



164

*Philippe Gardette*

---

**Un entre deux religieux  
dans le dialogue judéo-chrétien:  
les judaïsants à Byzance, approche et enjeux**

---

Le sujet des chrétiens attirés par le judaïsme et intégrant dans leurs pratiques ou herméneutique des éléments de la religion mosaïque demeure à étudier systématiquement. Ainsi, si l'antiquité recèle de nombreux exemples de ces chrétiens judaïsants, l'assise du christianisme sur l'Empire romain d'Orient ne signifie pas leurs extinctions. Bien au contraire, leurs survies sont attestées par les écrits des théologiens orientaux. Le plus étonnant demeure, cependant, leurs réapparitions sporadiques tout au long de l'histoire de l'Empire byzantin et cela jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle.

L'objet de ce court article sera donc de tenter de faire un point sur la question, en particulier en présentant les sources, disponibles mais trop souvent fragmentaires et empruntées de *topoi* théologiques qui rendent difficile toute analyse des particularités de ces sectes. Toutefois, un travail d'ensemble reste à réaliser et nous ne proposons qu'une introduction à une étude qui mériterait d'être beaucoup plus poussée tant ses enjeux sont multiples et fondamentaux. Par exemple, les judaïsants nous interrogent sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'histoire de l'empire byzantin, de même que sur l'image des juifs dans les écrits chrétiens orthodoxes. Pour obtenir une vision complète du sujet, il serait nécessaire de recouper les informations données par les sources chrétiennes et juives. De plus, la

résurgence des mouvements judaïsants se place à des moments clés de l'histoire byzantine et l'interrogation centrale porte donc sur la signification de la résurgence de ces sectes. Enfin, elles se développent dans le même lieu géographique : l'Anatolie qui est considérée traditionnellement, dans la théologie byzantine, comme un nid d'hérésie.

Or, l'Anatolie recèle en elle un profond paradoxe : terre des premiers chrétiens et lieu de naissance de nombreux pères de l'Eglise, elle développe également, du point de vue de la civilisation byzantine européenne, une culture différente qui la rend plus orientale et donc foncièrement dangereuse. Terre de passage, d'assimilation et de syncrétisme, l'Anatolie garde en elle les traces des différentes cultures qui s'y sont plus ou moins installées, en même temps qu'elle les synthétise. Enfin, à l'arrivée de l'islam, elle acquiert le statut de zone frontière relativement oubliée par l'autorité centrale car jugée entachée de valeurs hérétiques : une nouvelle fois, la méfiance est de mise.

C'est dans ce contexte syncrétique que s'épanouissent les différentes sectes judaïsantes. Mais quel intérêt pousse encore des chrétiens orthodoxes, dont la religion est profondément vétérotestamentaire, à intégrer des éléments du judaïsme dans leurs systèmes et ainsi provoquer une rupture avec l'orthodoxie ? Notre but sera de proposer l'esquisse d'une réponse.

---

## 1. Des judaïsants implantés de longue date en Anatolie

Nous trouvons des mouvements judaïsants, en Anatolie, au V<sup>e</sup> siècle. Ils sont baptisés hypsistariens par les auteurs chrétiens et ils ont pour spécificité le refus du dogme de la Trinité<sup>1</sup> : ils survivent en Cappadoce jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Parallèlement, dans la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle, on découvre une secte d'origine chrétienne appelée Melchisédékiens car ses adeptes considèrent Melchisédech supérieur au Christ et l'assimile à Dieu le Père. Les particularités de ces croyants hétérodoxes sont qu'ils respectent le Shabbat – mais non la circoncision – et ils pratiquent la magie. Plus tard, Timothée de Constantinople assimilera les Athinganes à cette hérésie<sup>3</sup>. Enfin, une homélie de Photios décrit la secte des quatuordecimans. Profitant de leur présence à l'office religieux du samedi saint de l'an 867, l'auteur fustige ces chrétiens figés dans le dogme et la discipline de l'Eglise antique qui admettent des usages juifs ; reconnaissent des livres apocryphes ; qui, apparemment, n'ont plus d'évêques ; professent des « *opinions nouvelles* » ; et se distinguent par d'autres aberrations que l'auteur ne prend pas la peine de décrire<sup>4</sup>.

Toutefois, l'histoire des Athinganes est particulièrement révélatrice pour notre étude car les sources qui leurs sont consacrées, bien entendu profondément critiques car provenant de chrétiens orthodoxes, sont relativement nombreuses. En effet, les premiers textes concernant cette hérésie se réfèrent aux activités d'un empereur, Nicéphore Ier et, plus particulièrement, la première mention de cette secte se trouve dans la chronique de Théophane, au IX<sup>e</sup> siècle. Aux côtés d'une autre hérésie, les Pauliciens de Phrygie<sup>5</sup> et de Lycaonie, les Athinganes sont décrits comme les aides les plus sûres de Nicéphore Ier (802-811), le général de l'armée en Asie mineure.

Ce futur empereur est natif de cette région et les chroniqueurs byzantins condamnent la confiance

que l'empereur porte aux hérétiques accusés de pratiquer la magie<sup>6</sup>. Or, malgré ses critiques, Théophane décrit Nicéphore Ier comme un souverain tolérant mais profondément iconolâtre. Etait-il réellement crypto-hérétique et a-t-il encouragé cette hérésie ? Rien n'est moins sûr<sup>7</sup>. Cependant, nous trouvons dans cet exemple toute l'opposition culturelle qui sépare la partie européenne de l'Empire de l'Anatolie byzantine. En effet, il est dit dans les sources que l'origine de la pensée iconoclaste provient de Phrygie et que, traditionnellement, les empereurs venant de cette partie du monde rejettent l'image. Pour exemple, Léon V (813-820), qui lutta contre les images, est originaire d'Asie, ce qui laisse entendre une sensibilité culturelle de la partie asiatique de l'Empire bien différente de celle d'Europe. Succédant à Léon V, Michel II, dont les origines sont anatoliennes, dut faire face à une révolte armée organisée par un coreligionnaire et ancien frère d'armes : Thomas le Slave<sup>8</sup>. Or, cette prise d'arme s'appuie essentiellement sur les couches populaires de la société dans une Anatolie où la minorité slave est importante suite aux nombreux transferts de populations : il n'en faut alors pas plus à Théophane pour développer à partir de ce *topos*. Pour l'auteur, dans un monde anatolien où les monophysites furent nombreux ; où la population est composite ; où la majeure partie de ses habitants se sent en désaccord avec la culture européenne qui lui était imposée ; qui est le lieu d'apparitions de nombreuses sectes et hérésies aux sensibilités orientales, l'Anatolie demeure source de danger aussi bien pour le pouvoir impérial que pour l'orthodoxie.

L'image de la culture Anatolienne est





166

donc avant tout iconoclaste et païenne. De même, l'on tient compte des écrits théologiques chrétiens orthodoxes affirmant que l'iconoclasme – de même que l'islam – ont été influencés par le judaïsme, la notion de judaïser appliquée à des hérésies doit être mise en relation avec la crise iconoclaste<sup>9</sup>. Judaïser, est, dans un premier sens, lié à l'attitude de refuser toute icône et ainsi de rejeter la spiritualité officielle. En ce qui concerne la pratique magique des sectateurs, nous sommes certainement devant le *topos* reliant l'hétérodoxe au diable et dont la pratique culturelle est associée à des finalités magiques. Toutefois, il est également possible que Pauliciens et Athinganes intègrent, dans leurs cultes, des éléments culturels et cultuels païens tirés de l'antiquité et des différentes ethnies peuplant l'Anatolie. Dans ce cas, ce stéréotype renvoie à une réalité dont les contours restent toutefois difficiles à déterminer avec précision.

La situation est différente sous le bref règne de Michel Ier qui reprend et tente de poursuivre la sévère législation de Léon III visant à lutter contre les sectes et le judaïsme. Ce radicalisme est le résultat de l'influence du patriarche Nicéphore qui, ému par l'insolence croissante des hérétiques Pauliciens et Athinganes en pleine capitale, émit une requête à l'empereur demandant l'éradication de toutes les hérésies de Phrygie-Lycaonie. Pour appuyer sa demande, Nicéphore rédige un rapport contre les juifs, les manichéens et les phrygiens, en insistant sur leurs croyances iconoclastes. Sous l'influence de Nicéphore, l'empereur prononce une condamnation de peine de mort contre les Pauliciens et Athinganes<sup>10</sup>. Toutefois, cette mesure extrême est loin de réjouir la majorité du clergé orthodoxe<sup>11</sup>, particulièrement Théodore Studite<sup>12</sup>. Finalement, influencé par le parti modéré, la sentence est commuée en

bannissement et confiscation des biens : l'exécution de cet ordre est confiée à Léo, général du thème anatolien<sup>13</sup>, chargé du transfert des Pauliciens et Athinganes à l'Ouest du territoire anatolien. Or, cette politique n'apporte pas les résultats escomptés et, loin de disparaître, les deux hérésies continuent à gagner de nouveaux fidèles.

