Méthodes et contextes dans la littérature byzantine

Recueil d'articles

Supplementa

Études byzantines et post-byzantines

VOLUME 4

Editor

Andrei Timotin

Académie Roumaine
Institut d'Études Sud-Est Européennes
Société Roumaine d'Études Byzantines

Paolo Odorico

MÉTHODES ET CONTEXTES DANS LA LITTÉRATURE BYZANTINE

Recueil d'articles

édité par Ovidiu Olar et Andrei Timotin

HERLO Verlag UG
Heidelberg
2023

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie

Erste Auflage 2023

Supplementa Études byzantines et post-byzantines, Band 4

Paolo Odorico, Méthodes et contextes dans la littérature byzantine. Recueil d'articles édité par Ovidiu Olar et Andrei Timotin

© Die französische Ausgabe Herlo Verlag UG Heidelberg
Herausgeber: © Société roumaine d'études byzantines
Autor: © Paolo Odorico
Herstellung, Design und DTP: Adela Roxana Ristea, Marius Ristea
Cover design: Ana-Maria Goilav
Verlagsgruppe, Druck: Dar Publishing Bukarest
Vertrieb: office@dardevelopment.ro

Alle Rechte vorbehalten.
Kein Teil des Werks darf ohne Genehmigung des Verlags reproduziert, vervielfältigt oder verbreitet werden.

ISBN 978-3-948670-17-7

Cover: Alti funzionari di Bisanzio. Stampa facsimile di miniatura da manoscritto greco del X secolo. FSNgilardi_1060.
© Fototeca Gilardi

SOMMAIRE

Préface 7

Première partie
Méthodes

Introduction. 13

Displaying la littérature byzantine 17

Byzantium, a Literature that Needs to be Reconsidered. 45

Prolégomènes à la littérature byzantine du IVe et du Xe siècle 73

L'auteur byzantin. Taxinomie et systématique 97

La cultura della συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino
2) Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno 119

Cadre d'exposition / cadre de pensée : la culture du recueil. 153

Du premier humanisme à l'encyclopédisme : une construction
à revoir 173

Les recueils historiographiques à Byzance : un cas de « sélection
de textes raffinés » (*Wenxuan*) ? 201

Deuxième partie
Contextes

Introduction. 227

Idéologie religieuse et contestation politique dans une œuvre
hagiographique de l'Antiquité tardive 231

La politica dell'immaginario di Leone VI il Saggio 251

Idéologie politique, production littéraire et patronage au Xe siècle :
l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste 283

Eustathe de Thessalonique et le difficile exercice du pouvoir 305

Le *bios* de Kékauménos 325

Une chronique byzantine inconnue. 343

La sténographie de Michel Psellos 359

Le temps de l'Empire 381

Monuments de rêve. Représentations architecturales dans
la littérature byzantine. 397

Identité et craintes. Théodore Pédiasimos
à Serrès au XIVe siècle 415

PRÉFACE

à la mémoire d'Eleonora Molaro Angeli

Les vrais enseignants sont ceux qui changent la vie de leurs élèves. Ils ne transforment pas une citrouille en carrosse, mais savent voir dans l'âme des jeunes les aptitudes et les capacités, les accompagner, les diriger, les conseiller. Jamais je n'oublierai ma professeure de lettres Eleonora Molaro Angeli : j'étais en dernière année de collège ; ma famille, ouvrière, ne pouvait penser pour moi qu'à une carrière qui devait nécessairement suivre leur parcours. À l'époque l'Université était réservée à une élite. C'est là que Mme Molaro est intervenue : elle a pris les rênes de la situation, elle a convaincu ma famille, elle a tout fait pour me donner les directives justes. Avec son aide, la citrouille que j'étais est devenue à son tour un enseignant. Je ne l'oublierai jamais. Que ce livre soit dédié à sa mémoire.

Je suis tout aussi profondément reconnaissant à la Roumanie et à sa communauté scientifique. Non seulement j'ai eu, de ce pays, des élèves aux grandes capacités qui aujourd'hui sont des chercheurs connus et reconnus, et qui m'ont donné tant de plaisir à les suivre et m'ont appris tant de choses, mais j'ai connu auprès des Roumains des témoignages d'estime qui m'ont profondément touché. L'Académie Roumaine a voulu publier un recueil de mes articles en 2013 (*Des textes et des contextes dans la littérature byzantine. Un recueil autobiographique d'articles*) dans la prestigieuse série *Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi* ; l'Université Babeş Bolyai de Cluj-Napoca m'a décerné le titre de Doctor Honoris Causa ; le président de l'Académie, Ioan-Aurel Pop, m'a toujours honoré de son amitié ; le Métropolite de Galaţi Cassien m'a accueilli comme un ami et un frère. Maintenant c'est à nouveau l'Académie qui m'a demandé de rédiger un nouveau recueil d'articles, lequel doit compléter le premier.

J'ai donc réuni 18 de mes articles, dans la continuité du volume précédent. J'ai voulu d'abord diviser ce matériel en deux parties : d'un côté la « méthode », et de l'autres les textes. Parler de méthode est peut-être trop prétendre : il s'agit pour moi de présenter la façon avec laquelle j'ai toujours lu les produits écrits byzantins. Je ne veux pas rentrer dans le débat de la littérature : plusieurs voix se sont levées pour déclarer que nous ne pouvons parler de littérature

seulement qu'à partir du XVIIIe siècle. Je ne veux non plus discuter des différences entre ce que les Allemands appellent *Literature* et *Schrifttum* et les Grecs Λογοτεχνία et Γραμματεία. Il me semble que le problème soit beaucoup plus complexe, et que certainement il existe une tradition « littéraire » très ancienne qui continue à Byzance, mais qu'au même temps nous devons surtout comprendre le message contenu dans chaque ouvrage. Le rôle de l'écrit est celui qui a toujours attiré mon attention, plus que les virtuosités des écrivains, même si je suis tout à fait conscient que l'élégance d'un Psellos ou le style d'une Anne Comnène suscitaient l'engouement de leurs lecteurs et ravissent aujourd'hui beaucoup de philologues. Cette première partie comporte 8 articles. Le lecteur verra que je reprends souvent les mêmes arguments et les mêmes exemples, signe indubitable d'une certaine paresse, ou plutôt d'une paresse certaine, je l'avoue. Mais la variation sur le thème est un procédé musical qui nous permet de mieux saisir le sens d'une musique : le thème est conservé dans ses parties essentielles, mais on change la mélodie, ou le tempo. C'est ce que j'ai fait pendant de longues années.

Si le thème est resté toujours le même, ce sont les différentes mélodies qui ont changé, à savoir les sujets de l'analyse : les textes qui ont fait l'objet de mes recherches. C'est justement le contenu de la deuxième partie de ce recueil, constitué de 10 articles. Je n'ai pas voulu étendre trop ces exemples de lecture, ou plutôt de ne pas porter mon attention sur beaucoup de genres d'écriture : un peu d'hagiographie, un peu d'historiographie, quelques réflexions sur des discours, des études à caractère général.

Enfin j'ai pensé qu'il aurait été utile d'ajouter une troisième partie, pour présenter une série d'études, encore une fois enchevêtrées entre elles, sur un manuscrit qui m'a occupé pendant longtemps, le *Parisinus gr.* 1336. En effet, ce manuscrit, d'ailleurs bien connu par les philologues, car il contient le texte des *Parastaseis syntomoi chronikai*, s'est révélé à mes yeux une véritable mine de renseignements précieux. Non seulement il valait la peine de revenir sur les *Parastaseis*, car la lecture faite par Preger voici plus d'un siècle, était parfois imprécise, surtout parce que l'idée de l'époque était celle de vastes recueils qui auraient donné naissance à des ensembles plus petits. Mais la relecture constante du manuscrit a donné matière à plusieurs études, notamment en ce qui concerne le texte du Pseudo-Eustathe qui à mon avis prend une autre dimension par rapport à ce qu'on avait toujours imaginé : loin d'être un « commentaire à l'Hexaméron », comme il avait été toujours

considéré, je pense qu'il s'agit d'une chronique inédite et inconnue. Déjà ce texte nous montre la richesse du contenu du codex de Paris, mais aussi des fragments attribués à Malalas ont marqué des nouvelles pistes de recherche.

Un recueil d'articles est toujours un moment de vanité, mais aussi un risque : proposer des ensembles d'études veut dire s'exposer au péril de jugements peu généreux, qui ne manquent pas de souligner les lacunes et les manquements. Ces défauts existent toujours, inutile d'essayer de les cacher. Pour tenter de me défendre a priori j'ai laissé les articles dans leur forme initiale, sans revenir sur des détails, à la lumière de ce que les recherches suivantes ont apporté. C'est dans ce sens qu'il faut lire ces contributions au débat scientifique, comme des tesselles d'une mosaïque toujours en cours, un puzzle qui se construit peu à peu, sans avoir jamais à prononcer le dernier mot. Le chercheur se doit d'être humble face aux progrès de la recherche, sachant que tout peut être basculé à tout moment.

Un seul article a été légèrement remanié, *Représenter la littérature byzantine.* Celui qui porte sur la *Vie* de sainte Eupraxie a simplement été traduit en français. Je suis particulièrement attaché à cette étude : elle est la première que j'ai réalisée, et à l'époque je n'avais que vingt-cinq ans. Ce qui m'effraye le plus, c'est que ma méthode de lire les textes était déjà présente, signe qu'au fond je n'ai que très peu évolué. J'aurais pu cacher cet article, mais je lui suis affectionné, comme à un souvenir d'une jeunesse si lointaine. S'il ne me permet pas de voir clairement mes progrès, il nous fait voir au moins l'évolution de la discipline : à l'époque, les études byzantines et hagiographiques étaient une niche ouverte à des spécialistes très savants et pointus. La bibliographie était fortement limitée : aujourd'hui elle est immensément plus riche, de nouvelles méthodes et de nouveaux outils de travail ont été mis en place. Une foule de jeunes chercheurs a pris la relève, apportant un air frais dans des pièces qui sentaient parfois le moisi.

J'espère que ce recueil d'articles soit perçu comme un témoignage, le témoignage d'une vie et d'un parcours. Et je demande de l'indulgence.

PREMIÈRE PARTIE

MÉTHODES

INTRODUCTION

Dans cette première partie j'ai réuni des articles qui ont davantage un contenu méthodologique, ou plutôt qui concernent des questionnements sur la littérature. Ils portent sur des considérations générales, sur la façon de lire les produits écrits. Les premiers trois, que je présente suivant un ordre chronologique, sont des « variations sur le même thème », et le lecteur qui aura la patience de les lire découvrira les mêmes arguments, déclinés de façon différente, mais toujours avec les mêmes questionnements.

Le premier article avait été conçu dans le cadre d'une réflexion méthodologique lors d'un colloque organisé en collaboration entre l'EHESS et l'Université de Chypre. Il voulait aborder le problème de la définition de l'auteur byzantin, pour savoir comment établir une liste d'auteurs. Il représente la première étape d'un processus qui prendra forme dans le deuxième article. Les deux articles suivants sont complémentaires et ont été écrits à la même époque : ils avaient pour but de définir la littérature byzantine et les auteurs. Le premier, dont le titre original était « Displaying la littérature byzantine », avait été présenté lors d'une séance plénière du XXIe Congrès International d'Études Byzantines (Londres, 2006). Le titre, plutôt barbare, avait été suggéré par l'intitulé du Congrès : *Displaying Byzantium*. La publication dans le Actes du Congrès n'était pas exempte d'erreurs : entre autres, le schéma qui figure au début avait été omis dans l'édition. Le texte ici présenté est donc une correction, avec changement de titre, mais sans réelles modifications.

L'article suivant a une histoire un peu différente. Peu de temps après le précédent, un de mes étudiants, Ovidiu Olar, aujourd'hui chercheur à l'Institut d'histoire de l'Académie Roumaine à Bucarest, est venu me voir dans mon ermitage italien. Il m'a ordonné d'écrire sur le champ un article pour un recueil d'études à la publication duquel il participait. Je me suis affairé, et peu de temps après, en utilisant les parties que j'avais omises dans la première présentation, j'ai pu lui envoyer l'étude, qu'il a traduite en anglais. Une année plus tard, ce texte m'a servi comme sujet d'une conférence que j'ai tenue à l'Université d'Uppsala : elle a été publiée ainsi aussi dans la revue de cette Université. Comme l'article était pensé pour un public de non-spécialistes, la bibliographie à la fin a été réduite fortement au moment de la publication ; cependant on peut l'intégrer avec celle du premier article. Le problème qui

était au cœur de l'article était la constitution d'un corpus d'auteurs byzantins : quels sont les pièces écrites qui doivent être prises en compte ? Sur la base de quelle méthode chosir les auteurs, y compris les anonymes qui sont foule ? Comme on peut le voir, je reprenais les critères annoncés dans le premier article. Certes, par la suite de nombreux ouvrages ont apporté leur contribution au débat : je me borne à signaler le précieux ensemble d'articles *The Oxford Handbook of Byzantine Literature* (éd. S. Papaioannou), New York, 2021.

La quatrième étude remonte également à la même époque. En 2010 un Congrès s'est tenu à Istanbul, lors des manifestations dans le cadre de « Istanbul capitale de la culture européenne – 2010 ». Les organisateurs avaient pensé d'organiser une sorte de manuel sur la civilisation byzantine, en donnant des sujets particuliers à chaque participant. Je devais parler du renouveau de la production littéraire au IXe-Xe siècle. Le sujet était extrêmement vaste, et surtout l'idée de « renouveau » me compliquait la tâche. C'est pourquoi j'ai essayé de porter mon attention sur les questions qui demeurent au fond de la production écrite byzantine, à savoir le réseaux de lecteurs et de producteurs, et leur rapport avec le pouvoir, convaincu comme je l'étais et je le suis toujours, que l'écriture à Byzance est toujours une écriture utilitaire.

*

La deuxième partie des « méthodes » comporte trois articles, tous concernant le même sujet : la culture de la *syllogè*. Encore une fois, il s'agit bien d'une « variation sur le thème », étirée sur presque trente ans. Au début des années 80, Elpidio Mioni, qui préparait le catalogues des manuscrits de la Bibliothèque Marciana de Venise, m'avait proposé l'étude d'un gnomologe. De fil en aiguille, cela m'a porté à l'édition critique du Florilège de Géorgidès, publié à l'Académie de Vienne en 1986. Il s'agissait de la première édition d'un recueil de ce genre, après les début du siècle, lorsque ce type de production byzantine intéressait surtout dans la perspective de la récuperation des passage d'auteurs de l'Antiquité. Pour moi, il s'agissait de mieux cerner le « pourquoi » de cette production, si abondante pendant toute la période byzantine. Ces collections devaient bien avoir un sens, une utilité. Les plus célèbres avaient été produites au Xe siècle, pendant le règne de Constantin Porphyrogénète. Le livre de Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, venait tout juste de paraître : ces collections étaient classifiées comme « encyclopédiques ». Est-ce que la définition était appropriée ? Mes réflexions m'avaient conduit à la contester.

Je pensais qu'il s'agissait pour les Byzantins d'aborder différemment de nous la question de la transmission du savoir. J'avais donc proposé de parler plutôt de « culture de la syllogè ». La définition connut un certain succès à partir des années 2000, devenant par la suite une méthode d'analyse. J'ai consacré plusieurs articles à ce sujet, dont trois, plus méthodologique, sont présentés ici.

Le premier article était consacré à la contestation de la vision « encyclopédique » dominante à l'époque. En 1990 j'avais tenu des séminaires à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, où cinq ans après je suis devenu directeur d'études, et à l'Université de Munich, invité par Armin Hohlweg, qui finalement me proposa la publication de l'étude dans la *Byzantinische Zeitschrift*. L'article porte les traces de la présentation orale, ce que je regrette. Il a été repris et commenté à plusieurs reprises dans les études sur les recueils, et – somme toute – jamais vraiment contesté. Sur la ligne de cette étude, j'ai publié ensuite plusieurs recherches, qui visaient à démontrer la présence d'une mentalité byzantine fondée sur la façon de produire culture par le biais de citations.

Le deuxième article représentait un moment important dans les études sur les recueils. Peter Van Deun et Caroline Macé avaient organisé un colloque à Louvain sur l'encyclopédisme à Byzance. Sur leur invitation, j'avais proposé une reprise plus globale de la « culture de la *syllogè* ». Je me suis concentré surtout sur les mots techniques qui semblent caractériser la façon de procéder des auteurs qui nous ont laissé des recueils, pour réitérer mes convictions sur l'usage impropre du terme « encyclopédie ». J'ai essayé aussi de tracer un excursus très rapide des recueils, pour montrer la variété des formes existantes. Lors du colloque, il y avait deux autres interventions à caractère général, comme la mienne, qu'il faudrait bien avoir à l'esprit : P. Schreiner, « Die enzyklopädische Idee in Byzanz », p. 3-28, et P. Magdalino, « Orthodoxy and History in Tenth-Century Byzantine "encyclopedism" », p. 143-160. Je renvoie au compte-rendu de A. Kaldellis, qu'on trouvera à l'adresse https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/17693/23811.

Le troisième article voulait être une sorte de conclusion de cette saison de recherches. En souvenir de Paul Lemerle, une rencontre avait été organisée à Paris, et je devais présenter mes contestations à son livre le plus célèbre, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, paru à Paris en 1971. Ce livre a joué un rôle fondamental dans nos études, et mes observations restaient en quelque mesure

à la marge. J'ai repris donc les arguments déjà présentés auparavant, mais en les enrichissant d'autres sources et d'autres argumentations, qui vont toutes dans le même sens : niant l'idée d'un encyclopédisme byzantin, je voulais continuer à parler d'une mentalité typiquement byzantine, la « culture de la *syllogè* ». C'était en quelque manière un dialogue entre moi et le grand savant disparu en 1989, que j'avais rencontré peu avant sa mort, dialogue encore plus fort par le fait que j'ai présenté mes points de vue au Collège de France, où Lemerle enseignait, et que ma contribution a été publié dans *Travaux et Mémoires*, la collection qu'il avait fondée : les véritables hommages se font dans l'échange d'opinions qui montrent l'intérêt pour une œuvre, non dans la flatterie.

*

A ces deux parties initiales, j'ai ajouté une troisième, constituée d'un seul article, qui porte sur les recueils d'*excerpta* de Constantin Porphyrogénète, avec pour but d'aborder l'écrit historique à Byzance du point de vue sociologique. L'article considère la fonction des *Excerpta* constantiniens, produit littéraire construit selon la « culture de la syllogè », au jour de la confrontation avec les intérêts parallèles des Chinois, qui nous indiquent les enjeux sociétaux de ce type d'écriture. Cette contribution fait partie d'une série d'articles qui devaient être présentés lors d'un colloque à Gand en 2016, mais qui a été annulé suite aux attentats terroristes de Bruxelles de la même année. Avec l'autorisation de Peter Van Nuffelen et Emerance Delacenserie, organisateurs du colloque, j'avais décidé de recueillir les articles qui portaient sur les *Excerpta* constantiniens : je conseille vivement la lecture des autres articles.

DISPLAYING LA LITTÉRATURE BYZANTINE

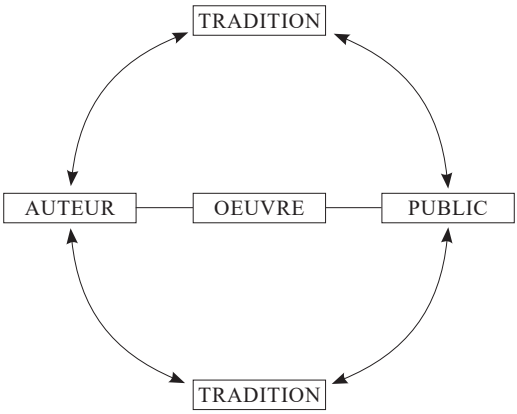
Le titre qui m'a été proposé par les organisateurs de cette séance plénière nécessiterait beaucoup de précisions préliminaires, et cette tâche s'annonce très difficile, car l'ensemble de problèmes suscité par l'idée de représentations de la littérature byzantine est au coeur même de la réflexion actuelle que mène notre branche d'études. En effet, nous pouvons aborder le sujet d'un double point de vue, à savoir considérer la façon dont les Byzantins conçoivent (et expriment) leur production littéraire, ou bien parler de notre manière de concevoir (et exprimer) cette littérature, qui relève de catégories esthétiques et sociales qui ne sont absolument pas les nôtres. Il est évident que la littérature à Byzance jouait un rôle qui n'est pas celui de la production contemporaine. Le concept de belles lettres, la conception romantique de l'expression de l'âme et de ses sentiments sont très éloignés des préoccupations des Byzantins, pour qui la littérature joue un rôle qui reste largement à définir. Au cours de cette intervention, je tâcherai de poser des questions sur les liens entre la littérature et la société byzantine, et j'étudierai l'aspect fonctionnel de la production littéraire, en le considérant comme une question utilitaire.

À mon avis, ce caractère utilitaire est toujours présent dans toute la production byzantine, et ne pas en tenir compte porte à des malentendus parfois gênants. Or, les méthodes d'approche de cette littérature sont celles qui ont été initiées par les philologues et les historiens, qui ont des buts radicalement différents. Les traités d'histoire de la littérature byzantine, dont dispose le chercheur, ont suivi un parcours fortement influencé par la recherche philologique traditionnelle, tout en subissant la concurrence déloyale de la philologie classique. C'est pourquoi la priorité a été donnée aux genres littéraires et aux contraintes dont ils sont porteurs, dans une hypothétique continuité qui depuis l'Antiquité aurait existé jusqu'aux derniers souffles de Byzance et au-delà. Ou alors, appliquant souvent de manière stricte la méthode classique d'édition des textes, les philologues ont suivi ce même parcours qui devait assurer le rétablissement correct du texte, mettant ainsi au centre de leur réflexion la ligne verticale de la tradition : chaque texte est mis en rapport avec ceux qui l'ont précédé et qui le suivent, pour mieux comprendre le texte ou pour établir des filiations censées expliquer la formation d'un ouvrage et d'une pensée. Quant aux historiens,

ils ont abordé la production littéraire byzantine avec la volonté d'en tirer le plus grand nombre de renseignements historiques, comparant souvent ce qui n'est pas comparable, à savoir des textes produits à des époques différentes, sous prétexte que le genre autorisait ce type d'applications. Il s'agit bel et bien d'un paradoxe : à la différence des sociétés occidentales, la civilisation byzantine nous est peu connue dans ses aspects matériels ; les études doivent donc se fonder principalement sur les sources écrites, qui relèvent en grande partie de la production littéraire. Mais dans l'histoire de la byzantinologie nous sommes confrontés bien davantage à des recherches de nature historiographique, qu'à des études de nature littéraire fort peu nombreuses. Ainsi, face à une disponibilité assez importante et à une variété remarquable de traités historiques ou qui portent plus généralement sur la civilisation byzantine, les histoires de la littérature byzantine existantes, tout en représentant des aides sans doute précieuses et incontournables, ne suffisent pas aux nouvelles exigences de la recherche scientifique. C'est pourquoi les historiens, dépourvus d'une boussole, ont pénétré l'espace sacré de la littérature pour en tirer des renseignements de première main, lisant souvent un texte au pied de la lettre et oubliant sa dimension littéraire.

Fixer, en réalité, notre attention sur l'instantanéité de la production littéraire, et souvent contre les prétendues indications des auteurs byzantins, nous permet d'évaluer différemment leur production, tout en étant conscients que la tradition joue un rôle essentiel non seulement dans la composition de chaque ouvrage, mais aussi par rapport aux attentes du public et de la reconnaissance que celui-ci peut donner aux produits littéraires. Si nous essayons d'établir un schéma pour expliquer ce type de représentation de la littérature, nous pouvons imaginer qu'au centre de notre analyse se situe l'œuvre, au croisement de deux axes, l'un vertical, représentant la tradition littéraire dont chaque ouvrage est porteur comme élément passif d'abord, actif par la suite, et l'autre horizontal, représentant le lien indissoluble entre l'auteur (avec son bagage existentiel, son « pourquoi » de la production, que ce soit une position idéologique, une défense d'intérêts particuliers ou la demande d'un commanditaire), et le destinataire de l'ouvrage, qui peut être unique (p. ex. l'empereur) ou multiple (p. ex. la foule des fidèles qui écoutent une lecture), et qui comprend aussi le commanditaire de l'oeuvre. D'autre part, l'auteur (et éventuellement son commanditaire) et le public dépendent étroitement d'une expression littéraire reconnaissable, qui a pour référent la

tradition, et détermine à son tour la réception future d'autres ouvrages. Voici, exposé schématiquement, comment nous pouvons représenter ce processus de création littéraire.



Ce qui dans ce schéma n'est pas mis au centre de la création littéraire, et cela contre une tradition bien affirmée, est la personnalité de l'auteur, sa « poétique », son génie créateur, toute évaluation et tout jugement reposant en grand partie sur des critères subjectifs, car même l'originalité, tout comme son pendant, la paternité, auxquelles nous attachons tant d'importance, ne sont rien d'autre que des catégories qui nous sont propres. Enfin, dans ce même schéma nous pouvons aisément voir qu'il existe une circulation extratextuelle, à laquelle l'ouvrage est fortement lié, mais de manière plus indirecte : d'un côté l'auteur (et l'éventuel commanditaire) est assujetti à la tradition, car dans cette tradition il trouve les expressions qui sont plus conformes à son esprit et à ses goûts, et d'autre part il détermine en même temps la continuation de cette tradition, ce qui n'est pas sans influencer le produit. Quant au public, il reconnaît lui aussi l'ouvrage d'art sur la base de critères tant esthétiques qu'intellectuels formés et modelés par la tradition, qui assure la survivance des expressions littéraires auprès des générations à venir. L'auteur doit évidemment tenir compte de tout cela, et sa capacité d'écriture, sa réussite, est déterminée par sa prise en compte de tous ces éléments.

C'est d'abord la « ligne droite » qui peut nous donner le plus de renseignements sur la production littéraire byzantine : le long de cette ligne, le rôle central est occupé par le produit littéraire, devenu désormais

un « message » indépendant dans sa forme et son contenu, car il exerce une fonction à part entière, résistant à la synchronie qui l'a généré et devenant élément fondateur de nouveaux produits dans le diachronie. Ce message peut être analysé dans ses rapports avec la tradition, car l'utilisation des formes conventionnelles, voir leur innovation ou la façon de les plier aux exigences de la communication, donnera plus ou moins de force au message et déterminera d'un côté les expression futures, et de l'autre, ce qui est fondamental, aura un rôle moteur dans la communication. Ce sera alors la narratologie, doublée de l'étude de la tradition philologique, qui nous permettra une meilleure compréhension de la nature du message.

Certes, l'analyse des récits comporte de façon importante l'interprétation personnelle du chercheur, qui essaye de mettre en lumière les points à son avis les plus significatifs, et propose une reconstruction qui sera ou non acceptée selon la quantité de preuves qu'il saura amener : dans les sciences humaines l'engagement et la responsabilité du chercheur restent au centre de toute réflexion.

La première étape dans l'analyse de chaque produit littéraire demeure l'analyse de la ligne droite, qui va de l'auteur et de ses motivations (qu'elles soient les prétentions du commanditaire, l'intérêt personnel de l'auteur, la volonté de diffuser une pensée, ou tout autre motivation envisageable) au public, destinataire du message, en sachant que cette ligne est liée à l'utilité que l'auteur en tire, ce qui n'est pas sans nous poser des problèmes majeurs lorsque nous nous efforçons de définir cette utilité, car très souvent les motivations et l'éventuel commanditaire, ainsi que le public nous sont largement inconnus, ou, du moins, ils ont été peu recherchés par la critique. Il est également évident que l'attention portée au message présuppose d'abord son analyse dans sa contemporanéité, à savoir dans sa réception immédiate et non dans la réception différée : dans cette dernière le poids de la tradition joue un rôle différent, et le décalage dans l'appréhension du texte sont toujours possibles, de notre part, bien sûr, mais aussi de la part du lecteur byzantin « différé ». La compréhension du texte doit d'abord porter sur le message que l'auteur a voulu faire passer, car l'effet que ce message aura sur le public à venir s'inscrit naturellement dans l'axe vertical du schéma présenté.

Pour expliquer comment nous pouvons appliquer ce schéma à la littérature byzantine, et pour essayer de définir les problèmes qu'il pose, rien ne saurait remplacer des exemples, en commençant par la conscience qu'ont les

auteurs de la fonction utilitaire de leur production : il s'agit, bien entendu, d'expliquer ce qui pour eux était tout à fait évident. Prenons un exemple tiré de l'historiographie. Dans sa *Chronique* écrite au XIe siècle, Skylitzès fait une sorte de critique de ses sources, et nous dit expressément que tous les auteurs avant lui n'ont écrit que pour rendre service à leurs amis :

> « Les anciens historiens ont bien conçu des abrégés d'histoire… Mais tous ont échoué dans la tâche d'être précis : ils sont passés à côté des choses plus importantes et leur travail a été inutile pour ceux qui sont venus après, car ils n'ont fait que l'énumération des souverains en nous apprenant qui avait pris le trône et après quel empereur il avait régné, et rien d'autre. Même lorsqu'ils ont essayé de raconter certains événements, ils ne l'ont pas fait de manière appropriée et ont plutôt nuit aux lecteurs, au lieu de leur être utiles… Tous ont proposé leur propre récit, l'un pour faire – comment dirais-je – l'éloge d'un empereur, l'autre pour tisser le blâme d'un archevêque, l'autre encore pour louer un ami : chacun a poursuivi son but en utilisant la forme du récit historique et s'est bien éloigné de l'esprit des sublimes historiens… Ils ont longuement exposé les événements de leur temps, et même un peu plus anciens, dans un récit historique : il y a qui a écrit son histoire pour défendre quelqu'un, qui pour attaquer, qui pour faire plaisir, qui pour parti pris ; leur narration est différente de celle des autres, et de cette manière ils troublent le lecteur et lui donnent les vertiges. »

La prise de conscience de la fonction de l'historiographie ne pourrait pas être plus nette, et aussi l'accusation portée contre une production littéraire qui sert aux intérêts particuliers. En outre, Skylitzès est bien conscient du fait que, pour faire de la propagande ou de la défense, ses prédécesseurs ont eu recours aux techniques du récit historique, puisées dans la tradition du genre : « chacun a poursuivi son but en utilisant la forme du récit historique et s'est bien éloigné de l'esprit des sublimes historiens », selon des modalités qui, à ses dires, avaient été adoptées dans les deux siècles précédents, à savoir depuis Georges le Moine et Théophane le Confesseur.

Cette critique nette et dépourvue de toute ambiguïté n'est pas fréquente chez les historiens ; habituellement, ils tâchent de masquer leurs intentions derrière une déclaration de principe, qui souligne de manière ordinaire l'importance du récit pour la conservation de la mémoire. Il suffirait, par exemple, de lire l'introduction à la défense qu'Anne Comnène écrit de la conduite de son père, et qui débute avec des déclarations d'intention aussi solennelles que trompeuses :

> « Le temps, qui coule irrésistiblement et d'un mouvement ininterrompu, entraîne et emporte avec lui tout ce qui est en passe de devenir pour l'engloutir dans un abîme d'oubli… Mais la science de l'histoire est une digue inébranlable qui s'oppose au torrent du temps… C'est parce que j'en suis convaincue, que moi, Anne, … je veux, dans cet ouvrage que j'écris, raconter les actions de mon père qui ne doivent pas être livrées au silence, ni être entraînées par le torrent du temps comme dans un océan d'oubli… Si j'entreprends ce récit, ce n'est pas pour faire étalage de mon habileté d'écrivain, mais pour qu'un sujet aussi important ne reste pas sans témoin devant les générations à venir, puisque même les plus grands exploits, si on ne les a pas en quelque sorte confiés à la garde de l'histoire pour les livrer au souvenir, disparaissent dans les ténèbres du silence » (trad. B. Leib).

Ces lieux communs, plus ou moins bien présentés, se trouvent dans maints ouvrages historiques. Cependant l'utilisation de l'historiographie à des fins personnelles, pour soutenir une position idéologique ou pour défendre ses propres intérêts, est une constante à Byzance : comme j'ai déjà traité récemment ce sujet, je n'y reviendrai que brièvement, pour apporter quelques exemples. Le récit de la prise de Thessalonique, œuvre du métropolite Eustathe, a été considéré comme une chronique racontée avec le style personnel d'une personne impliquée dans les événements. L'auteur d'ailleurs, tout au début de sa narration, se lance dans une dissertation sur les différences entre les historiens, qui traitent des faits qu'ils n'ont pas vus de leurs yeux, et les chroniqueurs qui relatent ce qu'ils ont personnellement vécu. Mais à cette dissertation, qui semble bien représenter une prise de distance par rapport à l'exposé qui suit, Eustathe ajoute une phrase curieuse :

> « Ma relation évoquera rapidement les signes [qui ont annoncé la catastrophe]… à des fins d'admonestation : en effet, elle n'a pas été lue et diffusée à un moment quelconque, mais lorsque sont prononcés les prêches de la période du saint carême. Ainsi ce récit, qui trouve son commencement dans les calamités subies par la ville, finira sous la forme d'un sermon ecclésiastique. »

Faut-il penser qu'il s'agit d'un sermon lu dans l'église ? Difficile de le croire, même si nous pouvons supposer qu'une homélie prononcée après le retrait des ennemis constitue le noyau de son récit, ou que la diffusion de l'œuvre ait eu lieu pendant le Carême, ce qui amène Eustathe à la présenter sournoisement comme un sermon.

L'analyse du parcours qui va de l'auteur et de ses motivations au destinataire, nous permet de mieux comprendre le sens de ces mots. Tout au long de sa narration, Eustathe s'en prend aux responsables de la catastrophe : l'empereur déchu, Andronic, et le stratège chargé de l'administration et de la défense de la ville, David Comnène, le petit-fils de la célèbre Anne. Le récit se transforme peu à peu en un pamphlet, où l'autodéfense tient le premier rang : non seulement Eustathe récuse toute responsabilité dans la mauvaise gestion de la ville, dont il était quand même le chef de l'Église, mais de plus, tout en admettant s'être trompé lorsqu'il défendait l'action de David, tout en reconnaissant avoir entretenu des bons rapports avec le chef des Normands, tout en avouant à demi-mot avoir cru en Andronic Comnène, il se lance dans un attaque contre ceux qu'il désigne comme les vrais responsables, qui de toute manière sont hors-jeu, et s'en prend à ses concitoyens qui évidemment l'accusent de connivence avec tous les pouvoir qui se sont succédés.

De ce point de vue, méritent particulièrement d'être retenus les propos qu'il prononce à l'adresse de son public : il rappelle en forme voilée qu'il y a eu une insurrection contre l'Église, dont il était le chef ; il menace de révéler les péchés (à comprendre comme les coresponsabilités) des autres, il invite à dépasser les malentendus du passé pour revenir à une concorde qui seule peut sauver la ville. Toute la narration n'est qu'un « décor » pour mieux présenter ses propos. Au moment où il doit exprimer son point de vue, défendre sa position fragilisée par les événements et le changement de régime politique, il se sert de l'histoire pour faire passer un message, adressé évidemment aux notables de Thessalonique et au nouvel empereur qui siège depuis peu sur le trône de Constantinople. Eustathe, tout en revendiquant sa filiation avec les écrivains de l'Antiquité, qu'il adore d'ailleurs citer, structure sa relation de la prise de Thessalonique en ayant recours aux différentes formes de la littérature, comme un éventuel sermon d'abord, une « chronique » ensuite, le tout pour défendre son point de vue. Loin d'être historique, son texte est une pièce de haute littérature pliée à ses propres fins, où nous voyons clairement quelles sont les motivations et quels sont les destinataires.

La tradition du genre joue un rôle important et indéniable dans la construction du récit : l'étude des formes choisies par Eustathe pour envoyer son message peut également nous renseigner sur le type de public auquel il s'adresse. Le fait qu'il s'appesantit sur les différentes formes d'historiographie, au moment où son texte n'est pas, selon ses intentions, une chronique, mais

une autodéfense qui s'habille des formes du récit historique pour atteindre son public : le fait qu'il ait recours aux lieux communs de la narration des événements de guerre, comme les signes célestes qui annoncent la catastrophe, ou les portraits des personnages ; le recours aux discours et aux flash-back et à d'autres techniques narratives prévues et codifiées par la tradition du genre ; le choix de la langue, savante et nourrie de citations, sont autant d'éléments qui doivent assurer à son message une réception auprès d'un public, qui n'est certainement pas le menu peuple se rendant à l'église un dimanche de Carême pour écouter le sermon de son pasteur, mais celui des notables à la culture développée, ou à l'habitude littéraire capable de comprendre ou de deviner les enjeux culturels, mais surtout la nature du message qui y est véhiculé. Cependant, ces opérations de décodification du texte sont possibles si nous portons d'abord notre attention sur la représentation de la littérature byzantine et sur le contexte dans lequel l'ouvrage a été conçu : c'est ainsi que notre représentation de la littérature byzantine peut devenir la représentation des Byzantins eux-mêmes.

Prenons maintenant un exemple tiré de l'hagiographie, la *Vie* du Bienheureux David, qui est au centre d'une enquête récente que j'ai menée dans le cadre de l'étude des sources relatives à la ville de Thessalonique. La *Vie* ancienne qui nous est parvenue, n'était probablement pas le seul texte qui circulait à Byzance sur ce personnage, qui vécut à l'époque de l'empereur Justinien. Étant donné que l'auteur anonyme déclare l'avoir composée sur la base de récits oraux environ 180 ans après la mort du bienheureux, qui pendant une mission diplomatique auprès de l'empereur avait connu Théodora, nous pouvons en déduire que la composition de l'ouvrage date environ du début du VIIIe siècle. D'autre part, un bref récit sur un miracle du bienheureux, une lumière divine qui sort de sa cellule, est raconté par le moine Palladius, qui déclare en avoir été témoin oculaire. Ses dires sont recueillis par Jean Moschos dans le *Pré spirituel*, dont la composition peut se situer à la fin du VIe siècle.

À la lecture de la *Vie*, aucun élément ne surprend le lecteur : il s'agit bel et bien d'une narration traditionnelle écrite dans une langue assez simple et facilement compréhensible. Quant à l'auteur, il nous est inconnu, mais nous pouvons aisément supposer qu'il travaille aux ordres d'un membre de la hiérarchie ecclésiastique, peut-être du monastère du Bienheureux David, qui était situé dans la partie haute de Thessalonique. C'est l'analyse du récit qui

peut nous fournir des éléments pour identifier à la fois le commanditaire et le destinataire de l'oeuvre, et pour comprendre dans quel but la *Vie* pouvait avoir été composée.

Si on compare les deux sources, la *Vie* et la narration de Moschos, la première remarque à faire est que les renseignements sur David ne coïncident pas : d'abord la *Vie* ne fait pas mention de l'origine du saint qui, selon Moschos, venait de Mésopotamie. Ensuite, Moschos ne mentionne aucune mission diplomatique, mais il fait en revanche état d'une ascèse ininterrompue menée à l'extérieur de la ville, tandis que selon la *Vie*, le saint avait accompli son parcours ascétique à l'intérieur même de Thessalonique, où il sera enseveli par la suite, au retour de Constantinople. Sa mort, selon la *Vie*, se situe pendant le trajet de retour, juste en face de Thessalonique. Les marins n'auraient pas porté le corps en ville, mais auraient mouillé dans la région située à l'Ouest des murs, avant de prévenir l'archevêque de la mort de David. L'archevêque aurait alors ordonné de célébrer les funérailles, et organisé une procession accompagnant la relique jusqu'à sa sépulture ; cette procession toutefois ne serait pas entrée en ville, mais on aurait longé les murs extérieurement; puis le corps aurait été introduit dans le monastère par une porte située au Nord, et enseveli dans un trou creusé dans le mur.

Certes, nous pourrions faire confiance à la narration des événements : David étant mort en mer avant de parvenir en ville, on empêche aux marins de faire entrer le corps du saint dans l'enceinte urbaine, par mesure de précaution à l'égard de tout accident arrivé lors de la navigation. Cependant, l'hagiographe note que le corps de David est d'abord débarqué à l'endroit où lors de la persécution de Maximien, avaient été jetés les corps des martyrs Théodoulos et Agathopodos. La donnée pourrait être considérée du point de vue archéologique, supposant l'existence d'un lazaret à cet endroit, mis sous le vocable des deux saints, mais nous pouvons également soupçonner que l'hagiographe a voulu lier la « naissance en Dieu » du saint, qui intervient au moment de sa mort, aux deux martyrs qui représentent le premier christianisme de Thessalonique : une façon de dire que David, qui n'était pas originaire de la ville, détail non fourni (délibérément ?) par la *Vie*, devient citoyen du royaume des cieux et citoyen de sa ville par sa double naissance, en tant que saint et en tant que Thessalonicien.

Cette impression est renforcée par la suite du récit. L'archevêque rejoint le lieu où gît le corps de David, accompagné par la foule des habitants. Les

moines soulèvent le corps et l'amènent là où il sera enseveli, dans le monastère où il avait exercé ses vertus d'ascète. Mais le trajet ne se déroule pas dans les rues de la ville : le corps est emmené en procession tout au long des murs, comme on le fait avec les saintes icônes lors d'un assaut des ennemis, pour protéger la ville. En outre, David est enseveli à l'intérieur du mur, comme pour assurer à jamais par sa présence, la protection contre les barbares qui menacent Thessalonique. Il s'agit du même David, qui avait été choisi pour demander de l'aide à l'empereur au moment où les Slaves préparaient leur attaque contre la ville. Enfin, le fait de porter la relique du saint dans le côté ouest et nord des murs, semble la contrepartie des interventions miraculeuses de saint Démetrius, le protecteur de Thessalonique par excellence, qui – à ce qu'on raconte dans les *Recueil des Miracles* – déploie son action bénéfique le long des murs orientaux et du côté de la mer, au sud.

Pouvons nous supposer que le monastère *tôn Aproïtôn*, où la caisse contenant les reliques de saint David venait d'être presque miraculeusement découverte, avait décidé de confier à quelqu'un la rédaction d'un *Bios*, pour signaler au public des fidèles qu'il y avait dans la ville un autre saint autre que le saint patron, censé assurer sa protection ? Dans ce cas il nous est possible d'imaginer quel est le parcours entre le commanditaire de l'ouvrage et le public auquel il est destiné, tandis que l'examen du récit du point de vue de la structure nous permet aisément de reconnaître que l'hagiographe a eu recours à toute une série de lieux communs qui servent à souligner la sainteté de David. En d'autres mots, la tradition est employée pour assurer le tréfonds de la sainteté, l'écrivain ayant recours à toute une série d'épisodes qui ramènent la figure du célébré à l'intérieur d'un modèle reconnaissable par le public et par le commanditaire. Sur cette base, sont cousus les épisodes ultérieurs, qui représentent le but véritable de l'auteur, selon les consignes qu'il a reçues ou qu'il s'est donné. À l'origine de la composition se situerait donc l'intérêt d'un monastère et la volonté d'exalter l'action de l'un ses anciens moines, dont on assure avoir redécouvert le cercueil en bois : la reconstruction de la vie du saint serait faite sur la base d'une tradition orale (mais là il s'agit probablement d'un topos littéraire), pour diffuser auprès des fidèles l'image de David qui pourrait être un concurrent de Démétrius dans la protection céleste de Thessalonique. La *Vie* commissionnée par le monastère, comme nous le comprenons à la lecture du récit, s'adresse d'abord à la communauté du monastère qui porte le nom du saint, communauté qui en assure sa diffusion

dans l'avenir, par des lectures ou par des récits oraux, auprès des foules qui visitent le lieu ou qui sont censées le faire.

Le troisième exemple que je voudrais citer, concerne un ouvrage de compilation : il s'agit d'un synaxaire commissionné par Constantin Porphyrogénète à un auteur, dont nous sommes à même d'établir l'identité. Parmi les nombreux synaxaires compilés à partir du Xe siècle, figure aussi celui dû à Évariste, diacre et bibliothécaire, dont la préface a été éditée par Delehaye. Évariste s'adresse à l'empereur, affirmant avoir accompli la tâche qui lui avait été confiée, et demande la récompense (pécuniaire) qui lui avait été promise. Voici quelques passages de la préface :

> « Toi, très divin et très puissant empereur, puisque tu as probablement une grande et noble opinion de moi, tu as commandé que soit préparé pour ton compte un cadre général bref de commémoration de l'histoire des saints, qui sont célébrés pendant les périodes de l'année. Donc moi, puisque je n'étais pas présente en ce temps là (lorsque les saints ont vécu), comme témoin qui a vu et entendu, et puisque donc je ne peux pas me prononcer sur ces sujets sur la base de ma propre expérience, et du moment que je n'ai pas trouvé beaucoup d'auteurs, d'où par analyse on puisse sortir la vérité d'une histoire trompeuse, je suis venu au bout de l'entreprise, que tu as commandée avec mes propres forces.
>
> Je crois qu'il faut toujours obéir à tout ce que ta glorieuse et impériale volonté suggère ; j'ai donc composé le présent ouvrage, tirant les renseignements de ce qu'on a écrit sur les saints : qui était chaque saint, et à qui s'est opposé, quand il vécu et comment a-t-il lutté et gagné. J'ai fondé la véracité des récits sur les premiers auteurs qui ont écrit sur ces saints… Le bon empereur, évitant de faire des reproches, m'indiquera les moyens de redresser ce qui me manque : en effet, il n'établit pas une récompense adéquate pour chaque entreprise, lorsqu'il faut faire du bien. Est-ce que peu de gens ont connu sa bienfaisance ? Mais tout en imitant le Christ, il donne une récompense digne de lui même et, d'une façon impériale, il juge bon de tourner la main vers le salut et de rendre à ses sujets des bienfaits plus grands que ceux qu'ils lui ont rendus et de donner en abondance des récompenses, et au contraire de tourner la main vers la punition et d'empêcher le payement de ce qui est mal fait, et de mouvoir seulement avec ce châtiment le jugement de l'homme juste. »

Les propos ne pourraient pas être plus claires. En lisant le synaxaire préparé par Évariste, nous découvrons très rapidement qu'il s'est servi d'une part de

la tradition propre à ce genre de compilation, en utilisant tous les moyens que la rhétorique lui a appris pour réaliser la tâche, et d'autre part, qu'il a inséré dans le respect des règles, des éléments aux fins de célébrer l'empereur et sa gloire, citant des épisodes et des personnages directement liés à la propagande impériale qui était celle de Constantin Porphyrogénète, celui-ci ayant réalisé une sorte d'investissement économique dans la commande de cette entreprise.

Dans la logique de notre discours, la question qui nous préoccupe au vue de cette œuvre est relative au public auquel elle est adressée. Il ne fait aucun doute que le synaxaire avait été conçu pour être lu pendant les cérémonies religieuses dans les églises, devant la foule des fidèles, ce qui explique pour une bonne part l'investissement économique de Constantin Porphyrogénète. C'est pourquoi, Évariste utilise tous les moyens d'usage consacrés et réalise un ouvrage qui s'insère parfaitement dans le cadre de la tradition, selon les attentes du public des fidèles, en ajoutant les éléments dont est demandeur le commanditaire, transformés de façon à être conformes aux règles du genre. Dans ce cas, le récepteur auquel s'adresse Évariste est double : d'un côté il y a le public des fidèles à l'église, et c'est bien d'un public immédiat et différé qu'il s'agit ; mais d'autre part, il y a le commanditaire, qui est aussi le récepteur et surtout celui qui doit lui verser en récompense l'argent promis, en l'occurrence l'empereur, auquel s'adresse l'auteur.

Examinons à présent de plus près le rapport qui lie l'auteur à son public immédiat. Pour ce faire, je prendrai en considération la production littéraire de la période de Justinien. Il s'agit indubitablement d'une des époques les plus fertiles de la littérature byzantine, pratiquée dans les quatre coins de l'Empire, de l'Occident latin à la très savante Alexandrie, des contrées orientales à la Grèce et à Constantinople. La circulation des livres faisait de contrepoids à celle des auteurs qui souvent se déplaçaient et étaient actifs à des endroits différents de l'œkoumène byzantine, et à celles des étudiants qui rejoignaient les écoles et les maîtres dans les villes où ils exerçaient leur œuvre de diffusion du savoir. Dans ce contexte la définition d'un public « immédiat » semble très ardue, car il nous est difficile de prendre en considération toutes les variantes de la circulation et de la diffusion des produits littéraires, qui interviennent souvent par les biais des réseaux de lecteurs. D'autre part, l'identification d'un public de lecteurs à Byzance a toujours été l'objectif de recherches qui ont pris en considération les aspects les plus différentes, du degrés d'alphabétisation aux références à la lecture, en passant par les termes techniques et les

déclarations des auteurs, sans toutefois jamais essayer de tirer tout le profit possible du contenu des ouvrages et de leur incidence sur un éventuel public.

Nous pouvons néanmoins aisément voir que la production répond à des critères assez fortement localisés, tout comme pour d'autres produits artistiques ou artisanaux. Les thèmes choisis par les intellectuels constituent la réponse à des questionnements que chaque microsociété de l'Empire se pose. Chaque ouvrage constitue un message que l'auteur prépare en premier lieu pour des lecteurs immédiats, et le sens qu'il confie à son produit est censé donner une contribution à un débat qui se déroule à l'intérieur d'un cercle assez fermé. Si les qualités de l'ouvrage seront reconnues, ce seront ces lecteurs qui assureront à l'œuvre sa diffusion dans des milieux différents de celui à l'intérieur duquel le message a été conçu. N'oublions pas que dans la plupart des cas ces produits n'avaient pas de réseaux préconstitués de diffusion à vaste échelle ; à Byzance les auteurs ne pouvaient pas songer, comme le font leurs collègues d'aujourd'hui, à une maison d'édition qui se charge de la « publication » et de la diffusion de leurs créations auprès d'un public qu'ils ne connaissaient pas, même si, comme c'était le cas d'Évariste, dont je viens de parler, certaines entreprises littéraires pouvaient s'appuyer sur la volonté du commanditaire pour en assurer la circulation : mais il s'agit de cas assez exceptionnels, dans lesquels l'auteur s'adressait en premier lieu à son donneur d'ordre, en ayant à l'esprit la fonction que son ouvrage allait recouvrir auprès d'un public plus vaste.

Sur la base de ces considérations, nous pouvons essayer de diviser en zones de production littéraire l'aire culturelle qui se reconnaît dans l'Empire, en supposant que chaque produit répond à la demande d'un circuit de lecteurs plus ou moins défini ; nous pouvons alors facilement constater qu'à chaque aire correspond une typologie de production, sans que cela ait une valeur absolue, et ayant constamment sous les yeux le fait qu'un produit littéraire se prête certainement à plus d'un usage. Les essais qu'ont été faits en ce sens, comme par exemple le cinquième volume de la *Patrologia* de l'Institutum Patristicum Augustinianum, reflètent davantage la spécialité de chaque chercheur, qu'une nécessité taxinomique qui relève des caractères propres à chaque aire de production.

Prenons par exemple la production philosophique du VIe siècle, une production importante, mais qui reste concentrée dans les deux grandes écoles néoplatoniciennes d'Athènes et d'Alexandrie. Tous les auteurs qui

ont travaillé sur les grandes questions qui interrogeaient les esprits entre la fin du Ve et le VIe siècle, sont liés d'amitié ou de parenté entre eux, et travaillent dans une sorte de dialogue constant. Le grand problème de la nature du monde, incréé comme le voulaient les néoplatoniciens, ou créé comme le prétendaient les chrétiens, animait les débats, et différents ouvrages portaient sur l'*Opificium mundi*. La position à tenir vis-à-vis des chrétiens, et la position que le chrétiens devaient tenir face à la philosophie des païens, animaient les débats intellectuels, et Cosmas Indicopleustès s'en prend à Jean Philopon, en accusant volontiers les adeptes de l'école alexandrine de compromission avec la science profane, devenant ainsi des Hellènes, non plus les païens de jadis, mais les chrétiens disposés aux compromis.

Tous ces débats se déroulent à l'intérieur d'un cercle d'intellectuels qui se connaissent, se disputent, se citent, se renvoient des réponses à travers des ouvrages qui trouvent tout leur sens si on les considère dans leurs relations intimes. Le public est constitué en première ligne par les amis et les adversaires de chaque auteur, au-delà du fait que chaque produit, tout de suite ou avec un décalage chronologique, peut avoir connu un succès plus ou moins important dans d'autres régions de l'Empire, et que ce succès lui a permis de survivre jusqu'à nos jours. Le même principe de production liée à un public immédiat est applicable aussi à la production de la Palestine, où le rôle du monachisme et la gestion des flux de pèlerins, ainsi que la gestion de l'Église elle-même jouent un rôle primordial dans l'écriture de textes qui sont entièrement liés au monde du monachisme. À Gaza, par contre, la tradition des écoles de rhétorique est toujours présente, et le rôle de chaque intellectuel dans la vie citadine se fait sentir dans la production écrite. Si à Chypre le public semble particulièrement friand de récits de vies de saints, la Syrie connaît un particulier essor de la production théologique en relation avec la crise monophysite.

Certes, il s'agit de simplifications qui ne tiennent en compte que le moment même de la production et le destinataire d'un produit, et non sa circulation, qui de toute manière implique le fait que parfois les auteurs s'envoient des réponses à distance. En poursuivant toujours sur cette voie simplificatrice, nous pouvons affirmer que Constantinople semble être aux prises avec trois questions principales, strictement liées entre elles : le rapport de la production littéraire avec l'action gouvernementale, le problème identitaire, et la question de la structure étatique. Sous ces trois chapitres nous pouvons réunir du point de vue taxinomique, toute la production constantinopolitaine de l'époque

de Justinien, et voir comment cette production répond à un dialogue noué entre les auteurs. En outre, tous les auteurs qui s'occupent de ces thèmes, appartiennent au même milieu, l'administration de l'État. Il s'agit d'un monde de fonctionnaires qui souvent appartiennent à la noblesse, et qui vivent en rapport étroit avec la cour. Ils se connaissent entre eux, et leur production fait souvent état de discussions et parfois des querelles qui animent leurs rapports. Considérée dans son ensemble, la production littéraire de Constantinople montre une homogénéité remarquable de thèmes : nous avons souvent l'impression que chaque ouvrage constitue une contribution à un débat plus général, mais bien précis, qui porte sur le sens de l'État et sur son histoire. Le public immédiat semble avoir été toujours le même, et cette sensation est renforcée par les allusions internes dans chaque oeuvre.

Pour mieux saisir ce phénomène, il faut se rappeler qu'à cette époque de changements institutionnels, les auteurs s'intéressent beaucoup aux formes que doit prendre la structure étatique. L'exemple le plus célèbre de ce débat est constitué par le *Dialogue sur la science politique*, d'un auteur anonyme, identifié parfois comme étant un certain patrice Ménas. Le texte, conservé dans un palimpseste, très abîmé et fort lacunaire, est bien connu de tous. Mais il n'est pas le seul : le rôle des différents acteurs de la vie politique est examiné aussi dans le *De Magistratibus* de Jean de Lydie, considéré à tort comme un érudit, qui rapporte des détails curieux ou fabuleux de l'ancienne histoire romaine, et dans un livre aujourd'hui perdu, de Pierre le Patricien, auquel fait référence Jean de Lydie, le *Catalogue des Magistri officiorum*, charge que Pierre avait occupé longtemps. Ce même Pierre le Patricien est l'auteur d'un autre ouvrage, dont nous ne possédons que des fragments, le *Sur la situation politique*. Toujours dans le même sens de valorisation des différentes fonctions de la vie politique, il faut lire la *Scheda Regia* ou *Conseils à l'empereur Justinien*, le traité d'Agapète le Diacre : il s'agit d'un ouvrage qui est à moitié un gnomologe et à moitié un exposé des doctrines politiques de son temps. Dans ce climat imprégné de débat politique, l'interrogation sur le sens même de la civilisation byzantine est de mise. On s'interroge beaucoup sur les origines de cette civilisation ; les réponses tour à tour données reflètent les différentes opinions sur l'état de l'Empire, sur son système de gouvernement et sur son rôle dans l'histoire mondiale. La production constantinopolitaine de l'époque comprend plusieurs traités d'histoires, qui parfois n'ont pas été insérés dans le cadre de l'historiographie par les savants d'aujourd'hui. Il faut noter d'emblée

que même si l'origine de ces écrivains n'est pas constantinopolitaine, ils ont tous trouvé leur place dans la société de la capitale, et ils sont bien insérés dans l'administration de l'État. Dans ces circuits, parallèlement au débat sur les formes de l'État, auquel je viens de faire référence, il y avait évidemment un débat sur l'origine de la civilisation au moment même où elle connaissait des importantes mutations.

Plusieurs écrivains se sont attelés à la tâche de définir les caractères de leur État à travers sa définition chronologique, et leurs réponses ont été multiples. D'un côté, Jean de Lydie, fonctionnaire dans les bureaux de l'administration et protégé de Justinien, soutenait la continuité de la civilisation romaine depuis l'époque des rois. Il est étrange que les chercheurs que se sont occupés de ce savant n'ont su répéter rien d'autre sinon le fait qu'il était un érudit, et que son ouvrage est un recueil de doctes informations, réduisant ainsi la portée de son ouvrage. Le *De magistratibus* (*Sur les fonctions*) est en réalité une véritable histoire du monde romain, et non une histoire administrative, abordée sous la perspective de l'origine des fonctions, des tenus vestimentaires, des usages de la cour. Pour Jean, une époque mythique est à l'origine de ce monde, mais son essai vise à libérer l'histoire des fantasmes de la mythologie.

Dans sa perspective, toute évolution historique est niée : la civilisation à laquelle il appartient est considérée comme toujours égale à elle-même, sans aucune altération. L'administration romaine connaît une adaptation continue aux nouvelles exigences, sans jamais adultérer sa nature. Bien sûr, il y a eu des moments de changement, et Jean en identifie deux, l'ascension d'Auguste et les reformes de Dioclétien. Mais l'histoire de Rome est unique et continue, sans évolution réelle : les fonctions peuvent être crées, modifiées, mais leur état à l'époque de Jean est toujours conforme à celui qu'elles avaient au moment de leur création. Le but de son ouvrage est de consolider l'idée d'une continuité sans interruption, ou d'une uniformité entre les différentes époques.

Contemporain de Jean et en relation avec lui, Pierre le Patricien est l'auteur d'une *Histoire*, dont ne nous sont parvenus que quelques fragments. L'ouvrage était fondé sur l'histoire de Cassius Dion, au point qu'elle a été longtemps considérée un simple épitomé. Il se peut en effet que l'ouvrage soit une compilation créée à partir de plusieurs traités précédents (Cassius, mais aussi Eunape, Hérodien et Dexippos), qui pourraient avoir été combinés pour reconstruire une esquisse de l'histoire de la civilisation qui est celle de Pierre ; cette civilisation commence, et c'est la donnée que nous retiendrons ici, avec

Jules César. De cette manière, pour Pierre, l'Empire est identifié à l'Empire romain, et non à l'histoire romaine dans toute sa durée. Et on voit bien que derrière cette prise de position, il y a l'identification de l'Empire de Rome avec l'État chrétien, phase ultime de l'histoire mondiale.

Les poètes participent de cet engouement pour le débat identitaire, et ils choisissent les formes les plus traditionnelles pour souligner leur adhérence à la tradition classique : Paul le Silentiaire et Agathias ne sont pas seulement des auteurs de savants épigrammes dans la plus pure forme alexandrine, mais ils organisent et diffusent des recueils de poésies d'autres auteurs, qui s'expriment avec la même sensibilité et ayant recours aux mêmes modèles fixés par la tradition. C'est une façon pour souligner l'appartenance à une société qui se reconnaît dans les valeurs de la tradition gréco-romaine, et qui nous fait apprécier davantage la rupture apportée par les nouveaux poètes qui, dans le domaine du religieux, peuvent inventer des formes nouvelles d'expression, comme le fait Romain le Mélode.

Les lunettes du classicisant font apprécier davantage les reportages de guerre de Procope de Césarée que la chronique universelle de Jean Malalas, mais à tort : l'un et l'autre n'ont évidemment pas le même but, et Procope a une approche différente de la narration historique que Malalas. L'auteur des *Guerres*, de l'*Histoire secrète* et du traité *Sur les édifices*, tout comme Agathias quelques décennies plus tard, est attaché à la représentation du monde contemporain de façon directe, et fait volontiers du contrepoids à des écrivains comme Nonnosos, qui relate à la même époque ses voyages comme ambassadeur dans la péninsule arabique et dans la Haute Égypte. Mais d'autres écrivains s'interrogent davantage sur le sens du présent par rapport au passé. Il s'agit de proposer une insertion de l'expérience historique romaine dans le cadre plus vaste de l'histoire mondiale. Des deux différents attitudes qui se manifestent au VIe siècle, celle que nous venons de présenter semble plus liée à la réflexion étatique, et ses prémisses se retrouvent dans la philosophie classique et dans le rapport de cause à effet ; l'autre attitude par contre semble plus proprement orientale et plus attachée à des traditions millénaristes, ainsi qu'à une approche de la réalité qui relève d'attitudes intellectuelles marquées par une pensée analogique. Ce type d'approche est présent tantôt dans les circuits des hommes qui pratiquent la littérature et qui vivent certainement dans l'entourage de l'administration de la cour, tantôt par d'autres écrivains qui se montrent plus attachés à des valeurs liées à la mentalité orientale et

dont nous ne pouvons pas dire avec certitude quel est le milieu dans lequel ils agissent. Il s'agit de relater l'histoire du monde et d'insérer l'histoire romaine dans ce tissu narratif.

Parmi ceux qui sont en relation avec la cour, il faut probablement retenir l'activité de Hésychius Illoustrios de Mylète : rien ne nous est parvenu de sa production, sinon quelques brefs fragments et les notices du dictionnaire de la Suda et du patriarche Photius. Apparemment, son ouvrage divisé en six sections, définis de *diastèmata* ou *tmèmata*, s'étendait du roi assyrien Bel à l'empereur Anastase (518). La division par période semble être en relation avec la conception chrétienne du monde, selon laquelle l'Empire est la dernière phase de l'humanité ; il est vraiment étrange qu'on continue de répéter qu'Hésychius était un païen : cela ne s'adapte pas à cette conception, et du reste Hésychius avait un fils dont le nom, Jean, nous révèle à coup sûr l'appartenance à une famille chrétienne. La vision de l'histoire du monde de Hésychius, est la même que celle de Pierre et de Jean Lydus : dans un cadre d'histoire mondiale, la séparation entre les différentes étapes est marquée par la conviction que l'Empire romano-chrétien représente une phase différente des autres ; les deux dernières sections de son ouvrage sont justement dédiées à la période de César à la fondation de Constantinople, et de Constantin à Anastase. Un autre représentant de cette attitude universaliste, qui travaillait dans le milieu de la cour, est probablement Jordanès, personnage peu connu, mais qui écrit dans la capitale l'*Histoire des Goths*, dans la perspective de retrouver les origines de son peuple et de les lier à la gloire de l'Empire romano-chrétien.

À côté de ces historiens, d'autres essayent de reconstruire l'histoire de leur civilisation, par rapport à son positionnement dans le temps. Jean Malalas représente certainement le point d'aboutissement d'une longue tradition philosophique et historique. Le problème des origines est aussi la base de la pensée de Jean Philopon et de ses adversaires païens : le monde, a-t-il connu un point de départ, un commencement, ou bien, tout en étant l'oeuvre du Démiurge, est-il une oeuvre infinie, sans début et sans fin ? La réponse que les chrétiens avaient donné, était double : d'un côté le monde avait un point précis de départ, que les maîtres à penser essayèrent d'établir avec précision ; d'un autre côté, étant donné qu'il y avait un point de départ, il fallait imaginer aussi un point d'aboutissement de la création, et cela aurait dû être le Jugement Dernier, le moment où la matière, telle que nous la connaissons, aurait dû

disparaître ; étant donné que la nature et les anges avaient comme but de servir l'homme, avec la disparition de la matière corruptible tout serait revenu à Dieu, et le monde aurait cesser d'exister. Dans ce cadre si bien dessiné, l'histoire humaine était donc programmée par la volonté même de Dieu. Mais comme la fonction de l'historien était de découvrir ses propres origines et de faire connaître le plan de la divine Providence, il fallait exposer les origines de la propre façon d'être, d'étudier les formes à travers lesquelles la civilisation de l'Empire chrétien était passée pour atteindre les expressions contemporaines. Même si les origines de cette façon de penser sont anciennes, la nouvelle conception de l'histoire, conçue comme partie intégrante d'un dessin divin, qui suit un parcours linéaire vers une fin bien précise, et non plus une histoire cyclique, comme dans la tradition classique, habitée par des fantasmes de retours à des époques mythiques, la nouvelle conception, disais-je, changeait complètement la perspective historique. Les historiens qui s'appliquaient à retrouver les origines de l'histoire « romaine » (voire byzantine), étaient attirés par la nécessité de justifier à travers l'évolution des coutumes, le sens même de leurs attitudes qui, dans un cadre global dessiné par Dieu, ne pouvaient qu'être les meilleures formes de civilisation possibles. Le peuple romain était le peuple de Dieu, le nouveau Israël. L'histoire hébraïque n'était pas niée, au contraire, mais la civilisation byzantine était la fille de l'évolution historique qui de la Grèce et de Rome portait à Constantinople. Il fallait donc retrouver le fil de cette évolution, qui ne pouvait être autre que celui de la volonté divine. Jean Malalas avait essayé de lier à l'histoire de l'Orient biblique les origines de la civilisation occidentale, en attribuant aux fondateurs de la civilisation gréco-romaine des origines orientales. Dans cette perspective, la recherche des origines et, plus généralement, l'histoire tout court acquièrent une importante dimension idéologique. L'histoire même cède le pas face à l'idéologie, et la vérité historique passe au deuxième plan face à l'utilisation idéologique de l'ouvrage littéraire. L'historiographie se charge de significations nouvelles, ayant recours aux meilleures techniques littéraires, celles de la rhétorique.

Ce parcours de recherche historique est fréquenté notamment par des historiens non étroitement liés à la capitale, où cependant ils peuvent avoir séjourné et avoir été chargés par des personnages importants, de la rédaction de leur ouvrage. Autrement dit, il s'agit de provinciaux qui ne travaillent pas dans les bureaux de l'administration ou à la cour, et dont le public pourrait être parallèle à celui qui fait partie d'un réseau plutôt fermé de fonctionnaires

et de personnalités politiques, tout comme, dans le cas de la poésie, le public qui se délecte avec les versets de Paul le Silentiaire, n'est pas toujours le même que celui qui écoute à l'église les compositions de Romain le Mélode, même s'il faut bien penser que la fonction de chaque message est différente, et que rien n'empêche les deux publics de se croiser, voire de pratiquer deux types d'expériences littéraires complémentaires. Les exposants de ce courant de pensée historique sont Jean Malalas, originaire d'Antioche, où il a passé une partie importante de sa vie, mais qui peut bien avoir vécu pendant quelque temps à Constantinople, et pour lequel une identification avec le patriarche a été avancée ; Victor de Tunnuna, originaire de l'Afrique, qui séjourne quelques temps à Constantinople avant de repartir pour l'Occident ; et l'histoire de Zacharie de Mytilène. Enfin, si les intellectuels en relation avec la cour semblent plus préoccupés par l'identification entre l'histoire de Rome et celle de leur monde, d'autres manifestent plus clairement leur appartenance à des circuits chrétiens qui ne coïncident pas nécessairement avec ceux de la cour.

À ces écrivains, on a toujours donné l'appellation d'historiens ecclésiastiques, bien que cette définition soit limitative. Le plus connu d'entre eux est probablement Théodore le Lecteur. De sa vie, nous ne savons rien, sauf qu'il avait été exilé à Gangra, où il a composé son ouvrage. Étant donné que cette ville était un lieu où étaient relégués des membres importants du clergé après leur disgrâce, et que pendant son exil, voulu par quelqu'un qui occupait un poste significatif dans la société byzantine, Théodore reçut l'appui de l'évêque local, nous pouvons en déduire que notre écrivain était un personnage de relief dans le clergé de la capitale. Auteur d'un ouvrage en deux parties, l'*Historia tripartita* et l'*Historia ecclesiastica*, Théodore utilise les historiens plus anciens (Socrate, Sozomène et Théodoret), auxquels il ajoute comme introduction un résumé d'Eusèbe. Cependant, cette activité de compilateur montre quel est le schéma mental de Théodore : la partie à laquelle Théodore s'était le plus appliqué, même en tant qu'auteur d'une compilation, était celle qui débutait avec l'époque de Constantin le Grand et allait jusqu'à la moitié du Ve siècle, ce qui a une forte signification en ce qui concerne le problème identitaire. Pour Théodore, la reconnaissance du christianisme par Constantin a une valeur absolue, car il lie la religion chrétienne à la constitution même de l'État. La suite de cette section de son recueil était constituée par un travail original dû à sa plume : c'était la continuation de l'histoire de Théodose II jusqu'au couronnement de Justinien. Le fait que cette partie originale était

divisée en quatre livres, un pour chaque empereur (sauf le IIe livre, qui porte sur Léon I et Léon II), montre que la division chronologique des événements de l'Église suivait un critère complètement étatique.

Tout comme dans de cas de Théodore, l'histoire de deux autres auteurs peu connus, Jean Diacrinoménos et Basile de Cilicie, semble pouvoir s'inscrire dans ce débat identitaire. Apparemment ces deux écrivains, dont nous ne connaissons que les quelques informations que Photius a voulu nous donner au IXe siècle, étaient monophysites, et leur ouvrage historique s'étend pour toute la période entre le Concile de Calcédoine et l'époque de Justinien, avec pour but de soutenir leur point de vue à travers une relecture de l'histoire, mais aussi d'identifier leur monde dans le cadre de l'opposition aux chalcédoniens. Les relations sociales de tous ces auteurs semblent confirmer le fait que le débat s'insère à l'intérieur d'un public bien défini. À Constantinople comme ailleurs, l'auteur est partie prenante dans un circuit qu'il connaît et auquel il s'adresse. Et nous pouvons même soupçonner que c'est la présence et la nature de ce public qui détermine la nature et le contenu du message. En effet, dans la représentation que nous nous faisons de la littérature byzantine et dans le schéma que j'ai proposé au début, il faut nous interroger non seulement sur le parcours qui de l'auteur va vers le destinataire du message, mais aussi sur l'autre parcours, celui qui des exigences ou attentes du public, va vers l'auteur, dans le sens d'une demande qui conditionne la nature, les formes et l'existence même du message. Malheureusement, nous sommes très peu renseignés sur le rôle joué par le public dans la construction du message ; en revanche, nous pouvons, peut-être, glaner quelques informations prenant en considération la nature des relations sociales de l'auteur, qui est souvent inséré dans un réseau de nature à influencer, voir déterminer sa production. Dans cette optique, on le voit bien, nous nous trouvons dans le même cas de figure que celui rencontré avec la production d'Évariste, à savoir une situation où le destinataire et le commanditaire de l'œuvre se confondent apparemment. En réalité, nous devons bien opérer une distinction entre un produit, comme un Synaxaire, où l'insertion de différentes données utiles au commanditaire, dans une structure en grande partie déjà existante, révèlent l'intention de l'auteur de rendre service à celui qui doit le rémunérer, d'un autre produit, comme la Vie d'un saint ou un traité philosophique, où la création, tout en servant aux intérêt d'un individu ou d'un groupe, s'adressent à une collectivité.

Tout en restant dans la production du VIe siècle, prenons comme exemple deux figures totalement différentes, celle de Jean de Lydie et celle de Damascius. Jean de Lydie est la figure typique de la première époque byzantine : membre de la puissante classe des fonctionnaires, possédant une bonne culture, lié aux intérêts d'un clan auquel il appartient, il ne vit pas de son activité littéraire, qui demeure plutôt accessoire et sert comme élément de distinction à l'intérieur de la société dans laquelle l'auteur agit. Né à Philadelphie en Lydie, après avoir fréquenté une école de droit, il s'installe à vingt-un ans à Constantinople, pour compléter sa formation auprès du néoplatonicien Agapios, disciple de Proclus. Ses études de droit lui assurent l'accès à l'administration de l'État. À Constantinople, il est accueilli par un groupe d'« amis de famille », dont font partie son cousin Ammianos, et un compatriote, Zoticos, qui devient préfet du prétoire. Ses capacités littéraires lui permettent de se faire apprécier, et la composition d'un panégyrique constitue pour lui un billet d'accès à une société restreinte, gage d'un bon succès financière. C'est à l'intérieur d'un clan qui gère le pouvoir, qu'il faut insérer Jean, pour mieux en comprendre la production littéraire. C'est ce même clan qui prend en main son destin : après avoir gagné plus de mil sous d'or grâce à son poste de fonctionnaire, il se marie avec une riche dame ; c'est Zoticos qui organise son mariage, ce dernier assurant à Jean un remarquable bien-être.

Plusieurs de ses oeuvres sont perdues, mais de leur contenu nous pouvons comprendre quelle utilité il pouvait en tirer pour son succès social. Le *Panégyrique pour Zoticos*, composé au début de son ascension sociale, avait été récompensé à raison d'une monnaie d'or pour chaque vers. À la première période de son activité doit être rattaché une *Oraison pour Justinien,* composée sur commande de l'empereur, qui lui commissionna aussi une *Histoire de la guerre perse*. À ce moment la carrière de Jean, qui à l'époque est âgé d'une quarantaine d'années, était assurée par la faveur impériale et par le fait d'être bien introduit dans les cercles de la cour et apprécié par ses qualités d'homme de lettres : c'est Jean en personne qui nous fait ces aveux.

Comme on le voit bien, c'est la fonction de Jean à l'intérieur du groupe de pouvoir, avec ses liens d'amitié et d'hostilité, ces derniers notamment vers le tout-puissant ministre Jean de Cappadoce, qui assurent sa fortune ; enfin Jean sera nommé professeur de latin. Sa production littéraire ne peut pas être séparée de l'entourage de ce personnage, et le public pour lequel il écrit et qui

détermine sa production, est en première instance celui qui lui a assuré son bien-être et sa fonction.

Le deuxième exemple que je veux citer est celui de Damascius. Dans ce cas également nous voyons, au-delà de la pauvreté des sources, que le groupe d'appartenance conditionne l'œuvre d'un auteur. Nous pouvons surtout puiser nos renseignements dans le Dictionnaire de Souda et dans la *Bibliothèque* de Photius (cod. 130, 181 et 242). Damascius, né probablement autour de 460, était originaire de Syrie. Son curriculum, parallèle à celui d'autres philosophes de la même époque, prévoit d'abord des études de rhétorique, qu'il a accompli sous la conduite de Théon, fameux scholiaste de Ptolémée ; ensuite, Damascius termine ses études philosophiques à Alexandrie sous la direction d'Ammonius, et se transporte à Athènes, sous la direction de Marinus et de Zenodotos. Aussi élève d'Isidore, Damascius entre parmi les enseignants de l'école d'Athènes et, après sa fermeture et l'exil en Perse, revient dans l'Empire byzantin. Mais c'est Photius qui nous donne d'autres renseignements très intéressants : Damascius a composé la *Vita Isidori* sur demande d'une certaine Théodora, illustre patricienne qui appartenait à une noble famille païenne ; son grand-père, Eusèbe Flavianus, descendait de Sampsigéranos, aussi ascendant du philosophe Jamblique qui vécut à l'époque de Constantin le Grand, et était originaire de Syrie et disciple de Phorphyrius. La famille de Théodora, qui avait donc d'anciennes traditions mystiques et néoplatoniciennes, protégeait probablement Damascius, et peut-être d'autres philosophes païens : Isidore, ami de Damascius, avait été instituteur de Théodora et de ses soeurs, et – selon Photius – ce rôle avait été aussi assuré par Damascius. Une partie donc de la production littéraire de Damascius était étroitement liée aux intérêts d'un groupe culturel païen, supporté par une famille qui avait dans ses intérêts culturels le sens de sa propre appartenance sociale. La *Vita Isidori*, qui comporte l'éloge de nombreux intellectuels de ce genre, et qui blâme ceux qui avaient trahi cette tradition, était aussi une sorte de défense des convictions philosophico-religieuses du groupe. Enfin, il faut se rappeler que les philosophes néoplatoniciens étaient étroitement liés entre eux par des liens d'amitié et de parenté, car des mariages entre les membres de ces « familles universitaires » assuraient la constitution d'un réseau culturel, bien sûr, mais aussi de pouvoir.

Venons-en aux conclusions. Représenter la littérature byzantine est un sujet qui se prête certainement à plusieurs interprétations différentes. Tout système

d'interprétation qui se prétend global est destiné à susciter des critiques, et à juste titre. Aucune interprétation ne peut rendre compte de la complexité d'un produit littéraire, qui reste une réalité à part entière, qui vit à travers le temps et qui agit de façon profonde dans la création des siècles suivants. En revanche, ce que j'ai essayé de faire est de proposer une façon de lire les textes byzantins, de comprendre dans l'immédiat le sens de leur production, et ce n'est que l'un des parcours possibles. Avant de voir quel rôle a joué chaque ouvrage dans la production des auteurs qui l'ont suivi, dans la construction de la pensée auprès des générations suivantes ou même contemporaines, mais constituées par des lecteurs « différés », je crois que chaque produit littéraire doit d'abord être inséré dans le cadre de sa production pour mieux saisir la portée de ses énoncés. L'évolution de chaque message, ses interprétations ou ses mésententes, ses applications ou ses rejets, font partie d'un autre discours et d'un autre type d'analyse que j'ai voulu délibérément laisser de côté. Sans saisir le sens premier d'un ouvrage, nous ne pourrions pas cerner les tensions auxquelles chaque texte a été soumis dans les siècles de sa transmission, de sa réception, de sa relecture, bref, de tous ses aspects qui jadis étaient insérés sous le chapitre de la « fortune » d'un auteur.

Il y a bien sûr d'autres volets qui doivent être pris en compte, et avant tout celui qui porte sur le poids de la tradition dans la composition du message, car la forme choisie est aussi la forme de la pensée, et la forme fait partie intégrante du message. Au schéma proposé il faudrait ajouter d'autres axes, qui lient de manière transversale la tradition au produit, pour permettre de mieux le saisir. D'autre part, dans mon analyse il y a un manque cruel, à savoir l'idée des Byzantins sur la production littéraire ; je n'ai pas voulu moissonner les renseignements présents dans la littérature byzantine qui parlent de ce que veut dire littérature à Byzance : cela relève d'un autre travail, certes complémentaire, certes nécessaire, mais autre par rapport aux propos que j'ai voulu avancer ici. En outre, il faudrait encore développer l'analyse du récepteur du message, qui souvent a une double personnalité, à savoir celle du public dans le sens large du terme, et celle du destinataire, qui peut être parfois le commanditaire, comme dans le cas d'Évariste. La question du récepteur restera centrale dans l'analyse future, car elle est au coeur de la nature du message : faut-il envisager une situation où un dialogue entre l'émetteur et le récepteur passe nécessairement à travers la « publication » (dans le sens propre) du message, et dans ce cas le public est l'objet direct ou indirect de la

communication ? Enfin, l'analyse de la transmission des textes pourra peut-être nous donner des renseignements supplémentaires, et définir mieux la nature du public et donc du message : la tradition limitée d'un texte est-elle en rapport direct avec une diffusion dans des cercles restreints, ou bien le hasard, auquel textes sont redevables, suffit-il à en expliquer les raisons du manque de tradition ?

Displaying la littérature byzantine, la représenter, l'exposer, veut dire aussi confronter nos sensibilités et nos catégories avec celles qui étaient propres aux Byzantins : la tâche ne pourrait pas être plus difficile. C'est un travail de fourmis, qui demande la collaboration de plusieurs chercheurs travaillant sur les mêmes textes, qui proposent des approches complémentaires : entreprise difficile alors que les sciences humaines périclitent et la connaissance des outils linguistiques se réduit.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Généralités

La méthodologie utilisée prend en compte une série d'études sur les différentes méthodes d'interprétation des textes et de leur rapport avec le lecteur. Je signale que le schéma présenté des affinités avec celui proposé par R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris 1963.

Je me limite à signaler ici quelques travaux. Parmi les études à consulter, G. Lukacs, *La Théorie du roman* (1920 ; trad. fr. Paris 1971); A. Jolles, *Formes simples* (*Einfachen Formen. Légende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*) (1930 ; trad. fr. Paris 1972) ; K. Hamburger, *Logique des genres littéraires* (1957 ; trad. fr. Paris 1986) ; N. Frye, *Anatomie de la critique* (1957 ; trad. fr. Paris 1969); J. Kristeva, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969 ; T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970 ; Ph. Sollers, *Théorie d'ensemble*, Paris 1971 ; C. Guillén, *Literature as System,* Princeton, NJ 1971 ; H. R. Jauss, « Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters », dans H.-R. Jau*ß* – E. Köhler (éd.), *Grundriß der romanischen Literaturen das Mittelalters*, vol. I. *Généralités*, Heidelberg 1972, p. 107-38 ; P. Hernadi, *Beyond Genre*, Ithaca, NY 1972 ; R. Barthes, « Texte (Théorie du) », *Encyclopaedia Universalis* (1973) ; J. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris 1974 ; R. Barthes – W. Kayser – W.C. Booth – Ph. Hamon, *Poétique du récit*, Paris

1977 ; T. Todorov, « L'Origine des genres », dans *Les Genres du discours*, Paris 1978 ; M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris 1978 ; G. Genette, *Introduction à l'architexte,* Paris 1979 ; Id., *Palimpsestes*, Paris 1982 ; A. Fowler, *Kinds of Literature : An Introduction to the Theory of Genres and Modes,* Oxford 1982 ; G. Genette *et alii*, *Théorie des genres*, Paris 1986 ; *L'histoire littéraire aujourd'hui*, sous la direction de H. Béhar et R. Fayolle, Paris 1990 ; G. Genette, *Fiction et diction*, Paris 1991 ; D. Maingueneau, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Enonciation, écrivain, société*, Paris 1993 ; A. Compagnon, *Le Démon de la théorie*, Paris 1998.

L'historiographie

Le relations entre historiographie et littérature ont fait l'objet d'un colloque : *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie*, sous la direction de P. Odorico, P. A. Agapitos et M. Hinterberger, Paris 2006 (Dossiers Byzantins, 6). Pour le texte de Skylitzès, on peut consulter le volume *Jean Skylitzès, Empereurs de Constantinople*, texte traduit par B. Flusin et annoté par J.-C. Cheynet, Paris 2003 ; pour le texte d'Anne Comnène, voir *Anne Comnène, Alexiade*, texte établi et traduit par B. Leib, Paris 1967.

Eusthathe de Thessalonique

Le texte : *Eustazio di Tessalonica, La espugnazione di Tessalonica*, testo critico, introduzione, annotazioni di St. Kyriakidis, proemio di B. Lavagnini, versione italiana di V. Rotolo, Palermo 1961. Voir aussi les traductions suivantes : *Eustathios of Thessaloniki*, *The Capture of Thessaloniki*, a translation with introduction and commentary by J. R. Melville Jones, Canberra 1988 ; H. Hunger, *Die Normannen in Thessalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch dir Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios*, übersetzt, eingeleitet und erklärt, Graz – Wien – Köln 1955.

Sur ce texte et sur son interprétation voir *Jean Caminiatès, Eustathe de Thessalonique, Jean Anagnostès, Thessalonique, chroniques d'une ville prise*, textes présentés et traduits du grec par P. Odorico, Toulouse 2005. Ces textes ont fait l'objet d'un étude, auquel je renvoi et où on peut trouver une bibliographie développée : « Les trois visages de la même violence : les trois prises de Thessalonique », dans *L'écriture de la mémoire*. Le passage sur la différence entre chronique et histoire de la prise d'une ville a été commenté

par J. R. Melville Jones, *Eustathios of Thessaloniki…*, Appendix 1, p. 230-233.

Vie du Bienheureux David

La *Vie* est édité par V. Rose, *Leben des heiligen David von Thessalonike*, Berlin 1887 ; voir les études de R.-J Loenertz, « Saint David de Thessalonique. Sa *Vie*, son culte, ses reliques, ses images », dans *Mélanges M. Jugie*, *Revue des Études Byzantines* 11, 1953, p. 205-222 ; A. Vasiliev, « Life of David of Thessalonica », *Traditio* 4, 1956, p. 115-147 ; P. Odorico, « L'acropole de Thessalonique et autres lieux de la ville. Des lectures et des questions », *Byzantina* 25, 2005, p. 21-38.

Jean Moschos, *Pré spirituel*, PG 89, col. 2921-2924.

Le Synaxaire d'Évariste

La préface a été éditée par H. Delehaye dans les *Prolegomena* de l'édition du synaxaire de Constantinople : *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, opera et studio Hippolyti Delehaye, Bruxelles 1902, p. xiii-xiv. Voir P. Odorico, « Idéologie politique, production littéraire et patronage au Xe siècle : l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste », *Medioevo Greco* 1, 2001, p. 199-220. Sur le Synaxaire voir particulièrement A. Luzzi, « Note sulla recensione del sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino Porfirogenito », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n.s. 26, 1989, p. 139-186 ; cet article a été repris avec des ajouts dans un deuxième étude, « Il semestre estivo della recensione H* del Sinassario di Costantinopoli », in *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Rome 1995, p. 5-90.

La production littéraire du VIe siècle

Au delà des ouvrages classiques de H.-G. Beck et H. Hunger, voir P. K. Chrèstou, *Patrologie grecque* (en grec), Thessaloniki 1976-1989 ; Th. Detorakès, *Philologie Byzantine. Les personnages et les textes* (en grec), Iraklion 1995-2003 ; A. Karpozilos, *Historiens et Chroniqueurs byzantins* (en grec), vol. I, Athènes 1997 ; A. Kazhdan, *A History of Byzantine Littérature*, vol. I. *(650-850)*, Athènes 1999 ; *Patrologia*, vol. V, a cura di A. Di Berardino, Genova 2000 ; *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture Circostanti*,

vol. I. *La cultura byzantina*, a cura di G. Cavallo, Roma 2004. Sur les Néoplatoniciens voir I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius,* Paris 1978 ; I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept. – 1er oct. 1985)*, Berlin – New York 1987 ; voir aussi *Marinus, Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par F. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la coll. de C. Luna, Paris 2001, Introduction.

BYZANTIUM, A LITERATURE THAT NEEDS TO BE RECONSIDERED

Over eleven decades after Karl Krumbacher's *Geschichte der byzantinische Litteratur*, the seminal and innovative work of this illustrious German philologist, lecturer at the University of Munich, remains spectacular for the breadth of the topic he treated and startling for its novelty: before him, nobody had dared to tackle this vast and unknown area, which is the Byzantine literature, and after him nobody would dare to take up again the task in its entirety. The recasting of this work, entrusted sixty years later to Hans-Georg Beck and Herbert Hunger, two distinguished specialists, would not carry the same revolutionary value, and would merely produce more detail and less analysis. Due praise must be bestowed upon other very recent attempts (Alexander Kazhdan, Günther Prinzing) to see the full complexity of the written traces of a millenarian civilisation that lasted over a millennium and yet effectively remains too little known. However, much more still needs to be done, like finding the proper key for deciphering this yield and grasping its global context, to explain its mechanisms and facilitate its transmission.

The reason is that this literature seems to defy any unifying analysis. Our view of it is blurred by the clouds of prejudice: our blurry spectacles alter what was already deformed at its birth, and we fall prey to multiple distorting mirrors, where we see what we are not, what we might have been, what we want to recognize as true, what we need to see but constantly escapes us, and that which has never been. The instant we cast a fleeting eye upon it, we must face up to an impressive series of clichés and question marks, which chip away at the roots of our conceptions. Problems accumulate before one is even able to confront them.

The definition that Krumbacher gave for this literature stands firm: the civilisation of Byzantium – and, consequently, its reflection, the literature it produced – is the result of three elements that are closely connected: the Roman state structure, the Greek culture, and the Christian religion. Yet this definition does not suffice to solve the procession of questions, which accompany every ingredient that is supposed to supply the answers. All the more so since all the criteria commonly used to define a literature fail miserably: we stand in front

of an artistic production whose ins and outs transpire from a society that was radically different from our own.

For us, a literature develops in a given space and for a given duration, which correspond to the geographical and chronological length of the civilisation that produces it. Generally, this simple statement applies well to a world divided into nation-states, although today one is called to define the difference between the language in which this literature is expressed (and the tradition it implies), and the society that produced it, which, taken by large blocks (the Western block, for instance), is rather homogeneous. (To explain this homogeneity, let us note – singling out randomly one of the possible stimuli – that the same economic system produces similar effects, rich in more or less profound versions, according to the societal relations and their representations.) This is why the emphasis falls on language as an instrument for differentiation, and the only issue with the definition remains the production in a minority language within a state that speaks a different tongue. Take, for instance the Slovene-language literature in Trieste, the Italian city: must we opt for the social-cultural context or for the linguistic aspect?

