

Histoire et civilisation du monde byzantin

M. Gilbert DAGRON, professeur

1. Séminaire : Juifs et Chrétiens dans l'Orient byzantin des VII^e-IX^e siècles

Le séminaire de l'année 1987-1988 avait été consacré aux rapports entre Juifs et Chrétiens au VII^e siècle, et surtout au baptême forcé de 632, dont la *Doctrina Jacobi* garde le témoignage. Cette année, l'enquête a été prolongée jusqu'au IX^e siècle, afin qu'apparaissent mieux les réactions de l'Eglise officielle à une politique d'intégration définie et engagée par le seul pouvoir impérial.

En deux siècles et demi, en effet, trois empereurs ont tenté de convertir les Juifs au christianisme par la force ou l'intimidation, et de supprimer ainsi le statut ambigu qui ne faisait d'eux, à l'intérieur de la Romanie chrétienne, ni vraiment des citoyens, ni vraiment des étrangers, mais les témoins d'une histoire sainte interrompue par un « reniement ». Ces trois tentatives répondaient toutefois à des situations très différentes. Héraclius, en 630/632, voulait refaire l'unité de l'Empire, réduire une dissidence dont la perte de la Palestine avait montré le danger, affirmer la victoire de la Croix dans une lutte historique et apocalyptique dont Jérusalem était l'enjeu. Ce formidable enjeu n'existait plus lorsque Léon III, en 721/722, décida de renforcer l'unité religieuse de l'Empire en éliminant les sectes « dualistes » et « judaïsantes » dont la permanence en Asie Mineure est bien attestée. Les Juifs furent eux aussi contraints à l'exil ou au baptême, mais il s'agissait désormais de communautés dispersées et non plus d'un peuple prêt à refaire son unité politique. Sous Basile I^{er}, en 873/874, la situation n'est plus la même. Aucune sécession ne menace, sinon celle des lointains Pauliciens. Byzance est à nouveau en expansion ; elle se soucie de missions lointaines, et il n'est pas exclu que les premiers succès du judaïsme chez les Chazars soient pour quelque chose dans l'abandon de la traditionnelle tolérance. Mais, cette fois, les Juifs que l'empereur veut rallier, avec des méthodes moins coercitives, sont plutôt ceux de la capitale et des grandes villes, des commerçants ou

artisans qui participent à la reprise démographique et économique de l'Empire.

La politique impériale répond donc dans les trois cas à des préoccupations différentes ; mais elle aboutit au même résultat, un baptême qui inquiète les gens d'Eglise pour plusieurs raisons : 1) parce que les Juifs baptisés par contrainte restaient secrètement fidèles au judaïsme, souillaient les sacrements et se « perdaient » ainsi plus sûrement que s'ils étaient restés attachés à leur « erreur », 2) parce qu'un baptême collectif risquait d'accueillir au sein de la chrétienté des communautés qui, même si elles adhéraient à la religion du Christ, transportaient avec elles une histoire « révolue » et des coutumes « subversives », 3) parce que l'exégèse patristique traditionnelle ne prévoyait le salut des Juifs par le baptême qu'à l'approche de la fin des temps, et que même alors beaucoup de textes ou de représentations apocalyptiques n'envisageaient qu'un nouveau reniement de ce « peuple endurci », permettant une condamnation sans appel. Ces réticences se devinent assez tôt (on en trouve l'amorce dans les lettres 8 et 14 de Maxime le Confesseur), mais il faut attendre 787 pour lire dans le canon 8 du concile de Nicée II une critique, au moins implicite, des baptêmes forcés, et 878/879 pour trouver enfin un long traité qui représente la position officielle de l'Eglise et entend démontrer « qu'il ne faut pas se hâter de porter sur les Hébreux la main du baptême, à moins qu'ils n'aient été préalablement soumis à un examen rigoureux ».

