



**HAL**  
open science

## La Disputatio adversus Iudaeos d'Anastase le Sinaïte

Vincent Déroche

► **To cite this version:**

Vincent Déroche. La Disputatio adversus Iudaeos d'Anastase le Sinaïte. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 2019, 95 (3), p. 427-438. hal-02964416

**HAL Id: hal-02964416**

**<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-02964416v1>**

Submitted on 12 Oct 2020

**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.

# La *Disputatio adversus Iudaeos* d'Anastase le Sinaïte Authenticité du texte et identification des fragments

Vincent DÉROCHE  
CNRS, UMR 8167 Orient et Méditerranée

## 1. INTRODUCTION

Dans le complexe dossier d'Anastase le Sinaïte, les trois dernières publications d'importance ont été l'édition des *Erotapokriseis* par M. Richard (†) et J.A. Munitiz<sup>1</sup>, celle de l'*Hexaameron* par C.A. Kuehn et J.D. Baggarly<sup>2</sup>, et la somme de K.-H. Uthemann sur l'ensemble de l'œuvre<sup>3</sup>. Or, il se trouve que l'*Hexaameron* contient de nombreux passages antijudaïques assez longs<sup>4</sup> et que l'un d'eux est expressément identifié par le texte comme emprunté à une *Disputatio adversus Iudaeos* antérieure du même auteur : « Nous avons discuté cela plus en détail dans notre deuxième livre contre les Juifs, et ce n'est pas par mégarde que nous l'avons inséré ici »<sup>5</sup>. La difficulté immédiatement perceptible est de déterminer où commence ce passage ; il est plausible de remonter au moins jusqu'au développement où l'auteur se vante de produire une « arme puissante et invincible que Dieu nous a tirée de ce point contre les Juifs, les barbares et les Samaritains », donc au début du chapitre 5 du livre VI de l'*Hexaameron*<sup>6</sup>. La deuxième difficulté est qu'il ne s'agit pas d'une citation littérale, mais d'un résumé comme l'implique le mot *πλατύτερον*, « plus en détail ». La troisième est de comprendre l'expression « dans notre deuxième livre contre les Juifs » : une deuxième œuvre autonome contre les Juifs après un premier écrit, ou un deuxième tome au sein d'une seule œuvre ? Le parallèle de l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis, qui comptait au moins cinq *λόγοι*, fait pencher pour la seconde solution<sup>7</sup>. Il est donc a priori plausible 1) qu'Anastase renvoie ici à la *διάλεξις* contre les Juifs dont A. Mai a jadis édité les fragments, reproduits dans la Patrologie de Migne<sup>8</sup>, dont l'authenticité a été disputée, 2) que d'autres passages de l'*Hexaameron* renvoient à ce même texte. Il serait alors possible de rapprocher l'*Hexaameron*, les *Erotapokriseis*, cette *διάλεξις* et les autres œuvres d'Anastase, en particulier les *Récits édifiants*, mais aussi l'*Hodègos* et les homélies.

---

<sup>1</sup> M. RICHARD et J.A. MUNITIZ (éd.), *Anastasii Sinaïtae Quaestiones et responsiones* (CCSG, 59), Turnhout-Leuven, Brepols 2006.

<sup>2</sup> C.A. KUEHN et J.D. BAGGARLY (éd. et trad.), *Anastasius of Sinai, Hexaameron* (OCA, 278), Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2007.

<sup>3</sup> K.-H. UTHEMANN, *Anastasios Sinaïtes : Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft* (AKG, 125/I-II), Berlin-Boston, de Gruyter, 2015.

<sup>4</sup> Je remercie Dimitrios Zaganas de m'avoir signalé ce point essentiel. Liste non exhaustive : *Hex.* VI, 487-597 ; IV, 193-226 ; VII, 363-447 ; VIIb, 1-278 ; VIII, 397-494 ; IX, 310-514, 568-592, 616-631 ; X, 120-196, 212-231 ; XI, 378-405, 464-513, 706-734, 834s, 1155s ; XII, 114-179.

<sup>5</sup> *Hex.* VI, 462-463 : Ταῦτα ἡμῶν καὶ ἐν τῇ δευτέρῃ βίβλῳ τῇ κατὰ Ἰουδαίων εἰρηκότων πλατύτερον οὐ κατὰ τινα λήθην κἀνθάδε ἐτέθη.

<sup>6</sup> *Hex.* VI, 415-417 : ...μέγιστον καὶ ἀκαταμάχητον ὄπλον ἡμῖν ἐντεῦθεν ὁ Θεὸς συνεστήσατο κατὰ Ἰουδαίων τε καὶ βαρβάρων καὶ Σαμαρειτῶν. Le chapitre 5 de ce livre commence l. 412. Mais on pourrait tout aussi bien remonter jusqu'à la l. 375, ou descendre jusqu'à la l. 520.

<sup>7</sup> Le titre conservé du *passus* lu au concile de Nicée II attribue l'extrait au « cinquième discours » (πέμπτου λόγου) de ce texte : V. DÉROCHE, *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, in *Travaux et Mémoires* 12 (1994) 45-104 (ici p. 66-67) ; réimpr. avec nouvelle introduction et compléments d'édition dans G. DAGRON et V. DÉROCHE, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin* (Bilans de recherche, 5), Paris, ACHCByz, 2010, p. 381-451 (ici p. 402-403).