Selon la chronique de Génésios, les Athinganes sont très présents dans une ville, Amorion, lieu de naissance de Michel II (empereur de 820-829) : un devin de cette secte aurait même prédit l'accession au trône au futur empereur Michel II à l'époque où il n'était qu'un obscur officier. Cependant, si certaines sources tardives affirment que Michel fut élevé par des membres de la secte, cette théorie est irrecevable : ni le texte de Génésios, ni celui de Georges le moine, son quasi-contemporain, n'apportent des éléments sur la participation de Michel II à cette vie sectaire<sup>14</sup>. Plus encore, une fois devenu empereur Michel favorise l'iconoclasme mais des études ont également montré qu'il n'a pas persécuté ses adversaires de manière systématique<sup>15</sup>. Cependant, la sensibilité iconoclaste de l'empereur suffit aux chroniqueurs plus tardifs pour dresser de lui un portrait peu flatteur en s'appuyant sur quelques détails fournis par Génésios faisant des Athinganes des judaïsants<sup>16</sup>.

Ainsi, le continuateur de Théophane présente l'empereur comme un Athingane par sa naissance et son éducation. Alors que Génésios ne voit aucun intérêt de s'étendre sur l'idiosyncrasie de la secte, le Pseudo-Théophane la décrit en insistant sur son caractère hétérodoxe. Les Athinganes, explique-t-il, sont clairement des judaïsants. Selon lui, l'hérésie est le fruit des relations trop étroites entre les chrétiens d'Anatolie, donc enclins à l'iconoclasme, et l'importante communauté juive<sup>17</sup>. Le résultat d'une telle rencontre est un chris-

tianisme qui judaïse ses pratiques religieuses. Les signes de l'influence du judaïsme sur les Athinganes sont les suivants : chaque famille s'assure pour elle-même un juif ou une juive pour maître, qui vit avec les membres de la famille et s'occupe de ses affaires spirituelles et temporelles.

Les conséquences de cette soumission – jugée contre nature – sont que les membres de cette secte :

- observent la loi de Moïse ;
- s'abstiennent de la circoncision ;
- mais pratiquent le baptême chrétien.

D'ailleurs, l'éducation reçue par Michel n'explique-t-elle pas pourquoi l'empereur est iconoclaste ? Pourquoi il aime les juifs plus que les chrétiens ? Et pourquoi il a déclaré une exemption de taxe pour les juifs<sup>18</sup> ? L'image de l'empereur Michel II a perduré dans l'histoire byzantine. Pour exemple, au XII<sup>e</sup> siècle, la chronique de Zonaras résume la personnalité de Michel II par la phrase : « *il appartenait aux Juifs* »<sup>19</sup>. Enfin, à la fin du siècle, Michel le Syrien force le trait jusqu'au point de donner à l'empereur un grand-père juif<sup>20</sup> !

Parallèlement, l'empereur aurait décréto que'il fallait observer le Shabbat, douter de la Résurrection, nier l'existence du diable en s'appuyant sur l'idée que Moïse n'en avait rien dit, prescrit de ne jurer que par Dieu, qui est au-dessus de tout, tandis que, selon lui, Judas aurait figuré parmi les bienheureux. Ces éléments tendent à démontrer les sympathies juives de l'Empereur. Toutefois, d'autres arguments viennent troubler cette hypothèse : Michel II aurait dénigré les prophètes et la Pâque, la culture dans son ensemble, qu'elle soit chrétienne ou païenne, au point d'interdire d'éduquer les enfants : le souverain bègue et analphabète ne pouvant supporter qu'on le dépassât par la parole et par la lecture<sup>21</sup>. Ces accusations sont para-

doxales ; or, si on les considère comme une attaque globale contre le judaïsme, elles s'éclairent sous un nouveau jour. Ainsi, le rejet de l'empereur de certains aspects de la culture juive prouve simplement son incapacité à accepter les textes annonçant le Christ et, plus généralement, son refus de la culture, profane ou sacrée.

Autre caractéristique des Athinganes, ils s'adonnent à des pratiques magiques basées sur l'ascèse et le retrait du monde. Dès Germain de Constantinople, Athinganes et Samaritains<sup>22</sup> ont pour trait commun de l'isolationnisme, d'où le nom d'Athingane : « *celui qui ne touche pas* »<sup>23</sup>. Au XI<sup>e</sup> siècle, Euthyme de Péribleptos en fait le synonyme de cathare. Ainsi, les auteurs byzantins établissent un rapport direct entre l'ascèse cénobitique et les pratiques occultes. Cette relation suggère que l'ascète, recherchant la contemplation et les mystères de Dieu, est à même de découvrir des voies permettant d'influer sur la réalité : nous sommes ici directement confrontés au problème récurrent de la religion orthodoxe qui ne sait comment intégrer une tradition cénobitique portant en elle-même le germe de l'hétérodoxie<sup>24</sup>.

A ces accusations, il faut ajouter celle de sabbathien. En effet, suivant le biographe du patriarche Ignace, l'empereur Michel II serait issu d'une famille sabbathienne d'Amorion, en Phrygie<sup>25</sup>. Parallèlement, le continuateur de Théophane est formel : la secte natale de Michel II ne retient du christianisme que le baptême et conserve tout du judaïsme, hormis la circoncision. Toutefois, lorsqu'il rentre dans les détails, ce sont des samaritains que l'auteur décrit : Michel II n'admet que le pentateuque, rejette les prophètes, nie la résurrection et l'existence du diable et le seul trait commun avec les sabbathiens demeure que l'empereur accepte le comput



pascal des juifs. Enfin, cette obsession des sabbathiens se retrouve lors d'un épisode où Léon V décide de restaurer l'iconoclasme sur les conseils de Symbatios, ou Sabbatios<sup>26</sup>, un ermite phrygien<sup>27</sup> en résidence à Constantinople. Enfin, un texte titré *Extrait d'un dialogue du reclus Moschos*<sup>28</sup> oppose un dévot des images à un dissident qui admet l'eucharistie ; vénère les livres des évangiles ; mais professe le rigorisme pénitentiel ; rejette les images ; et entoure d'un culte les reliques de Sabbatius. Ainsi, Novatiens, Sabbathiens et Cathares, partagent le même rigorisme.

Cette définition des Athinganes retient l'attention des auteurs postérieurs décrivant l'hérésie. Trois sources peuvent être dégagées : une formule d'abjuration datant du XI<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>, un pamphlet orthodoxe écrit contre la secte<sup>30</sup> et un court texte du même ton que le précédent. La particularité du dernier document est l'assimilation entre Athinganes et les anciennes hérésies des Melkisédekites et des Théodosiens :

« *Je porte l'anathème également sur les enseignants successifs des Athinganes de chaque génération du passé, ceux d'aujourd'hui et ceux du futur*<sup>31</sup>... *Je porte l'anathème sur ceux qui observent le Shabbat comme les Juifs, ceux qui méprisent la circoncision et le baptême à la manière des Gentils. Je porte l'anathème sur ceux qui recourent à la pratique de la divination, aux charmes et à la magie, et promettent de faire le mal ou le bien avec cela. Je porte l'anathème sur ceux qui invoquent certains démons, leur chef étant Sorou, Sochan, et Arché, et avec leur aide attirent la lune à eux-mêmes, lui demandant toutes les questions qu'ils désirent. Je porte l'anathème sur ceux qui donnent aux étoiles des noms d'hommes, et qui avec leur caprice démoniaque s'ef-*

*forcent de les inciter l'une contre l'autre, leur disant : cette étoile anéantira celle là et elle est la plus grande et la plus propice que les autres* (nous trouvons là une description d'une pratique astrologique reposant sur la magie. C'est une condamnation classique contre ceux qui considèrent l'astrologie comme supérieure à la révélation divine). *Je porte l'anathème sur ceux qui, sous des prétentions de pureté enseignent la misanthropie, considérant tout élément hors de leur foi, souillé et qui, toutefois, ne permettent pas d'approcher ni d'être approché par aucun autre, ni de donner ni de prendre quoique ce soit par la main d'un d'entre eux. Si, par accident, quelque chose comme cela doit arriver, ils partent immédiatement et vite pour leurs bains de purification et se baignent comme s'ils avaient été souillés et rendus impurs. Par extension, je porte l'anathème sur toutes les autres pratiques ou cérémonies ou observances des Athinganes, pratiquées secrètement ou ouvertement par eux. »*

La secte a donc évolué et les références au judaïsme se limitent à l'observance du Shabbat. Ses responsables prêchent l'érémisme et l'élitisme basés sur le lévitisme, une référence aux Théodosiens. Parallèlement, certains manuscrits de la même époque utilisent un pamphlet intitulé *Concernant les Melkisédekites, les Théodosiens et les Athinganes*<sup>32</sup>. Toutefois, le texte n'apporte aucune nouvelle information qualitative sur les Athinganes et, concernant la description des formules magiques usitées par la secte, elle est trop concise pour être exploitée.

Pour ce qui est des éléments juifs propres à l'hérésie des Athinganes, l'observance du Shabbat et la circoncision, l'auteur du pamphlet affirme : « *quand ils sont en compagnie des Juifs, ils prétendent observer le Shabbat, quoique d'un autre côté, ils font partie des Gentils, pour cette raison, ils fuient le baptême et la*



*circumcision.* »<sup>33</sup>. Mais, les Athinganes apparaissent tout d'abord comme des magiciens. L'auteur précise que l'incantation à la lune se déroule « à la manière des sorcières thessaliennes de l'ancien temps<sup>34</sup> ». Ce rappel d'une pratique antique consiste à contraindre la lune à descendre du paradis dans l'eau d'une source<sup>35</sup> afin d'apporter une réponse divinatoire concernant le sort d'un individu. Ainsi, les pratiques magiques et superstitions populaires, héritées de l'antiquité, sont encore vivaces dans le monde byzantin anatolien. Cet occultisme est également astrologique, les Athinganes devant « donner aux étoiles du ciel de l'Ouest les noms de ceux contre qui le mal est recherché... »<sup>36</sup> et, par des moyens incantatoires, ils peuvent obtenir de trois chefs démons qu'ils favorisent une étoile pour anéantir la lumière de l'astre protégeant une personne<sup>37</sup>.

