edition, *BZ* 74.1, 1981, p. 11-26 (DOI : 10.1515/byzs.1981.74.1.11).

Anastase, *Chapitres contre les monothélites* = Anastase le Sinaïte, *Chapitres contre les monothélites* (CPG 7756), éd. K.-H. Uthemann, dans *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. 97-157.

Anastase, *Discours I* = Anastase le Sinaïte, *Discours I sur la constitution de l'Homme à l'image de Dieu* (CPG 7747), éd. K.-H. Uthemann, dans *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. 3-31.

Anastase, *Discours II* = Anastase le Sinaïte, *Discours II sur la constitution de l'Homme à l'image de Dieu* (CPG 7748), éd. K.-H. Uthemann, dans *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. 35-48.

Anastase, *Discours III* = Anastase le Sinaïte, *Discours III sur la constitution de l'Homme à l'image de Dieu* (CPG 7749), éd. K.-H. Uthemann, dans *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. 55-83.

Anastase, *Discours sur la constitution de l'Homme et chapitres contre les monothélites* = Anastase le Sinaïte, *Discours sur la constitution de l'Homme à l'image de Dieu et chapitres contre les monothélites* (CPG 7747-7749, 7756 et 7771), éd. K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Sermones duo*.

Anastase, *Florilège contre les monothélites* = Anastase le Sinaïte, *Citations sans valeur de vils auteurs ariens niant l'essence divine du Fils de Dieu et qualifiant de créature le Créateur de toutes choses* (CPG 7771), éd. K.-H. Uthemann, dans *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. 87-96.

Anastase, *Hexaemeron* = Anastase le Sinaïte, *Hexaemeron* (CPG 7770), éd. et trad. C. A. Kuehn et J. D. Baggarly (OCA 278), Rome 2007.

Anastase, *Hodegos* = Anastase le Sinaïte, *Hodegos* (CPG 7745), éd. K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae dux* (CCSG 8), Turnhout – Louvain 1981.

Anastase, *Hodegos (trad. roumaine)* = Anastase le Sinaïte, *Hodegos* (CPG 7745), trad. G. Mândrilă et L. Mândrilă, *Călăuza. Îndrumar hristologic* (Theosis), Bucarest 2014.

Anastase, *Homélie sur la Passion* = Anastase le Sinaïte, *Homélie sur la Passion du Christ* (CPG 7754), éd. et trad. B. Dumont, *TM* 24.2, 2020, p. 3-63 (en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03793609).

Anastase, *Homélie sur la Sainte Synaxe* = Anastase le Sinaïte, *Homélie sur la Sainte Synaxe* (CPG 7750), *PG* 89, 825-849.

Anastase, *Homélie sur la Sainte Synaxe (trad. française)* = Anastase le Sinaïte, *Homélie sur la Sainte Synaxe* (CPG 7750), trad. N. Molinier, dans *Trois homélies suivies de Questions et réponses spirituelles et pastorales choisies* (Orthodoxie 17), Paris 2013.

Anastase, *Homélie sur la Transfiguration* = Anastase le Sinaïte, *Homélie sur la Transfiguration* (CPG 7753), éd. A. Guillou, Le monastère de la Théotokos au Sinaï. Origines ; épiclèse ;

mosaïque de la Transfiguration ; Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration (Étude et texte critique), *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 67, 1955, p. 259-278 (DOI : 10.3406/mefr.1955.7401).

Anastase, *Homélie sur le dimanche de Saint Thomas* = Anastase le Sinaïte, *Homélie sur le dimanche de Saint Thomas*, dans Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 1447 (Diktyon 51064), f. 114-125r (en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10723089k/f121.item).

Anastase, *Homélie sur le Psaume 6* = Anastase le Sinaïte, *Homélie sur le Psaume 6* (CPG 7751), *PG* 89, 1077-1144.

Anastase, *Homélie sur le Psaume 6 (trad. française)* = Anastase le Sinaïte, *Homélie sur le Psaume 6* (CPG 7751), trad. N. Molinier, dans *Trois homélies suivies de Questions et réponses spirituelles et pastorales choisies* (Orthodoxie 17), Paris 2013.

Anastase, *Questions et réponses* = Anastase le Sinaïte, *Questions et réponses* (CPG 7746), éd. M. Richard et J. A. Munitiz, *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones* (CCSG 59), Turnhout 2006.

Anastase, *Questions et réponses (trad. anglaise)* = Anastase le Sinaïte, *Questions et réponses* (CPG 7746), trad. J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers* (CCT 7), Turnhout 2011.

Anastase, *Récits sur le Sinaï* = Anastase le Sinaïte, *Histoires diverses sur les saints Pères habitant le désert du mont Sinaï* (CPG 7758.A), éd. et trad. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte: « Récits sur le Sinaï » et « Récits utiles à l'âme »*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne 2001.

Anastase, *Récits utiles à l'âme* = Anastase le Sinaïte, *Récits utiles à l'âme* (CPG 7758.B-C), éd. et trad. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte: « Récits sur le Sinaï » et « Récits utiles à l'âme »*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne 2001.

Anastase, *Sur la communion (Binggeli)* = Anastase le Sinaïte, *Sur la communion* (CPG 7746), éd. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte: « Récits sur le Sinaï » et « Récits utiles à l'âme »*, I, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne 2001, p. 284-288.

Anastase, *Sur la communion (Munitiz)* = Anastase le Sinaïte, *Sur la communion* (CPG 7746), éd. M. Richard et J. A. Munitiz, Appendix 10a, dans *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones* (CCSG 59), Turnhout 2006, p. 180-183.

Anastase, *Sur la communion (trad. anglaise)* = Anastase le Sinaïte, *Sur la communion* (CPG 7746), trad. J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers* (CCT 7), Turnhout 2011, p. 148-151.

Anastase, *Sur la dignité épiscopale* = Anastase le Sinaïte, *Sur la dignité épiscopale*, éd. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte: « Récits sur le Sinaï » et « Récits utiles à l'âme »*, I, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne 2001, p. 272-283.

Anastase, *Traité des hérésies et des conciles* = Anastase le Sinaïte, *Traité des hérésies et des conciles* (CPG 7774), éd. K.-H. Uthemann, Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene *Synopsis de haeresibus et synodis*. Einführung und Edition, *AHC* 14, 1982, p. 58-94.

Anastase Ier d'Antioche, *Chapitres philosophiques* (CPG 6945), éd. K.-H. Uthemann, Die „Philosophischen Kapitel" des Anastasius I. von Antiochien (559-598), *OCP* 46.2, 1980, p. 306-366.

Antiochos le Moine, *Pandectes* (CPG 7842), *PG* 89, 1421-1850.

Antipater de Bostra, *Réfutation d'Origène (chap. 15-16)*, Parallela Rupefucaldina, *PG* 96, 488D-501A.

Antoine de Choziba, *Vie de Georges de Choziba* (CPG 7985), éd. et trad. C. Houze, Sancti Georgii Chozebitæ confessoris et monachi vita auctore Antonio ejus discipulo, *An. Boll.* 7, 1888, p. 95-144, 337-359.

Barsanuphe et Jean de Gaza, *Lettres aux laïcs et aux évêques*, éd. F. Neyt et P. De Angelis-Noah, trad. L. Regnault, *Correspondance*. III, *Aux laïcs et aux évêques. Lettres 617-848* (SC 468), Paris 2002.

Basile de Césarée, *Hexaemeron*, éd. E. Amand De Mendieta et S. Y. Rudberg, *Homilien zum Hexaemeron* (GCS 2), Berlin 1997.

Chorikios, *Discours III* = Chorikios de Gaza, *Éloge du duc Aratios et du gouverneur Stéphanos*, éd. R. Förster et E. Richtsteig, dans *Choricii Gazaei opera* (BSGRT.Graeci), Leipzig 1929, p. 48-69.

Diodore de Tarse, *Commentaire sur les Psaumes* (CPG 3818), éd. J.-M. Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*. I, *I-L* (CCSG 6), Turnhout – Louvain 1980.

Épiphane de Salamine, *Panarion* (CPG 3745), éd. K. Holl, *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, I-III, Leipzig 1915.

Épiphane de Salamine, *Panarion (trad. anglaise)* = Épiphane de Salamine, *Panarion* (CPG 3745), trad. F. Williams, *The* Panarion *of Epiphanius of Salamis*. I, *Book I (Sects 1-46)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 63), Leyde – Boston 2009.

Étienne de Bostra, *Fragments sur les images* (CPG 7790), éd. A. Alexakis, Stephen of Bostra: Fragmenta contra Iudaeos (CPG 7790): A new edition, *JÖB* 43, 1993, p. 45-60.

Eutychios d'Alexandrie, *Annales*, éd. M. Breydy, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien* (CSCO 471-472), Louvain 1985.

P. Giguet (trad.), *La Sainte Bible. Traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante*, Paris 1872.

Hésychius de Jérusalem, *Commentaire court sur les psaumes* (CPG 6553), éd. V. Jagić, *Supplementum Psalterii Bononensiensis. Incerti auctoris explanatio Psalmorum Graeca*, Vienne 1917.

Hésychius de Jérusalem, *Éloge de saint Étienne* (CPG 6573), éd. et trad. M. Aubineau, dans *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I (Subsidia hagiographica 59), Bruxelles 1978, p. 289-350.

N. Hurvitz et al. (éd.), *Conversion to Islam* = N. Hurvitz, C. C. Sahner, U. I. Simonsohn et L. B. Yarbrough (éd.), *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook* (The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature), Oakland 2020.

Jacques d'Édesse, *Chronographie*, éd. E. W. Brooks, Chronicon Jacobi Edesseni, dans E. W. Brooks, I. Guidi et J.-B. Chabot (éd.), *Chronica Minora*, III (CSCO 5), Paris 1905, p. 261-330.

Jean Chrysostome, *Homélie XLIII/XLIV sur l'Évangile selon Matthieu* (CPG 4424), *PG* 57, 455-464.

Jean Climaque, *L'échelle sainte*, *PG* 88, 632-1161.

Jean Damascène, *Traité sur les hérésies* (CPG 8044), éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. IV, *Liber de haeresibus; Opera polemica* (PTS 22), Berlin 1981.

Jean Damascène, *Traité sur les hérésies, chap. 100* (CPG 8044), éd. B. Kotter, trad. R. Le Coz, dans *Écrits sur l'islam* (SC 383), Paris 1992, p. 210-227.

Jean Malalas, *Chronographie* (CPG 7511), trad. H. Thurn, avec la collaboration de M. Meier, *Weltchronik* (Bibliothek der griechischen Literatur 69), Stuttgart 2009.

Jean Malalas, *Chronographie (trad. allemande)* = Jean Malalas, *Chronographie* (CPG 7511), éd. H. Thurn, *Ioannis Malalae Chronographia* (CFHB 35), Berlin – New York 2000.

Jean Philopon, *La Création du monde* (CPG 7265), éd. C. Scholten, *Über die Erschaffung der Welt*, I-III (Fontes Christiani 23), Fribourg 1997.

Jérôme de Jérusalem, *Fragment sur les images* (CPG 7815), *PG* 40, 865.

Justin de Naplouse, *Dialogue avec Tryphon* (CPG 1076), éd. et trad. P. Bobichon (Paradosis 47), Fribourg 2004.

Justinien I^{er}, *Traité contre les monophysites* (CPG 6878), éd. E. Schwartz, Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche (Contra Monophysitas), dans *Drei dogmatische Schriften Iustinians* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-

historische Abteilung. Neue Folge 18), Munich 1939, p. 5-43 (en ligne : http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10930375-6).

Léonce de Byzance, *Contre l'opinion de Nestorius et d'Eutychès*, éd. et trad. B. E. Daley, *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος ά)*, dans *Leontius of Byzantium: Complete Works* (OECT), Oxford 2017, p. 125-267.

Léonce de Jérusalem, *Apories contre ceux qui professent une seule nature* (CPG 6917), éd. et trad. P. T. R. Gray, *Leontius of Jerusalem: Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* (OECT), Oxford 2006.

Léontios de Néapolis, *Apologie contre les juifs (fragments)* (CPG 7885), éd. et trad. V. Déroche, L'Apologie contre les juifs de Léontios de Néapolis, *TM* 12, 1993, p. 45-104.