<sup>8</sup> PG 89, col. 1203-1288 (= CPG 7772).

Or, c'est un tableau très différent que dresse K.-H. Uthemann dans son dernier ouvrage : pour lui, 1) seules les collections B et C des *Récits édifiants* sont d'Anastase, la collection A étant due à un autre auteur<sup>9</sup> ; 2) l'*Hexaemeron* n'est pas d'Anastase, et donc le texte antijudaïque cité dans l'*Hexaemeron* n'est pas non plus d'Anastase<sup>10</sup> ; 3) la *διάλεξις* éditée par A. Mai est pour l'essentiel un texte authentique d'Anastase avec de légers remaniements ultérieurs, et de nombreux parallèles avec le sermon inédit d'Anastase sur le Vendredi Saint le prouvent<sup>11</sup>. Le corpus anastasiens est ainsi très différent, et l'image d'Anastase est grandement modifiée ; les références primordiales sont l'*Hodègos*, les trois *Sermones*, plus l'homélie inédite sur le Vendredi Saint. Or, la dernière publication de D. Zaganas essaie au contraire de démontrer (à mon avis avec succès) que l'*Hexaemeron* est une œuvre authentique d'Anastase<sup>12</sup>. La discussion sur le corpus anastasiens est donc indissolublement liée à celle sur la *διάλεξις*, et nous tenterons un bilan provisoire sans pouvoir encore fournir toutes les données au lecteur.

## 2. LES JUIFS D'APRÈS L'*HEXAEMERON*

Avant de proposer une solution sur l'ensemble du corpus, nous allons relever les traits marquants des passages antijudaïques de l'*Hexaemeron*, sans chercher pour l'instant à savoir s'ils proviennent d'un autre ouvrage. L'image des Juifs dans l'*Hexaemeron* se construit sur deux axes essentiels : le Juif comme « charnel » (*σαρκικός*) et tenant d'une exégèse non figurative, le *sensus iudaicus* ; le Juif comme peuple adversaire des chrétiens et allié objectif d'autres nations anti-chrétiennes qui oppriment la seule vraie foi, celle des chrétiens qui finira par triompher. 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) ; on voit ainsi une équivalence entre le Juif « charnel » et l'auditeur (*ἀκροατής*), visiblement chrétien divergent d'Anastase sur l'exégèse, auxquels il oppose « l'auditeur gnostique » (*ὁ γνωστικός ἀκροάτης*), celui qui admet comme Anastase une exégèse typologique d'origine alexandrine et peut ainsi accéder aux mystères de l'Écriture<sup>13</sup>. Anastase vise ailleurs de même à la fois les Juifs et « la foule de ceux dans l'Église qui sont charnels » et ne comprennent pas avec saint Paul que la lettre tue<sup>14</sup>. Il serait oiseux de multiplier les exemples, puisque la thèse récemment soutenue de D. Zaganas, *L'Hexaéméron d'Anastase le Sinaïte : son authenticité, ses sources et son allégorisme*, a démontré l'orientation définitivement alexandrine de l'exégèse de l'*Hexaemeron*<sup>15</sup>.

Le Juif concret, contemporain d'Anastase, est à chercher ailleurs, dans les passages qui font allusion à une situation politique et religieuse tendue. La description des bêtes sauvages dans la Genèse amène à une exégèse qui fait du Juif la seule bête fauve (*θηρίον*) qui reste hors du Paradis où sont entrées toutes les autres nations<sup>16</sup>. De longs passages sont consacrés à l'exégèse de Genèse 3, 15 qui prédit la haine entre la femme, identifiée à l'Église, et le serpent, identifié au diable.

<sup>9</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 367-582.

<sup>10</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 714-769 ; pour le texte antijudaïque, voir spécifiquement p. 730-732.

<sup>11</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 583-713.

<sup>12</sup> D. ZAGANAS, *Encore sur l'authenticité de l'Hexaéméron d'Anastase le Sinaïte*, in *ByzZ* 110 (2017) 755-777.

<sup>13</sup> *Hex.* IV, 193-209.

<sup>14</sup> *Hex.* VIII, 398-399 : ...πολλοῖς τῆς ἐκκλησίας τοῖς σαρκικοῖς οὖσι.

<sup>15</sup> En attendant sa publication, voir ZAGANAS, *Encore sur l'authenticité* (n. 12), en particulier p. 764-776 pour l'exégèse.

<sup>16</sup> *Hex.* IX, 481-567.

La femme « chaque jour est agressée par les suppôts du serpent, elle est persécutée, frappée, mise à la question, égorgée, enchaînée, elle subit injustement la faim, la nudité, l'esclavage, elle est privée de ses enfants, dépecée, mais jamais elle ne transige ou se réconcilie avec le serpent, et, même au risque de mille morts, elle livre de grand cœur ses enfants et ses membres, au fer, au feu, aux tortures, plutôt que de faire trêve et de donner des gages d'affection au serpent »<sup>17</sup>.