Ce traité est resté à peu près inconnu des historiens. E. de Stoop l'avait édité en 1913 dans les actes de l'Académie flamande de Gand à partir de trois manuscrits grecs tardifs signalés par F. Cumont (*le Vallicellianus* 80 du XIII^e s., le *Vaticanus Palatinus* 233 du XIV^e s. et le *Parisinus* 1372 du XV^e s.), qui ne donnent pas le nom de l'auteur. Le compte rendu de ce travail par Giovanni Mercati, en 1915, leva l'anonymat d'une œuvre que deux témoins anciens jusque-là non utilisés, le *Coislin* 213 et le *Mosquensis Bibl. Synod.* 443 (*Vladimir* 232), attribuent à Grégoire métropolitain de Nicée, autrement dit Grégoire Asbestos, un redoutable Sicilien qui a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'Eglise de la seconde moitié du IX^e siècle, et dont une sorte de *damnatio memoriae* a failli occulter complètement le souvenir. Il est à la jonction de deux époques : celle du patriarche Méthode, dont il est le cadet et le disciple, et celle de Photius, qui le considère comme son maître. Il appartient donc à une génération qui participe activement au rétablissement des images (842) et qui se lance tout aussitôt dans d'autres combats, dont les sources concernant les patriarches Ignace et Photius montrent l'extrême violence. L'étude du traité a été l'occasion de refaire la biographie de ce personnage haut en couleur, nommé en 843 archevêque de Syracuse, présent à Constantinople lors de la mort du patriarche Méthode et sans doute candidat à sa succession, rendu furieux par la nomination d'Ignace et favorisant dès lors la carrière ecclésiastique de Photius. Les lettres pontificales qui condamnent ce dernier n'oublient jamais de désigner Grégoire de Syracuse

comme le véritable inspirateur de sa politique ; et l'on ne retiendrait de lui que le souvenir d'un homme d'intrigue, si le traité, qu'il composa en 878/879 une fois devenu métropolitain de Nicée, ne révélait, en même temps qu'un pamphlétaire de talent, un théologien sûr de sa pensée et de sa plume.

La politique de Basile I^{er}, contre laquelle Grégoire part en guerre, nous est connue par d'autres sources (*la Vie de Basile* par Constantin Porphyrogénète ; la *Novelle 55* de Léon VI qui transcrit en termes législatifs les mesures prises par son père ; une chronique familiale juive, le *Sefer Yuhasin*, composée à Oria en Italie méridionale vers 1054 par Ahima'atz, qui nous montre à travers un brouillard de légendes les traces profondes laissées dans la mémoire collective par cet épisode ; la *Chronique de Cambridge*, composée vers l'an 1000, qui place le « baptême des Juifs » à la date précise de 6382, indiction 7 = 873/874 ; une source occidentale, le *De ordinationibus a Formoso papa factis* d'Auxilius († vers 912). De cet ensemble de textes, on peut conclure que l'empereur n'eut pas directement recours à la contrainte, comme Héraclius et Léon III, mais systématisa les débats publics fondés sur l'interprétation de l'Ancien Testament, ainsi que le préconisait en son temps Grégoire le Grand. Le récit d'Ahima'atz garderait le souvenir légendaire, tourné à l'avantage du judaïsme, de ce genre de controverse. Grégoire de Nicée n'évoque pas cet aspect de la politique de conversion, mais il en confirme un autre : les promesses faites par l'empereur aux Juifs acceptant le baptême. Là-dessus, la *Vie* de l'empereur Basile et le traité se complètent parfaitement et emploient des expressions très proches, bien que leurs auteurs aient des positions radicalement opposées, Constantin Porphyrogénète voulant montrer tous les efforts de Basile pour mener à bien une œuvre pieuse, et Grégoire lui faisant grief d'avoir vicié dès le départ son projet en consentant des avantages sociaux, économiques, voire fiscaux exorbitants aux nouveaux convertis. Ils reçoivent peut-être directement de l'argent et en tout cas des dignités avec les sommes d'or qu'elles rapportent annuellement (ρόγα) ; ils ne sont plus soumis aux restrictions légales frappant les Juifs, telles l'interdiction de posséder des esclaves chrétiens, de contracter des mariages avec des Chrétiens et d'accéder à des charges publiques.

Faut-il penser que l'empereur change aussi leur statut fiscal et les libère d'un métier humiliant, celui de tanneur, auquel ils auraient été héréditairement attachés ? Cette question a suscité bien des polémiques teintées d'idéologie. Nous l'avons réexaminée en nous interrogeant plus généralement sur les conditions de vie des communautés juives dans l'Empire aux IX^e et X^e siècles. Autant la législation du Bas-Empire, reprise à peu près telle quelle par les Macédoniens, dessine un statut juridique précis, autant restent floues les données concernant l'implantation des Juifs, les métiers exercés par eux, les impôts payés par eux. Ni la *Vie* de Basile, ni le traité de Grégoire n'apportent la preuve que les Juifs aient été avant une époque tardive astreints à des impôts spéciaux et « discriminatoires ». Basile ne concède sans doute à ceux qui se convertissent qu'un allègement des impôts ordinaires et la suppression