Ménas de Nikiou, *Vie du patriarche Isaac* = Ménas de Nikiou, *Vie du saint patriarche et archevêque de la ville de Rakoti, abba Isaac*, éd. et trad. É. Amélineau, *Histoire du patriarche copte Isaac. Étude critique, texte et traduction*, Paris 1890.

Procope de Gaza, *Commentaire sur Isaïe* (CPG 7434), *PG* 87.2, col. 1817-2717.

Procope de Gaza, *Commentaire sur la Genèse* (CPG 7430/C003), éd. et trad. K. Metzler, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*. I, *Der Genesiskommentar* (GCS.NF 22-23), Berlin 2016.

Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum ducem* = Pseudo-Athanase, *De notre saint père Athanase, archevêque d'Alexandrie, à l'archonte Antiochus, sur de nombreux problèmes importants que posent les Saintes Écritures et qui devraient connus de tous les chrétiens* (CPG 7795), *PG* 28, 684-700.

Pseudo-Denys, *La hiérarchie céleste* = Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, *PG* 3, 120-340.

Pseudo-Denys, *Les noms divins* = Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *PG* 3, 585-984.

Pseudo-Sébéos, *Chronique (trad. anglaise)* = Pseudo-Sébéos, *Chronique*, trad. R. W. Thomson, avec la collaboration de J. Howard-Johnston et T. Greenwood, *The Armenian History attributed to Sebeos*, I-II (TTH 31), Liverpool 1999.

Sévère d'Antioche, *Discours à Nephalius*, éd. et trad. J. Lebon, *Severi Antiocheni orationes ad Nephalium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*, I-II (CSCO.Syr^{4} 7), Louvain 1949.

Sophrone de Jérusalem, *Homélie de Noël* (CPG 7637), éd. H. Usener, Weihnachtspredigt des Sophronios, *RhM* 41, 1886, p. 500-516.

Sophrone de Jérusalem, *Homélie sur le Baptême* (CPG 7643), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου, ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων, λόγος εἰς τὸ

ἅγιον βάπτισμα, dans *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, V, Saint-Pétersbourg 1898, p. 151-168.

Sophrone de Jérusalem, *Homélies (trad. française)* = Sophrone de Jérusalem, *Homélies*, trad. J. de La Ferrière, avec la collaboration de M.-H. Congourdeau, *Sophrone de Jérusalem. Fêtes chrétiennes à Jérusalem* (Les Pères dans la foi 75), Paris 1999.

Sophrone de Jérusalem, *Lettre à Arcadius*, éd. et trad. M. Albert, avec la collaboration de C. von Schönborn, *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu* (PO 39.2), Turnhout 1978.

Sophrone de Jérusalem, *Miracles des saints Cyr et Jean* (CPG 7646), éd. N. Fernández Marcos, *Los « Thaumata » de Sofronio: contribución al estudio dela « incubatio » cristiana* (Manuales y anejos de Emerita 31), Madrid 1975.

Sophrone de Jérusalem, *Ode 14* (CPG 7650), éd. S. Vailhé, La prise de Jérusalem par les Perses, en 614, *ROC* 6, 1901, p. 643-649.

Sophrone de Jérusalem, *Odes anacréontiques* (CPG 7650), éd. et trad. M. Gigante, *Sophronii Anacreontica* (Opuscula 10-12), Rome 1957.

Stratégios, *Prise de Jérusalem (trad. anglaise)* = Stratégios, *Prise de Jérusalem par les Perses*, trad. F. C. Conybeare, Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614, *EHR* 25, 1910, p. 502-517.

Stratégios, *Prise de Jérusalem (version géorgienne)* = Stratégios, *Prise de Jérusalem par les Perses*, éd. et trad. G. Garitte, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614* (CSCO 202-203), Louvain 1960.

Stratégios, *Prise de Jérusalem (versions arabes)* = Stratégios, *Prise de Jérusalem par les Perses*, éd. et trad. G. Garitte, *Expugnationis Hierosolymae A. D. 614 recensiones Arabicae* (CSCO 340-341 ; 347-348), Louvain 1973.

Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur les Psaumes* (CPG 3833), éd. R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I-LXXX* (StudTest 93), Vatican 1939.

Théodoret de Cyr, *Commentaire sur les Psaumes* (CPG 6202), *PG* 80, 857-1997.

Théophane le Confesseur, *Chronique*, éd. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*, Leipzig 1883.

Théophane le Confesseur, *Chronique (trad. anglaise)* = Théophane le Confesseur, *Chronique*, trad. C. Mango et R. Scott, avec la collaboration de G. Greatrex, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284—813*, Oxford 1997.

Théophylacte Simocatta, *Histoire universelle*, éd. C. de Boor, avec la collaboration de P. Wirth, *Theophylacti Simocattae Historiae* (BSGRT.Romani), Stuttgart 1972.

Littérature secondaire

Clavis de textes syriaques de controverse, dans F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, p. 385-446.

Coinage and History in the Seventh Century Near East, II–VI, Londres 2010.

Thesaurus Graecae linguae = H. Estienne, C.-B. Hase, L. Dindorf et W. Dindorf, *Thesaurus Graecae linguae*, Paris 1831.

L. Albert et L. Nicolas, Le « pacte » polémique = L. Albert et L. Nicolas, Introduction. Le « pacte » polémique : enjeux rhétoriques du discours de combat, dans Idem (éd.), *Polémique et rhétorique*, p. 17-48 (DOI : 10.3917/dbu.albert.2010.01.0017).

L. Albert et L. Nicolas (éd.), *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours* (Champs linguistiques), Bruxelles 2010 (DOI : 10.3917/dbu.albert.2010.01).

P. Allen, Life and Times of Maximus the Confessor, dans P. Allen et B. Neil (éd.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, p. 3-18 (DOI : 10.1093/oxfordhb/9780199673834.013.1).

P. Allen, Religious Conflict between Antioch and Alexandria c. 565-630 CE, dans W. Mayer et B. Neil (éd.), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 121), Berlin – Boston 2013, p. 187-199 (DOI : 10.1515/9783110291940.187).

P. Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents* (OECT), Oxford 2009.

É. Amélineau, *Histoire d'Isaac* = É. Amélineau, *Histoire du patriarche copte Isaac. Étude critique, texte et traduction*, Paris 1890.

R. Amossy, L'argument ad hominem dans l'échange polémique, dans G. Declercq, M. Murat et J. Dangel (éd.), *La parole polémique*, Paris 2003, p. 409-423.

P. Andrist, *Adversus Iudaeos* = P. Andrist, Literary Distance and Complexity in Late Antique and Early Byzantine Greek Dialogues *Adversus Iudaeos*, dans Av. Cameron et N. Gaul (éd.), *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, Abingdon – New York 2017, p. 43-64 (DOI : 10.4324/9781315269443).

P. Andrist, Essai sur la famille γ des *Dialogica polymorpha antiiudaica* et de ses sources : une composition d'époque iconoclaste ?, dans C. Zuckerman (éd.), *Constructing the Seventh Century* (*TM* 17), 2013, p. 105-138.

P. Andrist, Polémique religieuse dans les catéchèses de Cyrille = P. Andrist, Polémique religieuse et dialogue *aduersus Iudaeos* au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem, dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos, p. 199-223.

S. W. Anthony, *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context* (American Oriental Series 96), New Haven 2014.

S. W. Anthony, Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background, *JECS* 23.4, 2015, p. 607-627 (DOI : 10.1353/earl.2015.0048).

S. W. Anthony, *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam*, Oakland 2020.

S. W. Anthony, Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle, *Der Islam* 91.2, 2014, p. 243-265 (DOI : 10.1515/islam-2014-0010).

J. Ashkenazi et M. Aviam, Monasteries and Villages: Rural Economy and Religious Interdependency in Late Antique Palestine, *VChr* 71, 2017, p. 117-133 (DOI : 10.1163/15700720-12341297).

F. Astren, Jewish history and the Muslim conquests = F. Astren, Re-reading the Muslim Sources: Jewish History and the Muslim Conquests, *JSAI* 35, 2009, p. 83-130.

I. Aulisa, Le prime conquiste islamiche in Oriente: la percezione dei cristiani in alcune opere di VII e VIII secolo, *VetChr* 55, 2018, p. 39-59 (DOI : 10.4475/895).

I. Aulisa, Motivi iconoclastici e presunta presenza islamica in un episodio della polemica antiebraica nel Mediterraneo orientale (VII-VIII secolo), *AnnSE* 23.2, 2006, p. 481-497.

I. Aulisa et C. Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco. Testo, traduzione e commento* (QuadVetChr 30), Bari 2005.

G. Avni, The Persian Conquest of Jerusalem (614 c.e.)—An Archaeological Assessment, *BASO* 357, 2010, p. 35-48.

R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.

J. Balty, La place des mosaïques de Jordanie au sein de la production orientale, dans N. Duval (éd.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques. Actes de la journée d'études organisée le 22 février 1989 au musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon* (Bibliothèque archéologique et historique 168), Beyrouth 2003, p. 153-188.

G. Bardy, Trophées de Damas = G. Bardy, Les Trophées de Damas. Controverse judéo-chrétienne du VII^e^ siècle, *PO* 15.2, 1927, p. 173-291.

S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-XVIII, New York – Londres 1952[2].

F. Barth, Ethnic Groups and Boundaries = F. Barth, Introduction, dans Idem (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (The Little, Brown Series in Anthropology), Boston 1969, p. 9-38.

W. Jac. van Bekkum, Anti-Christian Polemics in the *Piyyuṭ* = W. Jac. van Bekkum, Anti-Christian Polemics in Hebrew Liturgical Poetry (*Piyyuṭ*) of the Sixth and Seventh Centuries, dans J. Den Boeft et A. Hilhorst (éd.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* (SupplVChr 22), Leyde – New York – Cologne 1993, p. 297-308.

W. Jac. van Bekkum, The Hebrew Liturgical Poetry of Byzantine Palestine: Recent Research and New Perspectives, *Prooftexts* 28.2, 2008, p. 232-246.

P. Berger et T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité* (Individu et Société), traduit de l'anglais par P. Taminiaux et D. Martucelli, Paris 2018 (1966[1]) (DOI : 10.3917/arco.berge.2018.01).

M. Bernards et J. A. Nawas (éd.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam* (Islamic History and Civilization: Studies and Texts 61), Leyde – Boston 2005 (DOI : 10.1163/9789047416524).

A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte: « Récits sur le Sinaï » et « Récits utiles à l'âme »*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne 2001.

A. Binggeli et S. Efthymiadis, Bacchos le Jeune = A. Binggeli et S. Efthymiadis, *Vie et Passion de Bacchos le Jeune* (*BHG 209*) par Étienne le Diacre, dans *Les nouveaux martyrs à Byzance* (Byzantina Sorbonensia 31), Paris 2021, p. 1-211.

J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631* (OECS), Oxford 1994.

P. Blaudeau, Faut-il s'interdire de parler de miaphysisme? Quelques suggestions d'un historien intéressé à la géo-ecclésiologie de la période tardo-antique, *CrSt* 37.1, 2016, p. 7-18.

P. Blaudeau, Le voyage de Damien d'Alexandrie vers Antioche puis Constantinople (579-580) — Motivations et objectifs, *OCP* 63, 1997, p. 333-361.

A.-S. Boisliveau, Qur'ānic Discourse on the Bible, *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 33, 2018, p. 3-38 (en ligne : http://journals.openedition.org/mideo/1819).

G. N. Bonwetsch, Ein antimonophysitischer Dialog, *NGWG*, 1909.2, p. 123-159 (en ligne : https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.56255/page/123).

P. Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity* (Transformation of the Classical Heritage 52), Berkeley – Los Angeles – Londres 2014.

P. Booth, Debating the Faith in Early Islamic Egypt, *JEH* 70.4, 2019, p. 691-707 (DOI : 10.1017/S0022046919000617).

P. Booth, Last Years of Cyrus = P. Booth, The Last Years of Cyrus, Patriarch of Alexandria († 642), dans J.-L. Fournet et A. Papaconstantinou (éd.), *Mélanges Jean Gascou. Textes et études papyrologiques* (P.Gascou) (*TM* 20.1), Paris 2016, p. 509-558.

