Acceptation et résistance après le concile de Chalcédoine

Conversion de lieux et de personnes dans la Palestine de l'Antiquité tardive

Acceptance and resistance after the Council of Chalcedon: conversion of places and people in the Palestine of Late Antiquity

Aceptación y resistencia después del concilio de Calcedonia: conversión de lugares y de personas en la Palestina de la Antigüedad tardía

Konstantin Klein

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38689>

DOI : 10.4000/assr.38689

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2018

Pagination : 169-189

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Konstantin Klein, « Acceptation et résistance après le concile de Chalcédoine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 182 | avril-juin 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38689> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38689>

Acceptation et résistance après le concile de Chalcédoine

Conversion de lieux et de personnes dans la Palestine de l'Antiquité tardive

La conversion a toujours été une entreprise dangereuse en Palestine. Elle pouvait facilement aboutir au désastre, comme cela se produisit, selon l'historien de l'Église Sozomène, pour trois frères de Gaza qui avaient entrepris de détruire un temple païen dans leur ville natale, une conversion de l'espace bien visible. Ils avaient mal choisi leur moment, sous le règne de l'empereur païen Julien l'Apostat. Les habitants de Gaza furieux se rassemblèrent d'abord pour arrêter les trois malheureux frères, puis les torturèrent à mort¹. Un siècle plus tard, dans une période qui pouvait sembler moins dangereuse pour les tentatives chrétiennes de conversion, le soupçon d'une conversion (fût-il infondé) pouvait avoir des conséquences terribles : dans la seconde moitié du v^e siècle, une chrétienne qui s'était retirée à Jérusalem visita l'une des églises de la ville pour y prier en silence. Elle fut dérangée par un groupe de gens qui entrèrent dans la même église pour célébrer leur culte et s'y enfermèrent. Au lieu de se joindre à eux, la femme essaya de se cacher derrière une colonne. Au bout de quelques heures, elle tomba mortellement malade. Mourir pour avoir fréquenté une église peut sembler étrange dans une cité sainte. Pourtant, après 451, c'était simplement logique, au moins dans la perspective de Jean Rufus qui rappelle cette anecdote dans sa collection de signes divins et de visions, les *Plérôphories*². La femme était une miaphysite qui s'était trouvée enfermée dans une réunion de diophysites. Sur son lit de mort, elle essaya de se défendre, arguant qu'elle était orthodoxe, pas hérétique, et que son malheur avait été de s'être trouvée au mauvais endroit au mauvais moment. Cette excuse ne fut acceptée ni par ses compagnons miaphysites,

1. Soz., 5, 61; Sivan, 2008, 30.

2. Le texte fut vraisemblablement écrit peu après la *Vita Petri Hiberi* et contient 89 anecdotes, souvent des visions, attestant l'erreur de la doctrine chalcédonienne. Le titre des *Plerophoriae* nomme Jean Rufus comme évêque de Maiouma, ce qui n'est pas confirmé par d'autres sources : Schwartz, 1912 : 11-12 et, sur la structure et le but du texte, Steppa, 2004 : 90-92.

ni par les puissances divines, semble-t-il : après les derniers mots prononcés pour sa défense, elle succomba³.

Adhérer à la mauvaise forme de christianisme pouvait ruiner les espérances de salut. C'était un sujet très important pour les chrétiens des v^e et vi^e siècles, une époque où la piété personnelle se manifestait dans l'espace public à un très haut niveau, et où l'on ne manquait ni d'options dogmatiques entre lesquelles choisir, ni d'autorités religieuses empressées à les expliquer, afin de convaincre et de convertir ceux qui voulaient les écouter. L'objet de cette contribution est d'envisager de près la conversion non pas d'une religion à une autre, mais d'une position dogmatique à une autre, qui lui est généralement opposée. On verra qu'au cours du v^e siècle, les changements d'allégeance dans les domaines dogmatiques étaient fréquents, mais jamais sans conséquence. La première partie explorera comment finalement, par un effort conjoint du clergé et des moines, la cité sainte de Jérusalem accepta les innovations du concile œcuménique de Chalcédoine de 451 – et comment dans le sillage de ce concile se produisit une conversion des structures administratives et des lieux saints en Palestine. La deuxième partie démontrera que la « conversion » comme topos hagiographique joua un rôle tout aussi important dans la façon dont les événements historiques discutés dans la première partie furent transmis dans les représentations et la mémoire chalcédoniennes et anti-chalcédoniennes.

Un départ précipité du Bosphore

La ville sainte avait plutôt bien résisté à plusieurs crises dogmatiques. La plupart des chrétiens dans la Jérusalem du v^e siècle auraient été d'accord pour dire que l'enseignement d'Origène ou de Pélage avait causé des conflits. Ils avaient cependant été mineurs et limités à l'échelle locale, surtout si on les compare à la fracture causée par les décrets du concile de Chalcédoine. On peut supposer qu'au moins certains des évêques palestiniens présents à Chalcédoine, sur la rive asiatique du Bosphore, purent à peine croire ce qu'ils voyaient : Juvénal, l'archevêque de Jérusalem, venait de changer de côté – littéralement – dans l'église de Sainte-Euphémie où se réunissait le concile. Pendant la première session, il quitta ostensiblement son siège près de Dioscore d'Alexandrie dans le côté droit de la nef et s'assit à gauche, applaudi par tous sauf par les évêques égyptiens⁴.

Ce changement apparent d'allégeance se produisit à propos du sujet dogmatique le plus important, la nature du Christ. La question était de savoir comment les natures humaine et divine de Jésus-Christ étaient en relation l'une avec l'autre. Un parti affirmait qu'après l'union du divin et de l'humain dans l'incarnation, Jésus-Christ n'avait plus qu'une seule nature qui était ou bien divine, ou bien une synthèse du divin et de l'humain, d'où le nom de

3. Ioh. Ruf., *Pler.* : 80; Perrone, 1998a : 26-27 et Steppa, 2004 : 103, 2005 : 160-161.

4. ACO 2, 1, 1 : 115, 20-25 sur le changement de Jean.

monophysites ou de miophysites que leur donnèrent surtout leurs opposants⁵. C'était la position théologique tenue par la vénérable école d'Alexandrie et – au moins pour des raisons politiques – par l'Église de Jérusalem, jusqu'à ce fatal jour d'automne 451. L'autre parti condamnait cette vue comme une hérésie et affirmait la doctrine de l'union des deux natures – divine et humaine – en Jésus-Christ, sans séparation et sans confusion. Les adhérents à ce dogme ont été appelés chalcédoniens, ou dyophysites (« deux natures »). Plus tard, on appellerait les partisans de cette dernière christologie « orthodoxes », mais l'orthodoxie est largement une question de perspective. Bien sûr, les opposants apparemment hérétiques de Chalcédoine utilisaient le mot « orthodoxe » pour décrire leur propre position, et qualifiaient leurs adversaires d'hérétiques.

Les évêques palestiniens étaient groupés autour de l'impressionnante figure de Juvénal, évêque de Jérusalem depuis 422, qui avait déjà participé aux deux conciles d'Éphèse de 431 et 449. En 431, Juvénal avait émergé comme une figure très influente, qui avait compris que l'importance religieuse de sa ville épiscopale, inféodée au siège patriarcal d'Antioche, pouvait renverser la donne dans la lutte de pouvoir entre les quatre sièges patriarcaux de Rome, Alexandrie, Antioche et Constantinople. À Éphèse, Juvénal avait pris le parti du chef religieux le plus important de son temps, Cyrille d'Alexandrie⁶. Au concile suivant, à Éphèse, en 449, Juvénal prouva de nouveau sa loyauté à Alexandrie et, avec Dioscore, le neveu et successeur de Cyrille, dirigea le cours du concile. Simple spectateur, l'évêque Jean d'Antioche était certainement conscient que Juvénal avait pris le parti d'Alexandrie : il avait l'ambition de séparer les provinces de Palestine et d'Arabie du patriarcat d'Antioche et d'en devenir ainsi patriarche. Cyrille apparaissait comme le partenaire le plus naturel et le plus puissant, et les chances de Jérusalem étaient bonnes, en partie à cause de la faiblesse temporaire d'Antioche, mais aussi à l'image de la croissance rapide de Constantinople qui, au concile de Constantinople de 381, soit à peine un demi-siècle après sa fondation, était devenue un siège prééminent et un patriarcat⁷.