Any answer that favours the expressive instrument is univocal. But in the case of multicultural and multiethnic empires, all definitions become more subtle, and the relationship is reversed, because minority languages have the right of citizenship on the same level with the dominant language, and one is obliged to simultaneously identify the degree of belonging to the Empire, on the one hand, for each author or product, and on the other hand, for the means of expression. In other words, in our research we can favour the contents or the form, because production can answer the same social constraints, but differ in its manifestation.

On the other hand, the manner of materialization concerns both language and what language stows away in its morphemes: the literary tradition and the forms of speech. For instance, in the 6th century, the theological debates were conducted in Greek, of course, but also in Latin or in Syriac, and yet all were a product of the same questionings and of the same society; in this case, defining as Byzantine the works written in Greek, and excluding those in Syriac or in Latin, would mean that an arbitrary dividing line has been drawn, one that favours the form over all the other elements, beyond or even despite the views of the authors in question.

Let us therefore weigh the history of Byzantine literature, in terms of the three concepts that comprise it: "history", "literature", and "Byzantine".

History. Time and Space

In this context, we must first identify what we consider to be Byzantine, and state the criteria which allow us to tag any work that pertain to this civilisation.

Theoretically, in order to define a literature, one must consider two criteria, namely the *time* and the *space* where this literature developed. Yet, once again, while speaking of Byzantium, we are confronted with a swarm of problems which render our task more difficult.

Let us first attempt to establish the time limits of the Byzantine civilisation.

The chronological issue is twofold from the start: one needs to decide upon the limits of the Byzantine civilisation and to conceive a division into historical periods that can operate within a so-called "Byzantine era". Obviously, both answers depend on the "character traits" of this civilisation, on the appearance of special features that make the difference between the past and the future. (Still, the reader should remain aware that all classification of consecutive moments in history is perfectly arbitrary). Nevertheless, since each discipline is first and foremost determined by its own history, let us see which answers to this question have already been provided.

In his *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Krumbacher concerned himself with the literary works produced between 527 and 1453, that is, between the reign of emperor Justinian and the Fall of Constantinople. However, the choice of this period had not been his own, but his publisher's: the *Handbuch für Altertumswissenschaft*, of which the *Geschichte der byzantinischen Litteratur* constituted the 9th volume, had already treated the history of classical Greek literature since its beginnings and up to Justinian. In the *Foreword* of his handbook, Krumbacher had written exemplary pages – methodologically speaking – to explain his disapproval of this chronological division. Instead, he insisted that the beginnings of Byzantine civilisation should have been sought around the very moment of the founding of Constantinople. Thus, Krumbacher was reinforcing his own claim, as published in the first edition of his work. It is true, he said, that the interval from 324 to Heraclius's death (641) is a time of inception, which matches the title of ancient-Byzantine (protobyzantine) period; nevertheless, one may already identify all the elements that will define the history of Byzantium, which accounts for the need to examine this period

in order to grasp the evolution of this civilisation. In the beginning of his *Foreword*, Krumbacher shows his reasoning:

> "... we can answer without delay where one should look in order to find the sprouts of the new era. It is the era where the ancient idolatry was replaced by a new world religion, where the State knew a deep and lasting change: the Greek element prevailed and became the dominant political factor, consolidated by the founding of the new capital in a State that could boast its own civilisation; lastly, the Greek language, literature and art suffered changes that had important consequences: it all happened in the beginning of the 4th century or, to give a precise date, the year 324".

In Krumbacher's view, in those days, that is, in the 4th century, the Byzantine civilisation already shows the peculiar traits that will define it later. This claim has been repeated quite often; Georg Ostrogorsky, in his handbook entitled *Geschichte des byzantinischen Staates*, a landmark for every study on the history of Byzantium, adopts the same chronological configuration. Krumbacher's choice of a punctual date – 324 – equally rejoins a second perspective, which aims to equate Byzantine history with that of the capital. This view is not altogether wrong: the very idea of State is intimately linked to the presence of the capital and of the emperor, and the connection cannot be refuted by the experience of the Nicean Empire either, since the capital is in Latin hands. Yet *de facto* this idea indirectly leads to the identification of the Byzantine literature with the intellectual production of the capital, which seems to be true for a considerable portion of its existence, but which at the same time takes us back to the definition of the "Byzantine", that is, Greek, character of the said production.

Other dates have been suggested, as research on the topic began to unfold. The fourth century has been put forth most frequently when speaking of a beginning. Between Diocletian's reforms, which determined the administrative structure of the new dominion, and Theodosius's partition into the Western and Eastern Empires, it is precisely the century that marks a definite turning point between Antiquity and the Middle Ages, with the surge of Christianity and the assertion of its role in the political society. Nevertheless, other scholars prefer equally significant dates, such as the middle of the 5th century, when two major events took place: the fall of the (Western) Roman Empire in 476 and the Council of Chalcedony (451), which gave an almost definite shape to the Christian doctrine.

On the other hand, while the admirers of Antiquity may contend that 529 (the closing year of the Neo-Platonic school in Athens) spelled the end of the pagan culture, one must nevertheless explain that this closing did not even carry a symbolic value: it was merely a minor administrative arrangement.

In its turn, the seventh century witnessed the dawn and the confirmation of the Arab power, the partition of humanity in two worlds in conflict – the Muslim and the Christian dominions –, and the end of a united Mediterranean. At the same time, the *In Trullo* or *Quinisextum* Council, at the end of the same century, effectively determined the separation between a catholic Western Church and an orthodox Eastern Church, although the Schism was concluded only two centuries later. The world would thus be divided into three parts, an Eastern Muslim, a Byzantine and a Western realm, and any dialogue between them would remain difficult for centuries to come. Finally, the ninth century, belonging to the Middle Ages proper, with the surge, due to Charlemagne, of the new Western Roman Empire, as well as the Schism between the Church of Constantinople and the Church of Rome, could well represent for the Byzantine Empire the moment of its full magnificence.

Researchers choose one or other of the dates, as they match their points of view, their tastes, and above all their method. A date or another may suit better the facets one wishes to emphasize and the filters one chooses to apply to comprehend history and the flow of events. Maybe the most telling illustration of the uncertainty that can envelop the researchers is the case of the Italian scholar Raffaele Cantarella, an excellent specialist in ancient history and a fine byzantinologist, author of a splendid history of ancient Greek literature. His *chef d'œuvre* ends exactly in 529, because, he writes, "529 B.C. is a symbolical date... Among the various dates that have been put forward, that of Justinian's era is certainly the most trustworthy, because, for the first time, it displays the novel features in all their splendour" (p. 375). However, this proposal comes into conflict with the anthology of Byzantine poetry, published by the same author, where he gladly acknowledges the works of Gregory of Nazianze (fourth century), Synesius of Cyrene or Nonnos of Panopolis (fifth century).

In contrast to the date of its inception, the obituary date of the Byzantine civilisation never seems to pose any problems: the fall of the imperial City on the 29th May 1453 is generally regarded as the end of the Empire and of the Byzantine civilisation. Here again one can discern the traces of the perspective that makes the fate of Constantinople coincide with that of its

Empire, because the last Byzantine territories, the despotate of Morea and the Empire of Trebizond, would only fall under the blows dealt by the Ottomans some years later. But we should reflect again which features we wish to take into consideration for a definition of the Byzantine civilisation, because several traits of this civilisation would survive long after the fall of the Empire. Moreover, just as the "end" of Antiquity marks the birth of Byzantium, the end of the Byzantine civilisation must indicate the dawn of a new era: if we emphasize the Greek character of this civilisation, the period that follows must necessarily yield neo-Greek literary works. However, on this issue, opinions differ.

Greek schoolbooks and treaties on the neo-Hellenic literature all begin with *Digenis Akritas*'s poem, and even the founder of Greek folklore studies, Nikolaos G. Politis, devoted a substantial article entitled *On the National Poem of the Modern Greeks* to the study of this medieval poem. The reason behind this point of view is of a linguistic nature, since Digenis's Greek is very similar to the Greek language spoken today. Once again, we face a methodological decision, because the choice of the criterion (linguistic, in Digenis's case) adopted for the definition of a literature also governs the choice of what one deems as belonging to that literature or not.

Everything topples around these two coordinates, time and space: most of the histories of ancient Greek literature end in the sixth century, with Justinian's reign and the closing of the neo-Platonic school in Athens, while most histories of the neo-Greek literature begin with vernacular compositions, the *Digenis Akritas*, Ptochoprodrome's poems and the novels of the Paleologue era, somewhere between the twelfth and the thirteenth centuries. At the same time, for the byzantinologists, the works created between the fourth and the fifteenth century are Byzantine proper. Hence the need to find the necessary and sufficient criteria, which on one hand made the researchers push in turn the beginnings of this literature to the sixth, eighth, even to the ninth century, and on the other hand created a taxonomic monster that is most useful: the *Neo-graeca Medii Aevi*. In fact, over the past twenty years, we have witnessed the surge of the idea that the works created in vernacular can be separated by the truly Byzantine compositions, as if one dealt with an entirely different production. Still, when trying to answer "which is the period of the birth of neo-Greek literature", distinguished scholars came up with different versions, which do not correspond at all with the landmark set in 1453: a very diffuse

opinion fixes the origins of this literature in the sixteenth century, at least three or four generations, probably more, after the fall of the Byzantine civilisation, which supposedly was the immediate precedent of neo-Hellenic culture. Other scholars maintain that this literature begins only after the birth of a modern state, in the nineteenth century, and defer all that precedes it to a historical no man's land.

Therefore, the *time / space* binomial does not suffice to establish a framework to place the Byzantine literature. On the contrary, the question of identifying the duration of the Empire and dividing it into periods is linked to the discovery of the peculiar features of the Byzantine civilisation: thus, a first, proto-Byzantine period is documented between the fourth and the sixth century; a second period extends from the sixth to the seventh century, followed by the "dark ages" that stretch over the second half of the seventh century and the entire eighth century; the Macedonian "Renaissance" and the "imperial centuries" (between the ninth and the eleventh centuries) mark Byzantium's golden age, followed by the Comnenes' era (during the twelfth century). Lastly, the surrender of Constantinople, after the fourth crusade in 1204, the partition of the empire into several independent states and the reign of the Paleologues characterise the final period which continues until the definitive fall of the empire in 1453.

What is Byzantine? Language, the absolute criterion

Amid clouds of uncertainty that swathe our definitions, when it becomes difficult to speak of "breaks" or "continuities", discerning the object of our analysis is a complicated task. As we saw, the dominant criterion was that of the language, naturally the Greek. The linguistic issue remains fundamental for the definition of Byzantine traits, above all because it was seen differently by the Byzantinologists, depending on their background. In Europe, this discipline was practiced generally by the classicizing scholars, educated in the tradition of the ancient Greek language. On the contrary, in Greece, the history of Byzantium was conceived like a history of Medieval Greekness, and it attached itself quite soon to the national and identity question. This double scholarly background produced two different manners of apprehending the Byzantine civilisation: on one hand, it was conceived as a follow-up of Antiquity, and its literary yield was inserted in a long tradition, which often resulted in a negative review of the Byzantine works. Afterwards, the works

were often "normalised" with respect to the classical creations, whether concerning the publishing methods or the research of the literary genres where all works had to be classified, in order to compare it with previous compositions. Finally, this perspective included a view of the *longue durée*, from Antiquity to the Middle Ages.

On the other hand, in what concerns the attitude of Greek Byzantine studies in general, and of the neo-Hellenists in particular, the situation is symmetrical, but inverted. Here the process was analyzed over the *longue durée*, too, but over one that spans from the medieval period to the modern era, in a logic that is comparable to that of their colleagues who studied the Western Middle Ages. The latter were concerned with the origins of the national languages; for instance, the study of Italian literature means looking at the first testimonials of the new idiom, and thereafter studying all the works in vernacular, in time, as they drew closer to a literary ideal. Of course, the use of Latin in Italy in the literary production of the Middle Ages and beyond cannot be ignored, but it remains a secondary issue in comparison with the significance of the development and fruition of the new language.

For Byzantium, this process cannot be automatically transposed. Certainly, we can easily recognize the evolution of the language, even in the provinces of the Empire. But there are neither abrupt fractures, nor clear oppositions between two literary expressions. The texts that had been written in a relatively "popular" language (although here the discussion should engage stylistic levels, rather than an improbable contrast between "scholarly" and "vulgar" production) become "classical" enough a few centuries later. Still, the fact that, throughout the Byzantine millennium, certain authors imitate the language of the classical literature – whether by Thucydides, by Plato or by other models, especially the Fathers of the late Antiquity – remains irrefutable.

This being said, a language that comes progressively closer to the spoken idiom is used more and more often, beginning with the twelfth century. The *Digenis Akritas*, a poem that clearly epitomizes this trend, is among the first of its products. Yet the text itself reflects a society that is typically Byzantine, like the *Alexiad* of Anna Comnena, like the "love novels" of the Paleologues' period. On the other hand, should we accept the neo-Hellenists' method, who, in the footsteps of their "Westernizing" colleagues, choose language as the guiding element for the definition of the literary features of a society, we would repeat the errors of division by genre (vernacular novels opposed to

the rest of the literary creation). Such an inauspicious strategy will not aid in the understanding of the phenomenon, because we would shatter the unity and complexity of Byzantium for the benefit of a single trait, the linguistic attribute.

If, on the contrary, we choose society as the method of analysis, thus writing the works created in Greek vernacular onto a virtual catalogue of Byzantine literature, we might put in crisis the entire foundational system of the study of modern Greek literature, and even the divisions into periods agreed by scholars for the Byzantine literature, because in the East an Empire replaces another: the Ottomans replace the Byzantines. But defining the Greek literature written in the Christian *milet* during the *Turcocracy* as Ottoman literature (in the Greek language) would mean to go against historical facts and against the force of tradition; or, all things considered, the said tradition determined a different reality compared to that which became established in the West. If he must discard the Western model, the linguistic principle, the taxonomy based on the genres of our literary tradition, and any criteria centred on the chronological and geographical axes, the researcher ultimately finds himself deprived of any compass in the exploration of this opaque world, which is the Byzantine civilisation. The quest for a fitting system of reference and for an adequate methodology remains open.

The "culture" criterion

One possibility to determine the object of our analysis might emerge from the definition of the "Byzantine culture": in theory, once we decide what it is that defines culture, we can finally contemplate the literary objects that belong to it. But a definition of what belongs to the Byzantine civilisation is very problematic, and any comparison with other realms is rather inconsequential. All the more so since the concept of 'culture' cannot be uncoupled either from what we are, or what we consider as culture, based on our categories. Once again, let us take one of Krumbacher's piercing considerations as a starting point: "If we look at the « Middle Ages » from a purely chronological angle, we can adapt this expression to Eastern Europe, as well; but in the history of civilisation, the Western Middle Ages is an entirely different concept than the one associated with Eastern Europe, and especially with Byzantium" (p. XXIII).

Krumbacher's allegation that Byzantium is defined by the Christian religion, the Greek culture and the Roman state organisation, remains – due to its brilliant simplicity – a mandatory landmark in the study of the Byzantine civilisation. Once the new faith replaced the old, and once the Greeks, as an ethnic group marked by their cultural tradition, became the dominant element, acting within the Roman state structures, a new era was born, the era of Byzantium. Other elements of lesser value nowadays, but central at the end of the 19th century, like the "nationality" or rather the "ethnic group" to which belonged the reigning dynasty, were equally taken into account by Krumbacher.

As to the literature, at the heart of the matter lies the question of the "Greek culture", conceived as a specific trait of the Byzantine civilisation (hence the issue of the Greek language as defining element). Krumbacher, a genius among his peers, educated in the German universities, could not remain impervious to the major issues that shook his world at the time. The two intertwined issues of the national states and of the Balkans were especially disquieting. On one hand, the Great Powers showed a strong interest in the new order which would govern the younger nation states after the expected dissolution of the Ottoman Empire, "the sick man of Europe". On the other hand, the Austro-Hungarian Empire expressed its claims for the Balkan Peninsula, and, at the end of the 19th century, the "Drang nach Osten", a principle ever so dear to the countries with a Germanic culture, was more alive than ever. All this coincided with the advent of several national states in the Balkans, whose efforts to map out their territory and their nature attempted to depart from their hereditary mix of populations and cultures, a historical situation continuously fashioned on their lands for over two millennia.

Germany also had economic and military interests in the Ottoman Empire, where her presence expanded towards the end of the 19th century. Krumbacher's epoch was that of the great voyages to the East, towards Constantinople, the epoch of the art nouveau and its connections with the capital of the Orient. On a cultural level, next to a strong literary philhellenism and very rigorous philological studies (suffice it to recall the *Corpus* of Byzantine historians published in Bonn), one could also encounter positions that were less approving of the contemporary Greek efforts to form a state. Munich, Krumbacher's hometown, was also the city where Jakob Philipp Fallmerayer had defended his theories on the Slavisation of the Greeks, seriously unsettling the Hellenic

scholars: his implied contention was that contemporary Greeks were not the direct descendants of ancient Greeks.

Thus, one can well understand the subtle polemics of a philhellenic like Krumbacher, as he defended the Greek cause by retorting to Fallmerayer on a completely different level: that which characterises a people is its culture, and the culture of the Byzantium is Greek, its language is Greek, the ruling dynasties are Greek, the institutions use the Greek language to speak to the citizens. One can even witness efforts of hellenisation, like in the case of the Slavs who lived in Greece. Latin may be the official language, but it is so only in theory: in fact, Latin disappeared since Justinian, who wrote the *Corpus Juris Civilis* in Latin, and the *Novellae* in Greek. The institutions may be indebted to other cultures on several levels, but the Greek language is the unifying factor. For those who still have doubts on the (Greek) position that should be defended, we quote an analogy that was subtly inserted by Krumbacher in his popular science essay on the Byzantine literature, published ten years after he had the *Geschichte der byzantinischen Litteratur*: "a candid impression of the ethnic and linguistic conditions of the Eastern Roman Empire... towards the 12th century can be obtained by comparing it with the Austro-Hungarian monarchy at the top of its splendour: the court, the bureaucracy, the economic structures and culture itself were fundamentally German, German were the capital, Vienna, as well as certain provinces, German 'isles' were strewn all over the Empire. But, although the bureaucratic and administrative apparatus was German, and although the German element was absolutely prevalent, the ethnic basis comprised foreign populations" (p. 12). It is quite understandable, therefore, that the *Geschichte der byzantinischen Litteratur* by Krumbacher was immediately translated into Greek; the first edition of Georgios Sotiriadis's translation was released in 1897, the same year of its publication into German.

Krumbacher's conclusions on the Byzantine literary production are thus very clear: there is a definite interdependence between the said production and a civilisation constituted by the Greek element, by blending its culture of an ancient tradition with the new Christian faith, which had become the state religion. This mix (of the Greek culture and Christian faith) prevails over the Latin-Roman element in all cultural domains, except for the state administration, which remains Roman, but which is assimilated by a Greek-Christian system enriched with Oriental elements. Since Justinian's time, the Latin language begins to disappear, and the presence of Roman traces is the

normal consequence of this process. Thanks to this clear and well-structured stand, Krumbacher was able to circumscribe the object of his research to Medieval Greek literature, both Christian and pagan, of both scholarly and vernacular expression.

In his considerations, Krumbacher already established the bases of his taxonomy and his selection of the authors who could be inscribed in a chronicle of the Byzantine literature: when he underlines the weight of the Greek cultural tradition as constitutive element of the Byzantine culture – a fact that is both indisputable and irrefutable –, he is logically compelled to build the history of literature as a continuation of the ancient literary tradition, which in turn commands the choice of a classification of the Greek language works by literary genres.

Once the point of departure has been established, each analysis will continually find elements to justify the choice originally made, because the very direction of the analysis has been fixed, along with its objectives.

If we consider the susceptibilities of the nowadays Greeks, who are the closest heirs of the Byzantine world, we may proceed from the definition given by Georgios Babiniotis, in his *Dictionary of the Modern Greek Language* (Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Athens 2008[3]): according to him, literature is "the totality of documents written by a people (*ethnos*)". But this definition is problematical, because it requires a definition of the notion of people (*ethnos*), a task that is relatively easy for Western Europe, but which becomes rather complicated for South-Eastern Europe and especially for Byzantium. Which are the elements that determine one's belonging to an *ethnos*, a word which simultaneously indicates the people and the nation? Krumbacher had asked this question in excellent terms, specifying that language is not a sufficient criterion to define a civilisation; in his view, it is rather the ensemble of culture and language that determine the character of the Byzantine civilisation. For the purposes of his study of Byzantine literature, Krumbacher estimated that the Byzantine culture was Greek culture, and that one had to identify as Byzantine all the authors of Greek expression.

However, such absolute categories cannot easily be applied when discussing a millenary civilisation; any definition of the "Byzantine character" in the 6th century differs from the definitions we apply for the 15th century. On the other hand, discussing the characteristics of the Byzantine works requires a reassessment of the chronological divisions, both in absolute terms (the

precise time limits of the Byzantine literature), and in relative terms alike (how to divide a unitary period into secondary time units). The conception of Empire, the Greek-Roman culture as it was diffused in the 6th century, the forms of artistic expression, the socio-economic framework of this period – are all radically different from what one may encounter a thousand years later.

Over the past century, this question has haunted the experts, yet it has never been tackled in a systematic manner: by some sort of tacit agreement among the researchers, one has always identified the whole of the Byzantine production with the works created in the Greek language, while admitting that Krumbacher had found the proper terms for the definition of Byzantine culture. Therefore, the first issue that needs to be revisited is the linguistic one.

Language, culture and belonging

May we say that the Greek language defines the Byzantine literary production? There is no easy answer to this question. Obviously, it all depends on the period to which one refers. It is certainly not the case in the 6th century, because works conceived in the Latin language endure alongside the Greek within the Byzantine Empire and inside its culture. On the other hand, if we ignored the linguistic borders, we obviously have to consider different criteria to define the differences between East and West, between Latin, Greek, Syriac, etc. For instance, the writings by Saint Columbanus, written in Latin, cannot be described as Byzantine, but Jordanes's works can. Language is not a criterion of separation; the different ascription of the author to the medieval Western culture or to the Eastern Byzantine tradition is decided by the "cultural element". A sense of cultural belonging: this is what generates the distinction.

The use of the language to define what belongs to more advanced periods, like the 12th century, is also problematical. In fact, as we saw, the *pluriglossia* (mentioned by Geoffrey Horrocks) always present in Byzantium pressed the neo-hellenists to consider as neo-Greek all the writings in a language that came close to the common parlance, following the example of their westernizing colleagues, who define as national the literary writings of the Middle Ages in the different European languages: so compelling was this criterion, that they did not even consider the writings of an author, when they are in Latin, except perhaps marginally. But the birth of a "national" state (while we choose to remain aloof of any debate over what this term entails) never took place in Byzantium, and if one can claim that the late period included, for instance,

the formation of a "Greek" state on the soil of the ancient Empire, this was not at all the case of the 12th century, an era where presumably one should inscribe the *Digenis*. In this case, like in the previous one, "culture" could be the defining element which could be used to characterize the Byzantine nature of a work.

But this same culture does not suffice in itself to define any Byzantine traits. It implicitly challenges the definition of "Byzantine culture", as applied, for example, to writings in the Slavic languages from the middle period of Byzantium – which should be included in the Byzantine creation, according to this criterion – or to books written during the first Byzantine era in Armenian or Syriac. Moreover, it also poses a problem when we take into account the writings from the first phase, which marks the transition from Roman Empire to the Byzantine Empire (note also that the definition of the term "Byzantine" is ours, and that the Byzantines defined themselves as Romans). Indeed, if the "culture" principle makes us exclude Colomban from our catalogue of Byzantine authors, how is one to proceed in the case of those writers who write in Latin, but who share the same culture as their Eastern colleagues, given the proximity of Italian and Eastern cultural circles, for example? The culture of the previous period is quite homogeneous, even too homogeneous to mark differences between the two parts of the Mediterranean, without using other criteria, which might not pertain to the language. Let us take the example of Gregory the Great, who was Pope in the second half of the sixth century; in this capacity, he was responsible for defending the interests of the Empire in Italy, of which he was a loyal subject and a representative of its imperial power: should we count him among the Byzantine authors? How are we to classify the literary works created in Byzantine Italy? How can we deem that Flavius Rusticius Elpidius Domnulus – who lived in Ravenna in the mid-sixth century and was the author of a veritable "historical and geographical encyclopaedia" contained in *Vat. lat.* 4929 (the description belongs to Giuseppe Billanovich) – is in any way different from his colleagues in Constantinople, when he claims to belong to the same political system, to the same society and the same scale of values as they? This taxonomic division would exist simply because Flavius Rusticius Elpidius Domnulus and his peers wrote in different languages. And what are we to say of the Slavic world, where different peoples participated over time in the Byzantine cultural *koinè*, while remaining different? Furthermore, what are we to say of the Armenians or of

the Syrians, who have at times gravitated onto the Byzantine orbit: were they "Byzantine", should we consider their production as completely different, or we can finally say that sometimes they were "Byzantine", namely when their country was part of the Empire, and sometimes not? We can only conclude that culture proves just as inadequate a taxonomic criterion as language and that mixing the two does not give the desired results because they sometimes come into conflict with each other. It seems obvious that, in the context of a multicultural and multiethnic empire as Byzantium undoubtedly was, the cultural and linguistic definition is difficult to apply.

All the more so, since the definition of culture (and literary culture in particular) can become a dangerous vicious circle: to establish a list of Byzantine authors and works, one must *a priori* define its traits, which must be more explicit, as we have seen, than Krumbacher's characterization allows (Greek culture, Christianity, Roman administration); and yet it is precisely these authors who need to tell us in what their culture consists. In sum, we select those who must give us answers and we exclude those whom we have not questioned.

Other criteria could be considered, such as geographical location within the Empire. But again, we do not have a sufficient taxonomic criterion, because, following the footsteps of travellers who come from the confines of the empire, we may be forced to list writers who merely touched upon among this civilization as Byzantine, and to exclude others who fully belong to Byzantium. John of Damascus lived in the homonymous city in a time when all of Syria had fallen to the Arabs. His family was named "Mansur" – the "victorious"; they were rich and Christian, and lived in the caliphate where John was an officer. Yet he left the world and his possessions and took refuge in the monastery of St. Sabas, near Jerusalem, where, as a simple priest, he engaged in theological speculation. The Byzantinists consider that John falls under their jurisdiction, even if the social and political reality that surrounded him was not that of any contemporary author living in Constantinople.

We could try to take into account the declared allegiance of the author, his sense of shared values, and his personal "identity". But here, too, we encounter several difficulties, firstly because such loyalties are not always reported, and secondly because we can then be trapped in our own classification system. It is the case – however unique – of the Neo-Platonist philosophers of Athens: they had left town, following Justinian's (administrative) measures against

the pagans, and had joined the king of Persia. This is a statement of non-belonging, which does not allow us, however, to exclude them from the list of Byzantine authors, because without them the overview of the literature of the sixth century is largely incomplete. And what can one say of the writers who lived in areas like Egypt, where the sense of differentiation from the Empire is so compelling?

Another criterion that we could take into account is the presence of an author in the Byzantine manuscript and literary tradition. Writers who have been read, copied, and used in Byzantium may be acknowledged with this title because the Byzantines themselves recognized them as belonging to their world. But again, we may adopt a largely insufficient criterion for defining what is Byzantine and what is not. The case of Jordanes (in the sixth century) can be edifying, because for linguistic reasons – he wrote in Latin – his work had no followers in the subsequent Byzantine literary tradition; yet he remains a true Byzantine author, like his contemporary Victor of Tunnuna. Other books and other authors have not been taken into account by the following generations, even if they were, or had, written in Greek.

Certainly, we could always try a mix of all these criteria to explain why a writer should or should not be inserted in the list of writers whose works we are currently examining; but before reaching that rather complex and slightly incomprehensible solution, I shall try to offer another line of interpretation.

Literature?

What does the word *literature* mean? In his *History of Byzantine Literature*, Alexander Kazhdan referred to the different ways of considering literature from the viewpoint of different cultures. For the Germans, for instance there is a separation between *Litteratur* and *Schrifttum*. But one must note that these are modern categories, which are poorly adapted to the reality of the Middle Ages, when writing played a vital role in the transmission of knowledge, without a clear division between technical literature and works that are meant to entertain. The function of literature is always double, and a collection of medical treatises is used most often not for practical purposes, but as ceremonial reference and knowledge base, while doctors reaped the skills of their profession from the daily practice.

The Greek researchers, just like the Germans, are accustomed to consider separately the two attitudes towards the study of written production and talk

about λογοτεχνία and γραμματεία: according to the Dictionary of the Manolis Triantaphyllidis Foundation, the first (*logotechnia*) consists of "those written texts whose function is not limited to communication, but which are created as items with an aesthetic claim, in a quest for quality and values", while the second (*grammateia*) consists of "all written documents of a nation during a given time period".

The problem was discussed by Alexander Kazhdan, who had advanced the following hypothesis: "it can be said that literary texts are those in which methods of expression that do not convey information but that nevertheless influence the reader or listener are used". We can accept this very sensible definition; accordingly, it is clear that textbooks, collections of sentences or the liturgy belong to the Byzantine literature.

On the contrary, what is more problematic is the definition given by Babiniotis in his Dictionary, because it introduces a further distinction concerning the γραμματεία, which is presented both as "all written documents of a people (*ethnos*)", but also as "all written documents which are manifestations of a high spiritual production", which ultimately coincides with our notion of literature. On the other hand, these dictionaries clarify neither the concept of people, nor the one of "nation" (*ethnos*).

Le Robert: Dictionnaire de langue française defines literature as follows: "Les œuvres écrites, dans la mesure où elles portent la marque de préoccupations esthétiques" ("written works, insofar as they bear the signs of an aesthetic endeavour"). Should one apply this definition too strictly when assembling a catalogue of authors who belong to the Byzantine literature, one must face some problems of inclusion or exclusion. For example, let us consider the Archives, which we could deem part of the more technical writing activities. The prologues to the *Chrysobulls*, acts of the Imperial Chancellery signed by the emperor and often written by leading figures, can contain veritable pieces of literature, which are very important for the study of political ideology. If one keeps to the *Robert* definition, these are certainly written works that bear the mark of aesthetic concerns. Should they be included in a history of Byzantine literature? If we knew the author of one of these prefaces, would we discard his name from our virtual encyclopaedia? Let us assume, for example, Psellus, who worked in the chancery, was the author of a preface, and that we had firm proof of its paternity. In this case, should include this piece among the works of our writer? Do our ideas and prejudices about the *paternity* and *originality*

of literary works – categories that were foreign to the Byzantine mentality – play a major role in the consideration of literary production, as is the case with our ideas about the literary dimension seen as an area of creative expression?

Yet before even asking such questions, the simple issue of cataloguing the technical literature poses a tall challenge for our definition of literature. In fact, can the Robert definition – quite correct from a modern perspective – be applied to the Byzantine civilisation? For us, a piece dedicated to the birth of the Universe cannot be filed with the other literary works. But where do the borders between aesthetics, philosophy, or science lie for Byzantium? The debate on the eternity, so animated in the 6th century, cannot be relegated solely to philosophy, to theology, to science or to history: the world chronicles from the origins of the Universe to the present day served to prove that our world had indeed a beginning wanted by God Himself, and that the history of humanity, as sum of the physical space, is only meaningful when measured in the context of His Creation. How are we then to handle the numerous treaties dedicated to the *opificium mundi*, which engaged the energies of so many writer-philosophers?

We would never dream to claim that a law was a literary piece. What then of Justinian's *Corpus Juris Civilis*, a reader designed for teaching law at university level? Knowledge in Byzantium is often transmitted via compilations of transcribed texts. The content of such collections is not very original, even if it would be interesting to discuss the Byzantine notion of originality. These collages of *excerpta* can take on very elaborate shapes: for instance, in the 10th century, homilies were reconstructed from aphorisms that had in their turn been extracted from Saint Basil the Great of Caesarea's writings, and scattered in several of his sermons. It is obvious that in this case we are faced with a genuine literary piece, because this is a "written work" that "bears the mark of aesthetic preoccupations". Nevertheless, if we accept this type of production, which is the limit at which one must stop? Why not have a history of literature that includes *gnomica*, namely collections of texts, such as the *Sacra Parallela*, which is a veritable source of priceless information on the philosophical thought and its aesthetic form? Who would make us exclude the *Geoponica* from this history? How could one exclude the texts of common use? Why insert the *kontakia* by Saint Romanos the Melodist or the canons by Joseph the Hymnographer, while excluding the liturgy?

Faced with an avalanche of problems that pertain to any theory based on preconceptions or on categories that are more our own than those of the Byzantines, we must interpret each work separately. We must question it and submit it to a careful analysis, attempting to understand whether it belongs to the Byzantine production strictly speaking or whether, on the contrary, it emerged from an area that exceeded the Greek-speaking realm or from a non-Byzantine space where its author had lived. We must check its coverage and its significance within the Byzantine society, and the immediate critical and public responses to it, rather than over the *longue durée*. This analysis can provide the key to a better understanding of the mechanisms of literary production in Byzantium, and of the writer-philosopher role performed by intellectuals in a society that was not theirs.

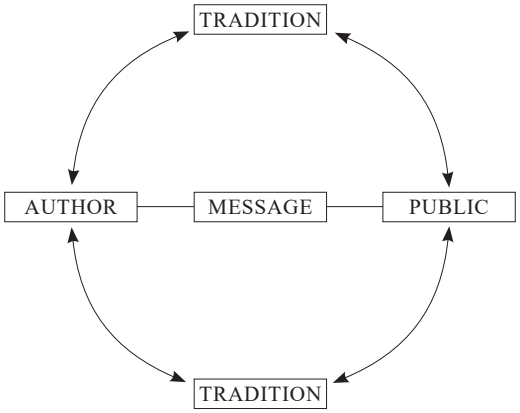
Literature of common usage: The text as immediate message

When analyzing the millenary literary production of the Byzantines, an element stands out most clearly: their literature, very different from our own, almost always fulfils utility criteria; and this "usefulness" of the literary works is explained by way of aesthetic preoccupations. In the Byzantine world, prior to the invention of the press, the concept of composing a written work is radically different from ours; this act is inconceivable unless it is coupled with some practical motivation, which in turn is tightly linked to the sum of relationships that surround the author. Once we take into account the utility feature, we can begin to focus on the message born by this literary product, relegating the matter of its form and that of the author as a creative spirit to a subordinate position with respect to the tradition to which the work in question belongs. From this perspective, we make a significant break with the tradition of Byzantine Studies, which prefer to examine the literary tradition (understood as history of literature organised by genres), or the personalities of the writers. On this second point, suffice it to recall that the criteria for authorship and originality, which form the basis of our judgments about the literary character of written works, had a different value for the Byzantines, for whom innovation is condemned as *kainotomia*, an attitude of rebellion against the divine and natural order of things. Still, innovations and developments are well represented, although somehow hidden in the apparent uniformity of literary creation. Certainly, one could say that adherence to the model privileges the study of literary genres and traditions, but it should also be

noted that the form is precisely the means to deliver a message addressed to a well-defined public, and that is the main purpose of each author's endeavours.

Considered from the point of view of the message it carries, the text becomes central to our analysis, and part of a process that connects the author who actually put it in writing (and possibly from the commanditaire who is at the origin of the production) with the public for which it was designed. To better understand the meaning of any message, we must naturally consider the tradition to which it belongs, but only as an extra-textual element. Certainly, tradition influenced the form of literary works, and the authors drew upon it to inspire and elevate their message; certainly, the authors acknowledged the corresponding tradition as their own, a reflection of their aesthetic convictions; certainly, the same two-way relationship applied to the public, who were shaped by tradition and recognized that they belonged to it. But tradition only impacted the form, and not the content of the message. We could represent this process by the following graph:

Thus, once we take into account the message contained in each work as a defining element in our analysis, and after we relegate the formal aspects to a secondary reading, we are at the liberty to assess the relevance of individual texts to the Byzantine literature, by examining the creative process that steers the authors in the direction of their public. This may allow us to decide whether



a literary work was intended for a Byzantine readership, whether the cultural universe claimed as their own by the authors and their public was "Byzantine";

in this way we can finally break free from the yoke of "language", "culture", geographical location or conscious belonging to the Byzantine civilization.

But this type of analysis is possible only if we consider production and circulation in a synchronic logic, because if we see only the long term reception of a work of art, we cannot aspire to justify any taxonomic inclusion. The limitations of this method are obvious; above all, we face the impossibility of judging the diachronic dialogue, which often takes place between authors, and therefore the weight of tradition in the construction of the written form. But if we consider that the function of literature in Byzantium is primarily understood in a utilitarian sense, we immediately realize that this type of analysis can enable us to grasp the social processes that are the basis of artistic creation more easily, and to construct a more coherent taxonomy without having to use several, and often competing, methods.

Thus, to resume the examples cited previously, it becomes clear that the message sent by St. Colomban to his audience does not belong to the Byzantine world, although one can find – within Byzantium – an equivalent for each of the issues it raises. On the contrary, Gregory the Great acted and wrote in a Byzantine milieu. John of Damascus, while living in a monastic community within the Arab world, aimed at a Byzantine audience, with whom he communicated. Jordanes wrote for the intellectuals of Constantinople; nevertheless, the book whence he derived his inspiration, a work by Sulpicius Severus, most likely similar to his own, belongs to another civilization, because its message is not addressed to the "Byzantines". Although the Neo-Platonists left the Empire and dedicated their books to the king of Persia, their works were equally intended to be read by their colleagues who continued to live in the Empire, and reflected the philosophical debates conducted with and against the latter over several decades. Conversely, texts written in Slavic may have reflected Byzantine interests and issues, but the message they contained addressed an audience different from the Byzantine. We can then refute several categories that have been extremely popular with generations of researchers, such as the alleged existence of a "Byzantium after Byzantium": the society that resumed the ways and models of the departed Empire responded to other expectations and other requirements, and the literary works of that society – although probably inspired by the past – fomented such aesthetic and metaphysical questions and fulfilled a function that can only be explained in a different and new context.

A direct analysis of the texts as message can help us to better understand the corresponding social dynamics precisely as they unfold. If we ignored the matter of the tradition of the genre, we would obtain what is certainly a more limited perception, both of the author's technique and of the constraints imposed upon him by the very activity of writing; but we would also acquire a better understanding of the society which determined each literary product, and of the debates that lie at its origin.

Thus, no longer constrained by language barriers, free to *a priori* define the "Byzantine culture" so as to include a particular author or another, liberated of the issues of geographic or cultural belonging, we can construct the objects of our investigation gradually, as our analysis unfolds. At the same time, however, we are faced with several new – and suddenly essential – issues, which had previously been scarcely tackled by the researchers, who could afford to do so, because the attention they needed to pay to the author or to the literary tradition relegated such matters to a secondary position: the definition of the social role of the author, the definition of the public, the definition of the means of circulation of the message.

The means of communication

This is not the place to enter in too much detail concerning the types of writing material of literary texts, which are the subject of well-developed disciplines such as palaeography and codicology, and require specific skills. Suffice it to recall that, throughout the Byzantine millennium, communication techniques have somewhat evolved, and that the notion we have of knowledge being transmitted exclusively by way of manuscripts is certainly only partial and ultimately insufficient to afford a comprehensive image of the transmission of texts. We always talk almost exclusively of the texts that are in our possession, thus referring only to the movement of handwritten works, but we forget that complementary to reading, oral communication must certainly have played an important role.

While it is true that during the early period texts could still be written on scrolls and on papyrus sheets, subsequently the codex largely prevailed, and parchment became the indispensable material before paper substituted it, without ever replacing it completely. We are less knowledgeable about the role of scribes in the process of dissemination of the literary works, given that copy centres existed with certainty: these were often the monasteries, but there

were also professional scribes who performed work on command, a practice that seems less frequent than in the West. Alongside these professional copy-makers, even private enterprise had its place, and interested readers could take on the reproduction of texts themselves.

Nevertheless, one should immediately stress the high cost of manuscripts, which surely limited the dissemination of books; this observation raises serious doubts concerning the immediate distribution of texts. We do not know what could have been the cost of a book at the end of antiquity, our earliest information dates back to the 9th-10th centuries. A compulsory reference is Aretha's case, a learned archbishop of Caesarea, who had left some handwritten annotations on his manuscripts concerning the price he had paid for ordering them. As we can see, these manuscripts were not luxury versions but items for daily use, and their price exceeds 20 *nomismata*: for comparison, let it be known that a high administration official touched about 72 *nomismata* per year. This may give us an idea of the price that scholars had to pay to obtain a manuscript, and it also gives us an indication of the possibilities of circulation of these works.

On one hand, should learn more about the actual conditions of access to literary works; these are facts which escape us almost completely. A manuscript, such as those that Aretha had ordered for his personal use, comprised several books. On the other hand, there were literary works, which could not be bound in a single manuscript: such were certain liturgical books, *menaia*, *synaxaria*, and *menologia*. But what can be said of the possibilities for the immediate release of a literary product? Certainly, for works of a certain size, we can imagine that they were transmitted as single manuscripts. But most literary works are not sufficiently large to be bound as an autonomous codex. How did a saint's life make its way among the believers? How did a single oration travel? How could a treatise on the Christian dogma be diffused? These questions remain unanswered.

It is true that in some cases the author could intervene in the distribution process, by assembling collections of documents: in this respect, the case of grouping one's letters is the most evocative. Letters were sent out and about, but obviously the sender kept a copy at his place of residence; at some point, he or someone from his entourage gathered the entire corpus of letters in one volume, for – perhaps multiple – reasons, spanning from educative ambitions to the preservation of the person's memory. In the same vein, we can imagine

that a manuscript was designed to group the works of an author, especially when dealing with a personage of great importance: for example, a monastery could prepare an "edition" of the works by a writer who had lived there. It remains an open question whether the works collected and copied into a single volume were exactly the same that had circulated some time before, but nobody can provide an adequate answer to this suspicion, which complicates the evaluation of any literary work.

On the other hand, products of larger scale most likely travelled in a single manuscript. If many Byzantine works of great importance are kept in a single codex, others, whose function was different, like books or liturgical works of practical use (*gnomologiae*, world chronicles, etc.) had a wider circulation; in this case we can infer that someone wanted to distribute them at large, and therefore also provided for the means to make them circulate. As for smaller items, the question of how they were brought to the attention of a more or less impressive audience remains open. Were they travelling as *tetradia*, namely in folios that were more or less approximately bound, before receiving their final form and being inserted in a manuscript with texts of a similar genre or with other works by same author? If so, how were they preserved, and what was the proportion of these manuscripts whose fatal destiny was to disappear?

Certainly, there was the possibility of entrusting distribution to a public reading, be it before a large audience or at a friendly gathering. Guglielmo Cavallo's book, *Lire à Byzance*, provides many related examples. In earlier times, but also during the period of Palaeologi and probably throughout the Byzantine millennium, *théatra* were more or less widespread; these were public places where readings were held, but the word *theatrum* can mean simply that several readers attended the reading of a text. But these practices coexisted with the individual practice of reading; and Cavallo speaks rightly of two forms of reading: intensive, when one returned continually to the text, often commenting it, and extensive.

The reader and the audience

If we are not too knowledgeable on the how people read at the time, the reader becomes equally difficult to define. The typology changes undoubtedly over time. What seems to be a constant in Byzantium, is that very often the author knows her audience, at least its typology, and she addresses them knowing to whom she speaks. We refer, obviously, to the immediate public, because a work transmitted in manuscript form can be read several centuries later by a type of audience that may have changed compared to that for which it was originally intended. Thus, in the sixth century, Cosmas Indicopleustes declared openly that he composed his strange work – half geographical treatise and half "commentary of the Holy Scriptures" (according to Photios's characterization), not for the Gentiles, but to attack those Christians who engaged in pagan philosophy, and that his audience was to be found among the thousands–strong Christian community of Alexandria. The writers, who engaged at the time in literary activity in the capital, appear to have partaked in the associations of cultivated men who patronized the court and the administration offices. The authors of monastic treaties or lives of the saints seem to have been addressing their colleagues or the Christian pilgrims visiting the sites where the remains of a saint were preserved. One should ask oneself whether the treatises of religious polemics were intended more for people that shared the same beliefs, or for a clearly defined adversary, rather than for a wide audience of Christians interested in religious disputes. The authors of legal compilations seem to address either students or lawyers. Again, this intention only applies to the moment when the work in question was composed, because eventually the users may be very different from those for which the work was designed. Historians, from Procopius of Caesarea to Agathias Scholasticus, also relate mostly to their contemporary audience, while chroniclers, who write the history of humanity and would be read over time by a very diverse audience, initially claim to address someone in particular. The general impression is that the author knows his audience, or that, even when that audience is infinitely larger than a circle of more or less identifiable individuals, the most revered reader, the one for whom the work was composed, is certainly the *commanditaire*: for example, a *synaxarium* may be addressed to the congregation of Christians who came to church and attended the service, but the author of the compilation wrote it for the person who had ordered the manuscript, and who will show his gratitude towards the

talented scribe either by offering him protection, or by paying him a handsome sum of money.

The author

One problem that researchers face is the definition of the author and his role in society. Byzantium was not acquainted with belles-lettrism in the modern sense. Certainly, aesthetic concerns – which remain a defining feature of the literary production – existed, and the Byzantine authors had to be familiar with the tradition and the expressive means best suited to their task. But who are the authors in Byzantium? Certainly, we do not have a single and consistent category: any typology must account for the different regions, means of expression, and epochs, since the chronological range and geographical extent of the Empire were immense. But what strikes us from the outset is the fact that most of these writers were not always professionals, and their activity was not sufficiently constant to allow their insertion into a special category of Byzantine society.

There were, indeed, writers who treated their literary endeavours as a real profession: there are many such cases, from the beginnings of the Empire and until its final days. From Procopius to John of Damascus, from Agathias to Photius, from Psellus to Basilakes, from Theodore Prodromus to Eustathius, many were those for whom the literary production was a real commitment, if not a business, even though this trade was almost never their declared profession. For most of them, this meant practising literature alongside their main occupation, which was normally that of members of the clergy or the administration, or both. Sometimes these writers were commissioned with writing occasional pieces: speeches, sermons / homilies, and they often functioned as teachers in private or public schools. Other intellectuals willingly used their ability to participate in numerous theological debates, and their production was entirely devoted to defending their positions in the field of faith: a working tool, not an amusement. In other words, writing further completed these individuals, offering them a means of social advancement and a source of income, although not a profession on which their livelihood depended.

While these “professionals” are our true gauges for understanding the literary dimension of Byzantium, we can not ignore a much larger category, which comprises “occasional” writers, who have authored a single book in

their entire lifetime, for whom the literary activity was very accidental, but who have often been remarkably successful for precisely that one creation. Like her husband, Nicephorus Bryennios, Anna Comnena produced only the *Alexiade*, a masterpiece of Byzantine historiography, designed – of course – to defend the interests and positions of the Empire. The other major branch of historiography, the chronicle, is just as frequently the domain of occasional writers, like John Malalas, George Syncellus, and Theophanes the Confessor – all authors whose work had a wide circulation. A plethora of writers are known for a single work that carried over the ages their name and their literary worth, which was often outstanding. This shows that the public was more numerous that we imagined, and that in those days one confided willingly the task of drafting exposés, the lives of saints, anthologies – to some gifted literates; sometimes the makeshift authors indulged in composing a novel, participated in debates and ultimately emerged from their anonymity. It was not until the time of Palaeologi, upon the twilight of Byzantium, that a new sensitivity to the letters and literary works began to develop. Thus, Byzantium concluded its historic cycle in grandeur and magnificence, confirming its aura of splendour and glory.

As shown, the classification and study of Byzantine literature requires deep reflection; my modest intention was merely to herald a few possible trails. Beyond the great endeavour of publishing the relevant texts – although much of this heritage still needs to be rediscovered –, now the time has come for systematic study, for analytical thinking, and for general considerations. There is much work to do for the younger generation: they only need the political commitment of their countries.

Selected references (in chronological order)

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, Munich 1897² (unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer) (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, IX. 1).

G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Munich 1963 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. 1. 2 & 3).

H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1977² (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, XII. 2. 1).

Id., *Geschichte der byzantinische Volksliteratur*, Munich 1971 (Byzantinisches Handbuch. Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. 2. 3).

H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I-II, Munich 1978 (Byzantinisches Handbuch. Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. 5. 1 & 2).

G. Horrocks, *Greek: A History of the Language and its Speakers*, Chichester 2014[2].

A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, vol I. *(650-850)* (in collaboration with L. E. Sherry and Ch. Angelidi); vol. II. *(850-1000)* (in collaboration with Ch. Angelidi), Athens 1999, 2006 (National Hellenic Research Foundation – Institute for Byzantine Research, Research Series 2 & 4).

G. Cavallo, *Lire à Byzance*, Paris 2006 (Seminaires byzantins, 1).

PROLÉGOMÈNES À LA LITTÉRATURE BYZANTINE DU IXe ET DU Xe SIÈCLE

La période des IXe et Xe siècles est intéressante à plusieurs égards, étant riche de mutations et de foisonnement culturel. Étroitement liée à la société et à ses nécessités, la production littéraire ne peut qu'être le reflet des contrastes qui agitent cet arc chronologique, lequel s'ouvre avec un Empire affaibli face aux Arabes et aux peuplades balkaniques, déchiré à l'intérieur par la querelle iconoclaste, et s'achevant avec un Empire puissant, maître de la péninsule balkanique, triomphant des Sarrasins et dominant sur la mer. Mais traiter de la littérature des IXe et Xe siècles est une tâche notablement malaisée, en raison de la difficulté et de l'ampleur qu'elle comporte ; et elle est d'autant plus compliquée que cette littérature a été par habitude caractérisée et définie en usant le terme de « renouveau », ce dernier reflétant un particularisme de ces siècles dans toutes les expressions artistiques, sinon politiques et sociales.

Pour parler de ce renouveau, il faudrait d'abord savoir quelle était la situation antérieure à cette « renaissance », et donc s'interroger sur la période précédente[1], celle des soi-disant « siècles obscurs » – ce qui rend l'entreprise encore plus ardue –, puis s'étendre sur la période suivante, dans un jeu pervers qui ne nous permet de comprendre notre objet d'étude que dans le vaste cadre d'une comparaison à direction multiple. Comment parler de la production d'une période réputée obscure à cause de la pauvreté des sources qui nous sont parvenues ? Il est aussi certain que l'idée du « renouveau » est largement influencée par l'importance que la vision classiciste des études grecques attache aux modèles de l'Antiquité, comme si les ouvrages inspirés par les auteurs classiques étaient de meilleure qualité que les créations fortement marquées par des esthétismes propres au Moyen-âge. De cette façon, toute œuvre d'art d'inspiration « classique » devient plus « cultivée », donc plus digne de respect et plus fiable ; sur cette échelle de valeurs, la Renaissance est plus appréciée que le Moyen-Âge, et les soi-disant siècles obscurs, presque

[1] Je ne signalerai que deux ouvrages, où l'on trouvera la très riche bibliographie sur ce sujet : d'une part A. Bryer – J. Herrin (éd.), *Iconoclasm* : *Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham. March 1975*, Birmingham 1977 ; et d'autre part le récent volume de M. F. Auzépy, *L'histoire des iconoclastes*, Paris 2007.

dépourvus de textes, sont considérés comme le véritable Moyen-âge de Byzance. Cette façon de voir les choses nous conduit à une seconde difficulté, dérivée cette fois de l'image que nous avons de la production littéraire de la période, profondément influencée par un autre renouveau, celui cette fois des études byzantines : dans les années 1970, une nouvelle interprétation de la civilisation byzantine a vu le jour, et parmi les ouvrages les plus novateurs se trouve une recherche révolutionnaire pour l'époque, *Le premier humanisme byzantin* de Paul Lemerle[2]. Les savants qui depuis se sont occupés de ce sujet, ont repris de façon plus ou moins répétitive les théories de Lemerle, jusqu'au livre d'Alexander Kazhdan sur la littérature byzantine[3], qui essaye d'aborder d'une façon nouvelle l'étude de la production littéraire grecque du Moyen-âge, pour parvenir aux tout récents Actes du colloque sur l'encyclopédisme byzantin[4].

En outre, pour nous compliquer la tâche, il y a la constatation que pendant les trente années qui séparent l'ouvrage de Lemerle de celui de Kazhdan, les chercheurs ont quelque peu délaissé les études théoriques générales sur la période des IXe et Xe siècles, même si les éditions des textes ont pris de l'ampleur ; et que la période suivante, notamment celle des empereurs de la dynastie comnène, ont attiré davantage d'intérêts et de passions[5]. C'est pourquoi revenir sur une évaluation de la production littéraire de cette période

---

[2] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971.

[3] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, vol. I. *(650-850)*, avec L. F. Sherry et Ch. Angelidi, Athènes 1999 ; vol. II. *(850-1000)*, éd. Ch. Angelidi, Athènes 2006. Une approche différente a été faite par E. Patlagean, « La civilisation en la personne du souverain. Byzance, Xe siècle », in *Le temps de la réflexion*, vol. IV, Paris 1983, p. 181-194. Voir aussi B. Beaud, « Le savoir et le monarque : le Traité sur les nations de l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 45, no 3, 1990, p. 551-564 ; et P. Speck, « Klassizismus im achten Jahrhundert ? Die Homelie des Patriarchen Germanos über die Rettung Konstantinopels », *Revue des Études Byzantines* 44, 1986, p. 209-227 ; Id., « Die Ursprünge der byzantinischen Renaissance », dans *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers, Washington, DC, August 3-8, 1986*, New Rochelle – New York 1986, p. 555-576 (trad. angl. dans Id., *Understanding Byzantium: Studies in Byzantine Historical Sources*, ed. by S. Takács, Aldershot 2003 (Variorum Reprints, XII).

[4] *Encyclopaedic Trends in Byzantium?*, éd. P. van Deun – C. Macé, Leuven 2011 (Orientalia Analecta Lovanensia, 212).

[5] En ce sens l'étude de P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, a été déterminante.

présente de nombreuses difficultés, et le risque de se borner à des généralités sans originalité ni ouverture est presqu'inévitable. Dans le cadre de cette présentation, je me limiterai à quelques considérations, notamment en ce qui concerne la toute première période du IXe siècle, lesquelles pourraient éventuellement servir de prolégomènes à un futur travail.

Pour commencer, nous pouvons avoir recours à deux catégories souvent utilisées dans ce type d'introductions, à savoir l'espace et le temps de la production littéraire. En ce qui concerne l'espace, la (re)construction de Lemerle était fondée sur la constatation qu'à partir du IX siècle la vie intellectuelle byzantine se recentre dans la seule capitale, et qu'au-delà de Constantinople il n'y avait pas de véritable activité littéraire ou de production écrite. La deuxième catégorie, le temps, est traitée par Lemerle sur la base de la constatation selon laquelle un réveil se manifeste lors du deuxième iconoclasme pour se poursuivre pendant les décennies suivantes, et parvenir jusqu'au cercle de Constantin VII Porphyrogénète, autour duquel se développe un mouvement défini d'encyclopédisme.

Commençons donc par la première catégorie, celle de l'espace de la production littéraire byzantine. Mais afin d'évaluer son impact, il faut avoir des éléments de comparaison. C'est pourquoi nous pouvons considérer les différences existantes entre deux périodes comparables, à savoir les VIe et VIIe siècles d'une part, et les IXe et XIe d'autre part. En effet, entre ces deux périodes s'étend la période des « siècles obscurs », pendant laquelle l'Empire se rétrécit, passant d'un État multiculturel où la langue grecque était le véhicule intellectuel privilégié (mais non exclusif) étendu sur l'ensemble de la Méditerranée, à un État médiéval composé de l'aire balkanique, de l'Italie méridionale et de l'actuelle Turquie, État majoritairement grec dans sa culture et dans son expression écrite. C'est pourquoi, si pour la première époque nous pouvons identifier assez facilement des aires culturelles différentes et des réseaux différenciés de communication, de lecture et de production, il nous est beaucoup plus difficile de le faire pour la deuxième, l'époque du « renouveau ». Et c'est aussi pourquoi d'un côté les sujets qui ont animé les grands débats culturels constantinopolitains du VIe siècle – tels la question identitaire ou les formes de l'État – ne sont plus à l'ordre du jour quatre siècles plus tard (ou ils le sont de façon profondément différente) ; et d'autre côté nous sommes face non plus à une production différenciée selon les différentes exigences locales – riche en variantes et éparpillée dans toute l'étendue de l'Empire –, mais

plutôt à une concentration apparente dans la seule capitale. Si production il y eut au-delà des frontières de l'Empire, en ce qui concerne toutes les zones non comprises dans l'immédiate sphère politique de Byzance, nous devons plutôt et davantage parler de résistances et de rapports complexes d'influence réciproque, que de production liée à une structure étatique et sociétale unique dans ses différences, comme ce fut le cas à l'époque des VIe et VIIe siècles.

Cependant, deux considérations s'imposent : d'une part, au fur et à mesure que les études découvrent ou redécouvrent des auteurs « provinciaux », le cadre culturel nous apparaît plus riche que nous pouvions le soupçonner dans les années 1970, lorsque Lemerle concevait son ouvrage magistral ; d'autre part, cette production est largement liée à des phénomènes de résistance culturelle, ce qui implique par ce biais la participation à un débat plus généralisé et porteur de variantes, donc moins localisé que celui brossé par Lemerle.

En deuxième instance, soit en ce qui concerne l'étendue chronologique de la production littéraire et sa périodisation, là aussi des changements de perspectives s'imposent, lesquels nous poussent à briser cette prétendue unité temporelle qui s'éteindrait entre les IXe et Xe siècles, voir l'XIe siècle. En effet, ce qui nous pose problème est justement la définition des « siècles obscurs » et de leur étendue effective. Si, jusqu'à récemment, on avait l'habitude de séparer la production du VIIIe siècle de celle du IXe, l'*Histoire de la littérature byzantine* d'Alexander Kazhdan apporte une nouvelle interprétation, en périodisant différemment l'arc chronologique qui nous concerne, ceci entre une première unité caractérisée par « the predominance of monastic culture (ca 775-850) », et une deuxième qui serait « the time of order and encyclopedism (850-1000) ». La différence, petite en apparence, est en réalité de taille, car il s'agit d'introduire une nouvelle dimension chronologique entre les siècles obscurs (premier iconoclasme) et l'époque du renouveau. Les conséquences en sont qu'au lieu d'une bipartition (iconoclasme / premier humanisme – encyclopédisme), nous sommes en présence d'une tripartition (iconoclasme / culture monastique / encyclopédisme), avec par conclusion que le premier humanisme de Lemerle, porteur du « renouveau », n'est plus une réaction au prétendu obscurantisme iconoclaste, mais qu'il se situe après un mouvement monastique victorieux. Ces nouvelles réflexions nous amènent à considérer différemment le concept de « renouveau », celui-ci ne pouvant être séparé de l'évaluation de la période de l'iconoclasme.

En ce sens, les réponses données aux deux interrogations suivantes ont des conséquences très lourdes sur notre appréciation de la période faisant l'objet de cette présentation : tout d'abord sur la durée réelle de chaque période, puis sur sa portée. Si nous considérons, en effet, comme on le fait presque toujours, que les « siècles obscurs » s'étendent au moins à partir de la deuxième moitié du VIIe siècle et sur tout le VIIIe, et qu'ils sont caractérisés par un recul des pratiques intellectuelles (que cela soit dû aux difficultés objectives de l'État, aux crises internationales, à la poussée des Arabes et des peuplades balkaniques, ou encore au rétrécissement, voir à la disparition de la vie urbaine[6], aux querelles théologiques intestines, etc. – phénomènes tous assurément réels –), nous assistons évidemment à partir du IXe siècle à un renouveau remarquable qui se développe progressivement jusqu'au règne de Constantin VII Porphyrogénète. Ce renouveau aurait donc commencé avec le deuxième iconoclasme, ce qui nous oblige à parler d'un premier iconoclasme plutôt inculte, et un deuxième beaucoup plus fin et instruit, auquel auraient participé des personnages de premier plan, comme Jean le Grammairien : cette perspective a pris de l'ampleur surtout à partir de la publication du *Florilège iconoclaste* par Alexander[7]. Mais sommes-nous sûrs que cette image corresponde à la réalité, et que notre vision n'est pas biaisée par d'autres catégories, cette fois-ci non de Byzantins, mais propres à nous ? Je tâcherai de m'expliquer sans trop entrer dans les détails.

En premier lieu, il faut s'interroger sur le bien-fondé de la différenciation entre ce qui relève de l'« éducation » ou de la « formation », et ce qui est la production littéraire[8] : bien sûr, les deux éléments sont étroitement liés, et normalement un écrivain a besoin d'une formation poussée pour produire ses œuvres, surtout s'il reprend des modèles « classiques », sans donner à ce mot le sens d'imitation des auteurs de l'Antiquité. Le contraire est moins vrai : celui

---

[6] C. Mango, *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIIe siecles)*, Paris 1985, p. 51-62 ; plus prudent P. Magdalino, *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996, p. 55. J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century : The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, p. 425-435.

[7] P. J. Alexander, « The Iconoclastic Council of St. Sophia », *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, p. 60-66.

[8] Sur l'alphabétisation à Byzance voir, entre autres : M. Mullet, *Writing in Early Mediaeval Byzantium*, dans R. McKitterick (éd.), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge 1989, p. 156-185 ; N. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education and its Social Role from the Sixth Century until the End of Iconoclasm*, Ph.D. dissertation, University of Chicago, 2000, où on trouvera une riche bibliographie.

qui reçoit une formation n'est pas nécessairement un écrivain, loin de là ; il fait partie de la catégorie des récepteurs qui de quelque manière influencent les modalités de l'écriture. En ce sens, un cas exemplaire est celui de Jean Kaminiatès : fait prisonnier par les pirates arabes en 904, il écrit une longue lettre pour solliciter son rachat. C'est la seule œuvre que nous possédons de lui, œuvre occasionnelle, mais où il démontre connaître parfaitement les modèles classiques, et avoir une formation littéraire poussée. Si les douloureuses circonstances de sa captivité ne l'avaient pas poussé à écrire, nous ne saurions rien de lui, mais voici que nous pouvons constater les effets d'une culture diffusée sur un personnage que rien n'aurait poussé à l'activité d'écrivain[9]. En ce qui concerne la période en question, le problème pour nous est que, au-delà de certaines traces marginales, comme par exemple dans les actes notariés[10], nous n'avons aucun moyen de vérifier l'état de la diffusion de la culture sinon par le biais des ouvrages qui nous ont été transmis.

Cela dit, entre les VIe et VIIe siècles d'une part, et les IXe et Xe siècles d'autre part, il y a, certes, une chute dans la diffusion de la culture, en ce qui concerne à la fois l'apprentissage et la transmission des écrits, et cette chute est aussi explicable par des conditions matérielles. Toutefois, à bien regarder, il ne s'agit pas tellement de coupures entre ces deux temps de la civilisation byzantine, mais plutôt d'évolution cohérente et probablement mal jugée par des perspectives classicisantes. Il est bien vrai que nous ne disposons pas de beaucoup de textes de la période qui s'étend entre la moitié du VIIe et le début du IXe siècle, mais ce phénomène a commencé bien avant l'iconoclasme, car

---

[9] Contre A. Kazhdan, « Some Questions adressed to the Scholars, who believe in the Autenticity of Kameniats' Capture of Thessalonika », *Byzantinische Zeitschrift* 71, 1978, p. 301-314, j'assume la conviction que l'œuvre de Kaminiatès est bien du début du Xe siècle : voir P. Odorico, *Thessalonique, chroniques d'une ville prise*, Toulouse 2005, et Ch. Messis, « La mémoire du "je" suffrant : Construire et écrire la mémoire personnelle dans les récits de captivité », in Odorico – P. A. Agapitos – M. Hinterberger (éd), *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie. Actes du IIIe Congrès International philologique « ERMHNEIA », Nicosie 6-7-8 mai 2004*, Paris 2006 (Dossiers Byzantins, 6), p. 107-146.

[10] N. Oikonomidès, « Mount Athos : Levels of Literacy », *Dumbarton Oaks Papers* 42, 1988, p. 167-178 (réimpr. dans N. Oikonomidès, *Society, Culture and Politics in Byzantium*, edited by E. Zachariadou, Aldershot, 2005, III) : 167-168, 175 ; Id., « Byzance : à propos d'alphabétisation », in J. Hamesse (éd.), *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe : Actes du premier Congrès Européen d'Études Médiévales (Spoleto, 27-29 mai 1993)*, Louvain-la-Neuve 1995 (Textes et études du moyen âge, 3), p. 35-42 (réimpr. dans N. Oikonomidès, *Society, Culture and Politics in Byzantium…*, V).

nous assistons à une forte réduction de l'activité littéraire déjà entre la moitié du VIe et la moitié du VIIe siècle[11].

Mais ce qui importe le plus est la période suivante. S'il est bien vrai que nous retrouvons les traces d'une activité littéraire et polémique assez intense au début du IXe siècle, liée à la résurgence de la querelle iconoclaste et à son opposition, il est vrai aussi que la plupart des auteurs actifs à ce moment-là semblent avoir reçu une formation poussée, et ce pendant la période qui s'étend sur la deuxième moitié du VIIIe siècle, à savoir pendant la période prétendument « obscure », lorsque la culture avait – à ce que l'on dit – chuté de façon radicale. Les figures considérées comme à l'origine du « renouveau », Théodore Studite et Jean le Grammairien, Léon le Mathématicien et Nicéphore le Patriarche, Taraise, et Georges Syncelle, ont tous reçu une formation intellectuelle dans leur jeunesse, par des maîtres qui devaient être actifs pendant la deuxième moitié du VIIIe siècle, et qui a leur tour étaient porteurs d'une formation en continuité avec celle de l'Antiquité tardive. Ces maîtres ont bien conservé un savoir-faire qu'ils ont transmis aux nouvelles générations, sans interruption. Il faut alors se demander si le prétendu renouveau n'est pas plutôt dû au changement de registre dans la production écrite, et non dans sa qualité, considérée sur la base de la *mimésis* des auteurs de l'Antiquité. Un seul exemple suffit : même si la différence entre syllabes longues et brèves s'était estompée et avait disparu, au début du IXe siècle la production de quelques épigrammes montre une connaissance de la métrique tout à fait remarquable, signe que l'enseignement avait continué pendant les siècles du rétrécissement de la culture ; et si l'hypothèse d'une pratique liée davantage à des milieux culturels siciliens est vraie, nous avons un indice de première importance sur l'étendue de l'espace culturel byzantin. D'ailleurs les périphéries étaient actives aussi en ce qui concerne l'étude de la grammaire et de la rhétorique ou la transcription de manuscrits philosophiques : au début du IXe siècle, Théognostos dédie son ouvrage à Léon V[12]. Compte tenu du vide de renseignements devant

[11] La question est de savoir si la réduction est due à la qualité du débat intellectuel, moins riche dans cette période et donc nécessitant moins de littérature, même si des penseurs de première envergure exercent leur activité, comme par exemple Maxime le Confesseur, ou bien à leur non-conservation et non-reproduction pendant la période suivante, en résultat d'un changement d'intérêts, d'enjeux politiques et de goûts littéraires. Mais cette question ne peut être abordée ici.

[12] Cf. B. Flusin, « L'enseignement et la culture écrite », in J.-C. Cheynet, *Le monde byzantin*, vol. II. *L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris 2006, p. 341-368 : 346.

lequel nous nous trouvons, nous pouvons supposer l'existence d'une continuité de culture depuis l'époque de l'Antiquité tardive[13] : dans ce cas, l'obscurité qui entoure ces siècles ne serait que la nôtre. Ensuite, lorsque nous constatons que la production qui se réfère aux modèles classiques a largement disparu, il faudrait s'accorder sur les termes que nous employons. La culture classique n'avait pas disparu, loin de là : l'enseignement demeurait toujours le même, fondé sur les normes de l'Antiquité. Ce qui change est le type de production : par exemple, il n'y a pas un historien qui suit les modèles anciens, comme il y avait eu Procope ou Agathias au VIe siècle, ou encore Théophylacte au VIIe, ou comme il en aura au XIIe siècle. La poésie épigrammatique, bien que les mètres de la tradition classique fussent bien connus, n'est pas très pratiquée. La biographie est, bien sûr, limitée aux *Vies* des saints. Mais cela n'est que le fruit de l'évolution intellectuelle des intérêts des Byzantins, bien avant d'être le signe d'un manque de formation. Certes, il y a suffisamment de raisons pour être déçu si l'on part à la recherche des continuités de formes, mais bien moins si l'on considère la production pour celle qu'elle était, le reflet d'intérêts qui avaient changé. D'autre part, ces mêmes intérêts étaient pratiqués avant la « césure » iconoclaste, car à côté de Procope nous avons Jean Malalas, et à côté de Paul le Silentiaire nous trouvons Romain le Mélode. Ce que nous pouvons observer, c'est la continuité de certains esthétismes ainsi que l'abandon (provisoire) d'autres, et non la chute totale de la culture, qui nécessitait – à ce qu'on prétend – un renouveau introduit par des esprits éclairés et – dirons-nous – proches de notre esprit habitué aux modèles classiques.

Un dernier point : il ne nous faut pas oublier qu'au IXe siècle débute cette grande opération consistant en la translittération des textes de la majuscule à la minuscule, laquelle opération détermine une espèce d'entonnoir, qui de facto a opéré, consciemment ou non, une sorte de censure sur le matériel en circulation. C'est donc notre vue qui est obscurcie, et notre jugement sur cette période qui

[13] Je vais renvoyer à ce propos à l'article de F. Ronconi, « Le silence des livres. Manuscrits philosophiques et circulation des idées à l'époque byzantine moyenne », *Quaestio* 11, 2011 p. 169-207 : « sauf des rares épisodes (cf. M. J. Luzzatto, « Codici tardoantichi di Platone ed i cosiddetti Scholia Arethae », *Medioevo Greco* 10, 2010, p. 77-110 : 92 et sqq.), les livres platoniciens semblent contenir habituellement jusqu'au XIe s. des *corpora*, montrant, en ce sens, une forte continuité par rapport à l'Antiquité tardive : la diffusion massive de manuscrits ne renfermant que des ouvrages choisis – fruits de lectures sélectives – ne se vérifie en effet qu'à partir des XIIe-XIIIe s., époque où, comme nous le verrons, il y eut sans aucun doute une reprise nette des études platoniciennes ».

en souffre, d'autant plus que nous sommes victimes de renseignements fournis par le parti qui est sorti victorieux de la querelle iconoclaste : sa vision a profondément influencé les chercheurs d'aujourd'hui. Je voudrais mentionner un seul exemple de ce type de perspective. Nous savons qu'après la victoire du culte de images la liturgie a été partiellement réformée, et surtout que des saints nouveaux, victimes de la prétendue persécution iconoclaste, ont enrichi le répertoire des figures vénérées. Nous savons aussi qu'à partir du Xe siècle certains livres spécifiques ont été produits, les synaxaires, destinés à la lecture pendant l'office. Cependant, nous avons assez de preuves pour supposer l'existence des synaxaires déjà à la fin du VIIe siècle, et pour penser qu'au Xe ils ont réapparu, avec un contenu fortement modifié pour être adapté aux exigences cultuelles de l'époque post-iconoclaste[14]. En ce sens, il nous faut revoir nos certitudes, ce qui pourrait nous conduire à une évaluation différente du prétendu « renouveau ».

Découragés face à la pauvreté des textes de la période précédente, les chercheurs qui se sont intéressés à la culture du IXe siècle, sont ravis de retrouver une relative richesse à partir du siècle en question, et de voir les traces d'un véritable renouveau (dans le sens de récupération des modèles de l'Antiquité), mieux encore, d'une renaissance de la culture, d'autant plus que certains textes de l'Antiquité refont surface et auraient pu être à l'origine d'une reprise des études classiques, selon le schéma imaginé par Lemerle. En d'autres termes, à l'instar de l'Occident où le Moyen-Âge est suivi de l'Humanisme et de la Renaissance, les siècles obscurs byzantins, considérés comme un véritable Moyen-Âge, ne peuvent que produire une Renaissance, et celle-ci se situerait chronologiquement au début du IXe siècle, et – surtout – à son milieu, grâce à la figure de Photius, qui en serait largement à l'origine. C'est à lui qu'Irigoin rapportait la soi-disant « collection philosophique »[15],

[14] Ce sujet doit être largement débattu, et j'espère pouvoir le faire bientôt ; je me limite donc à une affirmation générique, que j'ai déjà amorcé dans une étude précédente : P. Odorico, « Idéologie politique, production littéraire et patronage au 10e siècle : l'empereur Constantin VII et le synaxariste Evariste », *Medioevo Greco* 1, 2001, p. 1-21, où on trouvera une bibliographie sur l'argument.

[15] L'attribution à Photius ou à son cercle a été soutenue par J. Irigoin, « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle) », *Cahiers de Civilisation Médiévale* 5, 1952, p. 287-302 (= id., *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris 2003, p. 197-232) ; cette hypothèse a été reprise et développée par D. Marcotte, *Les géographes grecs*, vol. I, Paris 2000. Selon M. Rashed, la collection serait due à la volonté du césar Bardas, dans le cadre de la

un ensemble de manuscrits datant du milieu du IXe siècle, qui reprennent un corpus de textes des philosophes de l'Antiquité. Cette position ne nous convient guère.

En effet, deux considérations majeures s'opposent à cette perspective, l'une à caractère général, l'autre d'ordre socio-historique. Commençons par la première. L'idée du renouveau, comme je viens de le dire, est intimement liée à la perspective proposée par Lemerle. Il est bien vrai que celui-ci n'a pas été le premier à donner cette définition, déjà imaginée par Dain[16] et par d'autres encore avant lui ; mais depuis Lemerle, cette idée d'un humanisme byzantin né au IXe siècle est devenue un acquis. Or, la définition de l'humanisme peut uniquement être donnée en connexion avec l'expérience italienne, toute exportation de cette idée dans un contexte historique autre ne servant qu'à créer l'une des nombreuses boîtes à idées vides qui ont été imaginées pour expliquer par analogie le phénomène « Byzance », boîtes remplies au fur et à mesure avec les éléments les plus disparates. Si nous définissons l'humanisme en tant qu'intérêt porté à l'héritage classique et en tant que volonté de le faire renaître en opposition ou en complément aux valeurs de l'époque, nous sommes contraints d'admettre qu'à Byzance un humanisme n'a presque jamais existé : à Byzance la culture classique a toujours été intégrée dans le contexte socioculturel de l'État. Les classes dirigeantes détenaient le contrôle de la société non seulement du point de vue économique, mais aussi par le biais de l'administration de la cour. Les fonctionnaires étaient censés posséder une culture supérieure, fondée sur la tradition classique, et ce sont eux qui ont assuré la survie de la littérature de l'Antiquité[17]. Leurs modèles littéraires étaient lus, recopiés et utilisés pour reproduire les modes expressives

---

réorganisation de l'université de la Magnaure : « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbek et la collection philosophique », *Studi Medievali*, 3e série, 43, 2002, p. 693-717. Sur le sujet voir F. Ronconi, « La collection brisée. La face cachée de la "collection philosophique" : les milieux socioculturels », in P. Odorico (éd.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat*, Paris 2012 (Dossiers Byzantins, 11), p.137-166.

[16] A. Dain, *Les manuscrits*, Paris 1949 : Dain parlait même d'une « Renaissance photienne » (p. 112), mais il reprenait à son tour les hypothèses de P. Mazon, *L'Orestie d'Eschyle*, Paris 1903, qui soutenait l'existence d'une Renaissance du IXe siècle.

[17] Voir W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, p. 384-385. Cfr. aussi S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Louvain 1977, p. 111-142 ; P. Lemerle, *Le premier humanisme*…, p. 94.

censées garantir la stabilité et la pérennité de l'Empire, où toute innovation, en théorie, était condamnée.

La différence par rapport à l'Occident se trouve justement ici : en Occident les classiques étaient certainement lus et appréhendés comme base de la formation intellectuelle, mais les valeurs de l'Antiquité sont récupérées par une nouvelle classe sociale, de plus en plus puissante, qui s'en sert pour acquérir un pouvoir politique. En Orient, la continuité d'une administration centralisée et centralisatrice, véritable pouvoir en exercice, utilise les auteurs classiques pour achever ou peaufiner sa formation ; et par conséquence, ces auteurs classiques ne représentent pas une catégorie à découvrir, qu'il faut se réapproprier, mais une constante pratiquée sans interruption depuis l'Antiquité tardive. La classe sociale qui s'en sert est toujours la même, et les études les plus récentes sur l'aristocratie byzantine montrent sa présence déjà au VIIIe siècle[18]. De cette catégorie de fonctionnaires de l'administration font aussi partie les membres du clergé, non seulement parce que le clergé est un organe de l'administration, mais aussi parce que très souvent les intellectuels se forment dans le cadre de l'Église, et ils passent d'un statut à l'autre sans qu'il y ait discontinuité de fonction : les cas de Photius ou celui de Taraise, passés de laïcs à patriarches en un clin d'œil sont exemplaires.

Si nous considérons les écrivains qui ont laissé leur trace dans le panorama de la littérature byzantine, nous ne sommes pas étonnés de voir que tous – ou presque – ont travaillé dans le cadre de l'administration, civile ou religieuse, même si cette différence entre les deux statuts s'adapte à la réalité occidentale et non à l'orientale. On peut ajouter à cela le fait qu'une forte bourgeoisie marchande ou artisanale n'a jamais vu la naissance en Orient, dont l'économie était fortement liée à l'exploitation des ressources agricoles, d'où l'absence d'une culture alternative à celle qui était pratiquée par les membres de l'administration. Sous cet angle, l'on voit bien que les conditions pour donner naissance à un mouvement « humaniste » n'existent pas à Byzance. En effet, si Byzance a connu des moments pendant lesquels la tradition classique a été plus largement cultivée, cela est dû à des exigences politiques, et servait au pouvoir pour réaffirmer sa continuité avec la tradition, même si, en faisant cela,

[18] Voir notamment l'article de J.-Cl. Cheynet, « L'aristocratie byzantine (VIIIe-XIIIe s.) », *Journal des savants* 2, 2000, p. 281-322, avec une discussion très intéressante et une riche bibliographie. Voir aussi le livre de C. Settipani, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs*, Paris 2006.

il récupérait des éléments de cette tradition parfois oubliés, sans cependant que cette redécouverte soit accompagnée par une réappropriation de valeurs oubliées. D'autre part, il est bien vrai que certains chercheurs de premier ordre ont consacré leur vie à mettre en valeur la tendance « humaniste » des Byzantins, soulignant à raison le rôle joué par chaque auteur dans la transmission de la culture classique. Mais ne confondons pas les désirs des philologues classiques et des antiquisants, qui souhaitent retrouver les pistes permettant aux chefs-d'œuvre de la littérature grecque de franchir les siècles, avec la réalité des Byzantins, qui ont conservé les ouvrages classiques, sans concevoir un « retour » à l'Antiquité[19]. S'il y a eu volonté de retour aux valeurs anciennes, cela a été un phénomène lié à la toute dernière époque byzantine, le XVe siècle, peut-être en rapport avec le mouvement qui était en train de se développer en Italie, et de ce mouvement Georges Gémiste Pléthon est l'une des figures les plus remarquables, nous montrant la différence entre une véritable « renaissance » et un mouvement culturel particulier, comme nous le voyons au IXe siècle.

La deuxième considération qui s'oppose à l'idée d'existence d'un renouveau humaniste du IXe siècle, ou plutôt qui peut expliquer ce phénomène considéré à tort comme un renouveau, est de nature socio-historique et porte justement sur le rôle des écrivains. Encore une fois nous sommes obligés de comparer ce qui est comparable, et de considérer la production littéraire du IXe siècle par rapport à celle du VIe, étant donné que pour les deux nous disposons suffisamment de renseignements. Ce que nous pouvons remarquer immédiatement est la modification du rôle de l'écrivain : il semblerait que, si d'un côté l'écrivain continue d'être une figure secondaire, souvent presque anonyme et au service d'un réseau de pouvoir, de l'autre côté apparaissent de nouveaux personnages, très importants et qui utilisent la production écrite pour exercer un pouvoir ou un contre-pouvoir : ce sont eux qui ont le plus grand poids dans la création littéraire. Essayons d'examiner rapidement ces différences.

Si nous considérons l'ensemble de la production littéraire de l'âge de Justinien, nous observons que la plupart des écrivains sont des « employés de

[19] A la fin des années 1970 un symposium sur le sujet a fait le point : *Byzantium and the Classical Tradition : University of Birmingham Thirteenth Symposium of Byzantine Studies, 1979*, ed. by M. Mullett and R. Scott, Birmingham 1981. Pour une mise à point récente, voir A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge – New York – Melbourne 2007, avec une bibliographie complète.

l'administration », et que leur ouvrage est lié à un circuit bien précis, auquel ils doivent répondre : en d'autres termes, il s'agit d'écrivains au service de quelque personnage ou de quelques milieux puissants ; et ce « métier » qui était le leur, pouvait être exercé à part entière ou représenter un complément de leurs activités. Parfois ils sont chargés par les notables de leur ville d'écrire un éloge, comme dans le cas de Corippe ou de Procope de Gaza ; parfois leur activité s'insère dans le cadre d'une école qui leur assure les ressources économiques, comme dans le cas des professeurs de philosophie d'Alexandrie ; ou encore, ils peuvent participer à un programme impérial, comme les juristes qui travaillent pour Justinien ; parfois ils sont des fonctionnaires qui travaillent à la cour, comme Jean de Lydie ou Pierre le Magistre ; parfois ils sont des écrivains chargés de rapporter les glorieuses entreprises de l'empereur ou de ses généraux, comme Procope de Césarée ; parfois ils sont d'humbles moines qui travaillent dans l'intérêt de leur monastère, comme Cyrille de Scythopolis, ou des historiens qui défendent l'idée d'une appartenance, comme le Goth Jordanès, en s'adressant à la cour impériale et en défendant leurs intérêts de groupe. S'ils sont des intellectuels libres, ou s'ils nous apparaissent comme tels, ils ne semblent pas avoir joué un rôle essentiel dans la vie politique de leur époque : Paul le Silentiaire ou Agathias appartenaient à des familles éminentes de la capitale, mais ils ne semblent pas avoir été à l'origine de grandes vicissitudes sociales ou culturelles ; ils peuvent être des aristocrates ou de grands fonctionnaires, comme les poètes du cercle d'Agathias, ou l'anonyme qui a écrit le *Traité sur la science politique*, ils peuvent participer activement à la vie politique de leur époque et en animer les débats, mais ils semblent être davantage les témoins d'un large débat que les protagonistes, des voix dans le chœur et non des solistes virtuoses.

Je crois que Jean de Lydie peut être un bon exemple de l'intellectuel moyen byzantin de l'époque de Justinien. Ayant vécu sous Justinien, Jean accomplit des études juridiques, lesquelles assuraient à une jeunesse aisée une prometteuse vie professionnelle, avant de quitter sa ville natale et de rejoindre Constantinople, où il est accueilli par un ami de famille, Zoticos, qui avait fait fortune dans l'administration et la cour. Apprécié pour ses capacités littéraires, il est récompensé par ce dernier en monnaie sonnante et trébuchante, avant d'être marié à une riche dame de la haute société. Entré dans le circuit de la cour grâce à ses réseaux, il est apprécié de l'empereur en personne et il obtient un poste confortable. Dans le cas de Jean, nous disposons d'informations grâce

à des références contenues dans son ouvrage, ce qui n'est pas très commun à l'époque : Agathias et Jordanès ont fait de même, mais cela est loin d'être la règle.

Revenons au IXe siècle. Pour la majorité des écrivains des IXe et Xe siècles nous n'avons pas de renseignements substantiels. C'est seulement dans le cas de certains personnages majeurs, souvent controversés, que nous connaissons les hauts faits de leur vie, comme pour le patriarche Photius, sinon nous devons nous contenter d'indications générales, pour essayer de reconstruire un parcours de vie. Ce que nous pouvons remarquer est que les liens de clan et les relations personnelles semblent être toujours aussi importantes, sinon plus fortes encore. Prenons par exemple la vie de Joseph l'Hymnographe, sur lequel nous possédons assez de renseignements. Son cas peut être éclairant[20]. Originaire de Sicile, probablement de Palerme, né aux environs de 816, il reçoit une excellente formation littéraire, signe que sa famille devait être aisée : d'ailleurs il est probablement dans la suite du stratège de la ville, parmi les gens qui fuient l'attaque arabe de 830-831. Débarqué en Péloponnèse, il se rend à Thessalonique, où il embrasse la vie monacale. Lié d'amitié à Grégoire le Décapolite, il gagne Constantinople et s'enferme dans le petit monastère de Saint-Antipas, où il exerce son activité de calligraphe. Choisi pour conduire une ambassade auprès du pape dans le but de contrer les iconoclastes, il est fait prisonnier par les pirates arabes et amené en Crète, où il est bientôt libéré, car quelqu'un a payé sa rançon. Sur la voie du retour il reçoit en présent les reliques de saint Bartholomée. Il retrouve Constantinople et s'installe dans un nouveau monastère, où il promeut la vénération de Grégoire le Décapolite, mort entre-temps. En contact avec le patriarche Ignace, il est exilé avec lui en Crimée, avant de rentrer et d'occuper le poste de skeuophylax de la Grande Église, poste qu'il conserve aussi pendant le deuxième patriarcat de Photius. A sa mort, son élève Théophane écrit son *Bios*. Reste à signaler que Théophane, tout comme Jean le Diacre, compagnon d'ascèse de Joseph, sont aussi des auteurs d'hymnes.

Ce que nous pouvons tirer de ces renseignements, exceptionnels par leur richesse dans un cadre généralement pauvre de détails, est que l'expérience de Joseph ressemble à celle de certains intellectuels de l'époque de Justinien. Il s'agit encore une fois d'un personnage dont la formation et les réseaux sociaux que nous pouvons deviner, lui assurent une position dans un circuit,

[20] E. Tomadakis, *Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνοφράφος. Βίος καὶ ἔργον*, Athènes 1971.

que ce soit la cour du VIe siècle (comme dans le cas de Jean de Lydie, de Procope, de Corippe, ou de Pierre le Magistre) ou le circuit patriarcal (comme Théodore Anagnostès, qui est exilé et chargé de composer un ouvrage historique par l'évêque qui le reçoit pendant sa mésaventure). Tout comme ses prédécesseurs du VIe siècle, Joseph est lié d'amitié avec des personnages importants, il rentre dans le circuit de Grégoire Décapolite, moine respecté et figure de pointe de la lutte pour la défense des images. Capturé, il est aussitôt libéré, évidemment grâce aux appuis d'un réseau qui le protège. Il reçoit aussi en présent les reliques de saint Bartholomée, ce qui le favorise dans la construction de son monastère. S'il connaît des moments difficiles, car il est lié au patriarche exilé, il retrouve honneurs et importance lors du retour au pouvoir du clan auquel il appartient, jusqu'à être nommé skeuophylax de la Grande Église.

Les vies de Jean de Lydie au VIe siècle, et celle de Joseph l'hymnographe au IXe, sont d'une certaine manière parallèles en ce qui concerne l'origine aisée, les circuits importants auxquels ils sont liés, les cadeaux reçus par des personnages qui marquent leur vie. Si le réseau social de l'intellectuel semble être toujours à la base du succès de chaque individu, ce qui semble être différent est le milieu d'appartenance. Au début du IXe siècle, ce n'est plus la cour et l'administration qui attirent les intellectuels, mais plusieurs centres de pouvoir, répandus dans le territoire et notamment, même si pas exclusivement, dans la capitale. Ce sont des monastères, des évêchés, des centres religieux et surtout certaines familles importantes : mieux, monastères, évêchés et centres religieux leur « appartiennent », dans le sens le plus large du mot. Ce sont ces familles qui détiennent la maîtrise de production littéraire, tantôt en accord avec l'empereur, tantôt en s'opposant au pouvoir impérial. Personne ne peut nier le rôle des empereurs dans la promotion du deuxième iconoclasme, mais il faut se demander si en réalité ils étaient vraiment à même de gérer la culture qui allait avec la reprise de ce courant intellectuel.