P. Booth, Towards the Coptic Church: The Making of the Severan Episcopate, *Millenium* 14.1, 2017, p. 151-189 (DOI : 10.1515/mill-2017-0005).

M. Boudier, *L'Église melkite en Syrie-Palestine (VII^{e}-X^{e} siècle). Des chrétiens de Byzance à l'Islam*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne 2020.

C. Boudignon, L'image des juifs chez Sophrone de Jérusalem = C. Boudignon, La construction de l'image des juifs chez Sophrone de Jérusalem, dernier mystique grec d'Alexandrie, dans G. Cecere, M. Loubet et S. Pagani (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmane dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, Le Caire 2013, p. 127-142.

C. Boudignon, Le pouvoir de l'anathème, ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VII^{e} siècle, dans A. Camplani et G. Filoramo (éd.), *Foundations of power and conflicts of authority*, p. 245-274.

C. Boudignon, Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi* = C. Boudignon, « Le temps du saint baptême n'est pas encore venu. » Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi*, dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos, p. 237-256.

P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris 1972^{1}, 2000^{2}.

P. Bourdieu, *Sociologie générale I* = P. Bourdieu, *Sociologie générale*. I, *Cours au Collège de France 1981-1983* (Raisons d'agir), Paris 2015.

G. W. Bowersock, *Mosaics as History: The Near East from Late Antiquity to Islam* (Revealing Antiquity 16), Cambridge – Londres 2006.

P. A. Brandt, Polémique et subjectivité, dans C. Kerbrat-Orecchioni (éd.), *Le discours polémique* (Linguistique et sémiologie (Lyon) 8), Lyon 1980, p. 121-139.

S. Brelaud, *Présences chrétiennes en Mésopotamie durant l'époque sassanide (IIIe-VIIe siècles) : géographie et société*, Thèse de doctorat, Sorbonne Université 2018 (en ligne : http://www.theses.fr/2018SORUL146).

S. P. Brock, A Syriac fragment on the Sixth Council, *OC* 57, 1973, p. 63-71.

S. P. Brock, Miaphysite, not monophysite!, *CrSt* 37.1, 2016, p. 45-52.

S. P. Brock, The Christology of the Church of the East, dans D. E. Afinogenov et A. V. Murav′ev (éd.), *Традиции и наследие Христианского Востока: материалы международной конференции*, Moscou 1996.

S. P. Brock, Controverses christologiques en syriaque = S. P. Brock, Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées, dans F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, p. 105-107.

S. P. Brock, Monothelete Questions = S. P. Brock, Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists, *OLP* 17, 1986, p. 119-140.

S. P. Brock, The Christology of the Church of the East in the Synods of the First to the Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials, dans G. D. Dragas (éd.), *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, Londres 1985, p. 125-142.

S. P. Brock, The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532), *OCP* 47, 1981, p. 87-121.

S. P. Brock et L. Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments of the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)* (OLA 227), Louvain - Paris - Walpole 2014.

J. E. Brockopp, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622-950* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 2017.

R. Brubaker et F. Cooper, Beyond "identity", *Theory and Society* 29.1, 2000, p. 1-47 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/3108478).

B. G. Bucur, Exegesis and Intertextuality in Anastasius the Sinaite's Homily *On the Transfiguration*, *StudPatr* 68, 2013, p. 249-260.

T. Camelot, De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies, dans H. Bacht et A. Grillmeier (éd.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1962[3], p. 213-242.

A. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970.

A. Cameron, Blaming the Jews: The Seventh-Century Invasions of Palestine in Context, dans *Mélanges Gilbert Dagron* (*TM* 14), Paris 2002, p. 57-78.

A. Cameron, Byzantines and Jews: Some recent work on early Byzantium, *BMGS* 20, 1996, p. 259-274.

A. Cameron, Hellenism and the Emergence of Islam = Av. Cameron, The Eastern Provinces in the Seventh Century AD: Hellenism and the Emergence of Islam, dans *Changing Cultures in Early Byzantium* (VCSS 536), Aldershot 1996, p. 287-313.

A. Cameron, *Procopius and the sixth century* (Classical Life and Letters), Londres 1985.

A. Camplani et G. Filoramo (éd.), *Foundations of power and conflicts of authority in late-antique monasticism: Proceedings of the international seminar Turin, December 2-4, 2004* (OLA 157), Louvain 2007.

B. Campos, La compilation de textes antijuifs et antihérétiques du Par. Coisl. 299 = B. Campos, «Quand Dieu dit une chose et fait ensuite une autre» : la compilation de textes antijuifs et antihérétiques du Par. Coisl. 299, *S&T* 10, 2012, p. 279-304.

D. Caner, *Late Antique Sinai* = D. Caner, avec la collaboration de S. P. Brock, K. van Bladel et R. Price, *History and Hagiography from the Late Antique Sinai* (TTH 53), Liverpool 2010.

D. Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 33), Berkeley – Los Angeles – Londres 2002.

A. Capone, Cristianesimi e polemiche nei primi secoli: approcci e prospettive, dans B. Sère (éd.), *Les régimes de polémicité au Moyen Âge* (Hors série), Rennes 2019, p. 15-29.

D. Cefaï, Mondes sociaux. Enquête sur un héritage de l'écologie humaine à Chicago, *SociologieS*, 2015 (DOI : 10.4000/sociologies.4921).

P. Charandeau, Des conditions de la « mise en scène » du langage, dans A. Decrosse (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens* (Philosophie et langage), Liège 1993, p. 27-65.

P. Charandeau, Contrats de communication et ritualisations des débats télévisés, dans V. Brunetière, C. Chabrol, P. Charandeau, A. Croll, Y. Gormati, A.-M. Houdebine, D. Laroche-Bouvy, G. Lochard et J.-C. Soulages, *La Télévision. Les débats culturels « Apostrophes »* (Langages, Discours et Sociétés 7), Paris 1991, p. 11-35.

R. Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude* (Bibliothèque de « L'Évolution de l'humanité » 54), Paris 2009[2].

J. Chryssavgis, *John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, New York 2004[1], 2016[2].

E. A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge – Londres 2004.

D. Colas, *Le léninisme* (Quadrige), Paris 1982[1], 1998[2] (DOI : 10.3917/puf.colas.1998.01).

M.-H. Congourdeau, Compte-rendu de *Anastasius of Sinai. Hexaemeron* = M.-H. Congourdeau, Clement A. Kuehn et John D. Baggarly (éd.), *Anastasius of Sinai. Hexaemeron.* With a Foreword by Joseph A. Munitiz, *REB* 68, 2010, p. 259-260 (en ligne : www.persee.fr/doc/rebyz_0766-5598_2010_num_68_1_3074_t13_0259_0000_2).

M.-H. Congourdeau, Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale, dans V. Boudon-Millot et B. Pouderon (éd.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leurs temps. Actes du 3e Colloque d'études patristiques, Paris, 9-11 septembre 2004, organisé par l'Institut catholique de Paris et l'Université de Tours, en collab. avec l'UMR-CNRS Médecine grecque* (Théologie historique 117), Paris 2005, p. 287-298.

P. Contamine, The Norman 'Nation' and the French 'Nation' in the Fourteenth and the Fifteenth Centuries, dans D. Bates et A. Curry (éd.), *England and Normandy in the Middle Ages*, Londres 1994, p. 234.

M. Conterno, La controverse monothélite du côté syriaque = M. Conterno, Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque, dans F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, p. 157-179.

M. Conterno, Three unpublished texts on Christ's unique will and operation from the Syriac *florilegium* in the ms. London, British Library, Add. 14535, *Millenium* 10.1, 2013, p. 115-144 (DOI : 10.1515/mjb.2013.10.1.115).

M. A. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge – New York 1981.

M. A. Cook et P. Crone, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

J. Costa, Le Psaume 2 est-il messianique ? La réponse de Midrash Tehillim, dans M.-A. Vannier (éd.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques des Psaumes* (Christianismes anciens 3), Berne 2015, p. 25-67.

D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 - vers 1610* (Époques), Paris 1990.

G. Dagron, Introduction historique : entre histoire et apocalypse, dans *Juifs et chrétiens en Orient byzantin* (Bilans de recherche 5), Paris 2010, p. 17-46.

G. Dagron, Judaïser, *TM* 11, 1991, p. 359-380.

G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique* (Bibliothèque des histoires), Paris 2011.

G. Dagron, L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question, vie-xie siècle, *DOP* 46, 1992, p. 59-68 (DOI : 10.2307/1291639).

G. Dagron, Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de « Questions et réponses » des ve-viie siècles, dans *Hagiographie, cultures et sociétés, ive-xiie siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)* (CollAug.Ant 87), Paris 1981, p. 143-156.

G. Dagron, Le scénario et ses ancrages historiques = G. Dagron, Commentaire I. Le scénario et ses ancrages historiques, dans G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle* (*TM* 11), Paris 1991, p. 248-273.

M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great* (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2012.

M. Dal Santo, Scepticism towards the Cult of Saints in Early Byzantium = M. Dal Santo, The God-Protected Empire? Scepticism towards the Cult of Saints in Early Byzantium, dans P. Sarris, M. Dal Santo et P. Booth (éd.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity* (Brill's Series on the Early Middle Ages 20), Leyde – Boston 2011, p. 129-149 (DOI : 10.1163/9789004206595_010).

J. Darrouzès, Jérôme le Grec (ou de Jérusalem?), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* 8, Paris 1972.

C. Dauphin, *La Palestine byzantine. Peuplement et populations*, I-III (BAR. International series 726), Oxford 1998.

I. De Vos, The Manuscript Tradition of the *Quaestiones ad Antiochum ducem*, dans R. Ceulemans et P. De Leemans (éd.), *On Good Authority: Tradition, Compilation and the Construction of Authority in Literature from Antiquity to the Renaissance* (Lectio: Studies on the Transmission of Texts and Ideas 3), Turnhout 2015, p. 43-66 (DOI : 10.1484/M.LECTIO-EB.5.109424).

I. De Vos et O. Grinchenko, The *Quaestiones ad Antiochum ducem*. Exploring the Slavonic Material, *Byz.* 84, 2014, p. 105-143 (DOI : 10.2143/BYZ.84.0.3049176).

M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam* (Late Antique History and Religion 12), Louvain – Paris – Bristol 2015.

C. Décobert, Introduction. Formes et substances des construits identitaires, dans C. Décobert (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte* (L'atelier méditerranéen), Paris 2000, p. 9-31.

A. Decrosse, Introduction, dans Idem (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens* (Philosophie et langage), Liège 1993, p. 17-24.

M. Deker, Settlement and Agriculture in the Levant, 6th-8th Centuries, dans A. Borrut, A. Papaconstantinou, M. Debié, D. Pieri et J.-P. Sodini (éd.), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales* (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 19), Paris 2011, p. 1-6.

R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work* (OLA 264), Louvain 2018.

A. Delattre et al. (éd.), *Authority and Control in the Countryside* = A. Delattre, M. Legendre et P. M. Sijpesteijn (éd.), *Authority and Control in the Countryside: From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth–Tenth Century)* (Leiden Studies in Islam and Society 9), Leyde – Boston 2018 (DOI : 10.1163/9789004386549).

C. Dell'Osso, *Cristo e Logos. Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente* (Studia Ephemeridis Augustinianum 118), Rome 2010.

V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis* (Studia Byzantina Upsaliensia 3), Uppsala 1995.

V. Déroche, Notes sur le VII^e siècle, dans O. Delouis, S. Métivier et P. Pagès (éd.), *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan* (Byzantina Sorbonensia 29), Paris 2016, p. 139-153 (DOI : 10.4000/books.psorbonne.37645).

V. Déroche, Les dialogues *aduersus Iudaeos* face aux genres parallèles, dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos, p. 257-266.

V. Déroche, Introduction, dans *Fioretti des moines d'Orient. Jean Moschos.* Le pré spirituel (Les Pères dans la foi 94-95), Paris 2006, p. 7-23.

V. Déroche, Compte-rendu de Molinier = V. Déroche, Anastase le Sinaïte, *Trois homélies suivies de Questions et Réponses spirituelles et pastorales choisies.* Introduction et notes de Hiéromoine Nicolas (Molinier), *RHR* 234.1, 2017, p. 161-164 (DOI : 10.4000/rhr.8691).