Bien que les exemples qui suivent immédiatement soient l'ascèse des ermites, la pastorale des clercs et l'abolition du paganisme, c'est un tableau de vexations et de persécutions que dresse l'auteur ; il en donne la raison un peu plus loin :

« J'affirme que seule l'Église du Christ, celle des chrétiens, est l'ennemie et l'adversaire du serpent, tandis que toutes les autres confessions et fois (πίστεις) au monde, des nations, des Juifs et des barbares, sont les amies, les compagnes, les épouses et la propriété du diable serpent, enfantées de lui, et recevant de lui la perverse semence des dogmes impies »<sup>18</sup>.

« Donc, lorsque tu vois ses autres femmes, les fois (πίστεις), synagogues de Juifs et de barbares, chanter, crier, célébrer des fêtes, veiller, jeûner, sacrifier, vénérer, invoquer Dieu, proclamer leur foi, dogmatiser, lire des Écritures, sans reconnaître le Christ comme 'vrai Dieu né du vrai Dieu', sache à coup sûr qu'elles sont toutes amies du diable serpent »<sup>19</sup>.

Plusieurs fois, le Juif est présenté comme l'adversaire par excellence de l'Église, plein de violence contre elle et Anastase : « si le Juif cherche à me contraindre »<sup>20</sup>, « si le Juif s'excite et se fâche en entendant cela »<sup>21</sup>, « si de nouveau le Juif entre en fureur et dit »<sup>22</sup>, « le Juif entre en fureur et se démène en entendant cela »<sup>23</sup>. On pourrait donc prendre au pied de la lettre une déclaration qui semble résumer cette attitude, « puisque tout le but de notre discours contre les Juifs est de fermer leur bouche »<sup>24</sup>, mais celle-ci vise en fait uniquement à réfuter l'idée juive que le Christ est maudit. Il est néanmoins plus pertinent de se demander qui sont les mystérieux « barbares » souvent cités à côté des Juifs, par exemple : « Par ce fait, l'Église reçoit un enseignement et se procure un dogme, une arme puissante et un trophée éclatant contre les Juifs et les barbares qui nous accusent de trithéisme »<sup>25</sup>. Comment peuvent-ils être dans les mêmes « synagogues » que les Juifs et présenter les mêmes arguments qu'eux aux chrétiens ?

### 3. LE RÉCIT A38 (éd. Nau) ET LE PROBLÈME DE CHRONOLOGIE

---

<sup>17</sup> Hex. XI, 399-405 : ...καθ' ἡμέραν ὑπὸ τῶν ὑπασπιστῶν τοῦ ὄφεως πολεμεῖται (sc. ἡ γυνή), διώκεται, τύπτεται, ἐξετάζεται, σφάττεται, δεσμεῖται, ἀδικεῖται λιμώττουσα, γυμνητεύουσα, δουλεύουσα, διψῶσα, ἠτεκνομένη, μελιζομένη, πρὸς δὲ τὸν ὄφιν μηκέτι διαλλαττομένη οὔτε μὴν φιλιουμένη, ἀλλὰ, κὰν δέη μυρίους θανάτους ὑπομείναι, προθύμως τὰ ἑαυτῆς μέλη καὶ τέκνα πυρὶ καὶ ἕξει καὶ αἰκισμοῖς παραδίδωσιν ἢ σπονδὰς καὶ ὀμήρους ἀγάπης θείναι μετὰ τοῦ ὄφεως.

<sup>18</sup> Hex. XI, 442-447 : Λέγω δὴ ὅτι μόνη ἡ τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησία Χριστοῦ τυγχάνει ἐχθρὰ καὶ πολέμος πρὸς τὸν ὄφιν, αἱ δὲ λοιπαὶ πάσαι αἱ ἐν κόσμῳ θρησκείαι καὶ πίστεις ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων καὶ βαρβάρων φίλαι καὶ σύμβιοι καὶ σύζυγοι καὶ ἴδιοι τοῦ διαβόλου ὄφεως ὑπάρχουσι ἐξ αὐτοῦ τεχθεῖσαι καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸν πονηρὸν σπόρον τῶν μαρῶν δογμάτων συλλαβοῦσαι.

<sup>19</sup> Hex. XI, 501-507 : Λοιπόν, ὅτε ἴδῃς τὰς λοιπὰς γυναῖκας καὶ πίστεις, Ἰουδαίων τε καὶ βαρβάρων συναγωγὰς, ψαλλούσας, κραζούσας, ἐορτὰς ἐπιτελούσας, ἀγρυπνούσας, νηστεύουσας, θυούσας, προσκυνούσας, θεὸν ὀνομαζούσας, πίστιν κηρυττούσας, δογματιζούσας, γραφὰς ἀναγινωσκούσας, τὸν δὲ Χριστὸν «Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ» μὴ ὁμολογούσας, μάνθανε ἀκριβῶς ὅτι πάσαι ἐκείναι φίλαι εἰσὶ τοῦ διαβόλου ὄφεως.

<sup>20</sup> Hex. XI, 1155.

<sup>21</sup> Hex. IX, 578-579.

<sup>22</sup> Hex. IX, 616.

<sup>23</sup> Hex. XI, 706-707.

<sup>24</sup> Hex. XI, 834-835.