Si nous essayons de dresser un catalogue des écrivains des IXe et Xe siècles, qu'ils soient des auteurs minimes nous ayant légué seulement un canon à l'honneur d'un saint, ou de gros personnages à l'activité littéraire multiple et variée, nous arrivons à environ 200 noms[21]. Cependant, cette moisson assez importante ne nous donne pas de renseignements suffisants pour essayer de

[21] Je fonde cette donnée sur le catalogue provisoire des auteurs byzantins, qui représente la première démarche d'un projet de recherche dirigé par M. Grünbart et Alexandre Riehle, visant à constituer un dictionnaire de la production écrite byzantine. Bien sûr,

comprendre le rôle occupé par les écrivains dans la société : elle ne nous livre que quelques indices. Parmi ces 200 noms, les auteurs des hymnes chantés à l'Église représentent une quarantaine d'écrivains, mais ce que nous savons sur eux est quasiment nul[22]. Un cas assez typique est celui d'un autre hymnographe, Clément. De lui nous ne possédons aucun renseignement[23], tout comme pour Théophane ou Jean le Diacre, les amis et élèves de Joseph. Mais le contenu de certains hymnes montre qu'il s'est engagé dans la lutte contre les iconoclastes. Qu'il ait été moine à Studios est une hypothèse que nous ne pouvons pas démontrer. Il en est de même avec un auteur dont nous connaissons bien l'ouvrage, et qui a connu un succès énorme à Byzance, George le Moine. Tout comme pour Clément, nous voyons bien qu'il prend une position nette contre les iconoclastes, et nous pouvons imaginer qu'il a bénéficié du soutien de sa hiérarchie, mais nous ne pouvons pas en dire davantage. Georges le Syncelle, auteur d'une chronique et inspirateur de celle de Théophane représente un cas analogue[24].

Nous pouvons également citer le cas d'Ignace le Diacre, qui a fait l'objet de plusieurs études récentes[25]. Même si nous possédons un corpus de lettres d'Ignace, qui pourrait nous donner des détails sur sa vie, nous en connaissons en réalité très peu les vicissitudes. Ses dates de naissance et de décès ne nous sont pas connues, et selon les interprétations, il aurait vécu entre 780 et 850, ou 870. Ce que nous retiendrons est qu'il a été élève du patriarche Taraise, qu'il a fait sa carrière pendant le deuxième iconoclasme, jusqu'à devenir évêque de Nicée, et qu'ensuite, en simple moine, il aurait connu l'exil suite à la victoire

---

il s'agit à ce jour d'une esquisse, et j'assume toute la responsabilité des données et de leur élaboration, totalement différente des buts poursuivis par les deux chercheurs.

[22] Plusieurs informations utiles peuvent être puisées dans l'article de C. Emereau, « Hymnographi byzantini », *Échos d'Orient* 22, 1923, 23, 1924, 24, 1925 et 25, 1926 : elles doivent naturellement être croisées et enrichies avec les multiples études qui ont suivi.

[23] Voir la reconstruction de la vie de Clément dans le livre de M. Arco Magrì, *Clemente Innografo e gli inediti canoni cerimoniali*, Rome 1979.

[24] Pour tout ce qui concerne les historiens et chroniqueurs de notre période, voir le livre de A. Karpozilos, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι*, vol. II. *8ος-10ος αι.*, Athènes 2002.

[25] Voir par exemple C. Mango, *The Correspondence of Ignatios the Deacon*, Washington, DC 1997 ; S. Efthymiadis, « On the Hagiographical Work of Ignatios the Deacon », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 41, 1991, p. 73-83 ; et G. Makris, avec trad. de M. Chronz, *Ignatios Diakonos und die Vita d. hl. Gregorios Dekapolites*, Stuttgart – Leipzig 1997 (Byzantinische Archiv, 17), notamment p. 3-11.

iconodoule, avant d'être réintégré et peut-être nommé skevophylax. Ce qui nous importe aussi, est qu'il appartenait au cercle de Grégoire Décapolite, en relation donc avec Joseph l'Hymnographe. Il est possible qu'il ait appartenu aux opposants du cercle des moines studites. Il est connu comme auteur de quatre *Vies* (des patriarches Taraise et Nicéphore, de Grégoire Décapolite et de Georges d'Amastris), ainsi que de plusieurs compositions poétiques et du corpus des lettres.

Ce qui découle de ces biographies, est qu'il y a des réseaux d'influence et de pouvoir, lesquels se servent des compositions littéraires pour soutenir leurs idées et leurs positions pendant la querelle iconoclaste et, après, pour la gestion de la victoire, avec toutes les contradictions et les désirs d'en tirer les bénéfices que la situation comportait. Mais ces réseaux, très puissants à Constantinople, ne trouvent pas un lieu d'agrégation, comme la cour du VIe siècle, bien au contraire. Le pouvoir impérial ne gère pas directement la production littéraire, comme ce fut le cas sous Justinien, et à nouveau à partir de Léon VI à la fin du siècle, et surtout de Constantin VII Porphyrogénète au milieu du Xe siècle.

Revenons-en aux statistiques : sur les 200 noms d'auteur que nous pouvons avancer pour les IXe et Xe siècle, environ une quarantaine sont des hymnographes, comme je viens de le dire, une vingtaine des auteurs liés à l'épistolographie, une cinquantaine des hagiographes, une trentaine des théologiens, auxquels il faut ajouter quelques exégètes, quelques juristes, quelques médecins, et une dizaine d'historiens. Dans la presque totalité de cas, il s'agit de personnages dont nous savons très peu, voir rien, qui sont connus pour un seul ouvrage, et qui avec toute probabilité représentaient les intérêts d'un groupe précis : les hagiographes étaient pour la plupart liés au monastère où la relique du saint était conservée ou son culte pratiqué, ou encore sa mémoire très vive, et ils répondaient à des soucis précis d'une communauté. Mais ce n'était pas le cas pour tous. C'est justement dans le cas de figures prééminentes que nous pouvons mesurer la différence de statut social et de fonction de l'intellectuel par rapport à la période qui précède l'iconoclasme. C'est bien à ces figures qu'on attribue le renouveau et l'humanisme naissant du IXe siècle : ces intellectuels, en nombre très limité, sont Théodore le Studite, Jean le Grammairien, Léon le Mathématicien (ou le Philosophe) et surtout Photius. Ce sont eux qui ont préparé le terrain pour la deuxième génération, celle d'Aréthas, et plus tard de Constantin VII Porphyrogénète et du cercle d'intellectuels autour de lui.

Dès que nous jetons un coup d'œil sur ce que nous pouvons reconstruire de leur biographie, nous constatons avec grande surprise que non seulement ces intellectuels « du renouveau » appartiennent tous au même cercle social, mais aussi au même cercle familial. La deuxième constatation concerne leur rôle dans la société : ils ne sont pas des « employés » de l'État, mais plutôt des protagonistes de la construction politique et intellectuelle, et s'ils occupent une charge publique, elle est de grand prestige. A la différence de leurs collègues de l'époque de Justinien, ces prétendus « humanistes » sont appelés par le pouvoir (ou ils lui imposent) à jouer un rôle essentiel dans la direction étatique, et ils en assument les responsabilités, ou alors ils constituent une véritable opposition, un contre-pouvoir. En d'autres mots, ils ne sont pas les comparses ou les témoins, ou encore les instruments du pouvoir, mais bien les acteurs qui se servent de la culture pour acquérir ou défendre ce pouvoir, les protagonistes et les animateurs des débats, dont ils se servent pour gérer leur situation sociale. Leur famille est toujours derrière eux : c'est par le biais de leurs relations qu'ils se trouvent dans des postes-clé de la société constantinopolitaine, ce qui leur assure une puissance, qu'ils gèrent en utilisant leur culture. Le prétendu renouveau n'est pas motivé par des passions humanistes, mais il est le réflexe d'une lutte menée à l'intérieur du même cercle pour s'assurer la gestion du pouvoir. Les auteurs du « renouveau » ont des liens familiaux surprenants, et même s'ils se rangent sur des fronts opposés au moment de la querelle des images, ils appartiennent néanmoins au même groupe social : Photius est le neveu du patriarche iconodoule Taraise d'un côté, et du patriarche iconoclaste Jean le Grammairien de l'autre ; celui-ci est un cousin ou un oncle de Léon le Mathématicien, et il est apparenté aussi à la famille impériale, à la fois à celle des Isauriens par le biais de Marie d'Amnia, épouse de Constantin VI et mère de Euphrosyne, qui sera l'épouse de Michel II le Bègue, et à celle de Théophile, par le biais de son épouse Théodora.

Malheureusement, même si un *Bios* de Jean le Grammairien pouvait avoir existé[26], nous avons très peu de renseignements sur lui, tout comme sur Léon le Mathématicien ou Philosophe. Dans les chroniques, nous trouvons des attaques virulentes contre Jean, homme de grande culture, qui pratiquait les sciences exactes et l'astrologie : ses ennemis voyaient en lui un sorcier. Apparemment

[26] C'est l'hypothèse que soutient S. Impellizzeri, dans l'Appendice « L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della "Biblioteca" di Fozio », à son volume *La letteratura bizantina*, Bologne 1975, notamment p. 313 s.

il participa à une mission diplomatique auprès des Arabes, où sa renommée était grande. Dans un premier temps, il fut en relation amicale avec Théodore Studite, qui sera son grand ennemi par la suite. Il appartenait à la famille des Morocharzianoi, et était apparenté à toutes les figures principales de la période, à commencer par Léon le Mathématicien, qui fut archevêque de la deuxième ville de l'Empire, Thessalonique. Comme ce dernier, il avait une grande passion des livres et les collectionnait. D'ailleurs, les mêmes accusations de lécanomancie lancées contre Jean le Grammairien, qui étaient basées probablement sur ses compétences en matière d'astrologie, furent également adressées à Léon[27].

En ce qui concerne Théodore Studite, il faut rappeler qu'il appartenait à une influente famille de Constantinople, qui avait de très forts liens avec la cour. Il suffit de signaler qu'une parente de Théodore, Théodote, devenue maîtresse de l'empereur Constantin VI, épousa le basileus, et que ce mariage fut à l'origine d'une crise entre le pouvoir politique et l'Église. En outre, des membres de sa famille occupaient des positions importantes dans la société, à la fois civile (le père était « zygostatès de la caisse impériale ») et religieuse (l'oncle de Théodore, Platon, était hégoumène et joua un rôle essentiel dans la carrière de Théodore ; le frère de celui-ci, Joseph, était archevêque de Thessalonique). Théodore deviendra le chef de file du mouvement d'opposition à la politique iconoclaste et il sera à la tête des moines dans la crise suivant le mariage « illégal » de l'empereur, et surtout pendant le deuxième iconoclasme. L'activité littéraire de Théodore est intimement liée aux affaires de l'État : il n'est pas un écrivain au service de l'empereur ou des puissants, mais bel et bien un homme « politique » mettant sa culture et ses moyens intellectuels au service de la lutte politique.

Si nous ajoutons à la figure de Théodore celles des deux patriarches Taraise et Nicéphore, les deux très cultivés, et au centre d'un réseau de personnages qui ont pratiqué l'écriture, nous voyons bien que du côté des iconophiles l'activité littéraire est liée à l'action politique, dans laquelle la production littéraire trouve de nouvelles fonctions et devient l'instrument de l'opposition. Il en est du même avec les iconoclastes, notamment avec Jean le Grammairien et Léon

[27] P. Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues : la science entre le dogme et la divination à Byzance, VIIe-XIVe siècle*, Paris 2006, p. 56-6 ; id., « Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historioigraphy (9th-12th Centuries) », in P. Magdalino – M. Mavroudi, *The Occult Sciences in Byzantium*, Genève 2007, p. 122 sqq. ; J. Signes-Codoñer, « Helenos y Romanos : la identidad bizantina y el Islam en el siglo IX », *Byzantion* 72, 2002, 404-448, notamment p. 431-432.

le Mathématicien, l'un patriarche de Constantinople et l'autre archevêque de Thessalonique. Si de leur œuvre nous ne connaissons pas grand-chose, cela est dû au fait que leur parti a été vaincu par les défenseurs des images. Mais ce qui vaut la peine d'être signalé, c'est le fait que Jean et Léon ont des liens de parentèle. Encore une fois, comme dans le cas de Théodore, la question des liens familiaux est au cœur du positionnement des intellectuels, et cela est encore plus évident dans le cas de Photius, car – comme je viens de le dire – du côté paternel il était le neveu ou petit-neveu du patriarche Taraise, et du côté maternel il était le neveu de Jean le Grammairien. De plus, Photius était en relation de parenté avec Léon Katakoilas, drongaire de la veille, qui était patrice et cousin de l'empereur Michel III. En outre, si les Katakoilas qui possédaient un monastère à Sigrianès pouvaient être identifiés avec la famille à laquelle appartiendra Zoè Karbonopsina, épouse de Léon VI et mère de Constantin VII Porphyrogénète, dont l'oncle était Théophane le chroniqueur, fondateur du monastère du Megalou Agrou à Sigrianès, nous aurions un lien de parenté entre Photius et Théophane[28].

En conclusion, nous pouvons voir que la culture de cette période, avant de marquer un renouveau, est plutôt l'expression politique d'un milieu constantinopolitain très renfermé, qui s'approprie des moyens d'expression littéraire pour régler des affaires religieuses ou politiques agitant la société de l'époque. Cette société peut se dresser contre la politique impériale ou la soutenir, et l'expression littéraire ne naît pas du désir d'un recours à des modèles anciens dont on voudrait faire renaître l'esprit, mais de la nécessité de bien maîtriser les modes expressifs pour soutenir une ligne politique qui se veut indépendante du pouvoir impérial, ou capable de l'influencer. Il est impossible de dire si ce rôle de la littérature, certainement différent de celui de l'époque précédant l'iconoclasme, est nouveau ou plus ancien, et s'il était aussi celui des intellectuels du VIIIe siècle.

D'autre part, nous ne devons pas oublier l'existence d'autres cercles de production littéraire, qui ne se rangent ni du côté de l'empereur, ni de ses opposants, et qui semblent tout aussi indépendants les uns des autres. Nous avons bien vu qu'il y a un groupe d'intellectuels et écrivains qui s'organisent autour de Grégoire le Décapolite, et qui s'adonnent à la production hymnographique,

[28] J. Signes-Codoñer, « Theophanes and Constantine VII », présenté lors du workshop international *La Chronique de Théophane : sources, composition, transmission, Paris, 14-15 septembre 2012*.

censée de par sa nature avoir un impact très fort dans la diffusion de certaines positions idéologiques. A ce groupe appartiennent Joseph l'hymnographe, son biographe Théophane, hymnographe, et Jean le Diacre. Ce cercle semblerait être en opposition avec les moines de Studion, qui se considère comme étant le dépositaire des valeurs de la lutte anti-iconoclaste, et pouvait compter aussi sur l'appui de Syméon, oncle de Grégoire et archimandrite des monastères de la Décapolis et opposant de la politique iconoclaste de Théophile. Ce groupe n'était certainement pas le seul.

Il semblerait bien que la suite des évènements ait marqué un tournant important dans l'évolution de la production littéraire, avec un retour significatif du pouvoir impérial dans la gestion de la culture écrite. Faute d'espace, je me bornerai à quelques mots. Le brutal changement de régime dû à l'assassinat de Michel III et au coup d'État de Basile Ier est accompagné d'un contrôle politique de la culture. Cela est assez évident avec Basile Ier, qui range Photius à ses côtés même s'il avait été imposé comme patriarche par Bardas, oncle de Michel III, en lui confiant la politique ecclésiastique (l'opposition avec le pape et le front bulgare en font partie) ; mais cela est encore plus évident pendant le règne de Léon VI le Sage, qui écarte tout de suite Photius et s'adonne à la production littéraire en première personne, et surtout avec Constantin VII Porphyrogénète. Celui-ci a certainement été un grand protecteur des lettres, auxquelles il s'est consacré pendant toute sa vie : le portrait d'empereur « libris incumbens » le caractérise[29]. Mais cette activité sert en premier lieu à lier la production littéraire aux enjeux politiques de l'époque : si l'impression d'une renaissance existe, c'est bien pour renforcer la position impériale, et la production littéraire, déployée dans tous les domaines et les genres, sert à soutenir une consolidation de la dynastie et la direction étatique. La reprise des modèles anciens n'est que le soutien idéologique d'une monarchie qui veut revenir aux fondamentaux idéologiques, que ce soit par le biais de la reprise du cérémoniel de la cour, ou de la célébration de certaines reliques, ou encore – et surtout – par la mise en place d'une politique « constantinienne », dans le double sens de référence à Constantin le Grand et à Constantin VII.

Mais cette politique culturelle a reçu encore une fois une définition à mon sens erronée, encore une fois de la part de Lemerle, et qui encore une fois a été suivie de façon peu critique par les chercheurs. En effet, elle a été qualifiée

[29] Liudprandus Cremonensis, *Antapodosis*, V. XXII (ed. *Liudprandi Cremonensis opera omnia* cura et studio P. Chiesa, Turnholti 1998, p. 136).

de « mouvement encyclopédique », ce qui ne nous permet pas de bien voir les enjeux sociaux et culturels qu'elle comporte[30]. Je n'entrerai pas dans un débat que j'ai lancé voici vingt ans, et qui semble s'être achevé récemment[31]. A Constantin VII a été attribué le rôle de commanditaire d'une série d'ouvrages qui auraient eu comme but de recueillir toutes les connaissances et de les organiser dans des recueils bien ordonnés, avec pour but la constitution d'une gigantesque encyclopédie repartie en plusieurs secteurs, des lois à la poésie, de la religion à l'agriculture, de l'histoire à la politique. La deuxième partie du renouveau littéraire des IXe et Xe siècles se serait donc conclue dans la gloire d'un esprit presque scientifique, et l'histoire byzantine de ces cent cinquante ans réunirait en elle, toujours par analogie, celle de l'évolution européenne qui du Moyen-Âge passe au cartésianisme et aux Lumières dans un espace chronologie double : hommage sans précédent à la culture byzantine. La réalité, cependant, me semble nettement différente.

A le voir de plus près, ce prétendu mouvement encyclopédique est constitué d'ouvrages qui reprennent l'ancienne tradition byzantine de construction d'ouvrages par le biais de l'extrapolation de matériels d'autres œuvres plus anciennes, à travers une activité de déstructuration et restructuration, permettant à l'auteur de travailler par citations. Il est certain que Constantin Porphyrogénète a favorisé des entreprises littéraires consistant en la préparation de recueils de ce genre, et qu'il a parfois chargé certains auteurs de les réaliser. Mais cela ne correspond nullement à une volonté, et encore moins à un esprit, de constituer une grande encyclopédie. Ce qui mérite d'être observé est plutôt le fait que, par le biais de ces compilations, l'on opère un choix de textes, l'on transmet les textes jugés plus intéressants et dans la forme que l'on préfère, en soutien d'une volonté politique précise : en ce sens, l'empereur se réapproprie l'usage de la littérature, en devient le promoteur et participe directement à sa production. Ce processus d'usage politique de la culture, déjà initié avec le règne de Léon VI le Sage, se développe et touche toutes les branches du savoir. L'histoire est réinterprétée et sert à donner une image positive du pouvoir en place, ou à prononcer une condamnation des positions contraires ; les compilations hagiographiques, comme les synaxaires, célèbrent aussi des évènements qui assurent la gloire du basileus ; on construit des imaginaires

[30] Le livre de Kazhdan, cité à la n. 2, qui parle de « temps de l'encyclopédisme », va dans le même sens.

[31] Voir *Encyclopaedic trends in Byzantium?*

sur le fonctionnement de l'État et aident à la représentation du rôle ainsi que de la figure de l'empereur. Qui plus est, l'empereur revient au centre du débat intellectuel, et c'est autour de lui qui se développe la culture. La promotion de l'activité littéraire n'est plus la question de familles qui proposent leurs représentants pour débattre des grands thèmes politiques, plus ou moins habillés en idéologies religieuses, mais c'est autour de l'empereur, qui restaure le pouvoir et le contrôle impériaux dans la production intellectuelle, que la culture écrite trouve la possibilité de s'épanouir, grâce à la générosité impériale qui lui assure protection et encouragement.

Cette politique culturelle, évidente sous la houlette des premiers empereurs de la dynastie macédonienne, s'affaiblit par la suite, laissant aux grandes familles l'espace d'exercer à leur tour une forme de patronat ; en même temps la classe des fonctionnaires, qui a repris puissance, fournit désormais les nouveaux cadres intellectuels, préparant ainsi l'explosion culturelle qui se développera tout au long du XI siècle. Je me bornerai à renvoyer à Kaldellis : « Cela s'applique non seulement aux biographies impériales, mais aussi aux biographies séculières, véritables éloges écrits pendant cette période, comme, par exemple, les huit livres composés par un certain Manuel sur les guerres de Jean Kourkouas (un général du début du Xe siècle), ainsi que les textes qui montrent une attitude pro-Skleros ou pro-Phokas à la fin du Xe et au début du XIe siècle : selon certains chercheurs, ces textes se cacheraient derrière les récits de Léon le Diacre et de Jean Skylitzès »[32]. Les vicissitudes de la production intellectuelle accompagnent, reflètent et aussi déterminent la lutte pour le pouvoir qui caractérise ces deux siècles-clé dans l'évolution de l'État byzantin, en démontrant, si nécessité il y avait, qu'aucune activité littéraire n'est détachée du contexte socioculturel et historique dans lequel elle se produit.

[32] A. Kaldellis, *Le discours ethnographique à Byzance : continuités et ruptures*, sous presse dans la collection Séminaires byzantins [depuis publié : Paris 2013 (n. éd.)].

L'AUTEUR BYZANTIN. TAXINOMIE ET SYSTÉMATIQUE

Je suis conscient de l'incohérence qu'il y a entre le propos tenu lors de l'ouverture de ce colloque, et son programme. Nous avons constaté le choix fait par les deux manuels de la littérature byzantine parus au XXe siècle, ceux de H. Hunger et H.-G. Beck, qui, en suivant K. Krumbacher, ont organisé leur exposé sur la base thématique des genres littéraires ; en même temps, notre colloque s'est inscrit dans une démarche somme toute traditionnelle. Mais tout cela relève d'un projet plutôt ambitieux, à savoir la volonté de donner dans les années futures une suite à notre colloque *Pour une* « *nouvelle* » *histoire de la littérature byzantine*. En effet il est évident que toute compréhension du phénomène littéraire, à Byzance comme ailleurs, doit tenir compte de plusieurs éléments à la fois, comme, par exemple, le poids de la tradition des genres littéraires, mais aussi de la distribution géographique de la production, son extension dans le temps et l'espace, le rapport entre écrivain et public d'un côté et entre écrivain et commanditaire de l'autre, etc. Dans le but de susciter une discussion qui pourrait contribuer aux développements futurs du débat, j'ai voulu attirer l'attention sur un problème encore mal défini : quelle est la figure même de l'auteur byzantin ? le sujet est évidemment très vaste ; je me bornerai donc à traiter la toute première époque byzantine, celle de Justinien, pour mener une réflexion sur certains aspects de la production littéraire de cette époque[1].

---

[1] En choisissant le VIe siècle, je rapporte à cette époque le début de la civilisation byzantine et la naissance de Byzance en tant qu'Etat médiéval ; j'exclus donc tout ce qui appartient à la période entre Constantin et Justinien, considérée souvent comme première période byzantine. Chaque chercheur peut apporter des éléments solides pour défendre la thèse de la naissance de la civilisation byzantine au moment de la fondation de Constantinople, ou encore pour mettre en relation cette naissance avec les réformes de Dioclétien, ou avec le partage, dû à Théodose, de l'Empire en deux parties – l'Orientale et l'Occidentale –, ou encore avec les décisions du Concile de Chalcédoine en 451, un tournant dans l'histoire politique et sociale de l'Empire. Toutes ces thèses ont été bien défendues par les chercheurs, tout comme celles qui proposent des dates plus tardives pour parler de civilisation byzantine : l'époque de Justinien, ou celle d'Héraclius, ou encore l'arrivée des Arabes ou la crise iconoclaste. La plus récente histoire de la littérature byzantine (*A History of Byzantine Literature*, vol I. *(650-850)*, in collaboration with L. E. Sherry and Ch. Angelidi, Athènes 1999), prend en compte comme point de départ l'année 650, tandis que l'histoire de l'historiographie byzantine de A. Karpozilos, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι*, vol. I. *(4ος-7ος αι.)*, Athènes 1997, consacre une partie importante

L'époque de Justinien (et plus en général la période qui s'étend du VIe au VIIIe siècle) peut être considérée comme un véritable chantier : une nouvelle civilisation est en train de se construire, de nouvelles formes de vie intellectuelle se mettent en place et coexistent avec des formes plus anciennes. De nombreux problèmes se posent au chercheur quand il essaie de définir les modalités de la production littéraire – et ceci tout au long du millénaire byzantin – et parmi ces problèmes il y a des questions qui ont trait à la figure la plus importante dans le processus de création, à son acteur, l'écrivain. Rédiger une liste des auteurs dont il faut tenir compte est déjà un problème majeur. Bien que cela soit difficile, il nous est pourtant nécessaire d'établir qui doit être considéré comme *auteur* en premier lieu, et comme *auteur byzantin* en second lieu. Le débat est ancien, et en l'absence d'approches théoriques, nous ne pouvons que constater comment les byzantinistes procèdent dans la pratique.

La définition d'auteur est strictement liée à la notion de littérature : quel sont les ouvrages et les auteurs qui rentrent dans la catégorie de la « littérature » ? Une histoire de la littérature ne peut pas évidemment être un catalogue de la production écrite tout court. Toutefois il est parfois difficile de séparer une branche de la culture d'une autre : Dans le *Dictionnaire de la langue française* de Paul Robert, la définition de littérature est la suivante : « Les œuvres écrites, dans la mesure où elles portent la marque de préoccupations esthétiques ». Si nous adoptons au sens strict cette définition au moment de rédiger un catalogue des auteurs, nous nous trouvons devant certains problèmes d'inclusion ou d'exclusion. Prenons par exemple les documents d'archives, que nous pourrions considérer comme la plus technique des activités d'écriture. Les chrysobulles, rédigées souvent par des personnalités importantes, peuvent contenir dans leurs prologues de véritables pièces de littérature, très importantes pour l'étude de l'idéologie politique[2]. Il s'agit certainement d'œuvres écrites qui portent la marque de préoccupations esthétiques, pour nous en tenir à la définition de Robert. Faut-il les inclure dans une histoire de la littérature byzantine ? Si nous connaissions l'auteur d'une de ces préfaces, l'écarterions-nous de notre répertoire ? Imaginons-

au IVe siècle. Toutes ces thèses sont fondées sur de bonnes raisons. Mon choix et ma déclaration relèvent – j'en suis conscient – du choix personnel.

[2] H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Vienne 1964.

nous, par exemple, qu'une préface ait été composée par Psellos, et que nous ayons la preuve de sa paternité. Dans ce cas, ne ferions-nous pas référence à cette pièce parmi les ouvrages de cet écrivain ? Est-ce que nos idées et nos préjugés sur la *paternité* d'un ouvrage et sur son *originalité* jouent un rôle majeur dans la considération de la production littéraire ?

La simple question de situer la littérature technique pose déjà problème par rapport à la définition de la littérature. En fait, la définition de Robert, très correcte du point de vue moderne, peut-elle être appliquée à la civilisation byzantine ? Nous ne pourrions imaginer aujourd'hui qu'un ouvrage consacré à la naissance de l'Univers puisse être considéré comme faisant partie de la production littéraire. Mais pour Byzance, quelles sont les frontières entre esthétique, philosophie, science ? Le débat sur l'éternité du monde, si vif au VIe siècle, n'a pas de solution de continuité entre la philosophie, la théologie, la science et la composition historique, étant donné que les chroniques universelles servaient aussi à démontrer que le monde a bien eu un commencement voulu par Dieu, et que l'histoire de l'humanité, somme de l'espace physique, a du sens seulement si elle est considérée dans le cadre de la création. Que faire alors des nombreux traités consacrés à l'*opificum mundi,* qui ont engagé les énergies de tant d'écrivains-philosophes ?

Nous ne songerions pas aujourd'hui à considérer une loi comme œuvre littéraire. Que faire alors avec le *Corpus Juris Civilis* de Justinien, recueil pensé pour l'enseignement du droit dans les universités ? Souvent la transmission du savoir à Byzance se fait à travers des compilations, constituées de pièces recopiées. Ces recueils ne sont pas tellement originaux dans leur contenu, même s'il serait intéressant de discuter l'idée d'originalité à Byzance. Le collage à base d'*excerpta* peut atteindre une forme très soignée : par exemple, des homélies de Jean Chrysostome ont été reconstituées à partir des aphorismes tirés de son ouvrage et éparpillés dans plusieurs discours. Il est évident que dans ce cas il s'agit d'un morceau de littérature, car c'est une « *œuvre écrite* » qui « *porte la marque de préoccupations esthétiques* ». Cependant, si nous ouvrons la porte à ce type de production, où est la limite devant laquelle on doit s'arrêter ? Pourquoi donc ne pas insérer dans une histoire de la littérature les gnomologes, les recueils comme les *Sacra Parallela,* véritable source de précieux renseignements en ce qui concerne la pensée philosophique et sa forme esthétique ? Qui nous fera exclure du répertoire les *Geoponica* ? Comment exclure les écrits d'usage ? Pourquoi insérer dans les pages d'une

histoire de la littérature les *kontakia* de Romain le Mélode ou les canons de Joseph l'Hymnographe, tout en excluant la liturgie ?

Les chercheurs grecs ont l'habitude de considérer séparément les deux attitudes à l'égard de l'étude de la production écrite et parlent de λογοτεχνία et de γραμματεία. Selon le *Dictionnaire du Grec Moderne* de l'Institut d'Études Néo-helléniques – Fondation M. Triantaphyllidis de l'Université Aristote de Thessalonique, la première est constituée par « les textes écrits qui ne se limitent pas à la communication, mais qui sont produits avec des prétentions esthétiques et avec la recherche de qualité et de valeurs », tandis que la deuxième est constituée par « l'ensemble des documents écrits d'un peuple au cours d'une durée définie »[3]. Le problème est débattu par A. Kazhdan, qui avance la proposition suivante : « it can be said that literary texts are those in which methods of expressions that do not convey information but that nevertheless influence the reader or listener are used ».[4] Cette sage définition peut être acceptée, et force est de constater que les manuels d'enseignement, les recueils de sentences ou la liturgie trouvent alors leur place dans une histoire de la littérature byzantine.

Plus problématique est la définition donnée par le *Dictionnaire de la langue Grecque Moderne* de Babiniotis[5], car celui-ci introduit une distinction supplémentaire à propos de la γραμματεία, présentée à la fois comme « l'ensemble des documents écrits d'un peuple (έθνος) », et comme « l'ensemble des documents écrits qui constituent des manifestations d'une haute production spirituelle », ce qui, finalement, coïncide avec notre notion de littérature. D'autre part, ces dictionnaires posent le problème de la

---

[3] **Λογοτεχνία**· η καλλιέργεια του έντεχνου λόγου, τα γραπτά κείμενα που δεν περιορίζονται στην επικοινωνία αλλά παράγονται με αισθητικές αξιώσεις και αναζητήσεις ποιοτήτων και αξιών. – **Γραμματεία**· το σύνολο των γραπτών μνημείων ενός λαού σε μια ορισμένη χρονική πρίοδο : *Λεξικό της κοινής Νεοελληνικής* (Αριστοτέλειο Παννεπιστημίο Θεσσαλονίκης – Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών), Thessaloniki 1998.

[4] A. Kazhdan, *People and Power in Byzantium: An Introduction to the Modern Byzantine Studies,* Washington, DC 1982, p. 99 ; voir aussi A. Kazhdan, *A History of Byzantine Littérature.* R. Browning (« La vie littéraire à Byzance », *Europe* 882, 1997, p. 83-95) propose la distinction entre « littérature » et « écriture utilitaire ».

[5] **Λογοτεχνία**· η καλλιέργεια του έντεχνου λόγου, η παραγωγή έργων ποίησης ή έντεχνης πεζογραφίας. – **Γραμματεία**· (γενικά) το σύνολο των γραπτών μνημείων ενός έθνους και (ειδικότ.) το σύνολο των γραπτών μνημείων που αποτελούν εκδηλώσεις ανώτερης πνευματικής δημιουργίας (έντεχνα πεζά και ποιητικά κείμενα, επιστημονικά, κ. ά.) : G. Babiniotis, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Athènes 1998.

définition de peuple ou de « nation » (έθνος), problème qui à son tour renvoie à l'éternelle question des rapports entre grécité et Byzance[6].

Mais la définition de la « nation », que je ne veux pas aborder ici, est liée à la deuxième question que nous avons posée, à savoir qui peut être considéré comme *auteur byzantin* : je préfère traiter de la question sous un angle quelque peu différent, c'est-à-dire de voir comment a été considérée l'appartenance ou non de l'écrivain au monde byzantin. Mon but, en effet, sera de proposer des critères pour la rédaction d'un catalogue d'auteurs qui doivent être pris en considération dans une « nouvelle » histoire de la littérature byzantine, et en même temps – question parallèle à celle-ci – d'établir quelques critères taxinomiques à adopter dans le traitement des auteurs censés faire partie de la catégorie des auteurs byzantins.

Nous sommes habitués à définir l'appartenance en termes de nationalité ou de langue. Au cours du XIXe siècle, le concept de nationalité a été central dans le débat international, et tout récemment il s'est à nouveau mêlé aux fantasmes de la religion, mélange explosif qui a abouti aux dramatiques événements qui ont eu lieu dernièrement dans les Balkans. La question de l'appartenance culturelle d'un État ou d'un simple individu est relancée. Pour la littérature byzantine, produit d'une société multi-ethnique et pluriculturelle, le problème reste entier. Toute tentative de le résoudre finit par exprimer davantage nos points de vue que ceux de l'homme du Moyen Âge, et encore une fois nous sommes contraints d'admettre que la littérature est un miroir dans lequel nous voyons notre propre reflet.

Les catégories modernes d'appartenance ne s'appliquent pas à l'analyse historique. Pour nous, elles relèvent à la fois de critères étatiques et linguistiques. Par exemple, la littérature italienne est le produit des écrivains qui font partie de la société italienne et qui s'expriment dans la langue italienne. Ceci est aussi valable pour les écrivains grecs. Cependant il faudrait poser la question des auteurs chypriotes, qui, tout en utilisant le même vecteur linguistique, le grec, sont citoyens d'un autre État, et appartiennent à une autre société. Cela devient encore plus évident dans le cas de la littérature de langue germanique : personne n'aimerait confondre la production littéraire autrichienne avec celle

[6] Sur les rapports entre la grécité et Byzance, question constamment débattue, voir le volume *Byzance et l'hellénisme : l'identité grecque au Moyen Age. Actes du Congrès International tenu à Trieste du 1er au 3 octobre 1997,* sous la responsabilité de P. Odorico, *Études Balkaniques – Cahiers Pierre Belon* 6, 1999.

de l'Allemagne. Pour ne pas parler de la vaste production anglophone, bien divisée entre celle des États-Unis et celle de la Grande Bretagne. Aujourd'hui tout le monde est bien conscient que la littérature de l'Amérique latine est autre par rapport à celle de l'Espagne et personne n'oserait inclure un écrivain brésilien dans le cadre de la production littéraire du Portugal. D'autre part, la présence de différentes traditions culturelles nous aide dans cette définition, car – au-delà de la langue – la littérature occidentale contemporaine, qu'il s'agisse de la littérature française, italienne, allemande, grecque ou anglaise, se réfère au même système de valeurs insérées dans le cadre économique de l'Occident capitaliste. Toute taxinomie est le résultat d'un mélange entre les besoins de la *systématique* et ceux de l'idéologie politique, qui s'habille de vêtements culturels pour apparaître logique.

En ce qui concerne Byzance, Krumbacher fut le premier à poser la question de la définition culturelle de la production littéraire byzantine. Son raisonnement analogique comportait un parallèle entre Byzance et la civilisation autrichienne de son temps, la fin du XIXe siècle. En effet, l'Austro-Hongrie était un Empire multinational et pluriculturel, tout comme l'Empire byzantin, sa langue officielle était l'allemand, sa dynastie régnante était de langue allemande, les autres cultures étaient subordonnées à la culture autrichienne. Dans la vision de Krumbacher, comme tout le monde le sait, Byzance était un mélange de culture grecque, de religion judéo-chrétienne et de système administratif romain. La production littéraire relève de la culture et par conséquent son expression ne peut être autre que grecque. D'autre part, la culture grecque – toujours selon Krumbacher – est dominante aussi par rapport aux autres éléments constitutifs d'une civilisation : les lois, dit-il, ont été écrites en grec (au moins à partir de l'époque de Justinien) ; l'administration de l'État parle grec ; la dynastie régnante est de souche grecque. Si on ajoute à cela l'intérêt porté à ces théories par les savants grecs du XIXe siècle, qui, dans la recherche historique, trouvaient les assises scientifiques de la « Grande Idée », visant la reconquête de Constantinople et des territoires de l'Asie Mineure sous contrôle ottoman, nous comprenons pourquoi la grécité de Byzance reste le fondement de tout discours sur la littérature byzantine. La preuve en est faite lorsqu'on sait que le manuel de littérature byzantine de Krumbacher a été traduit en grec (et en grec très puriste) juste après sa parution : bien sûr

cela servait les intérêts politiques et les sentiments nationalistes du Royaume grec[7] .

Le passé peut donc nous servir seulement comme point de repère en négatif, et comme base de réflexion sur les valeurs caractérisant notre société. Mais qu'en est-il pour Byzance et pour la société du Moyen Âge ? Pour une histoire de la littérature byzantine vraiment nouvelle, je crois que plusieurs éléments doivent être pris en considération, éléments qui jusqu'à présent n'apparaissaient ni dans les manuels, ni dans les études des chercheurs, ni dans les bibliographies comme celle de la *Byzantinische Zeitschrift.* Prenons quelques exemples pour mieux cerner le problème. Le premier critère taxinomique généralement utilisé par les chercheurs – nous l'avons vu – est constitué par la double composante de l'appartenance étatique et du véhicule de la langue. Cependant il serait difficile d'admettre que ces deux éléments ont été employés de façon systématique et cohérente. Considérons alors le cas de Jean de Damas et celui de Jordanès en tant que cas exemplaires de contradiction dans l'évaluation de leur appartenance au monde byzantin.

Jean appartient à une famille syrienne de Damas[8], siège du califat au VIIe siècle. La société où il est inséré est sûrement locale : sa famille est celle des *Mansur,* mot qui signifie « le Victorieux ». Même si les renseignements sur sa vie relèvent plutôt de la légende, nous pouvons retenir le fait que son père Serge était fonctionnaire du califat, attaché au service des finances, ou – dans un sens plus large –responsable de la communauté chrétienne de la ville. Savoir si Jean succéda à son père dans la charge avant de devenir moine à Jérusalem est une question secondaire pour notre réflexion. Sa riche activité littéraire est le fruit des années qu'il a passées, d'abord à Jérusalem, et ensuite dans le monastère Saint-Sabas, près de la Ville Sainte. Sa production littéraire est indispensable pour comprendre l'évolution des attitudes de la pensée grecque pendant la période des prétendus « siècles obscurs ».

Du point de vue de l'appartenance étatique, Jean est un sujet du calife. Même après son entrée dans la hiérarchie ecclésiastique, il continue à être un sujet habitant dans les territoires contrôlés par les Arabes. Évidemment,

---

[7] Sur Krumbacher et sa fortune en Grèce, voir A. Karpozilos, « Ο Κάρολος Κρουμπάχερ και ο Ελληνικός πολιτισμός », in Ev. Chrysos (éd.), *Ένας νέος κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στη γερμανική επιστήμη κατά τον 19ο αιώνα*, Athènes 1996, p. 128-142 et p. 346-348.

[8] Pour les questions relatives aux biographies de Jean, voir P. K. Christou, *Ελληνική πατρολογία*, vol. V, Thessaloniki 1992, p. 312 sq.

aujourd'hui nous savons que la conquête arabe de la région était définitive, ce que les Syriens des VIIe-VIIIe siècles ignoraient, et que ces territoires étaient à jamais détachés de Byzance. Le fait que son père était fonctionnaire du califat peut être interprété de deux façons : s'il était le responsable de la communauté chrétienne, nous pouvons bien penser que ses repères se trouvaient plutôt dans l'Empire que dans le califat. Mais, en même temps, il faisait aussi partie du système mis en place par les Arabes, en tant que membre de l'administration : ses repères se trouvaient donc également dans le califat. Faut-il considérer Jean en tant qu'écrivain byzantin ou arabo-chrétien ? Appartient-il à la diaspora byzantine ? Ses repères byzantins suffisent-ils pour justifier son appartenance à l'Empire ? D'autre part, la grande partie de sa production littéraire concerne la querelle des icônes, et montre un maître à penser de l'époque étroitement lié aux événements culturels qui marquent la société byzantine, et non la société arabe. Nul donc ne doute que Jean est un Byzantin complet et fini. Son appartenance en termes de « nation », qui reste une catégorie tout à fait moderne et dépourvue de valeur lorsqu'on traite du Moyen Âge, ne joue aucun rôle dans la définition de son *status* culturel. Les éléments retenus par les chercheurs dépassent la question étatique, en se fondant sur le binôme de l'appartenance « à l'ethnos » grec (terme plutôt ambigu, mais que nous accepterons sans trop de discussion) et culturelle. Enfin, il faut bien remarquer qu'il utilise le grec comme véhicule linguistique, sans que nous puissions dire si ce choix résulte d'un sentiment d'appartenance ou d'une volonté de large diffusion et de compréhension de son œuvre par une communauté, la communauté chrétienne, qui est bien plus étendue que les limites des États.

Cependant tous les traités de littérature byzantine ne font pas mention des nombreux auteurs chrétiens de la même époque qui vivent dans des conditions semblables à celles vécues par Jean. D'autres personnages avaient été chargés de la responsabilité des chrétiens, et la liste des évêques *maphriens,* administrateurs des chrétiens jacobites répandus parmi les Nestoriens, est ouverte par Narouta de Tagrit, sujet perse, auteur entre autres de *sédras,* prières rythmées pour le sacrifice de la messe. Et comment oublier Jacques d'Édesse, l'un des auteurs du VIIe siècle les plus féconds ? Peut-on écarter ces auteurs sous prétexte qu'ils ne sont pas orthodoxes ? Évidemment non, sinon il faudrait exclure tout auteur hérétique (donc même les iconoclastes) d'une histoire de la production écrite de l'Empire byzantin. Faut-il se demander s'ils reconnaissent l'Empire byzantin en tant qu'Empire Universel voulu par Dieu ?

Cela serait une argumentation majeure, mais pas tout à fait convaincante : la reconnaissance de l'universalité de l'Empire est étroitement liée au rôle du *basileus,* à la conception d'un État voulu par Dieu et régi par la providence divine. S'éloigner de ces doctrines peut équivaloir à une hérésie.

Prenons comme autre exemple d'incohérence le cas des philosophes néoplatoniciens du VIe siècle. Comme on le sait, l'École d'Athènes avait été fermée en 528 par la volonté de Justinien. Nous pouvons donner à cette volonté de fermeture et à l'action qui l'a suivie toutes les significations possibles. Il reste que les philosophes, souvent originaires de la Syrie, ont décidé de quitter, sous la direction de Simplicius, le territoire de l'Empire pour rejoindre le Grand Roi de Perse et demander sa protection. Après quelques années de séjour en Perse, ils se sont installés à nouveau dans les territoires de l'Empire chrétien. L'École d'Athènes a poursuivi son activité, fonctionnant aussi de relais entre les cultures grecque et arabe, transmettant à cette dernière la pensée néoplatonicienne. Les philosophes – comme Agatias, nous en donnent le témoignage – ont continué à vivre selon les systèmes de vie qui leur étaient propres, avec leur religion et leur cérémonial. Nous sommes ici en présence d'une forte déclaration de non appartenance, de refus de tous les points de vue qui semblent caractériser la pensée orthodoxe de la période. Même au niveau de l'élaboration philosophique, les néoplatoniciens soutenaient la théorie de l'éternité du monde, de la non intervention de Dieu dans le processus de création, ce qui – en termes de collocation de l'homme dans l'espace et le temps de l'aventure humaine – signifiait être à contre-courant par rapport à l'idéologie politique, à la conception étatique et à la production historique qui en découlait.

Revenons à notre propos : nul ne peut douter que Simplicius et ses compagnons ne fassent partie de la vie intellectuelle byzantine. Certes, leur production est écrite en grec, mais leur refus du système byzantin devrait bien jouer quelque rôle dans notre appréciation. L'appartenance à un système étatique ou social doit être considérée comme une question de choix et d'adhésion à un système, et tout refus doit être pris en compte. Pour les chercheurs d'aujourd'hui rien ne s'y oppose à ce qu'on considère que nos philosophes s'inscrivent dans le cadre de la production byzantine. Que conclure, sinon que la langue et la culture grecques constituent le seul critère retenu ? Sinon, pourquoi refuser ce privilège aux théologiens ou aux écrivains chrétiens arabes ? De cette manière, l'affirmation de l'universalité

de l'Empire, son caractère multi-ethnique si souvent proclamé, ainsi que sa composition pluriculturelle sont délaissés en faveur d'une seule composante, la composante grecque : la production littéraire de l'Empire, toute tributaire qu'elle soit de la tradition romaine et de la foi chrétienne, reste, pour les byzantinistes, exclusivement grecque dans l'expression, niant ainsi dans la pratique ce que les byzantinistes avaient accepté dans la théorie. Cette conviction est d'autant plus forte si nous examinons le cas d'autres auteurs de la première époque byzantine.

Pour contrôler si cette première conclusion s'avère juste, il peut être intéressant d'évoquer le cas d'un autre auteur ayant vécu à l'époque de Justinien, et dont le nom même est presque inconnu des byzantinistes, quoique son ouvrage soit à la disposition des spécialistes depuis la fin du XIXe siècle, donc bien avant la parution de l'ouvrage de Krumbacher. Il s'agit de Jordanès. Étant donné le faible succès de cet auteur dans les milieux des byzantinistes, je me permettrai de m'étendre un peu sur lui[9].

Une fois de plus – et c'est un caractère commun à la plupart des auteurs byzantins – nous ne disposons que de très peu de renseignements sur la vie de Jordanès, mais cela n'a certainement pas été la raison pour laquelle il est exclu des manuels d'histoire littéraire byzantine. Ce manque nous prive d'une meilleure compréhension du panorama idéologique dans lequel notre auteur doit s'inscrire. La seule donnée presque sûre est l'origine gothe de Jordanès.

Nous ne connaissons ni le lieu où Jordanès a vécu, ni les dates exactes de sa vie. Mais comme sa famille avait des relations de clientèle avec la famille amale de Candac – son grand père Paria avait été *notarius* de celui-ci –, et comme Jordanès lui-même nous dit que Candac avait établi sa résidence en Moésie

[9] L'ouvrage de Jordanès a été édité par Th. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica,* vol. V.1, Berlin 1882 ; une nouvelle édition qui tient compte d'un nouveau manuscrit de Palerme a été publiée par F. Giunta – A. Grillone, *Jordanis de origine atque actibus Getarum,* Rome 1991. Il existe une traduction française réalisée par O. Devillers, Jordanès, *Histoire des Goths,* Paris 1995 (2^éme^ éd. 2000) ; et une traduction italienne Jordanès, *Storia dei Goti,* a cura di E. Bartolini, Milano 1991. Sur l'auteur on peut voir F. Giunta, *Jordanes e la cultura dell'Alto Medio Evo,* Palerme 1952 ; A. Momigliano, « Cassiodorus and Italian Culture of His Time », *Proceedings of the British Academy* 41, 1955, p. 207-245 ; O. Giordano, *Jordanès e la storiografia del VI secolo,* Bari 1973 ; N. Wagner, *Getica Untersuchungen zum Leben des Jordanès und zur frühen Geschichte des Goten,* Berlin 1967 ; G. Dagron, « Discours utopique et récit des origines. Une lecture de Cassiodore-Jordanès : les Goths de Scandza à Ravenne », *Annales* 26, n° 2, 1971, p. 290-305 ; W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800),* Princeton, NJ 1988, p. 20-111.

inférieure, il faut conclure qu'il était originaire de la péninsule balkanique. Quelques références à Constantinople, contenues dans son ouvrage, nous font penser qu'il passa sa vie dans la capitale. Le fait qu'il déclare être *agramatus,* et la présence de nombreux barbarismes dans ses écrits ne doivent pas nous tromper : sa connaissance de certaines sources littéraires et sa charge de *notarius* du commandant Goth Guthingis-Baza nous montrent un habitué des lettres. La dernière donnée concernant sa vie porte sur la date de son ouvrage, composé après 551.

Le seul critère utilisé pour insérer Jordanès dans un milieu culturel a été la langue qu'il utilise, le latin[10]. Cependant Jordanès est une figure de Byzantin à ronde-bosse. Sa production comprend deux œuvres, qui en réalité sont deux parties d'une même composition, à savoir un traité d'histoire universelle qui considère l'évolution de l'homme dans l'optique de l'idéologie de l'Empire Romain Chrétien : il s'agit de *Sur l'origine et les exploits des Romains* (ou *Histoire Romaine)* et de *Sur l'origine et les exploits des Goths* (ou *Histoire Gothique*)[11]. L'*Histoire Gothique (Getica)* porte sur les origines légendaires de l'installation des Goths dans l'Empire romain[12]. Un grand espace est réservé

[10] Ainsi on a voulu faire de lui un habitant de la péninsule italique, même si son caractère beaucoup trop oriental a conduit les chercheurs à l'imaginer originaire de la région de Ravenne. Toute identification avec l'évêque de Croton du même nom, et l'hypothèse que le destinataire de son ouvrage, Vigile, soit à identifier avec le pape, sont fantaisistes. Enfin, Jordanès a été une source très importante pour les historiens allemands du XIXe siècle, car il est le seul à nous renseigner sur l'origine des grandes familles Goths, donc sur la préhistoire de l'aristocratie d'outre-Rhin. Pourquoi ne pas supposer alors que son ouvrage n'est rien d'autre que le résumé de celui (perdu) de Cassiodore ?

[11] A son tour, l'*Histoire Romaine* est divisée en deux parties : dans la première, l'auteur présente une *Summa temporum,* pour dessiner brièvement l'histoire de l'humanité d'Adam à Cléopâtre. Cette partie, limitée à une chronologie des plus importants rois ou personnages qu'on retrouve dans l'histoire biblique ou dans l'histoire des civilisations orientales, sert à résumer le processus du passage de la *potestas* impériale d'un Empire à l'autre, jusqu'aux Ptolémées et au couple Antoine et Cléopâtre. Ici commence la véritable *Histoire romaine.* Rome vainc l'Égypte et prend ainsi le rôle de dominatrice du monde. Pour expliquer l'histoire de Rome, Jordanès raconte brièvement les événements à partir de sa fondation et jusqu'aux sept rois, ensuite de la République à la victoire sur Carthage ; il continue avec une exposition géographique des régions qui peu à peu passent sous l'autorité romaine, et il revient au point de départ, à savoir la victoire de Rome sur Cléopâtre. L'histoire impériale est divisée par empereurs et arrive jusqu'à son époque, où elle est consacrée au royaume de Justinien.

[12] Après avoir dédié l'ouvrage à un certain Vigile, Jordanès décrit l'espace géographique de l'homme de son temps, à la fois celui des civilisations « historiques » (d'Europe, d'Asie, d'Afrique) et celui qui avait été habité par les différentes tribus germaniques dans leur préhistoire (*Scantzia insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum*). Selon

aux exploits d'Attila. La partie finale de l'*Histoire Gothique* est consacrée aux événements récents de l'époque, à Théodoric, à Odoacre et à la guerre menée par Justinien et Bélisaire.

En ce qui concerne les raisons qui ont porté Jordanès à rédiger l'*Histoire Gothique,* il faut croire ce que l'auteur dit à la fin de l'ouvrage, à savoir qu'il a voulu écrire une œuvre non pour célébrer ses ancêtres, mais pour louer celui qui les a vaincus, Justinien (*Nec me quis in favorem gentis praedictae, quasi ex ipsa trahenti originem, aliqua addidisse credat, quam quae legi et comperi. Nec si tamen cuncta, quae de ipsis scribuntur aut referuntur, complexus sum, nec tantum ad eorum laudem, quantum ad laudem eius qui vicit exponens*). Cette victoire marque la fusion des deux civilisations, victoire consacrée par la naissance d'un petit enfant dans les veines duquel coule le sang des Amales et celui de la très noble *gens* des Anicii. Cet enfant nourrit les espoirs des deux peuples (*Mathesuentham vero iugalem eius* [c'est à dire Vitigis] *fratri suo Germano patricio coniunxit imperator* [Justinien]). *De quibus post humatum patris Germani natus est filius idem Germanus. In quo coniuncta Aniciorum genus cum Amala stirpe spem adhuc utriusque generi domino praestante promittit*).

Les dimensions de l'espace et du temps de Jordanès sont celles de l'homme byzantin. Un seul Empire existe, l'Empire Romain Chrétien, dont Constantinople est la capitale. La *Summa Temporum* est une chronique universelle pareille à celles qui circulaient en Orient à l'époque. À la différence de Jean Malalas, Jordanès ne met pas l'accent sur la partie ancienne de l'histoire, qui reste brièvement traitée et s'apparente plutôt aux tables chronologiques connues à partir d'Eusèbe et de Jérôme. Le but de Jordanès est de souligner la continuité de l'histoire humaine, qui – dans l'alternance des empires universels – suit

---

Jordanès, parmi tous ces barbares les meilleurs sont les Goths (*pene omnibus barbaris Gothi sapientiores semper extiterunt Grecisque pene consimiles*). La partie mythique est bien développée : une large place est réservée à la description des Amazones, ainsi qu'aux rapports entre les Goths et les anciennes civilisations perse et égyptienne. La partie historique commence avec les contacts entre les barbares et Rome, particulièrement avec Jules César, considéré comme le fondateur de l'Empire (*qui sibi primum omnium Romanum vindicavit imperium*). Cette partie comprend l'histoire de l'installation des Goths dans l'Empire, les relations, à partir de Domitien, avec les différents empereurs et un catalogue des rois jusqu'à Amalasuntha, Matasuntha et Vitigis, à savoir jusqu'à l'époque de Justinien. Le catalogue n'est pas sans rappeler les Écritures (*primus fuit Gapt, qui genuit Hulmul. Hulmul vero genuit Augis : at Augis genuit eum, qui dictus est Amal, … qui Amal genuit Hisarna : Hisarnis autem genuit Ostrogotha…*).

un dessein divin, destiné à se conclure par l'affirmation de l'Empire romain et chrétien en tant que forme ultime de pouvoir avant le Jugement dernier. Rien de nouveau donc, et surtout rien de différent par rapport à ce que nous connaissons de la réflexion de la chronographie orientale. Même sa façon de calculer les années de l'histoire de l'humanité à partir de la création, suit le modèle qui caractérise les chroniques byzantines.

L'espace où l'homme de Jordanès agit est celui de la Méditerranée orientale. La division thématique en trois régions (Europe, Afrique, Asie) suit seulement un critère expositif, qui lui permet d'analyser plus attentivement le processus qui a porté la totalité de l'écoumène sous le contrôle des Romains. Jordanès croit en cet Empire, car c'est la volonté de Dieu qui a soumis le monde entier à Byzance. La phrase qui marque la conclusion de la *Summa Temporum* et le début de l'Histoire Romaine le souligne : « Après la victoire d'Octavien sur Antoine à Actium… le royaume d'Antoine et de Cléopâtre passa sous l'autorité des Romains *;* ce royaume doit durer de cette époque-là jusqu'à aujourd'hui et jusqu'à la fin du monde, selon la prophétie de Daniel *».*

Le dessein établi par la Divine Providence prévoit que le monde entier soit soumis à la domination romaine, selon le principe de la *translatio imperii.* Tout acte d'indépendance exercé par un peuple contre le pouvoir de l'empereur constitue une rébellion contre lui et une rébellion contre la volonté divine. Cette rébellion sera destinée à la faillite et châtiée. Le moment où Rome succède aux anciens empires et se constitue elle-même en Empire, dépassant avec Auguste la phase de la république, coïncide avec la naissance du Christ, c'est à dire avec l'incarnation de Dieu, symbole des temps nouveaux que le Christ a inaugurés avec sa naissance.

La volonté de Dieu gère les vicissitudes humaines qui se déroulent selon un dessein bien construit et prédéterminé, révélé par les Écritures. Ainsi Constantinople est la capitale de ce monde dominé par les Byzantins, une capitale magique, extraordinaire, qui, à elle seule, représente la grandeur du rôle joué par le peuple choisi par Dieu. Constantinople est la *regia urbs,* siège de l'empereur. Lorsque Atanaric est envoyé par Théodose dans la capitale, il s'émerveille devant une telle beauté, une telle splendeur, dont il avait entendu parler, mais à laquelle il n'avait jamais cru. Jordanès le met en scène d'une manière magistrale : Atanaric tourne ses yeux vers les murs et le port, et il s'étonne de toutes les races humaines qui se confondent. Il s'exclame alors, disant que certainement l'empereur est un dieu sur terre et que celui qui lui fait

la guerre commet un crime capital. L'Orient est l'espace connu et fréquenté par Jordanès, les *nostrae partes,* où les Gètes sont comme un mur érigé pour défendre l'Empire contre les autres peuplades barbares (*Valens… susceptos in partibus Mœsiae Getas quasi murum regni sui contra citeras statuit gentes, Getica*).

Pour mieux comprendre les attitudes culturelles de Jordanès il faudrait connaître les sources qu'il a utilisées et qui sont malheureusement perdues. Cela a donné naissance à une querelle scientifique encore ouverte sur l'originalité de Jordanès. Le problème est centré sur la façon dont Jordanès a utilisé l'*Histoire des Goths* de Cassiodore : comme cet ouvrage est perdu, tout type de spéculation est possible. Quoi qu'il en soit, le cadre dans lequel Cassiodore a travaillé est complètement différent de celui que Jordanès a connu : Cassiodore était un Latin actif à la cour de Théodoric, où il était nommé *magister officiorum.* L'*Histoire* de Cassiodore servait pour célébrer la tentative de Théodoric de créer un royaume italique indépendant par rapport à l'Empire d'Orient. Jordanès, par contre, suit un parcours tout à fait différent, puisque selon lui le seul empire légitime, pouvant gouverner, est celui de Constantinople. L'introduction aux *Getica* de Jordanès est une copie-remaniement de la préface que Rufin avait composée pour sa traduction du *Commentaire à l'Epître aux Romains* d'Origène. La confrontation avec cette préface nous fait comprendre que Jordanès crée un ouvrage nouveau car les prémisses idéologiques de sa composition sont différentes du modèle qu'il a eu sous les yeux. Selon les normes de la tradition, Jordanès déclare avoir suivi une source, dont l'autorité était bien reconnue, et avoir mélangé à cette source d'autres informations tirées de plusieurs auteurs, suivant une méthode de compilation absolument conforme aux habitudes culturelles de son temps. Ainsi l'originalité de la pensée de Jordanès réside dans la façon d'assembler les différentes informations. Ce travail d'assemblage prend toute sa valeur si on considère les buts – et donc le public et les destinataires – pour lesquels il a été composé.

Malheureusement nous connaissons très peu ce public. L'*Histoire Gothique* est dédiée à un certain Castalius, tandis que l'*Histoire Romaine* est adressée à un certain Vigile. Jordanès écrit en latin. Au VIe siècle, à Constantinople et en Orient, cette langue était encore pratiquée, particulièrement à la cour impériale, où les lois étaient rédigées en latin (seules les *Nouvelles* de Justinien utilisent le grec). Un public de langue latine existait, et il y avait des grandes

familles de tradition romaine, comme les Symmaques et les Anicii. Mais tout cela ne nous aide pas beaucoup à répondre à la question de fond : pour qui Jordanès écrivait-il ?

Nous pouvons trouver quelques éléments de réponse dans les motivations idéologiques qui semblent être à la base de cette production. En utilisant l'expression de Goffart[13], l'*Histoire Gothique* est une histoire avec un *happy end.* Les Goths, tout comme les Juifs, se mêlent à la fin aux Romains et deviennent partie intégrante de l'Empire universel voulu par la divine Providence. Si les hypothèses de Goffart sont vraies – il faut admettre que ses arguments ont un poids indiscutable –, l'ouvrage historique de Jordanès a été conçu comme un travail fondamentalement littéraire. Il faut donc ne pas prendre littéralement en compte toutes les affirmations de l'auteur, mais essayer de découvrir les raisons de fond qui régissent la composition de son ouvrage. En fait, l'œuvre peut être lue comme une pièce littéraire qui se conclut par la naissance d'un enfant, héritier des Anicii et des Amales. La fille de Théodoric, Amalasuntha, par son mariage avec Eutharic, avait réuni les deux branches royales amales. Matasuntha, fille d'Eutharic et d'Amalasuntha, petite-fille de Théodoric, avait épousé en premières noces Vitigis. Belisaire, après sa victoire sur Vitigis, avait amené le couple à Constantinople, où Vitigis mourut sans héritier. Matasuntha devint alors l'épouse de Germain, cousin de Justinien. De ce mariage est né un fils, qui portera le même nom que son père, mort peu avant la naissance de l'enfant. Jordanès veut souligner le lien symbolique entre les deux familles et donc entre les deux peuples. Mais l'autorité des rois Goths n'est jamais considérée par Jordanès en tant que source légitime de pouvoir : dans sa pensée elle représente plutôt une rébellion contre la seule autorité légitime, la romano-byzantine. Le lien symbolisé par le fils de Germain ne concerne donc pas deux familles, les Amales et les Anicii, mais deux peuples, les Goths et les Romains, unis sous le pouvoir de l'empereur victorieux Justinien et de son général, auxquels sont adressés les deux derniers paragraphes des *Getica.*

En 554, Justinien avait promulgué la *Sanctio pragmatica ad petitionem Vigilii,* afin de rétablir le droit romano-byzantin dans la péninsule italienne, et il avait confié au pape Vigile, qui se trouvait alors à Constantinople, le *Corpus Juris Civilis,* pour qu'il l'apporte avec lui à son retour en Italie. L'œuvre de Jordanès est liée au nouveau climat qui accompagne la restauration de l'autorité impériale en Italie. Les Goths, qui aux yeux des Byzantins représentent

[13] W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History.*

quasiment la totalité de la population italique, se soumettent à l'autorité impériale de Constantinople, vrai sujet de la célébration de Jordanès. Le public pour lequel l'ouvrage a été pensé et construit dans les termes de l'idéologie impériale chère à Byzance, est donc composé de Latins et de Goths, et ce public est plutôt occidental qu'oriental. Il est fort probable que l'auteur ait été en relation étroite avec la Cour, peut-être avec Justinien lui-même.

S'agit-il alors d'un écrivain Goth qui veut enregistrer l'histoire et les exploits de son peuple ? Même si elle est à la fois contestée et impossible à démontrer, l'hypothèse de Goffart est hautement suggestive. Le nom du destinataire de l'*Histoire Romaine,* Vigile, est trop commun pour nous fournir des renseignements. Mais Vigile n'est pas sans rappeler le verbe *vigilare*, « veiller ». L'empereur Justinien était connu pour son infatigable activité qui ne lui laissait pas le temps de dormir, et le portrait fait par Procope est resté justement célèbre. Mais surtout les noms de *Jordanès* et du destinataire des *Getica, Castalius,* font réfléchir. *Castalius,* nom rare jusqu'à être improbable, est lié à la *fons Castalia,* la source des Muses. *Jordanès* évoque dans notre esprit le fleuve Jourdain, où le Christ a été baptisé, et qui représente la référence idéale de tous les chrétiens. On peut imaginer ici l'union de deux cours d'eau, la source littéraire de la tradition classique, chérie des Muses, et celle d'inspiration chrétienne.

Si cela est vrai, la composition historique est bâtie encore une fois comme une pièce de littérature, et cela prouve qu'au VIe siècle l'historiographie est souvent pliée aux exigences de l'idéologie politique à travers un travail sophistiqué de consciente recherche littéraire : de cette manière, il ne faudrait pas véritablement parler d'historiographie de l'époque, mais plutôt de littérature idéologique, littérature qui peut prendre les formes de l'historiographie (mais aussi de la philosophie ou de la théologie, comme dans le cas de la querelle sur l'éternité du monde) pour soutenir une ligne politique. Cela met encore une fois en discussion la division de la littérature par genre littéraire, posant à nouveau la question de la taxinomie à suivre dans la présentation de l'histoire de la littérature byzantine.

Revenons donc au propos initial de mon intervention. L'exclusion de Jordanès de la liste des auteurs byzantins a une valeur symbolique. Nous pourrions y ajouter d'autres exemples tout aussi représentatifs, comme celui de Grégoire le Grand, le pape qui écrit en latin tout en étant un haut fonctionnaire dépendant du gouvernement de Constantinople. Mais il n'était pas dans

mes intentions de présenter un ou plusieurs auteurs injustement exclus des manuels d'histoire littéraire byzantine ou de la bibliographie spécialisée ; le fond du problème est de savoir sur quelle base la première démarche « pour une nouvelle histoire de la littérature a été fondée et sur quelle base on la fondera dans le futur », à savoir en quoi consiste le matériel à étudier. Cela, je crois l'avoir démontré, a été fait jusqu'à présent sur la seule base du critère linguistique, pas même sur une base « étatique ». En outre, l'assise de cette mentalité relève d'une conception double : elle se fonde sur des prémisses la plupart nationalistes (conscientes ou inconscientes), et sur des prémisses de goût antiquisant et imbues de classicisme. Comme on le voit, une telle optique reste fortement limitée.

A mon avis le seul élément qui pourrait la justifier concerne la circulation de la pensée à travers l'ouvrage écrit : mais la circulation des livres et des ouvrages peut-elle être considérée en soi comme un critère taxinomique suffisant ? Je m'explique. Nous pouvons bien soutenir que la production intellectuelle de Jean de Damas a exercé une influence énorme sur la pensée et sur la production littéraire byzantine grâce au fait que Jean écrivait en grec. Par contre, l'œuvre de Jordanès a été condamnée à l'oubli à cause du fait que le latin a très vite disparu de Byzance ; il en est de même pour la production syriaque ou celle de Grégoire le Grand : la non connaissance de la langue a joué un rôle déterminant. Cependant ce critère taxinomique, qui peut présenter bien des aspects pratiques, est condamné à l'abandon. En effet, le processus de production littéraire est caractérisé par plusieurs étapes, et seul leur ensemble détermine le sens même de la production et nous fait comprendre le produit. Schématiquement, d'un côté nous avons le rapport entre la motivation à l'écriture et l'écrivain : les raisons qui ont poussé l'auteur à prendre sa plume sont les plus variées, comme son activité sociale, le rôle joué par le commanditaire, etc. D'autre part, pour reprendre le langage utilisé à propos des copistes, nous avons la « dictée intérieure » : la façon d'écrire, les références culturelles, les sources, le style, le désir d'inscrire la nouvelle production dans les règles d'un genre littéraire ou bien la volonté de les briser, en un mot tout ce qui relève de la personnalité de l'écrivain. Ce segment de la production littéraire a été toujours privilégié par les chercheurs modernes, grâce à la pensée esthétique alimentée à la fois par le classicisme technologique des philologues et par un certain romantisme, pas complètement dépassé dans notre discipline. La troisième étape est représentée par le rapport entre

l'auteur et la diffusion de ces écrits : d'abord le public auquel l'ouvrage est adressé, et ensuite la circulation qui va au-delà de la volonté ou des espoirs de l'auteur (sa fortune auprès des générations suivantes). Dans cette partie il ne faut pas oublier d'insérer également la possibilité pratique de la circulation, les supports matériels, les possibilités de diffusion. Tout cela contribue à déterminer la forme de l'œuvre. Accessoirement nous pourrions ajouter à nos catégories notre rôle de lecteurs ou d'éditeurs modernes.

Vue dans cette optique, la question de la non-circulation de l'ouvrage de Jordanès ou des autres écrivains byzantins, qui composent en syriaque ou en latin, est un faux problème. D'autant plus que les renseignements que nous pouvons tirer des auteurs de l'époque de Justinien sont décevants par rapport à une éventuelle volonté de diffusion dans des milieux géographiques ou chronologiques éloignés. Il est vrai que la question du public byzantin est très complexe, et que les opinions des chercheurs modernes varient beaucoup. Encore une fois on constate chez les byzantinistes l'écart entre l'énonciation théorique et la méthode pratique. Ils sont plus ou moins d'accord dans l'affirmation que le public byzantin est très restreint. Mais dès qu'ils considèrent un produit déterminé, ils s'adonnent volontiers à des définitions comme « ouvrage à large diffusion », « très répandu », « vaste public ». Même si nous appliquons ces termes en nous référant à la seule couche sociale capable de lire et d'avoir des livres à sa disposition, il faut quand même poser la question de la diffusion d'un ouvrage du point de vue de l'auteur lui-même.

Venons-en aux conclusions. Tous les systèmes taxinomiques mis en place par ceux qui se sont occupés de la littérature byzantine montrent des failles. Les critères taxinomiques qui nous permettent de dresser un catalogue des auteurs byzantins, tout comme la systématique à utiliser dans l'exposition de la production intellectuelle, doivent être mis au point. Les critères fondés sur les qualités littéraires ou esthétiques d'un ouvrage ne sont pas satisfaisants, et nous avons déjà vu que les critères étatiques ou linguistiques, chargés d'idéologies, ne sont pas, eux non plus, aptes à créer une systématique acceptable. Les catégories des genres littéraires ne sont non plus adaptées, car elles répondent plus à nos propres exigences qu'à celles des Byzantins[14], tandis que la définition elle-même de l'écrivain par rapport à l'intellectuel doit

[14] M. E. Mullett, « The Madness of Genre », *Dumbarton Oaks Papers* 46, 1992, p. 233-243.

être largement débattue[15]. La question de la diffusion d'un ouvrage pendant des siècles et de son influence auprès des auteurs postérieurs ne peut pas être prise comme élément fondant une taxinomie. Est-ce que le fait de porter l'attention sur les réseaux de production de la littérature peut nous aider dans la constitution de notre taxinomie et de notre systématique ?

Si nous considérons la production de l'époque de Justinien, nous sommes étonnés de voir que les auteurs semblent s'adresser à un public très restreint. Dans plusieurs cas nous sommes en présence d'un dialogue bâti entre les écrivains ou les philosophes. Parfois on arrive aussi à la théorisation de l'exclusion. Prenons les représentants des écoles philosophiques d'Athènes et d'Alexandrie. On a souvent souligné, mais à tort, les contrastes entre deux systèmes de pensée similaires. Les philosophes ont toujours été en relation entre eux. Ces relations vont du rapport entre maître et élève, car les disciples qui avaient commencé leurs études dans l'une des écoles les achevaient souvent dans l'autre ; mais il y avait aussi d'autres liens entre les écoles, comme les rapports familiaux établis à travers des mariages ou à travers la transmission de la chaire de père en fils : la définition de « familles universitaires » s'applique parfaitement à ces enseignants. La production littéraire dans ces milieux est assurée par des élèves qui transcrivent les conférences données par leur maître, et il nous est souvent difficile de séparer ce qui appartient à l'un de ce qui appartient à l'autre. C'est le cas, par exemple, des *Commentaires* d'Ammonius rédigés par Jean Philopon. Cela nous fait supposer que ces textes ont été pensés comme des manuels à l'usage intérieur de l'école, pour la préparation des élèves, et non en tant qu'ouvragés destinés à une circulation élargie, d'autant plus que l'enseignement dans ces écoles avait un caractère ésotérique. Après avoir quitté Athènes, l'école néoplatonicienne continue sur cette lancée. L'affirmation de Simplicius, déclarant que sa contestation des théories de Philoponos est adressée à un public constitué par des lecteurs intelligents et cultivés, à l'esprit pur, désireux d'apprendre, doit être retenue avec toute sa valeur de limitation de la circulation de ses ouvrages.

Même lorsque le débat devient plus aigu, il faut penser que la circulation des textes était limitée à des circuits bien définis. Au VIe siècle, par exemple, le grand problème philosophique et scientifique était le débat sur l'éternité du

[15] Voir, par exemple, A. Markopoulos, « Οι διανοούμενοι και το περιβάλλον του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου », dans les *Actes de la 2ème rencontre de byzantinologie Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος*, Athènes 1989, p. 155-164.

monde et sur le rôle du Démiurge (ou de Dieu) dans la création, si création il y avait. Nous assistons, il est vrai, à une querelle, et dans les livres composés à l'époque on retrouve constamment des références aux théories de l'un ou de l'autre, mais toujours dans le sens d'un débat serré, entre adeptes. Dans la même ligne se situent aussi les *Vies* des philosophes amis ou maîtres d'un auteur, vies exemplaires, comme celle d'Isidore, ou anecdotes sur l'un ou sur l'autre des maîtres à penser, qui présupposent toujours une connaissance précise des hommes et des lieux. Si nous tournons notre attention vers une production très différente, comme la *Topographie Chrétienne* de Cosmas Indicopleustès, nous pouvons constater que ses affirmations vont dans le même sens : l'auteur insiste continuellement sur le fait que son public est composé de chrétiens, qui sont attirés par la science profane. Dans son ouvrage, Cosmas se dresse contre les Hellènes, à savoir les chrétiens qui se nourrissent de la science de la tradition gréco-romaine, au lieu de fonder leur foi sur les Écritures. Derrière ses affirmations, il faut voir une attaque contre Jean Philopon, qui, tout en étant chrétien, était néoplatonicien : le circuit des lecteurs doit être recherché dans certains milieux d'Alexandrie, où Cosmas et Jean vivaient.

Il en est de même dans la capitale, où le débat institutionnel semble caractériser la production littéraire de l'époque. Le *Livre sur les Magistratures* de Jean Lydos déborde de références à des personnages de son entourage, et son public doit être recherché parmi les fonctionnaires de l'administration de l'État. Les commanditaires de ses ouvrages appartiennent encore une fois au même milieu, qu'il s'agisse de son protecteur et concitoyen Zoticos ou de l'empereur lui-même. Et que dire du dialogue *Sur la Science politique* ? Là aussi, les fragments nous font entrevoir un circuit de lecteurs très fermé.

La question des réseaux producteurs de littérature revient encore dans la poésie : le *Cycle* d'Agatias est dans ce sens éloquent. Même si nous avons du mal à reconstituer exactement les poésies qui faisaient partie de ce recueil, même s'il nous est difficile d'établir précisément la date ou l'époque à laquelle les auteurs ont vécu, nous nous apercevons que le milieu social auquel appartenaient ces auteurs est homogène. On a parlé de poètes itinérants (*wondering poets*) d'origine égyptienne[16], mais je crois plutôt que leur appartenance doit être pensée en termes de groupe social. En parcourant

[16] Suivant la pensée d'Al. Cameron, « Wandering Poets : A Literary Movement in Byzantine Egypt », *Historia* 14, 1965, p. 470-509, qui cependant considère Pamprépios, qui a vécu au Ve siècle, comme le dernier des poètes itinérants.

les noms dans l'index de l'édition française de l'*Anthologie Palatine,* nous trouvons deux consuls (Cyros et Macédonios), un référendaire (Irénée), un décurion (Théodore), un préfet (Gabriel), un ex-consul et ex-préfet (Julien l'Égyptien), un commandant des *scholae* (Rufos ou Rufinos), un proconsul d'Asie (Damocharis de Cos le Grammairien), un *illoustrios* (Tibère), plusieurs grammairiens et scolastiques (Arabios, Erathostène, Eutolmios, Jean Grammairien, Léontios, Nilos, Thomas, Isidore, Théaitétos, Marianos, Stéphanos, Michel), et encore Synésios et Diogène évêque.

Les personnages auxquels les poèmes font référence appartiennent, eux aussi, au même milieu : Gabriel (préfet et poète : *AP* I, 32), Callinicos (cubiculaire de Justinien : *AP* I, 33), Pierre Barysimès (préfet d'Orient : *AP* I, 37); d'autres personnages ne sont pas connus, mais probablement ils étaient importants à l'époque, comme Jamblique (*AP* I, 272), Porphyre, héros de l'hippodrome (*AP* I, 357), plusieurs danseuses (*AP* I, 283-288, *AP* VII, 590), Jean, neveu d'Anastase et beau-fils de Vigilantia, sœur de Justinien, et Ipatios, neveu d'Anastase.

Faut-il donc parler d'appartenance en tant que participation à la vie de certains groupes sociaux, de certains réseaux de production et de circulation des ouvrages littéraires, et songer à une division qui n'est pas thématique, mais géographique dans le sens des caractérisations locales de la production, au-delà de la langue et de l'appartenance étatique ? Si ces deux derniers éléments ne peuvent pas être pris comme critère d'inclusion ou d'exclusion d'un auteur, est-ce que la question de la production et de la circulation des ouvrages peut être un élément taxinomique ? Pourrions-nous parler non de groupes thématiques, mais de groupes sociaux qui déterminent la thématique ? Il reste que, pour une nouvelle histoire de la littérature byzantine, le travail à accomplir est énorme, et déjà, dresser de simples listes des écrivains se présente comme une entreprise complexe. Mon intervention avait pour titre « l'auteur byzantin : un essai de définition ». Probablement il aurait mieux valu de l'intituler « l'auteur byzantin : des questions à soumettre au débat ». Telle était en effet mon intention.

LA CULTURA DELLA ΣΥΛΛΟΓΗ.
1) IL COSIDDETTO ENCICLOPEDISMO BIZANTINO
2) LE TAVOLE DEL SAPERE DI GIOVANNI DAMASCENO*

« Io sono un uomo che di un'unica cosa al mondo è convinto:
che è impossibile aprire bocca senza suscitare la più disastrosa confusione »
Hugo von Hofmannsthal, *L'Uomo difficile*

Da almeno un secolo è entrato nell'uso degli studiosi della civiltà bizantina il termine *enciclopedismo,* riferito alla produzione di opere di carattere tecnico o letterario e contenenti una serie di *excerpta,* più o meno fedelmente riprodotti, più o meno rielaborati, tratti da autori per lo più antichi. Questa produzione « enciclopedica » fiorisce, si dice, soprattutto all'epoca di Costantino VII Porfirogenito per sua iniziativa, incoraggiamento e partecipazione alla produzione stessa.

I termini « enciclopedia », « enciclopedismo » sono in uso almeno dai tempi di Krumbacher, il cui parere va preso nella dovuta considerazione: a proposito della Suda, egli si limita ad affermare[1] che si tratta di un lavoro che sta a metà strada tra un lessico e i nostri attuali dizionari enciclopedici. A riguardo di Costantino Porfirogenito egli non ha esitazioni e usa espressioni precise: così gli *excerpta* costantiniani vengono senz'altro definiti « die große Enzyklopädie der Geschichte und Staatswissenschaft »[2]. Di « enciclopedia » lo studioso parla anche a proposito delle compilazioni da sempre messe in relazione con l'attività di Costantino: i *Geoponica,* gli *Iatrica,* gli *Hippiatrica.* II termine enciclopedia venne subito raccolto con entusiasmo da molti studiosi:

---

* Questo testo fa parte di un ciclo di conferenze che ho tenuto all'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi nel marzo 1989; come tale, esso vuole rappresentare soprattutto uno studio introduttivo all'enciclopedismo bizantino, studio che è oggetto delle mie attuali ricerche. Voglio qui ringraziare i proff. A. Guillou ed A. Hohlweg, il primo per avermi dato la possibilità di rendere pubbliche a Parigi le mie considerazioni su quest'argomento, il secondo per aver voluto che esse uscissero in questa sede.

[1] K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* t. 1, München 1897, p. 563 (ris. anast. New York 1958).

[2] *Ibid*., p. 258.

così ha fatto, ad esempio, Th. Büttner-Wobst, in un importante saggio sugli *Excerpta Constantiniana*[3].

L'encyclopédisme de Constantin Porphyrogénète è il titolo di un saggio di A. Dain apparso nel 1953[4]. E anche l'opera di Hunger, che di fatto sostituisce la storia della letteratura bizantina di Krumbacher, è rimasto il termine « enciclopedismo » soprattutto in connessione con l'attività di Costantino Porfirogenito[5].

Riferito mondo bizantino, l'uso dei termini « enciclopedia », « enciclopedismo » è in realtà solo un'estensione dell'impiego di « enciclopedia » applicato a varia produzione del mondo antico e medievale: nel 1966 appare un numero dei *Cahiers d'histoire mondiale* tutto dedicato all'enciclopedismo nell'Antichità e nel Medioevo occidentale, bizantino, arabo e cinese[6]. Tra i partecipanti a quella pubblicazione, incaricato di trattare l'enciclopedismo bizantino, vi è uno dei grandi maestri della bizantinistica moderna, Paul Lemerle, che ritornerà sull'argomento dedicandovi un intero capitolo del suo volume sul primo umanesimo bizantino. Ancora una volta egli impiega la stessa terminologia: « Le Xe siècle, dans le domaine de la connaissance et de la culture, peut être caractérisé à Byzance par la notion d'encyclopédisme, bien que le mot n'existe pas encore, et que son contenu byzantin ne se laisse exactement ramener â aucun autre »[7].

---

[3] Th. Büttner-Wobst, « Die Anlage der historischen Encyklopädie des Konstantinos Porphyrogennetos », *Byzantinische Zeitschrift* 15, 1906, p. 88-120.

[4] A. Dain, « L'encyclopédisme de Constantin Porphyrogénète », *Lettres d'Humanité* 12, 1953, p. 64-81.

[5] H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* t. I, Munich 1978, p. 244 e 361 ss.

[6] *Cahiers d'Histoire Mondiale* IX, 3, 1966: ai fini del nostro discorso sono particolarmente utili gli interventi di P. Grimal, « Encyclopédies antiques », p. 459-482; M. de Gandillac, « Encyclopédies prémédiévales et médiévales », p. 483-518; J. Fontaine, « Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédie antique », p. 519-538; Ch. Pellat, « Les encyclopédies dans le monde arabe », p. 631-658; un posto a parte merita naturalmente l'intervento di P. Lemerle, « L'encyclopédisme à Byzance à l'apogée de l'Empire et particulièrement sous Constantin VII Porphyrogénète », p. 596-616.

[7] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin,* Paris 1971 (Bibliothèque byzantine. Études, 6), p. 266: è questo lo studio fondamentale al quale faremo costante riferimento: se infatti il primo saggio (cfr. n. 6) non è stato molto conosciuto, il capitolo (dal significativo titolo *L'encyclopédisme du Xe siècle*) di questo volume ha avuto un'importanza sicuramente maggiore. Il libro infatti è a ragione considerato uno dei più esaurienti volumi sulla cultura e sull'insegnamento bizantini. La su a importanza, la sua diffusione, testimoniata attraverso le

È evidente che in questi lavori, fondamentali per la conoscenza di un movimento o meglio di un atteggiamento letterario, il termine serve solo a semplificare la discussione: ma l'eccessiva semplificazione porta con sè generalizzazioni pericolose. Anche perché l'opinione accreditatasi presso gli studiosi è di fatto fondata esclusivamente su un lavoro, il libro di Lemerle: dall'epoca della sua pubblicazione, non ci sono stati progressi negli studi. È come se la ricerca non avesse voluto avanzare. Gli studiosi che si sono occupati della cultura del X secolo hanno in qualche modo fatto riferimento a questo saggio, forse anche per la vastità del materiale da indagare, visto che spesso non esistono edizioni aggiornate delle raccolte in questione, e per il poco interesse (o piuttosto la scarsa considerazione) che tali sillogi suscitano.

La teorizzazione vera e propria dell'esistenza di un movimento enciclopedico è stata intrapresa in modo sistematico da Dain e proseguita poi da Lemerle sulle stesse direttrici. Fu Dain infatti il primo studioso, a mia conoscenza, ad aver esaminato con attenzione le attitudini culturali del X secolo nell'ottica dell'enciclopedismo, in una conferenza presentata al *Symposium on the Cultural Era of Constantine Porphyrogenitus,* svoltosi nel 1953 a1 Dumbarton Oaks Center, e pubblicata nello stesso anno[8].

Le tesi sostenute nell'articolo sono le seguenti: nel IX secolo c'è un vasto interesse nei confronti dell'eredità classica, interesse che determina la trascrizione in minuscola di molti codici di autori antichi. Nel secolo seguente questo interesse si sviluppa, in forme meno elitarie: non si tratta più di ritrovare e copiare singole opere, ma di raccoglierne brani significativi in sillogi che hanno, appunto, carattere enciclopedico: « Désireux de faire assimiler par son entourage la quintessence de la culture ancienne, Constantin Porphyrogénète eut l'idée de l'introduire dans des formules encyclopédiques. Sur son ordre ou sous son influence, on a en quelque sorte présenté l'antiquité en digests. On résume, on l'a résumé, on en a fait des extraits »[9]. Questa attività excerptoria avrebbe causato la perdita delle opere originali.

Dopo aver fatto l'elenco della produzione appartenente a questo periodo e soprattutto a questo clima culturale, soffermandosi in particolare sui trattati

traduzioni in varie lingue (inglese, greco) ne hanno fatto un *bestseller* e contemporaneamente un punto di riferimento indispensabile.

[8] A. Dain, « L'encyclopédisme... ».

[9] *Ibid.*, p. 65.

militari di cui aveva una competenza e una esperienza eccezionali, Dain giunge alle seguenti conclusioni:

> « Cet encyclopédisme a revêtu deux formes. La première est spécifiquement constantinienne et consiste en fabrication d'extraits: on réduisit la production antérieure, et notamment la tradition héritée des anciens, à des formules plus brèves, formules qui, par conséquence, entrainaient l'oubli et la perte des ouvrages que l'on avait pu jusque-là conserver in extenso. – L'autre forme est celle de la compilation, ordinairement paraphrasée, qui s'applique plus volontiers aux travaux modernes qu'à la littérature ancienne: de sources antérieures diverses et diversement combinées, on fait un ouvrage nouveau, passible a son tour de rajeunissement et de nouvelles compilations. Cette formule n'est pas propre au règne de Constantin Porphyrogénète, mais c'est lui et son entourage qui lui ont assuré la plus grande vogue »[10].

Mi pare che proprio in questa affermazione sia andata sprecata una grossa occasione: nell'accumulare tutta la produzione sotto l'unico titolo di enciclopedismo, Dain finisce per non sfruttare le distinzioni che pure esistevano e che gli erano ben presenti. Tuttavia lo studio merita attenzione soprattutto per avere ben catalogato le compilazioni riportabili al presupposto enciclopedismo.

Un ulteriore passo avanti viene fatto da Lemerle nel saggio più volte ricordato. Lo studioso non solo sottolinea la necessità d'indagare i parallelismi che legano la nascita dell'enciclopedismo bizantino a quello arabo, ma insiste anche sulla non riducibilità di tutto il fenomeno alla sola opera di Costantino VII: atteggiamenti enciclopedici sarebbero già presenti nel secolo precedente (ad esempio nel caso dell'Antologia di Costantino Cefala): anche se poi, in conclusione, Lemerle finisce per considerare l'imperatore porfirogenito come fulcro di questo enciclopedismo.

Le quattro opere fondamentali riconducibili a Costantino Porfirogenito, la silloge storica nota come *Scriptores post Theophanem*, il *De Cerimoniis,* il *D*e *Thematibus* e il *De Administrando Imperio* (quest'ultima opera considerata come « une sorte d'encyclopédie de la politique étrangère de Byzance »)[11] sarebbero legate intrinsecamente l'una all'altra, secondo Lemerle, a creare quella che egli definisce *l'encyclopédie impériale ou politique.* Accanto a questa si porrebbe una seconda enciclopedia, questa volta morale, gli *Excerpta*

---

[10] *Ibid.*, p. 80.
[11] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*... p. 277.

constantiniana. Riprendendo poi le tesi di Dain, senza però citarlo, Lemerle ammette l'esistenza di un secondo tipo di enciclopedismo, frutto dell'attività dell'*entourage* di Costantino. Questo *entourage* sarebbe responsabile della produzione di una serie di opere che vanno dai *Geoponica* agli *Iatrica,* alle raccolte di leggi come la *Synopsis Basilicorum,* alla Suda.

Le conclusioni dello studioso sono le seguenti:

> « Bien des caractères de cet encyclopédisme byzantin du Xe siècle sont, pour nous, surprenants. Il ignore, il repousse l'esprit critique. S'il recourt aux œuvres originales, c'est pour les dépecer et les vider de leur âme. Il est insensible à la beauté antique, ou de moins le laisse croire. Il n'a pas l'idée qu'on puisse progresser, ou simplement s'adapter... On a l'impression d'un monde fermé, ou la réalité vivante ne pénètre pas. Et c'est bien l'une des deux faces de Byzance: il n'est pas étonnant qu'un régime et une civilisation théocratiques instituent une zone préservée, protégée par l'itération rituelle du passé; le changement, καινοτομία, nous dirions l'ouverture, est plus qu'un danger, une faute; innover, νεωτερίζειν, c'est troubler l'ordre providentiel. Cependant les réalisations de cet encyclopédisme trouvent, dans leurs dimensions peu communes, un air de grandeur. Elles sont justifiées, à nos yeux, par leur effort heureux pour retrouver, récupérer, sauvegarder. Et leur sens le plus profond est peut-être qu'elles consacrent une réconciliation, dont il n'*était pas évident qu'elle put se faire* »[12].