V. Déroche, L'Apologie contre les juifs de Léontios de Néapolis, *TM* 12, 1993, p. 45-104.

V. Déroche, L'authenticité de l' « Apologie contre les Juifs » de Léontios de Néapolis, *BCH* 90.2, 1986, p. 655-669.

V. Déroche, La *Disputatio adversus Iudaeos* d'Anastase le Sinaïte. Authenticité du texte et identification des fragments, *EThL* 95.3, 2019, p. 427-438.

V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VI^e et au VII^e siècle. Un mémento inédit, les *Képhalaia*, *TM* 11, 1991, p. 275-312.

V. Déroche, Les intentions de l'auteur = V. Déroche, Commentaire II. Les intentions de l'auteur, dans G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin* (*TM* 11), Paris 1991, p. 248-273.

V. Déroche, Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam (7^e-8^e siècles), *REB* 57, 1999, p. 141-161 (DOI : 10.3406/rebyz.1999.1969).

V. Déroche, Représentations de l'Eucharistie dans la haute époque byzantine, dans *Mélanges Gilbert Dagron* (*TM* 14), Paris 2002, p. 167-180.

V. Descombes, L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives, *Raisons politiques* 66, 2017, p. 13-28 (DOI : 10.3917/rai.066.0013).

R. Devreesse, Chaînes exégétiques grecques, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 1, Paris 1928, col. 1084-1233.

F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster 1907.

F. M. Donner, The Formation of the Islamic State, *JAOS* 106, 1986, p. 283-295.

F. M. Donner, Early Muslims and Peoples of the Book, dans H. Berg (éd.), *Routledge Handbook on Early Islam* (Routledge Handbooks), 2017, p. 177-193 (DOI : 10.4324/9781315743462-11).

F. M. Donner, From Believers to Muslims: Confessional Self-identity in the Early Islamic Community, *Al-Abḥāth* 50-51, 2002, p. 9-53.

F. M. Donner, Umayyad Efforts at Legitimation: The Umayyads' Silent Heritage, dans A. Borrut et P. M. Cobb (éd.), *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain* (Islamic History and Civilization 80), Leyde – Boston 2010, p. 185-211 (DOI : 10.1163/ej.9789004184749.i-560.52).

I. Dorfmann-Lazareff, Beyond empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish conquest, 604-1071, dans T. F. X. Noble et J. M. H. Smith (éd.), *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100* (The Cambridge History of Christianity 3), Cambridge 2008, p. 65-85 (DOI : 10.1017/CHOL9780521817752.005).

G. Dorival, *Les chaînes sur les Psaumes* = G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, I-V (SSLov 43-46, 54), Louvain 1986.

A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII^e^ - XV^e^ siècle* (Collection U), Paris 1996.

B. Dumont, Compte-rendu de Jack Tannous, *The Making of the Medieval Middle East* = B. Dumont, J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society and Simple Believers* (2018), *Topoi* 23, 2020, p. 533-540.

B. Dumont, Édition de l'*Homélie sur la Passion du Christ* d'Anastase le Sinaïte (*CPG* 7754/*BHG* 416c), *TM* 24.2, 2020, p. 3-63 (en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03793609).

B. Dumont, La *Dispute contre les juifs de l'abbé Anastase* (CPG 7772), les *Dialogica polymorpha antiiudaica* (CPG 7796) et les « livres contre les juifs » perdus d'Anastase le Sinaïte, *REB* 79, 2021, p. 69-94 (DOI : 10.2143/REB.79.0.3289642).

B. Dumont, Les notables municipaux face au pouvoir impérial : une étude historique du discours III de Chorikios de Gaza, *RET* 6, 2016, p. 43-69.

A. A.-A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton 1983.

G. Dye, Le corpus coranique. Questions autour de sa canonisation, dans M. A. Amir-Moezzi et G. Dye (éd.), *Le Coran des historiens*, I, 2019, p. 847-918.

A.-M. Eddé et al., *Communautés chrétiennes en pays d'Islam* = A.-M. Eddé, F. Micheau et C. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle* (Regards sur l'Histoire), Paris 1997.

T. Edwards, *Exegesis in the Targum of Psalms: The Old, the New, and the Rewritten* (Gorgias Dissertations 28), Piscataway 2007.

F. H. van Eemeren et R. Grootendorst, *La Nouvelle dialectique* (Argumentation, Sciences du langage), traduit de l'anglais par S. Bruxelles, M. Doury, V. Traverso et C. Plantin, Paris 1996.

A. Elad, The Southern Golan in the Early Muslim Period: The Significance of Two Newly Discovered Milestones of *ʿAbd al-Malik*, *Der Islam* 76, 1999, p. 33-88.

J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin – New York 1991.

J. Famerée, Éphèse et Nestorius : un malentendu christologique. L'apport du P. A. de Halleux, *RThL* 39, 2008, p. 3-25 (DOI : 10.2143/RTL.39.1.2028225).

J.-M. Fiey, Les nestoriens de Damas = J.-M. Fiey, Les insaisissables nestoriens de Damas, dans C. Laga, J. A. Munitiz et L. Van Rompay (éd.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* (OLA 18), Louvain 1985, p. 167-180.

E. Fleischer, avec la collaboration de S. Elizur et T. Beeri, *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages*, Jérusalem 2007[2].

B. Flusin, Miracle et hiérarchie, dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)* (CollAug.Ant 87), Paris 1981, p. 299-317.

B. Flusin, Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte, *TM* 11, 1991, p. 381-409.

B. Flusin, Église monophysite et Église chalcédonienne en Syrie à l'arrivée des Arabes, dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI). 24-30 aprile 2003* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 51), Spolète 2004, p. 667-705.

B. Flusin, Évêques et patriarches. Les structures de l'Église impériale, dans L. Pietri (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident*, p. 485-543.

B. Flusin, L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux récits byzantins, dans J. Raby et J. Johns (éd.), *Bayt al-Maqdis: ʿAbd al-Malik's Jerusalem*, I (Oxford Studies in Islamic Art 9), Oxford 1992, p. 17-31.

B. Flusin, Le christianisme impérial et ses expressions. Théologie, spiritualité, piété, dans L. Pietri (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident*, p. 609-657.

B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis* (CollAug.Ant 96), Limoges 1983.

B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, I-II (Le monde byzantin), Paris 1992.

B. Flusin, Saint Sabas: un leader monastique à l'autorité contestée, dans A. Camplani et G. Filoramo (éd.), *Foundations of power and conflicts of authority*, p. 195-216.

C. Foss, A Syrian Coinage of Muʿawiya?, *RN* 158, 2002, p. 353-365 (DOI : 10.3406/numi.2002.1451).

J.-L. Fournet, *Alexandrie : une communauté linguistique ? ou la question du grec alexandrin* (EtudAlex 17), Le Caire 2009 (en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01597809).

B. Fraigneau-Julien, L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme selon saint Cyrille d'Alexandrie, *RSR* 30.2, 1956, p. 135-156 (DOI : 10.3406/rscir.1956.2114).

D. Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (MCL), Princeton – Oxford 2018.

P. Frederiksen et O. Irshai, Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies, dans S. T. Katz (éd.), *The Late Roman-Rabbinic Period* (The Cambridge History of Judaism 4), Cambridge 2006, p. 977-1034.

W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.

J.-B. Frey, La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes, *Biblica* 15.2-3, 1934, p. 265-300.

V. Fritz et A. Kempinski (éd.), *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der* Ḫirbet el-Mšāš (Tēl Māśōś), I-III (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins), Wiesbaden 1983.

F. Furet, *Penser la Révolution française* (Bibliothèque des histoires), Paris 1978[1], 1983[2].

N. Garsoïan, La Perse : l'Église d'Orient, dans L. Pietri (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident*, p. 1003-1024.

N. Garsoïan, Le vin pur du calice dans l'Église arménienne, dans N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux (éd.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, I (CollAug.MATM 45), Paris 2009, p. 249-271.

J. Gascou, Culte des saints Cyr et Jean = J. Gascou, Les origines du culte des saints Cyr et Jean, 2006, p. 1-35 (en ligne : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00009140) (prépublication).

J. Gascou, *Miracles des saints Cyr et Jean (*BHG*I 477-479)*, Paris 2006.

J.-P. Gay, Lettres de controverse. Religion, publication et espace public en France au XVII[e] siècle, *Annales (HSS)*, 2013.1, p. 7-41 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-annales-2013-1-page-7.htm).

M. Gil, *A History of Palestine, 634—1099*, Cambridge 1992.

M. Gil, The Jewish Community, dans J. Prawer et H. Ben-Shammai (éd.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period, 638-1099*, Jérusalem – New York 1996, p. 163-200.

S. Gillingham, *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition*, Oxford 2013.

R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques* (L'Univers historique), Paris 1986.

P. Gledhill, Motzki's Forger: The Corpus of the Follower ʿAtāʾ in Two Early 3rd/9th-Century Hadīth Compendia, *Islamic Law and Society* 19.1-2, 2012, p. 160-193 (DOI : 10.1163/156851911X566367).

D. Goodblatt, Political and Social History = D. Goodblatt, The Political and Social History of the Jewish Community in the Land of Israel, c. 235-638, dans S. T. Katz, *The Late Roman-Rabbinic Period* (The Cambridge History of Judaism 4), Cambridge 2006, p. 404-430.

T. Goodwin, *Arab-Byzantine Coinage* (Studies in the Khalili Collection 4), Londres 2005.

A. Görke et G. Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads : das Korpus ʿUrwa ibn az-Zubair* (SLAEI 24), Princeton 2008.

A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique* (Idées et recherches 2), Paris 1984[2].

G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. I, *Die Übersetzungen* (StudTest 118), Vatican 1944.

T. Greenwood, Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations: A Re-evaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos, *Muséon* 115.3-4, 2002, p. 323-397 (DOI : 10.2143/MUS.115.3.335).

A. Greive, Comment fonctionne la polémique ?, dans G. Roellenbleck (éd.), *Le discours polémique. Aspects théoriques et interprétations*, Paris – Tübingen 1985, p. 17-30.

S. H. Griffith, Anastasios of Sinai, the "Hodegos", and the Muslims, *The Greek Orthodox Theological Review* 32, 1987, p. 341-358.

S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton 2008.

S. H. Griffith, The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE), dans O. Limor et G. A. G. Stroum-

sa (éd.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5), Turnhout 2006, p. 175-204.

A. Grillmeier, *L'Église de Constantinople* = A. Grillmeier, avec la collaboration de T. Hainthalter, *Le Christ dans la tradition chrétienne*. II.2, *L'Église de Constantinople au vi^e^ siècle* (Cogitatio fidei 172), traduit de l'allemand par P.-D. Nau, Paris 1993 (1989[1]).

A. Grillmeier, *L'Église de d'Alexandrie* = A. Grillmeier, avec la collaboration de T. Hainthalter, *Le Christ dans la tradition chrétienne*. II.4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451* (Cogitatio fidei 192), traduit de l'allemand par P.-D. Nau, Paris 1996 (1990[1]).

A. Grillmeier, *Le Concile de Chalcédoine* = A. Grillmeier, avec la collaboration de T. Hainthalter, *Le Christ dans la tradition chrétienne*. II.1, *Le Concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition* (Cogitatio fidei 154), traduit de l'allemand par P.-D. Nau, Paris 1990 (1991[1]).

R. Griveau, Histoire de la conversion des juifs habitant la ville de Tomei, en Égypte. D'après d'anciens manuscrits arabes, *ROC* 13.3, 1908, p. 298-313.

A. Grossman, Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature, dans J. Prawer et H. Ben-Shammai (éd.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period, 638-1099*, Jerusalem 1987, p. 295-310.

P. Grossmann et Z. Y. Saad, *Zwei kirchliche Palastanlagen in Hulwan aus umayyadischer Zeit: Grabungen der Egyptian Antiquities Organization in den Jahren 1948 bis 1949* (SKCO 21), Wiesbaden 2017.

A. Guillaumont, *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962.

R. B. ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leyde – Boston 2010.

R. Hachlili, *Ancient Synagogues—Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (HbOr.1 105), Leyde – Boston 2013.

J. F. Haldon, *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640-740*, Cambridge – Londres 2016.

J. F. Haldon, The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief, dans Av. Cameron et L. I. Conrad (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. 1: Problems in the Literary Source Material: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, held in London, 20-21 October 1989* (SLAEI 1), Princeton 1992, p. 107-147.