<sup>25</sup> Hex. X, 170-172. Il ne s'agit bien sûr pas de la querelle trithéiste entre chrétiens, mais des accusations juives et musulmanes de polythéisme contre les chrétiens.

En effet, les allusions à des persécutions ne peuvent s'expliquer par les seuls Juifs à l'époque d'Anastase. Pour K.-H. Uthemann, la question ne se pose pas, puisqu'il considère que l'*Hexaemeron* n'est pas d'Anastase. Pourtant, un texte bien connu habituellement attribué à Anastase mentionne lui aussi une « synagogue d'Arabes et de Juifs » : il s'agit du *Récit édifiant* 38 de la collection A, dont la conclusion précise qu'un miracle comparable à celui qu'il vient de décrire ne se rencontre chez aucune autre « foi » (πίστις) ni aucune « synagogue d'Arabes et de Juifs »<sup>26</sup> ; le parallèle avec les passages de l'*Hexaemeron* que nous venons de voir s'impose. Mais justement K.-H. Uthemann juge que la collection A n'est pas d'Anastase<sup>27</sup>, entre autres à cause de ce récit : le texte place l'épisode vingt ans avant la rédaction et des « Saracènes » en étaient déjà témoins, mais ont continué à insulter le christianisme ; K.-H. Uthemann considère que le texte ne polémique pas contre les Arabes et traduit d'ailleurs συναγωγή par *Versammlung*, « rassemblement », éliminant ainsi la connotation religieuse pourtant évidente. De même, K.-H. Uthemann juge que le récit A5<sup>28</sup>, placé chronologiquement avant que « la nation actuellement présente » ait souillé le mont Sinaï, désigne sous cette périphrase les Perses et non les Arabes musulmans. Cette interprétation qui permet de placer la rédaction avant 629 au plus tard se heurte à une difficulté évidente : les Perses ne sont jamais mentionnés dans la Collection A, alors que les Arabes et Saracènes le sont régulièrement et négativement, en particulier pour leur impiété et leur incrédulité. De plus, nous n'avons aucune autre attestation que les Perses aient entrepris une occupation effective du Sinaï, le cadet de leurs soucis<sup>29</sup>. Les Arabes, effectivement présents au Sinaï bien avant les invasions arabes, sont bien décrits dans d'autres sources comme de possibles pillards, mais jamais comme religieusement hostiles avant l'Islam<sup>30</sup>.

Enfin, les computations chronologiques présentées par K.-H. Uthemann sur les dates de personnages mentionnés dans les *Récits édifiants* en vue de donner une date haute à la Collection A posent plus d'un problème. Le cœur de l'affaire est la chronologie de Jean Climaque, très disputée, que K.-H. Uthemann traite longuement avant même les *Récits* parce que c'est sans doute son intérêt essentiel<sup>31</sup>. En effet, d'une part un récit de la Collection A situe la mort de Jean Climaque un an avant la rédaction du récit lui-même<sup>32</sup>, d'autre part en 600 le pape Grégoire envoie une lettre et des subsides à un higoumène du Sinaï du nom de Jean<sup>33</sup>. Comme Jean Climaque n'a pu être higoumène avant la soixantaine d'après d'autres témoignages, on ne peut l'identifier à l'higoumène Jean de 600 si on accepte que la Collection A est d'Anastase et donc de 650 au plus tôt (Jean serait mort à peu près à 110 ans !). K.-H. Uthemann résume lui-même ses thèses nettement : une date basse de la Collection A implique que soit on refuse la lettre de Grégoire, soit on postule deux higoumènes du Sinaï du nom de Jean ; au nom du fameux « rasoir d'Ockham » qu'il cite souvent (*non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*), il refuse de postuler un second higoumène du nom de Jean et opte donc pour une date haute de la Collection A, qui alors ne peut être d'Anastase (et accessoirement attribue à Jean Climaque toutes les mentions d'higoumène dans les *Récits édifiants*, ce qui ne

<sup>26</sup> *Récit* A38, éd. F. NAU, *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï*, in *Oriens Christianus* 2 (1902) 58-89 (ici p. 81-82). Je suis ici la numérotation Nau, en l'attente de l'édition Bingeli.

<sup>27</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 375-582.

<sup>28</sup> *Récit* A5, éd. NAU, *Le texte grec* (n. 26), p. 61.

<sup>29</sup> Voir en ce sens UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 429.

<sup>30</sup> Ironiquement, c'est K.-H. Uthemann lui-même qui note que ce « peuple » déjà présent vingt ans auparavant n'avait pas encore profané le mont Sinaï, faute de volonté ou de moyens : UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 403. Cela correspond bien aux situations successives des Arabes, non à celles des Perses.

<sup>31</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 380-422.

<sup>32</sup> *Récit* A32, éd. F. NAU, *Le texte grec* (n. 26), p. 79 ; c'est le récit où l'on peut être sûr qu'il s'agit de Jean Climaque, comme il est qualifié de « second Moïse ».