In ultima analisi dunque, le opinioni di Lemerle non si discostano molto da quelle di Dain: egli fa coincidere l'enciclopedismo con l'attività di Costantino Porfirogenito, anche se come frutto di un interesse già sviluppatosi nel secolo precedente. II risultato sarebbe una serie di opere, talora costituite da *excerpta* ricopiati più o meno fedelmente, e talora invece da raccolte in cui il materiale viene elaborato in qualche modo da parte dei redattori.

Sarebbe proprio quest'interesse nei confronti di opere di tipo compilatorio a determinare la nascita delle enciclopedie, più o meno quelle nate per mano o per volontà di Costantino VII. Alla base ci sarebbe un atteggiamento culturale caratterizzato da un sostanziale conservatorismo, che avrebbe fatto trascrivere molte opere in forma compendiata, senza nessuna elaborazione né comprensione profonda del testo da cui l'*excerptum* veniva tratto. Mancherebbe insomma ogni carattere innovativo e la sua importanza consisterebbe solo nella salvaguardia delle opere utilizzate.

---

[12] *Ibid.*, p. 300.

Questa visione mi pare fortemente riduttiva: è in ultima analisi la stessa che ha permesso per lungo tempo lo studio di Bisanzio solo in quanto tramite dell'Antichità; e stupisce trovarla in uno studioso e in un libro che pure contribuiscono in misura notevole al processo di svecchiamento degli studi bizantini.

Lemerle e prima di lui Dain avevano fatto coincidere le enciclopedie con le raccolte di *excerpta.* Ma nello stesso tempo veniva tacitamente operata una distinzione tra queste raccolte, perché erano citate solo quelle di un certo tipo, ovvero quelle nate nell' *entourage* di Costantino, senza mai precisare i criteri impiegati nella scelta di queste opere come rappresentanti di tutto l'enciclopedismo. Prendiamo come esempio gli gnomologi, opere tipicamente costituite da *excerpta,* di chiara natura compilatoria, ma mai nate per volontà o ispirazione di Costantino VII. Di essi non vi è traccia negli studi citati. Ma, se accettiamo i criteri di definizione assunti sia da Dain che da Lemerle, non si capisce per quale ragione non dovrebbero essere considerati enciclopedie.

A mio avviso, negli Studiosi scatta a questo proposito un elemento che ha agito come motivazione profonda, ed è un atteggiamento intellettuale radicato nella cultura classicistica: l'originalità (e, spesso in connessione con essa, la paternità) della compilazione. Se l'attività enciclopedica riportabile a Costantino Porfirogenito merita interesse ed analisi, non altrettanto vale per quelle compilazioni di cui non si conosce l'autore. Non solamente, ma anche la terminologia e con essa l'implicito giudizio, varia da opera a opera: così si parla di « produzione enciclopedica » per Costantino VII, ma di « compilazione » per l'anonimo scriba, senza per altro fare nulla per verificare quale spessore culturale si possa nascondere dietro questa anonimità. Un solo esempio; nel giudicare i *Geoponica* (opera di anonimo, e della quale non si conoscono né la data di composizione né lo spessore culturale), Lemerle riconosce la vasta diffusione dell'opera, ma si tratta – a suo giudizio – della meno originale fra le compilazioni del gruppo riportabile a Costantino Porfirogenito « si même ce n'est pas, à l'exception du préambule, simple travail de copiste »[13].

Da un certo punto di vista, il problema pare ben posto: se la raccolta è una enciclopedia, deve avere un solido impianto culturale alle spalle e dunque una illustre paternità; per converso, solo le opere che hanno una illustre paternità sono enciclopedie. Da ciò l'interesse e l'attenzione puntata sulla produzione che si rifà all'ambiente di Costantino.

[13] *Ibid.*, p. 292.

Ma contemporaneamente, questo è un gioco pericoloso e perverso: il non esplicitare le caratteristiche di ciò che è considerato enciclopedia, non ci permette di esaminare tutta la produzione bizantina e di rilevare in che cosa essa veramente consista, quali siano i caratteri, gli scopi, le funzioni dell'enciclopedismo bizantino e se esso esista veramente. Altrettanto dannosa la verifica del grado di originalità dell'opera compilatoria, considerata frutto dell'ingegno di un determinato personaggio, in qualche modo ben riconoscibile, nonostante il suo ricorrere a materiali preesistenti. In tale modo si finisce per privilegiare la paternità dell'opera rispetto all'opera stessa. Per effetto di questo gioco perverso succede poi che si esamini solo l'opera legittima, non bastarda, e che si considerino le sue caratteristiche. Conclusione quasi scontata, l'opera in questione è poco o nulla originale. La visuale si estende e si considera poco originale l'intera attività excerptoria, definita *tout court* enciclopedica, quindi poco interessante, e non si indagano modalità di costituzione, scopi, funzioni nella circolazione della cultura. Col che il problema si elimina praticamente da solo. È questa la strada percorsa da Lemerle.

A questo primo pregiudizio se ne aggiunge un secondo più fastidioso e persistente, direi anche più ingiusto: esso riguarda l'effetto che l'attività degli eruditi del IX-X secolo avrebbe provocato, quello di rallentare o di impedire la copia delle opere degli antichi e di causare quindi la loro scomparsa. Che questo giudizio venga espresso da studiosi dell'Antichità, ben abituati ad esercitare il loro razzismo su Bizantini e bizantinisti, non spaventa. Turba piuttosto che alcuni di questi giudizi siano entrati anche nei saggi degli studiosi del medioevo greco. Per fare un esempio, Dain scrive: « Les résumés, les morceaux choisis, les paraphrases ont une tendance à se substituer aux textes authentiques. Comme on dit, la mauvaise monnaie chasse la bonne »[14].

Giudizi (o pregiudizi) a parte, una delle caratteristiche fondamentali della produzione enciclopedica, secondo Lemerle e Dain, sarebbe quella di costituire raccolte di *excerpta.* E tuttavia questi *excerpta* potrebbero non essere esclusivamente brani tratti da testi più o meno antichi, ma opere intere. Così Lemerle cita, tra gli immediati progenitori della enciclopedia costantiniana e dell'enciclopedismo del X secolo, la raccolta nota come *Anthologia* di Costantino Cefala. In essa lo studioso ritrova i caratteri tipici di Bisanzio e di quest'epoca: « partant des anciens recueils, (Kephalas) constitua le sien, qui tient à la fois d'une encyclopédie épigrammatique et du genre des *Excerpta*,

[14] A. Dain, « L'encyclopédisme... », p. 73.

en disloquant les collections antérieures pour introduire un classement rigide par sujet, au mépris de ce que nous appelons l'"histoire litteraire" »[15].

Metodologicamente questa affermazione è abbastanza curiosa. Se ci troviamo di fronte ad una supposta enciclopedia letteraria, è evidente che essa non può avere i caratteri di una storia letteraria, come Lemerle auspica. Lo stesso giudizio è applicato agli *Excerpta constantiniana*: si rimprovera a chi ha compilato quella che viene definita enciclopedia di aver smembrato l'ordine storico-letterario degli scrittori citati, di avere in altre parole costituito una rete di sapere attraverso una determinata sistematica (che è la caratteristica prima dell'enciclopedia) senza rispettare un criterio puramente storiografico. Mi pare una contraddizione notevole. Quest'opera (come molte altre ad essa simili) può essere considerata enciclopedica? A mio avviso certamente no: si tratta solo di una raccolta pura e semplice, di una *biblioteca* in cui gli epigrammi traditi vengono disposti secondo un ordine prestabilito (per argomento) per un loro facile reperimento. Si tratta in definitiva di un museo letterario, di una collezione.

Un simile museo non risponde alla necessità di costruire una rete di sapere che colleghi conoscenze diverse (anche se ridotte ad un unico ambito: per esempio letteratura, storia, etica, o quel che si vuole). Esso non ha una sistematica che permetta percorsi interni, ma risponde a criteri bibliografici-biblioteconomici piuttosto che enciclopedici. Non intende raccogliere il sapere conosciuto, farne l'inventario e permettere poi una progressione[16]. Infine una tale opera non può essere considerata enciclopedia neppure in rapporto a quelle che impropriamente sono definite enciclopedie nel Medioevo.

Una posizione analoga è da prendersi nei confronti di una seconda raccolta di testi, cioè una silloge costituita non da *excerpta,* ma da testi finiti, completi: il cosiddetto Menologio di Simeone Metafraste, una collezione in molti volumi di vite di santi. Essa era stata pensata per fini pratici, per una utilizzazione da parte della Chiesa, e ciò spiega l'alto numero di codici che la tramandano. Anche in questo caso è presente un ordinamento preciso del materiale inventariato, che segue l'anno liturgico bizantino, che registra la vita di ciascun santo in corrispondenza con il suo *dies natalis.*

Anche questa raccolta è stata messa in relazione con l'attività di Costantino Porfirogenito: l'ipotesi si regge su un passo dell'introduzione dei *Geoponica,*

---

[15] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin...*, p. 269.

[16] Su questo punto e su queste caratteristiche dell'enciclopedia tornerò poco più sotto.

dedicati a Costantino VII[17]: Μετὰ ταῦτα τοίνυν εἰδὼς εἰς τρία ταῦτα τὴν πολιτείαν διῃρημένην, στρατείαν τέ φημι καὶ ἱερωσύνην καὶ γεωργίαν, οὐκ ἐλαχίστην σπουδὴν περὶ τοῦτο τὸ μέρος εἰσήνεγκας (« Dopo di ciò, sapendo che la società è divisa in tre elementi, intendo l'esercito, il sacerdozio e l'agricoltura, hai portato non meno cura in quest'ultimo settore »). Sulla base di questa testimonianza, Lemerle suggerisce che nell'accenno al « sacerdozio » ci sia un riferimento a Simeone Metafraste e al suo Menologio. Se ciò fosse vero ci troveremmo, secondo Lemerle, in presenza di una « enciclopedia religiosa »[18].

A mio avviso in questo caso, come per l'*Anthologia* di Cefala, abbiamo a che fare non con un'opera enciclopedica e neppure con una compilazione-strumento di biblioteca, ma semplicemente con una biblioteca specializzata, conclusa in sé, senza aperture di indagine, una collezione contemporaneamente museale e d'uso pratico, che ha il compito di fissare, pietrificare il sapere e di divulgarlo in questa forma rigida. A prescindere dal grande valore dell'opera sia in campo storico-letterario che in quello storico-religioso ed ideologico, essa non ha alcuna utilità per chi intenda dedicarsi allo studio delle compilazioni enciclopediche, per il semplice motivo che non è un'enciclopedia.

Accettare l'ipotesi secondo la quale opere come il Menologio di Simeone o l'*Anthologia* di Cefala sono enciclopedie, vuol dire aprire la strada ad una massa inverosimile di enciclopedie: che dire di una raccolta di epistole, come ce ne sono molte in quest'epoca e in quelle successive? Si tratta di una *enciclopedia epistolare*[19]? Ad esempio il cod. *Athous Lavr.* Ω 126, dell'XI secolo[20], contiene, oltre alla produzione del X secolo, anche lettere di S. Basilio, Libanio, Gregorio di Nazianzo e Fozio. Se accettiamo il principio adottato per l'*Anthologia,* secondo cui la raccolta-museo (biblioteca) è enciclopedia, allora, a rigor di logica, dobbiamo estendere la stessa valutazione anche a codici come questo. E chi ci salverà dalla massa sterminata di manoscritti miscellanei, omogenei quanto a contenuto? A furor di estensioni finiremo

---

[17] H. Beckh, *Geoponica sive Cassiam Bassi scholastici de re rustica eclogae*, Leipzig 1895, Intr. § 6.

[18] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin...*, p. 292 ss.

[19] Che poi raccolte di epistole possano essere considerate enciclopedie, è quanto sostengono taluni autori: così ad esempio la raccolta ebraica di lettere di Josef Sark è definita « enciclopedia sociale »: vedi R. Bonfils, « Una "enciclopedia" di sapere sociale. L'epistolario ebraico quattrocentesco di Josef Sark », *Rivista di Storia della Filosofia* 40, 1985, p. 113-130.

[20] Cfr. J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris 1960.

per far coincidere lo stesso codice, qualunque esso sia, con l'enciclopedia fino a rendere privo di significato il termine. È quanto accade, ad esempio, a Cristina Aggelide[21] che annovera tra le enciclopedie di epoca costantiniana anche i Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως[22], una sorta di guida turistica della capitale dell'impero bizantino ricca di curiosità. Si tratta di un'accozzaglia di informazioni, per la verità piacevoli e divertenti, anche utili da vari punti di vista, ma non è chiaro che cosa l'opera possa spartire con una enciclopedia.

In conclusione, il percorso seguito da Lemerle è partito da un presupposto non convincente: facendo coincidere l'enciclopedismo con l'età di Costantino VII Porfirogenito, egli ha dapprima individuato negli *Excerpta constantiniana* il modello dell'enciclopedia bizantina, senza tuttavia spiegare le ragioni di questa identificazione e senza precisare una tipologia della supposta enciclopedia o i suoi caratteri costitutivi. Poi ha esteso il modello degli *Excerpta* a tutte le sillogi, finendo per ritrovare in esse la forma dell'enciclopedia e quindi l'enciclopedia stessa; per ultimo ha ulteriormente esteso questo concetto a tutte le opere prodotte da Costantino o dal suo *milieu.* Così sarebbe stata creata l'e*nciclopedia imperiale*, formata dal *De Thematibus,* dal *De Administrando Imperio*, dal *De Cerimoniis* e dagli *Scriptores post Theophanem.* Così sarebbero nate le varie enciclopedie della morale, della politica estera, della storia, della religione, dell'agricoltura, dell'epigrammatica etc. In definitiva si è trovato un titolo, suggestivo ed efficace, per definire un intero periodo: scoperto un contenitore, Lemerle ha cercato di riempirlo con tutto il materiale possibile, senza andare troppo per il sottile nelle distinzioni. Il fascino della ricostruzione, tutto affidato al valore analogico della parola « enciclopedia », è stato fortissimo presso gli studiosi che in qualche modo hanno fatto accenno alla cultura del X secolo. Vale la pena considerare alcune di queste posizioni.

In un libro recentemente uscito, A.P. Kazhdan e A.W. Epstein così si esprimono[23]:

> « The ninth and tenth Century were "imperial" centuries; their intellectual character has been appropriately titled "encyclopedic" by Paul Lemerle. An

[21] Ch. A. Aggelide, « Ο κύκλος του Πορφυρογέννητου », *Διαβάζω* 129, 23.10.1985, p. 21-24.

[22] T. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitarum*, 2 voll., Leipzig 1901-1907; cfr. ora A. Cameron – J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai,* Leiden 1984.

[23] A. P. Kazhdan – A. A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley – Los Angeles – Londres 1985, p. 14-15.

> enormous effort was made to systematize the received intellectual tradition: ancient manuscripts were collected and recopied in minuscule script... Encyclopedism can be dated from Photio's *Myriobiblon*... This phase ends with a famous lexicon preserved under the conventional title Souda... The encyclopedism of the ninth and tenth centuries also fulfilled more practical tasks. Constantine Porphyrogenitus, with the help of learned aides, produced three major books ».

Di enciclopedismo riferito a Costantino Porfirogenito e alla Suda, in un senso molto vicino a quello di Lemerle, parla anche N. Wilson[24]. E anche il citato articolo di Cristina Aggelide[25] è un riassunto delle ipotesi di Lemerle, presentate in forma schematica e divulgativa.

L'elenco potrebbe continuare, ma mi limito a segnalare solo alcuni tentativi (ancora *in fieri)* di superamento delle ipotesi di Lemerle. Ch. Hannick e R. Browning si sono occupati di enciclopedismo bizantino in due dizionari relativi al Medioevo: *Lexicon des Mittelalters* e *Dictionnary of the Middle Ages.* In ambedue i casi la trattazione è estremamente ridotta, ma tenta di aprire la visuale inserendo opere di altri scrittori. In particolare Ch. Hannick[26] allarga il campo di indagine accostandosi agli studiosi dell'Occidente medievale nel definire l'enciclopedia, e fornisce un campionario della produzione a carattere enciclopedico, che va da Psello (Διδασκαλία παντοδαπή), a Giorgio Pachimere (Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων), al monaco Nicone (Pandette), a Eutimio Zigabeno (Πανοπλία δογματική), a Giuseppe Racendita e Filosofo (la cosiddetta « Enciclopedia »)[27], passando ovviamente attraverso Costantino Porfirogenito. Tuttavia, data la ristrettezza dello spazio, il buon proposito resta tale.

Recentemente A. Hohlweg è ritornato sull'argomento, per parlare dell'enciclopedismo medico con particolare riguardo a Psello[28]. Lo studioso precisa che la cultura generale presupposta dall'enciclopedia serve da

---

[24] N.-G. Wilson, *Scholars of Byzantium,* Baltimore 1983, p. 143 ss.

[25] Ch. G. Aggelide, « Ο κύκλος του Πορφυρογέννητου », p. 23-24.

[26] Ch. Hannick, « Byzantinische (und slavische) Literatur », *s.v.* « Enzyklopädie », « Enzyklopädik », in *Lexikon des Mittelalters*, vol. III, fasc. 10, Munich – Zurich 1986, coll. 2036-2038.

[27] Sulla quale si veda ad esempio N. Terzaghi, « Sulla composizione dell'Enciclopedia del Filosofo Giuseppe », *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, 1902, p. 121-132 (= Id., *Studia Graeca et latina [1901-1956],* vol. I, Torino 1963); R. Criscuolo, « Note sull'"Enciclopedia" del Filosofo Giuseppe », *Byzantion* 44, 1974, p. 255-281.

[28] A. Hohlweg, « Medizinischer "Enzykopädismus" und das *Πόνημα ἰατρικόν* des Michael Psellos », *Byzantinische Zeitschrift* 81, 1988, p. 39-49.

premessa ad attività specifiche, e che il X secolo rappresenta l'epoca più significativa, caratterizzata dalla raccolta, elaborazione e commento del materiale pervenuto (« Sammlung, Verarbeitung und Kommentierung des überkommenen Materials »). Ma anch'egli finisce poi per rifarsi a Lemerle, abbondantemente citato nelle note.

È interessante notare come i tentativi di superamento della ricostruzione di Lemerle provengano proprio da parte di chi si è occupato più specificatamente di enciclopedismo. E tuttavia il punto essenziale da chiarire a priori è cosa si intenda per enciclopedia, e particolarmente per enciclopedia tardo-antica e medievale. Non ho certo la pretesa di dare una risposta a questo interrogativo, ma il solo intento di porre il problema e avanzare alcune considerazioni, nella speranza che si possa aprire un dibattito su questo tema tutt'altro che secondario nella produzione letteraria e filosofica bizantina.

Di fatto *enciclopedismo* è definito nei lessici come la corrente filosofica che si rifà alle dottrine filosofiche dell'Illuminismo francese, mentre *enciclopedia* è, per antonomasia, quella di Diderot e, per estensione, un'« opera che riunisce, ed espone in modo sistematico le cognizioni relative a tutto lo scibile umano, o a una singola parte di esso »[29].

A chiarire un po' meglio il problema, che non è solo di natura terminologica, o lo è in minima parte, può essere utile il saggio scritto da A. Salsano come prefazione alla *Enciclopedia* pubblicata recentemente dalla casa editrice Einaudi, che si rifà nelle intenzioni alla grande *Encyclopédie* settecentesca[30]. Dopo un *excursus* storico che prende in esame le varie forme di enciclopedia prodotte prima di Diderot, lo studioso conclude che è errato parlare di « enciclopedia » (e tanto più di « enciclopedismo ») prima del Settecento: infatti è questa l'epoca che crea una nuova mentalità, e sottrae all'enciclopedia i1 suo ruolo di « biblioteca condensata », per piegarla alle nuove esigenze della scienza. L'enciclopedia fino a tale epoca sarebbe stata il semplice deposito delle conoscenze, bisognoso di una biblioteca alla quale fare costante riferimento. Per tali opere non va dunque – secondo Salsano – impiegato il termine di « enciclopedia », ma quello di « raccolta ». La differenza fondamentale fra le due consiste nell'impostazione ideologica: l'enciclopedia porta l'impronta di

[29] Così N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna 1970[10], p. 593: espressioni simili sono impiegate nel vocabolario Collins della lingua inglese e nel Robert della lingua francese.

[30] A. Salsano, voce « Enciclopedia », in *Enciclopedia*, vol. I, Torino 1977, pp. 3-64.

un unico autore, il quale prepara un saggio relativo al soggetto trattato; tale saggio non è solo riassuntivo del *sapere* (momento definito di *inventario*), ma è anche propositivo (momento di *invenzione*). Sarebbe proprio questa tensione tra « inventario » e « invenzione » a caratterizzare 1'enciclopedia settecentesca, o, meglio, la rivoluzione enciclopedica. Il periodo precedente sarebbe caratterizzato solo dall'« inventario », cioè da lunghe raccolte di *excerpta,* raccolte che hanno per presupposto la biblioteca.

Questa affermazione vale anche per la produzione enciclopedica bizantina? Salsano lo sostiene. Ma va tenuto presente che, a giudicare dalla bibliografia citata, egli utilizza come fonte principale per il mondo bizantino, il lavoro di Lemerle. Non fa dunque meraviglia che egli neghi la presenza di un enciclopedismo nell'Impero Romano d'Oriente (parallelamente al mondo medievale occidentale) per le stesse ragioni per cui Lemerle parla di enciclopedismo bizantino! Gioco della storia e della storiografia.

Di tensione tra inventario e invenzione parla anche M. T. Fumagalli, che si è occupata di enciclopedismo dapprima in un lavoro monografico dedicato all'Occidente medievale[31], poi come coordinatrice di una pubblicazione collettiva[32] in cui compaiono studi ed esami sull'enciclopedismo medievale in Europa, su quello arabo ed ebraico (purtroppo non è per nulla stato preso in considerazione quello greco).

Secondo Fumagalli nel Medioevo (occidentale) sono presenti due tipi di enciclopedie: quella costituita « da una raccolta, un catalogo, uno *Status quaestionis* delle conoscenze » (dunque ciò che Salsano chiama *inventario*) e un *«* progetto organico di un sapere del quale si indaga il senso unitario e al quale spesso si affida un'intenzione trasformatrice al di là del sapere stesso, nella realtà degli uomini »[33] (ciò che Salsano chiama *invenzione*). Ma la studiosa si mostra più possibilista e meno rigida di Salsano, quando afferma che ci possono essere « enciclopedie che si limitano quasi esclusivamente alla raccolta e alla registrazione "statiche" delle conoscenze ed enciclopedie "progettuali" che promuovono con l'organizzazione dinamica del sapere una sua possibile estensione e funzionalità trasformatrice ». Ed aggiunge:

---

[31] M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *Le enciclopedie dell'Occidente Medievale,* Torino 1981.

[32] La pubblicazione che prende il titolo di *Momenti e modelli nella storia dell'enciclopedia* costituisce il I fascicolo della *Rivista di Storia della Filosofia* 40, 1985. Ai fini del nostro discorso lo studio più interessante è rappresentato dalla *Premessa* (p. 3-6), curata dalla stessa M. T. Fumagalli.

[33] M. T. Fumagalli, « Premessa », p. 3; ead., *Le enciclopedie...*, p. 9-10.

> « Per lo più i due elementi (o aspetti) si combinano nelle diverse opere in diverso equilibrio: tuttavia, distinguendoli da un punto di vista teorico, siamo in grado di portare l'analisi più a fondo, sul tipo di materiale e sulla sua organizzazione... Questa distinzione ci aiuta a mettere in evidenza la percentuale, da un lato, di tradizione, e dall'altro, di critica e di rottura presenti nell'opera e, con ciò, la funzionalità anche sociale del testo, il rapporto con un'udienza determinata, l'interazione con il mondo della scuola e della scienza »[34].

L'enciclopedia deve essere prima di tutto un trattato esauriente di tutto lo scibile umano, o di una parte specifica di esso (esistono enciclopedie teologiche, storiche, scientifiche etc.). Nel mondo medievale (e bizantino), ed in parte anche nel mondo antico, questo inventario delle conoscenze pregresse viene di solito ottenuto attraverso l'estrapolazione dei passi significativi di autori precedenti. Questi passi sono poi cuciti l'uno accanto all'altro: il prodotto finito è una compilazione di *excerpta.*

La compilazione così ottenuta è un prodotto realizzato in due momenti: dapprima avviene la scelta dei passi da estrapolare, momento delicato che presuppone già la critica delle fonti e dà la dimensione dello spessore culturale dell'excerptore. Poi c'è la cucitura di questi frammenti; e qui il processo è duplice: da un lato l'opera meccanica di trascrizione, che può essere effettuata da un semplice scriba, e dall'altro la scelta, molto più impegnativa, della sistematica da adottare, della cornice generale da dare alla compilazione. La delicatezza di quest'ultima operazione è nuovamente un elemento di discrimine: essa può essere copiata da precedenti compilazioni oppure può essere creata *ex novo.*

Il processo di realizzazione di un'opera excerptoria può risultare chiaro se si legge un passo dell'elogio di Simeone Metafraste scritto da Michele Psello[35]:

> Φασί γέ τοι μηδ' ἐκ παρέργου τοῦτον ἦφθαι πράγματος μηδὲ αὐτὸν προθέμενον, εἰ μὴ ὅσον βούλεσθαι· βασίλειοι δὲ τοῦτον παρακλήσεις ἐπὶ τοῦτο προήνεγκαν καὶ οἷς ἐφροντίζετο λόγος καὶ σύνεσις. Καὶ ἦν αὐτῷ ἡ παρασκευὴ ἐξ ἑτοίμου κύκλος τε οὐ βραχὺς τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν καὶ τῶν μετὰ

[34] Ead., « Premessa », p. 4.

[35] E. Kurtz – F. Drexl, *Michaelis Pselli Scripta minora*, vol. I, Milano 1936, p. 94-107: il passo qui di seguito riportato è alla p. 105, rr. 16-25. [Le passage de Psellos, de difficile compréhension, a été différemment interprété ; récemment je suis revenu sur le sujet pour donner une interprétation globale : voir « La sténographie de Michel Psellos », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 69, 2019, p. 275-288].

> ταῦτα τιθέντων· καὶ ἄλλος ἐπ'ἄλλῳ, ὁ μὲν τὰ πρῶτα ποιῶν, ὁ δὲ τὰ δεύτερα· καὶ ἐπὶ τούτοις οἱ τὰ συγγεγραμμένα ἐξακριβούμενοι, ἵν'ὅτι τοὺς ὑπογραφέας λάθοι, πρὸς τὴν ὑποκειμένην διορθώσωνται ἔννοιαν (« Dicono che egli non abbia messo mano all'impresa alla leggera, e che non si sia egli stesso proposto, se non quanto voleva; ma inviti da parte dei re lo hanno spinto a ciò e le parole e l'intelligenza con le quali ragionava. L'allestimento era per lui costituito direttamente da un circolo non piccolo di coloro che segnalavano dapprima l'espressione e dopo ciò di coloro che la disponevano, e uno dopo l'altro, uno faceva le prime cose, l'altro le seconde; ed oltre a questi vi erano quelli che verificavano le compilazioni, per correggere nel testo il significato che fosse sfuggito all'amanuense »).

Sarebbe interessante sapere a quale opera di Simeone si riferisca Psello. Certamente si trattava di un'impresa realizzata su commissione dell'imperatore (chiunque esso sia: l'ipotesi più probabile è che si tratti di Costantino Porfirogenito). Risulta con chiarezza inoltre che Simeone era affiancato da un gruppo di collaboratori: alcuni di questi sceglievano ciò che doveva essere estrapolato (a mo' di *lemma*), altri disponevano poi il materiale ed altri infine verificavano che gli amanuensi, nel realizzare fisicamente la silloge, avessero copiato esattamente i testi. Doveva trattarsi di un'opera di vasta portata, che poteva essere realizzata solo da un'*équipe*, dotata di stimoli e supporti materiali da un potente patrono.

Quanto alle caratteristiche letterarie dell'opera, Psello dice che Simeone ha modificato i testi, ma ne ha mantenuto il significato, senza intervenire sul contenuto[36]:

> Τά τε γὰρ προοίμια τῶν λόγων αὐτῷ ἁπτόμενα εὐθὺς τοῦ ὑποκειμένου καὶ βραχύ τι προϊὼν τὸν τοῦ συγγράμματος ἀναφαίνει σκοπὸν καὶ τὴν πᾶσαν ἐπ'ἐνίοις τῶν λόγων ὑπόθεσιν κεφαλαιωσάμενος εὐθὺς κατὰ μέρος τέμνει πρός τε τὰ πρόσωπα καὶ τοὺς καιροὺς μεθαρμόζεται. Καὶ τὸ μὲν χρῶμα τοῦ λόγου τὸ αὐτὸ πᾶσι καὶ ἡ ποιότης μία τῆς φράσεως, ἡ δέ γε τοῦ ἤθους μεταβολὴ ποικίλη καί, ὡς ἂν εἴποι τις, τεχνική, οὐ διὰ τὴν τέχνην τὰ πράγματα μεταβάλλουσα, ἀλλὰ τὸ ἑκάστῳ τῶν παραπιπτόντων πραγμάτων τε καὶ προσώπων οἰκεῖον διερμηνεύουσα (« Egli indica gli inizi delle espressioni [τῶν λόγων] direttamente in rapporto alla materia e, avanzando un poco, mostra il fine della composizione e spezza subito in sezioni, riassumendola, l'intera questione in relazione ad alcune delle espressioni e la combina con le

[36] *Ibid.*, p. 103, 19-29.

persone e le circostanze. E il colore del discorso è lo stesso per tutti e la qualità delle espressioni è unica, ma la modulazione del carattere è varia e – come direbbe qualcuno – tecnica, senza per questo variare gli avvenimenti attraverso l'arte, ma interpretando ogni caratteristica propria a ciascuno dei fatti o delle persone di cui si tratta »).

Ma il testo di Psello va ancora più in là e permette di vedere come l'attività di excerptore e di compilatore sia considerata da un bizantino colto come attività filosofica e retorica[37]:

Ὅθεν αὐτοφυῶς μὲν ἐρρητόρευε, πρὸς δὲ φιλοσοφίαν ὁ βαθὺς τῆς ψυχῆς κόλπος ἄφθονα ἐδίδου νοήματα. Ἐπεὶ δὲ καὶ πρὸς τὰς διατριβὰς τῶν φιλοσοφούντων ἀπέβλεπε καί τινας ἐκεῖθεν ἀρχὰς ἐκομίσατο πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν ἀφορμάς, ἀνέκυψέ τε ἀθρόον καὶ ἤρθη μετέωρος καὶ ἀπὸ τῶν ἀκτίνων εὗρε τὸν ἥλιον ἢ οὕτως εἰπεῖν ἀπὸ τοῦ ἡλίου πρὸς τὰς ἀκτῖνας διέβλεψε, τὸ μὲν ἐκ τῶν ὑστέρων τὰ πρῶτα συλλογιζόμενος, τὸ δὲ ἐκ τῶν προτέρων τὰ δεύτερα τῇ φύσει συμπεραινόμενος (« ... per cui per sua natura spontaneamente era retore, e la profondità dell'anima alla filosofia ha dato pensieri abbondantissimi. E dopo aver volto lo sguardo agli studi dei filosofi e dopo aver tratto da là alcuni principi come punto di partenza (ἀφορμάς) per il ritrovamento dei soggetti che andava cercando (πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν) si era sollevato del tutto ed era stato portato verso l'alto e dai raggi ha trovato il sole oppure – per dirla così – dal sole ha volto lo sguardo verso i raggi, ora deducendo i primi elementi dalle loro conseguenze, ora naturalmente passando dai primi ai secondi »).

Il linguaggio è dotto ed elevato, e, come usanza dei Bizantini, pieno di sottintesi. C'è sicuramente un senso letterale che riguarda gli studi di filosofia di Simeone, e uno – più riposto – che tocca il tipo di attività da lui praticato.

Il passo indica l'attività compilatoria di Simeone. Per comprenderlo meglio si possono ricordare due altri passi paralleli, l'uno di Fozio e l'altro di Giovanni Damasceno. Di quest'ultimo tratterò più abbondantemente nella seconda parte del presente studio ed il lettore lo potrà trovare ampiamente citato in seguito. Quanto a Fozio, si tratta del giudizio espresso dal patriarca a proposito di una silloge gnomologica (dunque una raccolta costituita da *excerpta*), quella di Giovanni Stobeo[38]:

[37] *Ibid.*, p. 95, 22-30.
[38] Photii *Bibliotheca,* cod. 167 (ed. Henry, t. II p. 159).

> Χρήσιμον δὲ τὸ βιβλίον τοῖς μὲν ἀνεγνωκόσι αὐτὰ τὰ συντάγματα τῶν ἀνδρῶν πρὸς ἀνάμνησιν, τοῖς δὲ οὐκ εἰληφόσι πεῖραν ἐκείνων, ὅτι διὰ συνεχοῦς αὐτῶν μελέτης οὐκ ἐν πολλῷ χρόνῳ πολλῶν καὶ καλῶν καὶ ποικίλων νοημάτων, εἰ καὶ κεφαλαιώδη, μνήμην καρπώσονται. Κοινὸν δ'ἀμφοτέροις ἡ τῶν ζητουμένων, ὡς εἰκός, ἀταλαίπωρος και σύντομος εὕρεσις, ἐπειδάν τις ἀπὸ τῶν κεφαλαίων εἰς αὐτὰ τὰ πλάτη ἀναδραμεῖν ἐθελήσειε. Καὶ πρὸς ἄλλα δὲ τοῖς ρητορεύειν καὶ γράφειν σπουδάζουσιν οὐκ ἄχρηστον τὸ βιβλίον (« Il libro è utile a coloro che hanno letto queste opere perché aiuteranno la memoria. È utile anche a chi non le ha lette, perché attraverso uno studio continuo di esse potranno in poco tempo trarre frutti dalla memorizzazione di molte belle e varie sentenze, anche se per sommi capi. Ed è utile ad entrambi il fatto che il ritrovamento di ciò che essi cercano per mezzo di un tale strumento diviene non faticoso e veloce, qualora uno volesse risalire dalla sentenza al libro. Ed inoltre il libro è utile a coloro che si interessano di retorica e di scrivere »)[39].

Se compariamo il giudizio di Fozio (ed il prologo del Damasceno, come vedremo) con il passo di Psello, notiamo subito la presenza di espressioni del tutto simili. In particolare, πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν va confrontato con ἡ τῶν ζητουμένων... εὕρεσις di Fozio. Comune sia a Psello che a Fozio (che a Giovanni Damasceno) è poi il concetto del passaggio dall'originale agli *excerpta* e da questi all'originale.

Per completezza, vorrei accostare al passo di Psello (come a quelli di Fozio e di Giovanni Damasceno) il giudizio che Diderot dà dell'Enciclopedia di Chambers: « (Chambers) a bien senti le mérite de l'ordre encyclopédique ou de la chaine par laquelle on peut descendre sans interruption des premiers principes d'une science ou d'un art jusqu'à ses conséquences les plus éloignées, et remonter de ces conséquences les plus éloignées jusqu'à ses premiers principes »[40].

Nel testo di Psello vanno ancora notati due termini. Il primo, συλλογιζόμενος, allude al processo filosofico del sillogismo, ma anche alla raccolti (συλλογή), e permette di constatare come alcuni termini tecnici relativi alle compilazioni

---

[39] Sul rapporto che lega questo commento di Fozio a Stobeo e la produzione gnomologica, ho già trattato altrove: cfr. *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Vienna 1986 (Wiener Byzantinistische Studien, XVII), p. 3 ss. e specialmente p. 8; « Il Corpus Parisinum e la fase costitutiva dei florilegi sacro-profani », in *Studi bizantini e neogreci*, Galatina 1983, p. 422 s.

[40] II passo citato si trova nel *Prospectus* pubblicato nel 1750 e posto da d'Alembert dopo il *Discours préliminaire dell'Encyclopédie.* Si può leggere il testo in *Œvres complètes de Diderot*, par J. Assezat, t. XIII, Paris 1876, p. 131-132.

abbiano precisi riscontri con la filosofia aristotelica: συλλογή, appunto, ma anche συναγωγή che vale come *conclusione, dimostrazione logica* in Aristotele e *dimostrazione* in Filodemo. Su questi, Psello inserisce un abile gioco che accosta l'attività di excerptore a quella di filosofo. Il secondo termine, ἀφορμάς, indica sì il punto di partenza dell'indagine filosofica, ma anche l'*incipit* di un determinato passo. Queste ἀφορμαί, talvolta segnate a margine del codice su cui si effettuava la ricerca dei passi da estrapolare, servivano come punto di partenza della raccolta, attraverso l'evidenziazione della scelta (ἐκλογή) effettuata, e facilitavano l'estrapolazione al momento della copiatura.

Nella produzione letteraria bizantina, l'esistenza di un *inventario* è facilmente individuabile in tutte le sillogi: la parola stessa implica una raccolta di dati organizzati in modo più o meno razionale. La domanda che ci si deve porre è se esista una *invenzione,* se esistano elementi innovativi che permettano un reale progresso del sapere. Tali elementi possono essere dati dal piano dell'opera o dalla sua organizzazione interna, dal modo di legare le conoscenze pregresse che costituiscono la silloge stessa. Nella maggior parte dei casi tale elemento innovativo manca totalmente. La singola raccolta serve a collazionare i1 materiale pregresso, che si pretende sufficientemente completo, per finalità che devono essere di volta in volta individuate. Tale individuazione non è stata mai tentata, proprio a causa della definizione « enciclopedismo » data a tutta questa vasta produzione.

È il caso dunque di parlare di una « cultura della silloge », diffusissima a Bisanzio: essa probabilmente risponde ad una mentalità omogenea, ma con finalità sempre differenti. La silloge risponde alle più diverse esigenze: essa può, come abbiamo visto, essere supporto di cultura per i retori; può essere un repertorio per ritrovare spunti o citazioni utili alla composizione letteraria, alla oratoria pubblica, alle varie circostanze della vita sociale e di corte bizantina, in cui è necessario dimostrare una vasta cultura; probabilmente essa è legata anche a forme di simposio. C'è da chiedersi quante sillogi rispondano ad esigenze concrete di rapido apprendimento del sapere a fini pratici, legati alla carriera e alle funzioni amministrative, oppure alla necessità di fornire all'imperatore o ad un alto funzionario informazioni basilari relative ai territori dell'impero o a paesi stranieri.

Se si elimina o si limita il concerto di *enciclopedia* e si passa all'esame delle singole sillogi diventa anche possibile verificare se in talune di esse vi sia qualcosa di più ricco, di più articolato del semplice inventario, se vi sia

cioè una qualche forma di invenzione. In altre parole se esista una produzione (certamente molto più limitata di quanto è stato finora sostenuto) che abbia in sé i germi di una nuova visione nella trasmissione del sapere.

Vorrei portare l'analisi in modo forse un po' provocatorio su un testo che non è mai stato incluso dagli studiosi nella categoria delle enciclopedie: si tratta degli Ἱερά, meglio noti come *Sacra parallela,* di Giovanni Damasceno[41]. II motivo dell'esclusione va, a mio avviso, ricercato in tre fattori. In primo luogo l'opera ci è tramandata in modo frammentario ed è a tutt'oggi fondamentalmente inedita. In secondo luogo, come abbiamo visto, si è sempre fatto coincidere l'enciclopedismo con l'attività di Costantino Porfirogenito e si sono ricercate le fonti di questo atteggiamento intellettuale al massimo nel secolo che lo precede. A ciò si deve aggiungere la scarsa attenzione prestata dagli studiosi alle compilazioni gnomologiche, fra le quali a torto quest'opera è sempre stata iscritta.

L'opera non ha conosciuto quell'interesse che si sarebbe meritato; gli studi sono sempre stati limitati alla problematica filologica intrinseca e, in seconda istanza, all'apporto filologico da essa fornito nella storia del testo degli autori citati. Di questo secondo aspetto non intendo occuparmi: esso riguarda un campo di studi completamente diverso da quello su cui ci stiamo qui intrattenendo. Quanto al primo problema, merita un po' d'attenzione per le conseguenze che ha avuto nello studio di questa compilazione.

II quadro riassuntivo degli gnomologi bizantini realizzato da M. Richard nel 1962 non ha subito importanti mutamenti: l'analisi dei manoscritti condotta dallo studioso resta il quadro base di ogni indagine. Vale la pena quindi riassumere quanto Richard dice a proposito degli Ἱερά[42]: da essi è derivata tutta una serie di florilegi che potrebbe permettere a qualche filologo di buona volontà di ricostruire l'originale, che doveva essere diviso in tre libri, il primo dedicato a Dio, il secondo all'uomo, il terzo alle virtù e ai vizi. È

[41] Secondo J. M. Hoeck, « Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung », *Orientalia Christiana Periodica* 17, 1951, 29-30, gli Ἱερά non sarebbero opera di Giovanni Damasceno: infatti il testo della Bibbia qui utilizzato non sarebbe lo stesso di altre opere damasceniche, né i Padri della Chiesa citati sarebbero gli stessi (a parte i principali), né per ultimo sarebbe convincente la posizione di Gregorio Nazianzeno (l'autore preferito da Giovanni) nell'ordine dei Padri della Chiesa, posto dopo Basilio di Cesarea e Giovanni Crisostomo; a tali osservazioni ha già risposto il massimo conoscitore di florilegi damascenici, M. Richard (vedi nota seguente).

[42] M. Richard, « Florilèges grecs », in *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXXIII-XXXIV, Paris 1962, coll. 475-512: la parte che interessa ai fini del nostro discorso si trova alle coll. 476-486. La bibliografia citata da Richard rimane a tutt'oggi quella essenziale.

difficile dire quanto ampia fosse l'opera del Damasceno, ma certamente lo era più di quanto non appaia oggi.

Del primo libro, che si occupa di Dio e della divinità, rimane un unico testimone, il *cod. Paris. Coisl.* 276, del X secolo, contenente 55 capitoli, abbreviati rispetto all'originale. 38 capitoli ritornano nel *Florilegium Vaticanum,* 30 nel *Florilegium Hierosolimitanum*, e qualche altro in quello *Rupefucaldinum.*

Il secondo libro, dedicato all'uomo, ci è tramandato in due recensioni, databili a poco dopo il completamento dell'opera: infatti ambedue sono testimoniate ne1 IX secolo, l'una nei fogli palinsesti di un manoscritto degli inizi del secolo (*Vat. gr.* 1456), l'altra nel florilegio *PLMb* che già esisteva a quest'epoca. La prima recensione comprende 200 capitoli, tramandati dal *cod. Vat. gr.* 1553 del X sec.; la seconda recensione non è trasmessa in forma diretta da alcun codice, ma è ricostruibile sulla base dei florilegi *Rupefucaldinum, Thessalonicense* e *PLMb.* Va aggiunto che a questa seconda recensione pare rinviare il codice Coisliniano che tramanda il primo libro. È probabile che 1'opera originaria comprendesse più dei 200 titoli trasmessici.

Il terzo libro, sui vizi e sulle virtù, ha una tradizione manoscritta ancora peggiore: di esso possediamo solo 34 dei 70 *parallela* che probabilmente costituivano l'opera originale; ma il codice che li conserva è assai tardo *(Athos, Iviron* 382 del XV secolo) e molto abbreviato. Fortunatamente il terzo libro degli Ἱερά è stato utilizzato nella compilazione dei florilegi sacro-profani, in particolare dallo Pseudo Massimo[43] e soprattutto dallo Pseudo-Antonio[44].

---

[43] Con il titolo di Pseudo Massimo si indica il florilegio già attribuito a Massimo Confessore e tramandato da un alto numero di manoscritti in due recensioni, una più abbreviata ed una più lunga, la prima delle quali databile alla fine del IX secolo e l'altra al X. L'opera è edita, ma in modo inaffidabile: Maximus Confessor, *Loci Communes,* ed. F. Combefis, S*ancti Maximi Confessoris Graecorum theologi eximiique philosophi operum tomus secundus*, Paris 1675, 528-689 (= PG 91, coll. 721-1018) (cfr. M. Richard, « Florilèges grecs *»,* coll. 488-492). [Voir la nouvelle édition de S. Ihm, *Ps.-Maximus confessor: Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums Loci communes*, Stuttgart 2001].

[44] Con il titolo di Pseudo Antonio si indica il florilegio attribuito ad un non meglio identificato monaco Antonio Melissa: ancora una volta dunque il desiderio di trovare una paternità ha fatto passare il titolo di un'opera (Melissa) come nome d'autore. La *Melissa* dello Pseudo Antonio è costituita da una mescolanza dei *Loci Communes* dello Pseudo Massimo e dei *Sacra Parallela* damascenici. Anche l'edizione di questo florilegio, risalente al X secolo, è assai poco affidabile: *Sententiarum sive Capitum tbeologicorum precipue ex sacris et profanis libris tomi tres per Antonium et Maximum...*, ed. C. De Gesner, Zurich 1546, 1-162 (= PG 136, coll. 765-1244) (cfr. M. Richard, « Florilèges grecs », coll. 492-494).

Come dicevo precedentemente, nessuno studioso ha messo in relazione quest'opera con la produzione enciclopedica. Eppure la disposizione dei capitoli, la struttura interna e la sua funzione sarebbero propriamente inscrivibili nel quadro dell'enciclopedismo molto più di altre opere. André Guillou ha dimostrato che gli Ἱερά erano un "modello di insegnamento" della vita quotidiana, dei quadri amministrativi, della mentalità, rispondenti ai canoni cristiani di vita[45]. Ma l'opera, oltre a questo grosso portato ideologico, ne ha anche uno letterario-culturale. Vale la pena indagarlo da vicino.

II genere letterario in cui gli Ἱερά si inseriscono sarebbe secondo alcuni, come abbiamo detto, quello degli gnomologi. A mio avviso questa collocazione non è corretta: gli gnomologi infatti sono raccolte di sentenze, di aforismi, di espressioni pronunciate o più spesso scritte da personaggi celebri: il ricorso alla illustre paternità è indispensabile per dare legittimità alla frase enunciata[46]. Se gli Ἱερά avevano come finalità l'inventario del sapere, e il loro scopo era fissare le conoscenze e permettere percorsi interni, gli gnomologi sono strumenti per « coloro che si occupano di retorica e di scrivere », per usare le parole di Fozio. Essi non danno articolate visioni del sapere, ad un tempo concluse e propositive, ma raccolgono materiale costituendo così un deposito per futuri impieghi.

Raccolte di questo genere abbondavano già nell'Antichità: tra tutte la più importante è quella di Giovanni di Stobi, redatta attorno alla metà del V secolo[47]. Questa opera chiude in qualche modo l'Antichità. Ci fu – è vero – una produzione abbondante di piccoli sentenziari, ma stabilirne l'età di composizione è molto difficile, se non impossibile; inoltre questa produzione non aggiunge nulla al quadro culturale, in quanto è costituita da opere di uso

[45] A. Guillou, « Il modello di vita insegnato nel mondo protobizantino », in *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, p. 7-42.

[46] Sull'importanza della sentenza nel rapporto tra « enunciatore » e « ricettore », vedi S. Meleuc, « Structure de la maxime », *Languages* 13, 1969, p. 69-99; sulla struttura della sentenza cfr. A. J. Greimas, « Idiotismes, proverbes, dictions », *Cahiers de Lexicologie* 2, 1960, p. 41-60 (in parte tradotto in *Del senso,* Milano 1974, p. 323-329); J. Cerquiglini – B. Cerquiglini, « L'écriture proverbiale », *Revue des Sciences Humaines* 41, 1976, p. 359-375. Sul significato culturale dei proverbi (affini, ma diversi dalle sentenze) cfr. M. Del Nonno, voce « Proverbi », in *Enciclopedia,* t. XI, Torino 1980, p. 385-400. Ho trattato di questi problemi in « La sapienza del Digenis. Materiali per lo Studio dei Loci Similes nella recensione di Grottaferrata », *Byzantion* 59, 1989, p. 137-163.

[47] *Joannis Stobaei Anthologium*, edd. C. Wachsmuth – O. Hense, voll. 1-5, Berlin 1884–1912 (rist. anast. Berlin 1958).

pratico e di dimensioni estremamente maneggevoli, più strumenti di lavoro che concezioni dal vasto afflato innovativo[48].

Durante il VII secolo, periodo di profonde difficoltà dovute alle invasioni persiane ed alla crisi economica, vede la luce un'opera paragonabile a quella dello Stobeo, il *Pandectes Sacrae Scripturae* di Antioco[49]. Essa è concepita come un riassunto breve della Bibbia e della letteratura patristica. L'autore stesso, ritiratosi nella laura di S. Saba presso Gerusalemme, ci spiega le circostanze che ne determinarono la nascita: prima di raggiungere la Palestina egli era stato monaco nel monastero di Attaline, presso Ankara, di cui era igumeno Eustazio, suo vecchio amico. Le invasioni nemiche avevano reso difficile la vita dei monaci di Attaline, costretti spesso a fuggire rimanendo senza il necessario supporto spirituale rappresentato dalle Sacre Scritture. Perciò Eustazio scrive ad Antioco pregandolo di copiare per lui del materiale per sopperire a questa mancanza[50]. Antioco si mette dunque all'opera realizzando una summa degli insegnamenti tratti dai testi sacri. Dal punto di vista letterario, l'impresa non rappresenta qualcosa di nuovo: Antioco non fa altro che creare uno gnomologio suddiviso in capitoli molto simile a quelli in circolazione. Esso presenta tuttavia due novità di rilievo: il fatto di essere uno gnomologio completamente cristiano e, fatto strettamente legato al precedente, di essere pensato per la formazione cristiana del lettore come sostituzione della biblioteca, non come suo strumento.

Antioco era attivo attorno al 620: un secolo dopo, nella stessa laura, si fa monaco uno dei più grandi pensatori bizantini, Giovanni di Damasco. La laura senza dubbio possedeva, allora come oggi, una grande biblioteca, ed è facilmente immaginabile che vi si trovassero non solo copie dell'opera di Antioco, ma anche i suoi appunti di lavoro, i codici dai quali aveva tratto il materiale che costituiva la sua raccolta, forse annotati di suo pugno. Ed ecco che Giovanni, appassionato lettore e teologo, concepisce una grande idea: quella di costituire una silloge di testi cristiani comprendenti sia le Sacre

---

[48] Manca una storia *d'insieme* della produzione gnomologica: il citato articolo di M. Richard, preziosissimo, è soprattutto un'indagine a livello di tradizione manoscritta; utile il lavoro di A. Elter, *De gnomologiorum Graecorum historia atque origine,* in *Natalicia Regis Augustissimi Guilelmi II...*, Bonn 1893; alcune osservazioni sull'evoluzione degli gnomologi sacro-profani in P. Odorico, *Il prato e l'ape.*

[49] II testo, nell'edizione di F. Ducaeus, è ristampato in PG 89, coll. 1421-1850.

[50] Cf. PG 89, col. 1421.

Scritture che i Padri e i pensatori come Filone e Giuseppe e di organizzare questa silloge in modo del tutto nuovo[51].

> Rr. 1-14: « La pratica della Scrittura ispirata da Dio è superiore alla ricchezza, alla gloria ed al comando ed a tutto ciò che la stirpe mortale carezza, poichè ci dona i mezzi della salvezza. Questa nostra composizione (σύνταγμα) è stata realizzata per reggere più facilmente le fatiche che da essa ci provengono. Di tutto ciò che è molto meraviglioso, quello che di gran lunga è il meglio si può trovare in questa composizione, e non provoca alcuna stanchezza in chi legge. Infatti la scelta della bellezza dei testi che vi si trovano contenuti spinge verso tale scelta il lettore e non permette che egli si stanchi poiché desidera sentire ciò che segue, proprio come viene cantato nei versi con le parole "Coloro che si nutrono di me avranno ancora fame, e coloro che si dissetano di me saranno ancora assetati". È veramente amabile la dolcezza degli insegnamenti spirituali, che santifica, accresce e nutre l'anima. Questa composizione contiene tutto ciò che in modo etico o sentenzioso o esortativo è stato detto per ogni circostanza o motivo dall'Antico Testamento o dal Nuovo dei sacri saggi, o dai santi ed ispirati nostri Padri dei quali la grande gloria è gridata e celebrata in tutto il mondo. E i loro detti (ἀποφθέγματα) riguardo a ciò, che si trovano sparpagliati nei testi, sono stati antologizzati ed esposti in appositi capitoli ».

A questo punto Giovanni ci descrive la struttura dell'opera sulla quale ritorneremo fra poco e subito dopo aggiunge: rr. 25-29: « Così la composizione di tutta l'opera, costituita da brani mescolati assieme della Sacra Scrittura e dei santi ed ispirati uomini, offre diletto a coloro che vogliono leggere e comodità a quelli che amano lo studio, per imparare attraverso la memoria; a tutti i lettori offre giovamento ».

Queste considerazioni dell'autore paiono parallele alle motivazioni che avrebbero spinto Giovanni Stobeo a comporre il suo *Anthologium.* Purtroppo la prefazione all'opera di Stobeo non ci è pervenuta, se non per un breve accenno fatto da Fozio, che recensisce la silloge nella Biblioteca[52]. È interessante mettere a confronto i due testi, cioè il testo di Fozio probabilmente tratto dallo stesso Stobeo e la prefazione di Giovanni: di sicuro sappiamo che Stobeo concepì la raccolta per il figlio Settimio, riunendo scelte di passi, apoftegmi e

---

[51] Il testo greco e quello della prefazione ai *Sacra Parallela* editi da M. Lequien, *Sancti Joannis Damasceni... opera omnia quae exstant*, t. II, Paris, 1712, 279-280 (= PG 95, coll. 1040-1044), riprodotto per comodità del lettore alla fine del presente studio.

[52] Cod. 167, vol. II, p. 149-159 Henry.

precetti di vita « per disciplinare e migliorare in suo figlio la natura piuttosto debole per quanto riguarda il ricordare le letture »[53].

Nonostante la brevità della testimonianza, si colgono varie differenze tra le due opere già a livello di concezione: la prima è una diversità derivata dalla banale constatazione che l'una è opera profondamente cristiana, l'altra pagana. Nel Damasceno c'è l'intento di educare (in senso cristiano) che presuppone un più vasto impatto sul lettore, mentre in Stobeo il concetto di educazione è più legato a quello di istruzione scolastica rivolta ad un figlio alquanto ottuso.

La seconda differenza deriva dalla impalcatura ideologica presente nel Damasceno: su di essa ritorneremo tra poco. Ma fondamentalmente diverse sono la struttura e la sistematica impiegate nell'opera, che rappresentano la grande vera novità. È lo stesso Giovanni a parlarcene nella prefazione: rr. 14-24:

> « L'intera impresa è stata scritta in tre libri e di questi il primo è costituito da quegli elementi che i Cristiani devono sempre porre come inizio, la Divinità, la trina unità che ci illumina fin dalla premessa[54]. Il secondo libro parla della costituzione e dello stato delle cose umane; il terzo comprende ciò che riguarda la virtù ed il vizio. Per una migliore comprensione e per poter facilmente reperire quello che si cerca, l'indice dei capitoli, cioè i titoli, è disposto in ordine alfabetico, e ciascun capitolo che si ricerca si potrà ritrovare sotto la lettera con la quale inizia. Così ciò che comincia per A si troverà sotto la lettera A, e ciò che comincia per B si troverà sotto la lettera B, e via avanti così per tutte le altre lettere. Alla fine di ciascuna lettera vi sono i titoli di rinvio, dei quali dirò fra poco qualcosa in breve appena sarà il momento di parlarne, per spiegare chiaramente la loro utilita ».

A questo punto Giovanni fa una digressione per spiegare l'utilità dell'opera: si tratta del passo che abbiamo esaminato più sopra. E conclude con una frase spessissimo ripresa anche oggi nei saggi dei giovani autori, che celebrano il loro maestro, discolpandolo preventivamente da ogni possibile sciocchezza detta: rr. 29-33:

---

[53] ... ἐπὶ τῷ ¨ρυθμίσαι καὶ βελτιῶσαι τῷ παιδὶ τὴν φύσιν ἀμαυρότερον ἔχουσαν πρὸς τὴν τῶν ἀναγνωσμάτων μνήμην: *ibid.*, p. 149; in tale ottica risulta assai interessante anche la parte finale del commento foziano, riportata più sopra; essa può essere stata in parte ispirata dalla stessa prefazione all'opera.

[54] II passo mi pare piuttosto corrotto, seppure il senso sia chiaro: neppure la traduzione latina presente nel Migne rispecchia fedelmente il testo.

> « E se l'opera è stata realizzata bene e come si deve, questo deve essere attribuito all'impulso che proviene dall'alto. Se è fatta stupidamente e se non ha colto nel segno, lo si deve alla mia debolezza. Il titolo della composizione è Cose Sacre. Bisogna sapere che le sentenze sono state raccolte anche da Filone e Giuseppe, a gloria della verità che noi possediamo e che a sua volta è stata lodata anche dagli empi ».

Qui finisce la prefazione vera e propria ed inizia quello che si potrebbe definire il « manuale d'uso » dell'opera, ovvero le istruzioni per servirsi dei « titoli di rimando ». Un breve titolo apre questa esplicazione: rr. 34-37: *Spiegazione dei rimandi. Qui di seguito si tratta dei rinvii dei titoli che iniziano con la stessa lettera dell'alfabeto, ma sono disposti e si trovano da qualche altra parte. E verrà detto anche cosa è un rimando e per quale ragione è stato escogitato.* Una simile necessità di spiegazioni si giustifica solo pensando a qualcosa di nuovo, qualcosa che il lettore normalmente non incontrava sui propri percorsi. È indicativo in tal senso il termine ἐξεύρηται, che sottolinea il concetto di escogitazione, ideazione, di qualcosa di nuovo insomma, di inventato proprio per quella circostanza.

Poi Giovanni prosegue: rr. 37-53:

> « Rimando (παραπομπή) è una parola-guida che ci conduce là dove si trova ciascuno degli elementi che stiamo cercando. È molto utile alla composizione (σύνταγμα). Infatti non solo ci offre un possesso immediato (dell'opera), ma anche spezza la lunghezza del discorso poiché non lascia la possibilità di ripetizioni verbali, e che i passi che dicono le stesse cose più volte non stanchino chi li ascolta. E soprattutto permette il ritrovamento per mezzo delle forme simili (ὁμοιότροπα), cioè i passi che in diverse maniere trattano lo stesso soggetto. Infatti ci sono diversi titoli in ciascun libro che hanno un'intitolazione composta da quattro termini, forse anche da più, come ad esempio "I superbi e gli alteri e gli arroganti e i vanagloriosi". Questi argomenti, anche se iniziano con una lettera diversa, sono identici quanto a contenuto. Pertanto hanno ricevuto un'esposizione di espressioni identica sia dalla Divina Scrittura sia dai Padri. Così ancora il capitolo "Il temerario, l'impudente, l'irascibile, l'iracondo e il collerico". Tutto ciò è nella teoria. E per non tirarla in lungo, nella divisione di queste letture che sono separate nella definizione, ma non nella realtà, per necessità è stato escogitato il rimando, attraverso cui è stata da noi pensata l'esposizione dei titoli, cioè dei capitoli, in ordine alfabetico. Bisogna dunque che coloro che leggono l'indice delle lettere esaminino anche

i rinvii che sono stati aggiunti alla fine. Così il capitolo che si va cercando si ritroverà in uno di questi ».

È evidente che assieme alla concezione della composizione (σύνταγμα) è stato anche pensato e realizzato in modo del tutto nuovo ed originale questo sistema di rinvii, di « chiavi d'accesso » come si direbbe nel linguaggio informatico contemporaneo. Questa grossa novità ha profonde conseguenze a livello ideologico, sia per la sistematica seguita, sia per i criteri di consultazione dell'opera.

Non è certo il caso di indagare qui cosa significhi la sistematica: basterà rinviare come ricognizione al saggio ad essa dedicato da Fernando Gil[55]. Le conclusioni dello studioso mi paiono particolarmente adatte al nostro discorso: « Mostrare classificando è una maniera embrionale di dimostrare, e le classificazioni sollecitano, per così dire, le teorie che le sosterranno compiutamente. Le classificazioni sono dunque costituenti a pieno titolo della conoscenza. Scaturendo da un esame dei dati di fatto che è già bene o male teorica, esse mettono capo a conoscenze nuove »[56].

Qual è dunque la classificazione seguita dal Damasceno? Come abbiamo visto essa è duplice: dapprima una trattazione degli argomenti divisi sulla base delle categorie già ben note, cioè il divino, l'umano, le coppie filosofiche. Questa suddivisione è già in parte presente nella tradizione; ma Giovanni si inserisce in modo nuovo: egli da un lato sottolinea la gerarchia di valori secondo i moduli più tradizionali, e dall'altro fornisce strumenti per superare ogni percorso obbligato. Infatti ad essa segue una classificazione puramente alfabetica, in cui l'ordine metodologico viene completamente scalzato, rovesciato, in cui i singoli argomenti di trattazione (i lemmi, potremmo dire), perdono la loro gerarchia interna basata sulla gerarchia divina e cosmica, per diventare elementi considerati in qualche modo tutti alla stessa stregua, sullo stesso piano, con tanto di rinvii all'interno dello stesso libro o da un libro all'a1tro per facilitarne la consultazione. Insomma se l'assetto globale dell'opera rispecchia le categorie gerarchiche ben note all'Antichità e dispone il sapere secondo uno schema ad albero, che sarà comune a tutta la cultura medievale, la seconda divisione su base alfabetica, senza smentire la prima, permette un'altra circolazione di idee, un altro livello di fruizione, in quanto i dati da esaminare non sono più posti su scala gerarchica, ma disposti su uno

[55] F. Gil, voce « Sistematica », in *Enciclopedia*, vol. 12, Torino 1981, p. 1042.
[56] *Ibid.*, p. 1042.

stesso piano, su una tavola su cui è iscritto il sapere, e l'eventuale precedenza è data solo dall'interesse del lettore, che sceglierà per prima questa o quella chiave di accesso. A me pare una rivoluzione di non poco conto nel quadro dell'organizzazione dello scibile.

Il fatto che l'opera originale sia andata perduta e quel che di essa resta (recensioni abbreviate e florilegi derivati) sia inedito, non ci consente di esaminare a fondo il contenuto. Mi limiterò dunque solo ad accennare ai punti messi in luce da Richard[57]. Il primo libro, dedicato a Dio, parrebbe contenere alcuni gruppi di capitoli omogenei, riguardanti la Provvidenza, i doveri dell'uomo verso Dio, la natura divina, la creazione, gli angeli, la redenzione, i fini ultimi. Alla realizzazione del secondo libro, che pare essere stato il più ampio dei tre libri costituenti gli Ἱερά, pare avesse collaborato un certo Leonzio, forse Leonzio di Bisanzio o più probabilmente Leonzio di Damasco[58]. Di questo libro esistono due recensioni: della prima possediamo l'indice ed una breve prefazione, malamente edita da A. Mai nel 1833[59]. Vediamone assieme il testo:

> Θεὸς ἡμῖν ἔστω παντὸς ἔργου καὶ λόγου προοίμιον· ἀρχὴ γὰρ αὕτη πασῶν ἀσφαλεστάτη· καὶ οἱ ταύτης ἐχόμενοι, πρὸς λιμένα καταντῶσιν ἀναπαύσεως. Ἐπεὶ οὖν τὸ πρῶτον βιβλίον τὰ περὶ Θεοῦ εἰλήφει, εἰκότως ἄρα τὸ δεύτερον περὶ ἀνθρώπων ἐκλαμβάνει, παιδεῦον ἡμὰς ἐν οἷς ὁ παρὼν βίος ἐξετάζεται, καὶ τὰ τῆς ἀστάτου καὶ ἀβεβαίου τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων καταστάσεως, καὶ περὶ εὐπραγίας, καὶ ὡς οὔτε τὰ τερπνὰ μόνιμα, οὔτε τὰ λυπηρὰ διαρκῆ· καὶ συντόμως εἰπεῖν πάντα ἐστὶν εὑρεῖν ἐν αὐτῳ ὅσα ἔν τε ἤθει καὶ πράξει τὴν ἡμετέραν τυποῦσι ζωήν: « Dio sia sempre per noi l'inizio di ogni opera o discorso: questo è infatti l'inizio più sicuro di tutti. Chi ha un simile inizio, giungerà ad un porto di quiete. Poiché dunque il primo libro conteneva argomenti riguardanti Dio, di conseguenza il secondo libro tratterà dell'uomo, educandoci[60] in cosa viene valutata la presente vita e ciò che riguarda la situazione incerta e mobile delle cose umane, e sull'agire bene e su come né il piacere sia stabile, né il dolore duri; e per dirla in breve si trova in questo secondo libro quanto caratterizza la vita nell'etica e nella pratica ».

[57] M. Richard, « Florilèges grecs ».
[58] Cfr. *ibid.*, col. 478.
[59] Ripubblicata in PG 86, coll. 2017-2100. Una seconda recensione è ricostruibile attraverso i florilegi della classe damascenica.
[60] Παιδεύων nel testo stampato in PG.

Segue questa breve prefazione il solito indice completo, molto più interessante di quanto non sia quello premesso alla recensione dei *Sacra Parallela* pubblicata da Lequien, in quanto ci sono rinvii, se pur brevi, al primo libro e al terzo, esplicitamente definito *Parallela.* Anzi, ad ogni singolo στοιχεῖον segue l'elenco dei rimandi al secondo libro, poi di quelli al primo libro e infine di quelli al terzo.

Il terzo libro era diviso in *Parallela:* ad ogni virtù seguiva il vizio opposto. Richard ha ricostruito il numero dei Parallela (70) e il piano dell'opera[61]:

> « Après une courte introduction, le troisième livre commençait par le parallèle sur la vertu et le vice. Ensuite venaient i) les fonctions sociales (par. 2-6): rois, évêques, archontes, juges, médecins. - 2) la morale familiale (par. 7-16): fraternité, amitié, parents, enfants, etc. - 3) la morale sociale (par. 17-35): riches, pauvres, préteurs, débiteurs, etc. - 4) les devoirs envers le prochain (par. 36-50): attitudes envers le prochain, sobriété et incontinence verbale, discrétion et indiscrétion, etc. - 5) les vertus personnelles (par. 51-61): pénitence et confession, humilité et orgueil, douceur et impétuosité, etc. - 6) les commandements de Dieu et la vie chrétienne (par. 62-65): obéissance et désobéissance aux commandements divins, soumission et insoumission, vie louable et vie blâmable, bonnes et mauvaises mœurs. 7) les vertus théologales (par. 66-69): charité, espérance, éducation par les châtiments divins, foi. En conclusion, le parallèle 70 sur la récompense des bons et la punition des méchants ».

Come si vede il quadro è estremamente complesso e completo ed il sistema attraverso cui si snoda segue un rigoroso ordine, una ben definita sistematica. Nuovamente si ripropone una divisione del mondo in categorie che hanno una precisa valenza sociologica ed ideologica[62]: dapprima sono trattate le istituzioni, partendo dalle più elevate (il re) per scendere fino alle professioni, di cui è scelta una, quella dei medici, probabilmente come παράδειγμα, visto che è la più trattata nelle compilazioni gnomologiche in genere. Segue poi il secondo livello della gerarchia sociale bizantina, cioè la famiglia; poi vengono le relazioni tra i gruppi sociali ed i rapporti dell'individuo con gli altri e con se stesso. Infine il rapporto più intimo dell'uomo, quello con Dio, stabilito attraverso le virtù teologali. La conclusione non può essere altrimenti rappresentata che dalla ricompensa data ai buoni e dalla punizione dei cattivi.

---

[61] M. Richard, « Florilèges grecs », col. 480.
[62] A. Guillou, « Il modello di vita... ».

Nonostante questa complessità, la distribuzione delle parti è equilibrata e ben calibrata per formare una trattazione completa, su Dio e sull'uomo. Se l'esame del sovrannaturale e delle cose umane in genere occupa i primi due libri, il terzo è tutto incentrato sull'individuo nella sua collocazione sociale. In questo caso inoltre l'opera conosce anche un terzo tipo di classificazione interna che si aggiunge a quello globale dell'opera e parziale del libro e a quello alfabetico: la classificazione per *Parallela,* cioè per « coppie filosofiche ».

Restano ancora da esaminare almeno altri due aspetti relativi all'opera: il primo è rappresentato dall'originalità, dal portato innovativo. Si è spesso rimproverato a Giovanni di non aver prodotto lavori nuovi, di non aver elaborato nuove idee. È stata spesso riportata una sua frase, ascritta quasi a motto della sua produzione: ἐρῶ δ'ἐμὸν οὐδέν, cioè « non dirò nulla di mio »[63]. Mi pare che in essa non ci sia nulla di rimproverabile: è stato detto che è la dimostrazione di mancanza di originalità, ma è piuttosto dimostrazione di un clima culturale completamente nuovo ed anticipatore di atteggiamenti futuri e tipicamente bizantini. Si tratta della καινοτομία κατὰ παράδοσιν, cioè dell'inserire novità senza che esse siano palesi. È più che una tecnica espositiva: è un modo di intendere la vita e la produzione intellettuale o politica. In Giovanni essa è rappresentata proprio dall'attività excerptoria che gli permette di esporre un quadro « morale » (nel senso più ampio possibile) apparentemente conforme alla tradizione del pensiero che lo precede, essendo addirittura costituito da passi tratti dai pensatori del passato recente e dai sacri Testi[64]. Ma contemporaneamente e parallelamente, il processo espositivo che permette nuovi percorsi, nuovi legami, che apre la strada a vie di pensiero del tutto originali, segna un grosso progresso culturale ed ideologico, scopre orizzonti che prima non apparivano, indipendentemente dal fatto che essi piuttosto che rivoluzionari siano solidali con il sistema bizantino. È in altre parole l'enciclopedia medievale più innovativa, presupposta da Fumagalli[65] e da essa definita « enciclopedia progettuale »: « Le "enciclopedie progettuali" promuovono con l'organizzazione dinamica del sapere una sua possibile estensione e funzionalità trasformatrice ».

---

[63] *Joannis Damasceni Dialectica sive Capita Philosophica*, ed. P. B. Kotter, Berlin 1969 (Patristische Texte und Studien, 7), Prooemium, 60, p. 53.

[64] Cfr. *ibid.*, rr. 48-49: Τὸν τῆς μελίσσης οὖν τρόπον μιμούμενος.

[65] M. T. Fumagalli, « Premessa... », p. 3-4.

Se accettiamo la definizione di partenza, presa come punto di riflessione, secondo cui l'enciclopedia è qualificata dall'equilibrio tra invenzione ed inventario, allora dobbiamo dire che quella di Giovanni è un'enciclopedia (enciclopedia morale).

Il secondo aspetto qualificante da considerare è la fortuna dell'opera, cioè il modo in cui gli Ἱερά sono stati recepiti e quale produzione hanno a loro volta determinato. Questo aspetto è importante anche per appurare il loro impatto sulla cultura bizantina dei tempi immediatamente seguenti. Purtroppo ci troviamo di fronte ad oggettive difficoltà per la mancanza di edizioni. Possiamo dunque proporre solo alcune considerazioni generali.

L'opera non ci è interamente pervenuta. Gli unici due manoscritti che contengono parti degli Ἱερά sono del X secolo, ed ambedue presentano un testo abbreviato. Pure abbreviata è la recensione utilizzata dal florilegio *PLMb,* che risale al IX secolo. Tutto fa dunque pensare che, a partire da un centinaio d'anni dopo la sua composizione, l'opera non fu più copiata per intero.

Parallelamente furono prodotti molti gnomologi, definiti da Richard « damascenici »: la loro caratteristica è quella di essere imparentati con gli Ἱερά, ma di essere abbreviati e non più divisi in tre libri. Il più conosciuto è quello edito dal Lequien, ribattezzato *Sacra Parallela* ed unico ad essere stato pubblicato[66]. Anche così l'opera ci appare monumentale e ci dà un'idea di cosa doveva essere il modello copiato, sia per volume che per concezione. Anche questi *Sacra Parallela* sono introdotti da un indice alfabetico completo dei rinvii caratteristici del Damasceno. II codice più antico di questo florilegio (che bisognerebbe chiamare piuttosto *Florilegium Vaticanum*) risale all'XI secolo, ma purtroppo l'edizione di Lequien tiene presente un codice abbreviato del XV secolo, copia di un altro della stessa epoca, assai lacunoso.

Altri florilegi appartengono al gruppo damascenico e sono tuttora inediti: il *Florilegium Thessalonicense,* tramandato da un codice del X secolo, il *Florilegium PLMb,* tramandato da tre codici del IX—X secolo; il *Florilegium Rupefucaldinum,* tramandato da un codice del XII secolo; il *Florilegium Hierosolimitanum,* tramandato da un codice del X secolo.

È interessante notare che tutti questi florilegi hanno testimoni che risalgono più o meno alla stessa epoca, cioè al IX-X secolo, periodo che viene fatto coincidere con la fioritura del cosiddetto « enciclopedismo bizantino ». Dell'opera originale essi hanno accettato l'ordinamento alfabetico dei capitoli

[66] II testo è ristampato in PG 95, coll. 1041-1588 e 96 coll. 9-442.

ed il sistema delle παραπομπαί. Ma la complessa struttura pensata da Giovanni si è in qualche modo banalizzata. L'uso di queste compilazioni pare essere più strumentale, legato a una rapida consultazione, resa comoda dagli indici, non il risultato di un ponderato e gigantesco sforzo ideologico-culturale.

Si tratta forse del frutto di un'epoca nuova, di difficoltà economiche alla base della trascrizione, di interessi diversi, di tutte le tre cose assieme? Eppoi esiste un legame che unisce queste compilazioni alle restanti opere del cosiddetto periodo enciclopedico? Gli Ἱερά hanno giocato un qualche ruolo nelle modalità di costituzione delle sillogi?

Davanti a queste domande siamo costretti per il momento a fermarci, in attesa di studi che esaminino 1'individualità di ogni singola silloge e la comune attitudine culturale che sta alla base della « cultura della συλλογή ». Come si è visto, i1 problema è ampiamente da ridiscutere e ridefinire.

Sancti Joannis Damasceni de Sacris Parallelis

Τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς ἡ ἄσκησις, πλούτου δόξης καὶ ἀρχῆς, καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν ἀσπάζεται γένος, ὑπερέχει, σωτηρίας ἡμῖν ἐφόδια χαριζομένη. Τὸ δὲ ῥᾷον φέρειν τοὺς ἐξ αὐτῆς πόνους, τὸ παρὸν ἡμῖν πραγματεύεται σύνταγμα. Τῶν γὰρ λίαν θαυμαζομένων, τὰ ἔτι καθ'ὑπερβολὴν ἀμείνω ἔστιν εὑρεῖν ἐν αὐτῷ, καὶ κόρος οὐδεὶς ἀκοῆς τοῖς ἐπισκήπτουσι γίνεται. Ἡ γὰρ τοῦ κάλλους τῶν ἐγκειμένων ἐκλογὴ πρὸς ἑαυτὴν ἕλκει τοὺς ἐντυγχάνοντας, οὐκ ἐῶσα καμεῖν τὸ μέλλον ἀκοῦσαι ποθοῦντας καὶ ὡς ἐν στιχηραῖς ᾄδεται ῥήσεσιν. « Οι ἐσθίοντές με, ἔτι πεινάσουσι, καὶ οἱ πίνοντές με, ἔτι διψήσουσιν ». Ἐπέραστος γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ γλυκύτης τῶν πνευματικῶν μαθημάτων ἁγιάζουσα, καὶ αὐξάνουσα, καὶ τρέφουσα τὰς ψυχάς· περιείληφεν δὲ ὅσα ἠθικῶς, ἢ γνωμικῶς, ἢ παραινετικῶς πρὸς πᾶσαν αἰτίαν τε καὶ ὑπόθεσιν τῇ τε Παλαιᾷ καὶ Νέᾳ τῶν ἱερῶν λογίων Γραφὴ λέλεκται, τοῖς δὲ ἁγίοις καὶ θεοφόροις ἡμῶν Πατράσιν ὧν τὸ μέγα κλέος, κατά πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διαβεβόηται καὶ ὕμνηται· καὶ τὰ περὶ τούτων σποράδην κείμενα ἀποφθέγματα ἠνθολόγηνται, καὶ ἰδίοις τίτλοις παρατέθεινται. Πᾶσα δὲ ἡ πραγματεία ἐν τριςὶ βίβλοις ἀναγέγραπται· καὶ τούτων ἡ μὲν πρώτη σύγκειται ἀφ'ὧν μάλιστα προσήκοι Χριστιανοῖς τὴν ἀρχὴν ἀεὶ ποιεῖθαι ἀπὸ θεοῦ, τὴν τριαδικὴν μονάδα φωτίζουσαν ἐκ προοιμίων ἡμᾶς. Ἡ δὲ δευτέρα, περὶ συστάσεως καὶ καταστάσεως τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων φησίν· ἡ δὲ τρίτη, ἰδίως τὰ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας περιείληφεν. Διὰ τὸ εὔληπτον δέ, καὶ ῥᾳδίως εὑρίσκειν τὰ ζητούμενα, ὁ πίναξ τῶν κεφαλαίων, ἤγουν οἱ τίτλοι, κατὰ στοιχεῖον σύγκειται· καὶ ἕκαστον ζητούμενον κεφάλαιον εὑρεθήσεται

κείμενον ἐν τῷ γράμματι ἀφ’οὗ καὶ ἄρχεται· οἷον, τὸ ἀπὸ τοῦ ἄλφα εἰς τὸ ἄλφα στοιχεῖον καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ βῆτα εἰς τὸ βῆτα· ὁμοίως καὶ τὰ ἐξῆς ἅπαντα στοιχεῖα. Ἐν τέλει δὲ ἑκάστου γράμματός εἰσι τίτλοι παραπεμπόμενοι, περὶ ὧν μικρὸν ὕστερον ἐν τοῖς τόποις γενόμενος βραχέα ἐρῶ, σαφῶς τὸ ἐξ αὐτῶν χρήσιμον παριστῶν. Ὃν δὲ τρόπος οἶνος ὕδατι συγκραθείς, ἡδύς ἐστι καὶ ἐπιτερπῆ τὴν χάριν ἀποτελεῖ· οὕτως καὶ ἡ κατασκευὴ ὅλου τοῦ συγγράμματος, σύμμεικτος οὖσα ἀπὸ τῆς θείας Γραφῆς, καὶ τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων ἀνδρῶν, πολλὴν ἔχει τοῖς μὲν βουλομένοις ἀναγινώσκειν ψυχαγωγίαν, τοῖς δὲ φιλοπονοῦσιν, εἰς τὸ διὰ μνήμης ἀναλαβεῖν εὐμάρειαν· πᾶσι δὲ τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ὠφέλειαν. Καὶ εἰ μὲν καλῶς καὶ προσηκόντως συντέτακται, τοῦτο τῆς ἄνωθεν ὑπάρχει ῥοπῆς. EL δε βαναύσως, καὶ οὐ λίαν εὐστόχως, τοῦτο τὸ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας. Ὄνομα τῷ ὅλῳ συντάγματι « Τὰ Ἱερά ».

Ἰστέον δὲ ὡς καὶ ἀπὸ τῶν τοῦ Φίλωνος καὶ Ἰωσήππου συνταγμάτων ἡθροίσθησαν γνῶμαι, εἰς κλέος τῆς παρ’ἡμῖν ἀληθείας, καὶ ὑπὸ δυσμενῶν ἀνευφημουμένης.

Ἡ λύσις τῶν παραπομπῶν

Ἐντεῦθεν αἱ παραπομπαὶ τῶν τίτλων, τῶν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ στοιχείου ἀρχομένων, καὶ ἀλλαχοῦ κειμένων τε, καὶ εὑρισκομένων. Λεχθήσεται δὲ τί ἐστι παραπομπή, καὶ δι’ἣν αἰτίαν ἐξεύρηται. Παραπομπή ἐστι λέξις ὁδηγοῦσα καὶ ἕλκουσα ἡμᾶς ἔνθα ἕκαστον τῶν ζητουμένων εὑρίσκεται. Πολλὴν δὲ χρεῖαν εἰσφέρει τῷ συντάγματι. Οὐ μόνον γὰρ σύντομον κατάληψιν χαρίζεται, ἀλλὰ καὶ μῆκος λόγου ὑποτέμνεται, μὴ συγχωροῦσα παλλιλογεῖν, καὶ τὰ αὐτὰ πολλάκις λέγοντας ἐνοχλεῖν τοὺς ἀκούοντας. Μάλιστα δὲ ἐξηύρηται διὰ τὰ ὁμοιότροπα, ἤγουν τὰ ἐπὶ ἑνὸς πράγματος πολλαχῶς λεγόμενα. Διάφοροι γάρ εἰσι τίτλοι ἐν ἑκάστῳ βίβλῳ ἐκ τεσσάρων ὀνομάτων, ἴσως δὲ καὶ ἐκ πλειόνων, τὰς ἐπιγραφὰς ἔχοντες· οἷον « Περὶ ὑπερηφάνων, καὶ σοβαρῶν καὶ ἀλαζόνων, καὶ κενοδόξων ». Ταῦτα γὰρ εἰ καὶ ἀπὸ διαφόρου γράμματος ἔχουσι τὴν ἀρχήν, ταὐτόν ἐστί τῷ ὑποκειμένῳ. Διὸ καὶ τὴν τῶν ῥημάτων παράθεσιν ἀπὸ τῆς θείας Γραφῆς καὶ τῶν ὁσίων Πατέρων κοινῶς ἐδέξαντο. Καὶ πάλιν « Περὶ προπετοῦς, καὶ ἀναιδοῦς, καὶ θυμώδους, καὶ ὀργίλου, καὶ ὀξυχόλου ». Καὶ ταῦτα γὰρ πάντα ἐν τῇ θεωρίᾳ ὑπάρχουσι. Καὶ ἵνα μὴ ἐν τῷ νέμειν τὰ αὐτὰ ἀναγνώσματα τοῖς ἐν ῥήμασι καὶ οὐκ ἐν πράγμασι κεχωρισμένοις, μακροὺς ἀποτείνωμεν λόγους, ἀναγκαίως ἡ παραπομπὴ ἐξηύρηται, δι’ἧς περιγίνεται ἡμῖν ἡ κατὰ στοιχεῖον τῶν τίτλων, ἤγουν τῶν κεφαλαίων, ἔκθεσις. Προσήκει τοίνυν τοὺς ἐντυγχάνοντας τῷ πίνακι στοιχείων, καὶ τὰς παραπομπὰς τὰς ὑποτεταγμένας αὐτῳ ἐπισκέπτεσθαι. Τὸ γὰρ ζητούμενον κεφάλαιον ἐν ἑνὶ τούτων εὑρηθήσεται.

CADRE D'EXPOSITION / CADRE DE PENSÉE : LA CULTURE DU RECUEIL

Assis à notre bureau, les yeux rivés sur notre écran d'ordinateur, nous essayons d'obtenir rapidement un renseignement, une indication de base ; nous souhaitons vérifier une donnée ou combler une lacune. Wikipédia est devenue l'encyclopédie de référence, quotidiennement enrichie par les internautes qui y déversent, pêle-mêle, des informations utiles ou des articles douteux. Écrivons le mot « encyclopédisme » : en bleu nous apparaissent des liens vers d'autres sujets, comme « connaissances », « langues », « dictionnaires », « Renaissance », « grecque », et au fil des renvois nous pouvons parvenir jusqu'à « grandes découvertes », « Océan Pacifique », « ligne de changement de date », ou encore jusqu'à « Antonio Pigafetta », « XIe siècle », « Ordre de Malte ». Fatigués, « nous décidons de revenir à « Renaissance en Europe », via « XVIe siècle ». En tournant autour du savoir, notre instruction (παιδεία) est enrichie de renvois qui se disposent en cercle (ἐν κύκλῳ) tout autour du sujet. Pour saisir toute la valeur de cette architecture, il nous suffit de prendre entre nos mains l'œuvre encyclopédique la plus claire en ce sens, l'*Enciclopedia Einaudi*, publiée en 16 volumes entre 1977 et 1984[1] : en seulement quelques centaines d'entrées, une ouverture sur l'ensemble des connaissances humaines, et un tome consacré à la «systématique», afin de permettre le voyage entre les différentes familles du savoir. Ces « familles » réunissent des mots-clés qui se disposent tels des constellations dans un tableau à la forme d'une galaxie, de façon que chaque ensemble, tout en restant indépendant, se relie aux autres et le lecteur passe aisément de la notion d'« anthropos » à celle de « culture », d'« art », ainsi que d'« agriculture » ou bien d'« économie », ou encore d'« ancien-moderne ». Chaque mot-clé est disposé en ordre alphabétique au fil des volumes.

Une telle somme n'a cependant rien à voir avec un dictionnaire encyclopédique, où l'attention portée sur la langue se double d'un répertoire de notices disparates. D'ailleurs, toute dissertation sur l'encyclopédisme met en garde contre les assimilations de ce mot à un autre objet : elles sont aussi commodes que trompeuses. Certes, il y a eu une production « encyclopédique »

[1] *Enciclopedia Einaudi*, Turin 1977–1984.

avant le mouvement philosophique qui, au XVIIIe siècle, a produit le chef-d'œuvre de Diderot et D'Alembert[2]. Mais si les fondements de la conception encyclopédique sont à chercher dans l'union entre le savoir scientifique et le savoir littéraire et historique, si chaque construction encyclopédique se doit d'avoir une base philosophique qui organise la connaissance (et en ce sens, l'étymologie appliquée par Isidore de Séville comme fondement d'explication et organisation du savoir, est bien une base), nous avons le plus grand mal à trouver des encyclopédies avant la Renaissance. Concernant Byzance, le sujet a eu le mérite d'attirer l'attention de Paul Lemerle, qui a consacré des pages marquantes à l'encyclopédisme byzantin. Hélas, les mots sont souvent porteurs de malentendus et les généralisations peuvent engendrer confusions ou simplifications dangereuses. C'est pourquoi la quête d'un encyclopédisme byzantin a abouti à la fabrication d'une boîte à idées vide, remplie au fur et à mesure par les chercheurs, avec les contenus les plus divers.

C'est ainsi que Paul Lemerle, après avoir participé à un colloque sur l'encyclopédisme[3], a développé ses conceptions dans son manuel *Le premier humanisme byzantin*[4], traité fondamental pour nos études, mais porteur de généralisations périlleuses, comme justement l'idée d'un « humanisme », couplée dans sa présentation à celle de l'existence d'un encyclopédisme à Byzance, qui aurait eu son heure de gloire au Xe siècle, avec le cercle de savants réunis autour de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète. Selon Lemerle, les quatre ouvrages majeurs de Constantin (*De Cerimoniis*, *De Administrando Imperio*, *De Thematibus* et *Vita Basilii*) représenteraient l'« encyclopédie impériale ou politique », tandis que d'autres, dus à l'empereur ou à ses collaborateurs, (l'« encyclopédie morale ») montreraient la volonté de réunir tout le savoir (les *Excerpta*, les *Geoponica*, les *Ménologes*, le dictionnaire connu sous le nom de *Souda*, etc.) et que le recueil de lois composé sous ses prédécesseurs (les *Basilika*) constituerait une sorte d'encyclopédie juridique.

La thèse d'un mouvement encyclopédique qui se serait développé autour de Constantin Porphyrogénète, l'empereur *libris incumbens*, arc-bouté sur ses manuscrits et plongé dans ses lectures, est évidemment séduisante : les

---

[2] *Ibid.*, vol. I, Turin 1978, p. 3-62.

[3] P. Lemerle, « L'encyclopédisme à Byzance à l'apogée de l'Empire et particulièrement sous Constantin VII Porphyrogénète », *Cahiers d'Histoire Mondiale* 9, n° 3, 1966, p. 596-616.

[4] Id., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, p. 266.

Excerpta notamment, immense recueil de livres en 53 volumes, divisés par sujets et constitués de longs extraits puisés chez une multitude d'auteurs cités au début de chaque section, représentent pour Lemerle l'exemple le plus flagrant de cette volonté encyclopédique qui avait charmé les intellectuels de l'époque. Mais cette conviction résiste-t-elle à une analyse plus approfondie ? Vus dans leur ensemble, tous ces ouvrages issus de la plume de Constantin et de celle de ses collaborateurs, montrent certainement une volonté de recueillir le savoir, mais en réalité chaque œuvre doit être considérée indépendamment des autres. Même en reconnaissant que le concept d'encyclopédie ne coïncide pas forcément avec les Lumières, nous comprenons tout de suite que nous sommes là, face à une production pour laquelle le terme d'encyclopédie n'est pas approprié. En effet, deux considérations affaiblissent le raisonnement de Lemerle.