Pourtant, en 431, le plan de Juvénal échoua. Du moins, grâce à l'intervention de Cyrille, passa-t-il du statut d'évêque à celui d'archevêque. Jusqu'au début de 451, personne ne pouvait prévoir que Juvénal ne soutiendrait pas Dioscore⁸. Cependant, quand il devint clair à Chalcédoine que l'alliance entre Rome, Constantinople et Antioche était trop forte, et que les sièges de Dioscore et de Juvénal étaient menacés, ce dernier déserta les Alexandrins, montrant ainsi qu'il n'entendait pas souffrir le destin qui attendait Dioscore

5. Dans cet article, nous utiliserons les termes « miophysite » et « anti-chalcédonien ».

6. Vailhé, 1899 : 50-52, Bacht, 1953 : 231-232 et Steppa, 2005 : 1-2.

7. Honigmann, 1950 : 213-214. Sur l'affaiblissement d'Antioche au v^e siècle, Price-Gaddis, 2005 : 1, 13.

8. La situation de Juvénal a empiré à partir du 13 avril 451, quand Léon de Rome a suggéré à Anatole d'Antioche de rayer les noms de Dioscore, Juvénal et Eustathius des diptyques : ACO, 2, 4 : 40, 3-9.

mais survivre au concile comme évêque. De ce fait, il souscrivit à la formule christologique du parti vainqueur, « un et même Christ, Fils, Seigneur, Seul Engendré, connu en deux natures⁹ ». Ce changement soudain fut dûment récompensé : tandis que Dioscore était déposé et exilé, Juvénal devint à l'issue du concile le premier patriarche de Jérusalem¹⁰.

Grâce à la *Vita Euthymii* de Cyrille de Scythopolis, nous savons aussi comment un évêque relativement peu important, Jean, évêque de la Paremboule, parti de Chalcédoine. Il avait été envoyé au concile moins pour ses compétences théologiques que pour être les yeux et les oreilles du puissant moine Euthyme le Grand. Jean se hâta de se rendre en Palestine pour être le premier à informer vieux moine. Il n'était pas le seul à vouloir atteindre Jérusalem aussi vite que possible. Un groupe nombreux de moines palestiniens adhérent à la position dogmatique d'Alexandrie avait été encore plus interloqué par le mouvement en apparence égoïste de Juvénal. Leur seule présence à Chalcédoine peut indiquer qu'ils avaient peu de confiance en leur archevêque, connu pour sa soif de pouvoir. Ce parti, conduit par le moine Théodose, voulait organiser la résistance contre Juvénal, lequel fut finalement reçu non par des foules enthousiastes, mais par une foule de moines furieux qui le chassèrent de la ville et élurent Théodose comme nouveau patriarche¹¹. Le rôle de ce dernier dans les événements est ambigu, et il est probable que – en dépit d'un goût pour l'étude et du discours théologique déployé par les responsables anti-chalcédoniens en général – l'ex-moine Théodose ait répandu des rapports mal informés sur la résurrection de l'enseignement de Nestorius à Chalcédoine. Pourtant, Euthyme, informé par Jean, jugea que Juvénal avait agi correctement. Cyrille de Scythopolis était un auteur talentueux, et le fait qu'il ait écrit sur les événements longtemps après l'aida sûrement dans son entreprise. Il inclut dans son texte un chapitre qui, selon la chronologie interne du récit, se place juste avant le rapport de Jean. Dans la description de Cyrille, Euthyme, qui n'a pas accompagné les moines et les évêques à Chalcédoine, est assis et pèse attentivement les questions dogmatiques alors si ardemment discutées. L'Esprit-Saint en personne a enseigné au vieil homme la juste compréhension des natures du Christ, dans une formulation qui ressemble de très près à la définition de Chalcédoine¹². Ainsi, dans l'argumentation du récit de Cyrille, quand les évêques expliquent à Euthyme tout ce qui s'est passé,

9. ACO 2, 1, 2: 128-130, et Price, 2009: 81.

10. Honigmann, 1950: 237-238 suggère que Juvénal a revendiqué et reçu les territoires palestiniens dès 450 lors d'un synode local à Constantinople réuni pour la consécration de Maxime d'Antioche. À ce moment, Juvénal était dans une position plus forte que celle de son collègue d'Antioche; cependant, la ratification du décret n'eut lieu qu'à Chalcédoine en 451.

11. Sur l'arrivée de Théodose en Palestine, Zach, *Hist. Eccl.*, 3, 3c-d. On sait peu de choses sur les origines de Théodose: il semble originaire de la région d'Antioche, et attira probablement l'attention dès avant Éphèse II: Frend, 1972: 31 et Perrone, 1980: 89-91.

12. Cyr. Scyth., *Vit. Euth.* 40, 5; Grillmeier, 2004: 253, qui interprète la formule transmise par Euthymius comme une conceptualisation chalcédonienne du VI^e siècle, comme Perrone, 1980: 75-77 et Gray, 2001: 238.

le moine n'entend pas la formulation du dogme pour la première fois, comme cela a probablement été le cas. Il comprend au contraire que les décrets de Chalcédoine formulent ce qu'il a déjà appris d'une autorité beaucoup plus haute, celle de l'Esprit-Saint lui-même.

Un accueil froid à Jérusalem

Cependant, il suffit de quelques jours pour que la décision d'Euthyme d'accepter le dogme de Chalcédoine et de ne pas abandonner sa fidélité à Juvénal parût une folie. Soudain, lui et ses moines se trouvèrent isolés. C'est du moins ainsi que Cyrille de Scythopolis présente l'épisode au milieu du VI^e siècle, alors que la victoire des chalcédoniens est depuis longtemps établie. Si Jean avait été aussi pressé de revenir de Chalcédoine à la laure (établissement monastique) d'Euthyme, c'était sans doute pour lui faire son rapport, mais surtout, pouvons-nous penser, parce qu'il jugeait que la laure était le refuge le plus sûr en cas, probable, de troubles. Cyrille note qu'Euthyme et nombre de ses partisans se retirèrent au désert pendant deux ans, prétendument parce que le nouveau patriarche essaya à plusieurs reprises de les convaincre de dénoncer le concile. Il paraît au moins aussi vraisemblable qu'Euthyme et ses partisans se soient simplement cachés, et qu'ils ne soient retournés à la laure qu'après que Théodose eut été chassé en 453¹³.

L'*Apostasia Palaestinae* advint plutôt brutalement et dura environ dix-huit mois. Les moines qui n'acceptaient pas les décrets du concile se rassemblèrent rapidement en un groupe relativement unifié. Plusieurs chefs monastiques formèrent le noyau de ce parti qui se recommandait d'une autre figure ascétique illustre égalant la réputation d'Euthyme, Pierre l'Ibérien. Plus jeune d'environ quarante ans, charismatique, mieux éduqué et versé en théologie, Pierre était bien différent de son homologue chalcédonien. Les anti-chalcédoniens obtinrent de nombreux ralliements parmi le peuple, le clergé et les moines, ainsi que celui, très important, de l'impératrice douairière de l'empire, Eudoxie, retirée à Jérusalem depuis 440¹⁴, et dont le nom et le rang attirèrent de nombreux supports à la cause. Il y avait une raison simple pour que tant de monde rejette rapidement le concile : tous ceux que Cyrille de Scythopolis appelle « aposchistes » suivaient simplement le chemin théologique qu'ils connaissaient. De plus, Jérusalem avait toujours été théologiquement plus proche d'Alexandrie que d'Antioche, pour ne rien dire de Rome ou Constantinople. On peut penser sans risque de se tromper que la majorité des clercs, moines et autres laïcs ne comprenaient pas pourquoi ils devaient à présent suivre un dogme romain.

