



HAL
open science

Comprendre les “ Sarrasins ” à Byzance dans la première moitié du IXe siècle

Jakub Sypiański

► **To cite this version:**

Jakub Sypiański. Comprendre les “ Sarrasins ” à Byzance dans la première moitié du IXe siècle. From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities. Proceedings of the Oxford University Byzantine Society’s XVIth International Graduate Conference, Oxford University Byzantine Society, Feb 2014, Oxford, Royaume-Uni. pp.277-293. hal-01371408

HAL Id: hal-01371408

<https://hal.science/hal-01371408>

Submitted on 26 Sep 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Comprendre les « Sarrasins » à Byzance dans la première moitié du IX^e siècle

Jakub Sypiański

*From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities.
Proceedings of the Oxford University Byzantine Society's
XVIIth International Graduate Conference, éd. N. S. M. Matheou,
Th. Kampianaki, L. M. Bondioli, Brill, 2016, pp. 277-293.*

Introduction*

version non finale

Cet article s'emploie à décrire les interactions sociales entre les Byzantins et les musulmans comme un processus qui s'est développé progressivement dans le temps et qui n'était pas une série immuable d'épisodes similaires (des ambassades spectaculaires, de féroces polémiques interreligieuses...) comme le présentent les historiens aussi bien médiévaux que modernes. Je vais poser deux questions simples : d'une part, comment les connaissances des « Sarrasins » et de leur religion sont-elles entrées à Constantinople et sont-elles devenues l'objet d'intérêt dans la littérature byzantine ? Et d'autre part, comment ce processus était-il intégré à la vie politique et sociale des Byzantins ?

Je vais commencer en examinant une question encore plus basique : qui sont les Byzantins qui, à cette époque, ont eu des contacts avec les musulmans ? Je pars du principe que leurs préoccupations et intérêts dans ces rapports ont influencé la façon dont les Byzantins ont formulé leur image des Arabes et de l'islam et y ont réagi.

J'ai distingué trois groupes sociaux en contact avec les musulmans à cette époque : (1) les melkites, (2) les soldats et (3) les élites de Constantinople. Ces milieux ont produit (ou influencé) des réponses littéraires différentes, selon leurs façons de percevoir l'islam. Je vais les présenter séparément et dans un ordre approximativement chronologique.

* Je remercie Filippo Ronconi, Marek Jankowiak, Adrien Candiard et Clara Filet pour leurs précieux commentaires. Ce travail a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence « LabexMed – Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée » portant la référence 10-LABX-0090. Il a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence Nationale de la recherche au titre du projet Investissements d'Avenir A*MIDEX portant la référence n°ANR-11-IDEX-0001-02. Cet article est dédié à la mémoire de Bogna Olszewska.

Le cercle palestino-stoudite et l'arrivée de la polémique antimusulmane des melkites à Constantinople

Le premier segment de la société byzantine ou plutôt post-byzantine qui se heurta à l'islam était constitué par les chrétiens passés sous le pouvoir califal suite aux conquêtes arabes. Certains, ceux qui appartenaient à l'Église chalcédonienne et connus comme melkites, maintinrent pendant un certain temps des liens ecclésiastiques avec Constantinople et l'usage de la langue grecque dans leurs écrits. Les principaux sentiments et préoccupations de ces chrétiens étaient: (1) le choc de conquêtes arabes qui a stimulé l'impression de vivre les temps apocalyptiques, (2) les conséquences pratiques de vivre avec les musulmans et sous leur autorité (la licéité des mariages avec les musulmans, la possibilité de porter ses affaires judiciaires devant les cours musulmans par les chrétiens etc.) et (3) le taux croissant de conversions à l'islam, qui a donné naissance à la composition des traités polémiques anti-islamiques et apologetiques chrétiens. La première de ces préoccupations (le sentiment apocalyptique) est apparue aussi à Byzance¹, mais sans provoquer un intérêt pour la religion des « Sarrasins », réduits au rôle du fléau divin. La deuxième (les modalités de la coexistence avec les musulmans) n'était pas directement pertinente au sein de l'Empire. La troisième (l'engagement apologétique) a façonné la phase initiale de l'intérêt des constantinopolitains à l'égard de la religion musulmane.

Au cours du VIII^e siècle, la littérature apologétique et polémique anti-islamique s'est beaucoup développée, donc à l'époque qui nous intéresse, le IX^e siècle, la population *dhimmi* était déjà particulièrement expérimentée dans ce domaine². Au même moment les auteurs au sein de l'Empire semblent ne pas s'intéresser à l'islam. Nous ne connaissons aucun traité polémique qui soit consacré à cette religion à Constantinople et l'intérêt pour les musulmans semble avoir ici uniquement une dimension politique. Aux VII^e et VIII^e siècles les élites de l'Empire byzantin n'ont pas laissé de témoignage qui exprimerait leur attention ethnographique ou théologique à l'identité ou à la religion des conquérants arabes auxquels ils étaient confrontés³.

1 Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, 2007), pp. 294–307; comparer l'article de Christopher Bonura dans ce volume, pp. 261–276.

2 Hoyland, *Seeing Islam*, pp. 454–518; Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton, 2010), pp. 23–74.

3 La seule instance d'un vague intérêt pour les convictions religieuses des « Sarrasins » se trouve dans une lettre du patriarche Germanos consacrée à la défense du culte des images: *Πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, dans *Patrologia Graeca* 98, éd. Jean-Paul Migne (Paris,

Le choque des échecs militaires et des grandes pertes territoriales a laissé une forte empreinte dans les esprits byzantins, mais il ne doit pas, je crois, être automatiquement considéré comme synonyme d'intérêt religieux ou ethnographique à l'égard des « Sarrasins ». Cette situation de désintérêt change brusquement au début du IX^e siècle. À ce moment apparaissent à Constantinople les premiers textes bien informés à propos des événements internes au califat et les premiers traités écrits contre la religion musulmane. Il est difficile de ne pas lier ce phénomène avec les contacts étroits entre Constantinople et les chrétiens palestiniens à cette époque.