Tout d'abord, nous ignorons la datation précise de ces ouvrages, ainsi que la nature des relations entre l'empereur et les auteurs et il est, par ailleurs, difficile d'attribuer au seul Constantin VII une construction intellectuelle de la taille d'une encyclopédie. Le fait que certains des auteurs s'adressent directement à lui me semble relever davantage des rapports habituels à Byzance entre l'homme de lettre et le mécène qu'était l'empereur, que de l'attitude d'un auteur face à son commanditaire. Deuxièmement, même en admettant que Constantin fut à chaque fois ce commanditaire – ce qui reste à démontrer – il faudrait encore pouvoir déterminer s'il avait pour but la composition d'un recueil du savoir systématique et systématisé, ou bien celui de constituer une bibliothèque, fût-elle faite d'ouvrages abrégés, ce qui relève d'une démarche certes complémentaire mais différente, car ses objectifs propres ne sont pas ceux de la rédaction d'une encyclopédie. Nous n'oserions pas considérer le Musée d'Alexandrie ou la bibliothèque de Pergame comme des encyclopédies, ni même comme des pré-encyclopédies : l'accumulation du savoir a en effet peu à voir avec son organisation, et même si chaque bibliothèque doit prévoir une systématique interne, cela n'en fait pas une encyclopédie, tout comme une bibliographie plus ou moins raisonnée, nantie de renvois, n'est pas non plus un ouvrage encyclopédique. Il nous est donc, en ces occurrences, interdit d'user de ce terme, même en le plaçant entre guillemets et en expliquant qu'on l'utilise « par convention ». Or, dans le cas des *Excerpta* de Constantin, nous sommes face à une division du savoir administrée selon des critères dont usent déjà une multitude de recueils, tandis que les autres ouvrages affichent une

volonté certaine de regrouper du matériel dispersé, mais non une intention de l'agencer de façon organique autour d'un projet classificatoire et ouvert du savoir. Comment accepter la définition de Lemerle à propos de l'Anthologie de Constantin Kephalas, qu'il considère comme une « encyclopédie de la poésie » ? Nous pourrions tout au plus lui appliquer le terme de « bibliothèque de la poésie », même si, comme dans toute bibliothèque, le matériel est ordonné par thèmes. Comment regarder comme encyclopédie impériale ou politique les trois traités sur le cérémonial de la cour et l'administration de l'Etat ? Comment parler d'une encyclopédie de la religion à propos du recueil de vies de saints, le *Ménologe* de Syméon Métaphraste, ou des synaxaires, manuscrits ayant des fins liturgiques très claires et échappant à toute définition théorique d'organisation du savoir ?

Il est patent qu'une même technique et une même démarche sont à la base de tous ces ouvrages, mais ils n'ont rien à voir avec l'encyclopédisme, même dans une phase prétendument primitive. Ils ne sont pas une invention de Constantin et de son temps, mais appartiennent plutôt à une longue tradition, dont nous pouvons aisément suivre le parcours au moins à partir de la fin de l'Antiquité, et même auparavant. Cette technique et cette démarche correspondent à la volonté de réunir dans un espace limité un très grand nombre de textes, ce qui procure une remarquable économie de temps et d'argent à ceux qui veulent disposer de connaissances immédiatement accessibles. Même condensée, une bibliothèque ne peut en aucun cas prétendre au titre d'encyclopédie. Souvent le but déclaré de cette bibliothèque est de fournir du matériel pour l'éducation et la formation intellectuelle, en se liant directement aux processus de transmission du savoir. Recueillir du matériel, le plus souvent dans sa forme originelle, n'est pas construire une encyclopédie. Or, cette attitude typiquement byzantine, que nous pouvons définir comme « culture de la συλλογή » ou « du recueil »[5], mérite d'être prise en considération et ce, en partant des indications que les Byzantins eux-mêmes nous donnent : ce qui nous étonne est la *variété des formes* que peuvent revêtir ces recueils, tous issus du même état d'esprit culturel, ce qui montre clairement que cette manière de procéder consistant à constituer des « anthologies » était bien enracinée chez les Byzantins. La différence de terminologie entre l'emploi du mot « encyclopédie » et celui

[5] P. Odorico, « La cultura della συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno », *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1990, p. 1-23 [article repris dans ce volume (n. éd.)].

de « recueil » n'est pas mince : le premier est proche de notre point de vue actuel, le second est plus en syntonie avec la façon de travailler des Grecs du Moyen-Âge : nous nous devons de tenir compte de cette différence radicale de la façon de « faire culture ».

Pour mieux cerner ce comportement culturel, essayons d'en parcourir certaines étapes, sans vouloir construire un parcours logique ou évolutif, et commençons avec un recueil du Ve siècle, l'*Anthologion* de Jean de Stobi. Son ouvrage[6], en quatre livres, a pour sujets: métaphysique et physique (Ie livre), éthique (IIe et IIIe livres), politique et vie privée (IVe livre). Chaque section est divisée en chapitres qui portent sur différentes questions. Cet ouvrage est une source primordiale car il cite quantité d'auteurs de l'Antiquité et, pour certains d'entre eux, constitue la seule trace connue de leur œuvre. Mais ce qui nous intéresse ici est plutôt le but de ce travail, que Jean a exposé dans une préface, perdue, mais dont le contenu nous a été transmis pas Photius qui, au IXe siècle, pouvait encore la lire. Voici le texte du patriarche :

> Προσφωνεῖ δὲ ταῦτα, δι' ὃν καὶ τὴν συνάθροισιν φιλοπονῆσαι λέγει, Σεπτιμίῳ ἰδίῳ υἱῷ. Ἡ δὲ συναγωγὴ αὐτῷ ἔκ τε ποιητῶν καὶ ῥητόρων καὶ τῶν κατὰ τὰς πολιτείας λαμπρῶς βεβιωκότων ἐγένετο, ὧν (ὡς καὶ αὐτός φησι) τῶν μὲν τὰς ἐκλογὰς τῶν δὲ τὰ ἀποφθέγματα καί τινων ὑποθήκας συλλεξάμενος, ἐπὶ τῷ ῥυθμίσαι καὶ βελτιῶσαι τῷ παιδὶ τὴν φύσιν ἀμαυρότερον ἔχουσαν πρὸς τὴν τῶν ἀναγνωσμάτων μνήμην, στείλειεν[7].

À la fin de son exposé Photius fait un commentaire tout aussi révélateur :

> Ἀλλὰ τὰ μὲν κεφάλαια, οἷς τὰς τῶν παλαιοτέρων ῥήσεις ἥρμοσεν Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος, καὶ ἐξ ὧν ἀνδρῶν φιλοσόφων τε καὶ ποιητῶν ῥητόρων τε καὶ βασιλέων καὶ στρατηγῶν, ταύτας συνήθροισε, τοσαῦτα καὶ ἐκ τοσούτων. Χρήσιμον δὲ τὸ βιβλίον τοῖς μὲν ἀνεγνωκόσιν αὐτὰ τὰ συντάγματα τῶν ἀνδρῶν πρὸς ἀνάμνησιν, τοῖς δ' οὐκ εἰληφόσι πεῖραν ἐκείνων, ὅτι διὰ συνεχοῦς αὐτῶν μελέτης οὐκ ἐν πολλῷ χρόνῳ πολλῶν καὶ καλῶν καὶ ποικίλων νοημάτων, εἰ καὶ κεφαλαιώδη, μνήμην καρπώσονται. Κοινὸν δ' ἀμφοτέροις ἡ τῶν ζητουμένων, ὡς εἰκός, ἀταλαίπωρος καὶ σύντομος εὕρεσις, ἐπειδάν τις ἀπὸ τῶν κεφαλαίων εἰς αὐτὰ τὰ πλάτη ἀναδραμεῖν ἐθελήσειε. Καὶ πρὸς ἄλλα δὲ τοῖς ῥητορεύειν καὶ γράφειν σπουδάζουσιν οὐκ ἄχρηστον τὸ βιβλίον.

---

[6] Ioannis Stobaei *Anthologium*, recensuerunt C. Wachsmuth – O. Hense, 5 vol., Berlin 1884-1912.

[7] Photius, *Bibliotheca*, cod. 167, ed. R. Henry, Paris 1960 (Collection Byzantine), vol. IV, p. 149, ll. 16-24.

Si j'insiste avec force sur ce témoignage[8], c'est parce qu'il nous donne toutes les indications dont nous avons besoin pour comprendre l'attitude byzantine qui consiste à travailler par *excerpta* : il nous décrit la fonction de ce type d'ouvrages et il nous révèle toute une série de mots techniques aussi précis que précieux.

La fonction d'abord. Photius, qui pratiquait une lecture intensive[9] et qui fabriquait des recueils de sentences tirées de ses propres lectures, nous informe que Jean avait conçu son ouvrage comme un outil de travail pour son fils, évidemment peu brillant dans ses études. Cependant, ajoute le patriarche, ce type de compilations pourrait servir à ceux qui ont lu les originaux et veulent se rappeler un passage oublié, mais aussi à ceux qui ne les ont jamais ouverts, car ils leur permettraient de découvrir des pages importantes. Enfin ils sont utiles pour retrouver facilement une citation ou pour embellir et décorer un écrit ou un discours. Indispensables outils de travail, les recueils comme celui de Stobée et comme beaucoup d'autres qui circulaient à Byzance avaient leur rôle spécifique dans la composition littéraire et dans la pratique de l'instruction. Bibliothèques miniatures, peut-être, certainement pas encyclopédies, ces ouvrages participaient à la formation intellectuelle du Byzantin : justement, ils le « formaient » et déterminaient son attitude face à la culture, à la lecture, à l'usage de la littérature.

Mais ce témoignage nous livre aussi des renseignements concernant le lexique technique de ces compilations. Des mots-clés y figurent, comme ἐκλογή (p 149, l. 14 et 20), συνάθροισιν et συναθροίζω (p. 149, l. 16 et p. 159, l. 21), συναγωγὴ (p. 149, l. 17), συλλεξάμενος (p. 149, l. 21), ἁρμόζω (p. 159, l. 19), σύνταγμα (p. 159, l. 23). On y trouve aussi des expressions comme τῶν ἀναγνωσμάτων μνήμην (p. 149, l. 23), ἡ τῶν ζητουμένων ἀταλαίπωρος καὶ σύντομος εὕρεσις (p. 159, l. 27-28), διὰ συνεχοῦς μελέτης, οὐκ ἐν πολλῷ χρόνῳ, κεφαλαιώδη, καρπώσονται, ἀναδραμεῖν. Nous verrons que tout ce bagage linguistique sera repris par la suite par d'autres auteurs de compilations.

---

[8] Témoignage auquel j'ai déjà fait référence dans des études précédentes : voir par exemple P. Odorico, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni,* Vienne 1986 (Wiener Byzantinistische Studien, XVII). Voir aussi P. Odorico, « Cultura della συλλογή… » ; et plus récemment, id., « Gli gnomologi greci sacro-profani. Una presentazione », dans *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. II, a cura di M. S. Funghi, Florence 2004 (Studi, 225), p. 61-96.

[9] J'utilise le mot dans le sens que lui a donné G. Cavallo, *Lire à Byzance*, Paris 2006 (Séminaires byzantins, 1), notamment pp. 67-82.

Enfin, en examinant la façon de travailler de Jean de Stobi, nous remarquons d'emblée que les deux principes qui sont à la base de tout ouvrage de ce type sont déjà bien établis : la *déstructuration* des textes et leur *restructuration* dans un nouveau contexte. Le matériel est prélevé dans la source, sans que nous sachions exactement de quelle façon: nous pouvons imaginer qu'au fur et à mesure de ses lectures, l'auteur d'une compilation recopiait les textes sur des cahiers à part, avant de les inclure dans sa nouvelle compilation. La pratique a pu être différente dans l'Antiquité tardive, lorsque les écrits étaient transmis par des rouleaux, par rapport à la période médiévale, lorsque le manuscrit s'impose. Il est possible d'imaginer que des signes mis à la marge du texte (ὅρα, σημείωσαι, ὡραῖον, etc.) aidaient le compilateur dans sa tâche. Mais le plus intéressant concernant la transmission du savoir, est d'observer comment était organisée la restructuration des citations. Dans le cas de Jean de Stobi, elles sont rangées dans des chapitres qui portent sur différents aspects de la morale ou de la vie, selon le type de regroupement qui prendra par la suite le titre général de Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας, ou, dans la traduction latine entrée dans l'usage, *De virtutibus et vitiis*.

Le cas de Jean s'intègre dans une longue tradition littéraire qu'aujourd'hui nous classons dans la catégorie des *gnomologia*, catégorie à l'intérieur de laquelle il faudrait d'ailleurs faire d'autres distinctions, mais plus guère en fonction du contenu, contrairement à ce qui a déjà été fait[10] (*gnomologia* sacrés, *gnomologia* profanes, *gnomologia* monastiques, *gnomologia* spirituels) étant donné la proximité de ces textes et les échanges incessants entre eux. Certains privilégient les citations, d'autres les phrases célèbres, les apophtegmes, d'autres encore des principes de vérité. La tradition chrétienne s'approprie bientôt ce procédé mais, sachant qu'il adhère complètement à une culture qui est celle du recueil, nous sommes loin de l'esprit encyclopédique. Ayant suffisamment traité ces arguments dans plusieurs articles, je me bornerai à citer quelques-uns de ces textes.

Au début du VIIe siècle, en Palestine, le moine Antiochos du monastère Saint-Sabas, compose un ouvrage divisé en 130 chapitres (λόγοι), qui abordent les différents aspects de la morale et de la foi : sa conception ne se distingue pas tellement de celle du recueil de Jean de Stobi, mais sa fonction, si on en croit la lettre qui le précède, est tout autre. Un ancien confrère d'Antiochos,

[10] Je pense notamment à l'article de M. Richard, « Florilèges grecs », in *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. XXXIII-XXXIV, Paris 1962, col. 475-512.

Eustathe, devenu higoumène du monastère d'Attaline, lui écrit pour raconter les malheurs que connaît son troupeau. À cause des attaques des Perses, qui ont tout détruit, les moines sont obligés de se déplacer continuellement, et ressentent douloureusement le besoin de la nourriture de l'âme, les livres saints. Antiochos prépare donc un recueil de citations de la Sainte Écriture, les *Pandectes*, véritable bibliothèque miniature, facilement transportable puisqu'il est en un seul volume[11]. Encore une fois, il ne s'agit guère d'une encyclopédie, mais d'un recueil (une συλλογή), constitué d'extraits et divisé en chapitres, tout comme celui de Constantin Porphyrogénète, les *Excerpta*, que Lemerle présente pourtant comme une encyclopédie.

M'étant déjà penché à plusieurs reprises sur le cas de Jean de Damas et sur les *Sacra Parallela*, je ne m'y attarderai pas, sinon pour dire que Jean, lui aussi, travailla dans le monastère où Antiochos avait préparé *les Pandectes*, et pour remarquer que l'index de ce dernier ouvrage contient une série de renvois qui pourraient être l'indice d'une circulation (même embryonnaire) du savoir[12]. Enfin, je voudrais signaler que la célèbre phrase de Jean Damascène ἐρῶ δὲ ἐμὸν οὐδέν[13], considérée parfois comme la renonciation à toute innovation, doit être plutôt comprise comme une volonté de créer par citations et références, d'autant plus qu'il utilise dans le même passage le lexique technique de la culture du recueil[14]. Je ne parlerai pas non plus de toute la tradition des *gnomologia*[15], car ce sont des recueils par excellence. Je me borne à remarquer que dans les très réduites bibliothèques des particuliers, figurait très souvent une *Melissa*, à savoir un recueil du même genre[16].

Il faut remarquer qu'entre le *gnomologium* païen, conçu comme livre d'apprentissage, et celui des chrétiens, une étape a été franchie : le recueil est désormais devenu source de vérité, point de repère des dogmes de la foi. C'est

---

[11] On peut lire le texte dans le vol. 89 de la PG, aux coll. 1428-1849. L'échange de lettres entre Antiochos et Eustathe se trouve aux coll. 1422-1428.

[12] Je renvois pour une analyse plus complète à P. Odorico, « Cultura della συλλογή… ».

[13] Joannis Damasceni *Dialectica sive Capita philosophica*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. I, Berlin 1969 (Patristische Texte und Studien, 7), Prol., l. 60 (et aussi §2, l. 9).

[14] *Ibid.*, Prol., ll. 60-63: ἐρῶ δὲ ἐμὸν μέν, ὡς ἔφην, οὐδέν, τὰ δὲ τοῖς ἐγκρίτοις τῶν διδασκάλων πεπονημένα εἰς ἓν συλλεξάμενος, ὅση δύναμις, συντετμημένον τὸν λόγον ποιήσομαι κατὰ πάντα ὑπείκων τῷ ὑμετέρῳ προστάγματι.

[15] Pour les « gnomologia » sacro-profanes, voir P. Odorico, « Gli gnomologi sacro-profani… ».

[16] Voir P. Odorico, « La circulation des livres en Italie du Sud (10e et 11e siècle). Une originalité ? », dans *L'Ellenismo Italiota*, Athènes 2001, p. 67-82.

pourquoi les actes des conciles sont complétés d'une série de citations tirées des Écritures ou dénichées chez les Pères de l'Église : ces écrits canoniques sont les bases sur lesquelles les décisions ont été prises, et le recueil devient par ce biais le système de référence auquel il faut avoir recours pour mieux comprendre le sens de ce qui a été débattu. Le cas du concile iconoclaste de Sainte-Sophie (815)[17] est probablement le plus connu en ce sens, et l'édition par Alexander des passages recueillis dans ces Actes montre bien la fonction du recueil. Mais la pratique est ancienne: pour ne citer qu'un exemple, les Actes du concile du Latran de 649[18] comportent une section de citations tirées des Pères, lues en tant que documents sur lesquels fonder la juste foi. Ces citations sont rangées dans des chapitres portant un titre précis, qui n'est pas sans rappeler les recueils en circulation ; ces chapitres servent à valider les décisions du concile, et présentent les deux caractères qui précisent ce type d'activité intellectuelle, la déstructuration des sources et leur restructuration dans un nouveau contexte. Ainsi, après un aperçu général constitué d'*excerpta* tirés de plusieurs œuvres et de plusieurs auteurs (coll. 1072-1080), nous trouvons les citations des Pères rangées sous les titres *Περὶ φυσικῶν θελημάτων Χριστοῦ Θεοῦ ἡμῶν* (coll. 1080-1096), et *Περὶ τῶν φυσικῶν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐνεργειῶν* (coll. 1096-1108). Évidemment ces titres et leur contenu sont en rapport direct avec les questions débattues, mais le principe de construire par déstructuration est le même et répond à la même mentalité que nous avons constatée jusqu'ici.

De cette manière, la conservation même du dogme se fait sur la base de recueils de 'morceaux choisis', tirés des autorités. Déjà aux VIIe–VIIIe siècles, à une époque proche de celle de Jean de Damas, voit le jour une importante collection qui porte sur les questions de la foi, à une époque où le dogme en la matière doit être définitivement arrêté. La *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*[19] est organisée en 45 chapitres, et elle ne présente aucune préface ni aucun texte d'introduction, sinon le titre, qui est déjà très clair en soi: *Λόγοι ἁγίων πατέρων ἐκλογὴ χρήσεων δι'ὧν τὴν ὅλην τῆ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας*

[17] Le florilège qui accompagnait les Actes du concile, a été publié par P. J. Alexander, « The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) », *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, p. 35-66.

[18] Mansi, *Conciliorum collectio*, t. X, 1764, col. 863-1169.

[19] *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, herausgegeben von F. Diekamp (1907), 2. Auflage mit korrekturen und Nachträgen von B. Phanourgakis, herausgegeben von E. Chrysos, Münster 1981.

δόξαν σαφῶς διδασκόμεθα. Nous pouvons remarquer l'usage (attendu) du mot ἐκλογὴ pour indiquer le recueil, mais surtout le fait que, tout comme dans le cas de Stobée, la collection est conçue pour un enseignement (διδασκόμεθα). Mais à la lecture, ce recueil se révèle être beaucoup plus qu'un recueil sur le dogme, car il comporte des chapitres aussi sur les positions théologiques de certains Pères, comme Cyrille (ch. 23), et sur celles des hérétiques, de façon qu'il devient ainsi un véritable traité sur l'histoire même du dogme chrétien.

Il n'en va pas différemment pour ce qui concerne la tradition des « questions et réponses », genre littéraire très prisé des Byzantins. À des problèmes de différente nature, on donne une réponse circonstancielle, que l'on fait suivre de quelques citations empruntées aux Pères de l'Église, et l'on obtient ainsi des mini-recueils sur un sujet donné. Anastase le Sinaïte au VIIe siècle composa ainsi des ἐρωταποκρίσεις[20], qui connurent un succès remarquable. La tradition manuscrite ne fit qu'augmenter le texte, en l'enrichissant et en y ajoutant tout un apparat de références. Ce texte connaît une vulgate organisée en 154 chapitres[21]. Au chapitre 64 de la version remaniée[22], par exemple, la question concerne la consommation de la viande lors des jours de jeûne. Après la réponse, sont cités tout d'abord des passages provenant des *Constitutions Apostoliques* et de l'*Exode*, puis de nouveau un passage des *Constitutions Apostoliques*, le canon 89 du concile *in Trullo*, un passage du *Lévitique*, une longue citation des *Ascétiques* de Basile de Césarée, un passage de *l'Homélie sur le jeûne* du même Basile et enfin, un extrait du *Commentaire à l'Évangile de Matthieu* de Jean Chrysostome. Le chapitre suivant[23], qui concerne l'interprétation du passage de l'Évangile de Matthieu où l'on fait mention du γραμματεύς, est

[20] Le texte est maintenant disponible dans la nouvelle édition de M. Richard – J. A. Munitiz (éd.), Anastasii Sinaitae *Quaestiones et responsiones*, Turnhout – Leuven 2006 (Corpus Christianorum: Series Graeca, 59).

[21] Le texte de la version remaniée, publié par J. Gretser en 1617, a été imprimé dans la *PG*, vol. 89 ; ce texte date probablement du XIe siècle. Sur la question des différentes versions, outre l'article fondateur de M. Richard, « Les véritables "Questions et réponses" d'Anastase le Sinaïte », dans *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 15, 1967-1968, p. 39-56 (= Id., *Opera minora*, III, Turnhout – Leuven 1977, n° 64), voir l'introduction à la nouvelle édition, citée à la note précédente. Voir aussi D. T. Sieswerda, *Pseudo-Anastasius en Anastasius Sinaita, een vergelijking. De pseudo-Anastasiaanse Quaestiones et Responsiones in de ΣΩΤΗΡΙΟΣ, prolegomena, tekst en commentaar*, Amsterdam 2004.

[22] PG 89, col. 660-672.

[23] *Ibid.*, col. 672-684.

suivi de la réponse et d'un recueil d'extraits (Basile, Grégoire de Nazianze, encore Grégoire de Nazianze, Constitutions Apostoliques, Eusèbe, Maxime le Confesseur et Isidore). Le principe est le même que celui que nous avons vu dans les Actes des conciles : pour soutenir la vérité de l'interprétation de la foi, on a recours à une sorte de *gnomologium*, constitué par une série de citations, extrapolées de leur contexte et réunies dans la nouvelle structure. Le nouveau texte, bien entendu, a sa vie propre et agit comme un manuel autonome, assurant ainsi la transmission du savoir selon son propre format.

Soutenir une vérité signifie avoir recours en premier lieu à toute la panoplie des affirmations et déclarations des Pères de l'Église, de manière que la fidélité au dogme soit assurée. Le rôle prétendu de l'écrivain est d'élaborer un texte fondé sur les prises de position d'autrui, ce qui est fait par le biais d'un recueil qui doit justifier un positionnement. D'ailleurs, à la phrase de Jean de Damas « je ne dirai rien qui vient de moi » (ἐρῶ δὲ ἐμὸν οὐδέν), fait écho l'annonce, que celui qui a remanié l'œuvre inscrit juste sous le titre qu'Anastase avait choisi, annonce qui assure que « τὰς λύσεις οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ, ἀλλ'ἐκ πείρας καὶ ἀναγνώσεως τῶν θείων Γραφῶν ». Le recueil est devenu partie intégrante de la culture, et même la pensée se construit à travers ce type de production littéraire.

Travailler sur la base des citations devient une pratique courante, qui peut se caractériser d'une double façon : donner aux recueils une forme nouvelle, et travailler par *excerpta* tout en créant et en obtenant des contenus inédits. C'est ainsi que les sentences « ravies » à un auteur peuvent donner naissance à des ouvrages originaux, où l'enchaînement des citations représente la nouveauté. Les *gnomologia* évoluent au fil des décennies : nous pouvons bien le constater en lisant les *gnomologia* sacro-profanes, probablement les plus étudiés[24], qui se présentent sous formes diverses, mais la recherche de formes nouvelles dans lesquelles encadrer les citations continue pendant longtemps.

Au Xe siècle nous assistons à la parution de « recueils » qui ont la forme d'homélies. Trois ou quatre collections nous sont parvenues, et le fait d'en connaître les auteurs (probables) est le signe de l'importance que les Byzantins, même très cultivés, attachaient à ce genre de production. Si le recueil de sentences de Photius[25] au IXe siècle semble être davantage une collection de

[24] Voir P. Odorico, « Gli gnomologi sacro-profani… ».

[25] Photii Patriarchae *Opusculum paraeneticum, Appendix Gnomica, Excerpta Parisina*, ed. L. Sternbach, Cracovie 1893, p. 2-28.

passages que le savant patriarche avait remarqués au fil de ses lectures, sans un véritable cadre d'ensemble, au milieu du Xe deux personnages s'amusent à recréer des homélies en partant des morceaux choisis d'un Père de l'Église. Ces compositions mériteraient d'être étudiées de façon plus approfondie que ce que les chercheurs ont fait jusqu'à présent[26]. Il s'agit des vingt-quatre *Discours moraux*[27] que la tradition attribue à Syméon Métaphraste, construits par le biais d'extraits tirés de Basile de Césarée. Les titres de ces discours s'enchaînent comme un véritable *gnomologium*, et on passe ainsi du *Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας* au *Περὶ διδαχῆς καὶ νουθεσίας*, jusqu'au *Περὶ ψυχῆς* et au *Περὶ τιμῆς γονέων καὶ γήρως καὶ νεότητος*. Cependant, ce qui est le plus important, c'est le fait que ces discours sont des véritables traités construits par des citations, comme les centons en usage depuis des siècles, mais ils sont rangés selon un ordre alphabétique qui rappelle celui des recueils de sentences. Évidemment le nouveau texte ne reflète pas la pensée organique et construite de l'auteur saccagé, Basile par exemple. Cet enchaînement de citations recomposées nous renvoie à la pensée et à la construction du « compilateur », qui « ne dit rien qui vient de lui », mais qui crée à travers la copie, comme on fabrique un patchwork qui, confectionné à partir de linges ou de vêtements usagés, n'a plus rien à voir avec les tissus d'où proviennent les petits échantillons qui le composent. On fait du neuf avec du vieux, et la nouveauté réside à la fois dans le contenu final (l'homélie ou la couverture en patchwork) et dans la forme. Outre ces discours construits avec des citations de Basile, Syméon produisit aussi sept discours avec des citations tirées de Macaire[28], et de Jean Chrysostome[29]. À la même époque, Théodore Daphnopatès opéra de la même façon avec les

[26] Très peu d'espace est consacré à cette production de Syméon dans les manuels : une notice seulement se trouve dans C. Høgel, *Symeon Metaphrastes* : *Rewriting and Canonisation*, Copenhague 2002, p. 86, et K. G. Mpone, *Βασίλειος Καισαρείας ὁ Μέγας. Βίος καὶ ἔργα, συγγράμματα καὶ διδασκαλία*, Athènes 1975, p. 114-115. Des notices bibliographiques se trouvent dans l'article de J. Gouillard, « Syméon Logothète », dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. XIV/2, Paris 1941, col. 2965, ou dans celui de M.-H. Congourdeau, « Syméon Métaphraste », dans *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 14, Paris 1990, col. 1386. Une analyse plus détaillée, qui représente un bon point de départ pour les recherches futures, est celle de S. Y. Rudberg, « "Morceaux choisis" de Basile sélectionnés par Syméon Métaphraste », *Eranos* 62, 1964, p. 100-119.

[27] Le texte se trouve dans PG 32, col. 1115-1382.

[28] *PG*, vol. 34, col. 821-968.

[29] Les discours sont inédits, et conservés dans le *Par. gr.* 509.

œuvres de Jean Chrysostome[30]. Il est à remarquer que ces ouvrages ont connu un grand succès, car les 24 *Discours moraux* de Syméon, par exemple, sont conservés dans une centaine de manuscrits, dont deux copiés de son vivant. Enfin, toujours suivant la même attitude, Syméon composa une *Epitomé des Canons*, depuis les canons apostoliques jusqu'au Concile *in Trullo*[31].

Intéressons-nous à présent au lexique technique utilisé par Photius à propos de Jean de Stobi. Il n'est pas du tout étonnant que les mêmes mots soient utilisés par des auteurs qui ne composent pas des *gnomologia* ou des recueils, mais écrivent des ouvrages théoriquement originaux. C'est le cas de la *Chronique* de Georges le Moine[32]. Dans sa préface[33], nous retrouvons la même mouvance intellectuelle : après la critique adressée aux écrivains païens, et la déclaration d'intention de servir la vérité chrétienne, Georges explique avoir recueilli et présenté un grand nombre d'écrits qu'il a abrégés (ἐξεθέμεθα τὰ πρὸς ὄνησιν ἐκ πολλῶν ὀλίγιστα συντείνοντα ποσῶς μετὰ πόνου συλλέξαντες καὶ συνθέντες). L'exposé est fait par le biais d'un recueil des sources (συλλέξαντες), qui ont été assemblées (συνθέντες).

Il est intéressant de remarquer que le double processus de déstructuration / restructuration est mis en place selon des procédés innovants. Les sources sont parfois recopiées telles quelles, parfois abrégées ou adaptées du point de vue stylistique. Au moment de la restructuration, elles s'insèrent dans un cadre d'exposition qui n'est plus celui d'un recueil proprement dit, mais celui d'une chronique, même si l'auteur nous met en garde, en nous disant avoir recueilli, assemblé et parfois réduit ses sources. Le résultat final est un récit presque totalement dépourvu d'interventions personnelles de la part de l'auteur : les citations sont articulées pour former un nouveau texte, de façon parallèle à celle opérée 150 ans plus tard par Syméon Métaphraste ou par Théodore Daphnopatès. Le recueil d'*excerpta* devient ainsi histoire.

---

[30] Le texte se lit dans *PG*, vol. 63, col. 56 s. Voir S. Haidacher, *Studien über Chrysostomos-Eklogen*, Vienne 1902 (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 144/IV).

[31] *PG*, vol. 114, col. 235-292.

[32] J'ai consacré à ce sujet une étude récemment publiée : P. Odorico, « "Parce que je suis ignorant". Imitatio/Variatio dans la Chronique de Georges le Moine », dans *Imitatio – Aemulatio – Variatio*, *Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008)*, hrsg. von A. Rhoby und E. Schiffer, Vienne 2010, p. 209-216, dont je reprends ici certaines réflexions.

[33] Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. De Boor, 2 vols., Leipzig 1904.

Pour mieux expliciter ce processus, rien ne vaut un exemple pratique, et pour cela j'ai choisi la narration relative à Alexandre le Grand[34]. Celle- ci débute par une citation de Malalas, suivie d'un deuxième puis d'un troisième *excerptum* relevés chez le même auteur ; s'ensuivent huit lignes prises chez Flavius Josèphe et une citation de Chrysostome (peut-être empruntée à Anastase le Sinaïte). Le long discours sur l'habit du grand prêtre juif trouve des parallèles chez Anastase, et il est suivi d'une citation de Théodoret, d'une autre de Flavius Josèphe, etc. jusqu'à la fin du chapitre. Remarquons que les sources sont plurielles : de Chrysostome à Plutarque, de la Bible à Basile de Césarée, de Palladius à Théodoret en passant par le pseudo-Césaire. Inutile de dire que la composition originale de l'histoire aurait été moins fatigante que la copie continuelle, mais la *Chronique* est conçue justement comme une série d'extraits, un recueil d'une nouvelle forme. Il s'agit là encore d'un objet bien différent des *gnomologia*, des homélies ou des centons, mais qui est construit selon le même fonctionnement intellectuel.

Théophane le Confesseur, qui précède de peu Georges le Moine, utilise le même dictionnaire technique[35], lorsqu'il fait référence à la Chronique de George le Syncelle, qu'il devait compléter, selon les desiderata du même Georges, qui lui avait légué τήν τε βίβλον ἣν συνέταξε καταλέλοιπε καὶ ἀφορμὰς παρέσχε τὰ ἐλλείποντα ἀναπληρῶσαι, « le livre qu'il avait assemblé » (probablement le squelette de la deuxième partie de la *Chronique*), ainsi que les ἀφορμὰς pour « compléter ce qui manquait ».

La présence donc d'une mentalité qui construit des discours à partir de morceaux choisis est bien nette dans l'horizon intellectuel byzantin : on produit en partant de citations, et on opère surtout au niveau du cadre d'ensemble. Mais le recours à ce type d'attitude détermine aussi les modalités de la transmission du savoir : au lieu de considérer avec mépris toutes ces « compilations », nous devrions nous interroger sur leur signification dans la production intellectuelle. C'est à ce propos que se pose avec urgence la question

---

[34] *Ibid.*, p. 25-39.

[35] Theophanis Confessoris *Chronographia*, ed. C. De Boor, Leipzig 1883-1885 ; voir la traduction anglaise, riche en suggestions : *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, translated with Introduction and Commentary by C. Mango and R. Scott, Oxford 1977 (p. 1 pour le passage qui nous concerne ici), ainsi que la longue analyse faite par A. Kazhdan, *History of Byzantine Literature*, vol. I. *(650-850)*, p. 219-254. J'ai analysé plus dans le détail ce passage dans mon article « "Parce que je suis ignorant"… », auquel je renvoie pour plus de précisions.

de l'encyclopédisme, et notamment celui qui se serait développé dans le cercle de Constantin Porphyrogénète, selon la théorie de Paul Lemerle ; pour mieux saisir le problème, nous devons d'abord poser la question de la différence entre une encyclopédie et une bibliothèque plus ou moins concentrée, et nous interroger par la suite à la fonction de chaque ouvrage.

Commençons donc par les ouvrages de Constantin Porphyrogénète. Nous ne savons pas à quoi correspondaient exactement les *Excerpta* voulus par Constantin[36]. Chacune des 53 sections qui composaient l'ouvrage avait une préface, toujours la même, qui en expliquait les buts. Cette œuvre colossale fut conçue comme une série de recueils. L'objectif de l'ouvrage est de réunir dans une sorte de bibliothèque concentrée plusieurs sujets tirés d'un nombre apparemment important de sources. Constituer une bibliothèque densifiée, ce qui ne veut pas dire faire une encyclopédie, tel était le souhait de Constantin, tel que le compilateur nous le déclare dans la préface[37]. Le sens de cette bibliothèque était de « tirer gloire des lectures » (εὔκλειαν ἐκ τῶν ἐντυχανόντων καρπώσασθαι : je voudrais souligner sur ce point le mot καρπώσασθαι, car il s'agit du même mot que Photius utilise à propos de l'œuvre de Stobée). Mais étant donné que les hommes ont une tendance naturelle à la paresse (comme le fils de Stobée, qui avait une attitude mollasse face à ses études), ils justifient leur peu de disposition à lire en arguant que les livres sont difficiles à trouver ou qu'ils comportent trop de bavardages. C'est pourquoi il a jugé bon d'abord de rassembler en les cherchant attentivement partout dans le monde (συλλέξασθαι, terme utilisé aussi par Photius / Stobée), des livres qui portent sur tout le savoir, et ensuite de les abréger en effectuant un choix (ἐκλογή), de façon à morceler les ouvrages (καταμερίσαι), pour les rendre plus faciles à lire. La mentalité du recueil agit ici pour constituer une bibliothèque facilement maniable et gérable, comme celle de Stobée ou encore celle d'Antiochos. Enfin, dans chaque préface est indiquée la position de chaque recueil dans l'ensemble de l'ouvrage, qui est constitué de 53 sections, et la liste des auteurs utilisés pour compiler chaque section.

---

[36] *Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, ed. U. Ph. Boissevain – C. De Boor – Th. Büttner-Wobst, Berlin 1903-1906.

[37] Je ne rentre pas dans la question de la paternité des préfaces : je pense qu'elles sont dues à quelqu'un qui appartenait à l'entourage de Constantin, car celui-ci est défini « le plus orthodoxe et chrétien des empereurs », ce que Constantin VII aurait pu difficilement dire de lui-même ; d'ailleurs les louanges qui s'enchaînent dans la préface s'adaptent mal à un prologue écrit par l'auteur, auquel on fait référence à la troisième personne.

Évidemment ce n'est pas, ou plus, l'histoire qui y prime, et considérer les *Excerpta* comme une encyclopédie historique serait se tromper sur le sens même de la compilation. Constantin ne veut pas élaborer un recueil historique: l'histoire n'est pas au cœur de ses préoccupations. Les 53 sections ont pour dessein de rassembler sous un même titre différents sujets qui se trouvaient éparpillés dans des histoires écrites depuis l'Antiquité. Au lieu de créer une ressource didactique constituée d'articles s'enchaînant entre eux et autorisant le passage d'un aspect à l'autre de l'exposé historique, au lieu de présenter les événements historiques dans un ensemble organisé qui permette et privilégie la circulation du savoir, cet énorme recueil – d'après ce qu'il nous est donné de comprendre – réunissait dans chaque section tout ce qui pouvait être amassé autour d'un même sujet, que ce soit le couronnement de l'empereur ou les victoires, les pièges ou les ambassades, la succession des rois ou la correspondance, les vertus et les vices. Le principe est celui que nous avons retrouvé chez Jean de Stobi, où les écrits des anciens auteurs avaient été morcelés pour être recomposés dans des unités nouvelles, par thème. Il est le même que ce que nous avons constaté dans le recueil de sources qui traitent des questions théologiques, la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* : recueillir tout le matériel disponible sur des sujets différents, liés par une thématique commune, créer une bibliothèque de référence, transmettre le savoir sans se perdre dans les détails, éviter, comme le dit Stobée, une recherche longue et fatigante, pour retrouver les passages pertinents, et éventuellement passer de l'extrait à la source, si on veut le faire. Tout cela est typique de la mentalité qui a été construite autour des recueils, et la formation intellectuelle passe par ces compilations. Est-il possible de considérer comme une encyclopédie l'*Anthologium* de Stobée ? Personne ne l'oserait. Pourtant, il est communément admis aujourd'hui que l'*Anthologium* de Constantin Porphyrogénète en est une.

Il en est de même pour les autres ouvrages, qui, selon Lemerle, faisaient partie du projet encyclopédique de Constantin Porphyrogénète. Pour ce qui est de « l'encyclopédie religieuse », nous pouvons en distinguer deux types, dont la nature diffère mais qui se complètent : les ménologes et les synaxaires. Les premiers (le plus célèbre est celui de Syméon Métaphraste) sont des recueils de vies de saints, présentées dans l'ordre du calendrier liturgique : il s'agit encore une fois d'une sorte de bibliothèque contenant des textes entiers, réunis et traduits pour servir des exigences liturgiques. Les synaxaires présentent un

aspect plus intéressant, car les textes y sont réduits à quelques lignes, et ils contiennent une masse de renseignements ayant trait aussi bien à l'histoire qu'à la géographie. Mais ne nous trompons pas : ce sont tout simplement des recueils, où le savoir hagiographique a été déstructuré et restructuré dans l'ordre de l'année liturgique pour donner un cadre d'ensemble, et qui n'offrent aucune possibilité de circulation du savoir. Le but est d'instruire le fidèle pendant l'office, de faire de la propagande politique, de construire des modèles de comportements sociaux, mais certainement pas de produire un ensemble de culture.

Les synaxaires appartiennent pleinement à la culture du recueil comme catégorie autonome, et le lexique que leurs auteurs utilisent dans les préfaces nous montre, une fois de plus, l'importance de cette démarche culturelle et de ce cadre mental. Sans étonnement nous retrouvons les mêmes concepts, les mêmes mots, les mêmes procédés que ceux que nous avons déjà découverts dans les autres recueils. Si nous prenons l'ensemble des préfaces[38], nous retrouvons les mêmes explications sur les méthodes adoptées par les synaxaristes. Ils déclarent avoir fait une recherche de livres dans toute l'œcoumène (exactement comme Constantin Porphyrogénète), avoir trouvé un grand désordre dans les recueils précédents et ils expliquent les modalités selon lesquelles ils ont organisé leur matériel. Étant donné le caractère sensible du sujet (la sainteté), ils insistent sur la façon dont la déstructuration s'est produite : ils n'ont que simplifié la langue, ils ont évité les tournures trop complexes (préoccupation présente aussi, d'après ses dires, chez Georges le Moine), ils ont restructuré le matériel sur la base des exigences de la liturgie, suivant le calendrier. Je ne citerai que l'anonyme de la famille S*, car son vocabulaire est tout à fait symptomatique de la culture du recueil : ἐκ διαφόρων συναξαρίων συναξάριον συντάξαι προτεθήμημαι, οὐκ ἀφ'ἑαυτοῦ τι προστιθεὶς οὐδὲ τοὺς λόγους ῥητορικῶς καλλωπίζων, ἀλλὰ συνάγων εὐλαβῶς τὰ ἐσκορπισμένα καὶ ἀλληνάλλως ἐν ἄλλοις καὶ ἄλλως κείμενα, καὶ πλατύνων τὰ στενῶς πως καὶ ἀποκρύφως ἔχοντα, συντέμνων δὲ μᾶλλον τὰ φανερῶς… τὰ διακεκριμένα ἐρανιζόμενος καὶ συναρμολογῶν ἀφελῶς…[39].

---

[38] Elles ont été éditées dans l'introduction à l'édition du synaxaire en usage dans la Grande Église de Constantinople : *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, opera et studio H. Delehaye, Bruxelles 1902.

[39] *Ibid.*, col. IX.

Réunir à travers une déstructuration, restructurer ce qui a été recherché et recueilli pour créer un ouvrage organique, relatif à une branche donnée du savoir, tels sont les procédés employés, et chaque ouvrage, différent des autres et appartenant à des catégories distinctes, répond à une même mentalité, une même démarche culturelle, celle du recueil. Dans ce cadre, nous pouvons inclure aussi les *Geoponica*, constitués d'*excerpta* en théorie consacrés à l'agriculture, mais dont le contenu est beaucoup plus vaste que ce que le titre laisse entendre. Les *Geoponica* sont pourvus d'une préface[40] qui a été exploitée par Lemerle pour mieux préciser sa conception de l'encyclopédisme. L'auteur fait l'éloge de Constantin Porphyrogénète, très savant et attaché – dirions-nous – au rôle de la culture ; il a porté son attention sur la philosophie et la rhétorique, ainsi que sur tous les types de disciplines scientifiques. Ensuite, constatant que la société est divisée en trois parties, à savoir l'armée, le clergé et les paysans, il s'est occupé aussi de l'agriculture, en faisant réaliser cet ouvrage. Lemerle considère que l'auteur fait référence ici aux différents ouvrages « encyclopédiques » de Constantin. À regarder de près cette préface, non seulement nous trouvons tout le vocabulaire que nous avons déjà rencontré (p. ex. à la p. 2, lignes 16-17: εἰς ἓν συλλαξάμενος, κοινωφελὲς ἔργον τοῖς πᾶσι προτέθεικας), mais aussi la fonction qu'on attache à l'ouvrage est celle qui existe chez Stobée, lorsqu'on parle de l'« utilité » de la compilation. En outre, on fait référence aux textes qu'on a retrouvés auprès des anciens écrivains après une recherche attentive. Mais si cette introduction n'est qu'une dédicace au *basileus*, chaque livre comporte une vraie description de la façon dont l'auteur a mené à bien son entreprise. Cette description est en ligne avec toutes les autres que nous avons considérées jusqu'ici, au niveau du vocabulaire (Τὰ διαφόροις τῶν παλαιῶν… χρησίμων εἰρημένα συλλέξας εἰς ἕνμ τουτὶ τὸ βιβλίον συντέθεικα. Συνείλεκται δὲ ἐκ τῶν… [suit la liste des auteurs]), de l'utilité attachée à l'ouvrage, et aussi des sources utilisées, dont on donne la liste, tout comme dans les *Excerpta*. Au fil des brèves préfaces, les mêmes termes techniques reviennent, comme ἐκλογή, σύνταξις, etc. Les morceaux choisis qui constituent l'ouvrage sont juxtaposés et se suivent, formant ainsi des chapitres, afin de construire une bibliothèque réduite du savoir ancien relatif aux techniques agricoles. J'insiste sur le concept de « bibliothèque réduite » pour contrer celui d'encyclopédie qui est

[40] *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae*, recensuit H. Beckh, Leipzig 1895.

trop souvent utilisé[41]. Comment définir par exemple comme « encyclopédie juridique » la *Synopsis* des lois voulues par la dynastie macédonienne, comme le fait Lemerle ?

Certes, le lexique *Souda*, qu'il soit ou non lié à la volonté de Constantin Porphyrogénète, fait penser à nos dictionnaires encyclopédiques, mais n'oublions pas de lui donner sa dimension propre, celle d'un outil de travail, d'un recueil de mots rares et de renseignements sur un nom propre ou commun, qui faisait partie de l'outillage dont disposait un savant byzantin, mais qui ne permettait aucune organisation du savoir, si l'on exclut le fait qu'il faisait usage de l'ordre alphabétique. Enfin, les recueils d'épigrammes qui voient le jour pendant le siècle de Constantin VII, doivent-ils être considérés comme une encyclopédie poétique ? Je renvoie à la contribution de Francesca Maltomini, dans ce même volume[42], pour une analyse plus détaillée. Ce que je tiens à souligner est que les préfaces de Kephalas aux livres de son anthologie[43] semblent indiquer la volonté de recueillir le matériel épigrammatique de façon à avoir un recueil complet, une bibliothèque miniaturisée, peut-être en relation avec son activité d'enseignement à l'école de la *Néa Ekklèsia*.

J'aimerais citer un dernier exemple de l'expression de cette mentalité, puisé dans l'hagiographie. La *Vie de Cyrille le Philéote*[44] de Nicolas Katasképhènos, datant du XIIe siècle, époque où la culture du recueil semble s'estomper, est constituée de quelques lignes qui décrivent un épisode de la vie du saint, suivies à chaque fois d'un petit *gnomologium*, où sont rassemblés des passages patristiques, qui servent à démontrer que l'action du saint s'intègre dans une tradition bien précise. Il s'agit là encore d'une forme de manifestation de cette mentalité qui, au lieu d'être définie comme encyclopédique, mériterait pleinement d'être étiquetée « du recueil ».

Pour conclure cet exposé, je souhaite faire référence à un conte oriental que j'avais lu tout petit et qui m'avait beaucoup impressionné : un roi a un

---

[41] Voir par exemple la récente traduction russe de l'ouvrage : *Geoponiki. Vizantiiskaia sel'skokhoziaistvennaia entsiklopediia X veka. O rasteniiakh : traktat Al'berta Velikogo*, Riazan 2006.

[42] [F. Maltomini, « Selezione e organizzazione della poesia epigrammatica fra IX e X secolo – la perduta antologia di Costantino Cefala e l'*Antologia Palatina* », in P. Van Deun et C. Macé (éd.), *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009*, Louvain – Paris – Walpole, MA 2011 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), p. 109-124 (n. éd.)]

[43] Voir le texte dans l'article de F. Maltomini, *ibid*.

[44] E. Sargologos, *La Vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin*, Bruxelles 1964 (Subsidia Hagiographica, 39).

fils, qui lui demande de lui expliquer le sens de la vie. Interloqué, le souverain fait appel à tous les savants du royaume pour qu'ils trouvent la réponse. Ceux-ci commencent par accumuler des livres qu'ils vont chercher dans le monde entier. Ils obtiennent ainsi une bibliothèque gigantesque, bien trop vaste pour que la vie d'un homme suffise à la lire entièrement. Le roi ordonne donc qu'une synthèse en soit faite. À force d'acharnement, les savants parviennent à résumer tout le savoir en cent volumes. Mais le monarque a vieilli, et il n'a plus assez de temps pour les lire tous. De réduction en réduction, le temps passe, et sur son lit de mort le roi n'a toujours pas eu la réponse à sa question. Presque à son trépas, il dit à son fils: « Lorsque tu es né, toi seul pleurais, et tous autour de toi riaient. Tâche de faire de façon que sur ton lit de mort, toi seul ries, et que tous les autres pleurent ». À ce moment précis, les savants apportent au roi ce qu'il avait tant attendu, le concentré de tous les savoirs. Évidemment il s'agit de la phrase qu'il vient de prononcer, mourant mais enfin éclairé, phrase que l'expérience d'une vie de sagesse lui avait révélée, tout naturellement.

DU PREMIER HUMANISME À L'ENCYCLOPÉDISME : UNE CONSTRUCTION À REVOIR

Tous les byzantinistes qui se sont formés dans les années 1970 ont une dette énorme envers l'ouvrage de Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, paru en 1971[1]. En parcourant les pages de ce traité devenu désormais classique, nous avons appris à jeter un regard nouveau sur le fonctionnement intellectuel des Byzantins, sur leur façon de transmettre le savoir, sur l'originalité de leur pensée. Dès sa parution, l'ouvrage a connu un tel succès, qu'il est devenu un point de départ incontournable pour toute recherche sur cette période cruciale du millénaire byzantin ; nous avons presque l'impression qu'après cette publication, la période allant du IXe au Xe siècle n'a pas eu besoin de faire l'objet d'études systématiques, comme si la parole finale avait été prononcée. Parmi les idées originales et structurantes avancées par Lemerle, se trouve celle qui concerne la naissance d'un « encyclopédisme » à Byzance[2], un terme qui a connu un succès remarquable et a été par la suite largement employée, pour définir les ouvrages constitués d'*excerpta* où le savoir était réuni dans des ensembles homogènes. C'est justement sur ce point que je voudrais revenir pour apporter quelques précisions.

Voyons d'abord quelles sont les théories de Paul Lemerle *à* ce sujet : autour de Constantin Porphyrogénète et sous son impulsion se serait constitué un groupe de travail qui avait la charge de constituer de véritables encyclopédies. L'encyclopédisme représenterait le point d'aboutissement du « premier humanisme » développé à partir du IXe siècle. Certes, Lemerle n'était pas le premier à parler d'encyclopédies à Byzance : Dain l'avait fait dans les années 1950, et il faut se rappeler qu'au début du siècle Th. Büttner-Wobst[3] avait déjà introduit la notion d'*historische Encyklopädie* à propos des *Excerpta*

---

[1] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971.

[2] « L'encyclopédisme du Xe siècle » est le titre du Xe chapitre de l'ouvrage (p. 267-300), où Lemerle parle de ce sujet.

[3] Th. Büttner-Wobst, « Die Anlage der historischen Encyklopädie des Konstantinos Porphyrogennetos », *Byzantinische Zeitschrift* 15, 1906, p. 88-120. Il faut remarquer que C. de Boor, « Zu den Excerptsammlungen des Konstantin Porphyrogennetos », *Hermes* 19, 1884, p. 123-148, parlait justement d'un recueil d'*excerpta*.

de Constantin VII. Lemerle avait déjà abordé cet argument en publiant un article dans un numéro des *Cahiers d'Histoire mondiale* entièrement consacré à l'encyclopédisme, avec des études particulièrement intéressantes sur le monde antique et médiéval[4].

Par jeu d'enchaînement, le *Lexique* de Souda a été considéré comme une véritable encyclopédie, voire l'œuvre qui permettait de parler d'encyclopédisme à Byzance. Assuré de cette présence, Lemerle n'a fait que broder autour d'elle l'idée de la grande encyclopédie constantinienne, même si, dans cette construction, le rôle du *Lexique* de Souda a fini par être marginalisé, à cause notamment de sa date plus tardive par rapport à la production de Constantin.

Mais Lemerle est allé bien au-delà de ses prédécesseurs, puisqu'il a construit un cadre homogène de constitution d'encyclopédies autour de la figure de Constantin Porphyrogénète, auquel il attribue une véritable volonté de construire d'énormes répertoires du savoir, qu'il définit comme des encyclopédies. Bien sûr, nous prévient-il, il ne faut pas entendre le mot « encyclopédie » dans le sens moderne ; « ce serait une grave erreur que de tout ramener au Porphyrogénète », nous dit-il. Cependant dans son ouvrage Lemerle essaye de trouver un dénominateur commun et une fonction commune à toute cette production. L'étude que Lemerle mène sur les *Excerpta* constantiniens est exemplaire en ce sens. Après en avoir fait une analyse ponctuelle et très intelligente, il détruit en quelque sorte la tradition philologique précédente, pour mieux s'approprier l'idée d'encyclopédisme : « On continue de prononcer à leur propos les mots d'"encyclopédie historique" : étrange confusion »[5]. Nous pourrions penser que Lemerle nie cette catégorie. Mais il explique alors qu'« une compilation qui découpe, fractionne, disloque les sources et en disperse les fragments en sorte d'en détruire l'enchaînement et le sens… est une anti-histoire ». Lemerle revient donc au préambule de la compilation, où est reprise l'idée de l'*historia magistra vitae* pour conclure que « si l'homme, perdu ou sauvé pour des raisons qui le dépassent, n'est pas vraiment et par lui-même capable de progrès, du moins possède-t-il ce qu'il faut de libre arbitre

[4] Il s'agit du vol. 9/3 des *Cahiers d'histoire mondiale*, publiés à Neuchâtel en 1966. L'article de P. Lemerle, « L'Encyclopédisme à Byzance à l'apogée de l'Empire, et particulièrement sous Constantin VII Porphyrogénète » se trouve aux p. 596-616. D'autres contributions consacrées à l'encyclopédisme de l'Antiquité tardive et de l'époque médiévale sont présentes : je signale notamment P. Grimal, « Encyclopédies antiques », p. 459-483 ; et J. Fontaine, « Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique », p. 519-538.

[5] P. Lemerle, *Premier humanisme…*, p. 288.

pour faire un choix entre divers possibles : encore faut-il qu'il possède les éléments de ce choix, et c'est ici qu'intervient la connaissance comme facteur moral. Les *Excerpta* sont, ou veulent être, une encyclopédie morale ».

Par ce jeu de mots extrêmement élégant, et de manière sous-entendue, Lemerle relie d'un trait l'idée que la culture et le savoir servent pour le Byzantin à la construction de la morale, que cette culture provient de l'*enkyklios paideia*, et que donc, surprenante conclusion, Constantin VII procède à l'élaboration d'une encyclopédie morale. À partir de là, toute la production des savants byzantins réunis autour de l'empereur est vue dans le sens d'une encyclopédie du savoir, dont le but était la construction ou la réaffirmation de la morale.

Mais la liaison entre la prétendue encyclopédie morale et la formation intellectuelle des Byzantins qui était fondée sur l'*enkyklios paideia* est certainement forcée : inutile de rappeler que tout enseignement, à toute époque, répond aussi à des questionnements moraux, et que nous ne parlons pourtant pas d'une encyclopédie à chaque fois que nous sommes en présence d'outils de travail intellectuels. Le jeu des mots doit nécessairement cesser.

Dans le raisonnement de Lemerle, l'idée d'une « encyclopédie morale » suit celle de l'« encyclopédie impériale »[6], qui serait constituée par quatre ouvrages destinés à comprendre et donner des indications historiques pour gérer l'État du point de vue idéologique : la *Vita Basilii*, le *De Administrando Imperio*, le *De Thematibus* et le *De Cerimoniis*[7]. De la même façon, d'autres ouvrages s'ajouteraient, produits par les collaborateurs de Constantin VII, qui *œuvraient* sous son impulsion : Syméon le Métaphraste serait à l'origine d'une « encyclopédie religieuse », les *Géoponica* seraient une « encyclopédie » spécialisée destinée à l'agriculture, une ἀνακάθαρσις des lois serait une sorte d'encyclopédie juridique[8].

Dans toute recherche de grande ampleur, comme celle de Lemerle, la première étape réside dans la création du « catalogue » du matériel, où sont réunies les données (les ouvrages dans ce cas) qui doivent être soumises à l'analyse. Ce catalogue est, bien entendu, constitué à partir d'une réflexion préliminaire ;

---

[6] *Ibid.*, p. 274-280.

[7] Dans cette contribution je ne parlerai pas des aspects idéologiques et politiques de l'opération culturelle de Constantin VII ; cet argument a été traité récemment par P. Magdalino, « Knowledge in Authority and Authorised History : The Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII », in *Authority in Byzantium*, ed. by P. Armstrong, Farnham 2013, p. 187-209 : dans cet article on trouvera toute la bibliographie précédente.

[8] Ce sont les encyclopédies « spécialisées » selon P. Lemerle, *Premier humanisme…*, p. 288 s.

il est le résultat d'une théorie et sert en même temps d'argumentaire pour la discussion et la défense d'un point de vue. Le processus est clair dans le cas de Lemerle, et la question concerne les données théoriques préalables assumées par lui (notamment l'existence d'un « premier humanisme » aboutissant à l'encyclopédisme), qui doivent être discutées. Mais les mots ont leur poids et parfois font leur cheminement de façon autonome.

L'unité du catalogue de Lemerle, sa consistance, était déterminée par le fait que toutes ces œuvres avaient été composées par, ou sous l'impulsion de, Constantin Porphyrogénète. En outre, et surtout, elles présentent une forme qui peut difficilement être ramenée à celle des ouvrages desquels nous sommes coutumiers, comme un livre d'histoire, ou un traité de médicine ou d'agriculture : elles utilisent très souvent des sources de manière tellement massive qu'il nous est difficile de parler de « composition originale », car il semble que l'apport de l'auteur soit limité au repérage et à la copie des sources. Même lorsque nous ne connaissons pas ces sources, comme dans le cas du *De Administrando Imperio*, les chercheurs font référence à des documents d'archives, qui cependant leur sont inconnus. On a donc donné à cette catégorie de produits littéraires, en général anonymes ou presque, l'appellation de « compilations », sans opérer de distinctions plus précises. Dans son catalogue, Lemerle a par la suite substitué le mot « encyclopédie » au mot « compilation », et a analysé l'ensemble comme une catégorie homogène, en réunissant par contenu les différents ouvrages.

Cependant l'idée de compilation comme œuvre anonyme composée d'extraits doit être radicalement revue, et nous devons faire des distinctions entre tous ces ouvrages auxquels on donne l'appellation de « compilation ». La *syllogè* dans son sens propre est un recueil fondé sur un double mouvement : les sources anciennes sont *déstructurées* en extrayant des passages ciblés ; ces passages sont ensuite *restructurés* dans un nouvel ensemble, complètement différent des œuvres originales utilisées, ensemble qui a ses fins propres et un objectif bien précis, que nous pouvons identifier, ainsi qu'un public auquel il s'adresse[9]. Ce que nous appelons « compilation » ou « recueil » ou encore

[9] J'ai développé longuement cette idée dans ma récente contribution au congrès qui a eu lieu à Louvain en 2009 : P. Odorico, « Cadre d'exposition / cadre de pensée : la culture du recueil », dans P. Van Deun – C. Macé (éd.), *Encyclopedic Trends in Byzantium* ?, Leuven – Paris – Walpole, MA 2011, p. 89-107 [article repris dans ce volume (n. éd.)]. Dans ce même volume, plusieurs contributions éclaircissent le sens de la culture du recueil ; je me limite à signaler les articles de P. Magdalino, « Orthodoxy and History in Tenth-Century

« *syllogè* » est un ouvrage avec une logique interne, une forme préétablie et dont le contenu est constitué par des citations, collées les unes après les autres, d'une façon qui pourrait rappeler un centon. Ses fonctions peuvent être multiples, de l'outillage littéraire à l'enseignement de la rhétorique, de l'apprentissage des auteurs anciens à celui de la morale, de l'exposition de l'histoire à celle des dogmes de la foi, et j'en passe. Par exemple, des citations de Basile de Césarée ou de Jean Chrysostome sont collées ensemble pour former un discours[10] ; ou encore, une longue série de citations peuvent constituer un florilège ; une chronique peut être composée de citations de plusieurs auteurs, comme dans le cas de Georges le Moine ; un sujet quelconque peut être abordé par une série de morceaux choisis tirés de la littérature antérieure, sans que l'auteur soit obligé d'y ajouter du sien. C'est d'ailleurs pourquoi, dans une perspective d'histoire de la culture, de la société et des modalités de transmission du savoir, notre attention ne doit pas être portée en premier lieu sur les sources utilisées, mais sur la structure et la fonction de l'ouvrage.

En revanche, un ensemble de notes personnelles, résultat d'une lecture intensive, même s'il est constitué de citations[11], n'est pas un ouvrage pensé pour la publication et organisé selon un schéma précis. Un manuscrit où sont

---

Byzantine "Encyclopedism" », p. 143-160, et de Y. Papadogiannakis, « "Encyclopedism" in the Byzantine question-and-answer literature – the case of Pseudo-Kaisarios », p. 29-44 ; par contre, une vision plus traditionnelle peut être retrouvée dans la contribution de P. Schreiner, « Die enzyklopädische Idee in Byzanz », p. 3-28. Dans le volume on trouvera de nombreuses références bibliographiques. Une évaluation générale sur ce livre, qui représente un véritable point de repère pour toute recherche future, a été faite par A. Kaldellis, in *The Medieval Review*, 12.10.30 (https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/17693/23811).

[10] Les *Sermones de Moribus* métaphrastiques se trouvent dans la PG 32, col. 1116-1381 : cf. J. F. Kindstrand, « Florilegium e Basilio Magno ineditum », *Eranos* 83, 1985, p. 91-111, et S. Y. Rudberg, « "Morceaux choisis" de Basile sélectionnés par Syméon Métaphraste », *Eranos* 62, 1964, p. 100-119 ; P. J. Fedwick, « The Citations of Basil of Caesarea in the Florilegium of Pseudo-Antony Melissa », *Orientalia Christiana Periodica* 45, 1979, p. 32-44. Pour Jean Chrysostome, cf. P. Odorico, « Un esempio di lunga durata della trasmissione del sapere : Cecaumeno, Sinadino, l'Antichità, l'Età Moderna », dans *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, t. I, a cura di M. S. Funghi, Florence 2003 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria », Studi, 218), p. 283-299 (notamment p. 290-291). Voir aussi P. Odorico, « Gli gnomologi greci sacro-profani. Una presentazione », *ibid.*, t. II, Florence 2004 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria », Studi, 225), p. 61-96.

[11] Je donne comme exemple l'ensemble de citations, notes personnelles de lecture, rédigé par Nicéphore Grégoras : M. Losacco, « Niceforo Gregora lettore di Fozio », dans *Storia della scrittura e altre storie*, a cura di D. Bianconi, Rome 2014 (*Bollettino dei classici*, Suppl. n. 29), p. 53-100.

recueillis plusieurs ouvrages (les livres *miscellanei*), de façon à constituer un ensemble logique et cohérent, ressemble davantage à une compilation[12], mais il n'est pas une œuvre littéraire dans le sens qui nous occupe ici.

En outre, nous devons apporter une nouvelle distinction à l'intérieur [de] la famille des « compilations ». Il y a à Byzance d'autres compilations, qui, certes, utilisent les mêmes procédés que nous retrouvons pour des « recueils », mais dont la façon de le composer diffère. Par exemple, les synaxaires et les ménées, ainsi que le Ménologe de Syméon Métaphraste, cité par Lemerle comme « encyclopédie religieuse », n'appartiennent pas à la même catégorie des recueils de citations, l'une des principales différences étant la réécriture du texte : dans ce cas, il ne s'agit pas de « com-poser » (je reviendrai sur ce mot, qui veut s'approcher du grec συνάγω), mettre ensemble, des morceaux choisis tirés des récits antérieurs, mais de réélaborer le texte originel pour l'insérer dans un cadre nouveau. Il est évident que la mentalité de composition qui en est à l'origine est la même, mais ces œuvres, qui se fondent sur des produits précédents (à des fins liturgiques bien précises), réélaborent complètement le texte de la source qu'ils utilisent. Enfin, il faut faire une dernière distinction entre « anthologie » et « *syllogè* » : les grands ensembles de textes qui constituent un recueil (nous sommes obligés d'utiliser toujours les mêmes mots, qui ajoutent *à* la confusion), ne sont pas des compilations dans le sens de *syllogè*, car dans le cas des anthologies byzantines il s'agit de mettre ensemble des textes entiers, ordonnés selon une logique propre à chaque auteur, en vue de leur utilisation : ici nous sommes en face de « bibliothèques miniaturisées », constituées par l'intégralité de la source, et non par son extrapolation. Ainsi le recueil de lois connu sous le titre de *Basiliques* (au moins dans la partie des

[12] Dans les dernières années des efforts considérables ont été déployés pour étudier ce type de manuscrits, études qui se sont servies aussi de l'idée de « culture de la *syllogè* » comme façon de mettre ensemble des contenus apparemment non homogènes. Je renvoie au livre de F. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei. Ricerche su esemplari dei secoli IX-XII*, Spoleto 2007 (Testi, Studi, Strumenti, 21). Voir aussi les Actes du congrès international consacré au sujet : *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni* : *atti del convegno internazionale – Cassino 14-17 maggio 2003*, a cura di E. Crisci – O. Pecere, qui constituent le volume 2, 2004 de la revue *Segno e Testo* : je signale notamment les interventions de J. P. Gumbert, « Codicological Units : Towards a Terminology for the Stratigraphy of the Non-Homogeneous Codex », p. 17-42 ; D. Muzerelle – E. Ornato, « La terza dimensione del libro. Aspetti codicologici », p. 43-74 ; M. Maniaci, « Il codice greco "non unitario". Tipologie e terminologia », p. 75-108 ; F. Ronconi, « Per una tipologia del codice miscellaneo greco in epoca mediobizantina », p. 145-182.

Novelles), ou l'*Anthologie* poétique de Constantin Céphalas[13] (l'encyclopédie juridique et l'encyclopédie poétique de Lemerle) sont des bibliothèques miniaturisées, comportant tout ce qu'on voulait conserver d'un genre littéraire précis, ou un corpus des lois. Encore une fois, les méthodes de la collecte des données et la mentalité qui en est à l'origine sont les mêmes, mais la nature du texte diffère.

Sur la base de ces considérations, revenons-en au catalogue de Lemerle. Les quatre ouvrages de Constantin Porphyrogénète, et les autres composés dans son entourage (*Ménologe*, *Taktika*, *Géoponika*, *Iatrika* et *Hippiatrika*, *Etymologika* et *Souda*), ou à une époque proche, comme les *Basilika* ou l'*Anthologie* de Constantin Céphalas, sont considérés par lui comme des compilations, que Lemerle définit comme autant d'encyclopédies. Mais si nous regardons de près ces ouvrages, nous voyons bien que de très fortes différences existent entre eux, et que le catalogue est constitué de pièces dont la nature et la fonction sont assez distinctes, même s'ils relèvent d'une attitude culturelle semblable, d'une façon unique de faire et de collecter les sources, qui est à la base de la culture de la *syllogè*. C'est donc la nature même du catalogue de Lemerle qui suscite de très fortes perplexités.

En outre, si le catalogue est mal construit, le fait de justifier son unité par la définition d'« encyclopédie » devient totalement déviant. En effet, comment interpréter le mot « encyclopédie » ? Non comme culture générale, car nous ne pourrions pas l'attribuer à une période spécifique de Byzance, étant donné sa diffusion pendant le millénaire byzantin et bien avant. Non comme une encyclopédie moderne, car toute idée de circulation du savoir, qui est à la base de l'encyclopédie moderne, est exclue. Lemerle en a été conscient, *étant donné* qu'il précise que le contenu de l'encyclopédisme byzantin « ne se laisse exactement ramener à aucun autre ». Nous ne pouvons même pas le mettre en relation avec le mouvement pré-encyclopédique, ou avec la pensée analytique, comme celle de Descartes, qui essaye de déstructurer une donnée, de la réduire à ses éléments minimaux, pour procéder à une reconstruction qui assure la compréhension de l'ensemble.

[13] Sur l'*Anthologie* de Céphalas en rapport avec la culture du recueil voir F. Moltomini, « Selezione e organizzazione della poesia epigrammatica fra IX e X secolo: la perduta antologia di Costantino Cefala e l'*Antologia Palatina* », dans *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, p. 109-124.

Pour mieux comprendre le sens de l'opération de Constantin Porphyrogénète, rien ne vaut l'analyse de ses prétendues encyclopédies. Commençons par la soi-disant « encyclopédie impériale ». Il est inutile de rappeler que les quatre ouvrages qui, selon Lemerle, la constitueraient, ne peuvent pas être mis en relation autrement que par l'intérêt que leur portait l'auteur, et probablement par son idéologie politique : que Constantin ait voulu écrire ou faire écrire des traités qui renvoient à l'organisation de l'État, comme le *De Administrando Imperio*, le *De Thematibus* et le *De Cerimoniis*, ne nous indique nullement qu'il y ait eu une volonté « encyclopédique », ni dans le sens d'un recueil favorisant la circulation du savoir *à l'intérieur de celui-ci*, ni même dans le sens d'un « savoir encyclopédique » pour indiquer métaphoriquement des connaissances très larges. En outre, comme nous l'avons vu, ces ouvrages ne sont même pas des « compilations », dans le sens de συλλογαί. Certes, leur auteur s'est servi de documents préexistants, dans une certaine mesure et selon des procédures qu'il nous est difficile de mesurer, même si de futures recherches pourront peut-être y apporter quelque lumière[14], mais nous ne savons pas si ces sources ont été copiées et collées l'une à l'autre pour former une « compilation ». Quant à la *Vita Basilii*, il s'agit d'un livre d'histoire conçu pour célébrer la gloire de l'ancêtre de Constantin, fondateur de la dynastie, dans des buts idéologiques et légitimistes très clairs[15] : c'est un ouvrage historique qui constitue une « narration », ce qui exclut de faire de lui une « compilation ».

Par rapport à ces ouvrages, les *Excerpta constantiniens*, qui constitueraient l'« encyclopédie morale », sont totalement différentes : il s'agit de passages tirés de plusieurs auteurs, et collés les uns après les autres dans des sections qui traitent des sujets bien précis, selon la définition que nous avons donnée plus haut de la *syllogè*. Ici le processus de déstructuration et restructuration des textes utilisés est complet et nous sommes en présence d'une « compilation ».

En poursuivant l'examen du « catalogue » de Lemerle avec les « encyclopédies spécialisées », nous rencontrons différents types d'ouvrages qui doivent être bien séparés : si les *Géoponica*, par exemple, ont une structuration iden-

[14] Voir, par exemple, l'étude de C. Sode, « Sammeln und Exzerpieren in der Zeit Konstantins VII. Porphyrogennetos. Zu den Fragmenten des Petros Patrikios im sogenannten *Zeremonienbuch* », dans *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, p. 161-176. Pour le *De thematibus*, voir Th. Pratsch, « Untersuchungen zu *De thematibus* Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos », *Ποικίλα βυζαντινά* 13, Bonn 1994, p. 13-136.

[15] Voir notamment P. Magdalino, « Knowledge in Authority… ».

tique aux *Excerpta* et sont bien une *syllogè*, les *Taktika*, les recueils de lois, l'anthologie de Céphalas, les ménologes, appartiennent à des types différents de production : même si la mentalité qui les a produits est toujours celle de la collecte des sources, elle est cependant réalisée selon des modalités différentes. Enfin, dans chaque « compilation », comme je le disais, ce qui prime c'est la structuration et la fonction, non les matériaux qui la constituent : nous devons considérer, par exemple, les *Excerpta* comme un traité sur plusieurs sujets bien définis, et comme une œuvre à part entière, tout comme nous le faisons de la *Chronique* de Georges le Moine. En poursuivant l'exemple, un lecteur qui voulait connaître l'histoire du monde, avait recours à cette chronique, et le même lecteur qui voulait apprendre les modalités des ambassades, pouvait lire la section correspondante des *Excerpta*. La question des sources qui composent ces ouvrages autonomes jouait certainement un rôle, surtout en ce qui concerne l'« autorité » dont chaque auteur était porteur, mais le produit dans son ensemble est d'un autre ordre, au-delà des intérêts des philologues d'aujourd'hui qui privilégient l'étude des sources plutôt que la transmission du savoir.

Le fait d'insérer pêle-mêle toute cette production dans la catégorie des « encyclopédies » a eu récemment comme dernier effet qu'on ne distingue plus ce qui appartient aux recueils en tant qu'œuvres structurées sur la base du « copier-coller », en découpant et réorganisant le matériel antérieur, des ouvrages qui peuvent relever d'une mentalité de réunion et d'organisation du matériel ancien, mais qui demeurent quand-même des ouvrages à part entière : sinon, comment séparer la συλλογή de la simple utilisation des sources ? C'est ainsi que certains chercheurs récents ont dilaté – sans le support préliminaire d'une théorie qui le justifie, comme Lemerle l'avait fait – le catalogue qu'avait proposé celui-ci en ajoutant à cette catégorie divers types d'ouvrages, considérés comme « compilations » sans discussion ultérieure, et qui ont des ressemblances qui restent indéterminées avec les œuvres produites autour de Constantin. Les problèmes ainsi repérés dans ce nouveau « catalogue » ont été annoncés et ont ouvert un débat tout aussi faux que mal posé[16]. D'autre part

[16] C'est l'erreur que nous trouvons à la base de l'article de C. Holmes, « Byzantine Political Culture and Compilation Literature in the Tenth and Eleventh Centuries : Some Preliminary Inquiries », *Dumbarton Oaks Papers* 64, 2010, p. 55-80. Pour les *Hippiatrica*, voir A. McCabe, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine* : *The Sources, Compilation and Transmission of the Hippiatrica*, Oxford 2007.

et en un sens totalement opposé, un travail fort intéressant a, tout récemment, vu le jour dans une thèse de doctorat qui doit être bientôt publiée : l'auteur y analyse avec précision les *Excerpta* constantiniens, et notamment le manuscrit du *De virtutibus et vitiis*, qui semblerait être la copie officielle de cette section, en y trouvant des éléments d'originalité, qui feraient de Constantin (ou de son équipe) un véritable novateur dans ce genre de compositions[17].

Pour bien comprendre la façon de composer une *syllogè*, le discours sur les *Excerpta* étant paradigmatique de la façon de construire des « compilations », nous devons entrer dans les détails, et pour ce faire rien ne vaut une lecture attentive de la Préface[18] qui se trouvait en tête de chacune des cinquante-trois sections constituant l'ouvrage.

> Ὅσοι τῶν πάλαι ποτὲ βασιλέων τε καὶ ἰδιωτῶν μὴ τὸν νοῦν παρεσύρησαν ἡδοναῖς, ἢ κατεμαλακίσθησαν, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς ἀκηλίδωτον ἀρετῇ συνετήρησαν, οὗτοι δὴ οὗτοι καὶ πόνοις ἐνεκαρτέρησαν καὶ λόγοις ἐνησχολήθησαν, καὶ ἄλλος ἄλλο τι τῶν ὅσοι λογικώτερον ἐπεβίωσαν παιδείας ἐρασταὶ γεγονότες σπουδαιότερόν τινα συνεγράψαντο, τοῦτο μὲν τῆς σφῶν αὐτῶν πολυμαθίας δεῖγμα ἐναργὲς τοῖς μετέπειτα καταλιπεῖν ἱμειρόμενοι, τοῦτο δὲ καὶ εὔκλειαν ἀείμνηστον ἐκ τῶν ἐντυγχανόντων καρπώσασθαι μνώμενοι. ἐπεὶ δὲ ἐκ τῆς τῶν τοσούτων ἐτῶν περιδρομῆς ἄπλετόν τι χρῆμα καὶ πραγμάτων ἐγίγνετο καὶ λόγων ἐπλέκετο, ἐπ' ἄπειρόν τε καὶ ἀμήχανον ἡ τῆς ἱστορίας ηὐρύνετο συμπλοκή, ἔδει δ' ἐπιρρεπέστερον πρὸς τὰ χείρω τὴν τῶν ἀνθρώπων προαίρεσιν μετατίθεσθαι χρόνοις ὕστερον καὶ ὀλιγώρως ἔχειν

[17] A. Németh, *Imperial Systematisation of the Past*, Doctoral Thesis, CEU University, Budapest 2010 [depuis publiée : *The Excerpta Constantiniana and the Byzantine Appropriation of the Past*, Cambridge – New York 2018 (n. éd.)].

[18] Je cite et examine ici la Préface du *Des ambassades* : *Excerpta de legationibus Romanorum ad gentes*, ed. C. de Boor, Berlin 1903 ; les autres parties qui ont survécu de l'ensemble des *Excerpta*, sont : *Excerpta de legationibus gentium ad Romanos*, ed. C. de Boor, Berlin 1905 ; *Excerpta de insidiis*, ed. C. de Boor, Berlin 1905 ; *Excerpta de sententiis*, ed. U. Ph. Boissevain, Berlin 1906 ; *Excerpta de virtutibus et vitiis. 1*, rec. et praefatus est Th. Büttner-Wobst, Berlin 1906 ; *2*, rec. et praefatus est A.G. Roos, Berlin 1910. A. Németh, *Imperial Systematisation…*, p. 181 s., a publié une nouvelle édition critique et relaté les vicissitudes de l'introduction notamment dans le manuscrit de Tours du *De virtitubus et vitiis* ; voir aussi R. Vári, « Zum historischen Excerptenwerke des Konstantinos Porphyrogennetos », *Byzantinische Zeitschrift* 17, 1908, p. 75-85. Parmi les études plus récentes sur les *Excerpta*, je me limite à citer I. Ševčenko, « Re-reading Constantine Porphyrogenitus », dans *Byzantine Diplomacy* : *Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, ed. by J. Shepard – S. Franklin, Aldershot 1992, p. 167-195 ; A. Németh, *Imperial Systematisation…*, notamment chap. 3 ; A. Kaldellis, *Byzantins Readings of Ancient Historians*, Exeter 2015, p. 35-46.

πρὸς τὰ καλὰ καὶ ῥᾳθυμότερον διακεῖσθαι πρὸς τὴν τῶν φθασάντων γενέσθαι κατάληψιν, κατόπιν γινομένης τῆς ἀληθοῦς ἐπιτεύξεως, ὡς ἐντεῦθεν ἀδηλίᾳ συσκιάζεσθαι τὴν τῆς ἱστορίας ἐφεύρεσιν, πῇ μὲν σπάνει βίβλων ἐπωφελῶν, πῇ δὲ πρὸς τὴν ἐκτάδην πολυλογίαν δειμαινόντων καὶ κατορρωδούντων, ὁ τῆς πορφύρας ἀπόγονος Κωνσταντῖνος, ὁ ὀρθοδοξότατος καὶ χριστιανικώτατος τῶν πώποτε βεβασιλευκότων, ὀξυωπέστερον πρὸς τὴν τῶν καλῶν κατανόησιν διακείμενος καὶ δραστήριον ἐσχηκὼς νοῦν ἔκρινε βέλτιστον εἶναι καὶ κοινωφελὲς τῷ τε βίῳ ὀνησιφόρον, πρότερον μὲν ζητητικῇ διεγέρσει βίβλους ἄλλοθεν ἄλλας ἐξ ἁπάσης ἐκασταχοῦ οἰκουμένης συλλέξασθαι παντοδαπῆς καὶ πολυειδοῦς ἐπιστήμης ἐγκύμονας, ἔπειτα τὸ τῆς πλατυεπείας μέγεθος καὶ ἀκοὰς ἀποκναῖον ἄλλως τε καὶ ὀχληρὸν καὶ φορτικὸν φαινόμενον τοῖς πολλοῖς δεῖν ᾠήθη καταμερίσαι τοῦτο εἰς λεπτομέρειαν ἀνεπιφθόνως τε προθεῖναι κοινῇ τὴν ἐκ τούτων ἀναφυομένην ὠφέλειαν, ὡς ἐκ μὲν τῆς ἐκλογῆς προσεκτικωτέρως καὶ ἐνδελεχέστερον κατεντυγχάνειν εἰς τοὺς τροφίμους τῶν λόγων καὶ μονιμώτερον ἐντυποῦσθαι τούτοις τὴν τῶν λόγων εὐφράδειαν, μεγαλοφυῶς τε καὶ εὐεπιβόλως πρὸς ἐπὶ τούτοις καταμερίσαι εἰς ὑποθέσεις διαφόρους, τρεῖς ἐπὶ τοῖς πεντήκοντα τὸν ἀριθμὸν οὔσας, ἐν αἷς καὶ ὑφ' αἷς ἅπασα ἱστορικὴ μεγαλουργία συγκλείεται. κοὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐγκειμένων, ὃ διαφεύξεται τὴν τοιαύτην τῶν ὑποθέσεων ἀπαρίθμησιν, οὐδὲν τὸ παράπαν ἀφαιρουμένης τῆς τοῦ λόγου ἀκολουθίας τῇ διαιρέσει τῶν ἐννοιῶν, ἀλλὰ σύσσωμον σωζούσης, καὶ ἑκάστῃ ὑποθέσει προσαρμοζομένης τῆς τηλικαύτης οὐ συνόψεως, ἀληθέστερον δ' εἰπεῖν οἰκειώσεως. ὧν κεφαλαιωδῶν ὑποθέσεων ἡ προκειμένη αὕτη καὶ ἐπιγραφομένη περὶ… (s'en suit la présentation de la section correspondante), τῆς πρώτης τὸ ἐπώνυμον λαχούσης περὶ βασιλέων ἀναγορεύσεως. ἐμφαίνει δὲ τουτὶ τὸ προοίμιον, τίνας οἱ λόγοι πατέρας κέκτηνται, καὶ ὅθεν ἀποκυΐσκονται, ὡς ἂν μὴ ὦσιν αἱ κεφαλαιώδεις ὑποθέσεις ἀκατονόμαστοι καὶ μὴ γνήσιοι, ἀλλὰ νόθοι τε καὶ ψευδώνυμοι. εἰσὶ δὲ ἐκ τῶν ὑποτεταγμένων χρονικῶν (s'en suit la liste des auteurs cités qui peut-être variait légèrement selon le contenu de chacune des cinquante-trois parties qui composent l'imposant recueil).

Voici la traduction de la partie centrale, donnée par Lemerle[19], qui est excellente :

> « Tous ceux parmi les souverains d'autrefois, aussi bien que les particuliers, qui n'ont pas laissé détourner et amollir leur esprit par les plaisirs, mais grâce à la vertu ont conservé intacte la noblesse de l'âme, ceux-là donc se sont jetés dans l'action, ou bien se sont adonnés à la science. De tous ceux qui,

[19] P. Lemerle, « L'encyclopédisme à Byzance… », p. 605.

passionnés de connaissances, ont choisi de consacrer leur vie à la science, chacun à sa façon a composé quelque ouvrage remarquable, soit pour laisser à la postérité un témoignage éclatant de l'étendue de son savoir, soit pour jouir auprès de ses lecteurs d'une gloire impérissable. Mais au cours de tant de siècles, le nombre des événements est devenu infini comme celui des ouvrages qu'on a composés, et ainsi la complexité de l'histoire s'est étendue sans limite jusqu'à devenir insaisissable, si bien que le penchant et le choix des hommes se sont portés avec le temps vers le pire, qu'ils sont devenus indifférents au bien et insouciants des leçons du passé, au mépris de leur véritable profit ; la découverte de l'histoire s'en trouva obscurcie et incertaine, soit à cause de la rareté des livres utiles, soit parce que l'étendue des écrits suscitait crainte et effroi. C'est pourquoi Constantin né dans la porphyra, le plus orthodoxe et le plus chrétien des empereurs qui ont jamais régné, doué d'une vue perçante pour discerner le bien et d'une intelligence prompte à réaliser, a jugé que le mieux, pour l'utilité de tous et pour l'avantage de la vie pratique, était, d'abord, de faire activement rechercher et de rassembler de tous les coins de l'oikouménè les livres de toute sorte, ces livres tous gonflés d'une science diverse et variée. Ensuite, l'immensité de ces écrits dont on se fatigue rien que d'y penser, et qui paraît généralement fastidieuse et pesante, il a pensé qu'il convenait de la diviser et la fractionner, pour mettre largement à la disposition de tous ce qu'elle contient d'utile : en pratiquant un choix, on excitera une attention plus soutenue chez les nourrissons des lettres, et on imprimera plus fortement en eux la noble et efficace justesse de ces écrits. En outre, on les répartira en divers thèmes ou arguments, au nombre de cinquante-trois, enfermant toutes les grandes leçons de l'histoire. Rien n'échappera à ce dénombrement des thèmes : l'enchaînement du discours n'omettra rien dans cette division des notations, mais respectera l'unité du tout ; à chaque thème ou argument sera parfaitement adaptée une telle vue d'ensemble ou, pour employer un terme plus vrai, appropriation. »

Le langage utilisé par l'auteur de la préface, que ce soit Constantin ou plutôt un écrivain travaillant sous ses ordres, est traditionnel, tout comme les concepts exprimés. Mais en premier lieu il faut retenir certaines expressions qui serviront de point de départ à nos réflexions. Il s'agit d'expressions topiques auxquelles il faut donner le sens dérivant de la tradition dans laquelle elles s'inscrivent.

1 – Le recueil du matériel a été effectué après une dure recherche des sources : pour obtenir celles-ci, les bibliothèques du monde entier ont été fouillées (πρότερον μὲν ζητητικῇ διεγέρσει βίβλους ἄλλοθεν ἄλλας ἐξ ἁπάσης

ἑκασταχοῦ οἰκουμένης συλλέξασθαι παντοδαπῆς καὶ πολυειδοῦς ἐπιστήμης ἐγκύμονας). Nous pourrions nous étonner de cette affirmation, car la moisson n'a pas été si vaste qu'on pourrait le croire. Il est bien vrai que nous ne possédons que la liste relative aux sections des *Excerpta* qui ont été sauvées, mais nous voyons aussi que les mêmes auteurs y reviennent continuellement, ce qui est très logique. Selon les calculs de Lemerle[20], l'ensemble des œuvres utilisées ne dépasse pas vingt-six historiens ou chroniqueurs, ce qui ne me semble pas, contrairement à ce que Lemerle pense, un nombre très élevé. En outre, comme le savant l'a bien remarqué, la moitié de ces œuvres appartiennent aux Ve-VIIe siècles, et c'est le fruit d'une activité littéraire principalement constantinopolitaine : autant dire que les ouvrages devaient bien se trouver dans les bibliothèques de la capitale[21]. Évidemment il ne s'agit là que d'un *topos* littéraire, que nous retrouvons dans d'autres ouvrages du même milieu et de la même époque : les synaxaires font état de la même attitude, et le synaxariste Hélie (ou Pierre), affirme[22]

> ὁ φιλοπονώτατος Ἠλίας πολὺς ὢν καὶ τὸν ζῆλον καὶ τὸ φιλόθεον, πολὺς τὸ φρόνιμόν τε καὶ τὸ ἄοκνον, ἀγώνισμα θέμενος πάσης ἀσχολίας ὑπέρτερον, κοινωφελές τι χρῆμα καταλιπεῖν, τοῖς ἐν χρονίᾳ μελέτῃ ἑαυτὸν πολλοῖς πόνοις ἐκδέδωκεν· καὶ τοῦτο μὲν ἱστοριῶν βίβλους τοῦτο δὲ συγγράμματα παλαιῶν διελθὼν καὶ τόπον μηδένα σχεδὸν τῆς ἑῴας καὶ ἑσπερίου λήξεως ἀνεξερεύνητον καταλιπὼν τὸ τοῖς ἄλλοις ἐλλειφθὲν ἄριστα ἀνεπλήρωσεν… » (« Pierre, qui aime beaucoup le travail, et qui est très ami de Dieu, qui a beaucoup de bonne volonté et de zèle, engageant un combat qui lui a permis de vaincre toute difficulté, pour laisser à la postérité un ouvrage utile, s'est adonné à force de peine à une longue étude, et parcourant tant les livres d'histoire que les ouvrages des anciens, et *ne laissant inexploré presque aucun lieu de l'Orient et de l'Occident*, il a comblé parfaitement les vides laissés par les autres… »).

Comme on le voit, rien de nouveau sur ce front, et nous devons fortement relativiser les affirmations de la Préface.

---

[20] *Ibid.*, p. 285 s.