En tout cas, comme souvent, la plus grande part de la violence du conflit débutant ne s'exprima point par des actes, mais dans des textes écrits dans le sillage de la controverse. La phase initiale fut marquée par une certaine

13. Cyr. Scyth., *Vit. Euth.*, 45, 5 et 42, 6-9.

14. Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.*, 105 ; Gray, 2001 : 238-239.

ouverture dans la discussion des questions doctrinales. Cependant, tous les efforts pour l'unification échouèrent. Il est probable que les moines avaient sous-estimé la capacité de Juvénal à s'accrocher à son siège : la position faible de plusieurs patriarches d'Antioche et la fin dramatique des évêchés de Jean Chrysostome et de Nestorius à Constantinople peuvent avoir suggéré que les patriarches étaient facilement remplaçables. Juvénal était bien conscient de cette situation précaire et rechercha le soutien de Constantinople plutôt qu'une réconciliation locale. Rejeter les décrets de Chalcédoine l'aurait réconcilié avec les moines révoltés, mais lui aurait vraisemblablement coûté son siège et le statut récent de patriarcat accordé à sa ville. Le rang de Jérusalem dépendait de son adhésion au concile.

Les efforts des anti-chalcédoniens en vue d'obtenir le support impérial échouèrent, bien que les lettres de l'empereur Marcien et de sa femme Pulchérie fussent formulées en termes plutôt amicaux, visant à la réconciliation entre les deux groupes¹⁵. Loin d'une réconciliation pacifique, des combats avaient déjà éclaté entre les deux partis, qui culminèrent avec l'assassinat de l'évêque chalcédonien Sévère de Scythopolis et de son entourage. Marcien fut sûrement furieux, et plus encore quand il apprit la mort d'un diacre à Jérusalem, dont le cadavre avait été traîné dans les rues¹⁶. À Jérusalem, le patriarche Théodose et sa bande d'évêques anti-chalcédoniens fraîchement ordonnés, parmi lesquels Pierre l'Ibérien, étaient sous pression. Les Samaritains avaient saisi l'occasion des troubles pour manifester leur mécontentement par des destructions, tandis qu'une famine sévère causait probablement de nouvelles épreuves¹⁷. En 453, à quelques jours du retour prévu de Juvénal accompagné de soldats impériaux, la plupart des chefs de l'opposition anti-chalcédonienne avaient fui en Égypte. Une brève chasse aux anti-chalcédoniens suivit leur départ, du moins selon le récit de Jean Rufus¹⁸. Tous les évêques ordonnés par Théodose devaient être déposés, mais l'ex-patriarche Théodose leur avait déjà conseillé de quitter leurs sièges et de ne pas demeurer en Palestine, afin d'être épargnés et de pouvoir poursuivre la lutte contre Chalcédoine plutôt que de devenir des martyrs¹⁹.

Cyrille de Scythopolis passe soigneusement sur toute résistance locale potentielle à Juvénal dans six de ses sept *Vitae* ; dans la courte *Vita Theognii*, cependant, il mentionne que jusqu'en 455, les anti-chalcédoniens contrôlaient la ville²⁰. Juvénal devait être prudent. Sa réinstallation grâce à l'armée était déjà fort éloignée du modèle idéal de relations entre un évêque et sa communauté. Il n'avait donc certainement pas l'intention de poursuivre ses objectifs dans la cité sainte par davantage de bains de sang. Pour le reste de son évêché

15. Réponses de Marcien : ACO 2, 1, 3 : 127, 32 et de Pulchérie : ACO 2, 1, 3 : 128, 9. Honigmann, 1950 : 251 et Steppa, 2005 : 9-10.

16. ACO 2, 1, 3 : 124-127 ; Bacht, 1953 : 245 et Perrone, 1980 : 91-92.

17. Sur la famine, Stathakopoulos, 2004 : 238.

18. Ioh. Ruf., *De obit. Theod.* 2.

19. Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.* 81 ; Frend, 1972 : 151.

20. Cyr. Scyth., *Vit. Theog.* 241, 15-17.

(il mourut en 458), les sources sont très discrète sur son action. Alors que la propagande anti-chalcédonienne demeurait considérable, les partisans de Juvénal restèrent silencieux. Cyrille de Scythopolis ne le mentionne qu'en passant, et souvent seulement par son titre, « l'évêque ». La véritable innovation de son épiscopat fut l'organisation et la redéfinition de plusieurs offices et structures ecclésiastiques : les monastères devinrent ainsi mieux intégrés à la hiérarchie épiscopale. Le clergé et les moines devaient travailler davantage en commun puisque ceux qu'on appelle les chorévêques étaient appointés au-dessus d'eux²¹. Tandis que la plupart des moines percevaient comme restrictif le quatrième canon de Chalcédoine visant à un contrôle épiscopal plus rigoureux sur les monastères²², cette décision fut une bénédiction pour Euthyme et ses partisans. En 453, ils avaient émergé de leurs cachettes dans le désert et étaient retournés dans les monastères. Cependant, ils n'allaient pas jouir longtemps de cette tranquillité. Juvénal avait toujours prêté une grande attention à la voix politique des moines, peut-être avec excès si on considère que l'*Apostasia Palaestinae* surgit dans un milieu très monastique. À présent, cependant, les moines qui avaient pris son parti (en esprit au moins) furent dûment récompensés. Juvénal (ou Euthyme, ou l'un et l'autre) plaça délibérément des disciples d'Euthyme dans des positions d'autorité administrative potentiellement cruciales. Il veilla aussi à la « conversion » de toutes les institutions monastiques fondées par de nobles Romaines expatriées, telles Eudoxie, Bassa, Hicelia et Flavia, qui étaient toutes quatre tombées sous l'emprise des anti-chalcédoniens²³. Depuis l'*Apostasia Palaestinae*, les moines du désert entretenaient des relations beaucoup plus étroites avec Jérusalem, même si Euthyme lui-même, dit-on, ne mit jamais le pied dans la cité sainte après son arrivée sur le lieu de son premier ermitage. Un tel voyage ne s'avérait pas nécessaire puisque, durant les années qui suivirent le retour de Juvénal, presque tous les offices ecclésiastiques étaient occupés par des moines du désert provenant du cercle étroit des disciples d'Euthyme²⁴. En très peu de temps, non seulement les moines chalcédoniens monopolisèrent tous les postes ecclésiastiques importants, mais ils exercèrent aussi une influence considérable sur l'administration des *loca sancta*.

Espaces contestés

Par les efforts combinés de Juvénal et d'Euthyme, les *loca sancta* étaient entrés dans l'orbite des chalcédoniens. Le sol de Jérusalem avait acquis une importance théologique en tant que démonstration visible de la doctrine chalcédonienne des deux natures, puisqu'il attestait que Jésus-Christ était vrai Dieu et vrai

21. Patrich, 1995 : 9-10.

22. Ueding, 1953 : 672-673.

23. Sur les cas d'Eudocie et Bassa, Cyr. Scyth., *Vit. Euth.* 53, 5-54, 11. Sur Hicelia, Cyr. Scyth., *Vit. Theod.* 236, 19-237, 2. Sur Flavia, Cyr. Scyth., *Vit. Theog.* 241, 15-21 et Paul d'Eluse, *Vit. Theog.*, 5.