La seconde moitié du VIII^e siècle et le début du IX^e ont vu l'arrivée de plusieurs groupes des chrétiens orthodoxes palestiniens à Byzance⁴. Parmi les moines se trouvait l'historien Georges le Syncelle (mort après 810)⁵ qui sur son lit de mort confia la tâche de finir son œuvre historique à son disciple et ami, un moine aristocrate byzantin, Théophane le Confesseur (760–817/818). Un autre moine-aristocrate, Théodore Stoudite (759–826), avait pour disciple Michel le Syncelle (c. 761–846)⁶, un moine palestinien. Nous avons donc ici affaire à quatre personnages importants, deux moines palestiniens et deux moines issus de l'aristocratie byzantine et liés avec la congrégation monastique stoudite. Leur collaboration anti-iconoclaste est bien connue, mais je voudrais ici porter l'attention sur un autre champ de leur activité et signaler l'importance de ces milieux monastiques dans l'enrichissement de la compréhension de l'islam à Constantinople et dans l'identification de cette religion comme un danger pour les chrétiens. On l'appréhende dans une série de traités consacrés à la religion qui émanent de ces milieux.

De la *Chronographie*, l'ouvrage de George le Syncelle rédigé et continué par Théophane, émane un intérêt marqué pour le monachisme palestinien – une préoccupation qui provoque naturellement une représentation vive et extrêmement négative des musulmans. Théophane était très préoccupé par le sort de la communauté chrétienne, et particulièrement monastique, sous

1863), cols 168 A–D. Il dénigre les Sarrasins en disant qu'ils vénèrent une pierre dans le désert, mais étant donné que ce motif apparaissait déjà en antiquité, cela peut être plutôt une expression d'antiquarianisme ethnographique. Voir John Meyendorff, « Byzantine Views of Islam », *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 113–132 et la note 24 ; Hoyland, *Seeing Islam*, pp. 103–107.

4 Marie France Auzépy, « Le rôle des émigrés orientaux à Constantinople et dans l'Empire (634–843) : acquis et perspectives », *Al-Qanṭara* 33/2 (2012), 475–503 ; Jean Guillard, « Un 'quartier' d'émigrés palestiniens à Constantinople au IX^e siècle ? », *Revue des Études Sud-Est Européennes* 7 (1969), 73–76.

5 Warren T. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians* (New York, 2013), pp. 38–77.

6 Siméon Vailhe, « Saint Michel le syncelle et les deux frères Graptoi, saint Théodore et saint Théophane », *Revue de l'Orient Chrétien* 9 (1901), pp. 313–332 et 610–642.

domination musulmane et il était très sensible aux souffrances qui leur étaient infligées par les musulmans. Il se félicite qu'à Constantinople l'empereur Michel 1^{er} Rangabes (r. 811–813) et le patriarche Nicéphore 1^{er} aient « accueilli chaleureusement » les réfugiés de Palestine et leur aient « donné un monastère remarquable »⁷. Je crois que cette reconnaissance et la flatterie à l'adresse de l'empereur provenaient du sein de cette communauté de moines expatriés, avec laquelle Théophane fut lié par son maître Georges.

Théophane a consacré plusieurs pages à dénigrer les Arabes, qu'il présente comme lâches (p. 409) et sournois (pp. 409, 366 et 377). L'islam pour lui est une doctrine maligne, illégitime et maléfique (p. 334). Il réitère les arguments avancés auparavant par les polémistes chrétiens proche-orientaux du VIII^e siècle, par exemple l'anecdote selon laquelle Mahomet aurait été amené à l'hérésie par l'épilepsie et par des enseignements erronés acquis lors des rencontres avec des juifs et des chrétiens hérétiques. Théophane dans sa polémique met sur le même plan les musulmans et les iconoclastes (qui selon lui se sont inspirés directement de l'islam), tous les deux étant les ennemis de l'orthodoxie (p. 406). C'est la plus ancienne source de l'opinion selon laquelle l'édit iconoclaste de Léon III aurait été inspiré par l'édit similaire du calife Yazid II⁸. Le texte montre aussi une préoccupation à l'égard des conversions : l'auteur rend hommage aux martyrs qui ont perdu leur vie en refusant d'accepter l'islam et blâme ceux qui ont choisi la conversion⁹.

Théodore Stoudite a aussi consacré un traité contre l'islam qui se trouve dans un codex d'Athos¹⁰. C'est une polémique contre plusieurs hérésies, qui décrit aussi celle des Sarrasins. Théodore présente la généalogie des Arabes, leur idolâtrie et la mission de Mahomet, les coutumes matrimoniales, la circoncision et fait une apologie de la religion chrétienne, surtout de Jésus et de la Trinité, en tirant les informations sur l'islam de Jean Damascène. Quant à Michel le Syncelle¹¹, les chercheurs lui attribuent trois ouvrages qui portent

7 Théophane, *Chronographie*, éd. Carl de Boor [Leipzig, 1883 (réimpr. Hildesheim, 1963)], p. 499.

8 Théophane, *Chronographie*, p. 419; Patricia Crone, « Islam, Judeo-Christianity and Byzantine iconoclasm », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 69–70.

9 Théophane, *Chronographie*, pp. 402 et 414.

10 Athos, Lavra Ω 44 (18). Le manuscrit attribue ce traité polémique en trimètres iambiques à Théodore Stoudite, ce qui est appuyé par la *Vie de Théodore Stoudite* (BHG 1754), dans *Patrologia Graeca* 99, col. 264C selon laquelle Théodore a composé un ouvrage dans lequel il « a énuméré toutes les hérésies et les a rendus anathèmes, en (...) vers trimètres purs ». Voir aussi Antonio Rigo, « La sezione sui musulmani dell'opera di Teodoro Studita contro le eresie », *Revue des études byzantines* 56 (1998), pp. 213–230.

11 Athina Kolia-Dermitzaki, « Michael the Syncellos », dans *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 1 (600–900)*, éd. David Thomas, Barbara Roggema, et Juan

sur l'islam : (1) la traduction de l'arabe au grec d'une lettre exposant la doctrine chalcédonienne ; (2) une rédaction de la Passion des quarante-deux martyres d'Amorion ; (3) une réfutation de l'islam incluse dans la chronique de Georges le Moine¹².

En conséquence, il semble qu'il existait dans la capitale un cercle intellectuel, composé de moines palestiniens et de stoudites constantinopolitains.

