

Histoire et civilisation du monde byzantin

M. Gilbert DAGRON, professeur

I. - *La mort à Byzance*

Le choix du sujet n'était pas inspiré par le désir d'ajouter une contribution orientale à la vaste enquête que les historiens de l'Occident médiéval et moderne ont entreprise sur la mort. Notre but était d'atteindre, de définir et d'ordonner les uns par rapport aux autres différents niveaux de documentation, sans faire de la mort un sujet cohérent, mais plutôt une « coupe » qui donnerait à l'historien d'une société, à travers les langages de cette société, un peu les mêmes chances de compréhension que l'étude stratigraphique donne à l'archéologue sur un site. De fait, nous n'avons donné aucune définition ni esquissé aucune histoire de la mort à Byzance qui permettraient une comparaison avec d'autres domaines culturels, et nous nous sommes contentés de cerner les différents langages, puis les formes sociales dans lesquels s'expriment les problèmes touchant la mort.

La formulation théologique, telle qu'elle s'élabore tardivement et fortuitement en 1231, et telle qu'elle se développe et se fige au concile de Ferrare en 1438, marque l'aboutissement non de deux réflexions sur l'orthodoxie, mais plutôt de deux histoires parallèles du christianisme, enracinées chacune dans un monde de croyances et de formes. Parmi les différences à réduire pour permettre l'Union des Eglises, le problème du Purgatoire, ou plus largement celui du « Jugement immédiat » ou de la « dilation des peines » occupe une place longtemps incertaine et difficile à définir : il ne s'agit pas d'un choix dogmatique, à peine d'une opposition entre deux croyances, mais plutôt d'une hésitation entre deux architectures temporelles où la mort trouve deux places différentes. C'est la polémique qui force Byzance à choisir dans un débat que sa tradition culturelle laissait largement ouvert, et à extraire de cette tradition un petit corpus de textes très divers, utilisé contre les latins. Ce petit corpus a été sommairement analysé.

En remontant aux sources, nous avons examiné ensuite la place de la mort dans les recueils de questions-réponses (ἑρωταποκρίσεις), littérature encore mal éditée et mal connue, dont on peut suivre néanmoins la nais-

sance en marge des discussions théologiques, le succès renouvelé jusqu'à Glykas, et les thèmes de prédilection : ceux d'une anthropologie chrétienne qui cherche à s'édifier sur les ruines du dualisme antique. Par ce souci, les œuvres de Romanos le Mélode et de Cosmas Indicopleutès se rattachent au même genre. Nous sommes au moment où la grande Christologie des v^e-vi^e siècles pousse ses racines dans le domaine encore mal exploré de l'anthropologie ; non sans conflits, comme le montre par exemple l'œuvre polémique d'Eustrate de Constantinople. La mort y gagne un premier langage, une épaisseur et une opacité qu'elle ne perdra jamais tout à fait dans l'Orient chrétien. On procède, pour en cerner les contours, par interrogations sur les types vétérotestamentaires (Abel, Hénoch), sur les raisons de la mort précoce et des épidémies, sur la corruptibilité naturelle des corps, sur les modalités de l'union de l'âme et du corps, sur le rôle du sang dans l'apparition et la disparition de la vie, sur les communications possibles entre le monde des morts et celui des vivants.

Décrite ou peinte, la mort physique devient un phénomène plein de signes, auquel l'hagiographie donne des formes diverses et contrastées selon les mérites du mourant. A la rencontre de la littérature et de l'iconographie (et bien au delà de la période byzantine, comme le montre le récent ouvrage de Rainer Stichel), deux thèmes s'opposent, qui ont tous deux des origines patristiques, celui de la mort-naissance, qui montre l'âme emmaillotée recueillie par des anges, accoucheurs attentifs et aux gestes doux, et celui de la mort-exécution, qui décrit longuement une opération douloureuse de dévitalisation progressive du corps, pratiquée par un ange noir à l'aide de toutes sortes d'instruments tranchants. Le texte, largement diffusé, de la *Vie de Basile le Jeune* est la première élaboration en un récit d'un ensemble de croyances et d'images latentes, et il sert à son tour de support à une riche tradition iconographique, byzantine et slave. Le savoir médical antique disparaît derrière un étrange schéma, celui qu'expose le traité du « philosophe Splénios » (édité par Krumbacher), qui inscrit en parallèle génération et décomposition du corps, selon un rythme ternaire qui est celui des commémorations des 3^e, 9^e et 40^e jours.