24. Hirschfeld, 1993 : 346 et Egender, 1998 : 134-135.

homme. Pour ceux qui n'acceptaient pas le dogme, cela impliquait soit qu'ils devaient collaborer avec les ennemis de leur foi et conserver leur attachement aux lieux saints, soit qu'ils devaient partir pour de bon²⁵. Dans la plupart des cas, les miaphysites optèrent pour la seconde option. Leurs écrits expriment une tendance à dénigrer le concept de lieu saint. Selon Zacharie le Rhéteur et Jean Rufus, la décision souvent difficile de quitter un lieu saint devait être soutenue par une vision inspirée. Sur la tombe de Jean-Baptiste à Sébaste, un certain Constantin gardait le sanctuaire. Il était très attaché au lieu et se trouva en proie à un conflit intérieur quand les prêtres miaphysites furent forcés de partir : devait-il partir lui aussi et rester fidèle à sa doctrine, ou devait-il rester et devenir un apostat ? Dans un rêve, le Baptiste lui apparut, lui disant de ne pas renoncer à son âme pour le saint, mais de partir. Le saint promit qu'il serait toujours avec Constantin, dans tout lieu où ce dernier le vénérerait²⁶. De même, un moine appelé Zosime, qui s'était retiré à Béthel, lieu du songe de Jacob, envisageait de céder aux prières de ses compagnons, moines chalcédoniens, qui lui demandaient de rester. Dans une vision nocturne, le patriarche biblique lui-même chassa Zosime qui, comme le dit Jacob, ne devait rien attendre de bon de ce lieu²⁷. Le même modèle peut être observé à Jérusalem : une miaphysite dévote de saint Étienne et de Jean Baptiste continuait à faire ses visites habituelles à leurs sanctuaires, très tourmentée par la crainte de se séparer d'eux. Soudain, les deux saints lui apparurent et lui demandèrent de rester chez elle à l'avenir, car « où que tu sois, nous sommes avec toi et demeurons avec toi²⁸ », ce qui impliquait que les saints n'avaient pas besoin d'être vénérés dans un lieu spécifique.

Le culte privé comptait autant que la prière dans un sanctuaire désormais administré par les chalcédoniens. Cependant, si les miaphysites s'efforcèrent de développer une théologie impliquant que la vénération des lieux était inutile pour un bon chrétien, nous ne pouvons en percevoir que des bribes dans leurs écrits, par exemple dans la vision rappelée dans le *Panegyrique de Macaire de Tkôou*, décrivant le départ de Jérusalem du Christ lui-même²⁹. En effet, les chrétiens miaphysites désiraient avoir leurs propres lieux saints. On peut donc noter un glissement loin de Jérusalem, perdue aux mains des chalcédoniens, vers des *loca sancta* de moindre importance mais habités par leurs pairs. À Gaza, ils semblent avoir centré leur attention sur le sanctuaire du moine Hilarion³⁰. Non loin, à Maiouma, ils construisirent une chapelle en l'honneur du martyr égyptien Victor Stratelates auquel Théodose de Jérusalem

25. Kofsky, 1997 : 216-219, Perrone, 1989 : 491 et 1998a : 15-16 sur une attitude plus irénique concernant des lieux saints partagés.

26. Ioh. Ruf., *Pler.*, 29. Horn, 2006 : 326-327.

27. Ioh. Ruf., *Pler.*, 30.

28. Ioh. Ruf., *Pler.*, 79.

29. *Pan. Mac.* 8, 1.

30. Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.* 137. La permanence du culte d'Hilarion est attestée par la carte de Madaba, qui porte des traces de l'inscription τὸ τοῦ ἁγίου Ἰλαρίωνος, une formule utilisée pour désigner les tombes vénérées : Di Segni, 2005 : 35, n. 48.

aurait consacré une homélie³¹. Bien qu'il y ait plusieurs saints de ce nom, on doit sans doute identifier le protagoniste de ce texte au saint vénéré dans le sanctuaire de Maiouma, d'autant que Pierre l'Ibérien avait été ordonné prêtre le jour de la fête de ce Victor³². Le lieu saint anti-chalcédonien le plus important se développa dans la région que Pierre l'Ibérien visita régulièrement dans ses voyages missionnaires, l'arrière-pays de Madaba avec le Mont Nebo. Environ soixante-quinze ans plus tôt, pendant son pèlerinage, Égérie y avait éprouvé des moments frustrants quand les moines de la montagne lui avaient montré la tombe de Moïse, alors qu'elle insistait sur le fait que le chef religieux avait été enseveli par les anges, et que personne ne pouvait connaître sa tombe. L'explication des moines, selon laquelle ils ne montraient pas la tombe, mais son emplacement selon une tradition transmise par des générations de moines, ne satisfait pas complètement la savante pèlerine³³. Contrairement à ce témoin de la fin du iv^e siècle, la *Vita Petri Hiberi* parle très positivement du pèlerinage au Mont Nebo. Grâce à la présence de Pierre, le corps de Moïse avait été miraculeusement découvert. La légende entourant cette découverte, malgré ses faiblesses, gagna en crédibilité grâce à l'autorité du célèbre moine. Comme toute la région n'était pas influencée par les récentes revendications diophysites sur les lieux saints, Pierre avait pu facilement faire du mont Nebo un nouveau centre de pèlerinage anti-chalcédonien³⁴.

Combattre par l'encre et le parchemin : la réponse hagiographique à Chalcédoine

Pour les membres du clergé anti-chalcédonien, la réinstallation de Juvénal signifiait leur expulsion de Terre Sainte et la nécessité de fuir en Égypte, le seul siège patriarcal qui conservât le dogme miaphysite. Tandis que Jésus-Christ se retirait de Jérusalem au plus haut des cieux, dans leur imagination, la Vierge Marie le rejoignait dans cet exil. Un récit des *Plérôphories* la décrit en train de faire ses bagages, décidée à quitter toute ville égyptienne où un évêque chalcédonien

31. L'attribution à Théodose a été contestée. Le principal argument en faveur de l'authenticité est de supposer que, puisque l'ex-patriarche de Jérusalem est demeuré une figure très mineure dans la tradition copte, il n'y aurait pas de raison de forger des documents sous son nom (contrairement à des auteurs comme Jean Chrysostome ou Cyrille d'Alexandrie). En faveur de l'attribution, *The Coptic Encyclopedia*, s.v. « Victor Stratelates saint », 7, 2303a-2308a (M. van Esbroek), <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/ref/collection/cce/id/1928> (consulté 29 février 2016).

32. Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.* 75 ; Horn, 2003 : 116-117 et 2006 : 212-215. La carte de Madaba place un sanctuaire τοῦ ἁγίου Βικτοῦρος près de Maiouma. Des fouilles près de Gaza ont mis au jour une mosaïque tardo-antique qui peut avoir fait partie du sanctuaire de Victor : Sadek, 1999 : 60.

33. *Itin. Eg.* 12, 2. Sur l'importance de Moïse pour Égérie, Klein, 2010 : 166-167 ; sur la disposition des pèlerins à accepter les interprétations monastiques de la Bible, Sivan, 2008 : 64. Sur l'invention de la tombe de Moïse et le pèlerinage au Mont Nebo au milieu du v^e siècle, Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.* : 120, Bitton-Ashkelony, 2004 : 117-119.

34. Kofsky, 1997 : 220 et, pour Jean Rufus peignant Pierre comme le nouveau Moïse, Satran, 1995 : 97-105, Flusin, 1996b : 276, Bitton-Ashkelony, 2004 : 111-114 et Perrone, 2009 : 198-200.

était intronisé³⁵. Le seul à demeurer en Palestine fut Pierre l'Ibérien, à qui l'exil fut épargné par ordre impérial. Cependant, cela ne le libéra pas de la pression sociale de ses compagnons miaphysites, comme l'exprime une autre vision. Selon Zacharie le Rhéteur, il fallut que Jésus-Christ lui-même lui apparût pour que Pierre se décide³⁶. Le moine obéit et quitta la Terre Sainte pour rejoindre ceux qui l'avaient précédé. Lorsque lui et l'ex-patriarche Théodose furent installés en Égypte, les deux partis rivaux commencèrent un combat par écrits interposés. Un Alexandrin appelé Jean le Rhéteur composa des livres emplis d'absurdités théologiques et placé sous les noms de Théodose et de Pierre, exaspérant sérieusement ce dernier³⁷. Le principal récit concernant la réaction à Chalcédoine en Terre Sainte, cependant, doit être reconstruit à partir des œuvres hagiographiques de Cyrille de Scythopolis et Jean Rufus, ainsi que de l'œuvre de Zacharie le Rhéteur. Alors que la victoire en matière doctrinale était largement déterminée par la politique ecclésiastique impériale, à Jérusalem, en Palestine et ailleurs, le cours des événements a influencé la perception moderne de l'historicité des sources. Ernest Honigmann parlait de « la sobre objectivité [de l'œuvre de Cyrille de Scythopolis] contrastant de manière frappante avec la partialité véhémement des auteurs monophysites comme Jean de Beth-Rufina³⁸ ». Ce dernier a été l'objet d'une récente réévaluation et il est de plus de plus clair que les moines anti-chalcédoniens n'étaient pas une foule dangereuse de fanatiques réactionnaires, mais bien souvent des hommes plus avancés intellectuellement et spirituellement que leurs équivalents diophysites³⁹. Pourtant, les écrits de Cyrille n'ont jamais été contestés comme récit majeur des événements du v^e siècle, quand les auteurs miaphysites sont utilisés principalement pour fournir des éléments d'information sur des situations mal documentées par Cyrille.