L. Halevi, Paradox of Islamization = L. Halevi, The Paradox of Islamization: Tombstone Inscriptions, Qurʾānic Recitations, and the Problem of Religious Change, *HR* 44.2, 2004, p. 120-152 (DOI : 10.1086/429230).

A. de Halleux, Une chronique melkite du VII^e^ s. = A. de Halleux, La chronique melkite abrégée du ms. Sinaï Syr. 10, *Muséon* 91, 1978, p. 5-44.

A. Haltenhoff et al. (éd.), *Römische Werte* = A. Haltenhoff, A. Heil et F.-H. Murschler (éd.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft* (Beiträge zur Altertumskunde 227), Munich – Leipzig 2005 (DOI : 10.1515/9783110945690).

M. Hammad, *Instauration de la monnaie épigraphique* = M. Hammad, *L'instauration de la monnaie épigraphique par les Omeyyades* (Sémantique des Institutions Arabes 2), Paris 2018.

M. Harl, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, I-II (SC 189), Paris 1972.

S. R. Hauser, The Church of the East Until the Eighth Century, dans D. K. Pettegrew, W. R. Caraher et T. W. Davis (éd.), *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*, Oxford 2019, p. 431-450 (DOI : 10.1093/oxfordhb/9780199369041.013.37).

A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew* (CSCO 338-339), Louvain 1973.

G. W. Heck, *Medieval Muslim Money: The Cornerstone of a Commercial Empire: An Inquiry Into the Evolution of Islam's « Monetary Policy » as Shaped by the Precious Metals Indigenous to the* Dar al-Islam, Riyad 2004.

G. W. F. Hegel, *Encyclopédie (trad. française)* = G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (BTP), traduit de l'allemand par B. Bourgeois, Paris 2012.

G. W. F. Hegel, *Enzykopädie (1830)* = G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Philosophische Bibliothek 33), éd. F. Nicolin et O. Pöggeler, Hambourg 1991.

J. den Heijer, *Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriǧ et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie (CSCO.Subs 83), Louvain 1989.

M. Himmelfarb, Sefer Eliyyahu: Jewish Eschatology and Christian Jerusalem, dans K. G. Holum et H. Lapin (éd.), *Shaping the Middle East: Jews, Christians and Muslims in an Age of Transition, 400-800 C.E.*, Bethesda 2011, p. 223-238.

K.-J. Hölkeskamp, *Reconstruire une République. La « culture politique » de la Rome antique et la recherche des dernières décennies*, traduit de l'allemand par F. Hurlet et C. Layre, Nantes 2008 (2004[1]).

W. Horbury, Suffering and Messianism in Yose ben Yose, dans *Messianism Among Jews and Christians: Biblical and Historical Studies* (Cornerstones), Londres – New-York 2016[2], p. 325-365.

J. Horovitz, *Earliest Biographies* = J. Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors* (SLAEI 11), éd. L. I. Conrad, Princeton 2002.

C. Hovorun, Anastasius and the Monothelite Controversy = C. Hovorun, Anastasius of Sinai and his Participation in the Monothelite Controversy, *EThL* 95.3, 2019, p. 505-527 (DOI : 10.2143/ETL.95.3.3286797).

C. Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century* (MMed 77), Leyde – Boston 2008 (DOI : 10.1163/ej.9789004166660.i-203).

J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010.

R. G. Hoyland, New Documentary Texts and the Early Islamic State, *BSOAS* 69.3, 2006, p. 395-416 (DOI : 10.1017/S0041977X06000188).

R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (SLAEI 13), Princeton 1997.

H. Hugonnard-Roche, L'être en syriaque = H. Hugonnard-Roche, Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Rešʿainā et de Jacques d'Édesse, dans J. E. Montgomery (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (OLA 152), Louvain – Paris – Dudley 2006, p. 101-125.

O. Irshai, Confrontation avec un empire chrétien. La culture juive dans le monde byzantin, dans D. Biale (éd.), *Les cultures des Juifs. Une nouvelle histoire*, traduit de l'anglais par J. Mailhos et J.-F. Sené, Paris 2005, p. 191-223.

A. S. Jacobs, Gender, Conversion, End of Empire = A. S. Jacobs, Gender, Conversion, and the End of Empire in the *Teaching of Jacob, Newly Baptized*, *JECS* 29.1, 2021, p. 93-120 (DOI : 10.1353/earl.2021.0003).

A. S. Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Stanford 2004.

C. Jalabert, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien (Ier/VIIe-VIIe/XIIIe siècles)*, I-II, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne 2004.

S. Janeras, Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée, dans R. R. Taft et G. Winkler (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948): Acts of the International Congress, Rome, 25-29 Sept. 1998* (OCA 256), Rome 2001, p. 495-562.

M. Jankowiak, *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études 2009.

G. Jenal, Monaci e vescovi al tempo di Martino I = G. Jenal, Monaci e vescovi al tempo di Martino I (649-653), dans Accademia Tudertina (éd.), *Martino I Papa (649-653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 13-16 ottobre 1991*, Spolète 1992, p. 165-186.

J. Johns, Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years, *JESHO* 46.4, 2003, p. 411-436 (DOI : 10.1163/156852003772914848).

A. H. M. Jones, *Later Roman Empire* = A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, I-IV, Oxford 1964.

S. C. Judd, The Early Qadariyya, dans S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, p. 44-54.

M. Jugie, *De theologia dogmatica* = M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. V, *De theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum*, Paris 1935.

A. Jülicher, Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert, dans A. von Harnack (éd.), *Festgabe von Sachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dachgebracht*, Tübingen 1922, p. 7-23.

W. E. Kaegi, Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest, *ChHist* 38.2, 1969, p. 139-149 (DOI : 10.2307/3162702).

W. E. Kaegi, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge 2010.

S. T. Keating, Refuting the Charge of *Taḥrīf* : Abū Rā'iṭa (d. ca. 835) and his « *First* Risāla *on the Holy Trinity* », dans S. Günther (éd.), *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (Islamic History and Civilization: Studies and Texts 58), Leyde – Boston 2005, p. 41-58.

J. Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme, IV^e^ siècle – VII^e^ siècle* (Bibliothèque d'études juives 26), Paris 2005.

C. Kerbrat-Orecchioni, La polémique et ses définitions, dans Idem (éd.), *Le discours polémique* (Linguistique et sémiologie (Lyon) 8), Lyon 1980, p. 8-40.

E. Keser-Kayaalp, Églises et monastères du Ṭur ʿAbdin : les débuts d'une architecture « syriaque », dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Les églises en monde syriaque* (Études syriaques 10), Paris 2013, p. 269-288.

R. Kirschner, Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70, *HThR* 78.1-2, 1985, p. 27-46.

V. Kontouma-Conticello, Vie de Jean Damascène, dans P. Ledrux (éd.), *Jean Damascène. La Foi orthodoxe. 1 – 44* (SC 535), Paris 2010, p. 11-30.

K. Kościelniak, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate: The Melkite Church in the Islamicate World, 634-969*, Abingdon – New York 2022 (DOI : 10.4324/9781003253006).

A. Kraft, An inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources (c. 500-1500 AD): Naming and dating, editions and manuscripts, *Millenium* 15.1, 2018, p. 69-143 (DOI : 10.1515/mill-2018-0005).

S. Krauss, Der römisch-persische Krieg in der jüdischen Elia-Apocalypse, *JQR* 14, 1902, p. 359-372.

R. Laham Cohen et A. Sapere, ¿Judíos o cristianos? Los adversarios religiosos en la *Apología contra los judíos* de Leoncio de Neápolis, *Temas Medievales* 23, 2015, p. 143-171 (DOI : 11336/42527).

É. Landowski, Étapes en socio-sémiotique, dans A. Decrosse (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens* (Philosophie et langage), Liège 1993, p. 105-128.

P. Lanfranchi, La recherche sur les relations entre juifs et chrétiens dans l'Antiquité et ses enjeux contemporains, dans J.-M. Auwers, R. Burnet et D. Luciani (éd.), *L'antijudaïsme des Pères. Mythe et/ou réalité ? Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 20-22 mai 2015*, Paris 2017, p. 29-42.

U. M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the* Arbiter (SSLov.EtudDoc 47), Louvain – Paris – Dudley 2001.

A. Laniado, *Recherches sur les notables municipaux dans l'Empire protobyzantin* (TM.Mon 13), Paris 2002.

H. Lapin, Aspects of the Rabbinic Movement in Palestine: 500-800 C.E., dans K. G. Holum et Idem (éd.), *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition 400 - 800 C. E.* (Studies and Texts in Jewish History and Culture 20), Bethesda 2011, p. 181-194.

L. Lauri, *La presa di Gerusalemme del 614 D.C. e l'occupazione sassanide in Palestina*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études 2018 (en ligne : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03251089).

R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam* (SC 383), Paris 1992.

M. Le Quien, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus ; quo exhibentus ecclesiæ, patriarchæ cæterisque præsules totius orientis*, I-III, Paris 1740.

J. Lebon, La christologie du monophysisme syrien, dans H. Bacht et A. Grillmeier (éd.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1962[3], p. 425-580.

J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite* (Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae II.4), Louvain 1909.

M. Legendre, Landowners, Caliphs and State Policy over Landholdings in the Egyptian Countryside: Theory and Practice, dans A. Delattre et alii (éd.), *Authority and Control in the Countryside*, p. 392-419 (DOI : 10.1163/9789004386549_013).

M. Legendre, *Pouvoir et territoire. L'administration islamique en Moyenne-Égypte pré-ṭūlūnide (642-868)*, Thèse de doctorat, Université de Leyde – Université Paris-Sorbonne (Paris IV) 2013 (DOI : 1887/22864).

C. Leveleux, Compte-rendu de Bénédicte Sère (dir.), *Les régimes de polémicité au Moyen Âge*, *ASSR* 192, 2020, p. 293-296 (DOI : 10.4000/assr.58137).

M. Levy-Rubin, Reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem = M. Levy-Rubin, The Reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem during the Early Muslim Period, *Aram* 15, 2003, p. 197-226 (DOI : 10.2143/ARAM.15.0.504535).

M. Levy-Rubin, The authenticity of al-Ṭabarī's Jerusalem surrender agreement = M. Levy-Rubin, Were the Jews prohibited from settling in Jerusalem? On the authenticity of al-Ṭabarī's Jerusalem surrender agreement, *JSAI* 36, 2009, p. 63-81.

L. Lieber, Piyyut, *Encyclopaedia of Judaism*, 2004 (en ligne : http://dx.doi.org/10.1163/1872-9029_EJ_COM_0143).

J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and Fall* = J. H. W. G. Liebeschuetz, *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001.

A. Lilti, Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne, dans *Comment on se dispute. Les formes de la controverse* (*Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 25), 2007, p. 13-28 (DOI : 10.3917/mnc.025.0013).

N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581), éd. A. Kieserling, Francfort 2002.

J. Mabra, *Princely Authority in the Early Marwānid State: The Life of ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marwān (d. 96/705)* (Islamic History and Thought 2), Piscataway 2017.

L. S. B. MacCoull, Non-Chalcedonian Eucharist in Late Antique Egypt = L. S. B. MacCoull, "A Dwelling Place of Christ, a Healing Place of Knowledge": The Non-Chalcedonian Eucharist in Late Antique Egypt and Its Setting, dans S. C. Karant-Nunn (éd.), *Varieties of Devotion*

in the Middle Ages and Renaissance (Arizona Studies in the Middle Ages and Renaissance 7), Turnhout 2003, p. 1-16 (DOI : 10.1484/M.ASMAR-EB.3.96).

L. S. B. MacCoull, The Paschal Letter of Alexander II, Patriarch of Alexandria: A Greek Defense of Coptic Theology under Arab Rule, *DOP* 44, 1990, p. 27-40 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/1291615).

C. Macé, Les *Quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question, dans M.-P. Bussières (éd.), *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne. De l'enseignement à l'exégèse* (Instrumenta Patristica et Medievalia 64), Turnhout 2013, p. 121-150.