de corvées et autres « vexations » frappant les artisans, membres des corporations ou simples citoyens. De même, l'affirmation que les Juifs devenus chrétiens sont « débarrassés » du métier répugnant de tanneur ne signifie pas qu'ils y étaient précédemment « attachés », comme on pouvait l'être au Bas-Empire. Il s'agit d'une spécialité où leur habileté est reconnue, comme dans le tissage et la teinture. Par ailleurs, si Grégoire de Nicée n'évoque pas le « quartier juif », c'est peut-être parce qu'il n'en existe pas un mais plusieurs à Constantinople, et que la communauté juive n'est pas contrainte de résider dans un *ghetto* (concept qui n'apparaît pas avant le XII^e s.), mais se regroupe en divers centres, selon l'implantation des métiers dans la ville.

Grégoire trace des Juifs un portrait qui n'a rien d'original. Ils sont caractérisés par leur appétit de jouissance et leur goût du bien-être. Le Juif usurier imposera, surtout en Occident, l'idée de cupidité, mais ici, comme dans Anastase le Sinaïte, c'est celle d'hédonisme qui prévaut. Aussi Grégoire, en haussant un peu la barre et en donnant comme critère d'une conversion sincère un renoncement ascétique à tous les biens et plaisirs de ce monde auquel peu de Chrétiens souscriraient, croit-il administrer la preuve d'une sorte d'inaptitude psychologique des Juifs à la conversion. Les nouveaux baptisés ne peuvent donc être attirés au christianisme que par les avantages matériels que leur propose l'empereur ou par le projet, que leur prêtait déjà Maxime le Confesseur, d'entrer dans la communauté chrétienne pour la subvertir. Ces considérations plus que douteuses se mêlent à une exégèse traditionnelle sur l'« endurcissement » des Juifs, le « voile » qui les aveugle, l'« impiété » qui est au fond de leur nature, avec cette question que soulève toute entreprise de conversion collective : le temps est-il venu d'assurer le salut d'Israël, prévu en effet, mais au dernier jour, après celui de toutes les Nations ? A ce problème, où la politique rejoint l'eschatologie, l'auteur répond sans ambiguïté : il faut rejeter comme prématuré et dangereux tout baptême collectif qui ferait adhérer au christianisme les « Hébreux » en tant que tels, et ajouter au baptême individuel un rituel de dérision tendant à séparer le Juif converti de sa communauté.

La pensée profonde de Grégoire, celle qui colore son antijudaïsme d'un antisémitisme propre à l'Eglise de son temps, se trouve, en effet, dans son interprétation du canon 8 du concile de Nicée II et du rituel d'abjuration qui en découle. Les partisans du baptême forcé et collectif ne voient dans l'obligation faite au Juif de « tourner en dérision ses us et coutumes » qu'une simple renonciation aux croyances et rites du judaïsme, et admettent par conséquent que le converti écrive ou lise lui-même une formule d'abjuration assez générale. Grégoire pense inversement qu'au-delà du judaïsme officiel, et indépendamment de lui, il existe un monde secret de croyances et de pratiques criminelles, auquel le Juif adhère par sa seule appartenance ethnique et dont il faut lui arracher l'aveu. Il est nécessaire, pour atteindre cette zone profonde, d'établir une liste aussi complète que possible des révélations faites

par des générations de convertis, de ne pas en confier la lecture au converti lui-même, mais, pour éviter toute fraude, à un prêtre dont les paroles seront répétées par le converti phrase après phrase. L'abjuration se double ainsi d'un procès d'inquisition ; le Juif qui devient chrétien doit dénoncer les siens et renoncer à son ethnie en même temps qu'à sa religion. L'interprétation de Grégoire est certainement plus fidèle que celle de ses adversaires à la pensée des évêques de 787. C'est du reste elle qui semble avoir été adoptée par l'Eglise officielle, puisque la tradition manuscrite lie le plus souvent le traité aux deux formules d'abjuration qui nous sont parvenues (publiées par V. Benešević), l'une plus courte et plus ancienne qui est sans doute à mettre en rapport avec le concile de Nicée II, l'autre plus longue et précise, qui pourrait bien avoir été inspirée par l'œuvre de Grégoire de Nicée.