La dernière partie de ma contribution veut étudier les textes hagiographiques chalcédoniens et anti-chalcédoniens comme des textes de valeur équivalente, produits en intense compétition les uns avec les autres. Comme les *Vitae* de Cyrille ont été écrites plus de cinquante ans plus tard, il faut les voir comme une réponse au récit de Jean Rufus⁴⁰.

35. Ioh. Ruf., *Pler.*, 74.

36. Zach., *Hist. Eccl.* 3, 7a. Sur le rôle de l'exil réel et spirituel dans les textes anti-chalcédoniens sur Pierre l'Ibérien, Perrone, 2009 : 194-196.

37. Zach. *Hist. Eccl.* 3, 10b; sur les faux composés après Chalcédoine, Honigmann, 1950 : 256-257.

38. Honigmann, 1950 : 267; de même Roldanus, 1998 : 128-129. Flusin (1983 : 76) avait déjà noté que beaucoup des remarques de Cyrille sur l'affiliation doctrinale de ses héros monastiques avaient été adaptées pour s'inscrire dans la théologie de Justinien après le concile de Constantinople de 553.

39. Steppa, 2005 : xxii-xxiv et 2006, 249-250, contra Bacht, 1953 : 296-297 et Frend, 1972 : 136.

40. Flusin, 1996a : 46-47 et Steppa, 2004 : 93-94; plus généralement, sur le rôle de la compétition littéraire, Cameron, 1991 : 91-93. Devos (1980 : 27-31) et Flusin (1983) ont exploré les sources littéraires grecques de Cyrille de Scythopolis. Cependant, Van Esbroeck (1984 : 238-240) a noté dans son compte-rendu de Flusin, 1983 qu'il serait utile d'étudier les *Vitae* de Cyrille avant tout comme une réponse à des textes anti-chalcédoniens.

La conversion comme compétition littéraire : Pierre l'Ibérien et Euthyme le Grand, héritiers d'Hilarion

Euthyme et Pierre avaient en commun une même façon de penser, au moins telle qu'elle est décrite par leurs hagiographies. Elle était influencée à la fois par des modèles de spiritualité syriens et cappadociens et par des modèles égyptiens qu'ils admiraient tous deux. Les contacts entre l'Égypte et la Terre Sainte étaient traditionnellement étroits, notamment à cause de l'artère de navigation menant d'Antioche à Alexandrie, qui facilitait le voyage et les échanges rapides d'idées et de traditions spirituelles. La figure qui symbolisait le mieux la connexion entre les deux régions était Hilarion le Grand. Selon une tradition remontant à Jérôme, il avait été le premier moine de Palestine, mais avant cela, il avait étudié à Alexandrie et vécu avec le grand Antoine dans le désert égyptien⁴¹. À son époque, Jérôme avait dû défendre dans trois *Vitae* ces héros contre des opposants qui affirmaient qu'ils n'avaient jamais existé. De fait, il n'y a que très peu d'information contemporaine sur Hilarion. Jérôme lui-même peut avoir appris l'essentiel de son récit d'Épiphanie qui avait été lui-même moine dans un monastère de Palestine près d'Eleutheropolis. L'important reste qu'au milieu du v^e siècle, Hilarion était pleinement reconnu comme un saint réel ayant vécu à Gaza et dans la région. Le nombre des mentions de son nom (le sien ou celui de son sanctuaire) dans les inscriptions est remarquablement élevé. Hilarion était clairement la figure chrétienne la plus importante de la région de Gaza.

Un grand nombre des épisodes de la *Vita Petri Hiberi* de Jean Rufus partage des motifs communs à d'autres textes hagiographiques. C'est typique du genre mais le texte est particulier en ce qu'il emprunte de nombreux épisodes à la *Vita Hilarionis*, mais en prenant Pierre comme protagoniste et digne successeur du premier moine de Gaza⁴². Les motifs dominants de la *Vita Hilarionis* sont ses efforts pour fuir le monde séculier, son activité missionnaire et ses pouvoirs miraculeux. Jean Rufus présente Pierre comme l'égal d'Hilarion sur ces trois points. Exactement comme Hilarion, qui ne mit jamais les pieds à Jérusalem, une caractéristique déterminante de la *Vita Petri Hiberi* est sa décision de ne plus jamais entrer dans la ville après 441. Le refus d'Hilarion de fonder un monastère, autorisant seulement ses disciples à vivre dans son voisinage, est reflété dans l'attitude réticente de Pierre concernant la fondation d'un monastère et, plus généralement, l'acceptation de disciples. La mission et les miracles d'Hilarion trouvent écho dans la plus longue partie de la *Vita Petri Hiberi*, tous les passages de l'époque suivant le retour de Pierre de son exil en Égypte, soit environ deux décades. Les perspectives du moine qui autrefois ne rêvait que d'une vie solitaire avaient décidément changé.

41. Stroumsa, 1989: 31.

42. Horn, 2003: 114-115.

Ayant vu comment la majorité de ses habitants étaient passés sous la domination du christianisme chalcédonien, Pierre plaçait désormais beaucoup plus d'importance dans la conversion. Pendant les vingt dernières années de sa vie, jusqu'à sa mort en 491, il entreprit des tournées missionnaires sur la côte du Levant et dans les zones désertiques d'Arabie⁴³. À première vue, ces destinations apparaissent comme des choix étranges. Mais c'étaient des régions où les partisans de Chalcédoine n'étaient pas majoritaires et où, en conséquence, les chances de gagner des personnes à la cause d'un dogme rejetant le concile étaient plus élevées. En ce qui concerne les régions désertiques au sud-est de Jérusalem, il y a d'autres raisons. Pierre et ses compagnons étaient parfaitement préparés à convertir toutes sortes de gens grâce à leurs exceptionnelles compétences linguistiques; le prince ibérien connaissait le géorgien et le grec, peut-être aussi le copte après avoir passé vingt ans en Égypte, et son compagnon et hagiographe Jean Rufus parlait couramment plusieurs langues vernaculaires de la province d'Arabie vers laquelle ils se dirigèrent⁴⁴. Selon les sources, ils gagnèrent les cœurs des gens ordinaires non par leur intelligence ou leurs compétences linguistiques – qui peuvent être vues comme des conditions nécessaires à une conversion réussie –, mais plutôt grâce à la piété de Pierre et à ses pouvoirs miraculeux. Quand la région située autour de Madaba (Jordanie) souffrit d'une terrible sécheresse, Pierre pria, la pluie tomba, et la population déclara son adhésion aux idées miaphysites⁴⁵.

Cyrille de Scythopolis écrivit environ cinquante ans après Jean Rufus. Si l'on a souvent observé que Cyrille avait une bonne connaissance des textes plus anciens, les ressemblances frappantes entre ses textes et la *Vita Petri Hiberi* n'ont pas suscité l'attention, bien qu'il soit assez évident que Cyrille ait voulu concurrencer Jean. Il n'est donc pas surprenant de voir qu'Euthyme est lui aussi crédité d'un miracle de pluie très similaire à celui de Pierre⁴⁶. Dans leurs textes comme dans leurs actes – si nous acceptons que les épisodes de miracle et de conversion sont basés d'une façon ou d'une autre sur des faits historiques –, anti-chalcédoniens et chalcédoniens utilisaient les mêmes méthodes⁴⁷. Dans le désert, Pierre pria pour un couple de Sarrasins qui, par sa sainte intercession, donnèrent naissance à un enfant en bonne santé. L'activité missionnaire de Pierre ressemble dans ce cas à celle d'Hilarion, qui avait converti une cité entière d'Arabes de leur paganisme initial au christianisme. Il est logique que Pierre aille aussi en mission en Arabie, et il est peu surprenant de trouver une réponse au récit de Jean Rufus chez Cyrille de Scythopolis,

43. Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.*: 105 et Perrone, 1980: 120-121. Sur le rôle de Pierre comme missionnaire itinérant, Perrone, 1998a: 18-19 et Horn, 2006: 233.