Le proche au-delà, avec ses diables et ses anges, le voyage dangereux à travers les airs et ses préparatifs, le passage des âmes en douanes, appartient encore au temps de la mort. D'assez nombreuses études existent à propos des anges accompagnateurs et des révélations sur le sort de l'âme après la mort (J. Quasten, A. Van Lantschoot, A. Recheis), ou du sens théologique des « télonies » (R.P. Jugie) ; il restait néanmoins à rassembler et à classer les textes, à interpréter la complexité croissante du système des « télonies », et les critères qui ordonnent les fautes en une hiérarchie (péchés correspondants aux cinq sens, prédominance des fautes sexuelles).

La tradition monastique instaure un nouveau langage, distinct dès l'origine du langage hagiographique. Le moine dérive du martyr et non du saint ; aussi son « second baptême » est-il une mort simulée. Ont été relevés quelques-uns des signes (vestimentaires, liturgiques...) qui font du moine un mort vivant, et plus précisément étudiés dans la littérature d'inspiration monastique la « pensée de la mort » (μνήμη θανάτου), le « deuil » (πένθος), ainsi que l'usage du corps mort (reliques, ἀπομύρισμα). La première systématisation et conceptualisation de ces pratiques est sans doute à chercher dans l'Échelle de Jean Climaque (5^e et 6^e échelon), son développement tardif à l'Athos. L'image énigmatique du moine au tombeau, version orientale de la rencontre du mort et du vif, fixe cette tradition monastique.

Dans la deuxième partie du cours, ont été traités quelques-uns des problèmes qui marquent la place des morts et la fonction de la mort dans la société urbaine, et expriment en termes de législation, d'institutions et de monuments les changements et les ruptures déjà analysés en d'autres langages. Aux rapports d'exclusion entre la cité et ses morts, que prolonge jusqu'au Code Justinien l'interdiction (renouvelée de la loi des XII Tables) d'enterrer *intra urbem*, se substituent progressivement d'autres rapports plus complexes, qui permettent, sous certaines conditions, l'enterrement *intra muros*. Les étapes de ce changement apparaissent dans la législation qui finit, sous Léon VI, par abolir l'interdit. Le cas de Constantinople a été examiné de près : les tombes sont exclues de l'enceinte constantinienne (ou elles y sont recouvertes) ; mais les cimetières suburbains sont ensuite englobés dans la ville agrandie par Théodose II, et ils y restent. Il y a en somme dans la capitale un espace poliade et sacré, où il reste interdit d'enterrer les morts, et un espace urbain et désacralisé, où cette interdiction n'a jamais joué. Les variations démographiques ont le même effet lorsqu'elles agissent en sens inverse : le dépeuplement de la cité de Corinthe conduit à installer des cimetières dans l'espace déserté de l'Agora, *intra muros* ; et ces cimetières subsistent et continuent de se multiplier dans les trous du tissu urbain lorsque la ville a retrouvé, après le IX^e siècle, son équilibre démographique. On peut tirer de cette évolution des éléments pour une définition de la ville médiévale, constater que le langage chrétien banalise la mort en même temps que la ville absorbe ses morts, comprendre aussi pourquoi à la ville, lieu privilégié des « mortalités », les fantasmes populaires associent si volontiers l'idée de mort.