J. Magness, *The Archaeology of the Early Islamic Settlement in Palestine*, Winona Lake 2003.

P. Maiberger, Die syrischen Inschriften as Quelle zur Geschichte der Nestorianer in Palästina, dans V. Fritz et A. Kempinski (éd.), *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der* Ḫirbet el-Mšāš (Tēl Māśōś), I (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins), Wiesbaden 1983, p. 158-185.

J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Erträge der Forschung 82), Darmstadt 1978.

D. Maingueneau, *Genèses du discours* (Philosophie et langage), Bruxelles 1984.

D. Maingueneau, *Discours et analyse du discours. Une introduction* (ICOM), Paris 2014.

D. Maingueneau, La situation d'énonciation, entre langue et discours, dans Association des chercheurs en linguistique française (éd.), *Dix ans de séminaire de didactique universitaire. Recueil anniversaire d'articles, études et communications*, Craiova 2004, p. 197-210 (en ligne : http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Scene-d-enonciation.pdf) (version en ligne révisée).

D. Maingueneau, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation* (Collection U), Paris 2004.

E. Mangenot, Démon d'après les Pères, *Dictionnaire de théologie catholique* 1, Paris 1920, col. 339-384.

P. Maraval, La réception de Chalcédoine dans l'Empire d'Orient, dans L. Pietri (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident*, p. 107-145.

P. Maraval, La politique religieuse de Justinien, dans L. Pietri (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident*, p. 389-426.

P. Maraval, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)* (Sagesses chrétiennes), Paris 2001.

P. Maraval, L'échec en Orient : le développement des Églises dissidentes dans l'Empire, dans L. Pietri (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident*, p. 457-481.

P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe* (Histoire), Paris 1985.

O. Marin, Du bon usage de la polémologie. Les réserves d'un hussitologue, dans B. Sère (éd.), *Les régimes de polémicité au Moyen Âge* (Hors série), Rennes 2019, p. 169-183.

N. G. Marinides, Anastasius of Sinai and Chalcedonian Christian Lay Piety in the Early Islamic Near East, dans R. G. Hoyland (éd.), *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Jews and Christians in the East Mediterranean* (SLAEI 25), Princeton 2015, p. 293-311.

N. G. Marinides, *Lay Piety in Byzantium, ca. 600-730*, PhD Dissertation, Princeton University 2014 (en ligne : http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp011g05fb76x).

T. Markiewicz, The Church, Clerics, Monks and Credit in the Papyri, dans A. Boud'hors, J. Clackson, C. Louis et P. M. Sijpesteijn (éd.), *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt. Ostraca, Papyri and Essays in Memory of Sarah Clackson (*P. Clackson*)* (American Studies in Papyrology 46), Cincinnati 2009, p. 178-204.

C. Markschies, Demons and Disease, dans E. Elm et N. Hartmann (éd.), *Demons in Late Antiquity: Their Perception and Transformation in Different Literary Genres* (Transformationen der Antike 54), Berlin – Boston 2019, p. 15-39 (DOI : 10.1515/9783110632231-002).

A. Martin, Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au IV^{ème} siècle, dans A. Camplani et G. Filoramo (éd.), *Foundations of power and conflicts of authority*, p. 13-46.

M. Martin, Une lecture de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie, *Proche-Orient chrétien* 35, 1985, p. 15-36.

J. Maxwell, Popular Theology in Late Antiquity, dans L. Grig (éd.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge 2017, p. 277-295 (DOI : 10.1017/9781139871402.013).

P. Mayerson, Antiochus' Monachus Homily on Dreams: An Historical Note, *JJS* 35.1, 1984, p. 51-56.

A. C. McGiffert (éd.), *Dialogue between a Christian and a Jew*, New York 1889.

M. Meier et al., Einleitung = M. Meier, C. Drosihn et S. Priwitzer, Einleitung, dans H. Thurn et K. Enderle (éd.), *Johannes Malalas: Weltchronik* (Bibliothek der griechischen Literatur 69), Stuttgart 2009, p. 1-37.

S. Métivier, *La Cappadoce (IV^{e}-VI^{e} siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient* (Byzantina Sorbonensia 22), Paris 2005 (DOI : 10.4000/books.psorbonne.1881).

M. Metselaar, *Defining Christ: The Church of the East and Nascent Islam* (Late Antique History and Religion 19), Louvain – Paris – Bristol 2019.

J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Église de 450 à 680*, traduit de l'anglais par F. Lhoest, Paris 1993 (1989[1]).

A. Michel, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (provinces d'Arabie et de Palestine), V^e^-VIII^e^ siècle. Typologie architecturale et aménagements liturgiques (avec catalogue des monuments)* (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 2), Turnhout 2001.

M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, Londres – New-York 2014.

M. S. A. Mikhail, Study of Early Islamic Egypt = M. S. A. Mikhail, An Orientation to the Sources and Study of Early Islamic Egypt (641-868 ce), *History Compass* 8, 2010, p. 929-950 (DOI : 10.1111/j.1478-0542.2010.00704.x).

F. Millar, *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004-2014)* (Late Antique History and Religion 10), Louvain – Paris – Bristol 2015.

F. Millar, John Moschus' Reminiscences of the Christian Near East: Monks, Heretics and Others, dans *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004-2014)* (Late Antique History and Religion 10), Louvain – Paris – Bristol 2015, p. 285-311.

F. Millar, Rebuilding the Jerusalem Temple: Pagan, Jewish and Christian Conceptions, *Viestnik Drevnei Istorii* 264, 2008, p. 19-37.

S. Minov, *Memory and Identity in the Syriac* Cave of Treasures*: Rewriting the Bible in Sasanian Iran* (JSRC 26), Leyde – Boston 2021 (DOI : 10.1163/9789004445512).

S. Minov, Satan's Refusal to Worship Adam: A Jewish Motif and Its Reception in Syriac Christian Tradition, dans M. Kister, H. I. Newman, M. Segal et R. Clements (éd.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity: Proceedings of the Thirteenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 22-24 February, 2011* (STDJ 113), Leyde 2015, p. 230-271.

C. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e^ siècle, dans H. Bacht et A. Grillmeier (éd.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1962[3], p. 638-720.

N. Molinier, *Trois homélies suivies de Questions et réponses spirituelles et pastorales choisies* (Orthodoxie 17), Paris 2013.

G. Morize, Rapport sur une mission en Grèce : Patmos-Athènes (Août-Octobre 1964), *BIRHT* 14, 1966, p. 25-42 (DOI : 10.3406/rht.1967.1039).

S. Morlet, Ce que peut l'Empire : les caractéristiques et les limites du pouvoir romain d'après l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, dans K. Berthelot (éd.), *Reconsidering Roman power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions* (CEFR 564), Rome 2020, p. 291-307 (DOI : 10.4000/books.efr.5055).

S. Morlet et al. (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos = S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos. *Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (CollAug.Ant 196), Paris 2013.

S. Morlet, Origine, caractéristiques, référentialité = S. Morlet, Les dialogues *aduersus Iudaeos* : origine, caractéristiques, référentialité, dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos, p. 22-45.

H. Motzki, A Short Answer to P. Gledhill = H. Motzki, Motzki's Reliable Transmitter: A Short Answer to P. Gledhill, *Islamic Law and Society* 19.1/2, 2012, p. 194-199.

H. Motzki, The Muṣannaf of ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H., *JNES* 50.1, 1991, p. 1-21.

S. A. Mourad, Jerusalem in early Islam: The making of the Muslims' Holy City, dans Idem, N. Koltun-Fromm et B. Der Matossian (éd.), *Routledge handbook on Jerusalem*, Abingdon – New York 2019, p. 77-89.

T. K. Muhammad, Clysma in the Literary and Documentary Arab Sources, dans *Arabia, Greece and Byzantium: Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times: Proceedings of the International Symposium on the Historical Relations between Arabia the Greek and Byzantine World (5th century BC-10th century AD) Riyadh, 6 – 10 December, 2010*, Riyad 2012, p. 282-304.

M. Mundell, Monophysite Church Decoration, dans A. Bryer et J. Herrin (éd.), *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977.

J. A. Munitiz, *Anastasios of Sinai: Questions and Answers* (CCT 7), Turnhout 2011.

J. A. Munitiz, Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God, dans M. Cunningham et P. Allen (éd.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (A New History of the Sermon 1), 1998, p. 227-245 (DOI : 10.1163/9789004391666_011).

O. Munnich, Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin, dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos, p. 95-156.

T. Murcia, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 2), Turnhout – Louvain 2014.

F. Nau, Opuscules maronites, *ROC* 4, 1899, p. 175-226, 318-353, 543-571.

F. Nau, Lettre de Jacques d'Édesse à Jean le Stylite sur la chronologie biblique et la date de la naissance du Messie, *ROC* 5, 1900, p. 581-596.

Y. D. Nevo et J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* (Islamic Studies), Amherst 2003.

H. I. Newman, Dating Sefer Zerubavel: Dehistoricizing and Rehistoricizing a Jewish Apocalypse of Late Antiquity, *Adamantius* 19, 2013, p. 324-336.

F. Neyt et P. De Angelis-Noah, Introduction, dans *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance. Volume I : Aux solitaires. Tome I : Lettres 1 – 71*, I (SC 426), Paris 2002, p. 9-155.

G. Nickel, Early Muslim Accusations of *Taḥrīf* : Muqātil ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses, dans D. Thomas (éd.), *The Bible in Arab Christianity* (HCMR 6), Leyde – Boston 2007, p. 207-224 (DOI : 10.1163/ej.9789004155589.i-421.53).

D. M. Olster, Letteratura apocalittica ebraica e cristiana nel VII secolo: un raro caso di «dialogo» ebraico-cristiano, dans A. Lewin (éd.), *Gli ebrei nell'impero romano*, traduit de l'anglais par R. Volponi, Florence 2001, p. 279-293.

D. M. Olster, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphie 1994.

A. Palmer, Chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe = A. Palmer, Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique, dans P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais (éd.), *La Syrie de Byzance à l'Islam. VII^e^-VIII^e^ siècles. Actes du colloque international. Lyon - Maison de l'Orient Méditerranéen. Paris - Institut du Monde Arabe. 11-15 Septembre 1990* (PIFD 137), Damas 1992, p. 31-46.

A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Ṭur ʿAbdin* (UCOP 39), Cambridge 1990.

A. Palmer, "Semper Vagus": The Anatomy of a Mobile Monk, *StudPatr* 18.2, 1989, p. 255-260.

A. Palmer, *The Seventh Century* = A. Palmer, avec la collaboration de S. P. Brock et R. G. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (TTH 15), Liverpool 1993.

A. Papaconstantinou, Administering the Early Islamic Empire: Insights from the Papyri, dans J. F. Haldon (éd.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A Review of Current Debates*, Farnham 2010, p. 57-74.

A. Papaconstantinou, Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East under the Umayyads, *AnIsl* 42, 2008, p. 127-156 (en ligne : https://www.ifao.egnet.net/anisl/042/07).

A. Papaconstantinou, Conversion in Late Antiquity = A. Papaconstantinou, Introduction, dans Idem (éd.), avec la collaboration de N. McLynn et D. L. Schwartz, *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond: Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009-2010*, Farnham 2015, p. xv-xxxvii.

A. Papaconstantinou, "Great Men", Churchmen, and the Others: Forms of Authority in the Villages of the Umayyad Period, dans M. Langellotti et D. Rathbone (éd.), *Village Institutions in Egypt in the Roman to Early Arab Periods* (PBA 231), Oxford 2020 (DOI : 10.5871/bacad/9780197266779.003.0012).

A. Papaconstantinou, Saints and Saracens: On Some Miracle Accounts of the Early Arab Period, dans D. Sullivan, E. Fisher et S. Papaioannou (éd.), *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot* (MMed 92), Leyde – Boston 2012, p. 323-338 (DOI : 10.1163/9789004226494_019).

A. Papaconstantinou, The Desert and the City: The Rhetoric of Savagery and Civilization in Some Early Byzantine Narratives, dans K. Durak et I. Jevtić (éd.), *Identity and the Other in Byzantium: Papers from the Fourth International Sevgı Gönül Byzantine Studies Symposium*, Istanbul 2019, p. 83-92.