Si les empereurs byzantins ont leurs astrologues attitrés, l'astrologie utilisée par les Athinganes est perçue comme hétérodoxe car empreinte de paganisme. De plus, les éléments décrivant l'astrologie des Athinganes ont tous un rapport avec la Phrygie, lieu d'où proviennent les différentes sectes : les dénonciateurs de ce mouvement hétérodoxe fondent là leur principal argument conduisant à une condamnation. Nous nous trouvons donc devant une nouvelle évolution de la secte. En effet, si au départ la pratique de la magie, chez les Athinganes, est très ancrée à une pratique culturelle purement anatolienne, leur déplacement vers Amorion a conduit la secte à une ouverture sur le judaïsme. Toutefois, nos derniers textes montrent qu'à la pratique de la magie, s'est ajouté un système astrologique tiré des différentes traditions que l'on retrouve dans la région d'Amorion.

La dernière référence aux Athinganes date de la fin du XII<sup>e</sup> siècle dans le texte de Balsamon. Pour l'ecclésiastique, charmeurs

de serpents et ventriloques sont appelés Athinganes. Ils vendent des horoscopes et, généralement, prédisent le futur et l'auteur les classe dans la catégorie des *kritriai* (?), des faux prophètes et des ermites<sup>38</sup>. Cette définition regroupe aussi bien les pratiquants d'une magie populaire qu'une élite intellectuelle capable de dresser des horoscopes. Ainsi, l'œuvre de Balsamon gomme toute référence au judaïsme et fait de cette hérésie le chantre des pratiques occultes.

En résumé, les principales attaques contre les Athinganes judaïsants se déroulent lors de la crise iconoclaste ou en référence à cette période de l'histoire byzantine : la représentation de cette hérésie sert donc au débat politico-religieux de l'époque. Parallèlement, en réaction contre ces dangers perpétuels contre l'orthodoxie, l'Eglise byzantine réinvestit l'espace religieux de l'Anatolie au IX<sup>e</sup> siècle. Cette politique a porté ses fruits car les informations sur la secte des Athinganes au X<sup>e</sup> siècle sont beaucoup plus rares. Toutefois, la formule d'abjuration du XI<sup>e</sup> siècle est la preuve que la secte est encore présente en Anatolie.

D'un autre côté, de nombreuses sectes d'Asie Mineure sont demeurées fidèles aux traditions judaïsantes du début du christianisme, en particulier les Novatiens, Sabbathiens, Montanistes et Athinganes. Trois causes peuvent expliquer ce phénomène. Tout d'abord, le rejet du culte des images s'explique à une époque où l'orthodoxie n'était pas systématiquement implantée en territoire anatolien. Ensuite, les traditions gyrovagues<sup>39</sup> et cénobitiques d'Anatolie ont permis le développement d'une spiritualité parallèle aux dogmes professés par l'Eglise orthodoxe<sup>40</sup>. Enfin, l'Anatolie se caractérise par une synthèse des différents éléments que chaque culture apporte à son arrivée en Asie mineure



(païenne, slave, arménienne, juive, byzantine, turque à partir du XI<sup>e</sup> siècle...), et qui s'oppose, bien souvent, à celle proposée par l'Empire. Ainsi, la péninsule anatolienne est une terre de rencontres et d'échanges conduisant à la naissance d'hérésies disparates, aux dogmes et pratiques – en particulier magiques – souvent opposés à la théologie officielle et qui, socialement, sont tentées par le communautarisme.

## 2. Dernier témoignage : les Chionai

Le dernier témoignage de chrétiens judaïsants date du XIV<sup>e</sup> siècle. Mais, depuis la moitié du XI<sup>e</sup> siècle, le paysage politique anatolien a considérablement changé. En effet, la majeure partie de l'Anatolie n'est plus sous domination byzantine mais turque. Cependant, les échanges – nombreux et avérés – des techniques, des idées et des éléments culturels entre Turcs seldjoukides, puis ottomans, et chrétiens byzantins européens ou anatoliens ne transforme pas fondamentalement une culture anatolienne tournée vers le syncrétisme. Bien au contraire, la domination des Turcs, islamisés ou non et encore pétris de chamanisme, n'est pas suivi par l'imposition de la culture turque dans les régions conquises. Ainsi, si l'on prend l'exemple des ordres soufis anatoliens, le syncrétisme et le communautarisme ont joué un rôle important dans la constitution de ces doctrines mystiques<sup>41</sup>. Par ailleurs, la culture anatolienne choque particulièrement les musulmans étrangers qui condamnent bien souvent leurs mœurs libres et leurs idées jugées non conformes avec la charia musulmane<sup>42</sup>. C'est pourquoi nous rejoignons la thèse de Michel Balivet affirmant que la culture de l'Anatolie trouve son expression la plus complète lors de la période seldjoukide et ottomane<sup>43</sup>.

D'un point de vue temporel, la

cohabitation entre chrétiens orthodoxes ou arméniens, juifs rabbanites ou caraïtes et musulmans ne se déroulent pas sans heurts et préjugés mais n'entraîne pas non plus de persécutions majeures. Plus tard, lors des débuts du beylicat ottoman, la vie intellectuelle était fleurissante<sup>44</sup> : il serait historiquement faux de penser que les débuts de l'Empire ottoman se caractérisent par une ignorance crasse car, très tôt, les premiers sultans ont eu le souci d'attirer et de former une élite intellectuelle reconnue<sup>45</sup>. C'est dans ce milieu ouvert qu'évolue un mouvement judaïsant baptisé « Chionai » par les sources chrétiennes byzantines. Parallèlement, un procès mettant en cause un Thessalonicien nommé Chionios accusé de judaïser (1336) nous apprend que des judaïsants vivaient au cœur de l'Empire byzantin.

### A. Sources et éléments historiographiques

#### a. Chionios

L'affaire impliquant Chionios a la particularité d'être le seul procès mettant en scène un judaïsant au cœur de l'Empire. Nous pouvons ainsi résumer l'affaire<sup>46</sup>. Elle se déroule lors d'une réunion du synode chargé, en premier lieu, de nommer un nouveau métropolitain pour la ville de Thessalonique.

Il y a « *quelques temps*<sup>47</sup> », Chionios calomnie le très honorable diacre Cabasilas, l'économiste du très saint diocèse de Thessalonique, et également contre le très honorable Cartophilaxe Strymbakonas, et le Sakkeliou Bryennios. La raison en est que le clergé et les moines ont déclaré que ce Chionios, avec ses frères, ont abjuré la piété chrétienne et ont embrassé la pensée juive. Les autorités ont examiné rigoureusement ses déclarations concernant l'Église et ses

---

pratiques présumées judaïsantes. Elles ont alors décidé de l'arrêter. Elles l'ont saisi, et l'ont présenté devant le plus puissant et saint empereur pour qu'il soit gardé. Depuis, ce Chionios nourrit une haine particulière envers Cabasilas, Strymbakonas et Bryennios. Finalement, il doit passer en justice devant la cour impériale.

Lors de son enquête, Chionios est appelé à rendre compte de ses professeurs et de ses étudiants<sup>48</sup>. Après quelques commentaires, il retourne les accusations contre les ecclésiastiques. Ses invectives se tournent tout d'abord contre Cabasilas que Chionios, informé par un certain Staxytzès, accuse d'avoir pratiquer la magie dans sa jeunesse. S'ensuit l'affaire concernant la maltraitance des juifs par des étrangers. En effet, certains nouveaux venus (*epoikôn*) à la cité ont rencontré des juifs et les ont calomnié, insultant à la fois leurs « *louanges* » et leur foi. Chionios s'est alors plaint de ces intolérables humiliations, tout en arguant que ces étrangers affrontent la loi de Moïse donnée par Dieu. Sur ces entrefaites, il se rend chez le Chartophylax pour dénoncer les malfaiteurs. Emporté par sa passion, il affirme que les nouveaux venus ne font rien de bon en agissant ainsi mais également que les Thessaloniens honorent plus leur saint patron que le Christ en s'assemblant dans l'Eglise du grand martyr saint Démétrios et en évitant l'Eglise du Seigneur et sauveur Jésus Christ. A ces mots excessifs, le Chartophylax lui répond que les Thessaloniens honorent le Martyre de Christ plus que le Christ lui-même.

Concernant le Sakellios, Chionios affirme qu'il ne connaît rien de lui, mais qu'il a entendu dire par Georges Angelos, l'ami du très puissant et saint souverain, que Bryennios ne croit pas en la résurrection des morts. Cependant, ces derniers n'ont pu se déplacer à la capitale pour témoigner à cause de leur grand âge. De son côté, Bryennios rédige une lettre, en présence des

grands de Thessalonique, faisant preuve de sa bonne foi. Finalement après délibération, le synode considère que les accusations portées contre Cabasilas et Strymbakonas relèvent de la calomnie et Chionios est déposé de sa charge d'âme et condamné à l'empêchement au ministère sacré. Enfin, partant du principe que Chionios accuse sans preuve, les trois ecclésiastiques sont relaxés et les calomnies de Chionios sont retenues à charge. Cette affaire pose de nombreux problèmes. Tout d'abord, il ne semble pas que, dans la première partie du procès, Chionios ait eu trop à pâtir de l'accusation de judaïser. Finalement, c'est plus les calomnies de Chionios contre ses accusateurs qui ont conduit son procès devant le saint synode.