L'interdiction d'enterrer *intra muros* s'assortit de l'interdiction complémentaire, maintenue dans le droit canonique mais qui connaît très tôt exceptions légales et transgressions coutumières, d'enterrer *intra ecclesiam*. De la loi de Théodose I^{er} (C. Th. 9, 17, 6) aux commentaires canoniques

de Balsamon et de Jean de Kitros, de la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys au traité sur l'ordre des sépultures de Syméon de Thessalonique, le problème se déploie en une large dialectique qui tente de raccorder la règle à l'usage, distingue entre les églises celles qui peuvent avoir une destination funéraire, entre les morts ceux que leur sainteté, leur titre ou leurs richesses admettent à un enterrement *ad sanctos*. Il s'ensuit un code très complexe de la pratique funéraire, que l'on peut déchiffrer aussi bien à travers les histoires exemplaires, nombreuses sur ce thème, qu'à travers les trouvailles des fouilles ou certains textes sur les sépultures, tels ceux du *De cerimoniis*. On constate que la place des tombes dans l'église n'est jamais indifférente (elle en souligne le plan, et joue peut-être un rôle dans son évolution architecturale), non plus que la nature de l'église (sanctuaire monastique, fondation privée...).

La nécropole de type antique se prolonge à peu près jusqu'au temps de la conquête arabe et des invasions slaves dans de nombreuses cités (Korykos, par exemple) dont aucun bouleversement ne modifie les structures. Preuve que la christianisation couvre de son nom les innovations plus qu'elle ne les provoque. Ailleurs, et à l'époque médiévale partout, le cimetière éclate, cesse d'être une institution commune, en même temps que l'eschatologie populaire passe de l'idée d'une communauté de condition et d'attente dans la mort à celle d'une rémunération différenciée selon les œuvres de chacun. La diversification des sépultures n'est pas anarchie, elle se fait selon l'orthodoxie (cimetières des βιοθάνατοι, condamnés et suicidés), selon l'origine et le niveau de fortune (ξενοτάφια pour les étrangers et les pauvres), selon la dignité, le statut personnel, etc. Deux aspects extrêmes ont été particulièrement examinés : les sépultures qui trouvent place dans des monastères de caractère privé et familial, associées par conséquent au patrimoine, et les cimetières spontanés qui envahissent les sites désertés de la ville, de préférence ceux qui gardent un caractère sacré et dont le statut interdit l'aliénation (ainsi, à Constantinople, le monastère en ruines de Saint-Mamas). Le monde éclaté des morts est ainsi réabsorbé dans les formes de la vie.

A Byzance comme dans l'Antiquité, l'inhumation est un devoir. Devoir de l'Etat ou de l'Eglise ? L'étude des Nouvelles montre comment Justinien, « empereur des morts aussi bien que des vivants », prévoit, après Constantin et Anastase, l'enterrement gratuit de tous les citoyens de Constantinople, afin d'effacer (ou de réduire) dans la mort les inégalités de la vie. Les modalités d'application mettent en cause à la fois la Préfecture urbaine et le Patriarcat, les corporations et les monastères de femmes. L'institution est complexe, instable, et elle se transforme très vite en une simple obligation de charité dévolue aux Eglises. Telle est la solution adoptée, dès l'origine, dans les

villes de province, comme le montre l'inscription d'Ephèse éditée par H. Grégoire (*Inscriptions d'Asie Mineure*, n° 108), et telle devient l'interprétation donnée par Léon VI à la législation antérieure, qu'il prétend restaurer (Nouvelle 12).

L'ensevelissement des pauvres n'est plus un devoir de l'Etat, mais une affaire de l'Eglise, et son financement s'inscrit dans le vaste transfert d'argent dont la mort est l'occasion, et dont les fondations ecclésiastiques ou monastiques sont les intermédiaires. Le cours s'est achevé sur l'examen de quelques testaments choisis, d'après lesquels on a tenté de définir les notions de ψυχικόν (donation pour le salut de l'âme), de λειτουργικόν (argent consacré aux messes de commémoration), d'évaluer la « part des morts » (entre 1/3 et 2/3) dans la fortune des vivants, et de décrire les institutions qui la garantissent. Cette part des morts est aussi la part des pauvres, et elle assure une redistribution, limitée mais importante, de la fortune patrimoniale, compensant ce que pourrait avoir de rapidement intolérable, dans une société de richesse et de pauvreté, la stricte application en faveur des descendants du droit successoral romain.