La réflexion sur la composition de ce « cercle » devrait être encore approfondie – on devrait prendre en compte les éventuels antagonismes et divergences à l'intérieur de ce groupe : tandis que Georges et Théophane étaient proches au patriarche Taraise (m. 806), Théodore et Michel s'opposaient à lui. Néanmoins, malgré les distances entre eux, il me semble plausible que ce groupe de moines partageait un agenda politique : les écrits qui en émanent servaient à le promouvoir. Les exhortations à l'adresse de l'empereur auraient pu être liées à la volonté de rétablir les liens étroits entre les Palestiniens et le pouvoir impérial à Constantinople qui furent brisés par l'adoption de l'iconoclasme. Cette communauté aurait pu vouloir pousser l'empereur à mener une politique plus active contre les musulmans – soit par la force des armes, soit par la protection diplomatique des chrétiens en terre de l'islam (comme celle dont jouissait la communauté de Palestine de la part de Charlemagne)¹³. Cette production polémique du cercle palestino-stoudite a été entravée par la restauration de l'iconoclasme en 815 par Léon V (r. 813–820) et la persécution des membres de ce cercle. Pourtant, comme nous allons le voir, cela ne signifiait pas une diminution d'intérêt à Constantinople pour les Arabes.

Les ambitions de Théophile et la dimension culturelle de la rivalité diplomatique

Si on met à part ce cercle palestino-stoudite et certains renégats passés d'un côté à l'autre¹⁴, les élites constantinopolitaines avaient un rapport limité avec les musulmans. La seule chaîne directe de ses contacts était la diplomatie : la

Pedro Monferrer Salla (Leyde, 2009), 1:627–632. Ci-après, je vais me référer à cette série comme « *ChMR* ».

12 Kolia-Dermitzaki, « Michael the Syncellos, » p. 632; Stephanos Efthymiadis, « George the Monk, » *ChMR* 1, pp. 729–733.

13 Arveh Graboïs, « Charlemagne, Rome and Jerusalem, » *Revue belge de philologie et d'histoire* 59 (1981), 792–809; Michael McCormick, *Charlemagne's Survey of the Holy Land* (Washington D.C., 2011).

14 Mohamed Tahar Mansouri, « Présence byzantine en terre d'Islam (VII^e–XI^e siècle) : sources d'informations et moyens de propagande, » dans *Orient et Occident (IX^e–XV^e siècles). Histoire et Archéologie* (Amiens, 2000), pp. 187–199.

correspondance diplomatique et les échanges des ambassadeurs. Ces deux formes ne se limitent pas aux pourparlers sur des questions pratiques, mais ils sont souvent présentés comme un duel idéologique (dans les sources arabes dès le début, dans celles byzantines dès le IX^e siècle). Ce n'était pas une propriété unique des relations arabo-byzantines. Un des rôles de la diplomatie méditerranéenne de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge était de démontrer la suprématie culturelle – c'était par exemple la fonction des cadeaux diplomatiques, dont les échanges stimulaient la rivalité culturelle entre les souverains méditerranéens¹⁵.

La lettre diplomatique était le principal moyen de contact entre Constantinople et les souverains musulmans, comme dans toutes les relations diplomatiques à l'époque. La particularité de la présentation de cette lettre dans les sources arabes était la mise en relief de la question religieuse. Selon la tradition, Mahomet déjà avait envoyé des épîtres à l'empereur Héraclius et aux autres souverains du Proche-Orient, en les exhortant à embrasser l'islam¹⁶. Cette coutume subsista et toute lettre postérieure envoyée par le calife à l'empereur byzantin inclut une telle sollicitation¹⁷, comme par exemple dans le cas de la lettre d'Harun ar-Rachid (r. 786–809)¹⁸ à Constantin VI (r. 780–797). Aussi en parlant des personnages des ambassadeurs, les sources arabes prétendent que les envoyés musulmans s'engageaient dans des polémiques religieuses à Constantinople et qu'à l'arrivée des ambassadeurs byzantins les califes mettaient en scène ce type de disputes religieux à la cour, uniquement pour leur

-
- 15 Anthony Cutler, « Les échanges de dons entre Byzance et l'Islam (IX^e–XI^e siècles), » *Journal des savants* 1 (1996), 51–66; idem, « Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies, » *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), 247–278; idem, « Significant Gifts: Patterns of Exchange in Late Antique, Byzantine, and Early Islamic Diplomacy, » *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 38 (2008), 79–101; Leslie Brubaker, « The Elephant and the Ark: Cultural and Material Interchange across the Mediterranean in the Eighth and Ninth Centuries », *Dumbarton Oaks Papers* 58 (2004), 175–195.
- 16 Nadia Maria El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs* (Cambridge, Mass., 2004), p. 44; Griffith, *Church*, pp. 86–88.
- 17 Benjamin De Lee, « Theological Diplomacy in the Middle Byzantine Period – Propaganda War between Constantinople and Caliphate or Interfaith Dialogue, » dans *Byzantium and the Arab World: Encounter of Civilizations*, éd. Apostolos Kralides et Andreas Gkoutzioukostas (Thessalonique, 2013), pp. 269–280.
- 18 Ibn al-Layth, *Lettre Du Calife Hārūn Ar-Rašīd à L'empereur Constantin VI*, éd. et trad. Hadi Eid (Paris, 1992); Barbara Roggema, « Ibn Al-Layth, » *ChMR* 1, pp. 347–353.

montrer la supériorité du pouvoir musulman et de la religion musulmane¹⁹. Les récits similaires du côté byzantin sont bien moins nombreux et apparaissent au IX^e siècle.

Les échanges d'ambassadeurs, de lettres et des cadeaux n'avaient pas seulement le rôle dans la diplomatie extérieure, mais aussi dans la politique intérieure. Ils étaient pour le souverain un moyen précieux de démontrer aux membres de son élite et peut-être à tous ses sujets, qu'il était à la pointe du combat idéologique et doctrinal contre l'ennemi, et qu'il pouvait être considéré comme un souverain de classe mondiale²⁰. Ainsi, bien qu'on puisse considérer la « lettre du calife au roi des Rûm » comme un *topos* populaire dans l'historiographie musulmane, il est aussi possible que la correspondance des califes avec les empereurs inclue réellement ces exhortations religieuses, étant donné que les califes voulaient imiter les actions du Prophète (ou se présenter ainsi). On peut observer l'utilisation similaire de relations extérieures dans les actions de l'empereur Théophile.