L'accusation de magie est un sujet sensible à cette époque<sup>49</sup> et il semble logique que les notables veuillent alors être placés au-dessus de tout soupçon. Or, l'affaire impliquant Chionios est avant tout une affaire proprement thessalonicienne, et le fait que le synode ne relève pas l'accusation première affirmant que Chionios a embrassé le judaïsme, prouve que les notables n'ont pas désiré que le Synode se penche trop sur cette question et préfèrent en priorité être lavés de tout soupçon. Le synode a accepté de ne pas se pencher sur le cas de judaïsation, pensant probablement que ces allégations n'étaient pas fondées. Dans le cas contraire, il semble étonnant qu'un tribunal religieux – l'orthodoxie rejetant profondément l'idée de conversion à une autre religion – soit passé sur un tel cas si cette accusation de judaïser avait été fondée.

Cependant, que recouvre l'accusation de judaïser ? Si elle permet généralement de critiquer la théologie latine, il semble que ce ne soit pas le cas dans l'affaire concernant Chionios.







172

### b. Chionai : état historiographique

L'hérésie des chionai a été décrite par les sources qui relatèrent la captivité du saint orthodoxe Grégoire Palamas chez les Turcs ottomans (1350)<sup>50</sup>.

Parallèlement, les études sur les mystérieux Chionai sont nombreuses. Laissons toutefois de côté les auteurs qui en font des musulmans de souche, tel Arnakis qui les associe à la confrérie des *Ahi*<sup>51</sup>, des marchands et des artisans liés au soufisme anatolien, ou Paul Wittek<sup>52</sup> qui, reprenant l'explication de Du Cange<sup>53</sup>, les assimile aux docteurs de la Loi. Il propose cependant une étymologie au mot Chionai : Hodja, *χότζιας, χότζιας*<sup>54</sup> devient *χόγγιας* pour aboutir finalement à *χόνιας* et *χιόνιας*, ce qui relève de l'acrobatie intellectuelle. Ces différentes interprétations reposent sur une étude partielle des sources, ce qui explique qu'elles restent incomplètes.

D'autres écrits considèrent les Chionai comme des juifs (Arsenij et Ilarij)<sup>55</sup>. Pour Prohorov, ce sont plus précisément des juifs caraïtes<sup>56</sup>. Son argumentation se base sur l'idée que ces Chionai refusaient de célébrer la Pâque hébraïque<sup>57</sup>, sans envisager la conversion de juifs à l'islam, ce qui constituerait aussi une explication. Enfin, Jugie<sup>58</sup> et Vryonis<sup>59</sup> les considèrent comme des juifs devenus Musulmans. En revanche, pour Jean Meyendorff<sup>60</sup>, ce sont des chrétiens convertis au judaïsme afin de se rapprocher des musulmans, ce qui semble être une démarche étonnante et qui n'explique pas pourquoi ils ne se sont pas convertis directement à l'islam ; tandis qu'Anna Philippidis-Braat<sup>61</sup> les définit comme des chrétiens à tendance judaïsante dont on peut « tenir pour probable la conversion à l'islam... »<sup>62</sup>.

Pour sa part, Michel Balivet<sup>63</sup> considère que le mouvement des Chionai

appartient à une hérésie qui regroupe à la fois des chrétiens convertis au judaïsme et des juifs ayant embrassé l'islam, ces deux groupes ayant pour trait commun de pratiquer l'astrologie. Selon lui, le terme Chionai trouve son origine dans le mot arabe *Kâhin* qui désigne, en turc, les devins, les astrologues, les diseurs de bonne aventure, les prêtres des juifs et des peuples qui prédisent l'avenir, de l'Égypte ancienne à l'Inde<sup>64</sup>. La difficulté de sa thèse demeure le passage du substantif pluriel de *Kâhin*, *Kühhân*, singulier *Kâhn-i*, au mot Chionai et Chionios qui s'expliquerait par le fait que ces différents mots sont phonétiquement proches<sup>65</sup>.

Enfin, Steven Bowman<sup>66</sup> perçoit comme irrecevable l'hypothèse de conversion de chrétiens au judaïsme en pays musulman, acceptant toutefois qu'une exception soit possible en pays ottoman. Il considère également ce mouvement comme marginal et trouve l'origine de ces Chionai chez un peuple vivant dans l'hinterland entre le monde byzantin et ottoman, semi-païen ou chrétien, qui se serait installé dans les environs de Bursa pour des raisons inconnues. Dans ce cas, Palamas aurait fait un amalgame entre ces Chionai et l'affaire de Chionios afin de présenter ces derniers par le terme flou de judaïsants. L'auteur ne semble pouvoir apporter une hypothèse construite quant à l'origine de ces Chionai et se demande lui-même s'il est légitime de rapprocher les Chionai de Chionios. Toutefois, il laisse la question ouverte.

### B. Vers une nouvelle hérésie ?

Dans la *Dialexis*, Taronitès rapporte une discussion entre Palamas et les « impies Chionai »<sup>67</sup>. Ces derniers sont venus par ordre du sultan Orkhan pour discuter avec le Métropolitain, preuve qu'ils sont considérés comme des savants utilisés



dans le cadre d'une dispute théologique<sup>68</sup>. La *Lettre à son Eglise* nous éclaire sur les causes de la confrontation, Taronitès tentant de persuader Orkhan de faire conduire Grégoire Palamas à Nicée :

« *Et celui-ci l'interrogea à mon sujet, disant : « Qui est donc ce moine et quel genre d'homme est-il ? » Et quand il eut fait sa réponse, l'émir reprit : « J'ai moi aussi des hommes savants et avisés qui discuteront avec lui », et il envoya chercher à l'instant les Chionai, hommes qui n'avaient étudié et appris de Satan rien d'autre que blasphème et impudence envers notre Seigneur Jésus-Christ, le fils de Dieu.*<sup>69</sup> »

Le récit se poursuit en renvoyant directement au récit de Taronitès décrivant la dispute entre le docteur de l'Eglise et les Chionai où il est précisé :

« *Ils (les Chionai) craignaient d'engager la discussion en sa (celle du sultan) présence... Ils commencèrent à nous entreprendre... afin de n'avoir à parler d'aucune façon de ces questions (théologiques)... ils se remirent à manœuvrer pour obtenir tout au moins de ne pas parler en présence de leur seigneur ; et ils y parvinrent. Celui-là désigna donc de nombreux archontes et aussi un nommé Palapanos ; ils se rendirent en même temps que les Chionai là où se trouvait le métropolitain.*<sup>70</sup> »

Il apparaît donc que les Chionai se refusent à débattre devant Orkhan, signe qu'ils ne sont pas sûrs de leur savoir. Nous avons également une information précieuse sur l'origine de ces Chionai qui, nouveaux convertis à l'islam et peu connaisseurs en théologie musulmane, ne souhaitent en aucun cas discuter des choses théologiques devant le sultan de crainte de faire l'étalage de leur ignorance. Peut-être que le savoir de ces « *hommes savants et avisés* » est-il plutôt d'ordre philosophique ou scientifique ? Mais alors, pourquoi le sultan ne

propose-t-il pas une rencontre avec des théologiens musulmans ? Par désir d'éprouver la foi des chionai ? Plus particulièrement, Taronitès nous renseigne sur la religion abandonnée par les chionai :

« *Et la substance de leurs discours (le discours des Chionai) se ramenait à ceci : « Nous avons entendu dix paroles que Moïse a rapportées de la montagne, écrites sur des tables de pierre, et nous avons appris que les Turcs les observaient ; alors nous avons renoncé à nos opinions antérieures, nous nous sommes ralliés à eux et nous nous sommes faits Turcs nous aussi. ».*<sup>71</sup> »

Il apparaît donc qu'ils étaient des juifs, des romaniotes d'Anatolie convertis à l'islam, élément confirmé par la réponse de Palamas :

« *Mais cela, je ne le ferai pas pour plaider devant les Chionai : ceux-ci, en effet, d'après ce que j'avais déjà entendu sur eux, et d'après ce qu'ils viennent de dire, sont manifestement des Hébreux et non des Turcs ; et moi, dans ces circonstances, je ne parle pas à des Hébreux. Le mystère de notre foi est donc celui-ci.*<sup>72</sup> »

Nouvel élément, le métropolitain connaît l'existence de ces personnages et il refuse de leur parler en arguant qu'il ne débat pas avec des juifs ! Ainsi, Grégoire Palamas ne reconnaît pas la validité de leur apostasie, ce qui peut se comprendre si l'on considère les problèmes de conversions de chrétiens à l'islam en Anatolie. En effet, il faut garder en tête que *La lettre à son Eglise* et la *Lettre à un inconnu* ont pour but de renforcer les chrétiens dans leur foi face au danger de la conversion à l'islam : comme il est probable que Palamas a revu le texte de Taronitès, il n'est pas étonnant que ce dernier souligne la condamnation d'apostasie.

La suite du débat est confuse et il



nous est difficile de distinguer les interventions des Chionai de celles des Turcs qui participaient également à la dispute. Une seule invective est à relever : « *Là dessus, les Chionai l'interrompirent de nouveau.*<sup>73</sup> »

Cet élément laisse penser, malgré la volonté de Palamas de ne pas leur répondre, que ce sont eux qui ont dirigé une bonne partie du débat. Ainsi, au cours de la discussion rapportée, Turcs et Chionai sont confondus par l'auteur. Finalement, voyant la querelle tourner à leur désavantage, les responsables turcs se lèvent et partent. Mais « *Un de ces Chionai, resté en arrière, insulta le grand archevêque de Dieu de façon ignoble et, se ruant sur lui, le souffleta*<sup>74</sup> » : nul doute que ce dernier épisode sert à diaboliser le mouvement Chionai.