44. Schwartz, 1912: 2-4, Horn, 2005: 137 et 141-142 et 2006: 35-36. Jean Rufus originaire de la province d'Arabie: *Pler.*: 22. Sur l'importance du langage dans le processus de conversion, Fowden, 2015: 188-189.

45. Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.*, 122, Horn, 2005: 144-145 et Flusin, 1983: 214. Sur l'importance des miracles naturels dans les écrits de Cyrille, Binns, 1994: 227-229.

46. Cyr. Scyth., *Vit. Euth.*: 38-39, Stathakopoulos, 2002: 76-77.

47. Sur les stéréotypes dans les histoires de conversion, Cameron 2015: 9.

qui décrit un épisode équivalent dans sa *Vita Euthymii*⁴⁸. Ce récit devint sans doute l'exemple le plus fameux qui fit apparaître Euthyme comme le parangon de l'évangélisateur des peuples barbares. Les nomades arabes païens descendirent dans une grotte avec le charismatique ascète et ils en ressortirent quarante jours plus tard, baptisés, devenus chrétiens, commençant immédiatement une vie sédentaire⁴⁹. Cet épisode a souvent été pris au premier degré sans faire la distinction entre son contenu et les conventions littéraires qu'il suit. On ne peut exclure que Cyrille ait élaboré son sujet de cette façon parce qu'il voulait dépasser la mission de Pierre chez les Arabes telle qu'elle est racontée par Jean Rufus. D'une certaine façon, les deux auteurs étaient dans une compétition inégale. Jean décrivait des cas remarquables de conversion, utilisant en partie Jérôme comme modèle; Cyrille, lui, pouvait fournir des récits encore plus remarquables puisqu'il écrivait plus tard et connaissait les épisodes qui avaient rendu Pierre célèbre.

Une autre conversion exceptionnelle advint lorsque Pierre voyageait le long des côtes et qu'il atteignit Tyr. Pour le dire avec Jean Rufus, Pierre « allumait la lampe divine dans les âmes de ceux qui l'écoutaient de telle façon qu'il en conquit un grand nombre là aussi⁵⁰ ». L'image utilisée ici est bien sûr liée à l'admonition de Jésus (Mat. 4, 19), mais elle est particulièrement adaptée au voyage de Pierre vers le sud de la Méditerranée, sur les côtes du Liban moderne⁵¹. Parmi ses prises particulières, Eugénie fut peut-être la plus importante. Convertir les Arabes avait été un défi, convertir Eugénie et ses pairs en était un autre: Eugénie était une jeune femme juive de Tyr qui avait écouté l'enseignement de Pierre et désirait se convertir. L'histoire semble fiable puisque nous savons par la littérature juive qu'il y avait une forte attraction entre les différentes religions. Le contact entre des missionnaires chrétiens et de jeunes Juifs – et Juives – à Tyr ne doit pas être exclu en soi, et il n'est pas invraisemblable qu'Eugénie ait été attirée par l'enseignement de Pierre⁵². Comme nous l'avons vu, Jean Rufus était un auteur talentueux et son histoire de conversion juive au christianisme anti-chalcédonien répond à un double but: les miaphysites considéraient les décrets de Chalcédoine comme un complot des Juifs⁵³. Dans leur perspective, l'adhésion au christianisme chalcédonien était une forme de nestorianisme, déniait la divinité du Christ au moment de la crucifixion, exactement comme les Juifs considéraient le Christ comme un homme. Il est donc compréhensible que Jean Rufus ait diffamé les chrétiens en les traitant de « nestoriens atteints de la maladie des Juifs⁵⁴ ». La conversion d'Eugenia servait alors d'exemple puissant.

48. Cyr. Scyth., *Vit. Euth.*: 18, 19-21, 10, Rubin, 1999: 221-222 et Klein, 2015: 24-26.

49. Stroumsa, 1989: 33-34 et Fowden, 2015: 180.

50. Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.*: 153.

51. Horn-Phenix, 2008: 226, n. 1, Perrone, 1998b: 89-90.

52. Rosen, 1991: 62, Perrone, 2009: 202.

53. Horn, 2006-2007: 44-45.

54. Ioh. Ruf., *Pler.*: 14. Frend, 1972: 87-88 soulignait que l'accusation de judaïté est souvent dirigée contre les chalcédoniens d'Antioche, où la communauté juive était importante.

Son engagement dans sa nouvelle communauté n'était pas mince et la jeune femme de bonne éducation devint abbessse dans un monastère à Aphthoria à la fin du ^v^e siècle⁵⁵.

Cela est en lien avec un trait commun aux histoires de conversion du texte de Jean Rufus. Contrairement aux précédentes conversions dans le désert, où les miracles jouent un rôle important, dans les cités côtières, beaucoup des adhérents et des convertis à la cause anti-chalcédonienne sont plutôt de haut rang. Un groupe d'étudiants en droit est mentionné dans plusieurs textes miaphysites. Pierre l'Ibérien cherchait particulièrement à faire des conversions parmi les personnes bien éduquées. L'accent mis sur l'éducation est très remarquable dans les écrits de Zacharie le Rhéteur. De fait, un membre de ce groupe était un jeune juriste de Pisidie, qui avait étudié à Alexandrie et, en 485, poursuivait ses études de droit à Beyrouth: Sévère, le futur patriarche d'Antioche, qui allait poursuivre l'œuvre anti-chalcédonienne de Pierre en Palestine dans la génération suivante⁵⁶.

*

* *

Après le controversé concile de Chalcédoine, la conversion devint un outil important pour les deux partis, chalcédonien et anti-chalcédonien, à Jérusalem, au cœur même de la chrétienté, pour gagner la population au dogme nouveau ou pour la convaincre d'adhérer aux modèles connus de la christologie alexandrine. Avec le support de la cour de Constantinople, les clercs et moines chalcédoniens réussirent à imposer leurs revendications sur les offices ecclésiastiques comme sur les *loca sancta* de la ville sainte, obligeant les anti-chalcédoniens à chercher des alternatives. Nous pouvons les retrouver d'abord et surtout dans leurs entreprises pour propager de nouveaux centres de pèlerinages, comme le Mont Nebo, et pour rechercher de nouveaux adeptes de leur christologie parmi deux groupes différents: des gens peu concernés ou préoccupés par le dogme, vivant dans l'arrière-pays de Jérusalem et ouverts au dogme miaphysite quand ils assistaient à l'œuvre miraculeuse de personnages comme Pierre l'Ibérien, et des personnes éduquées des villes côtières du Proche-Orient, parmi lesquelles les étudiants en droit de Beyrouth et de Gaza, ainsi que, si l'on en croit Jean Rufus, une jeune femme juive de Tyr. Dans la génération suivante des auteurs hagiographiques, particulièrement avec Cyrille de Scythopolis, la conversion devint de la même façon un *topos* littéraire pour les Chalcédoniens. Quel que soit le miracle que Pierre avait accompli, Euthyme le Grand allait le dépasser, selon le récit de Cyrille.

55. Sur la date, Horn, 2006-2007: 38, contre Rosen, 1991: 61-62.

56. Zach., *Vit. Sev.*: 70, Ioh. Ruf., *Vit. Petr. Hib.*: 152. Schwartz, 1912: 24-26, Alpi, 2009: I, 41-42. Sur l'importance du savoir dans la *Vita Severi*, Rist, 2005:351 et Steppa, 2006: 252-253.

La complexité de cette situation souligne la difficulté qu'il y a à étudier ces conversions dogmatiques qui sont un élément caractéristique de l'histoire de la Palestine au ve siècle : les conversions elles-mêmes sont lourdes de conséquences, mais leurs récits deviennent à leur tour des occasions de compétition religieuse sur le territoire même des lieux saints.