Théophile (r. 829–842) fut un jeune dirigeant ambitieux et un partisan convaincu de l'iconoclasme. Il cherchait à renforcer son régime et à soutenir sa politique religieuse par toute une série de mesures, comme un vaste programme architectural et des campagnes militaires contre le califat abbasside, le principal adversaire de l'Empire. Ses succès guerriers contre al-Mamoun au début de son règne ne furent pas spectaculaires, mais puisqu'ils se produisirent après deux décennies de défaites et de guerre civile sous les empereurs iconophiles, ils ont permis à Théophile de justifier de sa politique religieuse par la « faveur divine » et de s'associer à la mémoire du victorieux empereur iconoclaste Konstantinos V (r. 741–775).

Dans les sources byzantines, notamment les sources plus tardives, on trouve une série d'épisodes curieux décrivant un caractère particulier de ses relations avec les musulmans et son engagement exceptionnel dans les activités intellectuelles à Constantinople. J'en décris quatre que je vais ensuite corrélérer avec les épisodes et phénomènes contenus dans les sources arabo-musulmanes.

19 Mansouri, « Présence byzantine », p. 244 et 252; Nike C. Koutrakou, « Highlights in Arab-Byzantine Cultural Relations (IXth–XIth Centuries AD): An Approach Through Diplomacy, » dans *Cultural Relations Between Byzantium and the Arabs*, éd. Ya'qûb Yûsuf Al-Hijji et Vassilios Christides (Athènes, 2007), pp. 88–97; Jakub Sypiański, « Arabo-Byzantine Relations in the 9th and 10th Centuries as an Area of Cultural Rivalry, » dans *Byzantium and the Arab World*, pp. 465–478.

20 Jonathan Shepard, « Byzantine Relations with the Outside World in the Ninth Century: An Introduction, » dans *Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?*, éd. Leslie Brubaker (Aldershot, 1998), p. 169.

1. Pendant les premières années du règne de Théophile, il envoya son précepteur Jean le Grammaire, réputé pour ses talents astrologiques et mathématiques²¹, en ambassade auprès « Agarènes » à « Bagdād »²². Selon la *Continuation de Théophane* (x^e siècle), le motif de l'ambassade était la volonté de Théophile de « démontrer la richesse de l'empire ». Nos sources, notamment Jean Skylitzes (xi^e siècle), décrivent abondamment le spectacle grandiose offert par Jean à Bagdad, où il distribuait généreusement des cadeaux. Les qualités intellectuelles de Jean dans cette ambassade sont particulièrement soulignées : à la cour abbasside il « se fit remarquer par l'éloquence aisée qui coulait de ses lèvres »²³. C'est une de très rares occasions de voir les Byzantins souligner leurs efforts pour impressionner les autres, tandis qu'en général leur suprématie culturelle était naturelle, automatique et incontestable²⁴. Une source arabe assez inhabituelle, *Livre des dons et trésors*, un catalogue d'anecdotes sur les cadeaux envoyés et reçus par les dirigeants musulmans (écrit dans le troisième quart du xi^e siècle) mentionne que le calife al-Mamun a reçu des dons de « l'un des rois des Romains ». En réponse, il lui envoya de musc et de zibeline, « afin que [le roi des Romains] connût la gloire de l'Islam et la bénédiction que Dieu nous donne »²⁵. Il est peu probable qu'il ne s'agisse pas ici de la même ambassade que celle mentionnée dans les sources byzantines. Cet épisode est relaté par les sources postérieures, mais il est important car il

21 Louis Bréhier, « Un patriarche sorcier à Constantinople », *Revue de l'Orient Chrétien* 9 (1904), 261–268; Paul Magdalino, « The Road to Baghdad in the Thought-World of Ninth-Century Byzantium, » dans *Byzantium in the Ninth Century*, pp. 196–198; Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (Paris, 1971), pp. 135–147.

22 John Rosser, « John the Grammarian's Embassy to Baghdad and the Recall of Manuel, » *Byzantinoslavica* 37 (1976), pp. 170–171; Koutrakou, « Highlights, » pp. 88–90; Alexander Vasilev, *Византия и Арабы. Политические Отношения Византии и Арабов за время аморийской династии* (Saint-Petersbourg, 1900), pp. 94–95; trad. Marius Canard, et Henri Grégoire, *Byzance et les Arabes. Tome II. La dynastie macédonienne (867–959)* (Bruxelles, 1935), pp. 112–114; Lemerle, *Le premier*, p. 143; *Theophanes Continuatus*, éd. Immanuel Bekker (Bonn, 1838), pp. 95–99 et 119–121; Jean Zonaras, *Epitome historiarum*, éd. Moritz Pinder, et Theodor Büttner-Wobst, 3 vols (Bonn, 1897) 3:361; Jean Skylitzès, *Synopsis historiarum*, éd. Hans Thurn (Berlin, 1973), pp. 56–57; Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, éd. Martijn Theodoor Houtsma, 2 vols (Leyde, 1883), 2:568.

23 *Theophanes Continuatus*, p. 95.

24 Paul Magdalino, « The Road to Baghdad in the Thought-world of Ninth-century Byzantium, » dans *Byzantium in the Ninth Century*, pp. 198–199.

25 *Kitāb adh-dhakhā'ir wa-t-tuḥaf*, éd. Muḥammad Ḥamīdullah (Kuwait, 1959), récit 31, p. 28 (traduction : J. S.); Oleg Grabar, « The Shared Culture of Objects, » *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, éd. Henry Maguire (Washington D.C., 1997), p. 53.

lie la naissance de la rivalité culturelle en diplomatie arabo-byzantine avec les personnages de Théophile et Jean d'un côté et al-Mamun de l'autre.

2. Une fois rentré à Constantinople, Jean aurait persuadé l'empereur Théophile de construire un palais, dit de Bryas, « sur le modèle des constructions sarrasines »²⁶. Les interprétations anciennes (Bury²⁷, Ostrogorski²⁸, Mango)²⁹ avaient tendance à confiner cet épisode à la question du goût personnel. Or, A. Grabar³⁰, Treadgold³¹, Barber³², et surtout Keshani ont situé la construction du palais de Bryas dans son contexte politique³³, à savoir dans le grand programme de construction entamé par Théophile. Keshani souligne que cette entreprise aurait été précédée par une série d'attaques victorieuses contre les Arabes : « vue dans ce contexte, la commission du palais de Bryas apparaît comme la conclusion d'un cycle de vengeance de Théophile : c'était une sorte de trophée militaire. Un palais de style abbasside était le symbole éminent de l'ennemi vaincu et de sa richesse spectaculaire »³⁴.