Les Chionai sont des savants. Des docteurs de la loi, des Hodjas ? Probablement pas car Palamas n'aurait pas hésité à le mentionner, soulignant ainsi sa victoire sur des théologiens musulmans. Il faut donc considérer que ces Chionai comme des juifs convertis à l'islam dont le savoir leur permet de s'entretenir avec le métropolitain sur un sujet théologique et dont la résidence est proche de celle du sultan. Une autre conclusion qui s'impose, étant donné que ces Chionai ne tiennent pas à prendre part au débat théologique contre Palamas, est que ces transfuges du judaïsme n'ont qu'une connaissance encore partielle de leur nouvelle religion<sup>75</sup>. Cette hésitation nous fait poser la question de la sincérité de leur conversion : peut-être que celle-ci est d'ordre social avant tout et que ces nouveaux convertis pratiquaient un islam de surface, tout en restant attachés à un crypto-judaïsme. Dans ce cas, le débat avec Palamas aurait joué comme un révélateur en mettant en exergue une interprétation de l'islam qui aurait été jugée hérétique car

superficielle.

Parallèlement, l'islam choisit traditionnellement des juifs, islamisés ou non, dans les controverses théologiques contre les chrétiens, à cause de leur science des Écritures et de leur connaissance de la langue de l'adversaire<sup>76</sup> : le choix du sultan de faire appel à des juifs d'origine dans le cadre d'une controverse ne doit donc pas nous surprendre. En fait, les juifs romaniotes ont les compétences pour animer les débats : ils sont souvent polyglottes (grec, turc, arabe...) et certains peuvent avoir une idée des grands thèmes de l'orthodoxie chrétienne.

Il apparaît donc que ces juifs islamisés jouent le rôle traditionnel qui leur incombe dans la culture musulmane, ce qui ne fait en rien d'eux des docteurs de la Loi. Le seul élément qui les caractérise est leur érudition. Nous nous trouvons donc devant un mouvement dont nous ne savons que fort peu de choses mais qui fut connu de Palamas avant sa captivité. Enfin, le patriarche Philothée Kokkinos les décrit clairement comme des chrétiens apostats en des termes qui ne laissent aucune place à l'ambiguïté : « *traîtres au christianisme* »<sup>77</sup>, « *apostats du Christ et de son Eglise* »<sup>78</sup> et de personnes ayant « *tranché les liens avec les Chrétiens* »<sup>79</sup>.

Une telle divergence des sources concernant l'origine religieuse des Chionai nous conduit à plusieurs questions. Le patriarche Philothée s'est-il fourvoyé en décrivant des chrétiens convertis au judaïsme là où son maître décrivait des juifs ayant embrassé l'islam ? Doit-on rejeter formellement les passages du patriarche en corrélation avec les Chionai ? Pour résoudre la difficulté que présente la contradiction des sources, il nous faut définir l'objectif qui conduit les sources à les mentionner.

Tout d'abord, la *Lettre à son Eglise* et la *Dialexis* sont des textes apologétiques ayant pour but d'informer et de transmettre

aux ouailles ce que le saint a appris sur : l'islam et les musulmans, l'attitude des Turcs envers les Chrétiens, leurs arguments théologiques et les réponses que l'on doit leur opposer<sup>80</sup>. Dans ce cas, il est logique que la description des apostats juifs dans la *Lettre à son Eglise* soit reléguée au deuxième plan. Un autre point, qui permet d'expliquer pourquoi le docteur de l'Eglise s'est montré si discret face aux apostats du christianisme en faveur du judaïsme, est que les conversions des juifs pourraient annoncer, d'un point de vue théologique, l'apostasie en masse des chrétiens se trouvant sous le joug ottoman.

En effet, dans la tradition chrétienne orthodoxe, la conversion complète des juifs annonce la parousie christique, croyance profondément ancrée dans l'Empire, et le phénomène d'apostasie des juifs au profit de l'islam interférerait sur cette tradition en annonçant la victoire des musulmans sur les chrétiens<sup>81</sup>. On comprend alors pourquoi Palamas laisse cette question au second plan et pourquoi seul Taronitès, qui était médecin et non homme d'Eglise, s'est chargé de rapporter la dispute théologique, tout en prenant bien soin de ne pas définir qui sont les Chionai. Loin de douter de l'historicité des deux textes, il reste impensable que les deux écrivains se soient trompés sur l'identité de leurs interlocuteurs. En effet, l'archevêque et Taronitès, les deux seuls témoins de l'entrevue, furent mieux placés que personne pour identifier les Chionai : ne se seraient-ils pas privés de dénoncer un mouvement qui entraîne l'apostasie de chrétiens ? Toutefois, on peut se demander si les deux écrivains auraient pris la peine de décrire un mouvement d'apostats chrétiens vers le judaïsme. En effet, ces deux sources, comme nous l'avons souligné, ont des buts apologétiques et tentent de soutenir moralement les communautés chrétiennes vivant sous le joug d'un Etat à la foi antagoniste au christianisme et qui

représente un réel danger pour l'orthodoxie. Or, le risque d'apostasie en faveur de l'islam est avant tout souligné dans ces deux œuvres et il est fort probable que la tâche des auteurs se serait trouvée fortement compliquée si ces derniers avaient décrit le cas, marginal sans doute, de chrétiens ayant embrassé le judaïsme. En fait, ce dernier point n'aurait fait qu'appesantir leurs discours et aurait porté une confusion supplémentaire à l'exposé.

L'œuvre de Philothée a un tout autre objectif : l'*Enkômion*, en particulier, se présente comme un panégyrique destiné à asseoir la réputation de docteur et de saint de Palamas. L'auteur a donc pour objectif de mettre en relief l'exemplarité de la vie et de l'œuvre de l'homme qui, mêlé à tous les grands problèmes théologiques et sociaux contemporains, sait adopter des positions qui ont valeur de référence et de modèle à imiter, y compris face au danger d'apostasie si préoccupant au XIV<sup>e</sup> siècle. Or, si les Chionai sont des juifs convertis à l'islam, ce phénomène d'apostasie ne concerne en rien le christianisme et le patriarche a voulu particulièrement insister sur la frange des chrétiens Chionai convertis au judaïsme.

La question qui nous vient à l'esprit est la suivante : le patriarche a-t-il inventé de toutes pièces ces Chionai transfuges du christianisme ou se réfère-t-il à la réalité ? Il semble évident que si Philothée avait créé de toute pièce cet épisode et ses protagonistes, il aurait probablement présenté des chrétiens convertis à l'islam, la grande préoccupation du moment, et non au judaïsme. Or, nous trouvons le cas de chrétiens apostats. Il est donc probable que Philothée se soit fait l'écho d'une réalité<sup>82</sup>. Si l'on considère les accusations portant sur l'origine juive de Philothée<sup>83</sup>, le patriarche est alors sensibilisé aux relations poreuses entre les communautés juive et chrétienne. En même temps, si certains juifs se sont



convertis au christianisme, il n'est pas étonnant que la réciproque, l'apostasie de chrétiens au profit du judaïsme, ait eu lieu. Il est également possible que le mouvement des judaïsants connaissait un regain de ferveur particulier au moment de l'écriture de l'*Enkômion*. De toute manière, et quel que soit le milieu géographique décrit, le patriarche indique clairement que les Chionai ont bien dans leur rang des chrétiens convertis au judaïsme. Ainsi, nous avons clairement la preuve d'un mouvement judaïsant au XIV<sup>e</sup> siècle.

Finalement, il ne faut pas remettre en cause la validité historique du texte de Philothée qui complète les textes de Palamas et Taronites. Nous en arrivons donc à la conclusion que les textes de la *Lettre* et de la *Dialexis* nous renseignent sur des Chionai d'origine juive et convertis à l'islam, tandis que le texte de Philothée nous apprend que, parmi les Chionai, certains étaient d'origine chrétienne qui ont à un moment donné embrassé le judaïsme.

D'après les sources, Chionios de Thessalonique et les Chionai de Palamas ont pour point commun d'être des chrétiens accusés de développer des liens trop étroits avec le judaïsme. En revanche, leurs pratiques juives sont difficiles à définir : l'accusation portée contre Chionios de « *judaiser* » peut concerner aussi bien une conversion totale à la foi juive que l'adoption de certaines lois et pratique juives. Toutefois, quand Philothée parle de « *cette nouvelle hérésie et impiété* »<sup>84</sup>, il est certain qu'il n'entend pas une simple conversion au judaïsme mais se réfère à l'apparition d'une nouvelle dissidence syncrétiste composée d'hommes savants : Chionios est invité à parler de ses maîtres et de ses disciples<sup>85</sup> ; le sultan Orkhan parle des Chionai comme de « *gens savants et avisés* »<sup>86</sup> ; et Palamas s'attaque principalement à leur savoir<sup>87</sup>.

D'après Philothée<sup>88</sup>, Nil<sup>89</sup> et Grégoras<sup>90</sup>, Palamas eut une discussion avec des savants. C'est sans doute pour cette raison que Du Cange a rapproché ces noms de celui de Chioniadis<sup>91</sup>, les trois termes ayant la même racine Chion-.