La dernière partie du traité est une réflexion sur le rôle des laïcs dans l'Eglise, qui peut se résumer ainsi. Nous ne sommes plus aux temps apostoliques, lorsque les charismes divins étaient largement distribués et que la propagation de la foi exigeait que l'on confiât la catéchèse à des laïcs ; dans un monde désormais chrétien, c'est l'ordination qui remplace les charismes. La religion est maintenant l'affaire des clercs. Cette mise en garde vise en réalité l'empereur, qui se mêle de catéchèse et de baptême, et contre lequel Grégoire revendique le respect des canons, l'indépendance de l'Eglise et la sauvegarde de la hiérarchie ecclésiastique. Le débat est donc à replacer dans la grande controverse, qui culmine au IX^e siècle, sur les droits de l'empereur dans l'Eglise et sur le caractère sacerdotal ou non de la fonction impériale. Il est reproché à Basile I^{er} d'usurper, en catéchant voire en baptisant lui-même, une fonction qui est celle des clercs. Grégoire de Nicée entre avec fougue dans le rôle qui fut celui de Maxime le Confesseur, de Théodore Stoudite et de quelques autres avant lui : celui de défenseur des dogmes et des privilèges ecclésiastiques contre de prétendus empiètements impériaux.

Le problème de la conversion des Juifs est-il donc lié au caractère sacerdotal de l'empereur ? Sans doute. Il revient à l'empereur, comme le confirme l'*Epanagôgè* peu après 879, d'étendre le domaine de la chrétienté et de promouvoir la mission. Il y a en outre dans la conversion des Juifs une dimension eschatologique en même temps que politique et sociale, qui convient à l'empereur, comptable du temps dans l'économie du salut. C'est à travers l'institution impériale que se manifesteront les signes avant-coureurs de la seconde parousie, et parmi eux la conversion des Juifs. L'empereur, grand prêtre vétérotestamentaire dans la lignée de Melchisédech, peut se croire chargé de cette ultime réconciliation.

Les *Travaux et Mémoires* du Centre (tome XI, 1990) donneront une nouvelle édition de la *Doctrina Jacobi* et du traité de Grégoire de Nicée.

2. Cours : L'Église au X^e siècle, problèmes sociaux et économiques

Les points suivants ont été traités.

— *Clercs et laïcs*. Les critères qui permettent de distinguer les laïcs des clercs sont relativement précis, mais laissent quelques zones d'ombre et aboutissent à des classifications plus subtiles qu'une simple opposition. De nombreuses diaconies ou confréries, dont on commence seulement à mesurer l'importance en Orient, mêlent clercs et laïcs ; les laïcs qui appartiennent au personnel des églises ou monastères sont comptés dans certains textes parmi les membres du clergé. L'ordination constitue assurément le meilleur critère, mais elle introduit une différence fondamentale entre les clercs qui ont accès au sanctuaire (οἱ τοῦ βήματος) et ceux qui en sont exclus (οἱ ἔκτος τοῦ βήματος) et qui sont, de ce fait, rejetés du côté des laïcs. Les règles canoniques qui concernent le mariage des clercs ou l'âge d'ordination, diversement appliquées, soulignent aussi la différence sociale entre les clercs dont les fonctions s'accommodent d'une vie familiale et professionnelle, et ceux pour lesquels il y a interférence entre le statut de clerc et le modèle du moine. Le sujet sera repris et approfondi dans un séminaire ultérieur.

— *Formes et réformes de la vie monastique*. La notion d'« ordres » est étrangère à l'Orient, où les moines vivent soit isolés en anachorètes, soit rassemblés dans des *koinobia*, soit encore et le plus souvent regroupés dans des *laures* qui tentent de concilier les deux formes de vie. Ce monachisme a ses paysages de prédilection, les montagnes de l'Olympe et du Kyminas en Bithynie, de Chrysè Pétra en Paphlagonie, du Barachaios, de l'Athos, du Latros dans la région de Milet, où vivent des colonies monastiques chargées par l'empereur de prier pour le succès de ses entreprises et le salut de l'Empire en échange de libéralités et privilèges. Cette organisation devait être étudiée en détail pour que ressorte l'originalité de la réforme appliquée par Théodore Stoudite au monastère du Stoudios à partir de 799, et de celle qu'Athanase met en œuvre à Lavra entre 962 et 1002, malgré une forte opposition des moines de l'Athos. Dans un cas comme dans l'autre, le retour au cénobitisme strict s'accompagne d'un développement de l'activité économique (artisanale et rurale) et d'un accroissement continu de la fortune foncière, difficiles à étudier pour le Stoudios faute de textes, beaucoup mieux connus pour Lavra grâce aux archives athonites.