<sup>33</sup> *Lettre* XI, 2, éd. D. NORBERG, *S. Gregorii Magni Registrum epistularum* (CCSL, 140), Turnhout, Brepols, 1982, p. 860.

va pas de soi)<sup>34</sup>. L'ennui est que le rasoir d'Ockham s'applique à toutes les thèses : face à une collection de récits édifiants, circulant sous le nom d'Anastase, ayant des thématiques et des expressions qu'on retrouve telles quelles dans d'autres collections de récits édifiants circulant sous le nom d'Anastase et d'autres œuvres attribuées à Anastase, comme nous le verrons, postuler avec K.-H. Uthemann qu'elle n'est pas du même auteur que ces textes revient à créer un deuxième Anastase *praeter necessitatem*. Par comparaison, vu la banalité du nom de Jean à l'époque, postuler deux higoumènes Jean au Sinaï en un siècle est un péché véniel que j'assume volontiers, sans prétendre pour autant régler le problème de la chronologie de Jean Climaque ; le seul point assuré est que pour établir celle-ci il faudra à l'inverse partir du fait que l'Anastase qui enregistre le décès de Jean Climaque dans la Collection A écrit ce récit sous la domination arabe au plus tôt vers 650 et que cet Anastase est bien le même qui écrit encore vers 700 les *Erotapokriseis*.

La reconstitution chronologique de K.-H. Uthemann est encore plus improbable dans le cas du jeune moine mort après deux ans de séjour au Sinaï que des moines ont cru pouvoir identifier à un fils de l'empereur Maurice<sup>35</sup>. Pour que la rumeur ait pu s'installer, il fallait que ce jeune, à son arrivée au Sinaï, puisse avoir l'air d'une personne qui aurait été encore très jeune en 602 (la substitution de l'enfant par une nourrice à cette date implique un âge tendre), puis que « devenu homme » il ait pu se faire moine et le rester deux ans : un décès vers 620 est le plus tôt possible. Mais voilà, le récit est dû à un abbé du Sinaï qui est un « des anciens pères » au moment de la rédaction, et l'épisode s'était déroulé lorsque, d'après ses propres dires, cet abbé Georges était encore νεώτερος : contrairement à ce qu'affirme K.-H. Uthemann<sup>36</sup>, ce mot ne signifie pas ici « plus jeune », mais (comme l'a bien traduit F. Nau) « un jeune », comparatif tout à fait normal par rapport aux πρεσβύτεροι, comme en latin *junior* et *senior*. Sinon, comme dans l'hypothèse Uthemann la rédaction doit avoir eu lieu sous l'occupation perse, donc en 629 au plus tard<sup>37</sup>, cela impliquerait qu'un moine d'au moins cinquante ans éprouverait le besoin de se dire « plus jeune » pour évoquer le temps de sa quarantaine ; la logique du récit est au contraire celle habituelle dans ces histoires orales, le saut d'au moins une génération (de plus, rien ne dit que Georges a fait ce récit juste avant la rédaction et non vingt ans auparavant !) ; un saut de trente ans et quelque mettrait la rédaction vers 650-660 au plus tôt — comme par hasard la fourchette chronologique du consensus sur la date de la Collection A. Nous retenons donc l'authenticité de la Collection A, qui fournit ainsi un point de comparaison intéressant à certains passages de l'*Hexaameron*.

#### 4. LES *EROTAPOKRISEIS*

Un autre parallèle de l'*Hexaameron* se présente, les *Erotapokriseis*, dont l'authenticité est maintenant assurée grâce à l'édition Richard-Munitiz. Ainsi, l'*Erotapokrisis* 70 s'interroge sur le fait qu'aucune autre « foi » n'a connu autant d'hérésies que le christianisme ; réponse : « parce que toutes les autres fois (πίστεις) des infidèles sont chères au diable<sup>38</sup>, et qu'il n'a aucune raison de leur faire la guerre, contrairement à la foi du Christ, puisqu'elle est son

<sup>34</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 420-422 ; de façon caractéristique, K.-H. Uthemann y affirme que le seul point historique assuré sur Jean Climaque est qu'il est le destinataire de la lettre pontificale de 600, alors que cette lettre prouve simplement que l'higoumène du Sinaï en 600 s'appelait Jean, l'identification avec Jean Climaque ne pouvant s'effectuer que par des hypothèses supplémentaires à partir d'autres données.

<sup>35</sup> Récit A29, éd. F. NAU, *Le Texte grec* (n. 26), p. 77.

<sup>36</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 380-382.

<sup>37</sup> Je ne comprends pas bien comment K.-H. Uthemann envisage que l'abbé Georges ait pu raconter son histoire « um 630 » (UTHEMANN, *Anastasios* [n. 3], p. 382) ; si la rédaction a lieu après 629, tout son raisonnement sur une rédaction de la Collection A à l'époque de l'occupation perse s'effondre.