3. Théophile aurait installé au palais impérial aussi des automates spectaculaires³⁵. Georges le Moine écrit dans la deuxième moitié du IX^e siècle : « Étant un amateur d'ornement, Théophile fit faire [...] un arbre d'or dans lequel étaient perchés des oiseaux qui gazouillaient musicalement par le biais

26 *Theophanes Continuatus*, pp. 98–99. *Un récit bien plus modeste est donné par Syméon Magistros* : *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (CSHB 45), éd. Immanuel Bekker (Bonn, 1838), p. 634 = *Symeonis magistri et logothetae chronicon*, éd. Staffan Wahlgren (Berlin, 2006), pp. 223. Pour l'archéologie voir : *Semavi Eyice*, « Contributions à l'histoire de l'art byzantin : Quatre édifices inédits ou mal connus », *Cahiers Archéologiques* 10 (1959), 245–258; *Alessandra Ricci*, « Palazzo o monastero, Islam o Occidente: il complesso mediobizantino a Küçükyağlı (Istanbul) », dans *Atti del II Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, éd. Rosa Fiorillo et Paolo Perduto, 2 vols (Salerno, 2003), 1:515–519.

27 John Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I* (London, 1912), p. 133.

28 George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* (Oxford, 1956), p. 185.

29 Cyril Mango, *Byzantine Architecture* (New York, 1975), p. 194.

30 André Grabar, « Le succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macédoniens, » *Munchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 2 (1951), p. 56.

31 Warren Treadgold, *The Byzantine Revival, 780–842* (Stanford, 1988), p. 294.

32 Charles Barber, « Reading the Garden in Byzantium: Nature and Sexuality, » *Byzantine and Modern Greek Studies* 16 (1992), 1–20.

33 Hussein Keshani, « The Abbasid Palace of Theophilus: Byzantine Taste for the Arts of Islam, » *Al-Masaq* 16/1 (2004), 75–91, surtout 77.

34 Keshani, « The Abbasid Palace, » p. 86.

35 Keshani, « The Abbasid Palace, » p. 85; Gerard Brett, « The Automata in the Byzantine "Throne of Solomon", » *Speculum* 29 (1954), 477–487.

de certains appareils»³⁶. Selon des auteurs arabes³⁷, un automate presque identique, un arbre d'or avec des oiseaux sifflant et chantant se trouvait av palais de Bagdad où il fut exposé aux ambassadeurs byzantins en 917. Il est difficile d'établir l'antériorité de l'arbre bagdadien ou constantinopolitain, mais trois choses sont importantes à noter : (a) la même sémiotique culturelle commune aux deux cours³⁸, (b) l'association avec la visite des ambassadeurs byzantins dans les sources arabes, (c) ~~l'association de cette histoire~~ avec Théophile dans les sources byzantines.

4. L'épisode le plus intéressant est sans doute l'invitation³⁹ du célèbre savant constantinopolitain Léon le Mathématicien⁴⁰ à la cour abbasside. Selon les plus anciennes versions de cette histoire, datant du IX^e siècle⁴¹ Léon présente la lettre du calife à Théophile, qui apprend ainsi le prestige international de Léon acquis grâce à son savoir scientifique et ouvre pour lui une grande école à Constantinople⁴². Cet épisode est une indication claire de la prise de conscience (advenue plutôt en retard) du fleurissement culturel à Bagdad. Les intérêts intellectuels de Léon (la science et la philosophie grecques)⁴³, étaient pratiquement identiques au « philhellénisme » abbasside et très différents de ceux qui ont caractérisé la soi-disant « première renaissance byzantine » à partir de la seconde moitié du IX^e siècle, essentiellement rhétorique et historique.

-
- 36 Georges le Moine, *Chronicon*, éd. Carl de Boor [Leipzig, 1904 (réimpr. Stuttgart, 1978)], p. 793. Un récit identique se trouve chez Syméon Magistre, *Symeonis magistri et logothetae chronicon*, éd. Staffan Wahlgren, p. 218, ainsi que par Léon Grammaticus, *Chronicon*, éd. Immanuel Bekker (Bonn, 1842), p. 215.
- 37 Hilāl al-Ṣābi' était un historien de l'administration et de la cour abbasside (m. 1056). Son récit se trouve cité dans al-Ḥatib al-Baġdādi, *Ta'riḥ Baġdād*, éd. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir Atā, 14 vols (Beirut, 1997), 1:117–120.
- 38 Cutler, « Les échanges, » pp. 58–59.
- 39 Paul Magdalino donne une analyse très perspicace de cet épisode : Magdalino, « The Road, » pp. 195–213.
- 40 Paul Lemerle, *Le premier*, pp. 148–149; Leone Montagnini, « Leone Il Matematico, un anello mancante nella storia della scienza, » *Studi sull'Oriente cristiano* 2 (2002), 89–108.
- 41 *Symeonis Magistri et Logothetae chronicon*, pp. 227–228 ; *Georges le Moine continué*, éd. Immanuel Bekker (Bonn, 1838), pp. 805–806;
- 42 Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, éd. et trad. Gyula Moravcsik et Romilly J. H. Jenkins (Washington, D.C., 1985), 13, pp. 66–70; Paul Magdalino, « The Road, » pp. 198–205; Lemerle, *Le premier*, p. 158.
- 43 On sait que sa bibliothèque contenait des traités de mécanique, géométrie et astronomie : Leone Montagnini, « Leone, » pp. 99–109; Jean Irigoien, « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle), » *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962), pp. 291–293; Lemerle, *Le premier*, pp. 169–172; Nigel G. Wilson, *Scholars of Byzantium* (Londres, 1983), pp. 83–88.

Serait-ce uniquement une coïncidence ? L'intérêt des élites constantinopolitaines dans la première moitié du IX^e siècle pour les sciences et la philosophie est attesté par plusieurs manuscrits scientifiques copiés à cette période⁴⁴, fait exceptionnel dans l'histoire culturelle de l'empire. Tout à fait unique est le contenu de cette collection : mathématique et médical⁴⁵, ce qui correspond exactement aux types des manuscrits que cherchaient les Arabes à cette époque : à plusieurs reprises, les sources arabes nous informent des efforts des califes, notamment d'al-Mamun, pour obtenir des manuscrits grecs du « Roi des Romains »⁴⁶. Il est difficile à dire si ses manuscrits ont été copiés en lien avec la demande arabe, mais cette hypothèse est sûrement envisageable⁴⁷.