[21] Sur les bibliothèques, voir en dernier L. Canfora, « Libri e biblioteche », dans *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*, direttori G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza, vol. II. *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Rome 1995, p. 11-93.

[22] H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902, *Prolegomena*, col. XXXV.

En outre, l'auteur affirme que ces livres sont gonflés d'une science diverse, mais l'exagération fait partie aussi du lieu commun. Le fait de retrouver des affirmations semblables ailleurs dans l'ouvrage de Constantin Porphyrogénète, ne doit pas nous induire en erreur : ce sont des *topoi* littéraires, qui doivent être interprétés pour ce qu'ils veulent indiquer, et non selon une lecture au pied de la lettre[23].

2 – C'est justement le processus de collation des *Excerpta* qui attire tout notre intérêt. Les phases de ce travail sont très bien décrites par l'auteur de la Préface. La première étape est constituée par le recueil des sources ; la deuxième par le choix des passages à retenir ; la troisième par la construction d'un cadre d'ensemble où ranger les morceaux choisis, et par l'ordre dans lequel les auteurs anciens sont cités[24]. Les mots utilisés sont typiques de la méthode de production de recueils : rassembler les livres (συλλέξασθαι), en faire un choix (ἐκλογή), disposer les passages choisis dans des chapitres (κεφαλαιώδεις ὑποθέσεις). Le processus est très ancien : nous pourrions citer la Préface de l'*Anthologium* de Stobée, qui parle des mêmes pratiques, mais plus claire encore est la Préface d'un autre recueil, celui d'Oribase, un auteur qui a vécu au IVe siècle, et qui tire des œuvres de Galien et d'autres médecins des informations médicales. Son recueil en 70 livres, les *Collections médicales* (Ἰατρικαὶ Συναγωγαί), dédiées à l'empereur Julien, a connu un énorme succès à Byzance, surtout dans la forme abrégée en 9 livres – la *Synopsis*, dédiée, comme le fera Stobée pour Septimios, à son fils Eustathe –, ou dans la forme en 4 livres (*Libri ad Eunapium*). Voici la Préface d'Oribase[25] :

---

[23] Par exemple, dans la Préface du *De cerimoniis aulae byzantinae*, texte établi et traduit par A. Vogt, Paris 1939 (Les Belles Lettres, Collection byzantine ; réimpr. 1967), p. 12, il est écrit : « Parce qu'il (le cérémonial impérial) était négligé et, pour ainsi dire, mort, on voyait l'Empire vraiment sans parure et sans beauté… Pour échapper à cela… nous avons cru qu'il convenait de *recueillir soigneusement, de droite et de gauche, tout ce qui a été trouvé par les anciens ou transmis par des témoins oculaires ou vu par nousmême* et introduit de notre temps, de l'exposer dans le présent ouvrage en une vue d'ensemble, facile à saisir, et de consigner pour nos successeurs la tradition des coutumes ancestrales tombées en désuétude. »

[24] Ce dernier aspect a été très bien étudié par B. Flusin, « Les *Excerpta* constantiniens : logique d'une anti-histoire », dans *Fragments d'historiens grecs. Autour de Denys d'Halicarnasse*, sous la dir. de S. Pittia, Rome 2002 (Collection de l'École Française de Rome, 298), p. 537-559. Les hypothèses émises ont été revues par A. Németh, *Imperial Systematisation…*, notamment p. 202 s.

[25] *Œuvres d'Oribase*, texte grec et trad. française établis par les docteurs Daremberg et Bussemaker, 6 vol., Paris 1851-1876, Paris 1851, t. 1, p. 1-2.

Τὰς προσταχθείσας ἐπιτομὰς παρὰ τῆς σῆς Θειότητος, αὐτόκρατορ Ἰουλιανέ, πρότερον, ἡνίκα διετρίβομεν ἐν Γαλατίᾳ τῇ πρὸς ἑσπέραν, εἰς τέλος ἤγαγον, καθὼς ἠβουλήθης, ἅστινας ἐκ μόνων τῶν ὑπὸ Γαληνοῦ γραφέντων ἐποιησάμην. ἐπεὶ δ' ἐπαινέσας ταύτας, δευτέραν ἐπέταξας πρᾶξιν, πάντων τῶν ἀρίστων ἰατρῶν ἀναζητήσαντά με τὰ καιριώτατα συναγαγεῖν καὶ πάντα ὅσα χρησιμεύει πρὸς αὐτὸ τὸ τέλος τῆς ἰατρικῆς, καὶ τοῦτο πράττειν, ὡς οἷός τέ εἰμι, προθύμως διέγνωκα, χρησιμωτάτην ὑπολαμβάνων ἔσεσθαι τὴν τοιαύτην συναγωγήν, τῶν ἐντυγχανόντων ἑτοίμως ἐξευρισκόντων τὸ ἑκάστοτε τοῖς δεομένοις ὠφέλιμον. Περιττὸν δὲ νομίσας εἶναι καὶ παντελῶς εὔηθες τὸ ἐγγράφειν τὰ αὐτὰ πολλάκις, καὶ τῶν ἄριστα συγγραψάντων καὶ τῶν μὴ ὁμοίως τὸ ἀκριβὲς ἐξεργασαμένων, μόνα τὰ τῶν ἄμεινον εἰπόντων συνάξω, [τὰ] πάλαι Γαληνῷ μόνῳ ῥηθέντα μηδὲν παραλιπὼν, τάξας, καθότι τῶν συγγραψάντων ἁπάντων εἰς τὰς αὐτὰς ὑποθέσεις αὐτὸς κρατεῖ, μεθόδοις καὶ διορισμοῖς τοῖς ἀκριβεστάτοις χρώμενος, ἅτε ταῖς Ἱπποκρατείοις ἀρχαῖς καὶ δόξαις ἐξακολουθῶν. χρήσομαι δὲ κἀνταῦθα τοιαύτῃ τινὶ τάξει· καὶ πρῶτον μὲν οὖν συνάξω τὰ τοῦ ὑλικοῦ μέρους, εἶτα ὅσα περὶ φύσεως καὶ κατασκευῆς εἴρηται τἀνθρώπου, μετὰ ἃ τὰ τῆς ὑγιεινῆς καὶ ἀναληπτικῆς πραγματείας, καὶ μετὰ ταῦτα ὅσα τῆς διαγνωστικῆς καὶ προγνωστικῆς ἔχεται θεωρίας, ἐπὶ οἷς τὰ περὶ τῆς τῶν νοσημάτων καὶ συμπτωμάτων καὶ ὅλως τῆς τῶν παρὰ φύσιν ἐπανορθώσεως.

« Empereur Julien, j'ai terminé, comme tu le voulais, l'abrégé (ἐπιτομὰς) que ta Divinité m'a commandé jadis, lorsque nous étions dans la Galatie occidentale. Cet abrégé, je l'ai réalisé à partir seulement des œuvres de Galien. Tu as loué ce premier ouvrage, et m'as commandité une seconde entreprise, chercher (ἀναζητήσαντά με) les plus importants textes des meilleurs médecins, et les réunir (συναγαγεῖν) ainsi que tout ce qui est utile aux fins de la médecine ; j'ai décidé de bon gré de faire cela, selon mes capacités, car j'ai bien compris qu'un tel recueil (συναγωγήν) serait extrêmement utile, puisque les lecteurs peuvent trouver (ἐξευρισκόντων) immédiatement ce qui est nécessaire pour les malades. Mais comme j'ai pensé qu'il était superflu et même aberrant d'écrire à répétition les mêmes choses exprimées et par ceux qui ont écrit de façon excellente, et par ceux qui n'ont pas travaillé de manière aussi attentive, je ferai exclusivement un recueil des meilleurs écrivains, en le mettant en ordre, sans rien laisser de côté de ce qu'autrefois avait dit le seul Galien : en effet c'est lui qui l'emporte sur tous ceux qui ont écrit sur ces sujets, car, suivant les opinions et les principes d'Hippocrate, il utilise des méthodes et des définitions très précises. Même ici je suivrai cet ordre d'exposition : d'abord je rassemblerai (συνάξω) la partie qui concerne la matière, ensuite ce qui a été rapporté sur la nature et la structure de l'homme, ensuite encore la question de l'hygiène et

de la thérapeutique, puis ce qui a trait au diagnostic et au pronostic, et enfin le traitement des maladies et des symptômes, bref, de tout ce qui est contre nature. »

Selon Németh[26], il y aurait dans la méthode employée par l'équipe qui a réalisé les *Excerpta* un aspect fortement novateur. Les ouvrages des historiens qui ont fait l'objet de la déstructuration, auraient été recopiés en entier dans la *syllogè* de Constantin, et ce serait justement dans ce processus que résiderait l'« appropriation » (οἰκείωσις) dont fait état la Préface ; en ce sens, le chercheur souligne l'opposition dans la Préface entre l' οἰκείωσις et la σύνοψις, résumé des ouvrages anciens. En l'état actuel des recherches sur la littérature des compilations, il est difficile de dire si une telle pratique est vraiment nouvelle et si effectivement les œuvres des historiens ont été copiées intégralement : en fin de compte, nous ne possédons qu'une partie infime des cinquante-trois sections constituant les *Excerpta*. Personnellement je pense que la Préface nous dit simplement que les passages cités n'ont pas été résumés, mais cités en entier. La traduction anglaise de Németh me semble aller au-delà du texte ; voici le passage en question : κοὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐγκειμένων, ὃ διαφεύξεται τὴν τοιαύτην τῶν ὑποθέσεων ἀπαρίθμησιν, οὐδὲν τὸ παράπαν ἀφαιρουμένης τῆς τοῦ λόγου ἀκολουθίας τῇ διαιρέσει τῶν ἐννοιῶν, ἀλλὰ σύσσωμον σωζούσης, καὶ ἑκάστῃ ὑποθέσει προσαρμοζομένης τῆς τηλικαύτης οὐ συνόψεως, ἀληθέστερον δ' εἰπεῖν οἰκειώσεως. Németh traduit[27] : « Nothing contained in the texts would escape this distribution into subjects ; by following the sequence of the narrative nothing would be omitted in virtue of this division according to subject. Rather would it preserve the coherence of the whole, not by providing the usual summary for each of the subjects, but rather, to describe the process more accurately, by assigning each of them a proper classification ». Je ne crois pas qu'on puisse identifier l'ἐγκείμενον comme κείμενον : ce que Constantin nous dit est que le « contenu » correspondant au sujet traité dans chaque section n'a pas été abrégé, mais recopié entièrement. En ce sens la traduction de Lemerle est beaucoup plus respectueuse du texte. Il me semble qu'il s'agisse ici des passages choisis, et non de l'ouvrage utilisé dans sa totalité, et ces passages ont été recopiés σύσσωμον (incorporés) sans rien toucher à la séquence du discours : je ne vois pas en quoi consiste la nouveauté de la pratique suivie par Constantin.

---

[26] A. Németh, *Imperial Systematisation…*, notamment p. 242 s.
[27] *Ibid.*, notamment p. 186.

D'autre part, même si on considérait que les *Excerpta* contenaient les ouvrages utilisés dans leur totalité, ce qui reste à démontrer, aucun élément ne nous permet d'exclure que d'autres *syllogai* aient suivi le même parcours, comme par exemple les *Hiéra* de Jean de Damas, qui ne sont pas conservés dans leur intégralité. Mais quoi qu'il en soit, le problème n'est pas là. Ce qui nous importe c'est de voir les procédés utilisés par l'équipe chargée de la réalisation de l'ouvrage. En confrontant ces méthodes avec celles utilisées auparavant, comme l'avait fait Oribase ou Jean de Stobi, nous voyons clairement que nous sommes en face des mêmes méthodes, des mêmes procédés, de la même volonté de recueillir les matériaux dispersés et de les réunir selon des chapitres plus faciles à consulter que les ouvrages dont ils sont tirés. Remarquons encore que le lexique technique utilisé est le même – étant donné qu'on utilise des synonymes – que nous retrouvons dans toute la littérature des compilations, mais surtout l'action décrite est la même : au πάντων τῶν ἀρίστων ἰατρῶν ἀναζητήσαντά με τὰ καιριώτατα συναγαγεῖν et au πρῶτον μὲν οὖν συνάξω τὰ τοῦ ὑλικοῦ μέρους d'Oribase, correspond le βίβλους ἄλλοθεν ἄλλας ἐξ ἁπάσης ἑκασταχοῦ οἰκουμένης συλλέξασθαι de la Préface de Constantin, ou encore le τόπον μηδένα σχεδὸν τῆς ἑῴας καὶ ἑσπερίου λήξεως ἀνεξερεύνητον καταλιπὼν du Synaxaire d'Hélie ; le καταμερίσαι τοῦτο εἰς λεπτομέρειαν ἀνεπιφθόνως de Constantin correspond au χρήσομαι δὲ κἀνταῦθα τοιαύτῃ τινὶ τάξει· καὶ πρῶτον μὲν οὖν συνάξω… d'Oribase et le καταμερίσαι εἰς ὑποθέσεις διαφόρους de Constantin se retrouve aussi dans les conclusions d'Oribase, lorsqu'il parle des différents sujets de son recueil, de même encore dans les ἐκτεθέντα ὑπομνήματα de la Préface d'Hélie. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une reprise quelconque, d'une dépendance des uns envers les autres, mais simplement de l'appartenance de tous ces auteurs à la même mouvance intellectuelle, aux mêmes pratiques intellectuelles, aux mêmes comportements littéraires : la culture de la συλλογή.

3 – Le but de ces opérations est tout à fait le même, et là encore nous sommes devant des affirmations topiques, dont nous devons nous méfier, ou plutôt qui doivent être interprétées. Constantin luttait contre la ῥᾳθυμία des hommes, l'indolence de la nature humaine, qui empêche la lecture des sources du passé pour en tirer l'ὠφέλεια dont les sources historiques sont porteuses. C'est la même indolence (ῥᾳθυμία) dont était affecté le fils de Stobée, auteur

d'une énorme collection de passages tirés des auteurs de l'Antiquité[28] ; c'est Photius qui témoigne de la volonté de ce compilateur de l'Antiquité tardive, d'aider son fils Septime à dépasser ses difficultés d'apprentissage[29] :

> Ἡ δὲ συναγωγὴ αὐτῷ ἔκ τε ποιητῶν καὶ ῥητόρων καὶ τῶν κατὰ τὰς πολιτείας λαμπρῶς βεβιωκότων ἐγένετο, ὧν (ὡς καὶ αὐτός φησι) τῶν μὲν τὰς ἐκλογὰς τῶν δὲ τὰ ἀποφθέγματα καί τινων ὑποθήκας συλλεξάμενος, ἐπὶ τῷ ῥυθμίσαι καὶ βελτιῶσαι τῷ παιδὶ τὴν φύσιν ἀμαυρότερον ἔχουσαν πρὸς τὴν τῶν ἀναγνωσμάτων μνήμην, στείλειεν.
> « Ce recueil est constitué de passages tirés des poètes et des rhéteurs, ainsi que de ceux qui ont vécu glorieusement dans la vie politique. De tous ceux-là [comme il le dit lui-même] il a réuni [συλλεξάμενος] parfois des passages choisis, et parfois les apophtegmes et certains préceptes, afin de les adresser à son fils, pour discipliner et améliorer sa nature qui était plutôt faible dans la mémorisation des lectures ».

De même d'ailleurs que Constantin parle dans la préface de l'usage didactique de son recueil, lorsqu'il précise ἐνδελεχέστερον κατεντυγχάνειν εἰς τοὺς τροφίμους τῶν λόγων καὶ μονιμώτερον ἐντυποῦσθαι τούτοις τὴν τῶν λόγων εὐφράδειαν (« en pratiquant un choix, on excitera une attention plus soutenue *chez les nourrissons des lettres*, et on imprimera plus fortement en eux la noble et efficace justesse de ces écrits »).

La fonction de la littérature à Byzance était celle de l'ὠφέλεια, une utilité pratique[30], et Constantin n'échappe pas à la règle de l'établissement du sens de cette utilité. Il ne s'agit pas seulement d'avoir une vision d'ensemble des différents sujets traités dans maints ouvrages, mais de se les « approprier » : οὐ συνόψεως, ἀληθέστερον δ' εἰπεῖν οἰκειώσεως[31]. Il nous revient d'écouter ce que l'auteur nous dit, et ici sa voix est univoque : face à la multitude

---

[28] *Joannis Stobaei Anthologium*, rec. C. Wachsmuth – O. Hense, 5 vol., Berlin 1884-1912 (réimpr. 1958).

[29] Le passage se trouve dans le 2e volume de l'édition de la *Bibliothèque* par Henry, Paris 1960, p. 159, l. 22-31 (cod. 167).

[30] Voir sur ce sujet G. Cavallo, *Lire à Byzance*, Paris 2006 (Séminaires Byzantins, 1). Voir aussi id., « Foglie che fremono sui rami. Bisanzio e i testi classici », dans *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 3/I, *I Greci oltre la Grecia*, a cura di S. Settis, Turin 2001, p. 593-628.

[31] Cf. C. Holmes, *Byzantine Political Culture…*, p. 58 s. Voir aussi B. Flusin, *Les excerpta…* ; A. Németh, *Imperial Systematisation…* ; L. R. Cresci, « Come e perché venivano letti gli storici a Bisanzio », dans *Le età della trasmissione. Alessandria, Roma, Busanzio* : *atti delle giornate di studio sulla storiografia greca frammentaria (Genova, 29-30 maggio 2012)*, a cura di F. Gazzano – G. Ottone, Tivoli 2013, p. 61-94.

d'ouvrages historiques, face à la paresse des hommes, face à la complexité des événements, il a réuni par argument les passages qu'il juge les plus intéressants pour constituer un recueil, dont le but est l'ὠφέλεια. Comment devons-nous comprendre ce mot ? Ordinairement il est compris dans le sens de la ψυχωφέλεια, l'utilité pour l'âme, d'où la définition d'encyclopédie morale que Lemerle lui octroie. Mais il ne s'agit pas du tout de cela. L'ὠφέλεια en question est proprement l'utilité comme outillage littéraire et comme moyen d'apprentissage, même si la littérature a ou peut avoir des fins morales. C'est justement la même ὠφέλεια que nous retrouvons dans les *Collection médicales* d'Oribase, qui sont des instruments pour parvenir à un traitement des maladies.

Oribase affirme[32] qu'il a obéi à l'ordre de Julien de composer ce recueil, car il avait compris « qu'un tel recueil serait extrêmement utile, étant donné que les lecteurs peuvent trouver immédiatement ce qui est nécessaire pour les malades ». Selon Photius, qui avait lu la Préface de Stobée[33], le recueil aurait été composé « afin de l'adresser à son fils, pour discipliner et améliorer sa nature qui était plutôt faible dans la mémorisation des lectures ». Le même Photius nous donne le sens de ces recueils et nous explique en quoi consiste leur ὠφέλεια : en ce qui concerne Stobée il nous dit clairement[34] :

> Χρήσιμον δὲ τὸ βιβλίον τοῖς μὲν ἀνεγνωκόσιν αὐτὰ τὰ συντάγματα τῶν ἀνδρῶν πρὸς ἀνάμνησιν, τοῖς δ΄ οὐκ εἰληφόσι πεῖραν ἐκείνων, ὅτι διὰ συνεχοῦς αὐτῶν μελέτης οὐκ ἐν πολλῷ χρόνῳ πολλῶν καὶ καλῶν καὶ ποικίλων νοημάτων, εἰ καὶ κεφαλαιώδη, μνήμην καρπώσονται. Κοινὸν δ΄ ἀμφοτέροις ἡ τῶν ζητουμένων, ὡς εἰκός, ἀταλαίπωρος καὶ σύντομος εὕρεσις, ἐπειδάν τις ἀπὸ τῶν κεφαλαίων εἰς αὐτὰ τὰ πλάτη ἀναδραμεῖν ἐθελήσειε. Καὶ πρὸς ἄλλα δὲ τοῖς ῥητορεύειν καὶ γράφειν σπουδάζουσιν οὐκ ἄχρηστον τὸ βιβλίον.
> « Ce livre est utile à ceux qui ont déjà lu tous ces écrits de ces hommes célèbres, pour leur rafraîchir la mémoire, mais aussi à ceux qui n'ont pas eu l'occasion de les lire, car par le biais de leur étude constante, ils en auront comme bénéfice le souvenir de pensées nombreuses, belles et variées. Aux uns et aux autres le fait de retrouver ce qu'on cherche de manière rapide et sans effort est utile, si quelqu'un veut passer de ces chapitres aux ouvrages complets. Enfin, le livre est intéressant aussi pour ceux qui tâchent d'écrire et de faire de la rhétorique. »

[32] *Œuvres d'Oribase*, passage cité n. 25.
[33] Photius, *Bibliothèque*, passage cité n. 29.
[34] *Ibid.*

Et à propos d'Oribase, Photius revient sur la rapidité de repérage des éléments qui intéressent le lecteur[35] : Ἔστι δὲ τὸ παρὸν βιβλίον πρὸς μὲν ἀνάμνησιν τοῖς κατὰ τὰς ἰατρικὰς πράξεις τε καὶ θεωρίας συνησκημένοις οὐ φαύλην παρέχον τὴν χρείαν, καὶ μᾶλλον πρόχειρον (« Ce livre a une utilité immédiate et pas de peu, pour tous ceux qui exercent la médecine et qui l'étudient, pour rappeler [les principes] »). Encore une fois nous sommes dans un contexte d'enseignement, face à des étudiants, comme ceux qui s'efforcent d'exercer la rhétorique, comme le fils de Stobée qui ne parvenait pas à se souvenir de ses lectures, comme les « nourrissons des lettres » de Constantin. Si l'hypothèse de Németh, selon lequel la réalisation finale des *Excerpta* constantiniens se situe à l'époque de Basile Parakoimoménos, dans un contexte lié à l'« école du palais », se posait comme vraie, nous comprenons encore mieux le but de l'opération initiée par Constantin Porphyrogénète[36].

La même « utilité » se retrouve aussi dans les recueils des sentences, les gnomologes, qui sont divisés par *capita*, chapitres portant sur un sujet précis, comme les *Excerpta*, avec lesquels ils partagent au moins un argument, le περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας que nous retrouvons, sans étonnement, aussi comme premier chapitre du recueil d'Oribase, de l'*Anthologium* de Stobée et des *Sacra Parallela* de Jean de Damas. Ces recueils font partie de l'outillage dont un écrivain avait besoin, mais aussi un lecteur qui voulait avancer rapidement dans la consultation de certaines œuvres qu'il n'avait pas le temps, l'opportunité ou les moyens de lire en intégralité. Encore faut-il signaler que, même à propos des gnomologes, le grand spécialiste Marcel Richard, qui travaillait dans le même milieu que Lemerle, avait parlé de « florilèges spirituels »[37], et ne trouvait aucun « intérêt » dans le recueil de Géorgidès[38] qui était rangé selon un ordre alphabétique : ici encore on reproche à une œuvre d'avoir un contenu qui ne correspond pas à la définition qu'on lui a donnée. Mais le contenu spirituel, qui pouvait éventuellement s'ajouter à la fonction primaire d'outil de travail, n'était pas le but de ces recueils[39].

---

[35] Photius, *Bibliothèque 3*, p. 134 (cod. 218).

[36] A. Németh, *Imperial Systematization…*, p. 101 s.

[37] M. Richard, « Florilèges grecs », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 33-34, Paris 1962, col. 475-512 : le gnomologe de Géorgidès est le n. 10.

[38] P. Odorico, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Vienne 1986 (Wiener Byzantinistische Studien, XVII).

[39] C'est pourquoi la définition de « florilège spirituel » donnée au *Florilegium Patmiacum* par E. Sargologos, *Un traité de vie spirituelle et morale du XIe siècle* : *le florilège sacro-profane*

Rappeler ce qui a été composé sur un sujet donné, permettre de revenir aux originaux rapidement, avoir un instrument immédiat avant de procéder à d'autres recherches : c'est l'un des sens de ces recueils, qui ne peuvent pas être confondus avec une encyclopédie. Certes, en soi, ils ressemblent aux manuels que nous utilisons aujourd'hui pour avoir une information rapidement, pour trouver une information ou une donnée que nous ignorons. Mais la différence entre nos outils et ceux des Byzantins réside dans la possibilité de la circulation du savoir : je m'explique, dans nos encyclopédies nous avons toujours la possibilité d'avancer dans la recherche, de lier des événements et des personnages, de mieux comprendre un concept par le biais des renvois, ce qui est exclu dans ces recueils, qui se limitent à l'exposition d'une donnée, cette donnée n'étant rien d'autre qu'une citation. Même si parfois nous retrouvons des renvois (dans les *Excerpta* nous pouvons lire ici et là la phrase « ζήτει ἐν τῷ περὶ… » qui indique que l'argument est développé ou repris aussi dans une autre section)[40], cela ne nous permet pas d'avancer dans l'approfondissement d'un sujet. En d'autres mots, la référence à un auteur clôt le débat, et seule la lecture de l'ensemble du recueil peut donner un cadre plus complet, sans que, de toute manière, cela permette un parcours quelconque. En conclusion, ce qui prime c'est l'accumulation du savoir, son choix, avec tout ce que cela signifie en termes de contrôle et de censure : ces recueils sont en définitive proches de la *Sélection du Reader's Digest* et bien loin d'une encyclopédie.

Lemerle, selon qui les *Excerpta* seraient une encyclopédie morale, s'interroge[41] sur les conséquences qu'ils ont eues dans la tradition des auteurs qui ont fourni le matériel constitutif de ce recueil : après avoir innocenté Constantin de l'accusation, qui a souvent été portée contre lui, d'être à l'origine de la perte des originaux, il regrette le fait que le matériel ne soit pas exposé selon un ordre alphabétique, comme par exemple la *Souda* ; cette disposition différente, par argument, aurait nui à l'œuvre même : « …la tradition manuscrite de ce qui nous est parvenu est pauvre, tandis qu'en revanche la *Souda*, qui en fait large usage, a connu un grand succès : n'est-ce point ce succès qui a nui aux *Excerpta*, et n'est-il point la preuve que la présentation

du manuscrit 6 de Patmos, introd., texte critique, notes et tables, Thessalonique 1990, ainsi que les considérations sur le sens de cet ouvrage, doivent être revues.

[40] Voir P. Lemerle, *Le premier humanisme…*, p. 283 ; une étude complète de ces notes marginales a été faite par A. Németh, *Imperial Systematization…*, chap. 3.

[41] P. Lemerle, *Le premier humanisme…*, p. 287. Voir, contre cette affirmation, les observations de L. R. Cresci, *Come e perché*.

alphabétique était celle qui convenait ? Le Porphyrogénète n'a-t-il pas, en fin de compte, échoué ? Je le pense… ». Étrange conclusion : après avoir défini ce recueil comme une encyclopédie, il l'accuse de n'être pas pratique, car il n'est pas ordonné par ordre alphabétique, comme une encyclopédie ; en d'autres mots, il l'accuse de ne pas être une bonne encyclopédie, ce que prouverait la moindre transmission connue par le recueil : ainsi Lemerle définit d'abord l'ouvrage, et il l'accuse ensuite de ne pas correspondre à sa propre définition.

Les théories de Lemerle sur l'existence d'une série d'encyclopédies réalisées autour de Constantin Porphyrogénète et sous son impulsion ne tiennent donc pas, même en substituant au mot « encyclopédie » celui de « compilation », sans analyse préliminaire de ce qu'implique ce terme. Si nous refusons cette qualification d'encyclopédie aux *Excerpta*, qui représentent le recueil le plus homogène et le plus complet, le plus à même de susciter, même à tort, l'idée d'une « encyclopédie », l'hypothèse selon laquelle les autres œuvres, constituées de traités bien distincts, puissent constituer autant d'encyclopédies est totalement à rejeter.

4 – La Préface des *Excerpta* nous donne aussi des renseignements sur la façon dont l'ouvrage a été réalisé. Là encore nous ne trouvons pas de nouveauté, car la technique de production était bien rodée à l'époque de Constantin et ce depuis bien longtemps. Cette méthode consistait, comme nous l'avons dit, dans le double mouvement de déstructuration et de restructuration, selon un processus en trois étapes[42]. La méthode consistant à extraire des passages et à construire avec eux un nouvel ouvrage, qui traite des différents sujets en se fondant sur des morceaux choisis, n'est pas du tout opposée à l'« appropriation » d'un ouvrage, car l'intérêt du compilateur n'est pas porté en première instance sur la source, mais sur la thématique. C'est pourquoi nous n'avons pas besoin de comprendre cette « appropriation » comme réutilisation intégrale des ouvrages dont on tire les morceaux choisis[43] ; en revanche, il y a différentes façons de travailler : on pouvait réduire le passage de la source (c'est ainsi que je comprends l'idée de σύνοψις dont fait état la préface), ou bien le transcrire en entier. Il faut lire la « compilation », non comme le font les philologues qui se fondent sur les citations des auteurs anciens, en leur donnant la priorité dans leur analyse, mais comme le faisaient les Byzantins,

[42] Cf. P. Odorico, « Cadre d'exposition… ».
[43] Comme le pense A. Németh, *Imperial Systematization.*

à savoir disposer des informations sur un sujet donné, grâce à la réunion des passages d'auteurs qui sont considérés comme des autorités[44].

a. Il s'agit d'abord de réunir tout le matériel sur lequel on veut travailler. C'est cette phase, pour laquelle on utilise plusieurs mots techniques, comme ἐκλογή ou συναγωγή, qui désignent justement le choix des extraits et leur réunion dans le nouveau corpus. C'est la tâche de l'ἐρανιστής, auquel la définition cavalière et méprisante de « compilateur » nuit. Il s'agit d'une personne ou plutôt d'une équipe, qui doit lire les sources et signaler les passages censés être retenus pour entrer dans la nouvelle composition. Il se peut que le nom de l'un d'entre eux, Théodose, nous soit parvenu, comme Lemerle le signale[45] : ὁ ἐρανίσας τὸ παρὸν Θεοδόσιος ἐστὶν ὁ μικρός.

b. Le matériel est recomposé dans la nouvelle *syllogè*. C'est le point le plus intéressant pour nous, car cette méthode nous permet de saisir le sens même du recueil, la fonction de l'ouvrage, et par là l'outillage littéraire et la fonction des lettres à Byzance. Mais nous n'avons pas de renseignement sur cette étape. Je crois d'abord qu'il s'agissait d'établir les différents chapitres dans lesquels le recueil devait s'organiser. Les observations de Németh sur le nombre cinquante-trois sont à ce propos très intéressantes.

Le cadre d'ensemble nous donne les sens de l'ouvrage. Les choix étaient multiples, car la « mentalité du recueil » offre une vaste gamme de possibilités. On pouvait passer du plus simple ordre alphabétique au discours historique le plus complexe. Pour ne citer qu'un exemple, Georges le Moine construit l'histoire du monde par citations enchaînées les unes aux autres, mais pour ce faire, il a dû créer d'abord le squelette de l'ouvrage censé les accueillir. J'ai interprété, dans un précédent article, le mot ἀφορμαί cité par Théophane dans le sens de l'incipit des passages à insérer[46]. Il faudrait à l'avenir se

---

[44] C'est pourquoi je ne comprends pas l'affirmation de Holmes, *Byzantine Political Culture*…, p. 59 : « Both synopsis and oikeiosis seem to stand in contrast to the selection and extraction method, ekloge, by which the materials for each thematic chapter were originally chosen ».

[45] *Le premier humanisme…*, p. 285. Il se peut cependant qu'il s'agisse du nom d'un copiste : voir A. Németh, *Imperial Systematization*…, p. 140 (où il y a la bibliographie de référence). La question reste ouverte, même si le mot ἐρανίσας fait davantage penser à celui qui a collationné les textes.

[46] P. Odorico, « "Parce que je suis ignorant" : imitatio/variatio dans la chronique de Georges le Moine », dans *Imitatio – Aemulatio – Variatio, Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien 22-25 Oktober 2008)*, hrsg. von A. Rhoby – E. Schiffer, Vienne 2010 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 402 = Veröffentlichungen zur Byzanz-

concentrer sur cette phase, qui a peut-être laissé des traces dans la tradition manuscrite : le cas des *Excerpta* est en ce sens précieux, car nous disposons d'un manuscrit, le *cod. Peirescianus* (Tours, Bibliothèque municipale C 980), qui est probablement le produit final du processus de construction de ce recueil, et non une copie où les notes marginales disparaissaient. Georges le Moine n'est pas le seul à agir de cette façon : je citerai un exemple que j'ai déjà utilisé par ailleurs pour montrer comment on peut créer par le biais des citations : le Pseudo-Eustathe d'Antioche[47]. Nous ne connaissons pas la date de composition du *Commentaire à l'Hexaméron*, qui se présente plutôt comme une chronique des temps bibliques. Sa publication nous permettra de mieux comprendre la structure et les buts de l'ouvrage. Le texte est construit par le biais d'une série de citations tirées de différents ouvrages et juxtaposées de façon à construire un texte homogène et de lecture facile. Parmi les auteurs utilisés nous trouvons le *Chronikon* d'Eusèbe, le Pseudo-Justin, l'*Hexaméron* de Basile de Césarée, Athanase le Théologien, le *Physiologus*, Achille Tatius, Origène, Flavius Josèphe, etc. De cette manière le nouveau texte n'est rien d'autre qu'une composition de passages, où ce qui prime est le choix des morceaux et leur assemblage.

c. La réalisation de l'ouvrage comporte un ordre intérieur dans chaque section, où des auteurs précèdent ou suivent d'autres selon une hiérarchie très importante. Cet aspect a bien été présenté (avec de nombreuses questions qui demeurent ouvertes) par B. Flusin et je renvoie donc à son étude[48]. L'existence d'un triple ordre, établie par Németh[49], est en revanche sujette à caution : s'il est vrai qu'il y a un ordre des cinquante-trois sections et une liste d'auteurs, voir dans les annotations une sorte d'index est aller trop loin dans l'évaluation de la structure ; il faudrait plutôt se concentrer sur la façon de construire la structure, et voir le processus qui mène des œuvres originales à la *syllogè*, à

forschung, 21), p. 209-216. Les notes marginales dans le manuscrit du *De Virtutibus et vitiis* des *Excerpta* sont interprétées en ce sens par A. Németh, *Imperial Systematization…*, p. 207 s. : « It is more likely, in our view, that these notes are traces of the working method and served as references used in the process of preparing the draft copies of the final versions » (p. 209). Je note seulement que mon hypothèse sur l'existence des ἀφορμαί trouve une confirmation dans l'analyse menée par Németh.

[47] P. Odorico, « Dans le cahier des chroniqueurs. Le cas d'Eustathe d'Antioche », dans *Textual Transmission in Byzantium: Between Textual Criticism and Quellenforschung*, ed. By J. Signes-Codoñer – I. Perez Martin, Turnhout 2014, p. 373-390.

[48] B. Flusin, « Les *Excerpta*… ».

[49] A. Németh, *Imperial Systematization…*, notamment p. 30 s.

travers une série de phases qui nécessairement ont laissé des traces dans la tradition manuscrite, mais ceci est un sujet extrêmement complexe, qui sort des limites de cette contribution[50].

Revenons-en aux premières considérations et au catalogue de Lemerle, auquel nous pourrions ajouter d'autres compilations de la même époque, comme l'*Oneirokritikon* d'Ahmet. Si d'un côté sur la base de l'analyse de la diversité des textes nous brisons l'unité du catalogue de Lemerle, de l'autre nous pouvons ajouter d'autres œuvres dont le lien avec Constantin Porphyrogénète ne peut pas être établi, mais qui montrent la longue durée de cette production. Je citerai le cas d'une compilation datant probablement de la même époque, qui n'avait pas été prise en considération par Lemerle, le soi-disant *Anonymus Treu*[51]. Il s'agit encore une fois d'une compilation à caractère historico-géographique, constituée d'*excerpta* de plusieurs auteurs, rangés selon un ordre alphabétique : dans ce sens elle fait mieux que les *Excerpta* constantiniens, selon les desiderata de Lemerle, mais elle n'en est pas pour autant une encyclopédie, car il s'agit bien d'un recueil de citations (qui restent en grand partie à identifier), sur un sujet déterminé. La datation de cet ouvrage est plus intéressante encore. Le manuscrit actuel, lacunaire, date du milieu du Xe siècle, époque de l'activité de Constantin Porphyrogénète, mais il s'agit probablement d'une copie d'un manuscrit plus ancien, et probablement endommagé. Ces éléments montrent que pendant une longue période, on a produit des « com-positions », mot plus approprié que « compilations », où des passages de différents auteurs ont été choisis (ἐκλογή), réunis (ἀναθροίζω, συλλέγω), disposés (ἐκτίθημι), pour former un nouvel ouvrage, dont la

[50] Pour les recherches futures, il faudra partir des considérations de P. Speck, « Über Dossiers in byzantinischer antiquarischer Arbeit, über Schulbücher für Prinzen, sowie zu einer Seite frisch edierten Porphyrogennetos », dans *Varia 3* (*Ποικίλα βυζαντινά* 11), Bonn 1991, p. 269-292, ainsi que de Th. Pratsch, *Untersuchungen zu* De Thematibus… », et de A. Németh, *Imperial Systematization…*, notamment p. 166 s. J'ai abordé le sujet dans P. Odorico, « Dans le dossier des choniqueurs… ». Sur le même recueil voir aussi A. Németh, *Imperial Systematization…*, p. 32 s.

[51] Le texte a été édité par M. Treu, *Excerpta Anonymi Byzantini ex codice Parisino Suppl. gr. 607*, Ohlau 1880 (Städtischen Gymnasiums zu Ohlau, 2, Wissenschaftlicher Teil). Voir aussi P. Odorico, « Du recueil à l'invention du texte : le cas des Parastaseis Syntomoi Chronikai », *Byzantinische Zeitschrift* 107, 2014, p. 97-126. À la fin de l'édition se trouve la liste des *loci communes*, p. 57-58 : cependant la recherche est encore à effectuer, car Treu renvoie très souvent à la Souda et à des scholies, et la source primaire reste inconnue.

fonction et la structure lui sont propres, même s'il les partage avec d'autres « com-positions » de ce genre.

Nous pourrions continuer à élargir le catalogue des « com-positions », mais ce qui prime ce sont leur structure, leur fonction, leur façon d'être utilisées, la mentalité qui les a fait naître. J'avancerai ici quelques considérations sur ce type de production, pour montrer brièvement leurs caractères particuliers, et la distance qui les sépare d'autres ouvrages, définis comme des « compilations » de façon trop cavalière.

Chaque recueil peut recevoir sa légitimation par la nature même des textes choisis, surtout lorsque le recueil traite de sujets qui ont trait à la religion, dans le sens le plus vaste du mot, à savoir la morale, le sens de la vie etc. C'est justement ce sens de validation par le biais de sources consacrées et consacrantes, qui explique le recours systématique à la culture du recueil. Telle est la force de ce cadre mental, que même des ouvrages conçus au-dehors de ce type de production, en sont bientôt contaminés. Il suffit en ce sens de considérer deux œuvres qui ont connu un succès énorme à Byzance, la *Scala Paradisi* de Jean Climaque et les *Quaestiones et Responsiones* attribuées à Anastase Sinaïte. Il ne s'agit certes pas de recueils au sens qui nous intéresse : même si les demandes et les réponses sont réunies dans un corpus, ce n'est pas le type de recueil dont nous parlons, constitué – tout comme les *Excerpta* constantiniens – de citations. Après leur parution, ces deux ouvrages ont reçu des commentaires et des scholies, puisés dans les œuvres des Pères de l'Eglise : on a constitué un florilège à la fin de chaque partie, constitué d'*excerpta* censés valider le contenu de l'exposé.

Avec ces remarques générales, démontrant la longue durée de la pratique de composition de recueils, nous abordons le fond de la question, en relation avec l'ouvrage de Lemerle. Son « catalogue » des encyclopédies était fondé sur une hypothèse de base, celle de la « renaissance » des lettres à l'époque des Macédoniens, dont la période de Constantin Porphyrogénète représente une étape très importante, avec la floraison d'un encyclopédisme, qui en représente un ultime développement.

Nous avons bien vu qu'il ne convient pas de parler d'encyclopédisme, mais de « com-positions », dont la pratique de production date au moins de l'Antiquité tardive. Cependant nier l'encyclopédisme, veut dire nier non seulement la conclusion du « premier humanisme », mais aussi son commencement : les cas de l'*Anonymus Treu*, par exemple, et des *Excerpta*, qui ne diffèrent en rien

de la production d'Oribase, Georges le Moine ou le Pseudo-Eustathe (et la liste pourrait être bien longue), montrent qu'il y a une continuité de techniques et de mentalités, une façon de faire dans la production de l'outillage littéraire, qui datent au moins de l'Antiquité tardive, et qui prennent les formes les plus disparates, toujours obéissant aux mêmes procédures, aux mêmes règles, au même savoir-faire. Si nous mettons ce type de production non à la marge de la production intellectuelle, comme on l'a toujours fait en privilégiant, selon notre conception de la littérature, la « créativité » de l'« auteur » plutôt que l'anonymat et la pratique d'une autre façon de constituer la culture, mais au centre de nos réflexions et de nos analyses, l'idée même d'une « renaissance » est ébranlée et risque de péricliter. Les recherches *à venir*, devenues désormais indispensables, diront comment nous devons juger cette culture.

LES RECUEILS HISTORIOGRAPHIQUES À BYZANCE : UN CAS DE « SÉLECTION DE TEXTES RAFFINÉS » (*WENXUAN*) ?

1. Les recueils historiographiques

La première question que je voudrais aborder concerne l'existence ou non de recueils historiographiques à Byzance en tant que catégorie particulière. En effet, si nous tournons notre regard vers la période qui s'étend jusqu'au Xe siècle, un catalogue de ce type de produits est vite fait : nous avons les très connus *Excerpta historica* réalisés sur commission de Constantin VII Porphyrogénète au Xe siècle, qui à eux seuls représentent cette catégorie dans les études spécialisées sur les recueils historiographiques. Nous pourrions y ajouter l'*Epitomé byzantin d'histoires ecclésiastiques*, un recueil plutôt mystérieux qui a intéressé les savants surtout dans l'espoir de reconstituer la tradition des historiens byzantins, notamment ceux qui précèdent Jean Malalas et ceux qui se trouvent entre celui-ci et les chroniques du IXe siècle[1]. La date de sa réalisation est incertaine et pourrait être située au VIIe siècle. D'autres recueils plus petits mériteraient une étude systématique : cependant bien peu d'ouvrages peuvent se targuer du titre de « collection historique » (comme préconisé dans le colloque de Gand), et ils sont pour la plupart très peu étudiés. Peuvent avoir le droit à cette appellation les quelques pages que le manuscrit

[1] L'Epitomé, déjà en partie édité par Cramer, *Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis*, vol. II, Oxford 1839, p. 87-109, qui se fondait sur le manuscrit de Paris 1555A, a été étudié par C. De Boor (*Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sides*, Leipzig 1888 [Texte und Untersuchungen, 5, 2]), p. 165-184, et dans les temps plus récents par G. C. Hansen (*Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, Berlin 1971, p. XXXVII-XXXIX), P. Nautin (« La continuation de l'"Histoire ecclésiastique" d'Eusèbe par Gélase de Césarée », *Revue des Études Byzantines* 50, 1992, p. 163-183, notamment p. 171 s.), et B. Pouderon (« Le témoignage du codex Barocc. gr. 142 sur Athénagore et les origines du didaskaleion d'Alexandrie », dans *Science et vie intellectuelle à Alexandrie*, éd. G. Argoud, Saint-Étienne 1994 [Mémoires XIV, Centre Jean Palerne], p. 163-224 [= *D'Athènes à Alexandrie. Etudes sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Laval – Louvain 1997, p. 1-27]; « Les fragments anonymes du Baroc. gr. 142 et les notices consacrées à Jean Diacrinoménos, Basile de Cilicie et l'anonyme d'Héraclée », *Revue des Études Byzantines* 55, 1997, p. 169-192 ; « Le codex Parisinus graecus 1555 A et sa récension de l'Épitomè byzantin d'histoires ecclésiastiques », *Revue des Études Byzantines* 56, 1998, p. 169-191).

de Paris 1336 consacre à un tel recueil, qui porte le titre de *Ἐκλογὴ τῶν χρονικῶν ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως Μιχαὴλ γαμβροῦ Νικηφόρου βασιλέως ἀπὸ Ἰωάννου ἱστορικοῦ ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως βασιλείας Καίσαρος, καὶ Γεωργίου Συγκέλλου ἀπὸ Ἰουλίου Καίσαρος μέχρι βασιλείας Διοκλητιανοῦ, καὶ Θεοφάνους ἡγουμένου τοῦ Ἀγροῦ ἀπὸ Διοκλητιανοῦ μέχρι Λέοντος του Ἀρμενίου*, qui devrait être daté des IXe–Xe siècles[2].

Certes, la situation change au cours des siècles suivants, lorsque les recueils, surtout ceux qui contiennent des *excerpta* tirés d'un seul auteur, se multiplient, mais cela sort du cadre chronologique que je me suis donné. En effet, nous connaissons plusieurs manuscrits qui contiennent des recueils de passages, plus ou moins longs, tirés, par exemple, de Polybe, Diodore de Sicile, de Xénophon, ou de Thucydide[3]. Il faudrait s'attarder sur les raisons qui ont poussé les auteurs de recueils à cette démarche, surtout après que la

---

[2] Le texte de ce recueil a été édité par Cramer, sauf que son édition comporte seulement les f. 143r aux premières 5 lignes du f. 152v, tandis que le texte contenu aux f. 152v à 160v (le dernier feuillet est fortement endommagé) n'a pas été édité. [J'ai procédé à l'édition par la suite : « Les *excerpta* de Malalas dans le cod. Parisinus gr. 1336 », dans *Mélanges B. Flusin*, éd. par A. Binggeli – V. Déroche, *Travaux et Mémoires* 23, no 1, 2019, p. 651-657.

[3] Les études relatives à la transmission des œuvres de chaque historien sont innombrables, et elles font souvent référence à la présence dans les *Excerpta historica* de Constantin. A titre d'exemple, pour Xénophon on peut voir l'article d'I. Perez Martin, « The Reception of Xenophon in Byzantium : The Macedonian Period », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53, 2013, p. 812–855. Une étude globale sur ce sujet est celle de G. Cavallo, « Conservazione e perdita dei testi greci *:* Fattori materiali, sociali, culturali *»,* dans A. Giardina (éd.), *Società romana e impero tardoantico*, vol. IV. *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Rome – Bari 1986, p. 83-172 (= id., *Dalla parte del libro*, Urbino 2002, p. 49-175) ; voir aussi L. Canfora, « Le collezioni superstiti », dans *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. II, Rome 1995, p. 95-250 (notamment p. 184-199 pour les historiens). On pourrait multiplier les exemples de ce type, mais cela nous éloignerait beaucoup de notre propos. Quant aux recueils d'*excerpta* dans la période plus tardive, elle aussi a fait l'objet de plusieurs études : un cas typique de recueil d'*excerpta* (Appien, Evagre, Philostorge, Diodore, Procope et autres) est celui du Laurentianus 70, 5, dû à l'activité de Nicéphore Grégoras dans les années '30/'40 du XIVe s. : voir notamment J.-B. Clérigues, « Nicéphore Grégoras, copiste et superviseur du Laurentianus 70,5 », *Revue d'Histoire des Textes*, n.s., 2, 2007, p. 21-47, et G. M. Mazzucchi, « Leggere i classici durante la castatrofe (Constantinopoli, maggio-agosto 1203) *:* le note marginali al Diodoro Siculo Vaticano gr. 130 *»*, *Aevum* 68, 1994, p. 164-218 (parte I) et 69, 1995, p. 200-258 (parte II). Toujours sur Nicéphore Grégoras, on peut lire l'étude de M. Losacco, « Niceforo Gregora lettore di Fozio », dans D. Bianconi (éd), *Storia della scrittura e altre storie*, Supplemento n° 29 al Bollettino dei Classici, Accademia Nazionale dei Lincei 29, Rome 2014, p. 53-100. Voir aussi I. Perez Martin, « The Role of Maximos Planudes and Nikephoros Gregoras in the Transmission of Cassius Dio's *Roman History* and of John Xiphilinos' *Epitome »*, *Medioevo Greco* 15, 2015, p. 175-193.

grande période de constitution de *syllogai* s'était achevée. S'agit-il d'une autre perception de l'histoire, ou d'une autre perception de l'auteur d'histoires[4] ? Quoi qu'il en soit, je crois qu'il nous faut en premier lieu tourner notre regard vers la période de fleuraison des recueils, les IXe-Xe siècles, ce que j'essayerai de faire dans cette étude, pour mieux comprendre leur fonction : à d'autres reviendra la recherche sur leur évolution.

Comme je l'ai dit, le catalogue des recueils historiographiques réalisés jusqu'au Xe s. est fort mince. Face à cette pénurie de matériel, pouvons-nous parler d'un genre littéraire de « collections historiographiques » ? Et en quoi ce genre serait-il différent d'autres produits similaires ? Est-ce que leur contenu (passages d'historiens) autorise à parler d'une catégorie particulière ? Car les mots sont des pierres, et sur ces pierres nous bâtissons notre compréhension. Notre façon de créer des catégories est fondée sur le contenu des ouvrages ou sur leur forme, pratique certes utile, mais problématique si nous sortons du simple catalogage utilitaire pour procéder à des divisions de genre.

2. Un problème de terminologie et de contenu

A. La terminologie

Pour mieux comprendre et étudier la production de recueils à contenu historiographique pendant la période qui s'étend jusqu'au Xe siècle, il faudrait s'attarder sur le concept même de « culture du recueil » ou « culture de la syllogè » : cette analyse cependant, maintes fois reprise, nous amènerait très loin. Je me limite donc à quelques renvois bibliographiques et à faire le point sur certains risques que l'imprécision des mots et la volonté de classification comportent.

---

[4] La question de la perception de l'histoire dans le monde byzantin est beaucoup étudiée. Je me limite à renvoyer à certaines études, où on trouvera une riche bibliographie. L. R. Cresci, « Come e perché venivano letti gli storici greci a Bisanzio », dans F. Gazzano – G. Ottone (éd.), *Le età della trasmissione. Alessandria, Roma, Bisanzio, Atti delle giornate di studio sulla storiografia greca frammentaria, Genova 29-30 maggio 2012*, Tivoli 2013, p. 61-94 ; P. Odorico – P. Agapitos – M. Hinterberger (éd.), *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie*, *Actes du IIIe colloque international philologique* « *EPMHNEIA* »*, Nicosie 6-7-8 mai 2004*, Paris 2006 (Dossiers byzantins, 6) ; R. Macrides (éd.), *History as Literature in Byzantium, Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007*, Farnham – Burlington 2010 (Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies, 15) ; P. Magdalino (éd.), *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, Londres 1992.

Je ne reviendrai pas sur l'idée que les recueils, notamment ceux qui ont été produits autour de Constantin Porphyrogénète, et notamment les *Excerpta historica*, sont une « encyclopédie » : la définition, née au début du siècle dernier[5], a été reprise et développé par P. Lemerle[6], contestée par la suite[7], et aujourd'hui encore répandue dans l'usage anglophone[8]. Rien ne nous autorise à parler d'encyclopédie, car derrière ce mot facile et banal, maladroitement utilisé, se cache une réalité bien différente, celle d'une production riche et bien finalisée. Que la production de « compilations » ait entrainé la perte des ouvrages originaux, est une autre fausse bonne idée qui naît du mépris pour ce type de travail : le mot même « compilation » est ressenti comme négatif, et d'ailleurs son étymologie, en relation avec « piller », porte en soi l'idée du larcin, du plagiat. Fils du romanticisme et de son sens de l'originalité et du génie créateur, nous considérons qu'une compilation est une activité mesquine, presque du vol, par laquelle un auteur de basse culture réunit des morceaux en faisant du « copier – coller ».

Un autre mot utilisé, celui de « collection », se prête facilement à la confusion, car il est utilisé aussi dans la définition des ensembles de livres qui présentent des ouvrages appartenant au même genre littéraire, comme la « collection philosophique », recueil de textes de philosophie qui a fait verser tant d'encre, constitué d'une mise ensemble de textes entiers et datant

---

[5] Th. Büttner-Wobst, « Die Anlage der historischen Encyklopädie des Konstantinos Porphyrogennetos », *Byzantinische Zeitschrift* 15, 1906, p. 88-120.

[6] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971.

[7] Notamment P. Odorico, « La cultura della συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole dei sapere di Giovanni Damasceno », *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1990, p. 1-23 [article repris dans ce volume (n. éd.)] ; voir aussi Id., « Gli gnomologi greci sacro-profani. Una presentazione », dans *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. II, sous la dir. de M. S. Funghi (Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria », Studi CCXXV), Florence 2004, p. 61-96, et Id., « Cadre d'exposition / cadre de pensée – la culture du recueil », dans P. Van Deun et C. Macé (éd.), *Encyclopedic Trends in Byzantium* ? *Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009*, Leuven, 2011 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), p. 89-107 [article repris dans ce volume (n. éd.)].

[8] Si P. Van Deun et C. Macé, curateurs du récent volume *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, ont prudemment inséré un point d'interrogation à la fin du titre, il n'est pas le cas du livre collectif de J. König – G. Woolf (éd.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2013.

du IXe siècle, ou encore la « collection des historiens à 32 lignes »[9]. Dans ce cas, nous sommes plutôt en présence d'une bibliothèque, constituée par des « manuscrits ayant la même facture, copiés dans le même atelier à des dates voisines »[10] : je crois que cette définition peut nous satisfaire et donc écarter le mot « collection » dans notre usage.

Un autre sujet important serait celui de la distinction entre les manuscrits de miscellanées et les recueils : en effet, comment devons-nous considérer un manuscrit qui contient des ouvrages du même type, historiographique par exemple ? Faut-il le regarder comme une « collection » de textes, comme un recueil, et donc le prendre en compte dans notre analyse ? Ou alors devons-nous nous borner aux recueils « classiques », constitués de passages choisis, selon la conception traditionnelle ? Pour ne pas alourdir la discussion je laisserai de côté cet aspect de la discussion[11].

Tenons-nous aux définitions des Byzantins, qui utilisent largement le « vocabulaire du jardinier » (le mot est choisi à bon escient, car il provient de l'étude de F. Martin). En effet, la terminologie byzantine nous devrait faire préférer le terme de « collection » (cum-lego/collectio, συλλέγω/συλλογή), mot que nous avons cependant écarté, et qui est lié au concept de « recueillir », comme on le fait avec les fruits ou les fleurs ; d'ailleurs les Grecs ont beaucoup insisté sur l'idée de la « moisson » de produits littéraires, en instaurant un parallèle avec l'abeille qui butine son miel dans un pré. Ce « pré littéraire » permet de confectionner des « couronnes », comme le fait Méléagre de Gadara qui organise la première anthologie poétique : inutile de rappeler que la couronne de fleurs est une « antho-logie », mot traduit en latin par « flori-lège ». Les recueils littéraires sont donc effectués avec des « fleurs » ; sauf que pour nous l'anthologie et le florilège sont deux produits différents, le premier étant plutôt constitué de compositions complètes, le deuxième de passages isolés de leur contexte.

En avançant avec le sens des mots aujourd'hui utilisés, nous trouvons aussi le terme d' « excerpta », qui n'est rien d'autre que « ex-carpo » : nous sommes

---

[9] Je me limiterai à citer l'article de J. Irigoin, « Les manuscrits d'historiens grecs et byzantins à 32 lignes », dans K. Treu (éd.) *Studia codicologica*, Berlin 1977 (Texte und Untersuchungen, 124), p. 237-245.

[10] Id., « Les manuscrits d'historiens grecs… », p. 237.

[11] Voir sur ce sujet le recueil d'articles dans le volume de E. Crisci – O. Pecere (éd.), *Il codice miscellaneo* : *tipologie e funzioni*, *Atti del Convegno internazionale – Cassino 14-17 maggio 2003*, Turnhout 2004.

toujours dans le domaine de l'utilité, des « fruits » cueillis, avec une petite différence par rapport à ce que nous avons vu précédemment. La συλλογή est le résultat, le produit final, tandis que l'*excerptum* (carpo, en relation avec καρπός) en est le fruit choisi, le fragment constitutif, qui est le résultat d'un choix, de l' ἐκλογή. Enfin, dans ce langage technique, un mot très utilisé est συναγωγή, qui signifie également « recueil », mais qui est aussi utilisé dans le sens de « amasser les fruits », comme dans Matth. 6, 26 : τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ… οὐ σπείρουσιν, οὐδὲ θερίζουσιν, οὐδὲ *συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας* (« ils ne sèment ni ne moissonnent, et *ils n'amassent rien dans des greniers* »), ou comme dans Diodore de Sicile 5.21.5.8-10 : *τήν τε συναγωγὴν τῶν σιτικῶν καρπῶν* ποιοῦνται τοὺς στάχυς αὐτοὺς ἀποτέμνοντες καὶ θησαυρίζοντες εἰς τὰς καταστέγους οἰκήσεις. Je ne m'attarderai pas sur d'autres mots plus évidents du « vocabulaire du jardinier », comme μέλισσα, l'abeille.

B. La nature des recueils

La présence de ce langage technique nous permet d'avancer dans la recherche de notre objet d'étude. Mais au lieu de dresser un catalogue, il faut s'interroger sur la nature même des recueils, sur leur fonction. Est-ce qu'un recueil historiographique était nécessairement différent d'un recueil de passages d'autre nature ? Si leur fonction était la même, se tenir au « genre » des morceaux constitutifs devient largement inutile. Mais quelle était leur fonction ? Comme, pour la période que nous prenons en compte (jusqu'au Xe s.), les *Excerpta historica* de Constantin Porphyrogénète sont *de facto* le seul ouvrage qui répond pleinement à la coïncidence entre forme (recueil) et contenu (passages d'historiens), c'est sur lui que l'attention des chercheurs s'est concentrée. L'analyse de P. Lemerle[12] essayait de sortir le recueil de son isolement : en le définissant d'« encyclopédie morale », il trouvait la manière de le lier aux autres recueils de la même période et de parler d'un esprit encyclopédique. Mais reste toujours la question de savoir à quoi ce type d'ouvrage était destiné, quelle était sa fonction. Essayons donc de considérer en première instance les recueils (surtout ceux des IXe – Xe s.) dans leur ensemble, pour voir quel est leur fonctionnement.

[12] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*.

3. Un parallèle possible

Pour mieux comprendre la fonction de ces ouvrages, j'essayerai d'instaurer un parallèle avec une autre littérature anthologique, la chinoise, qui n'a aucun rapport direct avec la byzantine. A cette littérature a été consacrée récemment une monographie par P. A. Blitstein, *Les fleurs du Royaume*[13], d'une grande utilité pour ceux qui veulent comparer deux civilisations qui n'ont aucun rapport direct entre elles (écartant ainsi toutes les questions de filiation ou de correspondance), mais qui, les deux, répondent à une particularité importante, celle d'être fortement marquées par une vie intellectuelle qui se développe dans le cadre d'une cour centralisée : des comparaisons, aussi étonnantes que suggestives, sont ainsi possibles entre les deux littératures, la byzantine et la chinoise.

A Byzance, la période des Ve–VIe siècles connait la rédaction de plusieurs recueils, dont le plus célèbre est certainement l'*Anthologie* de Jean de Stobi. A la même époque, à l'autre bout du monde, dans la ville chinoise de Jiankang, à la cour de la dynastie des Liu-Song, des Qui et des Liang, fleurit « une société d'hommes de lettres » à la riche production intellectuelle ; leurs textes « recopiés pendant des siècles » forment une anthologie, la *Sélection de textes raffinés (Wenxuan)* « qui a fait l'objet de multiples lectures et relectures tout au long de l'histoire impériale chinoise »[14]. Evidemment ce n'est pas la synchronie qui nous intéresse, car elle n'est que le fruit du hasard. C'est plutôt la similarité des sociétés du point de vue sociologique que doit être prise en compte.

D'abord une brève description du *Wenxuan*. Il s'agit d'une anthologie en soixante livres, dont une partie est constituée par des écrits en prose (24 livres), une autre par des poèmes poétiques (16 livres) et enfin une autre partie par des *fu*, poèmes en prose à contenu stylistique très élaboré et souvent à caractère descriptif. Il est intéressant de remarquer que le *Wenxuan* a connu un énorme succès pendant la dynastie Tang (618-907) (tout comme à Byzance la production des recueils a fleuri notamment aux IXe–Xe siècles). A côté du *Wenxuan*, une autre anthologie a vu le jour, et connu un succès remarquable[15] :

---

[13] P. A. Blitstein, *Les fleurs du Royaume. Savoirs lettrés et pouvoir impérial en Chine, V^e^-VIe siècles*, Paris 2015.

[14] *Ibid*., p. 21.

[15] F. Martin, « Les anthologies dans la Chine antique et médiévale : de la genèse au déploiement », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 25, 2003, p. 13-38.

le *Yutai xinyong* (*Nouveaux Chants des terrasses de jade*), composée à la moitié du VIe s. par Xu Ling (autre coïncidence : c'est l'époque du *Cycle*, recueil poétique de Agathias de Myrina). Le *Wenxuan* et le *Yutai xinyong* ont été commandités par les deux fils de l'empereur Wudi, de la dynastie Liang, Xiao Tong (qui patronna le premier recueil), et Xiao Gang (le deuxième). Selon les sinologues, la différence entre les deux recueils consiste dans leur nature ***;*** *«* autant le *Wenxuan* est honoré par la tradition comme l'accomplissement d'une vision noble et équilibrée de la littérature, autant le *Yutai* est désigné par elle comme le temple de la poésie légère et l'antichambre de la perdition »[16].

Venons aux similitudes dans la façon dont cette production fut conçue tant en Chine qu'à Byzance. Une notice dans le catalogue de la bibliothèque de l'empereur Qianlong, datant du XVIIIe s., précise :

> « Les écrits augmentaient de jour en jour, mais ils restaient dispersés. Alors naquirent recueils et anthologies. L'un des principes (celui des recueils) en est de rassembler tout ce qui est éparpillé, afin que pièces éparses et fragments survivants soient regroupés. L'autre (celui des anthologies) en est de débroussailler, afin que, une fois les mauvaises herbes retranchées, puissent ressortir toutes les belles fleurs (*jinghua* : c'est aussi un terme pour l'anthologie). Ces ouvrages sont en vérité les normes de la littérature, le vaste réservoir où puisent les auteurs. C'est quand les trois-cents poèmes (du *Shijing*) eurent été réunis qu'ils devinrent un classique et ce n'est que quand *Wang Yi* eut rassemblé les chants de tous les auteurs de Chu (dans le *Chuci*) qu'ils purent constituer une tradition littéraire »[17].

Les parallèles avec la vision byzantine de ces recueils sont impressionnants, et nous pourrions citer la préface de Constantin Porphyrogénète aux *Excerpta historica* :

> « Au cours de tant de siècles, le nombre des événements est devenu infini comme celui des ouvrages qu'on a composés, et ainsi la complexité de l'histoire s'est étendue sans limite jusqu'à devenir insaisissable, si bien que le penchant et le choix des hommes se sont portés avec le temps vers le pire, qu'ils sont devenus indifférents au bien et insouciants des leçons du passé, au

[16] Id., « Les anthologies dans la Chine antique et médiévale… », p. 25.

[17] Comme je ne connais pas le chinois, je ne fais que citer les auteurs qui ont étudié et traduit ces textes : le passage ici est cité et tiré de F. Martin, « Pratique anthologique et orthodoxie littéraire : le cas de deux anthologies parallèles en Chine au VIe siècle », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 5, 1984 (*La canonisation du texte* : *aux origines d'une tradition*), p. 49-74, citation à la p. 49.

mépris de leur véritable profit ; la découverte de l'histoire s'en trouva obscurcie et incertaine, soit à cause de la rareté des livres utiles, soit parce que l'étendue des écrits suscitait crainte et effroi. C'est pourquoi Constantin né dans la porphyra… a jugé que le mieux, pour l'utilité de tous et pour l'avantage de la vie pratique, était, d'abord, de faire activement rechercher et de rassembler de tous les coins de l'oikouménè les livres de toute sorte, ces livres tous gonflés d'une science diverse et variée. Ensuite, l'immensité de ces écrits dont on ne se fatigue rien que d'y penser, et qui paraît généralement fastidieuse et pesante, il a pensé qu'il convenait de la diviser et la fractionner, pour mettre largement à la disposition de tous ce qu'elle contient d'utile »[18].

Les relations entre la production littéraire et le pouvoir, notamment entre le *Wenxuan*, qui avait une valeur « pédagogique », et l'apprentissage, étaient très étroites. Tout comme à Byzance, en Chine le fonctionnaire appartenait aux plus importantes familles du royaume, et sa formation, qui commençait à la maison, se peaufinait dans des académies à la vie cependant précaire. Le *Wenxuan* jouait un rôle essentiel dans cet apprentissage, fondé sur le respect de la tradition, qui pouvait être modifiée en obéissant à la « rationalisation du changement » : celle-ci était régie par la notion de *tongbian* (« "continuité et changement", qui donne la possibilité d'innover sans rompre le fil qui lie un savoir lettré avec ses ancêtres canoniques »[19]), théorisé par Liu Xie dans *L'esprit des lettres en dragon ciselé*. Inutile de rappeler la place fondamentale qu'occupe dans la

[18] J'utilise la traduction de P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin…,* p. 281-282 ; le texte est celui de les *Excerpta de virtutibus et vitiis* I, éd. T. Büttner-Wobst – A. G. Roos, Berlin 1906, p. 2 s. : ἐπεὶ δὲ ἐκ τῆς τῶν τοσούτων ἐτῶν περιδρομῆς ἄπλετόν τι χρῆμα καὶ πραγμάτων ἐγίγνετο καὶ λόγων ἐπλέκετο, ἐπ' ἄπειρόν τε καὶ ἀμήχανον ἡ τῆς ἱστορίας εὑρύνετο συμπλοκή, ἔδει δ' ἐπιρρεπέστερον πρὸς τὰ χείρω τὴν τῶν ἀνθρώπων προαίρεσιν μετατίθεσθαι χρόνοις ὕστερον καὶ ὀλιγώρως ἔχειν πρὸς τὰ καλὰ καὶ ῥᾳθυμότερον διακεῖσθαι πρὸς τὴν τῶν φθασάντων γενέσθαι κατάληψιν, κατόπιν γινομένης τῆς ἀληθοῦς ἐπιτεύξεως, ὥστ' ἐντεῦθεν ἀδηλίᾳ σκιάζεσθαι τὴν τῆς ἱστορίας ἐφεύρεσιν, πῆ μὲν σπάνει βίβλων ἐπωφελῶν, πῆ δὲ πρὸς τὴν ἐκτάδην πολυλογίαν δειμαινόντων καὶ κατορρωδούντων, ὁ τῆς πορφύρας ἀπόγονος Κωνσταντῖνος… ἔκρινε βέλτιστον εἶναι καὶ κοινωφελὲς τῷ τε βίῳ ὀνησιφόρον, πρότερον μὲν ζητητικῇ διεγέρσει βίβλους ἄλλοθεν ἄλλας ἐξ ἁπάσης ἑκασταχοῦ οἰκουμένης συλλέξασθαι παντοδαπῆς καὶ πολυειδοῦς ἐπιστήμης ἐγκύμονας, ἔπειτα τὸ τῆς πλατυεπείας μέγεθος καὶ ἀκοὰς ἀποκναῖον ἄλλως τε καὶ ὀχληρὸν καὶ φορτικὸν φαινόμενον τοῖς πολλοῖς δεῖν ᾠήθη καταμερίσαι τοῦτο εἰς λεπτομέρειαν ἀνεπιφθόνως τε προθεῖναι πᾶσι κοινῇ τὴν ἐκ τούτων ἀναφυομένην ὠφέλειαν. La bibliographie sur les *Excerpta historica* est énorme : pour ce qui est de leur contenu, je me limite à renvoyer au récent livre de W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2013, chap. 5, p. 153-196, où une bibliographie est présente.

[19] P. A. Blitstein, *Les fleurs du Royaume…*, p. 156.

culture byzantine la notion d'οἰκονομία, qui consiste justement à concevoir des changements dans l'esprit de la continuité. Le mot peut ne pas avoir été utilisé dans le discours littéraire, mais le concept d'innovation dans l'esprit de la tradition est bien présent. Pour rester à Constantin Porphyrogénète, c'est cette idée que justifie l'usage de termes contemporains au lieu de recourir à des définitions qui resteraient obscures :

> « Pour que notre écrit soit clair et d'une intelligence facile, nous avons employé un style populaire et simple, comme nous avons conservé les mots et les noms donnés dans le langage courant, depuis longtemps, à chaque chose. De la sorte, puisse le pouvoir impérial, s'exerçant avec ordre et mesure, reproduire le mouvement harmonieux que le Créateur donne à tout l'univers et l'Empire apparaître à nos sujets plus majestueux et, par là même, plus agréable et plus admirable… »[20].

Le *Wenxuan* montre qu'en Chine il n'y a pas de distinction entre la « littérature » et le « politique » : « la convergence entre l'organisation administrative et curiale », le fait que « l'écriture, régie par l'ensemble des codes éthiques et rituels de la cour, 'ornait' symboliquement la *vertu* qui était censée fonder le pouvoir impérial », et le fait que « toute forme d'écriture se trouvait au centre même des disputes sur la *forme correcte* de symbolisation du pouvoir », sont les conclusions auxquelles parvient Blitstein[21] dans l'analyse de ces anthologies du savoir lettré chinois. Le parallèle avec le monde byzantin est saisissant, et il mérite d'être pris rapidement en compte. Quelques éléments nous serviront d'exemples.

---

[20] *De cerimoniis aulae Byzantinae*, *Prooemium* : Ὡς ἂν δὲ σαφῆ καὶ εὐδιάγνωστα εἶεν τὰ γεγραμμένα, καὶ καθωμιλημένῃ καὶ ἁπλουστέρᾳ φράσει κεχρήμεθα καὶ λέξεσι ταῖς αὐταῖς καὶ ὀνόμασι τοῖς ἐφ›έκάστῳ πράγματι πάλαι προσαρμοσθεῖσι καὶ λεγομένοις, ὑφ' ὧν τοῦ βασιλείου κράτους ῥυθμῷ καὶ τάξει φερομένου, εἰκονίζοι μὲν τοῦ δημιουργοῦ τὴν περὶ τόδε τὸ πᾶν ἁρμονίαν καὶ κίνησιν, καθορῷτο δὲ καὶ τοῖς ὑπὸ χεῖρα σεμνοπρεπέστερον, καὶ διὰ τοῦτο ἡδύτερόν τε καὶ θαυμαστότερον… (trad. A. Vogt). Voir aussi le *De Administrando Imperio* : Εἰ δὲ σαφεῖ καὶ κατημαξευμένῳ λόγῳ καὶ οἷον εἰκῇ ῥέοντι πεζῷ καὶ ἁπλοϊκῷ πρὸς τὴν τῶν προκειμένων ἐχρησάμην δήλωσιν, μηδὲν θαυμάσῃς, υἱέ. Οὐ γὰρ ἐπίδειξιν καλλιγραφίας ἢ φράσεως ἠττικισμένης καὶ τὸ διηρμένον διογκούσης καὶ ὑψηλὸν ποιῆσαι ἐσπούδασα, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ κοινῆς καὶ καθωμιλημένης ἀπαγγελίας διδάξαι σοι ἔσπευσα, ἅπερ οἴομαι δεῖν σε μὴ ἀγνοεῖν, καὶ ἃ τὴν ἐκ μακρᾶς ἐμπειρίας σύνεσίν τε καὶ φρόνησιν εὐμαρῶς σοι δύναται προξενεῖν (cap. 1, 10-15).

[21] P. A. Blitstein, *Les fleurs du Royaume…*, p. 24.

a) Convergence entre l'organisation administrative et curiale

Le système administratif byzantin confiait la direction de l'État à une couche sociale issue de l'aristocratie et formée intellectuellement à cette tâche. C'est cette formation qui nous intéresse. La question de l'opposition entre une « aristocratie civile » et une « aristocratie militaire », qui était pendant longtemps considérée comme une certitude[22], ne devient importante qu'à partir du XIe s. Les dernières études mettent en valeur la continuité de la classe dirigeante byzantine, en démontrant que l'aristocratie avait continué à exister depuis l'Antiquité tardive[23] : cette aristocratie aurait continué à gérer l'Etat, sans se différencier réellement entre une partie militaire et une civile, jusqu'au moins la deuxième partie du Xe siècle. Nous trouvons des traces sûres de son existence déjà à la fin du VIIIe siècle. C'est cette couche sociale qui dirige l'Empire en liaison étroite avec la cour. Pour ce qui est des sources sur ce point précis qui nous éloignerait de notre sujet, je me limite à citer la question posée par Léon VI le Sage au début du Xe siècle dans ses *Taktika*, où il parle de la nécessité de préférer les compétences à la noblesse de la naissance, signe qu'un débat était en cours à l'époque[24].

b) L'écriture comme ornement symbolique de la vertu qui fonde le pouvoir impérial

Pour l'« ornement » que l'écriture fournit au pouvoir impérial, nous trouvons, toujours chez Constantin Porphyrogénète, une correspondance précise ; dans le *De Cerimoniis* il précise :

---

[22] Je me limite à citer le livre classique de G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Munich 1940 (tr. fr., *Histoire de l'État byzantin*, Paris 1983).

[23] Voir surtout J.-Cl. Cheynet, « L'aristocratie byzantine (VIIIe-XIIIe s.) », *Journal des savants* 2, 2000, p. 281-322, avec une discussion très intéressante et une riche bibliographie. Ch. Settipani, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs. Les princes caucasiens et l'Empire du VIe au IXe siècle*, Paris 2006 ; E. Patlagean, *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe–XVe siècle,* Paris 2007. D'avis différent est J. F. Haldon, « Social Transformation in the 6th–9th c. East », dans W. Bowden – A. Gutteridge – C. Machado (éd.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2006, p. 603-647, et id., « The Fate of the Late Roman Senatorial Elite : Extinction or Transformation? », dans J. F. Haldon – L. I. Conrad (éd), *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton 2004, p. 179-234.

[24] Notamment dans la *Disposition Première* des *Taktika* : voir *The Taktika of Leo VI.* Text, Translation, and Commentary by G. T. Dennis, Washington, D.C. 2014, en particulier p. 22 s. ; pour le commentaire voir J. Haldon, *A Critical Commentary on the Taktika of Leo VI*, Washington, D.C. 2014.

« Beaucoup de choses, en effet, sont de nature à disparaître avec la longueur du temps qui les a faites et puis les use. De ce nombre est aussi cette chose grande et précieuse qu'est l'exposé et la codification du cérémonial impérial. Parce qu'il était négligé et, pour ainsi dire, mort, on voyait l'Empire vraiment sans parure et sans beauté. De même, en effet, qu'on appellerait désordre un corps mal constitué et dont les membres seraient réunis pêle-mêle et sans unité, ainsi de l'état impérial, s'il n'est conduit et gouverné avec ordre : il ne différerait en rien de la conduite d'un particulier sans éducation.

Pour échapper à cela et ne pas paraître par nos agissements désordonnés insulter à la majesté impériale, nous avons cru qu'il convenait de recueillir soigneusement, de droite et de gauche, tout ce qui a été trouvé par les anciens ou transmis par des témoins oculaires ou vu par nous-même et introduit dans notre temps, de l'exposer dans le présent ouvrage en une vue d'ensemble, facile à saisir, et pour consigner pour nos successeurs la tradition des coutumes ancestrales tombés en désuétude. Ce seront comme des fleurs que nous cueillerons dans les prairies pour en embellir incomparablement la splendeur impériale ; ça sera comme un miroir limpide et d'une netteté parfaite que nous placerons au centre du palais pour que, en voyant ce qui convient au pouvoir impérial et ce qui revient à l'organisation sénatoriale, les rênes du pouvoir puissent être tenues avec ordre et dignité »[25].

Si j'ai cité tout le passage, c'est parce que nous voyons clairement plusieurs des éléments que nous sommes en train d'examiner. D'abord le lexique choisi indique la volonté de Constantin de relier l'ouvrage à la pratique des

[25] *De cerimoniis aulae Byzantinae*, Prooemium : Πολλὰ γὰρ οἶδε τῷ μακρῷ χρόνῳ συναπολήγειν, ὡς ἐν αὐτῷ πραχθέντα καὶ ὑπ' αὐτοῦ δαπανώμενα, μεθ' ὧν καὶ τὸ μέγα χρῆμα καὶ τίμιον, ἡ τῆς βασιλείου τάξεως ἔκθεσίς τε καὶ ὑποτύπωσις, ἧς παροραθείσης καί, οἷον εἰπεῖν, ἀπονεκρωθείσης, ἀκαλλώπιστον τῷ ὄντι καὶ δυσειδῆ τὴν βασιλείαν ἦν καθορᾶν. Ὥσπερ γὰρ σώματος μὴ εὐσχημόνως διαπεπλασμένου, ἀλλὰ φύρδην καὶ οὐκ εὐαρμόστως τῶν μελῶν αὐτῷ συγκειμένων ἀταξίαν ἄν τις τὸ τοιοῦτον προσείποι· οὕτω καὶ τοῦ βασιλικοῦ πολιτεύματος μὴ τάξει ἀγομένου καὶ κυβερνωμένου, κατ' οὐδὲν διοίσει τῆς ἰδιωτικῆς καὶ ἀνελευθέρου διαγωγῆς. Ἵν' οὖν μὴ τοῦτο γένηται καὶ δόξωμεν ἀτάκτως φερόμενοι τὴν βασιλικὴν καθυβρίζειν μεγαλειότητα, δεῖν ᾠήθημεν, ὅσα τε παρὰ τῶν παλαιοτέρων ἐφευρέθη καὶ παρὰ τῶν ἑωρακότων διηγγέλθη καὶ παρ'ἡμῶν αὐτῶν ἐθεάθη καὶ ἐν ἡμῖν ἐνηργήθη, ταῦτα φιλοπόνῳ μελέτῃ ἐκ πολλῶν ἐρανίσασθαι καὶ πρὸς εὐσύνοπτον κατάληψιν τῷ παρόντι ἐκθέσθαι φιλοτεχνήματι, καὶ πατρίων ἐθῶν παρεωραμένων παράδοσιν τοῖς μεθ' ἡμᾶς ἐνσημήνασθαι, καὶ ὥσπερ τινὰ ἄνθη ἐκ λειμώνων δρεψαμένους εἰς ἀσύγκριτον εὐπρέπειαν τῇ βασιλικῇ παραθέσθαι λαμπρότητι, καὶ οἷόν τι κάτοπτρον διαυγὲς καὶ νεόσμηκτον ἐν μέσοις τοῖς ἀνακτόροις ἱδρύσασθαι, ἐν ᾧ καὶ τὰ τῇ βασιλείῳ ἀρχῇ πρέποντα καὶ τὰ τῷ συγκλητικῷ συστήματι ἄξια κατοπτευόμενα, ἐν τάξει καὶ κόσμῳ αἱ τοῦ κράτους ἡνίαι διεξάγοιντο… (trad. A. Vogt).

recueils. L'expression φιλοπόνῳ μελέτῃ ἐκ πολλῶν ἐρανίσασθαι καὶ πρὸς εὐσύνοπτον κατάληψιν τῷ παρόντι ἐκθέσθαι φιλοτεχνήματι a été bien choisie pour dire que tout ce qui est exposé n'est rien d'autre qu'un « recueil » de sources anciennes, même si nous ne sommes pas toujours à connaissance des sources qu'il a utilisées. Pour souligner cet attachement à la tradition des recueils, voici le recours au « vocabulaire du jardinier » : ὥσπερ τινὰ ἄνθη ἐκ λειμώνων δρεψαμένους. Ensuite il exprime le concept de la beauté en rapport à l'ordre, qui « orne » la vertu impériale. Les expressions sont sélectionnées avec soin : Ὥσπερ γὰρ σώματος μὴ εὐσχημόνως διαπεπλασμένου, ἀλλὰ φύρδην καὶ οὐκ εὐαρμόστως τῶν μελῶν αὐτῷ συγκειμένων ἀταξίαν ἄν τις τὸ τοιοῦτον προσείποι. Avant cette opération, la beauté manquait dans le palais : ἀκαλλώπιστον τῷ ὄντι καὶ δυσειδῆ τὴν βασιλείαν ἦν καθορᾶν. Enfin, nous avons la référence à la culture, ou plutôt à la formation intellectuelle que cet ouvrage doit assurer, car un Etat conduit sans cet ordre, que l'ouvrage est censé assurer, « ne différerait en rien de la conduite d'un particulier sans éducation » (κατ' οὐδὲν διοίσει τῆς ἰδιωτικῆς καὶ ἀνελευθέρου διαγωγῆς). L'ouvrage, déclaré comme un recueil, est donc conçu pour donner une culture qui ne soit pas ἰδιωτική ni ἀνελεύθερος.

c) L'écriture au centre des disputes sur la forme correcte de symbolisation du pouvoir

Si le concept de littérature comme élément séparé du politique est une notion moderne et inconcevable dans une société comme la chinoise ou la byzantine, une collection historiographique comme celle de Constantin Porphyrogénète ne doit pas être séparée des autres sur la base de son contenu, mais considérée avec les autres comme un ensemble fonctionnel dans une société de cour où le savoir est la codification des rites qui soutiennent le pouvoir. La forme choisie est indicative de cette fonction : comme nous l'avons vu, le *De cerimoniis* est présenté par son auteur comme un recueil. L'ordre d'exposition est celui des fêtes religieuses : l'ouvrage prend presque l'allure d'un *typikon*, et le palais impérial celui d'un grand monastère, en prêtant grande attention aux rites ecclésiastiques, vers lesquels Constantin s'était tourné en patronnant le synaxaire d'Evariste[26]. Pendant la période qui s'étend de la deuxième moitié du IXe s. au règne de Constantin et même après, nous assistons à la symbolisation

[26] Voir P. Odorico, « Idéologie politique, production littéraire et patronage au 10e siècle : l'empereur Constantin VII et le Synaxariste Evariste », *Medioevo Greco* 1, 2001, p. 1-21.

du pouvoir dans les écrits, à la révision de l'histoire[27], à la reconstitution de la vie des saints, à la mise à jour des lois, à la représentation dans les écrits du rôle de l'armée, comme dans les *Taktika* de Léon VI, à l'organisation théorique du monde extérieur, comme dans le *De Administrando Imperio*, à la systématisation de l'ordre intérieur, comme dans le *De thematibus*, tout en ayant continuellement recours au système de la construction de l'information et de la pensée par le biais du recueil, ou en annonçant un tel recours. Le système du recueil permet d'afficher un attachement à la tradition, réel ou supposé, pour symboliser le pouvoir et le contrôle de l'homme investi par Dieu, l'empereur, sur la société. En théorie tout est dans la tradition, qu'on récupère à coup de recherches dans les textes (c'est ce que les auteurs répètent sans cesse), pour pouvoir dire, comme l'avait fait Jean de Damas trois siècles auparavant, dans la lettre qui introduit le *Πηγὴ γνώσεως* : Ἐρῶ δὲ ἐμὸν μέν, ὡς ἔφην, οὐδέν, τὰ δὲ τοῖς ἐγκρίτοις τῶν διδασκάλων πεπονημένα εἰς ἓν συλλεξάμενος, ὅση δύναμις, συντετμημένον τὸν λόγον ποιήσομαι κατὰ πάντα ὑπείκων τῷ ὑμετέρῳ προστάγματι[28], où le langage technique du recueil est bien présent dans l'expression εἰς ἓν συλλεξάμενος… συντετμημένον τὸν λόγον ποιήσομαι.

J'ai voulu faire référence à ces observations de Blitstein de façon rapide, car leur développement dépasserait largement le cadre d'un article, et mériterait bien une monographie. Ces aspects de la culture anthologique chinoise, qui trouvent un parallèle dans la culture anthologique byzantine, loin d'être un simple élément de curiosité, représentent un enseignement méthodologique des collègues sinologues, et nous amènent à des réflexions sur la pratique byzantine, nous permettant une meilleure compréhension des collections historiques. C'est donc leur fonction qui doit être mise en avant, plus que leur forme et même la nature de leurs pièces constitutives. Pour être plus précis, la forme et les pièces constitutives ne sont que des éléments qui peuvent mieux nous faire cerner la fonction des recueils. Nous pouvons en faire des divisions,

---

[27] Pour ne pas entrer dans des questions complexes, comme celle des continuateurs de Théophane, je renvoie au livre de T. Lounghis, *Η ιδεολογία της βυζαντινής ιστοριογραφίας*, Athènes 1993. P. Magdalino, « Knowledge in Authority and Authorised History : The Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII », dans P. Amstrong (éd.), *Autority in Byzantium*, Farnham 2013, p. 187–209, revient avec clarté sur la politique historiographique de Constantin Porphyrogénète.

[28] Jean de Damas, *Dialectica sive Capita philosophica*, *Proemium*, éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, vol. I, Berlin 1969, p. 60-63.

mais il faut connaître en premier lieu l'usage auquel ils étaient destinés. A quoi bon avoir une boîte à outils rangés par type, si nous ne savons pas à quoi ils servent ? D'ailleurs, comme tout outil n'est pas consacré à une seule construction, ainsi nous devons essayer de cerner la richesse des fonctions que cet outillage est censé remplir.

Revenons-en aux recueils historiographiques et notamment aux *Excerpta historica* de Constantin Porphyrogénète. Si nous considérons que, tout comme le *Wenxuan* en Chine, le recueil historiographique de Constantin Porphyrogénète, mais aussi les autres ouvrages qui présentent des caractères semblables, étaient pensés pour la formation de la classe sociale qui était appelée à gérer l'Etat, nous comprenons mieux son fonctionnement.

En lisant la préface qui accompagnait chacune des 53 sections des *Excerpta*, nous trouvons une affirmation très importante : le recueil a été conçu pour « les nourrissons des lettres ». Voici ce qui nous dit Constantin :

> « En pratiquant un choix, on excitera une attention plus soutenue chez les nourrissons des lettres, et on imprimera plus fortement en eux la noble et efficace justesse de ces écrits » (ὡς ἐκ μὲν τῆς ἐκλογῆς προσεκτικωτέρως καὶ ἐνδελεχέστερον κατεντυγχάνειν <u>εἰς τοὺς τροφίμους τῶν λόγων</u> καὶ μονιμώτερον ἐντυποῦσθαι τούτοις τὴν τῶν λόγων εὐφράδειαν, μεγαλοφυῶς τε καὶ εὐεπιβόλως πρὸς ἐπὶ τούτοις καταμερίσαι εἰς ὑποθέσεις διαφόρους)[29].

De la même façon, quelques siècles plus tôt Jean de Stobi avait composé son monumental recueil, l'*Anthologium*, constitué de passages choisis ἐπὶ τῷ ῥυθμίσαι καὶ βελτιῶσαι τῷ παιδὶ τὴν φύσιν ἀμαυρότερον ἔχουσαν πρὸς τὴν τῶν ἀναγνωσμάτων μνήμην (« afin de les adresser à son fils, pour discipliner et améliorer sa nature qui était plutôt faible dans la mémorisation des lectures »)[30]. Pratique ancienne, certes, mais toujours d'actualité et efficace, reprise au fil des siècles, tout comme le Wenxuan, composé aux Ve–VIe s. a

[29] Le passage se trouve dans la Préface du *De Legationibus* ainsi que du *De virtutibus et vitiis*. Voir à ce propos P. Lemerle, *Le premier humanisme*…, notamment p. 282. J'ai traité cet argument dans un article sous presse : « Du premier humanisme à l'encyclopédisme : une construction à revoir », qui sera publié prochainement dans *Travaux et Mémoires* [publié ensuite : « Du premier humanisme à l'encyclopédisme : une construction à revoir », *Travaux et Mémoires* 21, n° 2, 2017, p. 23-42 [article repris dans ce volume (n. éd.)].

[30] L'introduction de l'*Anthologium* a été conservée par Photius et on peut la lire dans le 2e volume de l'édition de la *Bibliothèque*, éd. R. Henry, Paris 1960, vol. II, cod. 167, p. 159, l. 22-31. Sur Jean de Stobi voir le récent article de M. Hose, « Das Gnomologion des Stobaios. Eine Landkarte des "paganen" Geistes », *Hermes* 133, n° 1, 2005, p. 93-99.