Le cours fournira la matière d'un livre.

II. - *La Vie et les Miracles de sainte Thècle*

Le séminaire était consacré à l'étude de la *Vie* et des *Miracles* de sainte Thècle, œuvre du milieu du V^e siècle, attribuée à tort à Basile de Séleucie, et qui, sous sa forme complète dont nous préparons l'édition, donne de très précieux renseignements sur la province d'Isaurie, la ville de Séleucie, et plus généralement sur le type de société chrétienne qui s'est développé en Asie Mineure jusqu'à la conquête arabe ; cette société trouve son expression la plus adéquate dans le genre des *Vies* et *Miracles* de saints. L'étude de la société poliade et celle du genre hagiographique ont donc été étroitement associées.

Il est surprenant, mais non inexplicable, que la tradition, depuis le IX^e siècle, ait placé sous le nom de Basile de Séleucie une œuvre où cet évêque est traité de « blanc-bec » par un prêtre qui se déclare son adversaire et sa victime. L'auteur véritable donne sur lui-même et la genèse de son livre des indications précises : il est très certainement un rhéteur de Séleucie, devenu membre du clergé de Sainte-Thècle et par deux fois suspendu ou excommunié. Il entreprend de rédiger la *Vie* à la demande d'un ami et en conséquence d'un vœu, et il ne s'agit encore que d'une sorte d'exercice d'école qui consiste à reprendre en « beau style » la tradition littéraire des *Actes* apocryphes de Paul et Thècle, et à y ajouter des dialogues et discours

adaptés à la « vraisemblance psychologique ». Les *Miracles* sont du même auteur, mais d'une autre encre. Le pseudo-Basile y fait œuvre entièrement originale en dressant, à travers des épisodes où l'intervention miraculeuse de Thècle n'introduit qu'une sorte de logique morale, une revue de la société dans laquelle il vit, avec des limites temporelles (deux générations) et géographiques (Isaurie, Cilicie, Chypre et Antioche) qui forment le cadre d'une véritable enquête sociologique. Les interférences sont nombreuses : entre le projet initial d'une collection des miracles contemporains et les épisodes de la vie de l'auteur, qui transforment souvent les *Miracles* en un plaidoyer et en un pamphlet, justifient des additions (dont les dernières sont postérieures à 468) et certaines modifications de plan ; entre la permanence d'une culture antique et les voies nouvelles d'une littérature chrétienne ; entre l'orthodoxie telle que la définissent les conciles de l'époque et les modèles de piété populaire.

Il fallait analyser le récit de la *Vie* de Thècle comme d'autres analysent les contes ou les mythes pour saisir la complication progressive du schéma originel, l'adjonction de nouvelles séquences et les divergences d'interprétation dans l'épaisseur d'une littérature qui part des apocryphes de Paul et Thècle au II^e siècle pour aboutir, à l'époque byzantine, aux « éloges » de sainte Thècle par Photius (?) et Nicétas Paphlagôn, et à sa *Vie* métaphrasée par Syméon. La structure du récit se retrouve dans plusieurs apocryphes (*Actes* de Thomas, de Xanthippe et Polyxène...), et s'apparente peut-être à certains mythes sur le mariage refusé ou recherché. A Iconium, Antioche, Séleucie, se répètent scènes d'agression sexuelle, de conflit/accord avec une mère naturelle/adoptive, d'alliance/opposition avec des animaux femelles/mâles et des éléments contraires feu/eau. L'androgynie latente de Thècle se révèle à la fois sous certains aspects mythiques et sous certains aspects religieux : Thècle demande le baptême à Paul à Iconium, se baptise elle-même à Antioche, baptise les autres à Séleucie. L'embarras et les divergences de la tradition sur ce problème de l'auto-baptême et du droit des femmes à baptiser remontent à Tertullien et se retrouvent dans la tradition manuscrite de la *Vie* par le pseudo-Basile.