Enfin, le terme Chionai pose certains problèmes du point de vue linguistique. En effet, les mystérieux interlocuteurs de Palamas ont été désignés par une forme grammaticale inexistante en grec, à savoir *XIONES*, ce qui suggère que ce mot une origine étrangère<sup>92</sup>. Or, si la *Lettre à son Eglise* ne donne que l'accusatif *XIONAS*, le nominatif *XIONAI* est attesté plusieurs fois dans la *Dialexis* et la tradition manuscrite ne présente, sur ce point aucune variante<sup>93</sup>. Parallèlement, dans le passage de la *Syntaxe* de Chrysokokkis qui travailla à rendre plus claire l'œuvre de Chioniadis<sup>94</sup>, le mot *XIONIAHΣ* peut être un qualificatif appliqué au savant parti en Perse qui, par la suite, lui tint place de nom. Il apparaît donc probable que les racines des mots *XIONIAHΣ* d'une part, *XIONIOS* et *XIONAI* d'autre part, soient d'origine étrangère<sup>95</sup>. Cette hérésie, en relation étroite avec le judaïsme – regroupant aussi bien juifs islamisés que chrétiens judaïsés, donc syncrétistes – et pratiquant l'astronomie et l'astrologie dans une Anatolie aux différentes principautés sensibles à la pratique de l'occulte<sup>96</sup> ; trouve sa place naturelle dans un beylicat ottoman.

## Conclusion

Au terme de ce chapitre, les différents mouvements judaïsants présentés semblent à la fois marqués par la diversité mais également par une certaine unité. Tout d'abord, ils ressurgissent après une période de veille, d'ailleurs particulièrement longue entre les Athinganes et les Chionai. Ensuite, ils portent un caractère syncrétiste très

---

marqué et une inclination pour le communitarisme, voire l'isolationnisme. Outre l'aspect iconoclaste emprunté, selon les auteurs chrétiens d'Orient, au judaïsme, les membres de ces sectes ont un goût immodéré pour l'occulte. Enfin, si certains mouvements judaïsants se ressemblent ou si différentes sensibilités sont confondues – consciemment ou non – par les docteurs de l'Eglise, il demeure difficile de penser à une filiation stricte entre les hérésies judaïsantes à l'époque byzantine et recouvrant la période du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle.

Il n'empêche. On a surtout insisté sur l'aspect syncrétiste de la zone anatolienne et, plus encore au niveau des populations, des contacts avérés entre juifs, chrétiens et musulmans : ce thème mériterait une étude à part. En particulier à la fin de l'Empire byzantin, ce sont les croyances apocalyptiques qui furent un vecteur puissant de l'échange entre les religions du Livre avec, en plus, le foisonnement de mouvements soufis très perméables aux religions, qu'elles soient abrahamiques mais également incluant le chamanisme, le zoroastrisme... Ainsi, l'héritage culturel anatolien a été revivifié par la présence turque et stimulée par la charge apocalyptique liée à la chute de Byzance.

Dans ces temps d'incertitude, il semble donc qu'un nombre – certainement modeste – de chrétiens soient tentés par une vision du monde syncrétiste proposant un monde utopique où barrières sociales et religieuses tomberaient définitivement.

Notre réflexion pourrait s'arrêter là si les judaïsants, et les mouvements syncrétistes, ne s'étaient développés justement en terre ottomane au XV<sup>e</sup> siècle avec la révolte de Börklüce et de Bedreddîn de Samavna<sup>97</sup> ; en Bulgarie<sup>98</sup> et en Serbie à la même époque ; et en Russie au cours de la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècles<sup>99</sup>. Quelle part les hérésies judaïsantes byzantines ont-elles pris – directement ou indi-

rectement – à ces différents mouvements ?

Un dernier mot enfin. Je relisais dernièrement un ouvrage d'Henry Corbin qui présentait admirablement – entre autres choses – la richesse de la pensée de Sorhavardi : je comprenais alors ma volonté de présenter ce chapitre non pas en considérant les mouvements judaïsants comme un folklore un peu poussiéreux et datant d'un autre âge, mais en soulignant la légitimité de ces entreprises qui méritent un regard, de la part du chercheur, particulièrement marqué par le sceau de l'altérité.



#### Notes

<sup>1</sup> Cf. Stokes G. T., *Dictionary of Christian Biography*, 3, 1882, p. 188-189 et Calder W. M., « Epigraphy of Anatolian Heresy. », *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay* (Manchester 1923), 88-89.

<sup>2</sup> Cf. Sharf A., *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (Londres, 1971), 73.

<sup>3</sup> Cf. Starr J., « An Eastern Christian Sect: the Athinganoi », *Harvard Theological Review* XXIX 2 (1936), 93-106.

<sup>4</sup> Cf. Mango C., *The Homilies of Photius* (Cambridge (Mass.) 1958), p. 288-289.

<sup>5</sup> La Phrygie est le lieu par excellence de la naissance des hérésies, cf. Balivet M., « Permanences régionales en hérésiologie anatolienne de l'antiquité aux Ottomans », in *id.*, *Mélanges byzantins, seldjoukides et ottomans* (Istanbul 2005), 7-19.

<sup>6</sup> Cf. Théophane, *Chronographia*, ed. de Boor K., (Leipzig 1883), 488, A. M. 6303. Cf. également, Kendrénos (12<sup>e</sup> siècle), *Synopsis historion*, in P.G., CXXI, 924 ; Zonaras, *Epitomé historion*, III (Bonn 1897), 308. Ce dernier montre expressément que l'épithète de Théophane « manichéen » n'est pas applicable aux Athinganes.



<sup>7</sup> Cf. Vasiliev A., *Histoire de l'Empire byzantin*, I, (Paris 1932), 373.

<sup>8</sup> Sur ces questions, cf. Ostrogorsky G., *Histoire de l'Etat byzantin* (Paris 1993), 216-240.

<sup>9</sup> Cf. Ducellier A., *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle* (Paris 1996), 33-34.

<sup>10</sup> Cf. Théophane, *Chronographia*, 494 sqq.

<sup>11</sup> Cf. Martin E. J., *A History of the Iconoclastic Movement* (London 1932), 152.

<sup>12</sup> Cf. Dubroklonski A. P., *Prep. Theodor ispovednik I igumen Studiiskii*, I (1914), 715 en référence à *P.G.*, XCIX, 1485.

<sup>13</sup> Cf. Théophane, *Chronographia*, 497.

<sup>14</sup> Cf. Genésios, *Basileiai*, *P.G.* CIX, 1025-1028 ; Bury, *A History of the Eastern Roman Empire*, (London 1912), 79 sqq., sur le passage concernant le continuateur de Théophane, *P.G.*, CIX, p. 57-59, 65. Cf. également Kédrenos, *Synopsis historion*, *P.G.*, CXXI, 953-956, et Zonaras, *Epitomé historion*, III (Bonn 1897), 337 sqq.

<sup>15</sup> Cf. Dobronklonski, *op. cit.*, 849 et Vasiliev A., *op. cit.*, 376.

<sup>16</sup> Cf. *Loc. cit.*, 1072 sqq.

<sup>17</sup> Cf. *Loc. cit.*, 56. Singulièrement, Bury, *op. cit.*, p. 78 et Martin E. J., *A History of the Iconoclastic Movement* (London 1932), 199, interprètent la secte qui nous intéresse comme un troisième groupe intermédiaire entre les juifs et les Athinganes.

<sup>18</sup> Cf. *Loc. cit.*, 61. Cf. cette remarque exprimée par Dölger F., « Die Frage des Judensteuer in Byzanz », *Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte* XXVI (1933), 11.

<sup>19</sup> Cf. 339. Figurativement et littéralement, les écrivains orthodoxes mettaient en scène des juifs comme à l'origine de la crise iconoclaste. Cf. Martin, *op. cit.*, 24 et J. Starr, « An Iconodulic Legend and Its Historical Basis », *Speculum* 8 (1933), p.

501-503.

<sup>20</sup> *Makhtebhanuth zabnhne* (Chronique), édition et traduction J. B. Chabot (Paris 1899-1924), IV, 522 ; trad. III, 72.

<sup>21</sup> Cf. Théophane, *Chronographia*, 61-64.

<sup>22</sup> Le terme samaritain se rapporte à la figure de Simon le mage, personnage des *Actes des Apôtres*, qui venait de Samarie.

<sup>23</sup> Cf. *De haeres.*, *P.G.*, LXXXXII, 85b.

<sup>24</sup> L'histoire de la mystique hésychaste reflète parfaitement cette tension entre le clergé orthodoxe et les mystiques.

<sup>25</sup> Cf. *P.G.*, CV, 493c.

<sup>26</sup> Cf. *Epistula ad Theophilum*, *P.G.*, 95, 369a (§18).

<sup>27</sup> Cf. Théophane, *Chronographia*, 27-28 et Genésios, Bonn, 13-14.

<sup>28</sup> Cf. *Paris. gr.* 1115, fol. 278v-280.

<sup>29</sup> Cf. *P.G.*, CVI, 1033-6. Pour une traduction en vieux slave du XII<sup>e</sup> siècle, cf. Dimitrievski A. A., *Bogoslushenie v russkoi tserkvi v XVI v* (Kazan 1884), I, 55 sqq.

<sup>30</sup> Le corps du pamphlet est édité dans *P.G.*, CXXVII, 879-84. Cf. Petit L., *DTC.*, IV, 264 sqq.