Y. Papadogiannakis, Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis, dans S. F. Johnson (éd.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot – Burlington 2006, p. 91-106.

Y. Papadogiannakis, Lamenting for the Fall of Jerusalem in the Seventh Century ce, dans M. Alexiou et D. Cairns (éd.), *Greek Laughter and Tears: Antiquity and After* (Edinburgh Leventis Studies 8), Edinburgh 2017, p. 187-198.

Y. Papadogiannakis, Managing Anger, Fear and Hope after the Fall of Jerusalem: Anastasius of Sinai, Antiochus, Zacharias of Jerusalem and Sophronius of Jerusalem, dans H. Amirav, E. Grypeou et G. A. G. Stroumsa (éd.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries* (Beyond the Fathers 2), Louvain – Paris – Bristol 2017, p. 107-124.

Y. Papadogiannakis, Shaming an Opponent in Debate: The Polemical Use of Emotions in Some Anti-Jewish Dialogues, dans S. Morlet (éd.), *Jewish-Christian Disputations in Antiquity and the Middle Ages: Fictions and Realities* (Late Antique History and Religion 21), Louvain – Paris – Bristol 2020, p. 143-156.

A. Paul, Anastasius of Sinai, Hexaemeron, edited and translated by Clement A. Kuehn and John D. Baggarly, *JÖB* 62, 2012, p. 308-314 (DOI : 10.1553/joeb62s281).

M. P. Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphie 2015.

M. P. Penn, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland 2015.

M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis. De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début du IIIe siècle – c. 430)*, Paris – Pékin – Philadelphie 2017.

M.-J. Pierre et al., Jean Climaque = M.-J. Pierre, C. G. Conticello et J. Chryssavgis, Jean Climaque, dans *La théologie byzantine et sa tradition*, I.1 (Corpus Christianorum), Turnhout 2015, p. 197-325.

S. Pierre, ʿAbd Allah b. Darrāǧ et l'attribution du monastère de Qennešrē = S. Pierre, Avant la controverse islamo-chrétienne, l'arbitrage émiral intra-chrétien : ʿAbd Allah b. Darrāǧ et l'attribution du monastère de Qennešrē, sur *Les carnets de l'Ifpo. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient*, 27 novembre 2019, https://ifpo.hypotheses.org/9391 (consulté le 17/09/2022).

S. Pierre, Pour un usage critique des sources non musulmanes sur les débuts de l'Islam : compte rendu de Stephen Shoemaker, *A Prophet Has Appeared: The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes. A Sourcebook*, *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 2022 (DOI : 10.1515/asia-2021-0041) (publication anticipée).

L. Pietri (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)* (HistChr 3), Paris 1998.

P. Pilette, L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Une nouvelle évaluation de configuration du texte en recensions, *Muséon* 126.3-4, 2013, p. 419-450 (DOI : 10.2143/MUS.126.3.3005395).

P. Pilette et J. den Heijer, Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe. Nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, dans S. Torallas Tovar et J. P. Monferrer Sala (éd.), *Cultures in Contact: Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context* (Series Syro-Arabica 1), Cordoue – Beyrouth 2013, p. 103-140.

B. Pouderon, La source de l'argumentation de Tryphon dans le *Dialogue* de Justin : confrontation de deux thèses, dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éd.), *Les dialogues* aduersus Iudaeos, p. 67-93.

A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire* (L'Univers historique), Paris 2002.

C. Prochasson et A. Rasmussen, Du bon usage de la dispute, dans *Comment on se dispute. Les formes de la controverse* (*Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 25), 2007, p. 5-12 (DOI : 10.3917/mnc.025.0005).

V. Puech, Malalas et la prosopographie du VI^e siècle : un éclairage sur le régime de Justinien. II, dans S. Agusta-Boularot, J. Beaucamp, A.-M. Bernardi et E. Caire (éd.), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas* (Monographies 24), Paris 2006, p. 213-226.

C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (The Transformation of the Classical Heritage 37), Berkeley – Los Angeles – Londres 2005.

D. Raynaud, *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris 2018[2].

J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: a Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* (Resources for Biblical Study 45), Atlanta 2005.

G. J. Reinink, Following the Doctrine of the Demons: Early Christian Fear of Conversion to Islam, dans J. N. Bremmer, W. Jac. van Bekkum et A. L. Molendijk (éd.), *Cultures of Conversions* (Groningen Studies in Cultural Change 18), Louvain – Paris – Dudley 2006, p. 127-138.

G. J. Reinink, Syrische Alexanderlegende = G. J. Reinink, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik, dans C. Laga, J. A. Munitiz et L. Van Rompay (éd.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* (OLA 18), Louvain 1985, p. 263-281.

J. Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Londres – New-York 2003.

J. Revel, Histoire et sciences sociales. Lectures d'un débat français autour de 1900, dans *Comment on se dispute. Les formes de la controverse* (*Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 25), 2007, p. 101-126 (DOI : 10.3917/mnc.025.0101).

D. Reynolds, Rethinking Palestinian Iconoclasm, *DOP* 71, 2017, p. 1-64.

M. Richard, Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le monothélisme, *REB* 16, 1958, p. 29-42 (DOI : 10.3406/rebyz.1958.1170).

M. Richard, Les premières chaînes sur le psautier, *RHT* 5, 1957, p. 87-98.

M. Richard, Les véritables « Questions et réponses » = M. Richard, Les véritables « Questions et réponses » d'Anastase le Sinaïte, *BIRHT* 15, 1969, p. 39-56 (DOI : 10.3406/rht.1969.1054).

R. Riedinger, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. oekumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind. G.3* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge 85), Munich 1979.

P. Riutort, *Précis de sociologie*, Paris 2004[1], 2019[5].

C. F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 2000.

B. Roggema, The Arabic Translation of *Quaestiones ad Antiochum ducem* = B. Roggema, The Integral Arabic Translation of Pseudo-Athanasius of Alexandria's *Quaestiones ad Antiochum ducem*, dans B. Roggema et A. Treiger (éd.), *Patristic Literature in Arabic Translations*, Leyde – Boston 2020, p. 15-52 (DOI : 10.1163/9789004415041_003).

M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier I* = M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e^-V^e^ siècles)*. I, *Les Travaux des Pères grecs et latins. Recherches et bilan* (OCA 219), Rome 1982.

S. Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7-10 Jahrhundert* (Judaica et Christiana 21), Bern 2004.

J.-M. Rosenstiehl, La chute de l'Ange (Origines et développement d'une légende ; ses attestations dans la littérature copte), dans *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes, Strasbourg 1982* (Cahiers de la bibliothèque copte), Louvain 1983, p. 37-60.

F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque* (Études syriaques 13), Paris 2016.

U. Rubin et G. Schoeler, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims: A Textuel Analysis* (SLAEI 5), Princeton 1995.

J.-N. M. Saint-Laurent, Bones in Bags: Relics in Syriac Hagiography, dans M. E. Doerfler, E. Fiano et K. Smith (éd.), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011* (Eastern Christian Studies 20), Louvain 2015, p. 439-454.

A. Salvesen, Jacob of Edessa's Life and Work: A Biographical Sketch, dans *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), Leyde – Boston 2009, p. 1-10.

J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e^ s. - fin du IX^e^ s.)*, I-II (Académie royale de Belgique. Mémoires de la classe des Lettres. 2^e^ série 66), Bruxelles 1983.

G.-E. Sarfati, Analyse du discours et sens commun : institutions de sens, communautés de sens, *doxa*, idéologie, dans J. Guilhaumou et P. Schepens (éd.), *Matériaux philosophiques pour l'analyse du discours* (Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté), Besançon 2011, p. 139-173.

J.-M. Schaeffer, Genres littéraires, dans O. Ducrot et J.-M. Schaeffer (éd.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Points. Série Essais 397), Paris 1995[1], 1999[2], p. 626-637.

P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Oxford 2007.

G. Schenke, Monastic Control over Agriculture and Farming: New Evidence from the Egyptian Monastery of Apa Apollo at Bawit Concerning the Payment of aparche, dans A. Delattre et alii (éd.), *Authority and Control in the Countryside*, p. 420-431 (DOI : 10.1163/9789004386549_014).

R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton 1995.

L. H. Schiffman, Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts, dans S. T. Katz (éd.), *The Late Roman-Rabbinic Period* (The Cambridge History of Judaism 4), Cambridge 2006, p. 1053-1072.

G. Schmelz, *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka* (APF 13), Munich – Leipzig 2002.

A. Schremer, How Much Jewish Polygyny in Roman Palestine?, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 63, 1997, p. 181-223 (DOI : 10.2307/3622602).

B. Sère, Introduction, dans Idem (éd.), *Les régimes de polémicité au Moyen Âge* (Hors série), Rennes 2019, p. 7-14.

B. Sère, Une histoire socio-culturelle du peuple chrétien : regards d'une médiéviste, dans Civitas confusionis *en débat* (*RHR* 238.1), Paris 2021, p. 39-46 (DOI : 10.4000/rhr.10948).

F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-XVII, Leyde – Francfort 1967.

A. Sharf, *Byzantine Jewry: From Justinian to the Fourth Crusade* (The Littman Library of Jewish Civilization), New York 1971.

S. J. Shoemaker, *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine* (Middle Eastern Texts Initiative 6), Provo 2016.

P. M. Sijpesteijn, Egypt after the Muslim Conquest = P. M. Sijpesteijn, New Rule over Old Structures: Egypt after the Muslim Conquest, dans H. Crawford (éd.), *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt, from Sargon of Agade to Saddam Hussein* (PBA 136), Oxford 2007, p. 183-200.

P. M. Sijpesteijn, Policing, Punishing and Prisons in the Early Islamic Egyptian Countryside (640-850 ce), dans A. Delattre et alii (éd.), *Authority and Control in the Countryside*, p. 547-588 (DOI : 10.1163/9789004386549_019).

P. M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid–Eighth–Century Egyptian Official* (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2013.

M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135 – 425)*, Paris 1948.

U. I. Simonsohn, *Common Justice* = U. I. Simonsohn, *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphie 2011.

U. I. Simonsohn, The Christians Whose Force Is Hard: Non-Ecclesiastical Judicial Authorities in the Early Islamic Period, *JESHO* 53, 2010, p. 579-620.

H. S. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford 2008.

H. S. Sivan, From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish perspectives and Jewish/Christian polemics, *GRBS* 41, 2000, p. 277-306.

A. Sivertsev, *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*, Cambridge – New York – Melbourne 2011.

S. H. Skreslet, *The Greeks in Medieval Islamic Egypt: A Melkite Dhimmī Community under the Patriarch of Alexandria (640-1095)*, PhD Dissertation, Yale University 1987.

J.-P. Sodini, La sculpture architecturale des églises de Jordanie, dans N. Duval (éd.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques. Actes de la journée d'études organisée le 22 février 1989 au musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon* (Bibliothèque archéologique et historique 168), Beyrouth 2003, p. 123-145.

R. Souillac, *Le mouvement Poujade. De la défense professionnelle au populisme nationaliste (1953-1962)* (Sciences Po Histoire), Paris 2007 (DOI : 10.3917/scpo.souil.2007.01).

P. Speck, The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons, *Jewish Studies Quarterly* 4.2, 1997, p. 183-190.

P. Speck, Sophronios und die Juden, dans *Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser* (Poikila Byzantina 15), Bonn 1997, p. 469-475.

P. Speck, *Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser* (Poikila Byzantina 15), Bonn 1997.

D. Sperber, Anthropologie et psychologie : pour une épidémiologie des représentations (Malinowski Memorial Lecture, 1984), dans *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris 1996, p. 79-105.

H. Spurling, A Revival in Jewish Apocalyptic? Change and Continuity in the Seventh-Eighth Centuries with Special Reference To *Pirqe Mashiaḥ*, dans H. Amirav, E. Grypeou et G. A. G. Stroumsa (éd.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries* (Late Antique History and Religion 17), Louvain – Paris – Bristol 2017, p. 163-186.

H. Spurling, *Pirqe Mashiah: A Translation, Commentary and Introduction*, PhD Dissertation, Université de Cambridge 2004.

D. M. Stec, *The Targum of Psalms* (The Aramaic Bible 16), Collegeville Minn 2004.

G. Stemberger, Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries), dans A. Kofsky et G. A. G. Stroumsa (éd.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, Jérusalem 1998, p. 131-146.