— *Les fondations pieuses*. Le Stoudios et Lavra sont, par leur taille et leur richesse, des exceptions. Restait donc à analyser le statut, la fonction économique et le rôle social des fondations « privées » plus modestes, dans lesquelles s'investit une part importante de la fortune patrimoniale. Un livre récent (J. Ph. Thomas, *Private religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington 1987) est loin d'avoir épuisé les divers aspects du sujet : statut et autonomie de la fondation, droit du fondateur et de ses descendants, indépendance des moines et prêtres attachés à la fondation par rapport à l'évêque du

lieu, détournement des fondations par des « puissants », laïcs ou clercs, gestion des fondations pieuses (système de l'οἶκος), mesures prises par l'Etat pour éviter qu'une part trop importante des terres patrimoniales se stérilise en des fondations improductives.

G. D.

PUBLICATIONS

— « Guérilla, places fortes et villages ouverts à la frontière orientale de Byzance vers 950 », in *Castrum 3, Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Age, Colloque de la Casa Velazquez et de l'Ecole française de Rome, Madrid 24-27 novembre 1985*, Casa Velazquez - Ecole française de Rome 1988, p. 43-48.

— « Pèlerins russes à Constantinople. Notes de lecture », *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 30 (Mélanges Alexandre Bennigsen), 1989, p. 285-292.

— « Ἡ Απότιση τιμῆς στόν Νίκο Σβορώνο », *Τά Ἱστορικά*, 10, 1989, p. 206-209.

— « Das Firmament soll christlich werden. Zu zwei Seefahrtskalendern des 10. Jahrhunderts », in *Fest und Alltag in Byzanz*, ouvrage collectif dédié à H.-G. Beck, publié sous la direction de G. Prinzing et D. Simon, Munich 1990, p. 145-156 et 210-215.

— « Constantinople : les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse », in *Actes du XI^e Congrès international d'Archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, Ecole Française de Rome - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1989.

MISSIONS ET CONFÉRENCES

— Frankfurt-am-Main 26-30 juin 1989 : communication sur « La règle et l'exception, analyse de la notion d'économie », dans un colloque organisé par le Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte.

— Athènes 20-22 octobre 1989 : communication sur « Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques de Balsamon », dans un colloque organisé par l'Université d'Athènes.

— Saint-Germain-en-Laye 24-28 février 1990 : communication sur « Modèles de combattants et technologie militaire d'après le *Stratègikon* de Maurice », dans un colloque organisé par le Musée des Antiquités Nationales et le CNRS (thème : « l'armée romaine et les barbares »).

— Washington 27-29 avril 1990 : communication sur « Holy images, Likeness and the Imaginary », au Dumbarton Oaks Byzantine Symposium.

— Washington mai-juin 1990 : séminaires et conférence au Centre de Dumbarton Oaks (Université de Harvard).

CENTRE D'HISTOIRE ET CIVILISATION DE BYZANCE

Faits marquants de la vie du Centre :

— M. Charalambos Bakirtzis, Professeur à l'Université de Thessalonique, Ephore des Antiquités byzantines, a donné le 23 avril 1990 une conférence sur « La Thrace byzantine : un nouveau champ ouvert à la recherche archéologique ».

— Ont travaillé dans notre Centre au cours de cette année : M. Giusto Traina, chercheur italien ; M. Constantin Zuckerman, chargé de cours au Département d'Histoire de l'Université hébraïque de Jérusalem ; M^{elle} Anastasia Oikonomou, Epimélète du Service archéologique grec et préparateur temporaire au Collège de France.

Publications du Centre :

— Joëlle BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle)*. I. *Le droit impérial* (Travaux et Mémoires, Monographies V), Paris 1990, L + 374 p..

— P. LEMERLE, *Actes de Kutlumis* (Archives de l'Athos II²), Paris 1988, 478 p., album de 76 pl.

— J. LEFORT, N. OIKONOMIDES, Denise PAPACHRYSSANTHOU, *Actes d'Iviron*. II. *Du milieu du XI^e siècle à 1204* (Archives de l'Athos XVI), avec la collaboration de Vassiliki KRAVARI et d'Hélène METREVELI, Paris 1990, 368 p., album de 60 pl.

— *Hommes et richesses dans l'empire byzantin*. I. *IV^e-VII^e siècle*, ouvrage collectif publié sous la direction de Cécile Morrisson et J. Lefort (Réalités byzantines I), Paris 1989, 320 p., 16 pl.

— Vassiliki KRAVARI, *Villes et villages de Macédoine occidentale* (Réalités byzantines II), Paris 1989, 410 p., 10 cartes.