L'idéologie abbasside du IX^e siècle présente les Byzantins comme indignes de l'héritage des anciens Grecs, dont les véritables héritiers et défenseurs sont les musulmans⁴⁸. Bien évidemment, cette différenciation entre les Romains et les Grecs était destinée surtout pour le public du califat. Cependant, est-il possible que cette propagande a aussi atteint aussi Constantinople et que les Byzantins ont entendu qu'ils étaient « privés » de l'héritage grec par les propagandistes Abbassides ? C'est difficile à dire, mais les traces d'une réponse à un tel défi, énumérées ici, semblent émailler les sources byzantines parlant du règne de Théophile.

44 Filippo Ronconi, « La collection brisée. Pour une étude des milieux socioculturels liés à la "collection philosophique", » dans *La face cachée de la littérature byzantine, le texte en tant que message immédiate*, éd. Paolo Odorico (Paris, 2012), pp. 137–166, contenant une bibliographie.

45 Parmi les auteurs des ouvrages transcrits on peut trouver : Euclide, Ptolémée, Théon d'Alexandrie, Paul d'Alexandrie, Archimède, Dioscoride, Paul d'Égine, Étienne d'Alexandrie.

46 Dans ces récits nous voyons : Mamun demandant à l'empereur une sélection de vieux manuscrits scientifiques ; Mamun recevant de l'empereur des ouvrages de Platon, Aristote, Hippocrate, Galien, Euclide et Ptolémée ; un calife ordonnant après la prise d'Amorion de prendre les ouvrages médicaux de la bibliothèque pour les traduire. Une collection de ces histoires est à trouver dans P.S. van Koningsveld, « Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire: Fiction and Facts about their Origin, Translation and Destruction, » *Bibliotheca Orientalis* 3–4 (1998), 345–372.

47 Jakub Sypiański, « Arabo-Byzantine Traffic of Manuscripts and the Connections between the Graeco-Arabic Translation Movement and the First Byzantine "Renaissance" (9th–10th Centuries), » dans *Byzantium and Renaissances. Dialogue of Cultures, Heritage of Antiquity. Tradition and Modernity*, éd. Michał Janocha, Aleksandra Sulikowska, et Irina Tatarova (Varsovie, 2012), pp. 177–194.

48 Nadia Maria El-Cheikh, *Byzantium Viewed*, pp. 103–109; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)* (Londres et New York, 1998), pp. 75–94.

Qui plus est, au moins une source arabe semble attester vaguement les intérêts scientifiques de cet empereur. Ce le cas de la description de l'ambassade que Théophile envoya la fin de son règne à l'émir de Cordoue Abd ar-Rahman II (822–852). C'est d'ailleurs la première instance de l'intérêt diplomatique de Constantinople pour al-Andalous. On pourrait constater de la source arabe une certaine familiarité de l'empereur avec les affaires internes du monde islamique⁴⁹. La réponse de l'émir aurait été apportée à Constantinople par deux émissaires andalous. L'un était connu comme *sāhib al-munayqila*, « maître de l'horloge », peut-être en référence à sa dextérité pour les dispositifs mécaniques et l'autre était Yahyā al-Ġazāl (772–866)⁵⁰, un célèbre poète de cour, un sage et érudit⁵¹. Il est fort intéressant que tous les deux ambassadeurs envoyés à Théophile se soient trouvés être des astrologues⁵², ce qui pourrait avoir un lien avec l'activité scientifique de Jean le Grammairien et Léon le Mathématicien.

En peu de mots, nos sources attribuent à la diplomatie de cette période une compétition de prestige, souvent dans le domaine scientifique. Cette rivalité pourrait être expliquée par des motivations externes – la volonté d'impressionner et d'intimider l'ennemi ; ainsi que par des motivations internes – le désir de rehausser l'autorité des Abbassides ou Théophile aux yeux de leurs sujets (du côté byzantin accompagné par l'ambition de prouver les faveurs divines accordées à l'iconoclasme et du côté musulman par la volonté de se référer aux traditions persanes). Je n'exclus pas non plus une explication psychologique – la simple vanité ordinaire des souverains et l'ambition personnelle de briller devant les autres.

Le 20 janvier 842 l'empereur Théophile mourut de la maladie supposément provoquée par le choc de la prise de la ville d'Amorion par calife Mutasim quatre

49 Le récit de cette dernière ambassade a été écrit par ibn Hayyan (XI^e s.). Malheureusement le seul manuscrit qui le contenait a été égaré au cours du XX^e siècle et nous ne pouvons que faire confiance à Évariste Lévi-Provençal qui a inclus ce texte dans l'article « Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IX^e siècle, » *Byzantion* 12 (1937), 1–24. Également: André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle* (Paris, 1980), pp. 345–347; Al-Maqqari, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, éd. Reinhart Pieter, Anne Dozy et al., 2 vols (Leyde, 1855), 1:223 et 631.

50 Lévi-Provençal, « Un échange, » p. 6–7.

51 Plus d'informations sur ce personnage : Sara M. Pons-Sanchez, « Whom did al-Ghazal Meet? An Exchange of Embassies Between the Arabs From Al-Andalus and the Vikings, » *Saga Book* 28 (2004), 5–28; Peter Heath, « Knowledge, » dans *The Literature of Al-Andalus*, ed. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, and Michael Sells (Cambridge, 2000), p. 109.

52 Lévi-Provençal, « Un échange, ».

ans avant. Il est bien connu que cette mort annonçait la fin de l'icônoclisme, officiellement dénoncé et aboli un an plus tard. Je voudrais alléguer que c'était peut-être aussi la fin d'un certain modèle culturel, qui allait être démantelé au cours des décennies qui suivraient. La petite renaissance scientifique de Jean le Grammairien, Théophile et Léon le Mathématicien est alors terminée – ce bouleversement pourrait être le sujet pour une autre étude⁵³. Entretemps, d'autres sphères de contacts byzantins avec le monde islamique entrent au premier plan dans la littérature.