Un autre point méritait examen : l'ancrage de la légende de Thècle à Séleucie d'Isaurie, et les rapports entre la légende littéraire et le culte localisé. La fin des *Actes* paraît plaquée, peut-être ajoutée postérieurement, et rien ne nous permet d'expliquer vraiment l'aboutissement à Séleucie d'un voyage d'abord calqué sur ceux de Paul, non plus que la présence d'un culte de Thècle dans cette ville. Mais un classement des textes sur la disparition de Thècle permet de placer la version du pseudo-Basile au V^e siècle entre la version courte et la version longue des *Actes* apocryphes, et de comprendre quand et comment la légende de la disparition de Thècle

(d'abord « dans la terre », puis « à l'intérieur du rocher ») s'est modifiée en même temps qu'un « miracle » faisait découvrir une grotte au v^e siècle, et que le martyrium principal s'y transportait.

L'étude du texte nous a alors conduit à une réinterprétation archéologique du site, qu'il serait trop long d'exposer ici et qui, au demeurant, ne pourrait être tenue pour assurée qu'après divers sondages. Mais les seuls *Miracles* donnent déjà une idée précise de l'organisation d'Hagia-Thékla (Meriamlik), de son aspect de cité sainte, de l'importance de ses remparts et de son trésor, de la décoration et de la disposition intérieure de l'église-martyrium, du rôle des desservants (prêtres, « parèdres et gardiens »), du pèlerinage et de la panégyrie du 24 septembre ; ils nous éclairent aussi sur un monachisme qui, sans être hérétique, se rattache à la tradition du messalianisme, encore très vivante dans cette région et dont les *Actes* apocryphes furent précisément un support littéraire : monachisme très spontané et ascétique des « apotactites », qui ne laisse pas apercevoir de vraies frontières entre mondes laïque et religieux.

Autre aspect important de la vie sociale et religieuse, pour lequel les *Miracles* constituent une source importante, le passage du paganisme au christianisme est présenté par le pseudo-Basile sous la forme littéraire et presque homérique d'une lutte de Thècle contre les principaux démons païens qu'elle chasse, réduit au silence, et dont elle transforme les temples en églises ou monastères. En réalité, on démêle assez bien, par le degré de résistance qu'ils opposent, ceux des dieux païens qui n'eurent jamais, à Séleucie même, qu'un culte conventionnel (Zeus, Aphrodite) et les vraies divinités locales : Athéna Kanëtis sur l'Acropole et surtout Sarpédon au bord de la mer, le grand rival de la sainte avec son oracle et sa réputation de guérisseur. Le christianisme retrouve ainsi, ou plutôt il nous permet de découvrir par le biais de l'hagiographie, un ensemble de pratiques religieuses locales et une véritable géographie du sacré, auxquels il se conforme. Bien entendu, un document comme le nôtre dissout toute opposition trop formelle entre paganisme et christianisme et montre, à côté de païens militants (souvent des professionnels des Lettres) ou de chrétiens éclairés, la masse de ceux qui invoquent Thècle sans trop croire au Christ, ou qui viennent à l'église à la suggestion de Sarpédon et après avoir consulté les juifs ; la masse de ceux qui cherchent par la pratique religieuse à maîtriser toutes les formes du mal.