<sup>38</sup> Le diable est bien sûr appelé « serpent » dans l'*Hexaameron* parce que le récit de la Genèse l'impose.

ennemie, lui fait la guerre et souvent le met en fuite »<sup>39</sup>. La « nation » (ἔθνος) qui opprime l'Église est visiblement la nation arabe<sup>40</sup> et correspond clairement à τὸ παρὸν ἔθνος du récit A5. Les *Erotapokriseis* sont peu utilisées dans l'ouvrage de K.-H. Uthemann, dont c'est l'une des faiblesses : en effet, leur lecture non seulement fait apparaître des parallèles évidents avec l'*Hexaameron*, mais montre encore qu'on ne peut appliquer à Anastase le critère de l'univocité nécessaire du contenu ; Anastase accumule couramment côte à côte des exégèses mutuellement incompatibles par le contenu, et conclut souvent en notant qu'il n'a fait que proposer différentes solutions, ou qu'il ne faut pas mettre à l'épreuve les mystères de Dieu (comme dans certains passages de l'*Hexaameron*). Si on appliquait aux *Erotapokriseis* les critères de J.D. Baggarly ou de K.-H. Uthemann, qui les ont amenés à parler de « schizophrénie théologique » à propos de l'*Hexaameron* d'Anastase, on devrait supposer deux ou trois auteurs différents à l'intérieur d'une seule et même *Erotapokrisis* : appliquer à un texte fondamentalement plurivoque un critère d'authenticité fondé sur l'univocité ne peut aboutir qu'à un contresens. C'est reproduire sous une autre forme l'erreur de S. Sakkos, qui supposait une pluralité considérable de divers Anastase parce qu'il désespérait de pouvoir ramener à une cohérence parfaite les différents textes circulant sous ce nom<sup>41</sup>. En revanche, à défaut d'une cohérence parfaite, on peut identifier chez Anastase des leitmotivs, ou des obsessions, et l'exégèse figurative ainsi que les dangers que les Arabes musulmans et les Juifs faisaient courir à la chrétienté sous domination musulmane en font clairement partie ; comme souvent dans les textes chrétiens de cette époque, Juifs et Arabes sont regroupés en une alliance diabolique contre le christianisme<sup>42</sup>. Là où les oppresseurs sont désignés explicitement comme Arabes ou Saracènes dans les *Erotapokriseis* et les *Récits édifiants*, l'*Hexaameron* se contente de l'appellation évasive de « barbares » : c'est la conséquence d'un genre littéraire différent, le commentaire exégétique qui tend à se distancier du réel<sup>43</sup>. L'autre différence d'énonciation entre ces trois textes, due à leurs genres littéraires respectifs, est que les *Erotapokriseis* et l'*Hexaameron* fournissent en quelque sorte une théorie générale de l'occupation musulmane, tandis que les *Récits édifiants* énumèrent les cas particuliers dignes de mention. Une fois ceci noté, l'unité thématique des *Récits édifiants* réapparaît autour justement de la lutte spirituelle des chrétiens contre la pression de l'Islam : la collection A est bien sûr spécifique parce qu'elle se focalise sur le Sinaï et ses moines, et non sur les laïcs chrétiens du Proche-Orient musulman comme les collections B et C et les *Erotapokriseis*, mais on y reconnaît distinctement cette préoccupation dès qu'on la met en regard des autres textes d'Anastase<sup>44</sup>. Nous aboutissons donc à confirmer l'authenticité de l'*Hexaameron* par une voie différente de celle de D. Zaganas. Les corroborations mutuelles entre les différentes données et études conduisent à envisager un corpus anastasien large en incluant l'*Hexaameron*, les trois collections des *Récits édifiants* et la διάλεξις citée dans l'*Hexaameron*, dont l'authenticité est démontrée par celle de l'*Hexaameron* lui-même.

## 5. LA DISPUTATIO ANASTASIENNE

Il reste à aborder le cas de la διάλεξις éditée par A. Mai : bien que le texte soit sûrement édité dans un état ultérieur à Anastase, puisqu'il se date lui-même plus de 800 ans après le

<sup>39</sup> QR 70, p. 122-123.

<sup>40</sup> QR 65, p. 117 : τὸ ἔθνος τῶν Σαρακηνῶν ; QR 99, p. 156 : μετὰ τοῦ ἔθνους τούτου.

<sup>41</sup> S.N. SAKKOS, *Περὶ Ἀναστασιῶν Σιναιτικῶν*, Thessalonique, 1964.

<sup>42</sup> Bon résumé entre autres dans UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 437-455.

<sup>43</sup> Je remercie Joseph Verheyden de m'avoir signalé ce point important.

<sup>44</sup> Voir B. FLUSIN, *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte*, in *Travaux et Mémoires* 11 (1991) 381-409 (ici p. 381-409), qui reste parfaitement valide.