L'hagiographie des soldats de la frontière

La zone frontalière entre Byzance et le califat qui s'étendait de la Cilicie à l'Arménie est restée troublée après les premières conquêtes arabes. Cette vaste région dans les montagnes de Taurus était appelée *al-tuġūr* par les Arabes et *ta stomia* par les Byzantins. C'était une sorte de *no man's land* fortement fortifié et militarisé où les combats acquéraient graduellement un caractère religieux⁵⁴. Du côté musulman, les califes ne cessèrent d'organiser avec une fréquence presque annuelle des razzias dont le moteur le plus important était des volontaires, les *ġāzī* – guerriers spécialisés en guerre sainte contre les mécréants⁵⁵. Cela attribuait peu à peu une valeur religieuse à ce combat et au cours des premiers trois siècles, la spécificité de cette zone catalysa la conception du djihad, la récompense divine pour la guerre contre les mécréants⁵⁶. De côté byzantin s'est formée aussi une caste de guerriers frontaliers luttant contre les musulmans (appelés *akritai*) peut-être par émulation du modèle musulman

53 Une fascinante prospection préliminaire a été menée par Juan Signes Codoñer, « Helenos y Romanos: La cultura bizantina y el Islam en el siglo IX, » *Byzantion* 72 (2002), 404–448.

54 John Haldon et Hugh Kennedy, « The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands, » *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 19 (1980), 79–116; Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven, 1996); idem, « Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier, » dans *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, éd. Michael Bonner (Londres, 2004), pp. 401–427.

55 Irène Mélikoff, « *Ġhāzī* », *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 2 (Leyde, 1965).

56 L'idée qui ne semble pas avoir été prononcée durant les premières conquêtes et qui est très mal attesté par les sources : Walter Kaegi, « Confronting Islam: Emperors Versus Caliphs (641–c. 850), » dans *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, éd. Jonathan Shepard (Cambridge, 2008), p. 368.

ou simplement comme résultat de la même situation sociale et militaire⁵⁷. Cette confrontation militaire prolongée a produit une sorte de communauté culturelle, où les mêmes thèmes et formes de la poésie épique orale dédiée aux exploits guerriers unissaient les deux côtés de la frontière⁵⁸.

Les intérêts et les préoccupations de cette zone ont trouvé au milieu du IX^e siècle un écho dans une production littéraire constantinopolitaine visant à mettre en valeur les sacrifices de ces soldats frontaliers dans la lutte contre les musulmans. Le premier exemple de cette hagiographie militaire antimusulmane est la *Passion des quarante-deux martyrs d'Amorion*⁵⁹. Elle raconte le sort de quarante-deux soldats défenseurs d'Amorion, qui après la défaite sont emmenés en captivité à Samarra, la capitale abbasside entre 836 et 892. Après avoir refusé de se convertir, les quarante-deux officiers byzantins sont exécutés devant le calife. Le sort d'Amorion – la chute et le pillage de la ville par le calife Mutasim en 838 – a été l'évènement marquant du règne de Théophile et l'un des événements les plus dévastateurs de la longue histoire des incursions arabo-musulmanes en Anatolie byzantine. La défaite signifiait la fin des rêves militaires et politiques de Théophile. L'iconoclasme, censé attirer la faveur divine, se conclut par un désastre humiliant.

Il existe un certain nombre de textes relatant ce martyre, dont quatre datent du IX^e siècle. La version la plus ancienne a été rédigée par Michel le Syncelle⁶⁰. On peut imaginer que cet iconodoule convaincu a accueilli avec une grande satisfaction la nouvelle de la catastrophe subie par Théophile à Amorion. Comme il l'avait fait avant dans sa réfutation de l'islam, il utilise les modèles provenant de la Syrie et Palestine (par exemple la *Passion des soixante martyrs de Gaza* du VII^e siècle)⁶¹ pour exhorter les Constantinopolitains à s'opposer à l'islam.

57 Agostino Pertusi, « Tra storia e leggenda. Akritai e ghazi sulla frontiera orientale di Bisanzio », *Actes du XIV^e Congrès International d'Études Byzantines, Rapports II* (Bucharest, 1974), pp. 27–72.

58 Henri Grégoire, *Autour de l'épopée byzantine* (Londres, 1975), pp. 371–382 (« Échanges épiques arabo-grecs. Sharkan-Charzanis »); Vassilios Christides, « Arabic Influence on the Acritic Cycle », *Byzantion* 49 (1979), 94–109; Nicolas Oikonomides, « L'épopée de Digénis et la frontière orientale de Byzance aux X^e et XI^e siècles », *Travaux et mémoires* 7 (1979), 375–397.

59 Athina Kolia-Dermitzaki, « The Execution of the Forty-Two Martyrs of Amorion: Proposing an Interpretation », *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 14 (2002), 141–162.

60 Datée par entre 845 et 846 : Kolia-Dermitzaki, « Michael the Syncellos », p. 630.

61 David Woods, « The Passion of the Sixty Martyrs of Gaza », *ChMR* 1, pp. 190–192.

Il n'est difficile d'interpréter les dynamiques sociales derrière la création de cet ouvrage. À première vue on pourrait le considérer comme un projet antimusulman et une sorte d'alliance idéologique entre les milieux militaires et frontaliers d'un côté (profondément touchés par la défaite d'Amorion) et les milieux palestino-stoudites, iconodoules et hostiles à Théophile (incarnés ici par Michel le Syncelle, probablement le premier auteur de cette passion). Néanmoins, ces deux milieux avaient pu être opposés : il est probable que les soldats d'Anatolie étaient principalement des iconoclastes, donc ennemis idéologiques de Michel. La passion d'Amorion pourrait être alors plutôt une utilisation pragmatique des événements d'Amorion par Michel, sans sympathie ni liens personnels avec les soldats. Quoi qu'il en soit, c'est la première fois que la sphère « frontalière » des contacts arabo-byzantins trouve un écho à Constantinople et s'insère dans la littérature byzantine. Je crois qu'on peut considérer la passion des quarante-deux martyrs d'Amorion comme un recours idéologique contre l'iconoclasme et contre le danger de la conversion à l'islam de la population byzantine.

Conclusion

Les trois groupes sociaux en contact avec les Arabes que je décris, les melkites, les élites dirigeantes constantinopolitaines et les soldats frontaliers ont contribué différemment à l'amélioration de la connaissance et de la compréhension de la religion et de la production culturelle des « Sarrasins ». Ils ont produit ou influencé trois réactions différentes à l'islam et à la culture arabe. Celles-ci étaient la conséquence des principales préoccupations de ces groupes dans leurs contacts avec les musulmans.