<sup>31</sup> Ce sont des formules stéréotypes, comme d'autres omises ici. Cf. Ermoni V. V., « Abjuration », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, partie I, 98-103.

<sup>32</sup> Texte dans Bardy G., *Revue Biblique* XXXVI (1927), p. 38, qui donne une traduction abrégée de ce manuscrit.

<sup>33</sup> Cf. *P.G.*, CXXVII, 880.

<sup>34</sup> Cf. *id.*

<sup>35</sup> La Phrygie fut à l'origine d'un culte de l'ancienne déesse lunaire Men et qui se répandit dans l'Empire romain. Cette référence à la lune est-elle le reste d'un culte païen offert à Men ? Probablement. Cf. A. Laronde, « Phrygie », *EU* XVIII, p. 222.

<sup>36</sup> Cf. *P.G.*, CXXVII, p. 881.

<sup>37</sup> Cf. *id.*

<sup>38</sup> Cf. *P.G.*, CXXXVII, 720 sqq., 741. Cf. Oeconomus L., *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Commènes et*

*des Anges* (Paris 1918), 223 n. 3.

<sup>39</sup> Les moines gyrovagues, les reclus et autres solitaires ont de tout temps attiré et inquiété à la fois les Byzantins. Inspirés et excentriques ne devaient pas manquer. A l'époque de Sabbatios/Symbatios, on peut ajouter l'exemple d'un pseudo-ermite qui pourrait être un Athingane. Cf. Théophane, *Chronographia*, I, 488 et 496. Le fait que cette pratique soit encore vivante en Anatolie peut expliquer, par la suite, le développement de soufis itinérants dont beaucoup de ceux qui sillonnèrent le monde byzantin ont pris l'habit en Anatolie.

<sup>40</sup> Cf. Gouillard J., « L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle », *Travaux et Mémoires* 1 (1965), p. 299-324 et Garsoïan M. G., « Byzantine Heresy », *DOP* 25 (1972), p. 85-113.

<sup>41</sup> Pour l'époque ottomane, cf. Ocak A. Y., « Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le problème des 'Abdalan-i Rum' », Zachariadou E., *The Ottoman Emirate (1300-1389)* (Crète 1994), 145-158.

<sup>42</sup> Par exemple, le voyageur ibn Battuta est particulièrement choqué de la place d'honneur réservée au médecin juif de l'émir de Birgi (Pyrgion) en Asie mineure (*Voyage d'ibn Battuta*, trad. Yerasimos G., II, (Paris 1997, p. 429) : « *Le juge et le docteur se levèrent en son honneur. Il s'assit vis-à-vis du sultan, sur l'estrade, et les lecteurs du Coran étaient au dessous de lui.* »

<sup>43</sup> Cf. Balivet M., *Romanie byzantine et pays de Rûm turc : d'un espace d'imbrication gréco-turque* (Istanbul 1994), *passim*.

<sup>44</sup> Cf. Mélikoff I., « L'origine sociale des premiers ottomans », ed. Zachariadou E., *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, 135-144.

<sup>45</sup> Cf. Inalcik H., *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* (London 2003), 165-204 et, pour une bibliographie plus complète, Balivet M., « Les sciences médi-

cales dans l'aire byzantino-ottomane, de l'émergence des émirats d'Anatolie à la chute de Constantinople », in *id.*, *Les Turcs au Moyen Age : des croisades aux Ottomans* (Istanbul 2002), 73-86.

<sup>46</sup> Cf. Miklosich F. et Müller J., *Acta et diplomata graeca meddii aevi sacra et profana* 1, (Vienne 1856-1857), 174-178.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, 174.

<sup>48</sup> Le fait de demander à l'accusé de nommer ses maîtres, ses frères d'étude et élèves fait partie de la procédure habituelle.

<sup>49</sup> Cf. Greenfield R. P. H., « A Contribution to the Study of Palaeologan Magic », ed. Maguire H., *Byzantine Magic* (Cambridge (Mass.) 1995), 117-153.

<sup>50</sup> Cf. la traduction de ces sources dans Philippidis-Braat A., « La captivité de Palamas chez les Turcs : dossier et commentaire », *Travaux et Mémoires* 7 (1979), 109-222.

<sup>51</sup> Cf. Arnakis G. G., *Oi πρώτοι 'Οθωμάνοι* (Athènes 1947), 18 ; *idem*, « Gregory Palamas among the Turks and Documents of his Captivity as Historical Sources. », *Speculum* 26 (1951), 113-114 ; *idem*, « Gregory Palamas, the Χιόνες, and the fall of Gallipoli. », *Byzantion* 22 (1952), 305-309.

<sup>52</sup> Cf. Wittek P., « Χιόνες. », *Byzantion* 21 (1951), 421-423.

<sup>53</sup> Cange (du) C., *Glossarium ad scriptores Mediae et Infimae Graecitais* (Lyon 1688), mot « Χιονάδης. ».

<sup>54</sup> Cf. Morascsik G., *Byzantinoturcica, II, Sprachreste des Türkenvölker in des byzantinischen Quellen* (Budapest 1943), 289.

<sup>55</sup> Cf. Arsenij et Ilarij, *Opisanie slavjankih rukopisej biblioteki Svjato-Troitzkoj Sergievoj Lavry*, I, (1878), 85.

<sup>56</sup> Cf. Prohorov G. M., « Prenie Grigorija Palamy's Chiony i turki'i problema židovskaja mudrostvujščih », *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 27 (1972), 329-369.





<sup>57</sup> Cf. *Dialexis*, § 14 in Philippidis-Braat, *op. cit.*

<sup>58</sup> Cf. Jugie M., article « Palamas », *DTC*, XI, 1747.

<sup>59</sup> Cf. Vryonis S., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and The process of Islamization from the XIth through the XVth Century*, (Berkeley- Los Angeles- London 1971), 427.

<sup>60</sup> Cf. Meyendorff J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959), 160-162 et *idem*, « Grecs, Turcs et Juifs en Asie mineure, au XIV<sup>e</sup> siècle », *Byzantinische Forschungen* I (1966), 216-217.

<sup>61</sup> Cf. Philippidis-Braat A., « La captivité », 216-217.

<sup>62</sup> Cf. *idem*.

<sup>63</sup> Cf. Balivet M., « Byzantins judaïsants et juifs islamisés, des kühân (kâhin) aux Chionai (Chionis) », *Byzantion* LII (1982), réédité dans *id.*, *Byzantins et Ottomans : relations, interactions, successions* (Istanbul 1999), 151-181.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, 164 n. 4.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, 165 n. 1.

<sup>66</sup> Cf. *The Jews of Byzantium (1204-1453)* (Alabama 1985), 68-70.

<sup>67</sup> « ἠθέους Χιόννας », cf. Philippidis-Braat A., « La captivité », *Dialexis*, introduction. Soulignons que l'adjectif athée est systématiquement associé à l'Islam, ce qui suggère que les Chionai sont musulmans.

<sup>68</sup> Cf. également, *Lettre à son Eglise*, § 17, lignes 5-11.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, *Lettre à son Eglise*, § 18.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, § 1.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, § 2.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, § 4.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, § 13.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, § 16.

<sup>75</sup> La crainte des sanctions liées à la perte de la dispute théologique est tout à fait justifiée. Par exemple, après un débat théolo-

gique entre chrétiens et juifs perdu par ces derniers et arbitré par le calife 'Abd-al-Malik : « *Le Calife ordonna donc que l'on accablât le Juif de soufflets et qu'on le jetât honteusement dehors* », cf. Peeters P., « La passion de Saint-Michel le Sabaïte », *Analecta Bollandiana*, XLVIII (1930), 71-72.

<sup>76</sup> Dans une controverse islamo-chrétienne, l'émir contre son adversaire chrétien demande l'aide d' « un juif qui était réputé connaisseur de l'écriture... », Nau F., « Un colloque du Patriarche Jean avec l'émir Agaréen et faits divers des années 712-716 », *Journal Asiatique* (1915) (1) 260-261 ; même réaction dans une discussion entre le Calife 'Abda-al-Malik et un moine : « *Alors, le commandeur des croyants fit venir un juif, instruit de la loi, afin qu'il vainquît le moine...* », P. Peeters, *op. cit.*, 70. Quant au rôle d'interprète joué par les juifs, cf. par exemple Ibn Battuta, *Voyages*, II, 429.

<sup>77</sup> Cf. Philothée, *Enkômion*, Paris. Gr. 421, f. 362, 364v et coisl. 98, f. 264v., 257v.

<sup>78</sup> Cf. *idem*, *Acolouthie en l'honneur de Grégoire Palamas*, ed. Voloudakis B. (le Pirée 1978), p. 118.

<sup>79</sup> Cf. *idem*.

<sup>80</sup> Dans ce but, il conseille à ceux que cela intéresse de consulter la *Dialexis*, cf. *Lettre à son Eglise*, §, 17.

<sup>81</sup> Cf., concernant en particulier la tradition turque, Yerasimos S., *La fondation de Constantinople et de Sainte Sophie* (Paris 1990), 193-200.

<sup>82</sup> Remarquons également que, au début du XIV<sup>e</sup> siècle en Crète, des chrétiens se sont convertis au judaïsme. C'est ce dont témoigne le canoniste Oldrado da Ponte qui rapporte les réflexions d'Andréas Doto, un franciscain, dès son retour de l'île. Dans son *Consilia et quaestiones aureae*, composé à Avignon entre 1320 et 1337, Oldrado consigne l'activité de l'inquisition romaine dans l'île et traite même de cas concrets.