Konstantin KLEIN
Université Otto-Friedrich de Bamberg, Allemagne
konstantin.klein@uni-bamberg.de

Sources

- ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, E. Schwartz, J. Straub (eds.), Berlin, 1914-1971.
- CYR. SCYTH., *Vit. Euth.*, E. Schwartz (ed.), in *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, (Texte und Untersuchungen, 49, 2), p. 5-85.
- CYR. SCYTH., *Vit. Theod.*, E. Schwartz (ed.), in *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, (Texte und Untersuchungen, 49, 2), p. 235-241.
- CYR. SCYTH., *Vit. Theog.*, E. Schwartz (ed.), in *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, (Texte und Untersuchungen, 49, 2), p. 241-243.
- IOH. RUF., *De obit. Theod.*, C. Horn and R. Phenix (eds.), in *John Rufus: The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, Leiden, 2008, (Writings from the Greco-Roman World, 24), p. 282-301.
- IOH. RUF., *Pler.*, F. Nau (ed.), *Jean Rufus, Évêque de Maiouma: Plérôphories*, Turnhout, 1912, (Patrologia Orientalis, 8).
- IOH. RUF., *Vit. Petr. Hib.*, C. Horn et R. Phenix (eds.), in *John Rufus: The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, Leiden, 2008, (Writings from the Greco-Roman World, 24), p. 1-281.
- ITIN. EG., A. Francheschini et R. Weber (eds.), in *Itineraria et alia geographica*, Turnhout, 1965, (Corpus Christianorum Series Latina, 175), p. 27-103.
- PAN. MAC., D. Johnson (ed.), *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw*, 2 vols, Louvain, 1980, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, p. 415-416. Scriptores Coptici, p. 41-42).
- PAUL D'ELUSE, *Vit. Theog.*, J. van den Gheyn (ed.), in "Acti Sancti Theognii Episcopi Beteliae Paulo Eluseni et Cyrillo Scythopolitano auctoribus ex codice Parisino Coisliniano n° 303", *Analecta Bollandiana*, 10, 1891, p. 73-118.
- SOZ., Hansen (ed.), Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, 4 vols., Turnhout, 2004, (Fontes Christiani, p. 73).
- ZACH., *hist. eccl.*, E. Brooks (ed.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rheotiri vulgo adscripta*, 4 vols, Paris, 1919-1924, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, p. 83-84 and 87-88. Scriptores Syri, p. 38-39 and 41-42).
- ZACH., *Vit. Sev.*, M. Kugener (ed.), *Vie de Sévère par Zacharie le scholastique* (Patrologia Orientalis, 2, 1), Paris, 1904.

Bibliographie

- ALPI Frédéric, 2009, *La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises de l'Orient*, 2 t., Beyrouth, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, coll. « Bibliothèque archéologique et historique ».
- BACHT Heinrich, 1953, « Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519) », in Grillmeier A., Bacht H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. II. Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg, Echter, p. 193-314.
- BINNS John, 1994, *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine 314-631*, Oxford, Clarendon Press.

- BITTON-ASHKELONY Brouria, 2004, « *Imitatio Mosis* and pilgrimage in the *Life of Peter the Iberian* », in Bitton-Ashkelony B., Kofsky A. (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden, Brill, coll. « Jerusalem Studies in Religion and Culture », p. 107-129.
- CAMERON Averil, 1991, *Christianity and the rhetoric of empire*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, coll. « Sather Classical Lectures ».
- CAMERON Averil, 2015, « Christian conversion in Late Antiquity. Some issues », in Papaconstantinou A., McLynn N., Schwartz D. (eds.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Farnham, Ashgate, p. 3-22.
- DEVOS Paul, 1980, « Cyrille de Scythopolis. Influences littéraires », *Analecta Bollandiana*, 98, p. 25-38.
- DI SEGNI Leah, 2005, « Monastery, city and village in Byzantine Gaza », *Proche-Orient Chrétien*, 55, p. 24-51.
- EGENDER Nicolas, 1998, « Les débuts du monachisme en Palestine », in Mgaloblishvili T. (ed.), *Ancient Christianity in the Caucasus*, Richmond, Routledge, coll. « Iberica Caucasia », p. 125-140.
- FLUSIN Bernard, 1983, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, Études augustinienes.
- FLUSIN Bernard, 1996a, « L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine », in Rosenquist J.-O. (ed.), *Αειμῶν. Studies presented to Lennart Rydén on his sixty-fifth birthday*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, coll. « Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia », p. 25-47.
- FLUSIN Bernard, 1996b, « Un prince ibère à Jérusalem. La ville sainte dans la première moitié du v^e siècle », *Dédale*, 3, 4, p. 275-281.
- FOWDEN Elizabeth, 2015, « Rural converters among the Arabs », in Papaconstantinou A., McLynn N., Schwartz D. (eds.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Farnham, Ashgate, p. 175-196.
- FREND William, 1972, *The rise of the Monophysite movement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRAY Patrick, 2001, « The Sabaite monasteries and the Christological controversies (478-533) », in Patrich J. (ed.), *The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present*, Leuven, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », p. 237-243.
- GRILLMEIER Alois, 2004, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2,3. Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451-600. Unveränderte Sonderauflage*, Freiburg, Herder.
- HIRSCHFELD Yizhar, 1993, « Euthymius and his monastery in the Judean Desert », *Liber Annuus*, 43, p. 339-371.
- HONIGMANN Ernest, 1950, « Juvenal of Jerusalem », *Dumbarton Oaks Papers*, 5, p. 209-279.
- HORN Cornelia, 2003, « Peter the Iberian and Palestinian anti-Chalcedonian monasticism in fifth and early sixth-century Gaza », *ARAM Periodical*, 15, p. 109-128.
- HORN Cornelia, 2005, « A chapter in the pre-history of the Christological controversies in Arabic: readings from the works of John Rufus », *Parole de l'Orient*, 30, p. 133-156.
- HORN Cornelia, 2006, *Asceticism and Christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian*, Oxford, Oxford University Press.

- HORN Cornelia, 2006-2007, « Anti-Jewish polemic and conversion of Jews to anti-Chalcedonian asceticism in the Holy Land. The case of Eugenia of Tyre », *ARAM Periodical*, 18, 19, p. 33-48.
- HORN Cornelia, PHENIX Robert, 2008, *John Rufus. The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*, Leiden, Brill, coll. « Writings from the Greco-Roman World ».
- KLEIN Konstantin, 2010, « Vertraute Fremdheit – erlebte Landschaft. Arbeit an Präsenz im Reisebericht der Egeria », in Baumann H., Rossdal M. (eds.), *Reise und Heimkehr als kulturanthropologische Phänomene*, Marburg, Tectum-Verlag, coll. « Ignis », p. 159-174.
- KLEIN Konstantin, 2015, « Marauders, daredevils, and noble savages. Perceptions of Arab nomads in late antique hagiography », *Der Islam*, 92, p. 13-41.
- KOFSKY Ariyeh, 1997, « Peter the Iberian. Pilgrimage, monasticism and ecclesiastical politics in Byzantine Palestine », *Liber Annuus*, 47, p. 209-222.
- PATRICH Joseph, 1995, *Sabas, leader of Palestinian monasticism*, Washington, Dumbarton Oaks Publications, coll. « Dumbarton Oaks Studies ».
- PERRONE Lorenzo, 1980, *La chiesa di Palestine e la controversia christologica. Dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia, Editore Paideia, coll. « Testi e Ricerche di Scienze Religiose ».
- PERRONE Lorenzo, 1989, « Dissenso dottrinale e propaganda visionaria. Le Pleroforie di Giovanni di Maiuma », *Augustinianum*, 29, p. 451-495.
- PERRONE Lorenzo, 1998a, « Christian Holy Land pilgrimage in an age of dogmatic conflict. Popular religion and confessional affiliation in Byzantine Palestine (5th to 7th centuries) », *Proche-Orient chrétien*, 48, p. 5-37.
- PERRONE Lorenzo, 1998b, « Monasticism as a factor of religious interaction in the Holy Land during the Byzantine period », in Kofsky A., Stroumsa G. (eds.), *Sharing the sacred. Religious contacts and conflicts in the Holy Land*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, p. 67-95.
- PERRONE Lorenzo, 2009, « Pierre l'Ibère ou l'exil comme pèlerinage et combat pour la foi », in Di Segni L., Hirschfeld Y., Patrich J. (eds.), *Man near a Roman arch. Studies presented to Professor Yoram Tsafrir*, Jerusalem, Israel Exploration Society, p. 191-204.
- PRICE Richard, 2009, « The Council of Chalcedon (451). A narrative », in Price R., Whitby M. (eds.), *Chalcedon in context. Church Councils 400-700*, Liverpool, Liverpool University Press, coll. « Translated Texts for Historians. Contexts », p. 70-91.
- PRICE Richard, GADDIS Michael (eds.), 2005, *The Acts of the Council of Chalcedon*, 3 t., Liverpool, Liverpool University Press, coll. « Translated Texts for Historians ».
- RIST Josef, 2005, « Zacharias Rhetor als Biograph. Zu Überlieferung und Inhalt der Vita Severi Antiocheni (BHO 1060), der Vitae Isaiae (BHO 550), und der Vita Petri Iberi (CPG 7001) », in Tamcke M., Heinz A. (eds.), *Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium*, Berlin, Münster, LIT, p. 333-351.
- ROLDANUS Johannes, 1998, « Stützen und Störenfriede. Mönchische Einmischung in die doktrinaire und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon », in van Oort J., Roldanus J. (eds.), *Chalkedon. Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, Leuven, Peeters, coll. « Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft », p. 123-146.