Une série d'œuvres produites par le cercle palestino-stoudite préoccupées par la menace de l'islam et par le sort des chrétiens orthodoxes de Syrie-Palestine servait à mon avis comme le canal de promotion des intérêts des communautés orthodoxes en Syrie-Palestine, un appel aux élites constantinopolitaines et à l'empereur de consacrer plus d'attention à la maléfique doctrine religieuse des Sarrasins et de conférer sa protection et son patronage aux melkites.

Après la restauration de l'iconoclasme en 815, l'activité du cercle palestino-stoudite cesse. À partir du 829 un autre type de réponse au défi arabo-musulman commence avec Théophile : la rivalité culturelle. Ses moteurs reposaient sur la détermination de Théophile de prouver la validité de l'iconoclasme et peut-être sur le désir de contrer le poids culturel arabe dans les contacts diplomatiques. Quant à ces derniers, il me semble que sans envisager

l'hypothèse de l'influence arabe, on ne peut pas expliquer certains épisodes à cette période, telles que la prétendue invitation de Léon à Bagdad, l'intellectualisation des ambassades, les tentatives byzantines d'impressionner les musulmans, la construction d'un palais de style arabe à Constantinople, la production intense des manuscrits scientifiques. Tous ces cinq phénomènes n'avaient pas de précédent dans la précédente histoire des contacts des Byzantins ni avec les Arabes, ni avec d'autres peuples.

Avec le choc de la défaite d'Amorion, un autre élément social commence à influencer la réaction littéraire byzantine concernée par l'islam. Les soldats de la zone frontalière voient alors leurs propres préoccupations exprimées dans la littérature et liées à la polémique anti-islamique du cercle palestino-stoudite.

Ma méthode d'analyse de la réaction byzantine à l'islam se concentre sur les acteurs sociaux des interactions arabo-byzantines et sur l'influence de leurs préoccupations communautaires sur les formes de la réaction byzantine à l'islam. Cette méthode d'analyse peut être employée pour les siècles suivants. Des nouvelles voies de contacts s'ouvrent, quand au cours de la deuxième moitié du IX^e siècle et au X^e siècle des nouveaux groupes sociaux deviennent des acteurs des relations arabo-byzantines. On en peut nommer au moins deux principales : (1) les prisonniers de guerre musulmans, souvent détenus à Constantinople, dont les échanges sur la rivière Lamos acquièrent une forme cérémonialisée et une signification idéologique,⁶² et (2) les marchands « syriens », bien attestés au X^e siècle dans le Livre de l'Éparque.⁶³

Les trois formes de la réaction byzantine à l'islam (la polémique anti-islamique, la rivalité culturelle et la « martyrialisation » des combats frontaliers) qui apparaissent dans la première moitié du IX^e siècle seront perpétuées et élaborées dans l'avenir. La polémique antimusulmane à Constantinople trouvera dans la deuxième moitié du IX^e siècle son plus grand auteur dans Nicétas de Byzance avec sa *Réfutation du Coran*⁶⁴. La lutte contre les musulmans dans l'Asie Mineure stimulait une connaissance approfondie de l'ennemi et de sa religion. Les rares tentatives de la part des Byzantins d'adopter la notion de

62 Koray Durak, « Performance and Ideology in the Exchange of Prisoners Between the Byzantines and the Islamic Near Easterners in the Early Middle Ages, » dans *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, éd. Arzu Öztürkmen et Evelyn Birge Vitz (Turnhout, 2014), pp. 167–180.

63 *Das Eparchenbuch Leons des Weisen*, éd. Johannes Koder (Vienne, 1991), pp. 94–97.

64 Antonio Rigo, « Nicetas of Byzantium », *ChMR* 1, pp. 751–756.

guerre sainte (Léon VI, Nicéphore Phocas)⁶⁵ seront inspirées par la longue expérience avec les *ghazis* musulmans. Parallèlement, les constantinopolitains développeront l'image des Arabes comme un peuple de grande civilisation, « une nation égale à celle des Romains » - comme déclare un patriarche constantinopolitain au x^e siècle.⁶⁶

Il serait difficile de prouver que la première moitié du ix^e siècle fut une période de « découverte » de l'islam à Constantinople, parce qu'on sait très peu sur la perception byzantine de l'islam dans la période précédente, aux vii^e et viii^e siècles. Néanmoins, cette période a produit les premières réactions explicites à l'islam et à la culture arabe émanant de l'Empire. En plus, il est significatif que les acteurs des échanges derrière ces réactions littéraires soient bien traçables et on peut identifier leurs intérêts et préoccupations – on ne peut pas les trouver dans la période précédente.

Les parallèles et les répétitions dans les comportements des Byzantins et des Arabes pourraient, à mon avis, être expliqués de deux façons. La première explication serait la naissance d'une communauté de langage culturel entre les Byzantins et les Arabo-musulmans qui auraient développé des *patterns* de communication mutuellement compréhensibles. Selon la deuxième, nous aurions affaire à la réutilisation des récits semi-légendaires sur certains épisodes des relations arabo-byzantines, pétrifiés et élaborés comme *topoi* littéraires. Une comparaison approfondie des sources byzantines et arabes permettrait peut-être de distinguer ces *topoi* (produits pour l'usage interne) et les pratiques interculturels partagés (utilisés à l'extérieur, avec les étrangers).

65 La bibliographie actuelle est à trouver dans Ioannis Stouraitis, « Jihād and Crusade: Byzantine Positions Towards the Notions of "Holy War" », *Byzantina Symmeikta* 21 (2011), 11–12.

66 Nicolas le Mystique (patriarche de Constantinople 901–907 et 912–925), *Letters*, éd. et trad. en anglais, Romilly J. H. Jenkins et Leendert G. Westerink (Washington, D.C., 1973) pp. 2–13: « Dès qu'il y a deux souverainetés, une des Sarrasins et une des Romains, qui prédominent et rayonnent sur la souveraineté terrestre, comme les deux les plus lumineuses étoiles dans le firmament – il faut pour cette raison vivre en communauté comme frères et non pas en discorde provoquée par nos divergences en matière des coutumes, valeurs et religion. (traduction: J. S.)»

Voir aussi Maria Vaiou, « Nicolas Mysticus », dans *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, éd. Juan Pedro Monferrer Sala, Barbara Roggema, David Thomas et al., 6 vols (Leyde, Boston, 2010), 2:178–179.