Christ<sup>45</sup>, il est en rapport avec plusieurs autres textes antijudaïques de la période dont les relations mutuelles sont encore mal définies et pour lesquels je préfère utiliser les dénominations d'*Anastasiana antiiudaica* ou de *Dialogica polymorpha antiiudaica* proposées par P. Andrist<sup>46</sup>. Depuis longtemps, on sait grâce à M. Kmosko que ce texte contient néanmoins des leçons supérieures à celles d'autres branches<sup>47</sup>. Le grand apport de K.-H. Uthemann est de démontrer, grâce à une comparaison avec l'homélie inédite sur le Vendredi saint, que le gros du texte Mai est bien d'Anastase, avec des retouches ultérieures relativement réduites<sup>48</sup> — mais il faudra une étude détaillée pour tenter de les délimiter ; en particulier, plusieurs fragments Mai se présentent explicitement comme un manuel pour controverser, d'autres non, ce qui induit l'hypothèse d'un recueil composite ou d'un texte déjà modifié. Il n'est donc plus question de définir cette διάλεξις seulement comme un « véritable pot-pourri de textes antijudaïques »<sup>49</sup>, malgré son caractère évidemment composite, et il convient de la faire entrer dans le corpus anastasien, même si ses rapports avec les parallèles restent à élucider. La datation avant 692 et probablement avant 685 proposée par K.-H. Uthemann est très plausible : le chrétien tire argument de la destruction complète du Temple encore de son temps, et doit donc écrire avant les premiers travaux d'Abd el Malik sur l'Esplanade ; l'argument tiré du monnayage arabe d'or portant encore la croix est sûrement impossible après l'apparition du dinar en 692 au plus tard<sup>50</sup>. On y retrouve en tout cas des thématiques que nous venons de voir dans les *Erotapokriseis*, l'*Hexaameron* et les *Récits édifiants* ; les chrétiens subissent la domination de « nations » qui sont en fait d'abord les Arabes<sup>51</sup>, la pression des occupants musulmans sur la population chrétienne est très forte, mais l'Église reste fidèle malgré ses tribulations<sup>52</sup>, et sa foi est la seule valide parmi les religions connues. Le développement sur le culte de la croix et des images reproduit parfois presque mot à mot le texte le mieux conservé sur le sujet, l'*Apologie contre les Juifs* de

<sup>45</sup> PG 89, col. 1225D et col. 1237BC.

<sup>46</sup> Voir P. ANDRIST, *Trois témoins athonites mal connus des Anastasiana antiiudaica (et du Dialogus Timothei et Aquilae) : Lavra K 113 ; Vatopedi 555 ; Karakallou 60 – Essai sur la tradition des Anastasiana antiiudaica, notamment du Dialogus Papisci et Philonis cum monacho*, in *Byzantion* 76 (2006) 402-422 ; IDEM, *Essai sur la famille γ des Dialogica polymorpha antiiudaica et de ses sources : une composition d'époque iconoclaste ?*, in C. ZUCKERMAN (éd.), *Constructing the Seventh Century, Travaux et Mémoires* 17 (2013) 105-138 ; IDEM, avec le concours de V. DÉROCHE, *Questions ouvertes autour des Dialogica polymorpha antiiudaica*, in *ibid.*, p. 9-26. Le tableau que dresse K.-H. Uthemann est incomplet et à reprendre, comme il n'envisage que le *Dialogue de Papiscus et Philon* dans la vieille édition McGiffert de 1889.

<sup>47</sup> M. Kmosko, *Das Rätsel des Pseudomethodius*, in *Byzantion* 6 (1931) 273-296 (ici p. 293-295), en particulier p. 294 qui démontre que la leçon χρυσίον de ce texte est préférable à la *lectio facillior* χρυστόν d'autres branches. Cf. W.E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, 1992, p. 234 ; R.G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13), Princeton (NJ), 1997, p. 85.

<sup>48</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 583-714. Nous ne reprendrons pas ici les longs et complexes développements de K.-H. Uthemann sur les rapports de la διάλεξις avec l'*Apocalypse* du Ps.-Méthode et le *De rebus gestis in Perside*, d'autant que pour ce dernier la prochaine parution de la thèse de P. Bringel (*Une polémique religieuse à la cour perse : le De gestis in Perside. Histoire du texte, édition critique et traduction*) apportera un nouvel éclairage.

<sup>49</sup> V. DÉROCHE, *La polémique anti-judaïque au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle. Un mémento inédit, les Képhalaia*, in *Travaux et Mémoires* 11 (1991) 275-311 (ici p. 279).

<sup>50</sup> Voir UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 587-588 et p. 704-711.

<sup>51</sup> En particulier PG 89, col. 1224C : παιδευόμεθα ἀπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνῶν, que K.-H. Uthemann propose avec de bonnes raisons de corriger en Ἰσμαηλιτῶν ἔθνῶν : UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 590 ; Anastase a sans aucun doute voulu dire « les nations Ismaélites nous infligent une correction » (temporaire voulue par Dieu). L'omniprésence des Juifs dans le texte explique aisément la faute d'un copiste. Voir aussi PG 89, col. 1221C τὰ ἔθνη : ces « nations » ne sont pas seulement les Arabes, mais aussi les Juifs et sans doute d'autres peuples cités comme adversaires des chrétiens (Turcs, Avars, etc.).

<sup>52</sup> Par exemple, PG 89, col. 1221D : καταπονούμεθα οἱ χριστιανοὶ καὶ αἰχμαλωτιζόμεθα. La notion de « captivité » (αἰχμαλωσία) est courante dans les *Erotapokriseis*.

Léontios de Néapolis<sup>53</sup>, mais il faut se rappeler que ce dernier n'est transmis que dans des fragments remaniés<sup>54</sup>. Cette thématique antimusulmane commune confirme de nouveau l'authenticité de l'*Hexaameron* et de la collection A des *Récits édifiants*.