été repris sous la dynastie Tang (618-907). Ces collections servent à former la base de la vie réglée de la cour, à fonder les débats, à instruire les gens qui gèrent le pouvoir et à marquer leur différence par rapport aux autres catégories sociales. Ce que nous appelons littérature est une catégorie qui a une valeur bien différente à Byzance, tout comme en Chine, et nous devons d'abord considérer la formation de ces couches sociales qui gouvernent sur la base d'un apprentissage, que les collections sont censées garantir. La culture, qu'il serait erroné de définir « littéraire », marque les distinctions sociales : en Chine « l'écriture est signe aussi bien vers l'intérieur que vers l'extérieur de la cour. Vers l'intérieur la perfection stylistique d'un texte est "signe" de la supériorité du destinataire, mais aussi… de la supériorité de celui qui l'écrit. Vers l'extérieur, elle est "signe" de la supériorité morale de l'Empire dans son ensemble »[31]. Comment ne pas songer aux τροφίμους τῶν λόγων et à la culture qui ne doit pas être ἰδιωτική ni ἀνελεύθερος de Constantin Porphyrogénète ?

Le dialogue entre les textes

Mais il y a plus. Si nous voyons les recueils qui ont été composés entre le IXe et le Xe s., nous constatons que les mêmes mots reviennent souvent, comme si un dialogue était instauré entre eux. En réalité ce dialogue est justifié par le fait que ces recueils répondent tous à la même exigence, celle de fournir à un public restreint une formation, et ce public fournit à l'administration de l'Etat ses gestionnaires. Par le biais de ces recueils, qui font partie intégrante de la formation de la classe dirigeante, les membres de cette société qui gère l'Etat communiquent entre eux, et – pour paraphraser les observations de Blitstein – fournissent les signes de la supériorité du destinataire et de l'auteur des messages, et montrent la supériorité morale de l'Empire.

Je crois que c'est bien à cela que songe Basil Ier (ou Photius), dans les conseils de conduite adressés à Leon VI[32] : au tout début de l'ouvrage, construit presque comme un recueil divisé en brèves sections, dans lequel il explique au

[31] P. A. Blitstein, *Les fleurs du Royaume…*, p. 156.

[32] Une étude systématique récente sur les *Conseils* est celle de K. Paidas, *Δύο παραινετικά κείμενα προς τον αυτοκράτορα Λέοντα Ϛ΄ τον Σοφό*, Athènes 2009 [Κείμενα Βυζαντινής Λογοτεχνίας, 5]. Voir aussi Id., *Η θεματική των βυζαντινών « κατόπτρων ηγεμόνος » της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085). Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Athènes 2005. Voir aussi A. Markopoulos, « Autour des Chapitres Parénétiques de Basile Ier », dans M. Balard *et alii* (éd.), *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998, p. 469-479 (Byzantina Sorbonensia, 16).

prince héritier quels sont les principes auxquels il faut se tenir, il consacre le premier chapitre à la παίδευσις, et cela est loin d'être un hasard. Voici le texte :

> « L'éducation est une chose utile à la vie et très importante, *non seulement pour les rois, mais aussi pour les citoyens privés*. Elle porte les plus grands avantages à ceux qui la possèdent, non seulement à leur corps, mais aussi à leur âme : à l'âme, par l'étude de la littérature sacrée, au corps par l'exercice des choses profanes. Mon fils bien aimé, moi, ton père et roi avec toi, je te conseille de l'avoir comme gouvernail dans ton règne. C'est l'éducation qui *orne la royauté, et rend éternellement mémorables les empereurs*. Comme lorsque le soleil n'illumine pas la terre, tout est obscur et sans distinction, ainsi si l'éducation manque à l'âme, tout devient confus et sans remède. Saisis l'éducation, qui est pleine de vertu : elle est la seule vertu immortelle de tous ce qu'on puisse avoir. »
> Βιωφελές τι χρῆμα καὶ σπουδαιότατον, *οὐ μόνον βασιλεῦσιν, ἀλλὰ καὶ ἰδιώταις* ἡ παίδευσις. Καὶ γὰρ τοῖς κεκτημένοις αὐτὴν καὶ κατὰ σῶμα, καὶ κατὰ ψυχὴν τὰ μέγιστα ὠφελεῖ· τὴν μὲν διὰ τῆς μελέτης τῶν θείων λόγων, τὸ δὲ διὰ τῆς γυμνασίας τῶν κοσμίων ἔργων. Ταύτην οὖν σε, τέκνον ἠγαπημένον, ὁ πατὴρ ἐγὼ καὶ συμβασιλεὺς, ἡγεμονεύουσάν σου τὴν βασιλεῖαν ἔχειν νουθετῶ. *Αὕτη γὰρ καὶ βασιλείαν κοσμεῖ, καὶ τοὺς βασιλεύοντας ἀειμνήστους ἀποτελεῖ*. Ὥσπερ γὰρ ἡλίου ἐπὶ γῆς μὴ παρόντος, σκοτεινὰ τὰ πάντα καὶ ἀδιάκριτα, οὕτω καὶ παιδεύσεως ἐν ψυχῇ μὴ παρούσης, πεφυρμένα τὰ πάντα καὶ ἀδιόρθωτα. Δράξαι οὖν παιδείας, τῆς ἐναρέτου· μόνη γὰρ ἀρετὴ τῶν κτημάτων ἁπάντων ἀθάνατος[33].

La παίδευσις, l'éducation, que nous pourrions traduire aussi comme « formation intellectuelle », comprend à la fois les textes sacrés et les ouvrages profanes, sert à comprendre la réalité, et surtout elle « orne la royauté, et rend éternellement mémorables les empereurs ». Nous sommes bien dans le cadre de l'écriture comme ornement symbolique de la *vertu* qui fonde le pouvoir impérial, comme nous l'avons vu précédemment.

Ce n'est pas par hasard que la préface aux *Excerpta historica* de Constantin Porphyrogénète reprend exactement le même concept exprimé dans le premier chapitre des *Conseils* de Basile : Ὅσοι *τῶν πάλαι ποτὲ βασιλέων τε καὶ ἰδιωτῶν* μὴ τὸν νοῦν παρεσύρησαν ἡδοναῖς ἢ κατεμαλακίσθησαν, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς ἀκηλίδωτον ἀρετῇ συνετήρησαν, οὗτοι δὴ οὗτοι καὶ πόνοις ἐνεκαρτέρησαν καὶ λόγοις ἐνησχολήθησαν : ceux qui n'ont pas gaspillé leur

[33] PG 17, col. XXI.

temps avec les plaisirs, et ont gardé avec leur vertu la nature noble de l'âme, se sont consacrés aux fatigues et se sont occupés des lettres.

Le même langage, les mêmes concepts, parfois les mêmes mots sont utilisés aussi dans une épigramme ajoutée après la préface aux *Excerpta*, qui explique en quoi consistait le mérite de Constantin, celui qui avait réuni les fleurs de la littérature que le temps avait dispersé. Nous y retrouvons encore une fois le « langage du jardinier », l'idée du renouvellement de l'Etat, de sa supériorité face au monde extérieur, bref, tous les motifs dont il a été question plus haut :

Ἴαμβοι σημαίνοντες τὴν βασιλικὴν ἀγωγήν.

Αἰὼν ὁ μακρὸς ὥσπερ ἄνθη τοὺς λόγους
Ἀπανταχοῦ γῆς ἔσχεν ἐσκεδασμένους,
Ἀνθοῦντας, οὐ πέμποντας εὔπνοον χάριν.
Τὰ νῦν δὲ τούτοις εὐστεφὴς Κωνσταντῖνος
Δρέψας, ἀγείρας ἐμμελεῖ μουσουργίᾳ
Προύθηκε πᾶσιν θελκτικὴν εὐοσμίαν,
Ὅσοις λόγου μέτεστιν, εὐώδεις λόγους.
Ὃν τοῖς λόγοις στέφωμεν ὡς λόγων φίλον.
Ἀσυγκρίτως γὰρ ἐν μέδουσιν ἐκπρέπει,
Λάμπων, προφαίνων χρηστότητα τοῦ κράτους
Γίγας φεραυγὴς ὥσπερ ἡλίου φάος
Ἐχθροῖς ἅπασιν, εὐνόοις θ' ὑπηκόοις.
Οὐκοῦν βοάτω πρὸς θεὸν πᾶς τις μέροψ·
"Τιθωνὸν αὐτὸν δεῖξον ἄλλον ἐν χρόνοις,
Ὡς ἂν τὰ λῷστα τῷ βίῳ συνεισφέροι."

Vers qui indiquent la culture impériale

« Le cours du temps a conservé des ouvrages littéraires
qui, ayant essaimé partout sur la terre comme des fleurs,
florissaient, mais ne renvoyaient pas une effluve charmante.
Et maintenant Constantin ceint d'une belle couronne,
ayant recueilli puis assemblé, avec un chant harmonieux,
a offert ces parfums enchanteurs, ces discours parfumés,
à tous ceux qui partagent la culture des lettres.
Celui-ci, parce qu'il est ami des lettres, nous le couronnons avec nos discours.
Il se distingue parmi les rois sans aucun pareil,

resplendissant, illustrant la bonté de l'État ;
C'est un géant dont la lumière, à l'image du Soleil,
jaillit sur tous, ennemis comme bienveillants sujets.
Voilà pourquoi chaque homme doit crier à Dieu :
"Fais-le vivre dans les années comme un autre Tithon,
afin qu'il garde en vie les choses les plus agréables" ».

Cette épigramme reprend le « vocabulaire du jardinier », et aussi les concepts exprimés dans la préface des *Conseils* de Basile (Photius), dans les images de lumière, comme le soleil qui rend manifeste tout ce qui est dans l'obscurité. Bref, il y a une sorte de dialogue entre les deux ouvrages, qui s'inscrivent dans une démarche intellectuelle semblable. Et lorsque l'épigramme parle de la βασιλικὴν ἀγωγήν, c'est bien à la « direction de l'esprit », « culture », qu'elle se réfère, et naturellement le mot est aussi utilisé pour indiquer la « culture des plantes », tout comme dans la préface au *Livre des cérémonies* Constantin parle de τῆς ἰδιωτικῆς καὶ ἀνελευθέρου διαγωγῆς. Enfin, toujours dans ce dialogue entre les textes, il faut rappeler que le synaxariste Evariste, en dédiant son ouvrage au même Constantin, conclut sa préface avec la phrase εὔξασθαι τῷ βασιλεῖ δίκαιον Τιθωνοῦ γῆρας ἢ μᾶλλον Ἀβραμιαίαν αὐτῷ γένεσθαι χρόνῳ τὴν πολιὰν[34].

4. La fonction des recueils

Revenons-en à nos observations du début. Faut-il parler d'une catégorie de recueils à caractère historiographique ? Est-ce que la question est correcte ? Dans l'étude des recueils, il y a deux façons d'aborder le sujet, l'une qui a privilégié la recherche des passages, dans une approche surtout philologique, l'autre qui a essayé de voir cette production en reconstruisant le cadre historique qui l'a déterminé. Séparer les différents types de recueil peut être utile à l'une comme à l'autre approche, et donc légitime, même si cela ne sert qu'à cartographier une production qui a un sens propre, dont il faut cerner d'abord les tenants et les aboutissants. Entre philologie et histoire, il y a une étape intermédiaire qu'il faut prendre en compte : comprendre cette production dans son ensemble, pour voir quels renseignements elle peut nous livrer. Je

[34] H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*…, Bruxelles 1902 (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), p. XIV.

crois que la méthode suggérée par les collègues sinologues est précieuse en ce sens. Entrons dans les détails.

C'est l'œuvre de Paul Lemerle qui a changé notre façon d'approcher ces textes, dans son livre sur le premier humanisme byzantin. Lemerle avait vu juste, tout en se trompant[35] : une forme d'unité existe entre les différents recueils de la période de Constantin Porphyrogénète, mais cela n'est point dû à un prétendu encyclopédisme, qui se serait développé autour de Constantin, même si cet empereur *libris incumbens* a joué un rôle primordial dans l'élaboration de la culture autour d'un projet politique. Cette forme de constituer des recueils était une pratique bien ancienne, et les IXe-Xe siècles lui ont donné une impulsion importante. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, déjà Léon VI, que la tradition appelle « le Sage », avait lancé ce lien entre le politique et le culturel. Enfin, même si les anglophones continuent à parler d'encyclopédisme, cette définition est à rejeter[36]. Il s'agit d'une culture beaucoup plus profonde, d'une méthode de travail, celle de la « culture de la syllogè ». Des essais pour sortir de la perspective philologique ont été effectués dans les dernières années, et j'y ferai rapidement référence.

Il est évident que chaque recueil doit être étudié dans son contexte et dans sa fonction, pour comprendre à quoi il servait, quelle était la forme que l'auteur a voulu lui donner, le type d'extraits dont il est composé, bref, l'insérer dans le contexte qui lui est propre. En ce sens, les études plus récentes ont aidé la compréhension des recueils. Par exemple, la recherche de P. Magdalino sur le programme intellectuel de Léon VI et Constantin VII est à tenir en compte, et d'ailleurs il accorde une grande place aux *Excerpta historica*[37]. A. Markopoulos s'est penché sur les *Conseils* de Basile Ier (Photius) à son fils Léon VI[38]. B. Flusin a étudié notamment le sens de l'histoire dans les

---

[35] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*…, notamment ch. X, « L'encyclopédisme du Xe siècle ». Ses arguments ont été repris ensuite par la plupart des chercheurs, et on trouvera une exposition dans la même largeur d'esprit dans A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, éd. par Ch. Angelidi, vol. II, Athènes 2006, notamment ch. XV, « Literature of the Age of Encyclopedism ». Cette interprétation a été aussi contestée : un point sur l'évolution des études en ces sens dans l'article de P. Odorico, « Du premier humanisme à l'encyclopédisme… ».

[36] Même l'article de P. Magdalino, « Knowledge in Authority and Authorised… », pourtant très utile pour comprendre la politique culturelle des Macédoniens, continue à utiliser la même définition.

[37] *Ibid*.

[38] A Markopoulos, « Autour des Chapitres Parénétiques de Basile Ier… ».

Excerpta historica[39]. A. Cohen-Skalli a essayé de mettre en relation les *Excerpta historica* avec les modèles juridiques[40]. A. Németh a travaillé autour de l'hypothèse du contenu même des *Excerpta* et des techniques de travail des auteurs de l'ouvrage[41]. C. Holmes a considéré la production des recueils du Xe-XIe s. dans son ensemble, pour montrer qu'ils étaient au cœur de la légitimation du pouvoir[42]. Tout récemment un livre collectif a été consacré à des recherches sur la manière de « lire en extraits », et certaines contributions sont précieuses à cet égard[43]. Toutes ces études montrent que la littérature des recueils est vue sous une autre perspective que philologique, ce qui était un desideratum depuis plusieurs années[44].

Reste la question de savoir pourquoi à Byzance on a eu recours aux recueils pour transmettre le savoir, et pour qui ces recueils ont été conçus. C'est à ce propos que la méthode de nos collègues sinologues peut nous être utile. D'un côté certainement la « culture de la syllogè » comme forme d'apprentissage explique beaucoup de choses. D'un autre côté, il faut s'interroger sur le sens de cette politique culturelle, dans laquelle le recours aux recueils a été massif. Si Lemerle a déjà signalé l'importance de cette production au Xe siècle, y revenir n'est pas sans intérêt. Dans la préface des *Géoponica* l'anonyme auteur du recueil fais l'éloge d'un empereur nommé Constantin, qu'à juste titre Lemerle

---

[39] B. Flusin, « Les Excerpta constantiniens. Logique d'une anti-histoire », dans S. Pittia (dir.), *Fragments d'historiens grecs. Autour de Denys d'Halicarnasse*, Rome 2002, p. 537-559.

[40] A. Cohen-Skalli, « Les *Excerpta Constantiniana* : une *συλλογή* conçue d'après un modèle juridique ? », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 63, 2013, p. 33-52.

[41] A. Németh, *Imperial Systematisation of the Past*, Doctoral Thesis, CEU University, Budapest 2010 [depuis publiée : *The Excerpta Constantiniana and the Byzantine Appropriation of the Past*, Cambridge – New York 2018 (n. éd.)] ; voir aussi id., « Excerpts versus Fragments : Deconstructions and Reconstitutions of the *Excerpta Constantiniana* », dans A. Grafton – G. W. Most (éd), *Canonical Texts and Scholarly Practices: A Global Comparative Approach*, Cambridge 2016, p. 253-274.

[42] C. Holmes, « Byzantine Political Culture and Compilation Literature in the Tenth and Eleventh Centuries: Some Preliminary Inquiries », *Dumbarton Oaks Papers* 64, 2010, p. 55-80.

[43] S. Morlet (dir.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2015. Je signale notamment les articles de V. Déroche, « Extraits et florilèges dans les *Discours contre les calomniateurs des images* de Jean Damascène : une clé pour comprendre leur rédaction », p. 329-346 ; P. Van Deun, « Lire en extraits à Byzance : le *Florilegium Coislinianum* et ses sections païennes », p. 415-424 ; M. Debié, « L'historiographie tardo-antique : une littérature en extraits », p. 393-414.

[44] La critique des méthodes traditionnelles a commencé avec P. Odorico : voir note 7.

identifie avec le Porphyrogénète[45]. Reprenons donc cette préface dans la ligne d'analyse de Lemerle[46].

> « Cette grande ville a été embellie par de nombreux bons empereurs [le même mot, χρηστὸς βασιλεῦς en référence à Constantin, est utilisé aussi par Evariste dans la préface de son synaxaire[47]], et s'est accrue de leurs exploits et de leurs vertus comme de biens précieux… Il y faudrait beaucoup de temps et un grand discours pour raconter tout ce que tu as accompli en faisant du bien à tes sujets, ou en chassant les ennemis ; mais tu t'occupes aussi de ce qui est utile à la vie [le mot βιωφελές est le même qu'utilise Basile pour définir la παίδευσις, comme nous l'avons vu] et est adapté à tous les vivants. D'abord, et tendant ta main puissante, tu as sagement et astucieusement soulevé la philosophie et la rhétorique qui avaient coulé et s'étaient enfoncées dans l'obscur abîme de l'oubli. Ensuite tu as porté au renouvellement toutes les autres sciences et techniques. Enfin, sachant que la société est divisée en trois éléments, à savoir l'armée, le clergé et l'agriculture, tu as porté une attention non moindre à ce dernier domaine… »

Comme on le voit bien, nous sommes dans le même contexte culturel, et les auteurs des différents recueils utilisent le même langage pour définir le même genre d'opérations intellectuelles, langage ancien, certes, dont la reprise est tout ce qui de plus normal existe. En effet, à côté d'expressions qui semblent se renvoyer mutuellement, il y a aussi des expressions plus traditionnelles, qui indiquent la méthode utilisée, et cette méthode n'est pas une invention du Xe

---

[45] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin…*, p. 288 s.

[46] *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae*, éd. par H. Beckh, Leipzig, 1895, p. 42 s. : Πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις βασιλεῦσι χρηστοῖς ἡ μεγαλόπολις αὕτη ἐκαλλωπίσατο, καὶ τὰ τούτων κατορθώματα καὶ τὰς ἀρετὰς ὥσπερ τινὰ πολυτάλαντα κειμήλια ἐκολπώσατο… Ὅσα μὲν οὖν ἢ τοὺς ὑπηκόους εὐεργετῶν ἢ τοὺς ἐναντίους ἀποσοβῶν διαπέπραξαι, μακρὸν ἂν εἴη διεξελθεῖν καὶ χρόνου πολλοῦ καὶ λόγου πλείστου δεόμενον, ἀλλ' οἷα περὶ τὰ βιωφελῆ ταῦτα, καὶ πᾶσιν ἑξῆς τοῖς εἰς βίον ἐληλυθόσιν ἁρμόζοντα ἐκπονεῖς. Πρῶτα μὲν γὰρ φιλοσοφίαν τε καὶ ῥητορικὴν ἤδη παρεῤρυηκυίας καὶ πρὸς ἀχανῆ βυθὸν τῆς λήθης καταδεδυκυίας εὐμηχάνως καὶ συνετῶς ἀνειλκύσω, τὴν κραταιάν σου χεῖρα ταύταις προσεπιδούς. Ἔπειτα δὲ καὶ πᾶσαν ἄλλην ἐπιστήμην τε καὶ τέχνην πρὸς καινισμὸν ἐπανήγαγες. Μετὰ ταῦτα τοίνυν εἰδὼς εἰς τρία ταῦτα τὴν πολιτείαν διῃρημένην, στρατείαν τέ φημι καὶ ἱερωσύνην καὶ γεωργίαν, οὐκ ἐλαχίστην σπουδὴν περὶ τοῦτο τὸ μέρος εἰσήνεγκας… Voir aussi la récente traduction italienne *L'agricoltura antica. I* « *Geoponica* » *di Cassiano Basso*, a cura di E. Lelli, Soveria Mannelli 2010.

[47] Voir P. Odorico, « Idéologie politique, production littéraire et patronage au Xe siècle… ».

siècle, bien au contraire[48]. Nous observons facilement l'existence d'une façon de procéder dans la constitution des recueils, qui correspond à une véritable technique d'un côté, et qui a généré aussi une mentalité, une manière de travailler, et d'autre côté une optique pour construire la méthode d'interpréter la réalité, de voir le monde. Tous comme nous utilisons la méthode issue de l'encyclopédisme pour cerner notre monde, le Byzantin utilise cette autre méthode, qui consiste à raisonner et exposer par le biais de citations et d'*excerpta*.

La fonction sociale profonde des recueils établit un *continuum* entre les différentes formes que prend la culture de la syllogè, car elles s'adressent à la même catégorie d'utilisateurs, qui s'en servent pour établir leur contrôle de la société. Je cite encore Blitstein : « Comme la perfection stylistique d'un texte est investie de la représentativité sociale et morale qui fonde le pouvoir impérial, le lettré doit montrer qu'il est capable de maîtriser *le style en soi*, et non pas forcément un *genre en particulier* ». Séparer donc les collections historiographiques des autres collections, leur appliquer une valeur simplement de connaissance du passé, ou – pire – une valeur de citation philologiquement intéressante, dévient déroutant si on essaye de comprendre le rôle même de la production écrite dans le monde byzantin. C'est pourquoi ce n'est pas en séparant par type formel ou de contenu les différents recueils que nous parviendrons à en cerner leur fonction : celle-ci est liée d'un côté au sens de chacun d'entre eux, au message que chaque recueil véhicule, et d'autre côté à la nature même de cette transmission du savoir confiée à la production des *syllogai*, considérant cette façon d'agir comme typique d'une « culture ». Il n'y a pas, en ce sens, une différenciation entre recueils historiographiques et recueils de citations d'autre genre. Les recueils sont *les fleurs du royaume*, que ce soient chinois ou byzantins. C'est dans une approche sociologique et non simplement littéraire ou philologique que nous pouvons les comprendre.

[48] Ce n'est pas le lieu ici de discuter la position de A. Németh, *Imperial Systematisation of the Past…*, selon lequel la méthode utilisée par les savants autour de Constantin Porphyrogénète aurait consisté dans la reproduction des ouvrages entiers des auteurs anciens, certes divisés en passages, mais reproduits dans leur intégralité : voir P. Odorico, « Du premier humanisme à l'encyclopédisme… ».

DEUXIÈME PARTIE

CONTEXTES

INTRODUCTION

Dans cette deuxième partie j'ai réuni quelques études que j'ai menées tout au long de ma carrière de chercheur. J'avoue que, souvent, revenir en arrière a été complexe et non dépourvu d'angoisses. Je vois bien mes points faibles, je vois aussi tous mes essais de me frayer un cheminement personnel. S'occuper de la production écrite byzantine veut dire en premier lieu faire preuve de pratiques philologiques. Mais je suis convaincu qu'un espace important doit être réservé surtout à l'interprétation des textes, à leur signification profonde, à leur message. Enfin j'ai essayé de théoriser tout cela dans des contributions qui se trouvent dans la première partie de ce recueil.

*

Le premier article avait été conçu tout juste après avoir terminé mes études : j'avais à l'époque vingt-quatre ans, même si sa publication a eu lieu trois ans après. C'était mon travail de débutant, et aujourd'hui, presque un demi-siècle après, je me rends compte que j'aurais dû utiliser une autre formulation pour exprimer mes points de vue. L'article a été publié en italien ; j'ai décidé de le traduire en français pour une diffusion plus vaste. La bibliographie est très limitée, car à l'époque les études hagiographiques avaient à leur disposition bien peu de moyens. Comme je l'ai expliqué dans la Préface de ce recueil, je n'ai pas voulu introduire de mises à jour : je pense que de cette manière nous pouvons mieux cerner le progrès de la byzantinologie dans ces dernières cinquante années. La *Vie* de sainte Eupraxie méritait une étude de son contenu, parce que – à mon avis – elle témoigne des conflits de pouvoir entre organisation étatique et organisation ecclésiastique au Ve siècle. Pour les saisir, la lecture entre les lignes était nécessaire. Je le propose volontiers à nouveau au public des spécialistes d'histoire et d'histoire des textes.

Le deuxième article est également un produit de ma jeunesse. Lors d'un colloque à l'Université de Trieste, où je travaillais, il fallait parler de l'imaginaire, sujet très à la mode à l'époque. J'ai essayé de montrer comment les Byzantins créaient des réalités en construisant des discours qui ne répondaient pas à la situation historique. J'ai pris l'exemple de Constantin Porphyrogénète, qui avait prononcé un discours consacré à ses parents pour

célébrer leur gloire après leur décès. Il est fort possible que Basile Ier ne fût pas son père, mais peu importe : les nécessités de l'exercice du pouvoir demandent des entorses à la vérité. Aujourd'hui nous parlerions de *fake news*, et si je devais écrire maintenant cet article, j'aurais probablement parlé de « représentation » au lieu d'imaginaire.

La troisième étude porte toujours sur Constantin Porphyrogénète, et notamment sur ses rapports avec le synaxariste Evariste, auteur d'un des premiers synaxaires. L'occasion pour l'écrire était la sortie d'une nouvelle revue, *Medioevo Greco*, mais pour moi il s'agissait de présenter aussi un travail sur ce livre liturgique, travail que j'avais terminé dix années auparavant et jamais publié. J'espérais que cette occasion m'aurait poussé à reprendre la recherche ; mais le chemin de l'enfer est pavé de bonnes intentions. Ce n'est qu'aujourd'hui, plus de vingt ans plus tard, que j'ai enfin envoyé pour publication cette étude globale : *Ἄθλησις καὶ μνήμη: The Rhetoric of Sanctity. A Study on the Byzantine Synaxaria*.

Le quatrième article est consacré à un écrivain dont je me suis occupé à plusieurs reprises, Eustathe de Thessalonique. J'avais traduit en français son récit sur la prise de la ville par les Normands (*Jean Caminiatès, Eustathe de Thessalonique, Jean Anagnostès : Thessalonique, Chroniques d'une ville prise*, Toulouse 2005). Je suis convaincu que cet extraordinaire savant était une figure peu ravissante, hormis les études auxquelles il s'adonnait. J'avais déjà publié un article pour montrer que son récit sur la prise de Thessalonique était en réalité une autodéfense (« Les trois visages de la même violence », dans P. Odorico et P. A. Agapitos (dir.)*, L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie, Dossiers byzantins* 6, Paris 2006, p. 147-179). Archévêque de la ville contre sa volonté – il aurait préféré rester à Constantinople – il dut affronter l'hostilité de son troupeau, qui parvint jusqu'à se révolter contre lui. L'un de ses traités plus connus est une critique contre les moines : mais attention, pas contre tous les moines, mais bien ceux de Thessalonique, qui évidemment s'étaient opposés à sa gestion de l'Église. Comme beaucoup d'hommes de lettres et de professeurs, il trouvait qu'il était mieux de servir ses patrons, convaincu que ses sujets se comporteraient servilement à l'encontre de leur chef, comme lui l'avait fait avec ses maîtres.

La cinquième étude veut poser le problème des traductions. Plusieurs œuvres byzantines sont traduites dans les langues modernes ; les traducteurs (et j'en suis un) se trouvent face à un travail souvent très fatigant, avec quantité de

pages qu'il faut rendre dans une langue appropriée. Inévitablement des erreurs se glissent, dus à des automatismes dans la traduction. Je me suis confronté à l'un d'entre eux : le mot *bios* signifie « vie », et maints passages le confirment. Il pourrait éventuellement signifier « moyens de vie », « richesse ». Dans le cas de l'ouvrage qui porte le titre erroné de *Stratégikon*, écrit par Kékauménos au XIe siècle, il pourrait signifier l'une ou l'autre chose, selon le contexte. Si nous choisissons parfois la deuxième acception du mot, s'ouvrent des considérations nouvelles sur la mentalité byzantine. Comment en être sûr ? La sensibilité du traducteur est-elle suffisante ? L'analyse philologique peut-elle nous aider ? L'étude était un hommage à Michel Kaplan, collègue et ami depuis presque quarante ans.

La sixième étude fait partie d'une série d'articles que j'avais consacrés au manuscrit *Parisinus gr.* 1336 : j'avais travaillé sur ce document précieux à plusieurs reprises. Entre autres aspects importants, le manuscrit est aussi un témoin du soi-disant *Commentaire à l'Hexaéméron*, attribué à Eustathe d'Antioche. Mais le texte transmis par le codex de Paris, acéphale et donc inconnu à ceux qui se sont occupés de cet ouvrage, est beaucoup plus long de ce que nous connaissions jusqu'ici. Cela nous permet de voir qu'il ne s'agit pas d'un commentaire à la Bible, mais bien d'un autre type d'ouvrage. La comparaison avec d'autres textes et l'étude minutieuse du contenu m'ont amené à la conclusion qu'il s'agit d'une partie d'une chronique byzantine inconnue, à laquelle je voudrais porter davantage d'attention dans les années à venir.

La septième étude est de nature totalement différente : nous ne savons pas grand-chose des techniques adoptées par les Byzantins pour produire leurs œuvres. Un témoignage de Michel Psellos sur la façon de travailler de Syméon Métaphrastès est donc d'une importance majeure. Mais les mots employés ne nous laissent pas comprendre exactement la nature de ce travail. L'interprétation donnée jusqu'à présent me semblait incorrecte. C'est pourquoi j'ai essayé de comprendre le passage problématique de façon différente, avec toujours des questionnements sur la compréhension réelle du texte.

Le huitième et le neuvième articles sont en quelque manière complémentaires, même s'ils traitent de sujets totalement différents : la façon qu'ont les Byzantins de concevoir le monde qui les entoure. Dans le premier j'examine la conception du temps à Byzance, conception radicalement différente de la nôtre ; dans le deuxième, la manière des Byzantins de voir les

monuments autour d'eux, témoins d'une gloire passée, chargés de valences dimatralement opposées, tantôt diabolique, tantôt d'une beauté ravissante. Comment conjuguer des attitudes qui semblent si différentes ? C'est la nature et la fonction du texte qui doit nous éclairer sur les véritables significations des objets du discours.

Le dixième et dernier article porte sur un récit très peu connu, les *Miracles des saints Théodores*. Œuvre d'un Pédiasimos, qui vivait à Serrès (ville qui m'est très chère) au XIVe siècle, il contient un passage où il est question du futur de la ville et de l'Empire, au moment où des incertitudes pesaient sur l'avenir. Mais comment l'interpéter ? Voici encore une fois un texte qui traite d'aspects bien éloignés de son sujet et nous fait comprendre combien le message de chaque récit doit attirer toute notre attention.

*

C'est avec beaucoup d'humilité que je présente ces articles à nouveau. Même si d'habitude un recueil d'articles est pensé comme un enseignement, je crois fermement que ce recueil est plutôt une proposition, et peut-être même une pas très originale. C'est avec ces sujets (et d'autres semblables) que j'ai tenu mes séminaires pendant un quart de siècle à Paris. Mes nombreux élèves en ont été les premières victimes. Mais ce sont eux, mes étudiants, ma grande réussite : leurs mérites les ont amenés très souvent à occuper de postes importants au sein de la communauté des byzantinistes. Ils me comprendront, et peut-être se souviendront de leurs années de jeunesse. Si ces études leur ont servi, si elles les ont amusés, c'est bien là ma plus grande satisfaction.

IDÉOLOGIE RELIGIEUSE ET CONTESTATION POLITIQUE DANS UNE ŒUVRE HAGIOGRAPHIQUE DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE

La Vie de sainte Eupraxie, publiée en 1668 par Papebroeck[1], n'a suscité que très peu d'intérêt auprès des chercheurs modernes, même si elle a connu une diffusion remarquable dans le passé au moins à partir du VIIIe siècle, ce dont atteste le témoignage de Jean de Damas qui, pour soutenir ses argumentations, cite deux passages de la *Vie* dans ses *Discours apologétiques contre les iconoclastes*[2], écrits entre 726 et 737. La traduction latine[3] remonte vraisemblablement à cette même période étant donné que, parmi les nombreux manuscrits que nous possédons de cette traduction, deux peuvent être datés du VIIIe siècle[4]. Enfin, un papyrus qui contient une traduction copte de la *Vie*, témoigne de sa diffusion jusqu'en Egypte[5] à la même époque. Par la suite, la *Vie* a été traduite en géorgien[6], en italien[7], et enfin en grec moderne par Ignace hiéromoine de Chio[8], traduction dont nous possédons plusieurs manuscrits[9].

---

[1] *Acta SS. Martii*, II, Anvers 1668, p. 727-735.

[2] Jean de Damas, *Contra Imaginum Calumniatores*, 1. 62 et III. 136 (= Kotter, vol vol. III, p. 162 et 199). Sainte Eupraxie est encore citée au XIe siècle dans la *Vie* de saint Athanase Athonite : voir l'édition de L. Petit, *Analecta Bollandiana* 25, 1906, p. 57-58 : Ἐγὼ δέ, τιμιώτατε πάτερ, πλέον τῶν ἄλλων ἀπορῶ, πῶς δῆτα ἡ ὁσιωτάτη Εὐπραξία, νέα οὖσα καὶ ἁπαλωτάτη κόρη, τοιούτου ἠξιώθη χαρίσματος τῆς τηλικαύτης στάσεως καὶ νηστείας τῶν τεσσαράκοντα πέντε ἡμερῶν.

[3] Le texte latin a été édité par H. Rosweyde (Rosweydus), *Vitae Patrum,* Anvers 1615, p. 351-361 (= P.L. LXXIII, 623-642) ; la *Vie* avait été déjà éditée *mutato stylo* par L. Surius : sur les différentes éditions cf. BHL, Bruxelles 1898-99, n. 2718.

[4] Bibliothèque Nationale de Turin, *cod. lat.* D V 3 (fol. 84-104v) qui date des VIIIe-IXe siècles : voir A. Poncelet, *Analecta Bollandiana* 28, 1909, p. 420 ; Bibliothèque de l'École de Médecine de l'Université de Montpellier, *cod. lat.* 55 (fol. 104.112) du VIIIe s. : voir H. Moretus, *Analecta Bollandiana* 34, 1915, p. 252.

[5] G. Quispel, J. Zandee, « A Coptic Fragment from the Life of Eupraxia », *Vigiliae Christianae* 13, 1959, p. 193-203.

[6] Cf. le *cod. hibericus* du XIe siècle, aujourd'hui à Oxford : P. Peeters, *Analecta Bollandiana* 31, 1912, p. 301 s. (référence à la p. 316).

[7] Traduite par A. Bonfadini, *Storia de Santa Euprasia vergene*, publiée par G. Ferraro, Bologne 1878. Bonfadini vécut au XVe siècle.

[8] Difficile de dire qui était cet Ignace hiéromoine de Chios, qui a traduit non seulement le βίος Εὐπραξίας, mais aussi d'autres *Vies* de saints. Sp. Lambros, *Catalogue of the Greek*

A côté du βίος se développa toute une riche littérature en l'honneur de la sainte : de la simple réduction de la *Vie*[10] à la *laudatio* – inédite, composée par Zonaras[11] – en passant par les hymnes[12].

Manuscripts on Mount Athos, vol. II, Cambridge 1900, l'identifie de façon hypothétique avec Ignace Petritsis, moine de Chios. Mais Ignace Petritsis (cf. B. Knös, *L'histoire de la littérature néogrecque*, Uppsala 1962, p. 450 s.) vécut dans la deuxième moitié du XVIIe siècle : dans sa jeunesse, autour de 1650, il était professeur à Târgoviște et passa sa vie probablement dans les villes du Danube. Il a été l'auteur de traductions en grec moderne : la version d'Oxford du *Digénis Akritas*, réalisée en 1670, lui est attribuée. Par contre, les manuscrits qui contiennent le βίος d'Eupraxie en traduction néogrecque sont du début du XVIIe siècle : par exemple le *cod. Athos Iviron* 385 (= 4505 L) porte la date 1614 ; la traduction de la *Vie* de Pantéléïmôn figure dans le *cod. Athos Iviron* 469 (= 4589 L) daté de 1639. Dans la liste des copistes, qui se trouve à la fin du catalogue de Lampros, se trouve un Ignace hiéromoine de Chios, dont le nom figure dans nombre de manuscrits datés de la période entre 1602 et 1623 : plusieurs de ces manuscrits sont conservés dans le monastère de Dionisiou sur le Mont Athos. Une note de sa main dans un manuscrit daté de 1619 nous dit « τοῦ ἐκ τῆς Μονῆς τοῦ Τιμίου Προδρόμου, ἤτοι τοῦ κὺρ Διονισίου, ἐν τῇ Χίῳ τῷ νήσῶ ». Il était actif aussi au Mont Athos, comme nous pouvons l'avérer sur la base du *cod. Athos Dionisiou* 145 (= 3679 Lambros) et du *cod. Athos Dionisiou* 127 (= 3661 L). L. Petit, *Bibliographie des Acoluthies grecques,* Bruxelles 1926 (Subsidia Hagiographica 16) s.v. *Eupraxia* mentionne une traduction publiée dans le *Φιλολογικὸν Μουσεῖον* de 1870, que je n'ai pas pu consulter.

[9] Dans son catalogue, Lambros parle de l'existence d'un βίος traduit par Ignace. S. Eustratiades, *Συμπλήρωμα ἁγιορειτικῶν καταλόγων Βατοπεδίου καὶ Λαῦρας*, Paris 1930, p. 20, parle par contre d'une traduction en grec moderne de la *laudatio* de Zonaras, traduction réalisée par Ignace, et cite le *cod. Athos Meg. Lavras* 117, lequel, selon F. Halkin, *Analecta Bollandiana* 79, 1961, p. 160, contiendrait l'original de la *laudatio* de Zonaras. Le problème doit être résolu par une étude codicologique que je n'ai pu encore effectuer. La traduction de la *laudatio* a été éditée par Eupraxie, hégumène du monastère de Doukas : on peut la lire dans l'*Ἀκολουθία τῆς ὁσίας ... Εὐπραξίας*, Athènes 1874, reproduite dans le *Μέγας Συναξαριστής*, édité par K. Doukakis, Athènes 1891-1896, p. 369-387. Cf. L. Petit, *op. cit.*, s.v. *Eupraxia.*

[10] Editée par B. Latyšev, *Menologii anonymi byzantini... quae supersunt*, II, St. Pétersbourg 1912, p. 210-214 (= *BHG* 631e).

[11] Cf. S. Eustratiades, *op. cit.*, p. 20. La *laudatio* figure dans plusieurs manuscrits : voir *BHG* 631m.

[12] Un hymne a été édité par A. Acconcia Longo, *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, Rome 1978, vol. XI, p. 452 s., p. 625 et bibliographie. Un autre, de Joseph l'Hymnographe, est en l'honneur d'Olympiade et Eupraxie : cf. G. Panteleemonos, « Ἀκολουθία τῶν ἁγίων γυναικῶν Ὀλυμπιάδος καὶ Εὐπραξίας », *Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 14, 1949, p. 17-19. Un troisième hymne, attribué à Germain, est inédit et se trouve dans le *cod. Sinaiticus gr.* 625 (fol. 124v-126v) ; un quatrième hymne est contenu dans le *cod. Sinaiticus gr.* 626 (fol. 124-128) : pour ces deux derniers cf. A. Acconcia Longo, *ibidem.* Deux *kontakia* attribués à Romain le Mélode figurent dans l'édition de Tomadakis : cf. E. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, V (pars altera: indici), Cité du Vatican, 1966, p. 101.

La *Vie*[13] commence par le portrait d'Antigonos, noble de la classe sénatoriale qui vit à Constantinople. Apparenté à l'empereur[14] et respecté à la cour pour sa sagesse[15], il est très riche et cependant toujours prêt, poussé par sa piété innée, à porter secours aux pauvres. Antigonos épouse Eupraxie, une jeune fille de son même γένος, qui n'a rien à lui envier en ce qui concerne la noblesse, la richesse et la générosité : elle passe ses journées entre les églises et les *martyria*, mais démontre aussi sa profonde piété chrétienne par le secours qu'elle porte aux nécessités des plus malheureux.

De ce mariage naît une fille, qui prend le nom de sa mère. Antigonos s'adresse solennellement à son épouse et lui rappelle qu'il est vain de se donner des soucis pour une gloire éphémère : il lui propose de vivre selon les conseils de l'apôtre, dans la chasteté et la continence, tout en continuant à pratiquer l'aumône pour la gloire de Dieu. Eupraxie accepte avec joie cette proposition et tous deux, se tenant à ce programme de vie, vivent en bons chrétiens.

Leur bonheur est bientôt brisé par la mort d'Antigonos, qui jette Eupraxie dans le désespoir le plus profond. A la cour aussi, la perte d'un conseiller si précieux, ainsi que la compassion pour sa jeune veuve, provoquent pleurs et tristesse. Eupraxie demande à l'empereur de lui venir en aide, ainsi qu'à la petite orpheline âgée seulement de cinq ans. La fillette est alors fiancée au fils d'un sénateur.

La jeune veuve continue à exercer sa piété, mais elle n'est pas encore arrivée au terme de ses épreuves : un sénateur, dont elle a suscité l'intérêt,

---

[13] Je me réfère au seul texte disponible, celui de l'édition de Papebroeck, *op. cit.* Cette édition est tirée du *cod. Vaticanus gr.* 866, (fol. 407-413v), des XIe–XIIe siècles, qui présente des lacunes. Le texte est conservé entièrement dans d'autres manuscrits, comme le *cod. Laur. Conv. Soppr.* B 1 1214 (fol. 182v-201v). En ce qui concerne le passage absent dans le texte, je renvoie au texte de l'édition latine de Rosweydus. Un résumé de la *Vie* a été fait par G. Lucchesi, dans *Bibliotheca Sanctorum,* vol. V, col. 233-235, sans aucune réflexion ni historique ni critique.

[14] L'empereur en question est, au moins selon une partie de la tradition manuscrite, à la fois grecque et latine, Théodose, sans aucune autre précision.

[15] La *Vie* latine nous informe qu'Antigonos était gouverneur en Lycie, mais cette précision manque dans la version grecque. Ce renseignement a été repris par tous ceux qui ont fait référence à la sainte : cf. Baudot – Chaussin, *Vies des Saints et des bienheureux,* Paris 1941, vol. III, p. 284 ; G. Bardy, dans *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain,* sous la direction de G. Jacquemet, Paris 1956, col. 692 ; R. Aubert, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris 1963, vol. XV, coll. 1411-1412. Je reviendrai sur ce détail plus bas (n. 67). L'indication fournie par O. Volk, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1959, vol. III, col. 1185, selon lequel Eupraxie entra dans la vie monastique « mit ihrer gleichnamigen Schwester », est certainement le résultat d'une méprise.

veut la prendre pour épouse et pour ce faire, il obtient la collaboration de l'impératrice. Aux nobles dames que l'Auguste lui envoie pour la convaincre de convoler à de nouvelles noces, Eupraxie, pleine d'indignation, répond sèchement par un refus catégorique.

La nouvelle de ce peu convenable manège parvient aux oreilles de l'empereur qui reproche âprement à son épouse sa malencontreuse initiative : vouloir obliger Eupraxie à revenir à la vie mondaine qu'elle avait fuie alors qu'Antigonos était encore en vie n'est pas digne d'une impératrice et risque de jeter le discrédit sur toute la famille impériale.

Eupraxie se sent coupable de cette querelle : elle décide alors de s'éloigner avec sa petite fille, sous prétexte de visiter ses propriétés en Egypte. Dans la région des monastères et des ermites, elle trouve l'occasion d'exercer sa piété au plus haut point. Ayant entendu parler d'un monastère célèbre pour la vertu de ses nonnes, elle s'y rend avec sa fille, en apportant des offrandes pour la communauté monastique. Théodule, la diaconesse du monastère, accueille les deux arrivantes mais refuse toute aide : les nonnes n'ont besoin de rien ; elles n'acceptent aucune offrande, sauf un peu d'encens afin de ne pas vexer la pieuse pèlerine.

Théodule s'entretient aimablement avec la petite Eupraxie qui a déjà atteint l'âge de sept ans. De mot en mot, la fillette sent naître dans son cœur un penchant pour la vie religieuse et exprime le désir de rester dans le cloître. Rien n'y fait, ni l'insistance de sa mère, ni les difficultés prédites par Théodule : elle entre dans la communauté, revêt l'habit monastique, et désormais ne s'éloignera plus du monastère.

Les années passent et la jeune nonne ne montre la moindre intention de renier sa parole. Un rêve prémonitoire de Théodule apprend à Eupraxie mère que l'heure est venue pour elle de rejoindre son aimé Antigonos dans la gloire de Dieu. Heureuse, la veuve se prépare au trépas : après avoir confié à sa fille tous ses biens et l'avoir recommandée à Dieu, Eupraxie ferme les yeux, puis est ensevelie dans l'*askètèrion* du monastère.

La nouvelle de la mort d'Eupraxie parvient bientôt à Constantinople ; l'empereur écrit alors à l'orpheline pour lui rappeler ses fiançailles et pour l'inviter à rentrer dans la capitale. La jeune fille refuse d'obéir à cet ordre et confie une lettre au messager impérial : elle préfère l'époux céleste auquel elle s'est vouée ; que l'empereur prenne tous ses biens et qu'il les distribue aux pauvres, en mémoire de son père, qui avait toujours été pour celui-ci un

conseiller fidèle. En adressant ses louanges à Dieu, l'empereur obtempère et accède aux désirs de la jeune femme.

Dorénavant l'histoire se déroule dans le monastère où le lecteur assiste à l'évolution d'Eupraxie ; elle subit les premières tentations démoniaques, mais réagit en montrant une extraordinaire force d'esprit. Sans jamais se lamenter, sans jamais discuter les ordres, elle obéit à tout ce que Théodule lui ordonne, et se soumet aux travaux les plus durs : elle doit s'occuper du four et accomplit son devoir dans la plus grande humilité. Aux tentations démoniaques qui deviennent toujours plus accablantes, elle oppose ses jeûnes et ses pénitences : elle mange toujours rarement, jusqu'à se limiter à un seul repas par semaine. Le Malin qui la tente, pointe sur elle toutes ses armes, mais en vain : Eupraxie est mordue par un serpent, jetée dans un puits, précipitée dans l'escalier du monastère, blessée par un bâton : sa patience et sa foi en Dieu la sauvent toujours.

Son comportement suscite l'étonnement de toutes les nonnes qui n'ont vu autant de foi et de courage que dans la seule Théodule, mais il provoque aussi la jalousie de Germaine, une esclave affranchie, qui lui reproche de viser la succession de Théodule. En raison de ses agissements malveillants, Germaine est éloignée de la communion, bien qu'Eupraxie intervienne personnellement en sa faveur.

Dans le monastère vit aussi une femme possédée, de laquelle personne ne peut approcher, sinon la diaconesse. Eupraxie a la charge de lui porter à manger. Germaine, poussée par la jalousie, essaye d'être à la hauteur d'Eupraxie et s'approche de la forcenée, mais elle est attaquée et blessée. L'intervention rapide d'Eupraxie la sauve. Désormais fortifiée par la rigide vie ascétique à laquelle elle s'est assujettie, Eupraxie est à même d'opérer le miracle et de délivrer la femme possédée des forces démoniaques qui l'emprisonnent.

La renommée de la sainteté d'Eupraxie se répand et toutes ses consœurs l'aiment. Un rêve prémonitoire révèle à Théodule que le moment est venu pour Eupraxie de récolter les fruits d'une vie passée dans l'exercice d'une si grande vertu. C'est ainsi qu'à trente ans Eupraxie s'éteint et est inhumée à côté de sa mère. Tout de suite après meurent aussi Julia, la nonne qui l'avait aimée pendant sa vie dans le monastère et qui lui avait appris à lire le psautier, ainsi que Théodule qui appelle la nonne Théognia à lui succéder à la direction du monastère.

Comme on le voit, le récit ne présente pas de caractère particulier et se déroule selon un double parcours narratif : d'abord la vie des parents d'Eupraxie à Constantinople, ensuite la vie de la sainte dans le monastère. Cette dernière partie n'offre aucun élément d'originalité : les jeûnes, les tentations, l'humilité et l'obéissance font partie d'un patrimoine partagé par les moines et les ermites, de la vie desquels l'auteur anonyme s'inspire[16].

La première partie du texte rejoint un complexe de traditions, mais en apportant des éléments plus précis. La proposition d'Antigonos à son épouse, de vivre dans la chasteté avec elle, reprend un thème hagiographique assez diffusé ; un célèbre cas analogue, par exemple, est celui d'Amoun, raconté dans la *Historia Lausiaca*[17] : obligé de se marier, il propose à la nouvelle épousée le soir même des noces de vivre « φυλάξαντες ἄθικτον τὴν παρθενίαν ». Par ailleurs, ce dernier texte et la *Vie* ne représentent pas les deux seuls cas de développement de ce thème[18]. A partir des *Acta Thomae*, qui contiennent une légende ayant des traits similaires[19], le motif est fréquent dans la littérature hagiographique : on peut citer l'exemple probablement le plus connu, celui de la *Vie* de saint Alexis, qui fuit la nuit de son mariage et abandonne son épouse et ses richesses[20].

---

[16] Sur la question des sources des narrations hagiographiques cf. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955 (Subsidia Hagiographica 18). Sur les *topoi* littéraires, on trouvera des indications utiles dans le profil de l'histoire littéraire dessiné par I. Ševčenko dans le premier cours d'études « La civiltà bizantina dal IV al IX secolo », dont les actes sont publiés à Bari, 1976, p. 88-173. Très intéressante est l'analyse des modèles (démoniaque, scriptural et ascétique-moral) opérée par E. Patlagean, « A Byzance : ancienne hagiographie et histoire sociale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 23/1, 1968, p. 106-126 (cf. la traduction italienne de F. Boesch, dans le volume *Agiografia altomedievale,* sous la direction de S. Boesch Gajano, Bologne 1976, p. 191-213).

[17] Palladius, *Historia Lausiaca,* chap. 8. éd. G, J. Bartelink (qui fonde son texte sur l'édition de Butler), Vérone, 1974, p. 40-55 ; cf. le commentaire aux p. 320 s. et la bibliographie signalée.

[18] Au-delà d'un passage identique dans les deux textes (la réponse de l'épouse dans l'*Historia Lausiaca* : « καὶ τί κελεύεις λοιπόν ; » ressemble à la réponse d'Eupraxie à Antigonos : « καὶ τί κελεύεις κύριε μου ; »), tout l'épisode présente des traits similaires, même si toute dépendance de l'un à l'autre doit être exclue.

[19] *Acta Thomae*, p. 87 s. (= Bonnet, p. 202) ; cf. G. J. Bartelink, commentaire *op. cit.*, p. 321. Les *Actes de Thomas* peuvent être attribués au IIIe siècle : cf. Altaner, *Patrologia* (traduction italienne de A. Bobolin, mise à jour par D. Ireneo et A. di Berardino, Turin, 1977[7], p. 141).

[20] Cf. B. de Gaffier, « Intactam sponsam reliquens. A propos de la Vie de s. Alexis », *Analecta Bollandiana* 65, 1947, p. 157. La rédaction de la *Vie* de saint Alexis est de la fin du Ve siècle ; la légendaire existence du saint a peut-être été imaginée par son auteur au début du Ve siècle :

Il faut mentionner aussi les histoires, partiellement différentes de ces récits, de ces époux qui, après avoir engendré un ou plusieurs enfants et avoir accompli de cette manière leur devoir conjugal, se consacrent à l'ascèse et vivent dans la chasteté[21]. A ce thème hagiographique appartiennent, par exemple, les *Vies* de Mélanie la Jeune, de Paul, de Matrone, de Nil d'Ancyre, et – plus tard – de Théophane le Confesseur et des parents de Constantin-Cyril, l'apôtre des Slaves.

Dans le cas qui nous intéresse, les vicissitudes des vies des deux Eupraxie, mère et fille, se complètent l'une l'autre, car elles présentent les deux possibilités : nous y trouvons l'histoire d'Eupraxie mère qui se marie et donne naissance à un enfant avant de se consacrer à une vie de continence, et celle d'Eupraxie fille, qui est fiancée et qui, pour se consacrer à une vie ascétique, brise un lien très fort, les fiançailles, qui par plusieurs aspects sont comparables au mariage[22].

Une insertion importante s'introduit dans ce scénario : l'histoire de la veuve qui refuse un deuxième mariage et préfère rester fidèle à la mémoire de l'époux en distribuant tous ses biens aux pauvres. La fusion de ces deux thèmes narratifs, suivis par un long récit qui porte sur les vertus et la patience de la sainte, se fait sur fond d'événements historiques qui firent du bruit dans le monde des aristocrates entre la fin du IVe et le début du Ve siècle, comme les vicissitudes de Marcelle, des deux Mélanie, de Paula et Eustochium, ou d'Olympiade.

La noble Marcelle, restée veuve alors qu'elle était encore jeune, avait refusé un deuxième mariage avec le consul Céréale pour se consacrer à une vie retirée et expiatoire[23]. Sa maison sur l'Aventin devint un véritable centre

---

c'est ce que ferait penser une référence au pape Innocent (cf. E. Josi, dans *Bibliotheca Sanctorum*, Rome 1961, vol. l, col. 814 s.).

[21] Cf. G.-D. Gordini, s.v., *Marcella*, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VIII, col. 644-5.

[22] Des références intéressantes se trouvent dans l'article de E. Patlagean, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali* 17, 1976, p. 597 s.

[23] E. Patlagean, « L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVe–XIIe siècles) », *Annales de démographie historique* 1973 (Enfant et Sociétés), p. 85-93. Il faut remarquer que le *Menologium Basilianum* (P.G. CXVII, 557 c) donne une version légèrement différente de la *Vie* d'Eupraxie, qui aurait été promise en mariage à un sénateur : celui-ci serait mort avant d'avoir des rapports sexuels avec elle : « καὶ μνηστευθεῖσα συγκλητικῷ τινι ... ἐκεῖνος πρὸ τῆς συναφείας ἐτελεύτησεν ».

de diffusion du monachisme à Rome et en Occident[24]. Plusieurs célèbres personnages de l'époque entretenaient des relations avec elle, de Pierre, patriarche d'Alexandrie, à Jérôme.

Une parente de Marcelle, Mélanie l'Ancienne, avait quitté le confort de la vie romaine pour se consacrer à l'ascèse en Terre Sainte[25]. Sa petite-fille Mélanie la Jeune, qui avait épousé Pinien, avait convaincu son époux de vivre avec elle dans la chasteté et de distribuer tous les biens du couple aux pauvres. Cette décision avait suscité la perplexité puis l'opposition des parents, mais l'intervention de la grand-mère, arrivée expressément d'Orient, leur avait permis d'obtenir gain de cause[26]. Mélanie connaissait et fréquentait des autorités religieuses de tout premier plan, comme Paulin de Nola, Rufin d'Aquilée et saint Augustin. Elle alla s'installer sur le Mont des Oliviers, où elle fonda deux monastères, et mourut à Jérusalem autour de 440.

Paula et sa fille Eustochium faisaient aussi partie du cénacle de Marcelle sur l'Aventin où elles trouvèrent réconfort après la mort de Toxotius, l'époux de Paula. Elles aussi, suivant Jérôme, s'établirent en Terre Sainte où elles fondèrent des monastères[27].

En Orient, les décisions d'Olympiade qui, ayant hérité de son époux l'une des plus importantes fortunes de l'Empire, avait entamé une vie de pénitence, en distribuant ses biens aux pauvres et aux églises[28], firent aussi grand bruit. Olympiade était la fille de Séleucos, comte du palais[29], et petite-fille d'Ablabios, préfet d'Orient ; son époux, Nébridius, apparenté à l'empereur Théodose, avait été préfet de Constantinople. A sa mort, Théodose essaya de l'obliger à épouser son cousin Elpidius, mais il n'obtint qu'un refus indigné.

---

[24] Cf. G.-D. Gordini, « Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo », *Studia Anselmiana* 46, 1961, p. 100-102, et J. Mattews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford 1975.

[25] Une source très importante pour connaître la vie en Orient de Mélanie l'Ancienne est l'*Historia Lausiaca* de Palladius, qui en parle diffusément notamment aux chapitres 46 et 54.

[26] Outre Palladius, *Historia Lausiaca* chap. 61, voir la *Vie* éditée par D. Gorce, Paris 1962 (Sources Chrétiennes 90), avec une intéressante introduction, et l'article de G.-D. Gordini, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. IX, col. 283-285.

[27] Cf. F. Caraffa, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. V, col. 302-304. Plus généralement, sur les rapports entre la haute aristocratie romaine et le monachisme oriental, voir J. Mattews, *Western Aristocracies*.

[28] Cf. la *Vita Sanctae Olympiadis, Analecta Bollandiana* 15, 1896, p. 400 s., et surtout la récente édition de A. M. Maungrey, Paris 1968 (Sources Chrétiennes 13 bis) ; très utile l'article de R. Janin, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. IX, col. 1154-1158. Autre bibliographie ci-dessous.

[29] Cf. *Seleukos* par O. Seeck, dans *Pauly-Wissowa Real Enzyclopädie*, t. XXXIII.

Pour faire plier la jeune veuve, l'empereur lui interdit pendant un certain temps la jouissance de ses biens, mais ses tentatives pour la ramener à la raison restèrent vaines et cette disposition dut être révoquée.

En dépit de son jeune âge, Olympiade, qui n'avait que trente ans, fut alors nommée diaconesse par Nectaire, archevêque de Constantinople. Lorsque Jean Chrysostome arriva dans la Ville comme nouvel archevêque de la capitale d'Orient, Olympiade trouva en lui un nouveau directeur spirituel et un conseiller pour toutes ses activités de piété. Entre eux s'établit une amitié affectueuse : la disgrâce et l'exil de Jean eurent pour conséquence l'éloignement d'Olympiade, à laquelle l'archevêque déposé adressa quelques lettres restées célèbres.

Les biographies de ces saintes matrones reflètent le climat spirituel et les événements de l'époque avec une telle clarté et une telle richesse de détails, qu'elles constituent des sources historiques de premier plan. Mais à la différence de ces vies, tout dans le βίος d'Eupraxie reste dans le flou, sans aucune précision qui nous permette d'insérer la sainte dans un cadre historique précis. Nous devons même douter de son existence[30], car les « coordonnées hagiographiques »[31] qui prennent en considération la date et le lieu de la mort d'un saint comme point de repère pour établir son historicité, ne sont même pas respectées : Eupraxie meurt dans le pays des ermites par excellence, la Thébaïde, et sa commémoration a lieu le 24 juillet[32], date pour le moins suspecte, étant donné qu'elle coïncide avec celle de la commémoration (et donc du décès) d'Olympiade.

Le point de départ permettant d'établir la date de composition de la *Vie* de sainte Eupraxie est suggéré par cette association avec Olympiade. En effet, une étroite relation existe, comme nous l'avons vu, entre Eupraxie mère et fille (si on considère leurs existences comme deux parties du même développement thématique) et Olympiade : les deux sont riches, appartiennent à une famille sénatoriale, leur père est conseiller à la cour et l'un s'appelle Séleucos, l'autre Antigonos, deux noms qui font référence au même imaginaire historique ;

---

[30] Ce que fait aussi A. Acconcia Longo, *Analecta Hymnica Graeca*, p. 627, n. 4, à la différence de G. Lucchesi (*Bibliotheca Sanctorum*, *loc. cit.*), qui ne soumet pas la *Vie* à une révision critique.

[31] H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934 (Subsidia Hagiographica 21).

[32] Cf. plus bas, p. 247.

elles restent veuves, la famille impériale tente de les remarier, elles vivent en ascèse, et distribuent leurs biens innombrables aux pauvres.

L'héritage paternel constitue un élément de premier ordre dans la *Vie* d'Eupraxie : dès les premiers paragraphes du texte l'auteur souligne la richesse d'Antigonos[33], sa générosité et celle de son épouse, ainsi que la cohérence de la jeune Eupraxie dans sa façon d'agir, conforme à celle de ses parents. Lorsque l'Auguste essaye de pousser la veuve à un nouveau mariage, l'empereur lui reproche sévèrement d'avoir procédé contre les idéaux de vie d'Antigonos[34], idéaux qu'Eupraxie partageait et selon lesquels elle vivait. Le scénario est le même pour Olympiade : les pressions auxquelles elle est soumise pour se marier une deuxième fois sont explicitement mises en relation avec l'immense fortune dont elle avait hérité[35].

Le problème, certainement très vaste, est lié à la légitimité des héritages que l'Église recevait. Déjà en 370 Valentinien Ier avait été à l'origine d'une loi[36] qui interdisait aux simples membres du clergé de recevoir un héritage venant des veuves ou des orphelines. Si d'éventuels héritages de cette nature advenaient, ils finissaient tout à l'avantage du fisc qui les confisquait[37]. Au sein même de l'Église, des voix s'étaient élevées pour approuver cette mesure[38] : en effet, le clergé se montrait souvent trop sensible aux questions matérielles. Il arrivait que des évêques s'assurassent par le biais de leur charge, un train de vie et une aise qui ne pouvaient pas manquer de susciter des critiques. Vers

---

[33] *Vita* 1, 11-12 : « Il était vraiment riche, aisé comme il n'y avait aucun autre dans la Ville impériale ».

[34] *Vita* 4, 25 s.

[35] Cf. notamment *Vita Sanctae Olympiadis*, chap. 3. En ce qui concerne toute l'histoire d'Olympiade, voir notamment l'analyse très intéressante menée par G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, Paris 1974, p. 501 s.

[36] *Cod. Th*. XVI, 2, 20 du 370 (= Mommsen – Meyer, Berlin 1962).

[37] Cfr. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris 1958, p. 298 : sur tous ces aspects, voir le chap. 3, 2, p. 172 s. et p. 569 s.

[38] Saint Jérôme commente ainsi la loi impériale dans une lettre adressée au prêtre Népotien : « Solis clericis et monachis hoc lege prohibetur (de recevoir des héritages) et prohibetur non a persecutoribus, sed a principibus christianis. Nec de lege conqueror sed doleo, cur meruerimus hanc legem » (*Ep.* 52,6 du 394 : Labourt, Paris 1951, vol. II, p. 180). Cf. aussi la lettre 22, 28, où sont stigmatisées les attitudes de ces évêques qui avaient mis en place ce dispositif. Voir aussi Ambroise (*Ep.* 18, 13 = P. L. XVI, col. 976) ; des références se trouvent même dans l'œuvre de Ammien Marcellin XXVII, 3 : cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 164 et 298.

la fin du IVe siècle, nombreux sont les auteurs qui témoignent des mauvaises mœurs de ce genre, à partir des violentes lettres écrites par Jérôme.

L'empereur était donc intervenu en promulguant la loi évoquée ci-dessus et en envoyant un ordre précis au pape[39], afin que « *ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine noncupari, viduarum ac pupillorum domos non adeant (...). Censemus etiam, ut memorati nihil de eius mulieris, cui se privatim sub praetextu religionis adiunxerint, liberalitate quacumque vel extremo iudicio possint adipisci* ».

Théodose Ier se pencha lui aussi sur la question, par le biais d'une loi datée du 21 juin 390 adressée au préfet du prétoire Tatien[40], qui établissait d'autres limitations aux diaconesses qui avaient l'intention de léguer à l'Église tout ou partie de leurs biens : la disposition avait été révoquée deux mois plus tard[41], suite à une communication en date du 23 août adressée au même Tatien, peut-être en conséquence de pressions de l'Église ou d'un changement d'avis personnel. Mais il devait y avoir un certain processus d'évolution en la matière car d'une part, Eutrope, ministre d'Arcadius, essaya pendant sa régence d'appliquer d'une façon ou d'une autre la première loi de Théodose du 21 juin 390 et d'autre part, Théodose II s'empressa par une disposition 15 décembre 434[42], de préciser que les biens des membres du clergé morts sans laisser de parents en vie – y compris les biens des nonnes – devaient être transmis à l'Église ou au monastère au lieu d'être saisis par l'État, à l'exception des biens sur lesquels le fisc, les curies ou des « patroni » avançaient des droits.

Enfin, Marcien ressentit la nécessité de trancher : par une loi datée du 23 avril 455[43], il mit définitivement au clair la question et restitua aux veuves et aux orphelines, qu'elles appartinssent ou non au clergé, la liberté absolue de laisser des dispositions testamentaires ou de faire des donations à l'Église ou à de simples membres du clergé. Pour Olympiade – comme d'ailleurs pour Eupraxie – la question était encore plus cruciale, car le patrimoine aurait dû revenir à la famille impériale[44] : il faut mesurer à cette aune les motivations de

---

[39] *Cod. Th.* XVI, 2, 20 du 30 juillet 370 ; cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 164, n. 2.

[40] *Cod. Th.* XVI, 2, 27.

[41] *Cod. Th.* XVI, 2. 28.

[42] *Cod. Th.* V, 3, 1 ; cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 298 s.

[43] Novelle 5 de Marcien du 23 avril 455 (in *Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, éd. P. M. Meyer, Berlin 1962, vol. II, p. 193).

[44] G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, p. 505.

Théodose pour tenter de marier une deuxième fois Olympiade à un membre de sa famille.

L'Église qui voulait empêcher la dispersion en mille ruisseaux de ce patrimoine intervint dans la défense de la générosité de la sainte. Cette intervention se révélait d'ailleurs tout à l'avantage de l'Église elle-même. La question de la fortune d'Olympiade représente l'un des premiers moments où l'État et l'Église, et plus particulièrement d'un côté Eutrope – Eudoxie, qui gouvernaient l'État, et de l'autre, Jean Chrysostome, archevêque de Constantinople, ont déclenché ouvertement des hostilités dans la capitale d'Orient[45].

Les raisons de cette friction se trouvaient dans l'évolution des rapports entre les deux parties. Eutrope, et après sa disgrâce, Eudoxie, l'épouse d'Arcadius, Auguste à partir de 400 et depuis pratiquement à la tête de l'Empire, avaient lancé une « politique qui tente de sauvegarder les intérêts de l'État et d'éviter qu'à l'abri de ses privilèges fiscaux ou juridiques l'Église ne s'organise en un monde à part et concurrent »[46]. Les différends portaient sur plusieurs sujets : des droits des hérétiques au droit d'asile, en passant par les rapports entre l'État et les païens.

Concernant notre étude, il est particulièrement intéressant de souligner qu'un problème de nature exclusivement morale et sociale, comme la protection des veuves et des orphelines, se charge très tôt d'autres volets sur le plan économique : c'est ainsi que Jean Chrysostome intercède en faveur de Callitrope, veuve d'un *pronauclèros*, et de Théognoste, veuve d'un sénateur[47]; ce n'est pas un hasard s'il s'était lié d'amitié avec Olympiade, à laquelle il avait donné des indications sur la façon d'adresser ses aumônes. Les sources

---

[45] La question des rapports entre État et Église et en particulier ce qui concerne ces personnages, a été examinée par de nombreux chercheurs : cf. notamment les ouvrages de E. Stein, *Geschichte des Spätrömische Reiches*, Vienne 1928, traduit en français et mis à jour par J. R. Palanque, Paris 1959, particulièrement p. 241 du Ier volume ; très analytique et ponctuelle est la vision de E. Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain*, Paris 1951, p. 296-337 ; la mise au point la plus récente, qui fixe avec clarté les points les plus importants de la querelle, est celle de G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, chap. XVI. Certains renseignements se trouvent dans la monographie de G. A. Balducci, *Crisostomo ed Eudoxia*, dans *Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani*, Rome 1938, vol. I, p. 303-310. Cf. en outre A. Thierry, *St. Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie*, Paris 1872, et C. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Munich 1929-1930.

[46] G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, p. 500.

[47] Photius, *Bibliotheca*, cod. 96 (= Henry, II, p. 56 s.).

anciennes lui reconnaissent régulièrement une activité intense en ce sens : tout de suite après son arrivée à Constantinople « il appelle les rangs des veuves », dit Palladius[48] et George d'Alexandrie le définit explicitement comme « défenseur des veuves »[49]. Ses ennemis ne manquèrent pas de lui reprocher cet intérêt pour ces dames : le XVIe des chefs d'accusation présentés contre lui au Synode du Chêne précise clairement : « il a vendu l'héritage laissé par Thècle par le biais de Théodule »[50]. Jérôme, lui aussi, fait référence à ces attitudes, et de façon assurément peu flatteuse[51].

De cette manière, la tradition ancienne et bien enracinée selon laquelle, à Constantinople entrent en conflit l'austère sainteté de l'archevêque et la cupidité sans freins de l'impératrice, trouve des explications différentes : « Les rapports entre Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie, si l'on en croit une biographie tardive [celle de George d'Alexandrie], sont ponctués d'affaires d'intérêt qui donnent peut-être au conflit final son vrai sens »[52].

Eudoxie s'était opposée à Jean Chrysostome et jusque-là, elle avait eu gain de cause : les biens d'Olympiade étaient passés à l'Église mais l'archevêque avait été déposé et éloigné de la capitale. Dans son action, l'impératrice avait été soutenue par les moines qui ne pouvaient pas tolérer le rôle centralisateur que Chrysostome avait joué au sein de l'Église qu'il dirigeait. Une forte tradition ne l'épaulant pas encore, l'Église, vers la fin du IVe siècle[53] était en train d'organiser son système d'administration en centralisant dans ses mains les moyens traditionnels de la charité : hôpitaux, asiles, *ptocheia*, très souvent subventionnés par les grandes donations et gérés jusqu'alors par les mouvements monastiques. En outre, ces moines étaient traditionnellement liés au patriarche d'Alexandrie contre l'archevêque de Constantinople[54].

---

[48] Palladius, *Dialog.* 5 (= Coleman – Notton, p. 32, 1, 18-19) ; G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, p. 501.

[49] Photius, *Bibliotheca*, cod. 96 (= Henry, II, p. 59).

[50] Photius, *Bibliotheca*, cod. 59, (= Henry, I, p. 54).

[51] Cf. notamment E. Demougeot, « Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers St. Jean Chrysostome exilé », dans *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini = Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 7, 1953, p. 45.

[52] G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, p. 498. On trouvera des références aussi dans G. A. Balducci, *Crisostomo ed Eudoxia*.

[53] Cf. G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, étude fondamentale sur toute la question. Du même auteur, voir aussi l'article « Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine », *Travaux et Mémoires* 5, 1970, p. 229.

[54] *Ibid.*, p. 261.

A la persécution de Chrysostome succéda celle de ses plus fidèles partisans : par exemple la noble Olympiade, déjà évoquée, fut exilée à Nicomédie. Cependant, dans la capitale, un fort mouvement, comptant des fidèles jusque dans de nombreux autres sièges épiscopaux[55], se constitua pour la défense de l'archevêque déposé. La controverse, chargée de significations politiques, y compris concernant la diplomatie entre Orient et Occident[56], ne s'apaisa – partiellement – qu'en 438, lorsque Théodose II fit ramener le corps de Chrysostome à Constantinople avec tous les honneurs.

Dans cette querelle, la question du patrimoine d'Olympiade représenta un moment de grande tension entre l'Église et l'État, et la sainte en était l'une des figures les plus emblématiques. Après les premières difficultés, le temps avait joué en faveur de l'Église : la mort prématurée d'Eudoxie (404), l'opposition des partisans de Jean et la politique plus conciliante de Théodose II et de son épouse Eudoxie [à ne pas confondre avec la belle-mère homonyme] avaient conduit l'Église sur des positions de forte autonomie.

Le rapprochement entre Olympiade et Eupraxie, que nous avons déjà vu exister dans les menées et les hymnes, nous fait aussi penser que notre βίος est le fruit du même conflit et du même affrontement entre l'Église et l'État. Il existe en ce sens d'autres indices significatifs. L'un d'eux se révèle dans l'analyse des noms propres qui figurent dans la *Vie* : en effet, ces noms de personnes semblent très artificiels et créés sur mesure pour le rôle que les personnages y jouent. Ainsi Eupraxie est la « Bienfaisante » ; Théodule est la « Servante de Dieu » ; Antigonos semble forgé pour être un nom de noble par excellence ; celle qui succède à la diaconesse après sa mort s'appelle Théognia, « Connaissance de Dieu ». Parmi ces noms, il y en a deux autres qui sont parlants : Julia, la bonne nonne, *magistra* d'Eupraxie, et Germaine, la nonne méchante et jalouse, qui conteste à Eupraxie le droit à la succession de la diaconesse. Le choix de tels noms fait ressortir de façon très nette le contraste entre la tradition romaine de l'Empire (Julia) et le danger que les barbares représentaient pour sa survie (Germaine), danger présent non seulement en raison de la pression que les barbares exerçaient aux frontières de l'Empire, mais aussi par la force que les Germains représentaient à l'intérieur des

[55] Cf. E. Demougeot, « Quelques témoignages... ».

[56] V. S. Mazzarino, *Stilicone, la crisi imperiale dopo Teodosio*, Rome 1942 ; E. Demougeot, « Quelques témoignages... ».

structures administratives, notamment parce qu'ils constituaient une partie très consistante de l'armée.

Au moment précis où se déroulait à Constantinople le duel entre Chrysostome et la maison impériale, le parti germanique était arrivé au sommet de son pouvoir. L'Église, sous la houlette de Chrysostome, avait tenu un rôle d'opposition nette contre les Germains, et de sauvegarde de la foi contre les Goths ariens.

Dans notre *Vie*, l'opposition de Germaine à Eupraxie naît de la future succession à Théodule. Germaine s'adresse à la sainte par ces mots : « tu fais tout cela pour succéder, toi, à la charge après la mort de la diaconesse. Je crois [...] que tu n'es pas digne d'atteindre un pouvoir pareil » (*Vita* 20, 13-15).

Remarquons qu'Eupraxie est la candidate naturelle à la succession, car elle seule peut atteindre les degrés d'ascèse auxquels Théodule était parvenue. C'est ce que disent expressément les nonnes plus âgées (*Vita*, 21 *passim*) et Julia (*Vita*, 19 *passim*). De cette manière, on affirme continuellement que les preuves de la sainteté d'Eupraxie sont identiques à celles que la diaconesse avait montrées. En outre, Eupraxie est de sang noble, et c'est même pour cela que les nonnes plus âgées l'aiment (*Vita*, 19, 36 et 20, 33).

De son côté, Germaine est une ἀπόδουλος, une esclave affranchie. Théodule mise à part, il n'y a qu'Eupraxie pour maîtriser la possédée qui vit dans le monastère ; la tentative de Germaine pour être à la hauteur de la sainte s'achève sur un échec : elle est agressée et sauvée *in extremis* grâce à l'intervention d'Eupraxie[57].

Citons un troisième élément qui se manifeste dans la *Vie*, bien que ce soit de façon elliptique : l'hostilité envers l'impératrice, dont cependant le nom

[57] Contre les forces obscures ou ennemies, Eupraxie a le dessus, mais non Germaine qui est écrasée. Il y a une analogie suggérée entre le barbare qui menace l'État et le démon. Contre cette force ennemie Germaine est impuissante. La comparaison n'est pas avancée de façon explicite : on peut rappeler qu'Ambroise rapproche les Goths à Gog (*De Fide,* II, 16, 136-140). Cf. P. Courcel, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964, p. 22, et F. Paschoud, *Roma Aeterna*, Rome 1967, p. 201 et note. C'est l'Église qui fait face au problème des barbares qui détruisent l'Empire comme elle fait face aux démons ; cf. à ce propos A. Momigliano (a cura di), *The Conflict between Paganism and Christianity in the IV Century*, Oxford 1963 (traduction italienne A. Davies Morpurgo, Turin 1968, p. 16) ; autant pour les barbares que pour la possédée, selon la tradition des exorcismes, le passage de l'état de « Barbarie » à celui de « Romanie » se fait par le biais de l'acceptation du Christianisme en tant que religion (E. A. Thompson, *Il Cristianesimo ed i Barbari del Nord*, p. 88 de l'édition italienne du livre de A. Momigliano).

n'est jamais prononcé. Lorsqu'elle essaye de refaire convoler Eupraxie, c'est l'empereur qui la réprimande : « Vraiment Auguste tu as agi d'une façon qui ne convient pas à ta majesté » (*Vita* 4, 22 : des mots semblables sont prononcés un peu plus bas). Son comportement n'est pas celui d'une souveraine pieuse, son action est παράνομον et ἀπρεπρές : si un fait pareil était connu dans l'Empire, il jetterait le discrédit sur l'empereur lui-même.

A la lumière de ces « noms parlants » déchiffrés plus haut, il semble légitime de proposer un nouveau parallélisme : face à l'Auguste, qui se comporte de façon indigne et contraire à sa majesté, se dresse la veuve qui sait se conduire noblement ; face à celle qui agit pour le mieux, la « Bienfaisante » Eupraxie, se dresse l'impératrice qui agit mal. L'Auguste n'est sans doute autre que l'impératrice Eudoxie puisqu'elle eut un rôle très important dans le laps de temps auquel nous renvoient les autres éléments du récit. Face donc à celle qui jouit d'une « bonne renommée », Eudoxie, se dresse celle qui agit convenablement, Eupraxie. Par ce jeu de noms l'auteur veut stigmatiser l'impératrice que déjà Jean Chrysostome avait appelée Jézabel et Hérodiade, et dont le nom avait déjà été utilisé par l'archevêque[58] pour ses attaques : « en disant que dans cet Empire qui n'avait plus de lois que le caprice d'Eudoxie, tout se tournait vers le déshonneur, Chrysostome s'était servi du mot *adoxia* qui rappelait le nom de la femme d'Arcadius »[59].

Le rapprochement entre Eudoxie et Eupraxie peut être soutenu aussi par une autre observation : à Qouchouq de Qeledjar, en Cappadoce, se trouve une fresque[60] qui représente six saintes, dans trois panneaux juxtaposés : dans le premier figurent sainte Eudoxie et sainte Marine ; dans le deuxième, sainte Anne et sainte Parascève ; dans le troisième sainte Anastasie et sainte Eupraxie[61]. Le choix de ces six personnages pourrait s'expliquer par le

---

[58] Jean Chrysostome, *Sermo antequam iret in exilium* 5 (P.G. LII, col. 432).

[59] A. Thierry, *St. Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie,* Paris 1872, p. 215.

[60] Cf. G. de Jerphanion, *Les Églises rupestres de Cappadoce*, I, Paris 1936, p. 245 et p. 603 ; voir aussi le vol. II, p. 304, où est citée une deuxième représentation de sainte Eupraxie, à Belli Kilise, en compagnie cette fois d'Anastasie. Voir du même auteur « Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne », *Analecta Bollandiana* 55, 1937, p. 7.

[61] Le nom est certain, même si à l'époque de De Jerphanion on ne lisait dans la fresque que ΕΡΑΞΙΑ : en effet le Π est probablement effacé et le manque du Y est normal ; cf. à la p. 603 du Ier volume de de Jerphanion, *Les Églises rupestres de Cappadoce* ; voir aussi *Analecta Bollandiana* 44, 1926, p. 392, pour un autre témoignage en provenance d'Urgüp en Cappadoce.

rapport qui les lie deux à deux ; Marine (ou Marie) et Anne ont une histoire semblable : déguisées en hommes, elles auraient vécu en parfaite ascèse dans un monastère masculin en utilisant respectivement les pseudonymes de Marinos et Euphémianos[62]. Parascève et Anastasie sont parfois représentées ensemble dans l'iconographie byzantine. La présence d'Eudoxie est justifiée par le fait que la donatrice de l'église portait ce nom[63]. Eupraxie, qui d'ailleurs apparaît très rarement dans les documents iconographiques[64], se tient juste à côté d'Eudoxie. Le peintre anonyme de ces fresques pourrait avoir inséré notre sainte tout simplement parce que Eudoxie et Eupraxie sont des noms qui se prêtent à des jeux de mots : d'un côté la bonne *doxa* (renommée) et de l'autre la bonne *praxis* (action).

La possibilité de créer des sous-entendus engendrés par le nom Eupraxie, semble permettre d'identifier l'impératrice de notre βίος à l'épouse d'Arcadius : l'un, personnage fictif, rappelle de façon polémique l'autre, qui était réel et connu de tous.

L'ensemble des références et des indications présentes dans la *Vie* de sainte Eupraxie, nous autorise à dater l'ouvrage de la première moitié du Ve siècle. Entrer davantage dans les détails serait dangereux et inutile : déjà Delehaye nous a appris[65] qu'il était très malaisé de transformer un ouvrage hagiographique en une source historique ponctuelle. Les éléments de fond y sont et nous pouvons les mettre en lumière : il est cependant impossible de distinguer clairement ceux qui appartiennent à la tradition narrative de ceux qui relèvent de la réalité vivante et agissante. La *Vie* ne présente aucune limite chronologique explicite, à une exception près : une partie de la tradition manuscrite, à la fois grecque et latine[66], présente Théodose comme l'empereur du récit, sans préciser s'il s'agit de Théodose Ier ou de Théodose II. Dans le texte, il est écrit que la sainte lui envoie une lettre alors qu'elle est âgée de douze ans, et que le souverain meurt peu de temps après. Etant donné

---

[62] Pour Marine cf. J.-M. Sauget, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VIII, col. 1165-70 ; pour Anne la Jeune – Euphémianos, cf. M. Japundzič, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I, col. 1305. Une étude complète de ces saintes dans E. Patlagean, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali* 17, 1976, p. 597 s.

[63] G. de Jerphanion, *Les Églises rupestres de Cappadoce*, p. 245.

[64] Sur l'iconographie de sainte Eupraxie, voir le traité de Denis de Fourna : Dionisio da Fournà, *Ermeneutica della pittura*, a cura di G. Donato Grasso, Naples 1971, p. 169, 196 et 288.

[65] H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*.

[66] Respectivement *BHG* 631 b et BHL 2718 et 2719 : à remarquer que les deux manuscrits latins les plus anciens (du VIIIe siècle), font partie de ce groupe.

qu'Eupraxie s'éteint à l'âge de 30 ans, nous aurions en tant que *terminus post quem* l'année 413 ou l'année 462, selon qu'il s'agirait de Théodose Ier ou de Théodose II. Mais cette donnée est très peu fiable, car la tradition, comme je viens de le dire, n'est absolument pas cohérente sur ce point. Etant donné le rapprochement continu avec Olympiade dans la liturgie et les menées, et considérant les affinités entre les deux *Vies*, il serait logique de penser que le nom de l'empereur a été introduit par la suite, à savoir lorsque la sainte fut associée au culte d'Olympiade. L'indication chronologique absolument certaine pour cette dernière aurait permis d'ajouter le renseignement dans le texte de la *Vie* d'Eupraxie[67].

Un tissu narratif calqué sur des événements avérés et sur des thèmes légendaires chers à la tradition ascétique a fourni à l'auteur anonyme l'idée de composer un récit qui abonde en références à une situation historique particulière, celle du début du Ve siècle : l'État et l'Église s'étaient confrontés pour mettre au clair toute une série de questions essentielles, comme nous venons de le présenter. Deux fortes personnalités s'étaient opposées : Eudoxie et Jean Chrysostome. La première avait pour allié le patriarche d'Alexandrie et en conséquence les moines ; le deuxième pouvait compter sur de nombreux amis dans la capitale d'Orient et dans tout l'Occident. De l'éloignement et de la mort de Chrysostome qui s'ensuivit, jusqu'au transfert de sa relique en 438, le parti johannite avait été très actif : il parviendra non seulement à obtenir la victoire finale, mais aussi à créer une forte tradition de témoignages, selon lesquels toutes les responsabilités doivent être attribuées à l'impératrice infâme.

Notre βίος s'intègre très bien dans cette polémique et semble issu des milieux johannites. Il est difficile de préciser s'il faut attribuer sa composition à la phase initiale de la querelle ou à une époque plus tardive. L'absence systématique du nom de l'impératrice pourrait avoir été dictée par un souci de prudence, ce qui nous ferait pencher pour une date de composition comprise entre 400 et 408, sous le règne d'Arcadius et Eupraxie ou à la première période du gouvernement de leur fils Théodose II[68].

---

[67] Dans cette perspective nous pourrions aussi justifier le renseignement donné par la *Vie* latine, selon laquelle Antigonos aurait été gouverneur de la Lycie. Le père d'Olympiade, Séleucos, a été gouverneur, peut-être de la Cilicie (O. Seeck, « Seleukos », *Pauly-Wissowa Real Enzyclopädie*, vol. II A, col. 1248-1249, n. 33).

[68] Nous savons qu'une querelle avait éclaté entre Théodose II et son épouse Eudoxie II, à cause de laquelle l'impératrice s'était retirée à Jérusalem. Mais nous ne pouvons pas identifier cette

Par le biais de cette vie d'une sainte, l'auteur condamne le comportement de la cour, en prenant automatiquement la défense de l'archevêque exilé. L'histoire d'Eupraxie, avec son recours à des noms fictifs mais très évocateurs, qui révèlent en outre un certain niveau de culture, a des rapports étroits avec celle d'Olympiade, et semble avoir été écrite en tant que transposition sur un plan idéal de ce qui s'était passé pendant ces années. Ensuite, à côté du culte d'Olympiade qui s'était désormais affirmé, se plaça celui d'Eupraxie, resté dans la mémoire de l'Église comme lié à l'autre[69]. Ce lien – comme je viens de l'expliquer – peut avoir entraîné la référence à Théodose.

Dans le climat violent d'oppositions et d'alliances qui caractérise le pontificat de Jean Chrysostome, même la *Vie* d'une sainte opportunément créée, manipulant des thèmes chers aux milieux monastiques, pouvait servir la bonne cause. C'est ainsi que, lorsque l'État et l'Église se disputent les biens de nobles veuves, lorsque les barbares font la loi, au point de prétendre à une église arienne dans la capitale, même la *Vie* d'une humble sainte peut apporter sa contribution : une sorte de justification des positions des johannites dans des querelles comme celles suscitées par la fortune d'Olympiade, justification portée devant un public de moines hostiles à Chrysostome et, plus généralement, de chrétiens ; il faut donc penser que l'histoire réelle fournit la clef d'interprétation de l'histoire légendaire d'Eupraxie.

Eudoxie très généreuse avec les moines, à la très peu pieuse impératrice de notre βίος.

[69] C'est ainsi que l'Église byzantine fête Eupraxie le 24-25 juillet avec Olympiade et la même fête est célébrée à Naples au IXe siècle (H. Delehaye, dans *Analecta Bollandiana* 57, 1939, p. 27 et 29). Le calendrier de Constantinople a été introduit à Naples vers 750. En Occident toutefois, à cause d'une confusion entre les deux noms Eupraxie et Euphrasie, notre sainte sera vénérée sous ce deuxième nom le 13 mars (cf. J. M. Sauget, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. V, col. 169). La sainte entra probablement dans le culte lorsqu'on commença à vénérer Olympiade, après la fin de la crise johannite. Il se peut que son culte ait traversé une phase plus fluide, lorsque, pour des raisons qui nous échappent, elle pouvait être fêtée pendant une autre période de l'année. Nous pouvons trouver trace de ce processus dans le martyrologe de Rabban Sliba, qui la commémore le 29 juillet, avec sainte Hilaire (P. Peeters, dans *Analecta Bollandiana* 27, 1908, p. 189) : les deux saintes sont tout simplement de *filiae regum.* Mais nous savons qu'Hilaire aussi est une figure largement légendaire (cf. J.M. Sauget, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, col. 708 s.). Nous pouvons aussi constater que sa fête est parfois célébrée entre le 3 et le 6 octobre (cf. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechschen Kirche*, I, Leipzig 1938, p. 247), comme cela figure dans le manuscrit de l'Escorial Y 6 (cf. *Analecta Bollandiana* 28, 1909, p. 370).

Voilà comment naquit le culte d'Eupraxie, assimilé bientôt à celui d'Olympiade, car l'histoire réelle et la fausse se sont développées sous l'effet des mêmes tensions sociales. Longtemps encore, le modèle d'Eupraxie restera vivant. Célébrée pour ses vertus et sa patiente obéissance, la sainte sera commémorée avec Olympiade suivant le destin triomphant du parti johannite.

LA POLITICA DELL'IMMAGINARIO DI LEONE VI IL SAGGIO

E' necessario questa natura saperla bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici gli uomini, e tanto obbediscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare.