Les cinq premiers cas examinés peuvent être divisés en deux catégories : la première traitant des juifs convertis puis retournant à leur ancienne religion, la seconde abordant la question des chrétiens embrassant le judaïsme. Cette dernière partie est curieuse, voici ce que dit le texte : « *Alors que l'inquisiteur enquêtait à leur propos (les chrétiens convertis), d'autres juifs, qui les connaissaient en tant que chrétiens, les contrariaient à tel point qu'ils quittèrent le pays, alors ils ne purent ni être arrêtés ni revenir au christianisme... car ils furent contraints de partir après avoir reçu de quoi vivre et de l'argent de la part de ces juifs.* » La conversion de chrétiens au judaïsme étant aussi bien interdite dans l'Empire byzantin que dans la chrétienté occidentale : il semble donc que les juifs de Crète craignent de sérieuses représailles par la présence même de ces convertis découverts par l'inquisiteur qui fuirent « *au pays des sarrasins* », probablement l'Égypte. Cette fuite de chrétiens apostats en Égypte ne doit pas surprendre. Ainsi, Alexandrie apparaît comme un havre de paix pour les persécutés. Plus loin dans le texte, un enfant chrétien, probablement esclave, est circoncis. Après la mort de son maître, l'enfant est mené dans la maison d'un autre juif qui l'envoie à Alexandrie de peur que son protégé soit ramené dans le giron de l'Église. Plus tragique est le cas d'une esclave chrétienne qui se convertit au judaïsme et qui devint la femme de son ancien maître à qui elle donna deux enfants. Quand l'affaire fut découverte, le juif tua sa femme et son second enfant. Après la mort de son père, celui qui restait fut envoyé en Égypte par son tuteur. Ces cas éclairent les lois répétées interdisant aux juifs d'avoir des esclaves chrétiens. Mais ils rappellent également une réalité présumant que juifs et chrétiens vivaient dans un même espace, la *Judaica* conservant des habitats chré-

tiens : juifs et chrétiens faisaient des affaires ensemble, partageaient les mêmes espaces publics et copulaient parfois. En résumé, ils vivaient côte à côte, ce qui impliquait une certaine intimité qui pouvait aller jusqu'à l'abjuration de sa foi. Pour plus de détails, cf. Jacoby D., « Venice, the Inquisition and the Jewish Communities of Crete in the Early 14th Century » *Studi veneziani* 12 (1970), 138 s.q.q.

<sup>83</sup> Cf. sur cette question Laurent V., « Philothée Kokkinos », *DTC*, XII, 1498, Joannou P., « Vie de S. Germain l'Hagiorite par son contemporain Philothée de Constantinople », *Analecta Bollandiana* LXX (1952), 35-114 ; Beck H. G., *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (Munich 1959), 723-724 qui soumet l'idée que la conversion date de la mère du patriarche, idée reprise par Kourouses S. I., « Philotheos », *Threskeutike kai Ethike Enkyklopaideia*, II, (Athènes 1967), 1119 et Dentake I., *Bios kai Akolouthia tou hagiou Philotheou Patriarchou Konstantinopoleos tou theologou* (Athènes 1971).

<sup>84</sup> Cf. Kokkinos P., *Antirrhétique contre Grégoras*, XII, *P.G.*, CLI, 1130 D.

<sup>85</sup> Cf. *M.M.*, I, p. 175.

<sup>86</sup> Cf. *Lettre à son Eglise*, § 17.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*

<sup>88</sup> Cf. Kokkinos P., *Antirrhétique*, *loc. cit.*

<sup>89</sup> Cf. Nil, *Enkômion*, *P.G.*, 151, 675 D.

<sup>90</sup> Cf. Grégoras N., *ΡΩΜΑΙΚΗΣ*, III, 231.

<sup>91</sup> Grégoire Chioniadis était médecin et astronome. Il vécut à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup>. Sa vie est originale : il fut l'un des premiers byzantins à aller chercher le savoir scientifique hors de l'Empire et fit de nombreux voyages à Tabriz où, épaulé par de nombreux disciples, il fit traduire des œuvres aussi bien scientifiques que philosophiques de l'arabe et du persan en grec. Sa formation scientifique et linguistique ainsi



que l'anonymat de ses disciples posent encore de nombreuses questions aux chercheurs.

<sup>92</sup> Cette forme erronée remonte à Du Cange, *loc. cit.*, qui avait déduit ce nominatif de l'accusatif qu'il lisait de la *Lettre à son Eglise*, § 17. Elle a été reprise sans hésitations par tous ceux qui ont traité ce problème, donnant parfois lieu à de longues et pénibles discussions grammaticales, car le singulier que cette forme de pluriel supposait ne cessait pas d'intriguer : cf. Wittek P., *op. cit.*, 422-423 et Arnakis G. G., *op. cit.*, 307-308.

<sup>93</sup> Ainsi que le fait remarquer Philippidis-Braat A., « La captivité », 214.

<sup>94</sup> « J'ai étudié l'astronomie persane avec un prêtre de Trébizonde nommé Manuel. Il m'a rapporté qu'un certain Chioniadis, qui a été élevé à Constantinople, est tombé amoureux des mathématiques et d'autres sciences. Après qu'il eût maîtrisé la médecine, il désira étudier l'astronomie ; il fut informé que, dans le but de satisfaire ses désirs, il devrait aller en Perse. Il voyagea à Trébizonde, et l'empereur Comnène lui adjoint des aides... et se rendit en Perse. Il a par la suite appris tout ce qu'il souhaitait apprendre de ce qu'il voulait savoir, et il rentra à Trébizonde, rapportant de Perse de nombreux textes astronomiques qu'il a traduits en grec. Le meilleur de ces textes n'a pas de commentaire ; la présente *Ἐξήγησις* répond à ce besoin. ». Le texte du prologue est contenu dans les manuscrits suivants : *Leidensis* BPG 74E, folios. 80-85<sup>v</sup> ; *Marc. gr.* 309, folios 41-66<sup>v</sup> ; *Marc. gr.* 327, folios 24-48<sup>v</sup> ; *Paris. gr.* 2401, folios 1-36 ; *Paris. gr.* 2402, folios 1et suivants ; *Paris. gr.* 2461, folios 151<sup>v</sup>-187<sup>v</sup> ; *Vat. gr.* 209, folios 1-31<sup>v</sup> ; *Vat. gr.* 210, folios 8-39<sup>v</sup>. Sur cette question, cf. Usener H., *Ad historiam astronomiae symbola*, *Kleine*

*Schriften*, III, (Leipzig-Berlin 1914), 323-371.

<sup>95</sup> Pour l'étymologie de la racine chion-, nous renvoyons à l'article de M. Balivet (« Byzantins judaïsants ») qui nous semble la plus probable.

<sup>96</sup> Remarquons, à la même époque, la rédaction d'éphémérides astrologiques effectuée à Trébizonde et qui ont été conservés pour l'année 1336-1337 dans le *Monacensis gr.* 525 au milieu d'œuvres d'André Libadinos. Cf. les folios 155-172. Ce manuscrit est décrit dans *CCAG* 7, 152-160 ; Lampros S., *Τραπεζουντιακόν του έτους 1336, Νέος Ἑλληνομνήμων* 13 (1916), 33-50. L'attribution de ces éphémérides à André Libadinos est rejetée par Lampsidis O., *Ἀνδρέου Λιβαδινού Βίος και έργα* (Athènes 1975) et Mercier R., *An Almanach for Trebizond for the Year 1336* (C. A. B VII 1994).

<sup>97</sup> Cf. Balivet M., *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddîn le « Hallâj des Turcs » (1358/59-1416)* (Istanbul 1995).

<sup>98</sup> Cf. Gonis D. B., *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ ΒΟΥΛΓΑΡΙΑΣ ΚΑΙ ΣΕΡΒΙΑΣ* (Athènes 1999), *passim*.

<sup>99</sup> Sur les judaïsants russes, cf. Vernadsky, *Russia at the Dawn of the Modern Age* (New Haven Londres 1959), index : « Heresy of the Judaizers ». Au XVI<sup>e</sup> siècle, « Le pèlerinage du marchand Basile Posniakov aux lieux saints de l'Orient (1558-1561) », ed. Khitrovo S., *Itinéraires russes en Orient* (Genève 1889), 290, nous apprend que les juifs « n'ont pas de demeure dans le royaume de notre souverain ; il a même défendu le commerce aux Juifs et leur a fermé l'entrée de leur territoire ». En comparaison, la Pologne et la Lituanie étaient des centres de peuplements importants de juifs. Cf. également les études de Berry L. E. et Crummey R. O., *Rude and Barbarous Kingdom : Russia in the Accounts of Sixteenth Century English*

---

*Voyagers* (Madison 1968), Halperin C., « Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia : A Polemic Revisited and a Question Posed », *Canadian - American Slavic Studies* 9 (1975), 141-155 ; Ettinger S., « L'état moscovite et son attitude concernant les Juifs. », (hébreu) *Zion* 18 (1953), 138-166 et *id.*, « L'influence juive sur l'effervescence religieuse en Europe de l'Est à la fin du XV<sup>e</sup> siècle », (hébreu) *Y.*



*F.*, *Baer Jubilee Volume* (Jerusalem 1960), 228-247. Il semble que l'hérésie des judaïsants soit arrivée en Russie par la Hongrie, puis la Pologne et la Lituanie. Il serait intéressant d'étudier la participation des caraites, très présents dans ces pays, dans sa diffusion.