## 6. RAPPORT AVEC L'*HEXAEMERON*

Quel rapport établir avec le ou les passages antijuifs de l'*Hexaameron* ? K.-H. Uthemann consacre à ce point une brève étude, sur le seul passage qui revendique explicitement un emprunt à un livre contre les Juifs, et, sans surprise, conclut qu'il n'y a pas de contact et que ce texte antijudaïque connu uniquement par l'*Hexaameron* ne peut être d'Anastase, comme l'*Hexaameron* lui-même<sup>55</sup>. L'argumentation est néanmoins curieuse : dans le texte Mai, Genèse 1, 26 est interprété de façon à réfuter l'objection (juive ?) que Dieu s'adresse aux anges<sup>56</sup>, tandis que le passage antijuif déjà cité de l'*Hexaameron* l'interprète plus classiquement comme une parole du Père adressée au Fils, et donc une preuve de la Trinité. K.-H. Uthemann en déduit néanmoins qu'il s'agit de deux textes différents, alors qu'il saute aux yeux qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux (que Dieu ne s'adresse pas aux anges permet justement qu'il s'adresse au Fils) ; l'argument développé dans l'*Hexaameron* est de plus la marotte d'Anastase face aux Juifs et aux Arabes, comme nous l'avons vu, et constitue donc plutôt une preuve d'authenticité. Une fois de plus, Anastase se révèle capable d'assigner plusieurs visées concomitantes à un seul et même passage scripturaire – ce qui n'est guère étonnant en exégèse.

Du coup, il convient de réexaminer les passages de l'*Hexaameron* qui ne sont pas explicitement signalés comme empruntés à ce traité antijudaïque, mais paraissent bel et bien en provenir : en théorie, isoler ces fragments et les réunir à ceux fournis par l'édition Mai pourrait permettre de produire *in fine* une édition des fragments conservés d'un (ou deux ?) textes antijudaïques d'Anastase. L'examen des passages probables relevés à première lecture plaide en faveur de l'emprunt à un tel texte antijudaïque, avec l'usage abondant de la forme dialogique, de l'apostrophe au Juif, d'enchaînements de citations scripturaires connus aussi dans la polémique antijudaïque, tout en présentant souvent le Juif à la troisième personne comme dans certains fragments Mai. Néanmoins, plusieurs obstacles restent à surmonter : l'édition Mai n'est bien sûr pas une édition critique, et l'édition Kuehn-Baggarly ne l'est pas non plus, malgré ses grands mérites, puisqu'elle ne repose pas sur une recension de tous les manuscrits connus. Plusieurs travaux préparatoires, en particulier les travaux déjà cités de P. Andrist et l'édition provisoire du *Dialogue de Papiscus et Philon* par I. Aulisa et C. Schiano<sup>57</sup>, peuvent néanmoins considérablement faciliter ce travail. Mais une seconde difficulté se présente, la quasi-impossibilité de délimiter à la première lecture l'étendue exacte de ces passages dans l'*Hexaameron* : Anastase ne les signale pas, et si certains indices trahissent l'emprunt à un « dialogue », ils ne permettent pas pour autant de déterminer avec certitude le début et la fin de ces extraits — même la seule citation explicite n'est pas facile à délimiter, comme nous l'avons vu ; le commentaire exégétique se nourrit largement de la polémique antijudaïque, pratiquement sans solution de continuité. Troisième difficulté : il est bien

---

<sup>53</sup> C'est le passage PG 89, col. 1233C – 1236A ; la comparaison de l'Église à une femme vertueuse et de la Synagogue à une femme adultère (PG 89, col. 1233B), se retrouve également chez Léontios, et on relève bien d'autres similitudes, qui pourraient néanmoins aussi bien renvoyer à un fonds commun de la polémique antijudaïque.

<sup>54</sup> Voir DÉROCHE, *L'Apologie contre les Juifs* (n. 7).

<sup>55</sup> UTHEMANN, *Anastasios* (n. 3), p. 730-732, qui porte uniquement sur *Hex.* VI, 462-463.

<sup>56</sup> PG 89, col. 1205A-C.

<sup>57</sup> I. AULISA et C. SCHIANO, *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco : testo, traduzione e commento* (Quaderni di « Vetera Christianorum », 30), Bari, 2005.

entendu possible et même très vraisemblable qu'Anastase ne se cite pas littéralement et opère des coupes et des remaniements à sa guise sur son propre texte — le mot *πλατύτερον* dans la seule mention explicite peut signifier qu'il a simplement isolé un extrait, mais tout aussi bien qu'il l'a abrégé en fonction de ses besoins dans l'*Hexaameron*. Ce sont des difficultés usuelles dans la reconstitution de textes connus uniquement par des traditions indirectes. Pour y remédier dans la mesure du possible, nous nous proposons d'explorer deux pistes : étudier l'utilisation et l'extension des arguments antijuifs dans l'*Hexaameron*, et rechercher les parallèles dans le reste des *Dialogica polymorpha antiiudaica*. De cette façon, il est possible d'espérer dans le meilleur cas une édition critique des fragments avec tous les *caveat* requis, ou, si cela s'avère philologiquement impossible, au moins de faire un bilan détaillé qui offrirait une base de discussion pour la recherche future.

CNRS, UMR 8167 Orient et Méditerranée, Monde byzantin  
52 rue du cardinal Lemoine  
75005 Paris  
France  
vincent.deroche@college-de-france.fr

Vincent DÉROCHE