J. Stiglmayr, Der Verfasser der Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, *BZ* 18.1, 1909, p. 14-40 (DOI : 10.1515/byzs.1909.18.1.14).

H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, traduit de l'allemand par M. Bockmuehl, Minneapolis 1992.

A. N. Strátos, *Byzantium in the Seventh Century*, I-V, traduit du grec par M. Ogilvie-Grant et H. T. Hionides, Amsterdam 1968 (1965-1977[1]).

M. N. Swanson, Apologetics, catechesis, and the question of audience in "On the Triune Nature of God" (Sinai Arabic 154) and three treatises of Theodore Abū Qurrah, dans *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* (Beiruter Texte und Studien 117), Beyrouth 2007, p. 113-134.

N. Szczech, Diffuser le pur Évangile. Défense et communication de la vérité chez les réformateurs français du premier XVI[e] siècle, dans J.-P. Genet (éd.), *La vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII[e]-XVII[e] siècle)* (Le pouvoir symbolique en Occident (1300-1640)), Paris – Rome 2015, p. 183-208 (DOI : 10.4000/books.psorbonne.6650).

N. Szczech, Jean Calvin face à Joachim Westphal (1555-1557). Rhétorique de la polémique et construction confessionnelle, dans L. Albert et L. Nicolas (éd.), *Polémique et rhétorique*, p. 213-228 (DOI : 10.3917/dbu.albert.2010.01.0213).

J. B. V. Tannous, In Search of Monotheletism, *DOP* 68, 2014, p. 29-67.

J. B. V. Tannous, Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes, dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock* (Gorgias Eastern Christian Studies), Piscataway 2008, p. 671-716.

J. B. V. Tannous, Greek kanons and the Syrian orthodox liturgy, dans B. Bitton-Ashkelony et D. Krueger (éd.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, Londres – New-York 2017, p. 151-180 (DOI : 10.4324/9781315601977-18).

J. B. V. Tannous, *Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak*, PhD dissertation, Princeton University 2010.

J. B. V. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton 2018.

M. Taradach, *Le Midrash. Introduction à la littérature midrashique (Drš dans la Bible, les Targumim, les Midrašim)* (MondBibl 22), Genève 1991.

V. A. Tcherikover, A. Fuks et M. Stern (éd.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, III, Cambridge 1964.

K. Terzopoulos, Appropriations of Scripture = K. Terzopoulos, Exegetical and Rhetorical Appropriations of Scripture in the Homilies of Anastasius Sinaita, *EThL* 95.3, 2019, p. 439-504 (DOI : 10.2143/ETL.95.3.3286796).

D. Thomas, The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic, *Islam and Christian-Muslim Relations* 7.1, 1996, p. 29-38 (DOI : 10.1080/09596419608721065).

R. W. Thomson, A Seventh-Century Armenian Pilgrim on Mount Tabor, *JThS* 18.1, 1967, p. 27-33 (DOI : 10.1093/jts/XVIII.1.27).

R. W. Thomson et J. Howard-Johnston, avec la collaboration de T. Greenwood, *The Armenian History attributed to Sebeos*, I-II (TTH 31), Liverpool 1999.

H.-G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit* (TextUnt 139), Berlin 1992.

M. Tillier, ʿAbd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique, dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales: XLVIII^e Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)* (Histoire ancienne et médiévale 158), Paris 2018, p. 341-365 (DOI : 10.4000/books.psorbonne.53878).

M. Tillier, *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam* (Bibliothèque historique des pays d'Islam 10), Paris 2017.

G. Troupeau, Églises et chrétiens dans l'Orient musulman, dans G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez (éd.), *Évêques, moines et empereurs (610-1054)* (HistChr 4), Paris 1993, p. 375-456.

K.-H. Uthemann, Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene *Synopsis de haeresibus et synodis*. Einführung und Edition, *AHC* 14, 1982, p. 58-94.

K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Viae dux* (CCSG 8), Turnhout – Louvain 1981.

K.-H. Uthemann, *Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas* (CCSG 12), Turnhout – Louvain 1985.

K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, Berlin – Boston 2015.

E. Vacandard, Confession du Ier au XIIIe siècle, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1908, col. 828-894.

E. Valeriani, L'Apocalisse apocrifa di Giovanni = E. Valeriani, Simbolismo ed escatologia nell'Apocalisse apocrifa di Giovanni : un confronto con l'Apocalisse canonica, *Apocrypha* 26, 2015, p. 79-101 (DOI : 10.1484/j.apocra.5.109945).

P. Van Nuffelen, Religious Disputations in Late Antiquity = P. Van Nuffelen, The End of Open Competition? Religious Disputations in Late Antiquity, dans *Religion and Competition in Antiquity* (CollLatomus 343), Bruxelles 2014, p. 149-172.

P. Van Nuffelen, *Trophies of Damascus* and *Bonwetsch Dialogue* = P. Van Nuffelen, Prepared for all occasions: The *Trophies of Damascus* and the *Bonwetsch Dialogue*, dans Av. Cameron et N. Gaul (éd.), *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, Abingdon – New York 2017, p. 65-76 (DOI : 10.4324/9781315269443).

V. Van Renterghem, Groupes sociaux et catégorisation sociale. Introduction = V. Van Renterghem, Introduction, V. Van Renterghem (éd.), *AnIsl* 42, 2008, p. xxix-li (en ligne : https://www.ifao.egnet.net/anisl/42/1).

L. Van Rompay, Yuḥanon of Litarba, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011[1], 2018 (en ligne : https://gedsh.bethmardutho.org/Yuhanon-of-Litarba).

L. Vianès, Les citations bibliques dans la *Première Apocalypse apocryphe* de saint Jean et dans les *Quaestiones ad Antiochum Ducem*, dans *« Soyez des changeurs avisés ». Controverses exégétiques dans la littérature apocryphe chrétienne* (Cahiers de Biblia Patristica 12), Strasbourg 2012, p. 145-161.

N. Viermann, *Herakleios, der schwitzende Kaiser: Die oströmische Monarchie in der ausgehenden Spätantike* (Millenium-Studien 89), Berlin – Boston 2021 (DOI : 10.1515/9783110711356).

S. J. Voicu, How Many Authors? Hesychius on the Psalms, dans B. Crostini et G. Peers (éd.), *A Book of Psalms from Eleventh-Century Byzantium: The Complex of Texts and Images in* Vat. gr. 752 (StudTest 504), Vatican 2016, p. 301-327.

A. Volgers et C. Zamagni (éd.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 37), Louvain – Paris – Dudley 2004.

A. Vööbus, *History of Asceticism III* = A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, III (CSCO.Subs 81), Louvain 1988.

A. Wagener, *Discours et système. Théorie systémique du discours et Analyse des représentations* (GRAMM-R 46), Bruxelles – Berlin – Bern – New York – Oxford 2019 (DOI : 10.3726/b15747).

A. Walmsley, *Early Islamic Syria: An Archaelogical Assessment*, Bath 2007.

K. Ware, The Rebaptism of Heretics in the Orthodox Canonical Tradition, dans A. P. Roach et J. R. Simpson (éd.), *Heresy and the Making of the European Culture: Medieval and Modern Perspectives*, Londres – New-York 2013, p. 31-50 (DOI : 10.4324/9781315586618-11).

W. M. Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford 1961.

P. Webb, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*, Édimbourgh 2016.

M. Weber, *Économie et société*. I, *Les catégories de la sociologie* (Agora), Paris 1995.

M. Weber, avec la collaboration de Y. Sintomer, *La domination* (Textes à l'appui. Série Politique et sociétés), Paris 2013.

M. Weber, *Éthique protestante* = M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Études de sociologie de la religion 1), traduit de l'allemand par J. Chavy, Paris 1967 (1920[1]).

M. Weber, *Herrschaft* = M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*. IV, *Herrschaft* (MWG I/22-4), éd. E. Hanke, avec la collaboration de T. Kroll, Tübingen 2005.

M. Weber, *Soziologie* = M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Soziologie (Unvollendet, 1919-1920)* (MWG I/23), éd. K. Borchardt, E. Hanke et W. Schluchter, Tübingen 2013.

L. J. Weinberger, *Jewish Hymnography: A Literary History* (The Littman Library of Jewish Civilization), Londres – Portland 1998.

L. E. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphie 2018.

A. Whealey, *De consummatione mundi* of Pseudo-Hippolytus: Another Byzantine Apocalypse from the Early Islamic Period, *Byz.* 66.2, 1996, p. 461-469 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/44172291).

A. Whealey, *Sermo de Pseudoprophetis* of Pseudo-John Chrysostom: A Homily from Antioch under Early Islamic Rule, *Byz.* 69.1, 1999, p. 178-186 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/44172162).

A. Whealey, The Apocryphal Apocalypse of John: A Byzantine Apocalypse from the Early Islamic Period, *JThS* 53.2, 2002, p. 533-540.

E. White, *A Critical Edition of the Targum of Psalms: A Computer Generated Text of Books I and II*, I, PhD Thesis, McGill University 1988.

R. L. Wilcken, *The Land Called Holy: Palestine in History and Thought*, New Haven – Londres 1992.

F. Winkelmann et al. (éd.), *PMBZ* = F. Winkelmann, R.-J. Lilie, C. Ludwig et T. Pratsch (éd.), *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung, 641-867*, Berlin 1999.

D. W. Winkler, „Miaphysitismus". Anmerkungen zur ökumenischen Sinnhaftigkeit eines Neologismus, *CrSt* 37.1, 2016, p. 19-30.

E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IV^e^ au VIII^e^ siècle* (PapBrux 10), Bruxelles 1972.

E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte, IV^e^-VIII^e^ siècles* (JJP.Suppl 11), Varsovie 2009.

E. Wipszycka, Resources and Economic Activities of the Egyptian Monks = E. Wipszycka, Resources and Economic Activities of the Egyptian Monastic Communities (4th-8th Century), *JJP* 41, 2011, p. 159-263.

E. Wipszycka, *The Alexandrian Church: People and Institutions* (JJP.Suppl 25), Varsovie 2015.

R. Wiśniewski, How Numerous and How Busy were Late-Antique Presbyters?, *ZAC* 25.1, 2021, p. 3-37 (DOI : 10.1515/zac-2021-0011).

W. Witakowski, The Chronicle of Jacob of Edessa, dans R. B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), Leyde – Boston 2009, p. 23-47.

P. Wood, *The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750—850*, Princeton 2021.

P. Wood, *'We have no king but Christ': Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (*c.*400-585)* (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2010.

W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* = W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, I-III, Londres 1870.

J. Yahalom, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity*, Jerusalem 1999.

J. Yahalom, The Transition of Kingdom in Eretz Israel (Palestine) as Conceived by Poets and Homilists, *Shalem* 6, 1992, p. 1-22.

L. B. Yarbrough, *Friends of the Emir: Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 2019.

N. Yuval-Hacham, "You Shall Not Make for Yourself Any Graven Image…": On Jewish Iconoclasm in Late Antiquity, *Ars Judaica* 6, 2010, p. 7-22.

D. Zaganas, Encore sur l'authenticité de l'*Hexaéméron* d'Anastase le Sinaïte, *BZ* 110.3, 2017, p. 755-778 (DOI : 10.1515/bz-2017-0025).

D. Zaganas, *L'*Hexaemeron *d'Anastase le Sinaïte. Son authenticité, ses sources et son exégèse allégorisante* (SupplVChr 172), Leyde – Boston 2022 (DOI : 10.1163/9789004472457).

D. Zaganas, *La formation d'une exégèse alexandrine post-origénienne. Les* Commentaires sur les Douze Prophètes *et* sur Isaïe *de Cyrille d'Alexandrie* (TEG 17), Leuven – Paris – Bristol 2019.

D. Zaganas, The Authenticity of Anastasius Sinaita's Hexaemeron (CPG 7770), *REB* 73, 2015, p. 189-201 (DOI : 10.2143/REB.73.0.3132047).

P. V. Zima, *Manuel de sociocritique* (Connaissance des langues 16), Paris 1985.

P. V. Zima, *Texte et société. Perspectives sociocritiques* (Logiques sociales. Série Littératures et société), Paris 2011.