- ROSEN Baruch, 1991, « משומרת מצור בארץ-ישראל בתחילת המאת השישית (= A convert from Tyre in Eretz Israel at the beginning of the sixth century) », *Cathedra*, 16, p. 54-66.
- RUBIN Zeev, 1999, « ירושלים בתקופה הביזנטית (סקירה כללית) », in Tsafrir Y., Safrai Sh. (eds.), *ספר ירושלים – התקופה הרומית (638-70) והביזנטית (70-638)* (= *The history of Jerusalem. The Roman and Byzantine periods [70-638]*), Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, p. 199-237.
- SADEK Marwan, 1999, « Gaza », *Les dossiers d'archéologie*, 240, p. 46-67.
- SALLER Sylvester, 1941, *The memorial of Moses on Mt. Nebo*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, coll. « Publications of the SBF ».
- SATRAN David, 1995, *Biblical prophets in Byzantine Palestine. Reassessing the lives of the prophets*, Leiden, Boston, Brill, coll. « Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha ».
- SCHWARTZ Eduard, 1912, *Johannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller*, Heidelberg, Universitätsverlag Heidelberg, coll. « Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte ».
- SIVAN Hagith, 1990, « Pilgrimage, monasticism, and the emergence of Christian Palestine in the 4th century », in Ousterhout R., (ed.), *The blessings of pilgrimage*, Urbana, University of Illinois Press, coll. « Illinois Byzantine Studies », p. 54-65.
- SIVAN Hagith, 2008, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- STATHAKOPOULOS Dionysios, 2002, « Rain miracles. An essay in typology », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 52, p. 73-87.
- STATHAKOPOULOS Dionysios, 2004, *Famine and pestilence in the late Roman and early Byzantine Empire. A systematic survey of subsistence crises and epidemics*, Aldershot, Ashgate, coll. « Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs ».
- STEPPA Jan-Erik, 2004, « Heresy and Orthodoxy. The anti-Chalcedonian hagiography of John Rufus », in Bitton-Ashkelony B., Kofsky A. (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden, Brill, coll. « Jerusalem Studies in Religion and Culture », p. 89-106.
- STEPPA Jan-Erik, 2005, *John Rufus and the worldview of anti-Chalcedonian culture*, Piscataway, Gorgias Press, coll. « Gorgias Dissertations ».
- STEPPA Jan-Erik, 2006, « Anti-Chalcedonianism, Hellenic religion and heresy in Zacharias Scholasticus' *Life of Severus* », *Studia Patristica*, 42, p. 249-253.
- STROUMSA Guy, 1989, « Religious contacts in Byzantine Palestine », *Numen*, 36, p. 16-41.
- UEDING Ludwig, 1953, « Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus », in Grillmeier A., Bacht H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. II. Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg, Echter, p. 569-676.
- VAILHÉ Siméon, 1899, « L'érection du Patriarcat de Jérusalem », *Revue de l'Orient chrétien*, 4, p. 44-57.
- VAN ESBROECK Michael, 1984, « Compte-rendu de lecture de Flusin, 1983 », *Orientalia Christiana Periodica*, 50, p. 238-240.

Acceptation et résistance après le concile de Chalcédoine : conversion de lieux et de personnes dans la Palestine de l'Antiquité tardive

Dans la Palestine de l'Antiquité tardive, au cours du siècle qui suit le concile de Chalcédoine et la diffusion des positions dogmatiques miaphysites (anti-chalcédoniennes) et dyophysites (chalcédoniennes), prendre le mauvais parti mettait en danger les espoirs de salut. L'article montre comment les leaders cléricaux et monastiques de l'époque ont cherché à exercer leur influence en plaçant délibérément leurs partisans dans des positions de leadership administratif dans les structures hiérarchiques de l'Église et en revendiquant certains lieux saints pour leur propre dénomination. Bien que la position chalcédonienne n'ait jamais été contestée dans les principaux récits sur la Palestine au ^v siècle, les textes hagiographiques anti-chalcédoniens et chalcédoniens peuvent être analysés comme des contributions de valeurs égales, en compétition aiguë les uns avec les autres. Il apparaît que les textes chalcédoniens cherchent à concurrencer leurs prédécesseurs anti-chalcédoniens, et que la conversion devient un topos littéraire pour les deux partis.

Mots-clés : conversion, concile de Chalcédoine, Cyrille de Scythopolis, Palestine, Pierre l'Ibère.

Acceptance and resistance after the Council of Chalcedon: conversion of places and people in the Palestine of Late Antiquity

In late antique Palestine in the century following the Council of Chalcedon, the spread of competing miaphysite (anti-Chalcedonian) and dyophysite (Chalcedonian) theological positions meant that adherence to the wrong position could be detrimental to one's hope for salvation. This essay demonstrates how ecclesiastical and monastic leaders of the age sought to gain influence by placing their allies in administrative leadership positions within the Church and by claiming certain holy places for their own camp. While the Chalcedonian position has never been called into question as the main narrative of fifth-century Palestine, this essay seeks to study anti-Chalcedonian and Chalcedonian hagiography as compositions with equal value and as texts that stood in sharp competition with each other. Chalcedonian texts sought to emulate their anti-Chalcedonian predecessors, and conversion became a literary topos for both parties.

Keywords: conversion, Council of Chalcedon, Cyril of Scythopolis, Palestine, Peter the Iberian.

Aceptación y resistencia después del concilio de Calcedonia: conversión de lugares y de personas en la Palestina de la Antigüedad tardía

En la Palestina de la Antigüedad tardía, en el transcurso del siglo posterior al concilio de Calcedonia y a la difusión de las posiciones dogmáticas monofisitas (anticalcedonianas) y diofisitas (calcedonianas), optar por el mal partido ponía en riesgo las esperanzas de salvación. El objeto de este trabajo es demostrar cómo los líderes clericales y monásticos de la época buscaron ejercer su influencia colocando deliberadamente a sus seguidores en los puestos de liderazgo administrativo dentro de las estructuras jerárquicas de la Iglesia, reivindicando ciertos lugares sagrados para su propia denominación. Aunque en los principales relatos sobre la Palestina del siglo V la posición calcedoniana nunca ha sido contestada, los textos hagiográficos anticalcedonianos y calcedonianos pueden ser analizados como contribuciones de igual valor y en intensa competencia. En efecto, parece ser que los textos calcedonianos intentan competir con sus predecesores anticalcedonianos, haciendo de la conversión un topos literario para ambas partes.

Palabras clave: conversión, concilio de Calcedonia, Cirilo de Escitópolis, Palestina, Pedro el Ibérico.