Le personnage de Thècle dans les *Miracles* est conçu en fonction de cette concurrence, et par référence à des modèles littéraires qui sont ceux de notre auteur : une jeune fille vivante, svelte et robuste, dont le sang colore malgré tout les joues et dont le corps transparaît au travers de la robe monastique ;

elle aime sourire et plaisanter, et ses bruyantes colères terrifient. On la reconnaît quand elle vous apparaît dans ces visions nocturnes qui n'ont pas valeur de rêve, et qui sont associées à la naissance d'une iconographie. Il y a une curieuse distance entre la théorie « classique » de la sainteté, plusieurs fois exposée dans les *Miracles*, et la pratique même de l'intervention miraculeuse. Les saints ne font en principe que démultiplier l'action du Christ dans les régions qu'ils ont reçu mission d'évangéliser et, à jamais, de protéger ; ils sont par rapport à Dieu dans les mêmes rapports que les fonctionnaires par rapport à l'empereur. Mais Thècle paraît agir à sa guise, et le pseudo-Basile oublie aussi volontiers de faire référence à Dieu qu'à l'empereur très impersonnel siégeant dans la lointaine Constantinople. Par-là les équivoques de l'hagiographie rejoignent celles de l'« Empire des cités » du v^e siècle.

Tout ce que les *Miracles* nous apprennent sur les villes et les cités, le banditisme isaurien, les structures sociales, étatiques, ecclésiastiques, les métiers, sera examiné l'année prochaine, dans un cours qui portera sur l'Isaurie et la Cilicie à l'époque paléo-chrétienne et byzantine et sera conçu comme une étude de société.

Sont intervenus dans le séminaire : M. Nasturel pour présenter une inscription ; M^{mes} Beaucamp, Rouan, Sorlin, MM. Bondoux et Lefort, pour exposer leurs recherches sur le problème du temps historique dans les *Chroniques byzantines*.

PUBLICATIONS

— *Une inscription inédite du temple de Zeus à Diocésarée, Uzunca Burç (Cilicie)*, en collaboration avec M^{lle} A.-M. VÉRILHAC (*Revue des Etudes Anciennes*).

— *Byzance et l'Union des Eglises (Actes du colloque sur le concile de Lyon II, 1274)*.

— *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X^e et au XI^e siècle : l'immigration syrienne (Travaux et Mémoires, 6, 1976)*.

— *Le kenténarion dans les sources byzantines*, en collaboration avec M^{me} Cécile MORRISSON (*Revue Numismatique*).

— *Leçon inaugurale, faite le 30 janvier 1976 (Collège de France, n° 75)*.

MISSIONS ET CONFÉRENCES

Mission d'enquête épigraphique en Turquie, région de Silifke et d'Adana (septembre 1975).

Conférence à l'Institut de Droit romain de l'Université de Paris sur « La mort et sa christianisation à travers les Codes et les Nouvelles » (5 décembre 1975).

Invitation du Centre d'Etudes byzantines de Dumbarton Oaks (Université de Harvard) pour présenter au Symposium « Urban Societies in the Mediterranean World, 500-1600 », une communication intitulée « The Role of Christianity in the Formation and Evolution of the Byzantine City » (avril-mai 1976).

Participation au Colloque franco-italien sur « Les Relations internationales dans le monde antique » (Paris, juin 1976).

Participation au XV^e Congrès international d'Etudes byzantines (Athènes, septembre 1976).

LABORATOIRE D'HISTOIRE ET CIVILISATION DE BYZANCE

(Collège de France - C.N.R.S.)

*Séminaires ou réunions de travail tenus pendant l'année
au Collège de France :*

M. J.-P. SODINI, Etude des chapiteaux à double zone de Proconnèse ; Etude des mosaïques paléochrétiennes d'Asie Mineure ;

M^{me} Cécile MORRISSON, Etude des émissions de l'atelier monétaire de Carthage ;

M^{me} Irène SORLIN, Les Chroniques byzantines et leurs prolongements slaves ;

M. G. DAGRON, Epigraphie byzantine.

PUBLICATIONS DU LABORATOIRE

— *Actes du Prôtaton*, édition diplomatique par Denise Papachryssanthou, Paris, 1975 (*Archives de l'Athos*, VII).

— *Travaux et Mémoires*, 6, Paris, 1976.