N. Machiavelli,
Il principe, cap. XVIII

Per un beffardo paradosso della storia gli sforzi compiuti dai colti rappresentanti della dinastia macedone rivolti a glorificare le gesta e la figura del fondatore del casato, Basilio I, sono stati osteggiati, più che dagli avvenimenti umani, dalle circostanze materiali e dal caso. Quel «mal occhio» che I. Ševčenko vede gravare sulle sorti della *Vita Basilii* di Costantino Porfirogenito[1], tradita da un solo manoscritto, malamente edita, oggetto di studi promessi e mai completati, pare interessare anche un altro testo a quello strettamente connesso: l'«Orazione funebre per Basilio I» scritta dal figlio Leone VI il Saggio.

Conservata anch'essa in un unico codice del X secolo[2], l'orazione fu accuratamente edita soltanto nel 1932[3]; tuttavia in questo mezzo secolo non

---

[1] I. Ševčenko, *Storia letteraria*, Introduzione e tre seminari tenuti a Bari nel 1977 ed editi in AA. VV., *La civiltà bizantina dal IX all'XI secolo*, Roma 1978, p. 89-127. Lo studio è ricco di spunti utili.

[2] Si tratta del codice *Athous, Vatoped.*, *Λ* 408. Le orazioni di Leone sono state edite tutte, ad eccezione di questa, dal monaco Akakios, *Λέοντος τοῦ Σοφοῦ πανυγηρικοὶ* (sic!) *λόγοι*, Atene 1868, che è ormai irreperibile; l'edizione è fondata su un apografo del XIX secolo tratto da un codice di Iviron ora perduto. Resta da verificare se il codice di Iviron e quello di Vatopedi su cui è fondata l'edizione dell'Orazione funebre, siano lo stesso. Il codice di Vatopedi è un elegantissimo esemplare della fine del X secolo; presenta il testo disposto su due colonne di 21 linee, con titoli in onciale ed oro inquadrati da una porta. Anche le iniziali sono in onciale d'oro, piazzate a margine e inquadrate in rosso. Il copista va a capo ad ogni punto. Il manoscritto proviene sicuramente dalla Biblioteca imperiale; a Vatopedi è giunto dopo un soggiorno a Chio: una nota di possesso a f. 201^{v} lo conferma. Il testo è stato vergato da una unica mano e corretto da un secondo scriba, che ha tentato di imitare il precedente: le due mani sono contemporanee. Sul codice si possono vedere i seguenti studi: D. Serruys, «Les Homélies de Léon le Sage», *Byzantinische Zeitschrift* 12, 1903, p. 167-170 (fu il primo a segnalare il codice, ma la sua datazione all'XI secolo è da rigettare); A. Frolow, «Deux églises byzantines d'après les sermons connus de Léon Le Sage», *Études byzantines* 3, 1945, p. 43-

pare aver interessato troppo nè gli studiosi di filologia nè quelli di storia bizantina: l'unico aspetto preso in considerazione per divenire oggetto di contesa è relativo alla data, di nascita dell'autore[4]; l'importanza storica e storico-letteraria dell'opera è sempre stata negletta.

I caratteri formali dell'orazione meriterebbero uno studio particolareggiato per l'equilibrio, la sobrietà, la raffinata esposizione rispettosa dei canoni del genere consacrati da una lunga tradizione[5], ma non seguiti in modo pedestre e sempre animati da una commossa partecipazione. L'oggetto di questo mio studio vuole essere tuttavia l'esame dei contenuti ideologici del testo, a dispetto della genericità che lo caratterizza, sia per una inclinazione in tal senso dell'autore[6], sia per le norme del genere che rifugge da troppo precisi riferimenti.

91; B. Laurdas, «Παλαιογραφικὰ εἰς Λέοντα τὸν Σοφόν», *Ἑλληνικὰ* 14, 1955, p. 172-173; L. Syndikas, «Παρατηρήσεις σέ δύο ὁμιλίες τοῦ Λέοντος τοῦ Σοφοῦ», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 7, 1965, p. 209-214; J. Grosdidier de Matons, «Trois études sur Léon VI», *Travaux et Mémoires* 5, 1973, p. 181-242 (che fa il punto della situazione e rappresenta il più completo studio paleografico sulla tradizione delle omelie e sul nostro codice).
Recentemente sono state identificate alcune omelie di Leone VI nel *cod. Paris. gr.* 117, palinsesto con scrittura superiore del sec. XIII, inferiore della prima metà del sec. X; la scoperta è di fondamentale importanza per la futura edizione delle orazioni, visto che il testo è quasi contemporaneo all'autore: cf. Ch. Astruc, «Le plus ancien témoin du texte des Homélies de Léon VI Le Sage (Fragments palimpsestes dans le *Parisinus graecus* 117)», *Analecta Bollandiana* 100, 1982, p. 463-468 = Mélanges offerts à B. de Gaiffier et F. Halkin).

[3] *Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI Le Sage*, éditée avec introduction et traduction par A. Vogt et I. Hausherr, Roma 1932 (Orientalia Christiana, 26, 1).

[4] N. Adontz, «La portée historique de l'oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI Le Sage», *Byzantion* 8, 1933, p. 501-514.

[5] Il manuale di retorica impiegato dai Bizantini è soprattutto il trattato di Menandro Retore, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, ed. L. Spengel, in *Rhetores Graeci*, Lipsia 1856. Sull'impiego della retorica nel mondo bizantino molto è stato scritto e non è questa la sede per renderne conto; si veda in particolare l'eccellente lavoro di H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München 1978, cap. II, e i due recenti interventi di H. Hunger, «The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric», in AA. VV., *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, p. 35-47; G. Kennedy, «The Classical Tradition in Rhetoric», *ibid.*, p. 20-34; un vecchio articolo, piuttosto confuso e zeppo d'errori, ma che si occupa diffusamente dell'orazione di Leone, è di L. Previale, «Teoria e prassi del panegirico bizantino», *Emerita* 17, 1949, p. 72-105 e 18, 1950, p. 340-366; quanto alla connessione tra questa orazione e la tradizione ad essa precedente, si veda l'Introduzione di Vogt – Hausherr, particolarmente p. 24 ss.

[6] Cf. Vogt – Hausherr, Introd. p. 8-9: «C'est sa méthode à lui, sa manière personelle que nous retrouvons dans toutes ses œuvres».

*

L'orazione, frutto giovanile di Leone che la compose appena ventiduenne[7], appare impregnata da due preoccupazioni costanti, in parte connesse al genere dell'epitaffio, ma singolari e tanto più significative se si inquadrano storicamente: legittimità del regno di Basilio e magnificazione del suo operato.

La legittimità di Basilio è continuamente sottolineata; gli elementi portati in tal senso da Leone sono i seguenti: già la famiglia era nobile, in quanto appartenente alla stirpe degli Arsacidi, illustrissimo casato armeno che si voleva discendente da Alessandro Magno; comunque Basilio è a sua volta fondatore di un nuovo casato, la qual cosa di per sè è ancora più nobile; poi Dio stesso sceglie, guida e coordina le circostanze che portano Basilio al trono; è l'imperatore precedente, Michele III, a porgli di sua mano sul capo la corona, certamente guidato da Dio; tutta una serie di presagi e di oracoli aveva già annunciato da tempi remoti ciò che doveva accadere e l'accaduto è frutto di quanto era predestinato; a fianco del futuro imperatore si schiera s. Diomede, che ne diventa l'inclito protettore.

Non meno degna di Basilio è la moglie: nobile di stirpe, bella di corpo e di anima, a nessuna è seconda; se non è stata scelta al concorso bandito per dar moglie a Michele III è perchè essa era destinata da Dio a ben più alta gloria. E del resto si sottolinea di frequente come la donna giusta sia andata in sposa all'uomo giusto: Τοιαύτη οὖσα ἁρμόζεται ᾧ πρὸ γενέσεως ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἥρμοστο (p. 52, 11. 27-28), «Una siffatta donna viene unita a colui al quale fin da prima della nascita era stata unita dall'Onnipotente»[8]. Per entrambi si compie quel destino che Dio aveva scelto già prima della loro nascita.

Questo discorso celebrativo dovette senz'altro risultare strano agli ascoltatori, che, a dispetto della facciata di palazzo, avranno ben saputo quali erano le non nobili trame che avevano portato Basilio al trono[9]. Povero

---

[7] Il problema della data di nascita di Leone è stato lungamente dibattuto, ed oggi la data comunemente accettata è l'866: oltre a N. Adontz, «La portée historique...», si veda A. Vogt, «La jeunesse de Léon VI Le Sage», *Revue Historique* 174, 1934, p. 329, n. 1; e soprattutto V. Grumel, «Notes de Chronologie byzantine», *Échos d'Orient* 35, 1936, p. 331 ss.; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963[3] (= trad. it. *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968, p. 277, n. 68).

[8] Il concetto è ripreso più volte: ἐχρῆν τῷ πάντων καλλίστῳ τὴν ὁμοίαν ἁρμόσαι (p. 52, l. 17); ἀμείνων ἀμείνονι συναρμόζεται (p. 54, ll. 8-9); μηδ' ἦν ἁρμόδιον ἄλλῳ ἢ ἐκείνῳ (p. 54, 1. 11).

[9] Nella ricostruzione di questi avvenimenti ci si può servire solo della testimonianza di Simeone Logoteta, la cui opera, come è noto, è ancora inedita: ho perciò seguito il testo

contadino macedone in cerca di fortuna, mozzo di stalla a palazzo, notato per la sua prestanza fisica dall'imperatore e divenutone amico – abbia avuto o no la vicenda risvolti omosessuali[10] – ed in seguito nominato παρακοιμώμενος, sposa l'amante di Michele III, Eudocia Ingerina, adattandosi a vivere questo *ménage à trois*. Particolarmente interessante è la ricostruzione data da Mango di quegli avvenimenti[11]: resosi conto che l'amante è incinta (del futuro Leone VI), Michele III avrebbe desiderato che il nascituro divenisse suo erede, non avendo avuto figli dalla moglie Eudocia Decapolitissa. Dopo l'assassinio di Barda, avrebbe perciò incoronato co-imperatore Basilio, che a sua volta, timoroso di una fine analoga a quella di Barda per le intemperanze del sovrano,

---

di Leone Grammatico (ed. I. Bekker, *Leonis Grammatici chronographia*, Bonnae 1842); la sua testimonianza, per quanto ostile alla casa macedone, è certamente più degna di fede di quella della tradizione filo-macedone, rappresentata da Teofane Continuato (libro V, opera di Costantino Porfirogenito), da Genesio e da altri.

Quanto alle fonti cui attinge Simeone Logoteta, si veda A. Kazhdan, «Khronika Simeona Logofeta», *Vizantijskij Vremennik* 15, 1959, p. 125-143; l'opinione dello studioso che propone una tripartizione di fonti per il periodo da Michele III al 948, di cui la prima sezione (Michele III e Basilio) sarebbe derivata da una *Vita Basilii* ostile a quest'imperatore, mentre il periodo fino alla minorità di Costantino Porfirogenito deriverebbe da annali, è stata convincentemente controbattuta da R. J. H. Jenkins, «The Chronological Accuracy of the «Logothete» for the Years A.D. 867-913», *Dumbarton Oaks Papers* 19, 1965, p. 91-112 = *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries*, London 1970, Collected Studies): la ipotizzata *Vita Basilii* non sarebbe mai esistita e anche il regno di Basilio I sarebbe documentato sulla stessa fonte annalistica.

Gli studiosi moderni hanno idealizzato la figura del capostipite dei Macedoni, specialmente sotto l'influenza del sempre utile lavoro di A. Vogt, *Basile Ier empereur de Byzance (867-886) et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle*, Paris 1908; id., «La jeunesse de Léon VI Le Sage»; cf. anche N. Adontz, «L'âge et l'origine de l'empereur Basile I (867-886)», *Byzantion* 8, 1933, p. 475-500 e 9, 1934, p. 223-260; G. Ostrogorsky, *Geschichte...*, cap. IV.

[10] Che ci fosse tra i due legame di omofilia è sostenuto da R. J. H. Jenkins, *Byzantium. The Imperial Centuries, A.D. 610-1071*, London 1966, p. 198 s.; non si vede tuttavia perchè Michele non potesse instaurare un parallelo legame eterosessuale con Eudocia, possibilità del tutto preclusa da Jenkins.

[11] C. Mango, «Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty», *Zbornik Radova Vizantinološkog Instituta* 14-15, 1973, p. 17-27; questo lavoro rappresenta il quadro degli avvenimenti di palazzo più convincente e più recente: è su di esso che si fonda il mio lavoro, quanto a collocazione storica dei fatti. Sulla questione è d'avviso differente E. Kislinger, ma il suo promesso articolo non mi risulta ancora pubblicato: cf. «Der junge Basileios I. und die Bulgaren», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30, 1980, p. 137, n. 3 [«Eudokia Ingerina, Basileios I. und Michael III», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 33, 1983, p. 119-136 (n. éd.)].

lo avrebbe fatto sopprimere. Complice sarebbe stata la moglie desiderosa di una posizione più solida di quella di amante dell'imperatore.

Le ipotesi di Mango si reggono sulla testimonianza di questi avvenimenti fornitaci da Simeone Logoteta, assai più degna di fede di quella tramandataci dalle fonti filo-macedoni, a partire dai Continuatori di Teofane.

Così il contadino macedone, autentico *Bel-ami* del tempo, diviene ora severo verso la moglie, che nel frattempo intreccia altri legami, relegando in monastero il nuovo rivale Niceta Xilinito, con il quale Eudocia era stata colta in flagranza di adulterio. Nei confronti del figlio Leone, Basilio non è quel padre amoroso e perfetto che l'orazione ci dipinge. Il suo prediletto è Costantino, avuto dalla prima moglie, che tuttavia muore prima del padre. Quanto a Leone, lo maltratta per la sua relazione con Zoe Zautsina, crede alla (presunta?) accusa di parricidio e lo fa chiudere in un palazzo per tre anni[12], meditandone l'accecamento[13]; è costretto invece a liberarlo per le pressioni del senato e a reintegrarlo nelle proprie funzioni. Poco dopo Leone lo sostituisce sul trono, essendo Basilio morto improvvisamente probabilmente in seguito ad una congiura, in cui Leone poteva essere coinvolto[14].

Neanche le origini di Leone erano limpide poichè si sapeva che era figlio di Michele ed Eudocia Ingerina. Se gli studiosi moderni hanno avallato la tesi della nascita da Basilio, ciò è avvenuto solo nell'ultimo cinquantennio,

---

[12] Che si trattasse di tre anni e non di tre mesi, come talvolta riportano alcuni manoscritti, risulta da vari indizi, dei quali il più probante è la notizia dei lunghi capelli di Leone al momento del rilascio: particolare che si adatta ad una prigionia di non breve durata; cf. R. J. H. Jenkins, «The Chronological Accuracy...», p. 101 ss.; I. Ševčenko, *Storia letteraria...*, p. 121.

[13] Val la pena notare che l'accecamento è la pena prevista per tutti i rei di lesa maestà e per coloro che tentavano un'insurrezione contro l'imperatore (cf. H. Ahrweiler, *Idéologie politique...*, p. 52; ed ora il recente lavoro di E. Patlagean, «Tableau des crimes et blason du corps à Byzance», in *Du châtiment dans la cité*, tavola rotonda organizzata dall'École Française de Rome e dal C.N.R.S. (novembre 1982) ed ora in corso di pubblicazione) [«Byzance et le blason pénal du corps», in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome 1984 (Publications de l'École française de Rome, 79), p. 405-427 (n. éd.)]

[14] L'ipotesi della congiura (già sostenuta da A. Vogt, «La jeunesse...») è confermata anche dalla precisa testimonianza dello storico arabo Ṭabarī: a Bagdad si era diffusa la notizia di un complotto contro Basilio I, cui avrebbero partecipato i figli: «Année 273 (8 juin 886-27 mai 887). Cette année-là, arrivèrent de Tarse des messagers de Yāzamān, annonçant que trois fils du tyran des Rūm l'avaient assailli et tué et avaient mis l'un d'entre eux sur le trône» (da A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, vol. 2, *La dynastie macédonienne*, Bruxelles 1950, p. 10 (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, 2, 2); si veda anche C. Mango, «Eudocia Ingerina...», p. 26.

in seguito alle argomentazioni di Adontz, venate di nazionalismo e comunque assolutamente non convincenti[15].

Come giustificare dunque questa serie di menzogne, di mezze verità, di voluti travisamenti e di aperte mistificazioni e come «leggere» l'orazione di Leone?

Il testo fu composto quando Leone aveva 22 anni, dunque nell'888: a quell'epoca era già da due anni salito al trono[16].

In quel torno di tempo erano avvenuti importanti cambiamenti nella *leadership* bizantina quanto a persone e quanto ad indirizzi; i primi a cadere erano stati Fozio, sostituito dal giovanissimo fratello di Leone, Stefano[17], ed il potente Santabareno; consigliere ascoltatissimo fu da allora Stiliano Zautse, padre dell'amante e futura moglie di Leone, ben presto insignito dell'inedito titolo di βασιλεοπάτωρ[18].

Del pari erano mutate le direttive politiche: l'aristocrazia latifondista il cui potere tendeva sempre a sottrarsi ed a contrapporsi al governo centrale, dopo essere stata repressa e controllata da Basilio, ritrovava ora spazio d'azione e libertà di movimento sotto la direzione di Stiliano Zautse[19]. Del resto cercare alleanza in Zautse era probabilmente per Leone una necessità dettata dalla precaria situazione in cui si trovava, sia per essere stato fino a poco tempo prima segregato, sia per le congiure mosse contro di lui, sia per i contrasti

---

[15] L'armeno Adontz ha difeso a spada tratta la legittimità del casato dì Basilio e Leone, di origine armena. Che poi sia stato seguito dagli storici appare strano, poichè le sue tesi sono assolutamente prive di forza. Si leggano le contestazioni portate da C. Mango, «Eudocia Ingerina...», p. 23-24.

[16] Essendo Leone nato nell'886: sui particolari cf. nn. 7 e 9; tra l'altro si può notare che Menandro Retore raccomanda di non comporre un epitaffio prima che sia passato almeno un anno dalla morte del celebrato, nel caso sia parente dell'oratore. Ugualmente due anni lascia passare Gregorio di Nazianzo prima di comporre l'orazione funebre per Basilio, che è, a detta degli editori, un modello letterario per Leone.

[17] Stefano all'epoca aveva 16 o 19 anni, e seconda che si creda o no all'acrostico *ΒΕΚΛΑΣ* che darebbe l'ordine di gerarchia della famiglia di Basilio: Basilio, Eudocia, Costantino, Leone, Alessandro, Stefano. In genere oggi si propende a credere alla sigla: cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte*..., p. 277, n. 68; all'opposto R. J. H. Jenkins, «The Chronological Accuracy...», p. 98, propende per posporre Alessandro a Stefano. Ma tutto il problema, complicato anche dall'ordine di nascita delle figlie di Basilio, esula dai limiti di questo lavoro.

[18] Cf. L. Bréhier, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris 1949, p. 109; V. Grumel, «Chronologie des événements du règne de Léon VI (886-912)», *Échos d'Orient* 35, 1936, p. 35-40; N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 30 e 307.

[19] G. Ostrogorsky, *Geschichte...*, cap. IV, particolarmente p. 227.

con il fratello Alessandro con cui non ebbe mai rapporti facili[20]. Lo scontento della aristocrazia frustrata da Basilio si coniugava con una difficile situazione esterna, dovuta alle rinnovate pressioni degli Arabi e dei Bulgari.

In questa delicata fase di trapasso dei poteri, Leone doveva da un lato ricucire ampie lacerazioni interne, dall'altro confermare il prestigio internazionale che Michele prima e Basilio poi avevano garantito all'impero; l'uno e l'altro compito potevano essere espletati attraverso la codificazione di una ideologia che rivedesse il passato recente dandone una interpretazione valida per il futuro, ossia attraverso la costruzione di un «immaginario sociale»[21] che desse dignità e sacralità al trono e che presentasse la gloria di Bisanzio come nobile acquisizione di giusti diritti; un «immaginario sociale» infine che legittimasse la presenza di Leone sul trono e l'esercizio stesso di quel potere.

E qui, in questo contributo ad un «immaginario sociale», il giovane *basileus* dispiega tutta la sua capacità oratoria, la fine filosofia del potere e del comando che aveva appreso dal suo grande maestro Fozio[22]. Egli non si limita a ricostruire i tratti più oscuri della figura paterna, ma delinea i caratteri di quella che sarà la nuova ideologia di palazzo. La figura dell'imperatore e

---

[20] Come si evince da una testimonianza della *Vita Euthymii*: τὸ κράτος τῶν σκήπτρων τῷ υἱῷ Λέοντι καταλιπὼν (*scil*. Basilio) σὺν Ἀλεξάνδρῳ ἀδελφῳ, εἰ καὶ τὰ ἀδελφὰ μὴ φρονοῦντι ed. P. Karlin-Hayter, «Vita S. Euthymii», *Byzantion* 25-27, 1957, p. 10, ll. 19-21 (cito dalla edizione più vecchia, perchè la più recente, Bruxelles 1970, non mi è stata accessibile). Cf. inoltre V. Grumel, «La Chronologie...», p. 32 ss.; G. Ostrogorsky, *Geschichte*..., p. 279, n. 84.

[21] Uso il termine nell'accezione e secondo la definizione datagli da B. Baczko, *s.v.* «Immaginazione sociale», in *Enciclopedia*, vol. 7, Torino 1979, p. 54-92; sull'immaginario sociale resta fondamentale il libro di C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975; quanto all'impiego di orazioni pubbliche ed epitaffi in particolare per la costituzione di un immaginario sociale, il dibattito è vivo da alcuni anni presso gli studiosi di antichistica: rinvio al recente libro di N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981, ed alla bibliografia ivi contenuta; quanto al concetto di «immaginario» applicato agli studi bizantini, non mi è noto alcun saggio in proposito. È stata tuttavia per me particolarmente stimolante la serie di conferenze tenute da A. Guillou, *Il vivere immaginario* (Bari, settembre 1981), in corso di pubblicazione tra gli *Atti del VI Corso di Studi del Centro di Studi Bizantini*.

[22] L'ideologia politica di Fozio si può ricavare soprattutto dalla sua epistola a Michele-Boris di Bulgaria (P.G., 102, coll. 627 ss.). A Fozio devono essere attribuiti anche i «Capitoli parenetici al figlio», traditi come opera di Basilio I (P.G., 107, coll. XXI-LX). Sempre al pensiero di Fozio si deve la raccolta che va sotto il nome di *Epanagoghe*, che è da considerarsi piuttosto una proposta di legge, in quanto non ha mai avuto valore di legge. Su questo aspetto del pensiero di Fozio e su questi testi si veda A. Pertusi, «Storia del pensiero politico», Introduzione e tre seminari, tenuti a Bari nel 1976 ed editi in AA. VV., *La Civiltà bizantina dal IV al IX secolo*, Roma 1977, p. 70-85.

la funzione imperiale diventano alte e sante, concetto senza dubbio antico a Bisanzio, ma che in quest'epoca assurge a nuovi valori[23], richiamandosi da un lato alla migliore tradizione universalistica, quella che era stata di Giustiniano e di Eraclio, nel momento in cui gli sforzi militari degli ultimi trent'anni avevano assicurato all'impero quel ruolo-chiave nel Mediterraneo che dal VII secolo in poi era stato compromesso; ma impregnandosi dall'altro di tutte le considerazioni e di tutta la nuova ideologia che andava via via elaborandosi nei circoli intellettuali e politici.

Innanzi tutto l'imperatore, colui che Dio stesso aveva scelto e portato al trono, doveva apparire non indegno dell'alto onore e non macchiato da alcuna colpa. Il discorso portato avanti da Leone si sviluppa su due piani: la glorificazione del padre e del suo casato e, di conseguenza, la propria. Non si trattava tanto di garantire la legittimità di Leone al trono, in quanto figlio legittimo e non bastardo (sarebbe stato comunque figlio del *basileus*, nè del resto la concezione bizantina dell'imperatore quale unto da Dio richiedeva garanzie dinastiche; per ultimo la mentalità a Bisanzio era sicuramente più generosa nei confronti dei bastardi di quanto non lo fosse quella occidentale)[24];

---

[23] Sull'ideologia imperiale di questo periodo si può vedere come introduzione il saggio «Storia del pensiero politico» di A. Pertusi; idem, «Storia del pensiero politico», Introduzione e tre seminari, tenuti a Bari nel 1977 ed editi in AA. VV., *La Civiltà bizantina dal IX all'XI secolo*, Roma 1978, p. 35-87; forse troppo succinto e schematico, ma fondamentale H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975, specialmente i capp. II e III; M. Mitard, «Le pouvoir impérial au temps de Léon VI Le Sage», in *Mélanges Ch. Diehl*, vol. I, Paris 1930, p. 217-223; A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936 (rist. an. London 1971); I. E. Karagiannopoulos, «Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν», *Byzantina* 1, 1970, p. 39-61; A. Ducellier, *Le drame de Byzance*, Paris 1976 (= trad. ital. *Il dramma di Bisanzio*, Napoli 1980, p. 106 ss.); H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978 (trad. ital. *Il millennio bizantino*, Roma 1981); più in generale, oltre ad Ostrogorsky, *Geschichte*..., si veda D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe 500-1453*, London 1971 (trad. ital. *Il Commonwealth bizantino*, Bari 1974, particolarmente il cap. III). Altri lavori non specifici sull'ideologia imperiale bizantina del IX-X secolo ma utili per l'inquadramento storico del problema: F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. II, Washington 1966; M. Gigante, «Sulla concezione bizantina dell'imperatore nel VII secolo», in *Synteleia Arangio-Ruiz*, vol. I, Napoli 1964, p. 546-551; G. Soranzo, «Due note intorno alla concezione dell'autorità imperiale al tempo di Carlo Magno», in *Studi di Storia medievale e moderna in onore di E. Rota*, Roma 1958, p. 53-68; P. Lamma, «Il problema dei due imperi dell'Italia meridionale nel giudizio delle fonti letterarie dei secoli IX e X», in *Atti del III Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1959, p. 155-253.

[24] Non vale, a mio avviso, l'osservazione degli editori dell'orazione, Introd., p. 12 «légitime ou pas, Léon était l'héritier de son père». Non è questa la sede per discutere se la tensione

si trattava piuttosto di sancire la solidarietà di Basilio con la classe aristocratica e nel contempo di trasferire su se stesso le conseguenze di questa collocazione sociale. Nel IX secolo, con l'affermarsi della aristocrazia terriera contrapposta sempre più al potere centrale nel controllo delle aree periferiche, l'origine nobile e dunque la solidarietà sul piano dell'appartenenza alla stessa classe sociale, acquista maggiore importanza. Il fatto stesso che Basilio si preoccupi di creare per sè una genealogia nobile ne è prova evidente. E lo stesso Leone considera l'essere aristocratico una dote assai importante nella scelta dei funzionari dell'impero[25].

La salita al trono di Basilio viene considerata da Leone un fatto assolutamente logico, in quanto il padre era di sangue reale e già destinato al comando. È interessante notare l'affermazione di Leone Οὐ γὰρ ἄλλης τινὸς ἐκφυεὶς ῥίζης, ὅπερ ὑπῆρξεν πολλοῖς, εἶθ' ὥσπερ ὑποβολιμαῖος εἰς τὸν εὐανθῆ τοῦ κράτους ἐνεφυτεύθη παράδεισον (p. 44, ll. 11-13), «Non era infatti nato da altra radice, come capitò a molti, o quale pollone trapiantato nel ben fiorito paradiso dell'impero». Qui si gioca opportunamente e apertamente sul termine ὑποβολιμαῖος: la parola qui vale «pollone, germoglio», ma nel contempo è il termine impiegato per indicare il «supposito». Parallela alla nobiltà paterna è quella della madre: γένους μὲν δὴ οὐ τῶν πολὺ λειπομένων τῆς πρώτης τιμῆς ἐκφυεῖσα (p. 52, 11. 18-19), «Nata da una stirpe di poco inferiore al primo rango», cui apparteneva anche Teofanò, prima moglie di Leone. E qui entra in gioco un altro importante elemento: la duplice discendenza, orientale

---

col fratello Alessandro fosse dovuta o sorretta da eventuali pretese legittimistiche da parte di questi. Qui importa sottolineare l'ideale dell'imperatore al quale Leone tendeva ad informarsi e che proponeva nell'ottica del nuovo corso politico. Per quanto riguarda invece la posizione dei figli, legittimi o bastardi, ed il matrimonio, si vedano: A. Guillou, «Il matrimonio nell'Italia bizantina nei secoli X e XI», in *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 24, 1977, p. 869-886; E. Patlagean, «L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVe-XIIe siècles)», *Annales de démographie historique*, 1973, p. 85-93 (= *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Collected Studies, London 1981, X).

Si può aggiungere a margine che l'ascesa al trono di Leone era facilitata anche dal senso della affezione e del lealismo dinastici, che si va affermando proprio alla fine del IX secolo e si fa forte sotto i Macedoni: cf. A. Guillou – P. Burgarella – A. Bausani, *L'impero bizantino e l'Islamismo*, Torino 1981, p. 69.

[25] *Tactica Leonis*, II, 17-25 e IV, 3; cf. M. Mitard, «Le pouvoir...», p. 222; P. A. Yannopoulos, *La société profane dans l'empire byzantin des VIIe, VIIIe et IXe siècles*, Louvain 1975. Quanto al tentativo di nobilitare le origini di Basilio I, è sicuro che il proposito è stato avanzato già dallo stesso Basilio: la genealogia nobile arsacide fu per lui escogitata da Fozio e forse allo stesso risultato mirava l'adozione da parte della ricca vedova Danielis.

e costantinopolitana, chiude in Leone, riconfermandolo come legittimo imperatore, quell'antitesi che sul piano storico-mitico contrapponeva l'origine orientale arsacide del padre alla nobiltà romana: gli Arsacidi avevano sconfitto i Romani, ma nell'alleanza matrimoniale con Eudocia, stirpe dei Martinaci, e dunque in Leone, figlio ed erede di entrambi, ogni contrapposizione si annulla e si sancisce il nuovo ordine che compone la diversità: è il tema dell'εὔτακτον μεταβολήν che ritorna continuamente nell'orazione e di cui ci occuperemo più avanti; la composizione avviene tra due opposizioni apparentemente irriducibili quali τάξις e μεταβολή. Naturalmente tutto ciò conferma anche la βασιλεία nel suo storico valore di garante dell'ordine sociale, riconducendola alle radici storiche del principato romano, sempre agenti nel mondo bizantino[26].

Di pari passo con la legittimazione per origine, va la legittimazione sul piano divino, umano e dei fenomeni: Dio ha scelto Basilio e questo richiamarsi sottolineandoli ai valori che da sempre animavano l'idea stessa dell'imperatore, acquista ancora più rilievo nel quadro della ricostruzione dell'impero che Leone presenta.

Dio dispone e guida le vicende degli antenati fino a condurli a Costantinopoli; decide che Basilio conosca umili natali per insegnargli a governare meglio; conduce Basilio a Costantinopoli e s. Diomede apparsogli in sogno ne diviene il campione e protettore. Dio mette Basilio sul trono e gli pone la corona sul capo: Πλὴν δίδωσι μέν, ὡς ἐδόκει, τοῦ τότε καιροῦ κρατοῦντος ἡ χεὶρ τό διάδημα· ἐδίδου δ' αὐτὸ ἡ ἄνωθεν δεξιά, ἡ καὶ πρὸ τοῦ στέφους καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς θαυμαστώσασα (p. 56, ll. 3-5), «del resto la mano di colui che governava diede loro — così sembrava — la corona; invece gliela pose la mano dal cielo, quella che li aveva resi oggetto di ammirato stupore sia prima dell'incoronazione sia dopo». Va sottolineato che questa incoronazione simbolica da parte di Dio, di Cristo, della Vergine o di un santo (s. Alessandro per Alessandro, fratello di Leone) nasce proprio in questo periodo, com'è testimoniato dall'arte figurativa[27].

Allo stesso modo Dio sceglie per Basilio la sposa perfetta, impedendo che andasse in moglie a Michele III, in quanto destinata a più glorioso futuro. Ora, dopo la morte, essi ritornano a Dio, nel posto che compete loro assieme a re e patriarchi.

---

[26] Si veda in particolare il recente libro di H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, soprattutto nei capp. I e II.

[27] A. Grabar, *L'empereur*..., p. 112 ss.; A. Pertusi, «Storia del pensiero politico…», p. 84 s.

Né sul piano umano sono minori le conferme: Basilio ed Eudocia sono i migliori tra i contemporanei; già prima di salire al trono vengono da tutti onorati al massimo grado e tutti riconoscono in loro la regalità: ἡ πρὸ τούτου περὶ τῆς βασιλείας δόξα τρανῶς διὰ παντὸς ἐχώρει στόματος· οὐδεὶς γὰρ ἦν ὅστις μὴ οὐχὶ ὡς φέρουσιν τὰ σκῆπτρα αὐτοίς ἐνητένιζεν, καὶ ὃς μὴ τούτοις μᾶλλον ἤ τῷ κρατοῦντι ἀπένειμε τὴν τιμήν (p. 54, ll. 18-22), «L'idea del loro regno futuro correva apertamente di bocca in bocca; non vi era nessuno che non li guardasse come se essi fossero già imperatori e che non attribuisse ad essi un onore maggiore che quello tributato al sovrano regnante». Il discorso qui si fa assai sottile e ricco di sottintesi: di per sè l'elevazione al trono è voluta da Dio e questa basta, nella mentalità bizantina, a sancire il diritto a governare[28]; ma nello stesso tempo si affiancano la tradizione e la «pratica costituzionale»[29]. La prima vuole che sia il βασιλεύς regnante a designare il suo successore; la seconda che l'elezione sia ratificata attraverso acclamazione, cioè attraverso il consenso popolare. Il volere del popolo è chiaramente espresso; la nomina da parte del precedente sovrano è immediatamente ricordata: è Michele III, personificazione della legittimità in quanto βασιλεύς, a porre la corona di imperatori sul capo di Basilio ed Eudocia: Δίδωσι... τοῦ τότε καιροῦ κρατοῦντος ἡ χεὶρ τὸ διάδημα (p. 56, ll. 3-4), «la mano di colui che regnava diede loro la corona» «ὁ (scil. Michele III) τούτους δοκῶν ἀναγαγεῖν ἐπὶ τὴν βασιλείαν (ib., ll. 7-8), «colui che pareva averli elevati al trono». E ottengono questa corona «senza far violenza e senza strappare il potere, ma contro voglia»: οὐ βιασάμενοι οὐδὲ ἅρπαγμα τὴν ἀρχὴν ποιησάμενοι, ἀλλ' ἄκοντες ἐπὶ τοῦτο καταστάντες (p. 56, ll. 1-2).

Tradizione, «costituzione» e volere di Dio: coniugati i tre elementi rappresentano di per sè la legittimità. Resta ancora da giustificare l'eliminazione violenta di Michele III, che smentisce quel οὐ βιασάμενοι οὐδὲ ἅρπαγμα... ἀλλ' ἄκοντες: e anche qui troviamo due tracce parallele che indicano la mentalità bizantina da un lato e la prassi seguita da Leone dall'altro. Bisogna

[28] Sull'investitura da parte di Dio e sulle relative conseguenze, si veda l'articolo fondamentale di R. Guilland, «Le droit divin à Byzance», *Eos* 42, 1947, p. 142-168 (= *Études byzantines*, Paris 1959, p. 207-232). Si veda anche N. Svoronos, «Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle», *Revue des études byzantines* 9, 1951, p. 106-142 (= *Études sur l'organization intérieure de la société et l'économie de l'Empire byzantin*, London 1973, Collected Studies, VI).

[29] Uso il termine nel significato e con i limiti con cui compare in H. G. Beck. *Das byzantinische Jahrtausend*; cf. N. Svoronos, «Le serment…».

ricordare che per il bizantino l'imperatore è scelto da Dio che gli accorda favore e protezione. Ma nel momento in cui questi gli vengono negati o per i suoi peccati o perchè egli si è reso indegno o per altro motivo, ecco che il βασιλεύς regna senza più diritto ed è dunque lecito eliminarlo. Il nuovo eletto diviene a tutti gli effetti l'unico legittimo βασιλεύς perchè in lui si è manifestato, con la sua ascensione al trono, il volere di Dio[30].

Su questa mentalità si innesta la sottile tattica allusiva di Leone: il fatto stesso che Basilio abbia regnato è prova che era scelto da Dio. L'indegnità a governare di Michele III viene suggerita per rapidi tocchi: dal punto di vista della legittimità e della considerazione di cui godeva la βασιλεία risultava impensabile che qualcuno potesse godere di maggiore stima dell'imperatore; è quanto succede invece con Basilio ed Eudocia: οὐδεὶς γὰρ ἦν... ὃς μὴ τούτοις μᾶλλον ἢ τῷ κρατοῦντι ἀπένειμε τὴν τιμήν, «non vi era nessuno che non tributasse più onori ad essi che all'imperatore». Tutto ciò inserisce un tono di diminuzione nella valutazione di Michele III, subito sotto designato semplicemente come «colui che reggeva lo scettro», ὁ τότε κρατῶν τὰ σκῆπτρα; più oltre si dipinge un quadro negativo della situazione politica interna ed estera di Bisanzio dovuta all'ignavia della dinastia amoriana.

Naturalmente il discorso di Leone deve correre sul filo dell'ambiguo; da un lato è stato Michele III a designare Basilio co-imperatore; dall'altro è stato da questi sostituito perchè indegno a governare. Se si può usare un tono negativo parlando del βασιλεύς, non viene negato che egli rappresentasse di fatto il potere, fosse cioè «colui che regge lo scettro» nel momento in cui Basilio è nominato. L'indegnità di Michele a governare e dunque la sua sostituzione vengono attribuiti al volere di Dio: λείπει τὸν βίον ἀνεικάστοις κρίμασιν ὁ τούτους δοκῶν ἀναγαγεῖν ἐπὶ τῆν βασιλείαν (p. 56, ll. 7-8), «colui che in apparenza li aveva portati al trono abbandona la vita per i giudizi impenetrabili (di Dio)».

La necessità di giustificare questa sostituzione al trono a vent'anni di distanza testimonia il perdurare di una fedeltà alla dinastia amoriana, a dispetto dell'avvenuto cambiamento. La presenza di una opposizione, del resto testimoniata dalla Cronaca di Simeone Logoteta, spiega la prassi di Leone e l'atteggiamento del suo erede e prosecutore sul piano ideologico, Costantino VII.

---

[30] R. Guilland, «Le droit divin…».

Appena salito al trono Leone si preoccuperà di garantire alle spoglie di Michele III un funerale pomposo e la loro traslazione con tutti gli onori da Crisopoli a Costantinopoli, nella chiesa dei SS. Apostoli. La cerimonia, cui dovette forzatamente partecipare anche Alessandro, fratello di Leone, serviva probabilmente ad accontentare la parte dell'«opinione pubblica» favorevole al sovrano assassinato verso la quale Leone si dimostrava così disponibile. Se poi questo atteggiamento poteva essere visto come un omaggio al padre reale, tutto di guadagnato.

Libero da preoccupazioni dinastiche o legittimistiche, Costantino VII, mezzo secolo dopo, si permette di coprire di tutta l'indegnità possibile la figura di Michele III, presentato come modello di ogni depravazione. Costantino ne costruisce una figura soprattutto letteraria attingendo all'Antonio e al Nerone di Plutarco[31]; e di Michele resterà, con l'epiteto di «Ubriaco», l'immagine di un molle e smodato imperatore, amante dei piaceri e delle corse dei cavalli.

Ancora secondo la convinzione bizantina che la vita di un βασιλεύς sia contrassegnata da oracoli, Leone giustifica e legittima la presenza di Basilio, oltre che sul piano divino ed umano, anche su quello profetico: con Basilio si compiono antichi destini ed oracoli: Ἐπεὶ οὖν, ὡς ἔοικεν, ἵστατο ἣν Θεὸς πρὸ γενέσεως ἔταξεν ὥραν, πέρας λοιπὸν οἱ χρησμοὶ καὶ τὰ πράγματα, ὧν ὑπῆρχε μηνύματα, δέχονται (p. 54, ll. 26-28), «poiché dunque, come sembra, giunse l'ora che Dio aveva stabilito fin da prima che avvenisse, finalmente si compiono gli oracoli e i fatti, di cui già c'erano stati i segni precursori». Tutto in Basilio è premonitore di gloria, a partire dal suo ingresso a Costantinopoli, che avviene per un caso voluto dal fato attraverso la Porta Aurea, non per gli ingressi laterali, ma proprio per l'ingresso centrale, attraverso cui passano solo i trionfi. Il suo avvento al trono è motivato da nobiltà e virtù, è voluto da Dio, è avvenuto senza dolo, è il compimento di profezie e premio di tanta perfezione, non solo morale, ma anche fisica: anche nel corpo Basilio è regale, secondo il modello antico che voleva coniugate assieme bellezza, prodezza e regalità[32].

---

[31] R. J. H. Jenkins, «Constantine VII's Portrait of Michael III», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques – Académie Royale de Belgique*, 5ª, serie 34, 1948, p. 71-77 (= *Studies on Byzantine History…*, I).

[32] Sulla perfezione fisica come prerogativa della regalità si veda A. Ducellier, *La drame…*, p. 102; sull'aspetto fisico degli imperatori di Bisanzio, cf. C. Head, «Physical Descriptions of the Emperors in Byzantine Historical Writing», *Byzantion* 50, 1980, p. 226-240; B. Baldwin, «Physical Description of Byzantine Emperors», *Byzantion* 51, 1981, p. 8-21.

Naturalmente di tale padre Leone si presenta erede e successore: vale la pena rileggere le parole a lui dedicate da Costantino VII, che procede sulla stessa linea attingendo a piene mani da questa orazione, a conclusione della *Vita Basilii*: Διαδέχεται δὲ τὴν ὅλην τῆς ἐξουσίας ἀρχὴν ὁ καὶ παρὰ τῆς φύσεως καὶ παρὰ τῆς ἀρετῆς ἐπὶ τὸν πατρῷον κλῆρον καλούμενος... Λέων (P.G., Migne, vol. 109, coll. 368D-369A), «riceve il comando di tutto il potere colui che era chiamato all'eredità paterna per natura e per virtù… Leone», dove, giocando sull'antico concetto di *omen-nomen*, suggerisce che la φύσις e l'ἀρετή sono le stesse del padre. Questa linea di ricostruzione di un ufficio e di una funzione, quella imperiale, attraverso un «immaginario sociale» che togliesse ogni ombra e desse legittimità ai genitori e a se stesso, fa parte di quella linea nuova dell'ideologia imperiale che è andata affermandosi durante il IX secolo.

Risollevatosi dalla fase di semplice resistenza agli attacchi arabi, «in grado di condurre una politica offensiva in Asia»[33], rivolto a ricuperare l'Occidente travolto dalle invasioni slave e dalla potenza franca, l'impero assume e si dà un nuovo ruolo: di fatto i Bizantini sono ora la grande potenza mediterranea che condiziona con le sue decisioni Oriente ed Occidente. Nel pensiero bizantino dell'epoca il mondo è diviso in paesi che tuttavia obbediscono all'imperatore di Costantinopoli, unico grande sovrano legittimo della οἰκουμένη. Le altre potenze sono a lui subordinate secondo una rigida ed attenta gerarchia[34] voluta da Dio e di cui il βασιλεύς è il garante. Il nuovo «imperialismo bizantino» presenta l'imperatore come padre e capo della comunità mondiale, senza esitare ad esorcizzare i nemici identificandoli col demonio (è il caso del Beliar / Maometto di Costantino Porfirogenito)[35], o ricorrendo ad una discriminazione razziale che rafforzi la figura del bizantino «popolo eletto»[36].

---

[33] D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth…*, p. 104.

[34] H. Ahrweiler, *Idéologie politique…*; B. Paradisi, *Storia del diritto internazionale nel Medio Evo*, Napoli 1956[2].

[35] Così definito in un'arringa ai soldati: H. Ahrweiler, «Un discours inédit de Constantin VII Prophyrogénète», *Travaux et Mémoires* 2, 1967, p. 393-404.

[36] Cf. H. Ahrweiler, *Idéologie politique…*, p. 50 ss.; sulla discriminazione razziale come elemento antropologico cf. E. Leach, *s.v.* «Anthropos», in *Enciclopedia*, vol. I, Torino 1977, specialmente nelle pagine 596-607, dove vengono esaminate le «concezioni prerinascimentali dell'uomo» e l'«antropologia biblica», con osservazioni utili al nostro tema. Per i rapporti tra Romani e Barbari e la demonizzazione del non-cristiano cf. A. Momigliano (a cura di), *The Conflict between Paganism and Christianity in the IV Century*, Oxford 1963 (trad. it. *Il conflitto tra Paganesimo ed impero nel secolo IV*, Torino 1968).

*

Un secondo nucleo dell'orazione è rappresentato dalle gesta di Basilio, ovvero dalla diesamina dei tratti più significativi di governo del defunto imperatore, anch'essi esposti sempre *en passant*, per allusioni a fatti notissimi al pubblico. Anche qui l'aperto ricollegarsi a modelli letterari precedenti e l'obbedienza alle norme del panegirico non impediscono all'autore di inserire taluni elementi sui quali vale la pena soffermarsi.

Un primo interessante elemento è l'affermazione secondo cui le imprese di Basilio sono modelli da seguire: ἡμῖν δὲ τὴν αὐτῶν ἐνταῦθα διαγωγὴν ὥσπερ παράδειγμα προσενεγκοῦσι κατὰ μίμησιν τὰ οἰκεῖα ἐργάζεσθαι (p. 68, ll. 23-24), «noi dobbiamo compiere le nostre azioni imitandoli, poichè essi offrono come esempio il loro modo di vita in questo mondo». Su queste gesta del padre che si offrono come modello da imitare si giocano sia l'interpretazione dell'operato di Basilio, sia la sua applicazione vista nella prospettiva della prassi politica che lo stesso Leone si propone di seguire. Fossero o no già presenti nei programmi del defunto imperatore, Leone intende rifarsi a quei comportamenti che egli stesso gli attribuisce, comportamenti che divengono oggetto di μίμησις, parola chiave del comportamento sociale bizantino. La μίμησις delle gesta paterne lo porterà — afferma Leone — agli stessi onori riservati a Basilio nella vita ultraterrena[37]. L'aderenza al modello paterno deve avvenire sui diversi piani della politica interna (militare, religiosa, etc.) ed estera. Proprio in apertura di questa sezione del suo discorso, Leone dà un giudizio di valore complessivo, in perfetta sintonia con quanto finora

Il sentimento di esclusività che fa sentire il Bizantino come membro del nuovo «popolo eletto», ha radici giudaiche; per questo aspetto si veda l'interessante studio di A. Morisi, «Ricerche sull'ideologia imperiale a Bisanzio», *Acme* 16, 1963, p. 119-181; qualche spunto anche in B. Paradisi, *Storia del diritto internazionale*...; inoltre, sullo stesso concetto, G. Dagron ha tenuto una conferenza nella primavera del 1982, «Représentations de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines des VIIe-XIIe siècles», che sarà pubblicata in AA. VV., *Da Roma alla terza Roma* [*Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla Terza Roma – Documenti e Studi*, Rome 1983 (Studi 1), p. 295-306 (n.éd.)]

[37] Si potrebbe qui ricordare l'espressione di Sinesio ἡ μίμησις οἰκείωσίς ἐστι καὶ συνάπτει πρὸς ὃ μιμεῖται τὸν μιμούμενον (in Ps. Antonio Melissa, B65, P.G. 136, coll. 1160A). L'imperatore è, per la mentalità bizantina, μιμητὴς Θεοῦ: come Dio garantisce l'ordine naturale delle cose, il βασιλεύς, in quanto suo rappresentante in terra, diviene garante dell'ordine sociale (cf. più sotto); sul concetto il μίμησις Θεοῦ si veda H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Vienna 1964 (Wiener Byzantinischen Studien, 1), p. 58-63.

affermato: con Basilio inizia un «nuovo ed ordinato cambiamento», καινὴν καὶ εὔτακτον μεταβολήν, che coinvolge tutte le sfere della vita sociale e politica. I due termini sono in apparenza una *contradictio in adiecto*, irriducibili l'uno all'altro. Τάξις è l'ordine, inteso nel senso più vasto: l'ordinamento sociale (quindi la gerarchia) sentita come inamovibile garante di un «ordine» paradigmatico universale assicurato da Dio attraverso l'imperatore, suo rappresentante in terra, e dunque «ordine morale» nella sua connotazione socio-politica. L'ordine sociale è ordine gerarchico, quindi rispetto delle funzioni pubbliche di ogni classe. Questo valore paradigmatico può subire delle variazioni, ma solo κατ' οἰκονομίαν, cioè per adattamento progressivo di una realtà che si evolve ad un modello che si vorrebbe sempre identico[38].

Qui invece Leone presenta una novità: non è sottolineata la τάξις, ma il suo esatto contrario, il mutamento, μεταβολή, che tuttavia è rispettoso proprio dell'ordine morale, sociale, gerarchico. Non si tratta di semplice adattamento κατ' οἰκονομίαν, della realtà al modello, ma di cambiamento di rotta. Abbiamo già visto come nella scala sociale la μεταβολή avvenga attraverso il matrimonio di Basilio – stirpe arsacide, vincitrice dei Romani – ed Eudocia – rappresentante dell'aristocrazia «romana» –, matrimonio che salda la frattura e ricompone l'antitesi: Leone è la rappresentazione vivente di questa rinnovata composizione avvenuta attraverso un cambiamento (μεταβολή), ma nel rispetto dell'ordine (εὔτακτον): l'imperatore è così legittimato dalla funzione di garante dell'ordine sociale che «costituzionalmente» gli è propria.

Il «cambiamento secondo una buona τάξις abbraccia tutte le sfere dell'attività di Basilio. Per la mentalità bizantina, l'infrazione alla τάξις comporta la ταραχή, il disordine, punito da Dio in vario modo; cosi si giustificano i trionfi dei nemici sui Bizantini, nuovo «popolo eletto», e così si spiega la deposizione di un imperatore. Se la τάξις viene turbata, ciò è causa della collera divina che porta il castigo; è compito dell'imperatore riportare lo *status quo*. Ma storicamente non era questa la situazione nel momento in cui Basilio aveva ucciso e sostituito Michele III; inoltre sappiamo che molti aspetti della sua politica furono semplici prosecuzioni della linea inaugurata dagli Amoriani, di cui il Macedone raccolse i frutti.

Non si trattava dunque di ristabilire una τάξις; ed ecco il nuovo valore di μεταβολή, di mutamento rispetto ad una situazione in cui l'impero non godeva

[38] H. Ahrweiler, «Les principes fondamentaux de la pensée politique à Byzance», in *Idéologie politique*…, p. 129-147; H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*.

più dello splendore che aveva conosciuto un tempo: ὡς ἐκεῖνα, ἅ ποτέ φασι χρυσᾶ ἔτη ἡ παλαιότης ἀνατεῖλαι) (p. 58, ll. 26-27), «come quell'età aurea, di cui si dice risplendesse un tempo l'antichità». Si trattava di scuotere torpore ed inerzia, far uscire l'impero dall'inverno perchè conoscesse una nuova primavera:

> τοῦ λαμπροῦ ἡλίου καθαρῶς τὰς ἀκτῖνας ἐπιβαλόντος τῇ πολιτείᾳ ὡσπερεὶ χειμῶνος ἀπορριψαμένῃ νέκρωσιν, τῷ ἔαρι τῆς ἐκείνου ἀνατολῆς πρὸς ἀνθηρὰν κατάστασιν ἐξανίστατο (p. 56, ll. 13-15), «quando il sole splendente manda i suoi raggi sull'impero, che quasi rigetta da sè il rigore dell'inverno, alla primavera di lui, sole che si leva, la situazione ritorna ad un'epoca fiorita»[39].

Si comprende così l'inedito valore ricco di implicazioni che Leone connette al nuovo corso, quello della καινὴν καὶ εὔτακτον μεταβολήν. In primo luogo il cambiamento riguarda l'esercito che viene liberato da lassezza ed ozio e riportato all'efficienza (se mi è concesso tradurre così il greco πρὸς μεταβολὴν εὐανδρίας, p. 56, l. 25). La cura dedicata alla riorganizzazione delle forze armate si fa subito sentire, poichè vengono finalmente respinti gli attacchi e le incursioni arabe e si colgono trionfi sia in Occidente che in Oriente. Questa affermazione rientra nel quadro dell'interpretazione delle gesta paterne: Leone, parlando di Michele III, pur riconoscendone il ruolo di sovrano (ὁ τότε κρατῶν τὰ σκῆπτρα), tende a porne in ombra la figura, come osservavo più sopra; ora, sul piano dell'operato, questa linea viene spinta ancora più in là. I successi militari di Michele sono obliati, l'impero è presentato come indebolito e l'esercito fiacco, fino all'intervento di Basilio che come valente medico ne guarisce le piaghe[40];

> Ποῖοι ἀσκληπιάδαι οὕτως ἐξάντεις ἐποίησαν νόσων, ὡς οὗτος ὁ σοφὸς ψυχῶν ἅμα καὶ σωμάτων θεραπευτὴς ῥαθυμίας καὶ ἀπραξίας, ἃ χείριστα παθῶν, τὰ στρατεύματα ἐξιάσατο (p. 56, ll. 26-28), «Quali mai discepoli di Asclepio resero così immuni da malattie, come lui, sapiente guaritore di malattie dell'anima e del corpo nel contempo, rese immuni gli eserciti da lassezza ed ozio, che sono le peggiori malattie?

[39] L'antica idea di restaurazione intesa come «età d'oro» qui si coniuga con l'altrettanto arcaico concetto di re-sole; per la sua applicazione nel mondo bizantino, cf. H. Hunger, *Prooimion…*, p. 5-80.

[40] Cf. H. Hunger, *Prooimion…*, p. 130-137.

Dell'impegno di Michele che condusse vittoriose campagne contro gli Arabi sia nella zona di Samosata, sia contro l'emiro 'Omar di Melitene – campagna conclusasi con una schiacciante ed importantissima vittoria bizantina –, sia l'*exploit* militare di Damietta, non solo non v'è traccia (ovviamente del resto), ma si dice addirittura che l'impero era indebolito ed impotente contro gli Arabi come se a capo non ci fosse stato nessuno:

> Ὄντων δὴ οὖν ἐθάδων τῶν τῆς Ἄγαρ ἔκπαλαι χρόνου, οἷα δὴ μονιοὶ ἄγριοι, μετὰ πολλῆς ἀδείας ἡμῖν λυμαίνεσθαι, ὥσπερ οὐδενὸς ὄντος, οὐχ ἵνα διώκῃ, ἀλλ' οὐδ' ἵνα ὁρῴη τὰ γινόμενα, τοσαύτην ἔδειξε τὴν ἀντιστροφὴν καταστὰς ἐπὶ τῆς ἐξουσίας, ὡς μὴ μόνον πρὸς φυγὴν ἀγαπητῶς ἰδεῖν τοὺς πρὶν διώκοντας, οὐδ' ἴσῳ μέρει, ὧν ἐλυμήναντο, ἀλλὰ πολλαπλασίῳ τὴν ζημίαν ὑποσχεῖν (p. 56,11. 16-21), «Poichè da molto tempo le stirpi di Agar, come bestie selvagge, erano solite infestarci in tutta libertà, quasi non ci fosse nessuno, non solo ad inseguirli, ma neppure a vedere quello che succedeva, egli (Basilio), una volta salito al potere, mostrò un tale capovolgimento della situazione, che non solo coloro che fin poco prima ci inseguivano si sarebbero volentieri rassegnati alla fuga, ma dovevano sopportare un danno non uguale, ma molto superiore a quello che ci avevano fatto».

L'impero, secondo Leone, era «non, come dice l'antico proverbio, simile ad una vecchia in ciabatte, ma addirittura, se bisogna descriverlo, era semispogliato delle stesse sue carni: οὐ γραῦν σανδάλια ὑποδεδεμένην κατὰ τὸ παλαιὸν τὴν πολιτείαν εὑρών, ἀλλ' εἴ τινα χρὴ διαγράψαι καὶ αὐτῶν ἡμίγυμνον τῶν σαρκῶν (p. 58, 11. 23-25). Di contro l'affermazione di Leone che solo l'intervento di Basilio riscatta la Stato romano, sta la verità storica, ben nota agli ascoltatori: già dai tempi di Michele e Barda l'impero aveva smesso di stare sulla difensiva, portando l'attacco direttamente su terra araba, estendendo la propria influenza sui Balcani attraverso missioni religiose, riconquistandosi il compromesso prestigio internazionale. Basilio ebbe indubbiamente grandi meriti, ma si inserì in un processo ben delineato già prima del suo avvento[41].

---

[41] Il ruolo avuto da Michele III nel rafforzamento dell'impero è stato sottolineato in particolare da H. Grégoire, che per primo ha «riabilitato» questo sovrano bistrattato dalla storiografia filo-macedone. Lo studioso belga ha anche individuato taluni aspetti della sua politica e talune figure che lo circondavano, completamente cancellate dalla memoria storica ad opera dei discendenti di Basilio I, come nel caso di Sergio Nicetiate. Per questo particolare aspetto di censura e per la comprensione dei processi intervenuti in questo periodo, si vedano: H. Grégoire, «Études sur le neuvième siècle», *Byzantion* 8, 1933, p. 515-550; idem, «Michel et

La presentazione di un impero indebolito e continuamente angustiato dai nemici, giustifica l'intervento di Basilio che gli dà splendore, sollevandolo dallo stato umiliante in cui si trovava, situazione che risulta dunque l'opposto della giusta τάξις. Il procedimento di obliterazione delle imprese di Michele III è qui condotto con una finezza ed una sofisticata tecnica di accantonamento progressivo, che prelude al ritratto negativo che verrà fatto da Costantino Porfirogenito e dai suoi collaboratori. Sul piano parallelo acquista tono e colore la figura del *restitutor* Basilio, giocando il tutto su una interpretazione parziale del dato storico, o, meglio, sulla sua mistificazione.

Il successo di Basilio sugli Agareni si accompagna, nelle parole di Leone, al trionfo su tutti i nemici, sia ad Oriente che ad Occidente; egli sconfigge i rivali più bellicosi ed impone la sovranità bizantina. I gesti della sua politica internazionale, che è del resto quella sempre seguita dai bizantini, vengono fatti rientrare tra le virtù più caratteristiche e nobili del βασιλεύς, la forza e la generosità:

> Ἐφ' ὅσα μὲν οὖν καὶ οἷα τῶν ἐθνῶν τὴν αὑτοῦ ἐξέτεινεν χεῖρα, τοῦτο μὲν παιδείας δεόμενα μαστίζουσαν ἐπὶ τοσοῦτον ὅσον λαβεῖν συναίσθησιν καὶ τὴν δεσποτείαν γνωρίσαι, τοῦτο δὲ εὐεργετικῆς προνοίας δεόμενα πλέον ἢ ὅσον ἔχρῃζον ἀπολαύοντα, βίου ἂν ὁλοκλήρου εἴη διεξιέναι ἐπὶ τούτῳ μόνῳ τὴν σχολὴν ἄγοντος (p. 58, 11. 18-22). «Su quante e quali popolazioni egli stese la sua mano pronta a frustare quelle bisognose di una punizione tanto che prendessero coscienza e riconoscessero la sua signoria, o pronta a beneficare più di quanto non ne avessero bisogno quelle popolazioni che necessitavano della generosa provvidenza, ci vorrebbe una vita intera per narrarlo purché ci si occupasse solo di questo».

Anche qui Leone sa abilmente scivolare sui termini ed immaginare un ruolo per il padre, valido sia come principio da prendere a modello (ricordiamo la μίμησις e dunque la giustificazione / legittimazione del proprio operato) sia come referente storico. Infatti è indubbio che qui παιδεία assuma il valore di «lezione, punizione», tratto dalla metafora scolastica; punizione inflitta

---

Basile le Macédonien dans les inscriptions d'Ancyre», *Byzantion* 5, 1929, p. 327-346; idem, «Études sur l'épopée byzantine», *Revue des Études Grecques* 46, 1933, p. 29-69; R. J. H. Jenkins, «Constantine VII's Portrait…»; si veda inoltre E. Kislinger, «Der junge Basileios…»; sulla censura da parte dei Macedoni nei confronti dell'attività edilizia di Michele III, cf. C. Mango, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Cambridge (Mass.) 1958, p. 181 ss. (Dumbarton Oaks Studies, III). Sull'argomento tornerò nelle conclusioni del presente studio.

al nemico con la frusta (παιδείας δεόμενα μαστίζουσαν), affinchè prenda coscienza del proprio limite e riconosca la δεσποτεία bizantina. Il nemico che si solleva contro il βασιλεύς non è ora soltanto l'arabo in quanto non cristiano, ma è l'oppositore della βασιλεία, ovvero dell'ordine gerarchico stabilito da Dio sulla terra, che vede i popoli (ἔθνη) assoggettati alla guida paterna dell'imperatore di Costantinopoli. La superiorità bizantina è connessa strettamente al concetto del «nuovo popolo eletto» il cui sovrano, il βασιλεύς, è garante di ordine e dunque strumento della giustizia di Dio e tramite di salvezza:

> Τίς ἐκείνου χρηστὸς ἀνθρώποις ὀφθῆναι παραπλήσιος, οὐ μόνον ὅσοις τὸ εἶναι λαὸς ὑπῆρξεν Οεοῦ, ἀλλὰ καὶ οἷς ἀπεναντίας τετάχθαι συμβαίνει; (p. 58, 11. 1-3), «Chi può essere messo vicino a lui nel mostrarsi utile verso gli uomini, non solo verso coloro cui toccò d'essere popolo di Dio, ma anche verso coloro cui capitò di schierarsi contro di lui».

Dunque è ovvio che lo strumento della salvazione in terra si comporti verso gli uomini con bontà ed amore. Così, nel passo citato, il sovrano già insignito dell'epiteto di χρηστός, viene qualificato anche come φιλάνθρωπος e σωτήρ, ricoprendo due delle titolazioni più importanti dell'imperatore bizantino[42]:

> ζητῶν γὰρ κἀκείνοις δεῖξαι χρηστότητα, οὐ κακῶσαι νοῶν, προσῆγεν τὰ ὅπλα... μεταβαλλομένοις δὲ αὐτίκα τὰ ἐκ προσδοκίας φοβερὰ εἰς ἔλεον μεταβάλλετο, καὶ ἄφθονοι φιλανθρωπίας αὐτοῖς καὶ σωτηρίας προὐχέοντο πηγαί (p. 58, 11. 3-7), «Cercando di mostrare ad essi la sua bontà, non avendo in mente di portare loro del male, prese (contro di loro) le armi… quando essi avevano mutato atteggiamento egli volgeva le punizioni terribili che si aspettavano in pietà, e scorrevano per essi le abbondantissime sorgenti dell'umanità e della salvezza».

L'ordine voluto da Dio che governa il mondo è dunque stato garantito da Basilio che ha ricuperato alla βασιλεία una posizione di prestigio che le era propria. E così, ritornando sul concetto di superiorità *naturaliter* connessa all'impero, si offre il destro per sottolineare nuovamente l'idea di «mutamento», inteso come «restaurazione» di ciò che si riteneva perduto, gettando del contempo le basi ideologiche del nuovo imperialismo bizantino, sempre memore dell'universalismo giustinianeo.

---

[42] H. Hunger, *Prooimion…*, p. 143-154.

La giustificazione sul piano teorico della guerra da portare a chi si oppone alla βασιλεία trova in Leone una applicazione anche nel caso in cui gli sforzi non siano stati coronati da successo. E qui mi pare che l'«immaginario sociale» raggiunga gli effetti più interessanti. Nel passo sopra riportato consacrato all'atteggiamento nei confronti dei popoli (ἔθνη) verso cui Basilio dirige la propria mano (τὴν αὑτοῦ ἐξέτεινεν χεῖραν), si parla di punizione (παιδεία) inflitta con la frusta, e di εὐεργετικὴ πρόνοια. Dato il contesto, qui si deve intendere l'aspetto meno brillante della politica estera: quando la guerra non sortisce l'effetto sperato bisogna pagare i tributi; e questi tributi vengono gabellati per benefici distribuiti dalla generosa mano del βασιλεύς, facendo così rientrare questa non gloriosa necessità nel campo delle virtù più caratteristiche dell'imperatore: la εὐεργεσία che affianca il concetto di φιλανθρωπία. La beneficenza dispensata dal sovrano si manifesta anche (o soprattutto) attraverso il dono in danaro, χρήμασιν εὐεργετεῖν[43].

Il concetto qui espresso è tuttavia ancor più pregnante, perchè invece della semplice εὐεργεσία qui viene usata la formula εὐεργετικὴ πρόνοια, che coniuga assieme sia il carattere di «beneficenza, generosità», sia quello di «provvidenza». E la πρόνοια (προνοεῖν ovvero *providere*) è la qualità che distingue e giustifica il βασιλεύς che ha da Dio il potere, poichè la provvidenza è una delle caratteristiche di Dio, più specificamente oggetto di μίμησις iguriat da parte dell'imperatore[44]. In questo senso è esplicita la testimonianza di Sinesio: ἀπολαυόντων οἶκοι καὶ πόλεις καὶ δῆμοι καὶ ἔθμη καὶ ἤπειροι προνοίας βασιλικῆς καὶ κηδεμονίας ἔμφρονος, ἥν ὁ Θεὸς αὐτὸς ἑαυτὸν ἐν τοῖς νοητοῖς στήσας ἀρχέτυπον δίδωσιν εἰκόνα τῆς προνοίας (*De regno*, 8, 8B), «Magioni e città e popoli e stirpi e continenti godano della provvidenza dell'imperatore e della sua saggia preoccupazione nei loro confronti, che Dio stesso ponendosi da sè come archetipo nel mondo spirituale ha dato come immagine di provvidenza». Il passo richiama assai da vicino quanto Leone afferma nella «Orazione funebre». La politica estera di Basilio è frutto di «provvidenza», ancora una volta vista in funzione di garante del volere divino, si manifesti essa attraverso la forza punitrice (παιδεία) o attraverso la più condiscendente «beneficenza».

Ricondotti i nemici alla ὑποταγήν, Basilio si prende a cuore i bisognosi ed i poveri ai quali abbondantemente sovviene (p. 60, ll. 6-11); egli dispiega la

[43] *Ibidem*, p. 38.
[44] *Ibidem*, p. 84 ss.

sua attività con senso di giustizia (δικαιοσύνη, p, 60, l. 1); con la sua πρόνοια sovviene alle necessità di tutti: τίς δὲ τῶν προνοίας δεομένων οὐ μείζονος ἧς ὠφείλετο ἔτυχεν (p. 60, ll. 6-7); τίς οὕτω πενήτων προέστη (l. 9); τῆς αὐτοῦ προνοίας (l. 10).

L'attività di πρόνοια ed il ruolo di βασιλεύς non si dispiegano soltanto nei confronti dell'amministrazione dell'οἰκουμένη, ovvero nella convivenza dei popoli che la metafisica del potere bizantino voleva sottoposti al «popolo eletto», ma si sviluppa anche nel garantire la convivenza interna, nel rispetto delle gerarchie sociali. Chi si pone contro il sovrano ricopre automaticamente il ruolo di sovvertitore dell'ordine stabilito e diviene un nemico assimilabile ai nemici «esterni». Ecco dunque che il secondo punto delle gesta di Basilio riguarda proprio la politica rivolta ai «nemici interni», per usare l'espressione di Leone: τὴν πολιτείαν εὑρὼν… καὶ αὐτῶν ἡμίγυμνον τῶν σαρκῶν (οἷς τὸ ἀλλόφυλον καὶ οἷς τὸ ὁμόφυλον αὐτὴν διετίθει) (p. 58, ll. 24-26), «poichè aveva trovato lo Stato… a metà spogliato delle stesse carni sue, in quanto gli stranieri ne governavano una parte e un'altra quelli della stessa stirpe».

La stessa opposizione tra ἀλλόφυλον e ὁμόφυλον viene poco dopo ripresa per chiarirne ulteriormente le implicazioni:

> τρόπαια πολεμίων, οἴκων κηδεμονία πατρική, ἄρτι μὲν ἀλλοφύλων δῆμοι μυρίοι ἀγαπητῶς τοῖς ἐκείνου ἴχνεσιν ὑποκλινόμενοι, ἄρτι δὲ καὶ τῶν ἀνανεύειν πρὸς ὑποταγὴν πειρωμένων ὀξεῖα καθαίρεσις, οἴκων ὧν μὲν ἐκ βάθρων οἰκοδομαί, ὧν δὲ ἐπισκευῆς ἠξιωμένων πρὸς κάλλος μεταποίησις τοῦ πρόσθεν οὐδ' ὅσον εἰπεῖν ἀσύγκριτον, ὅσοι τε ἱεροὶ καὶ ὅσοι βασιλεῦσιν ἀνάκεινται, τοσούτοις ἐπαρκέσας μόνος, ὅσοις οἱ προλαβόντες ὁμοῦ πάντες τὸ φιλότιμον ἐνεδείξαντο (p. 60, l. 24 – p. 62, l. 2), «trofei sui nemici, cura paterna delle proprietà, le numerose stirpi di nemici che volentieri si chinano ai suoi piedi, la totale pulizia di coloro che tentavano di ribellarsi all'obbedienza, la ricostituzione fin dalle fondamenta di alcune proprietà, di altre che avevano bisogno di riparazioni la risistemazione perchè avessero un bell'aspetto e non si può neppure fare un confronto con quanto erano prima, sia proprietà sacre che proprietà imperiali; a tutto questo egli fece fronte da solo, quanto rappresentava l'ambizione di tutti i suoi predecessori messi assieme».

Nel passo l'accostamento tra i nemici ridotti all'obbedienza e la καθαίρεσις di coloro che tentavano di sottrarsi alla ὑποταγή, si giustifica pensando alle difficoltà che Basilio dovette affrontare nel ridimensionare le pretese latifondistiche dell'aristocrazia e della grande proprietà terriera. Il riferimento di Leone è qui esplicito: l'attività dispiegata dal padre riguardava sia una

ricostituzione degli οἶκοι βασιλικοί (ὅσοι βασιλεῦσιν ἀνάκεινται), sia delle grandi proprietà monastiche (οἶκοι ἱεροί)[45]. L'opera di Basilio è stata talora radicale (ἐκ βάθρων οἰκοδομαί), talora parziale (ἐπισκευῆς) nel senso della μεταποίησις, del rifacimento, che va d'accordo col concetto di μεταβολή sopra esposto. Verso la grande proprietà monastica ed imperiale Basilio dispiega la sua cura paterna (κηδεμονία πατρική).

Leone si preoccupa di giustificare l'operato del padre e di tranquillizzare ad un tempo la grande proprietà fondiaria, eliminando ogni motivo d'apprensione che poteva derivare dal proseguimento di un comportamento ad essa ostile. In questa sorta di celato programma di governo si giustifica l'operato del padre a proposito degli οἶκοι e si accenna alla loro ricostituzione garantendo contemporaneamente il suo futuro schierarsi a favore degli interessi delle grandi famiglie, verso il quali il giovane sovrano, che regna in non piena sicurezza, intende mostrare un atteggiamento conciliante e complice; in tal senso vanno anche la nomina di Zautse a βασιλεοπάτωρ e l'abolizione con la novella 84 del divieto per gli amministratori provinciali di acquistare terreni nelle regioni loro sottoposte[46].

L'ultimo punto toccato da Leone nell'esaltazione delle gesta di Basilio è relativo alla politica ecclesiastica[47]: Basilio avrebbe avuto il merito di riportare la pace all'interno della Chiesa. Di fatto, allorchè il patriarca Ignazio era stato deposto da Michele III, per nominare in sua vece Fozio, si era

---

[45] Sul valore di οἶκος come «proprietà» cf. N. Svoronos, «Storia del diritto e delle istituzioni», Introduzione e tre seminari tenuti a Bari nel 1976 ed editi in AA. VV., *La civiltà bizantina…*, p. 208; G. Ostrogorsky, «Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages» (trad. it. «Condizioni agrarie dell'impero bizantino nel Medioevo», in *Storia Economica Cambridge*, vol. I, Torino 1966, p. 254-287); A. Carile, «Rapporti tra signoria locale e despoteia», *Rivista Storica Italiana* 88, 1976, p. 557, n. 26; utili accenni per quanto riguarda la politica di Leone VI in questo senso in N. Oikonomidès, «Les listes…», p. 313 e 318-9.

[46] Un cedimento nei confronti dei latifondisti è rappresentato anche dalla nov. 114.

[47] Lo studio più esauriente sul delicatissimo punto della politica ecclesiastica nel IX secolo è di F. Dvornik, T*he Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948, particolarmente nelle p. 241 ss. per il problema che qui ci interessa. Lo studio riassume e completa precedenti saggi parziali dello stesso autore, come «Le second schisme de Photios», *Byzantion* 8, 1933, p. 425-474. Sempre sul problema dei rapporti tra gerarchie statali ed ecclesiastiche si vedano i due studi di A. Pertusi, «Storia del pensiero politico…»; e G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino 1950 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. II, fasc. 5), specialmente nelle p. 64-84 (cap. III, «Il concetto d'impero e la persistenza del dualismo giuridico nel mondo bizantino»).

creato un movimento di religiosi fedeli alla causa del vescovo detronizzato ed intransigenti a qualsiasi forma di compromesso. Salito al potere, Basilio aveva richiamato Ignazio e alla sua morte aveva rinominato Fozio, ricucendo così le lacerazioni all'interno della Chiesa: καὶ γίνεται, κατὰ τὸ λόγιον, μία ποίμνη, εἷς ποιμήν (p. 62, ll. 29-30), «e si fa, secondo il detto, un solo gregge, un solo pastore». A questo elogio Leone fa seguire uno ancora più grande: Basilio di sua spontanea volontà ha consacrato a Dio il più giovane dei suoi figli, Stefano, e si è reso meritorio in ciò di una gloria ancor maggiore di quella di Abramo, che solo dietro esplicito ordine di Dio si era mostrato pronto a sacrificare Isacco.

Fermo restando che l'orazione fu composta nell'888, questo punto dell'elogio paterno rivela due aspetti complementari indicativi. Appena salito al trono, Leone si preoccupò di allontanare il patriarca in carica, Fozio, e di sostituirlo con il fratello Stefano. Parrebbe quindi ambiguo il discorso di Leone che da un lato esalta Basilio per aver riportato la pace all'interno della Chiesa, e dall'altro allontana Fozio, causando di fatto una nuova frattura tra le gerarchie ecclesiastiche. Ma anche qui il discorso si rivela assai eloquente. Sappiamo che Basilio aveva condiviso, in una prima fase, la politica di Michele III, che appoggiava Fozio contro il partito degli intransigenti sostenitori del deposto Ignazio. Appena salito al potere, Basilio trovò opportuno ricercare l'appoggio papale e del partito degli Ignaziani per farsi perdonare l'assassinio di Michele e per riconciliarsi parte della «opinione pubblica» favorevole a Michele: allontanò dunque Fozio che solo più tardi e con il beneplacito papale ricoprì nuovamente la sua carica. Ancora una volta Leone tace e scivola sui reali avvenimenti, cambiando le carte in tavola. La pace di cui egli parla, riportata all'interno della Chiesa, bisogna pensarla tra zeloti Ignaziani e papa da un lato e foziani e «moderati» dall'altro[48]. Con lo stesso sperimentato sistema con cui Leone agisce nel presente, interpretando a proprio uso il passato, si possono

[48] Nella prefazione gli editori avevano trattato questo punto come il più importante riferimento storico dell'orazione; secondo loro, il contrasto cui qui si fa riferimento sarebbe tra Fozio ed il papa. Poiché datavano l'opera all'886, restava insoluto il problema del rapido voltafaccia di Leone, visto che l'opera risultava composta nel settembre, quando a capo della chiesa c'era ancora Fozio: «Aux yeux de Léon, il n'y a qu'un archevêque et une Église véritable, c'est Photius et son parti» (p. 20). Contro questa tesi si era mosso H. Grégoire, recensendo l'edizione, in *Byzantion* 7, 1932, p. 626-633; anch'egli partì tuttavia dallo stesso dato cronologico (settembre 886); restano valide le sue critiche e la sua opinione: Leone capovolge l'ottica del discorso (naturalmente in un senso assai più marcato di quanto non immaginasse lo stesso Grégoire).

leggere le giustificazioni date riguardo alla sua decisione di deporre Fozio: anche qui null'altro aveva fatto se non ricalcare le orme del padre.

Basilio, deposto Fozio, aveva cercato alleati tra gli intransigenti sostenitori di Ignazio; il loro estremismo lo aveva tuttavia fatto ritornare sui suoi passi: aveva perciò richiamato il deposto patriarca cui aveva affidato l'educazione dei suoi figli in attesa di riconfermargli la carica, e cercato il favore del clero più moderato. Così ora Leone, salito al trono, aveva deposto Fozio, dando mostra di accogliere le istanze della parte più intransigente del clero, i filo-ignaziani sempre ostili a Fozio e alle gerarchie da lui create. Ma appoggiarsi ai fautori di una politica ecclesiastica estremista non gli era stato utile: questa parte fanatica e per nulla disponibile al compromesso si era opposta alla nomina di Stefano in quanto consacrato diacono da Fozio, ed ostacolava in questo modo i piani di Leone, desideroso di imporre il proprio controllo sulla Chiesa. Come Basilio a suo tempo, così Leone ora ritornava sui suoi passi: il primo segnale di distensione nei confronti del clero moderato era stata la riconciliazione con Nicola, nipote di Fozio, e la sua nomina a «mystikos»; in seguito Leone si mostrerà molto indulgente con Santabareno, che era stato a capo dei moderati e perciò aveva conosciuto l'esilio e l'accecamento.

E come segnale di distensione e riconciliazione nei confronti dei moderati è da leggersi questo passo dell'orazione[49]. Leone ricorda il padre, si propone come μιμητής di quella politica e subito introduce l'*excursus* della comparazione tra Abramo e Basilio: l'accostamento tra il celebrato ed un modello (biblico, eroico) è sicuramente nella tradizione del panegirico e dell'agiografia[50]; ma qui il significato è ancora maggiore: Leone si presenta come il continuatore e l'esecutore della volontà paterna; la nomina a patriarca di Stefano è presentata come il compimento di ciò che era già nella volontà di Basilio, come logica prosecuzione di ciò che era già predisposto. Ancora una volta i piani di lettura si intersecano e l'un discorso prelude e giustifica l'altro.

---

[49] Cf. P. Dvornik, *The Photian Schism*..., p. 249.

[50] L'accostamento ad un modello biblico nel panegirico è tradizione così forte che se ne servì perfino il pagano Temistio nel paragonare l'imperatore a Mosè (modello questo in verità assai peculiare) cf. L. Previale, «Teoria e prassi…»; quanto all'agiografia e all'agire del «modello profondo biblico», si veda E. Patlagean, «À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale», *Annales. Économie, Société, Civilisation* 23, 1968, p. 106-126 (trad. it. nel volume di S. Boesch Gajano, *Agiografia Altomedievale*, Bologna 1976, p. 191-213).

*

Nell'esaltazione della figura paterna Leone vuole accreditare la convinzione che con Basilio sia nato un nuovo periodo storico che veda la βασιλεία restituita alla sua dignità, reintegrata, risorta. I termini impiegati per rendere questo concetto sono svariati: dalla metafora del sole e della primavera ad espressioni come καινὴν καὶ εὔτακτον μεταβολήν, μεταποίησις, ὡς δ' ἡ βασιλεία τούτοις (*scil*. al padre e alla madre) ἐνεκαινίζετο, ἔδει δὲ τὴν παλαιότητα ὑπεξίστασθαι, etc.

Il concetto di «rinnovamento», «restituzione» è tipico proprio di questo periodo storico: anche nell'arte coscientemente viene riproposto un ricupero di splendore, di impreziosimento, di ritorno ad una dignità ed una forma antiche: «Le parole νέος, καινός, καινούργιος (nuovo) appaiono con sorprendente frequenza nel vocabolario del tempo. Non dobbiamo però intenderli nel senso di «nuovo e differente»; esse significano piuttosto un ringiovanimento, una restaurazione e un consolidamento del vecchio»[51].

Nell'ottica del «restauro», del «ricupero», di *renovatio* insomma, si inserisce anche la ripresa da parte di Leone di un genere letterario che da secoli giaceva nell'oblio. La tradizione del panegirico, diffusissimo nel Tardo Antico, era andata via via scemando, tanto da cadere in disuso dopo il VI secolo. Tra gli ultimi panegirici si ricorda quello di Procopio per Giustiniano[52]; dopo non abbiamo più testimonianze fino appunto a Leone, nella circostanza del tutto particolare della commemorazione del padre. Questo fatto letterario ha interessato gli studiosi: gli editori dell'omelia hanno cercato modelli e additato moduli e reminiscenze; Alexander[53] ha visto nell'opera la testimonianza di una fase di «biografia semi-secolare», teoria poi contestata da Previale.

Di certo si trattò di un ricupero calcolato, cosciente, nella direzione della ripresa dell'antico, le cui dimensioni e modalità oltrepassano il tema che mi sono proposto; un ricupero non esente da problemi concreti che allo stesso Leone si parano di fronte: per primo il rapporto tra l'autore e l'opera, il coinvolgimento di chi scrive in avvenimenti che teoricamente dovrebbero

[51] C. Mango, *Architettura bizantina*, Venezia 1974, p. 196.

[52] Carattere diverso hanno le celebrazioni poetiche di Giorgio di Pisidia per Eraclio, che non rientrano propriamente nel genere dei panegirici.

[53] P. J. Alexander, «Secular Biography at Byzantium», *Speculum* 15, 1940, p. 194-209.

essergli estranei[54]. Ma anche qui, con finezza ed intelligenza, Leone scivola sul discorso e si finge puro osservatore e testimone; avverte che non può entrare ulteriormente nei particolari. Per ben tre volte durante l'orazione evita di scendere in termini più nitidi ed accenna soltanto alle vicende con la giustificazione che il suo impegno di governo non consente di dire di più:

> ἃ δ' ἡμῖν εἰς γνῶσιν κατέστη, οὐδὲ ταῦτα ἀκριβῶς διεξιέναι σχολή, τῆς τῶν πραγμάτων οὐκ ἀνιείσης προστασίας (p. 40, ll. 2-4), «ma ciò che è venuto a nostra conoscenza, neppure questo abbiamo la possibilità di trattare nei particolari, poichè ce lo vieta il governo dello stato»; ὁπότε δὲ μὴ μόνον περὶ πάντων τῶν ἐκείνοις βεβιωμένων εἰρήσεται, ἀλλὰ μηθ' ὧν καὶ γίνοιτο μνήμη, ταῦτα ἀποχρώντως ἕξοι· τοῦτο μὲν δι' ἣν εἶπον αἰτίαν τῆς τῶν πραγμάτων ἐπιστασίας, τοῦτο δὲ ὅτι... (p. 40, ll. 18-21), «pertanto non solo non parleremo di tutta quanta la loro vita, ma anche ciò di cui faremo menzione, anche questo non sarà bastevole; e ciò sia per la ragione che abbiamo già espresso, il governo dello stato, sia anche per il fatto che…»; Νῦν δ' ὥσπερ καὶ πρῴην διεμνημόνευσα ἡ τῶν πραγμάτων νουνέχεια ἀεὶ πρὸς ἑαυτὴν ἀνθέλκουσα τὸν λογισμὸν οὐ συγχωρεῖ ἀνεμποδίστως προβαίνειν τῷ λόγῳ » (p. 60, ll. 20-22), «Ora, come anche prima ho detto, la preoccupazione per lo stato trascina su di sè il ragionamento e non permette al discorso di procedere spedito».

Qui l'abile gioco oratorio diviene patente e Leone, nel mettere le mani avanti, scopre le carte: il suo essere imperatore e figlio del celebrato, all'opposto di quanto afferma, non lo trattiene dal parlare, lo obbliga, nel senso e nella misura a lui più utili. Come panegirista ed erede di Basilio è chiamato in questione quale ideologo che contemporaneamente ha le redini del governo in mano.

La testimonianza di Leone, se non ci dà nuove indicazioni quanto all'ideologia politica della fine del IX secolo nel suo complesso, ci permette tuttavia di osservare il processo di interpretazione della storia recente operata dal giovane sovrano che, attraverso una sistematica rilettura o, se necessario, mistificazione dell'operato di Basilio, crea un immaginario che lo giustifichi come βασιλεύς con tutti gli annessi e connessi e legittimi il suo operato sulla scorta di quanto il fondatore della dinastia macedone avrebbe compiuto.

---

[54] Tra le motivazioni che possono aver spinto Leone a comporre questo βασιλικὸς λόγος, non in opposizione a quanto da me detto, ma semmai ad integrazione, può essere accolta l'opinione di C. Mango, secondo cui, attraverso l'esaltazione del padre, Leone abbia voluto allontanare da sé il sospetto d'essersi troppo dissociato dalla politica di Basilio: «Eudocia Ingerina...», p. 26.

La posizione degli studiosi che finora si sono occupati dell'orazione, è sempre stata scettica sull'attendibilità storica del testo, vedendo in esso piuttosto l'*exploit* oratorio che la fonte storica, e questo spiega perchè esso non sia stato utilizzato come documento e lasciato piuttosto nell'oblio. All'opposto gli editori non dubitavano nemmeno per un attimo che Leone potesse mentire o ingannarsi e dunque sono scesi alle ipotesi più complesse per giustificare taluni dati che volevano storici a tutti i costi: così a proposito del matrimonio di Basilio ed Eudocia e la nascita legittima o meno di Leone per rendere credibile il dato storico essi supposero un matrimonio segreto reso pubblico solo anni dopo! E funambolismi simili vennero escogitati a proposito della politica ecclesiastica di Basilio. Giustamente Grégoire aveva semplificato la loro lettura troppo contorta, dimostrandosi tuttavia eccessivamente pronto ad eliminare il problema: secondo lui, trattandosi di un panegirico il capovolgimento dell'ottica di valutazione era una conseguenza logica.

Questa visione restò incompleta: Grégoire non andò oltre nella critica. Il capovolgimento dell'ottica permette di inquadrare il nuovo sistema, logico e coerente quanto il reale svolgersi dei fatti, escogitato da Leone. Se è logico che l'orazione esalti Basilio – è il compito del panegirico – qui la situazione è diversa e l'autore è ad un tempo retore e sovrano, figlio ed erede del celebrato, che «deve» essere «rivisto» come il μέγας βασιλεύς.

Giustamente lo stesso Grégoire aveva altrove affermato che con i Macedoni il regno di Basilio «devait étre à tout prix transformé en grand règne, en plus grand règne»[55]. Ma il processo non data, come indica Grégoire, dall'epoca di Costantino Porfirogenito, bensì è qui che troviamo la sua prima applicazione. Per effettuare questa operazione si ricupera un genere letterario morto e sepolto; positivo a negativo, ci compare in trasparenza l'ideologia politica di Leone, perfettamente concorde con il quadro che si ricava da altre sue testimonianze; Leone crea quell'immagine che sarà poi portata avanti da Costantino VII e dai suoi collaboratori, attraverso tutto un sistema di censure e mistificazioni che proprio Grégoire ha studiato e messo in luce così bene.

Nuovo in quanto frutto di *repêchage* con tutte le connessioni di adattamento e reinterpretazione è l'impiego del βασιλικὸς λόγος, che a Bisanzio era caduto in disuso da secoli: perchè sia chiaro che la scissione con il mondo antico è ormai definitiva e qui prevale la mentalità bizantina medievale, con tutte le sue forme di produzione e di fruizione letteraria.

---

[55] H. Grégoire, «Études sur le neuvième siècle...», p. 531.

*

Il «mal occhio» cui accennavo sopra, riguarda avvenimenti esterni e tradizione manoscritta, non il successo nella manipolazione dei dati storici; in questo Leone e dopo di lui Costantino furono veramente abili e fortunati. Dopo un secolo di produzione storiografica rivolta a magnificare Basilio (con la conseguente necessaria umiliazione di Michele III) la dinastia macedone si era garantita quell'aureola di grandezza leggendaria che permane ancor oggi. Di questa linea mi pare indubbio che Leone sia il vero iniziatore, ereditando dall'epoca a lui precedente una quantità di preziosi insegnamenti per quanto concerne la sacralità imperiale e le modalità del suo esercizio. Sarebbe interessante sapere quale reazione ebbe il pubblico di fronte a questa operazione ad un tempo intellettuale e politica, ma la storia del «pubblico bizantino» è ancor tutta da scrivere.

Certamente le imprese di Michele III e di Basilio ebbero per lungo tempo grande risonanza: erano stati protagonisti di avvenimenti di primaria importanza; la classe dirigente del IX secolo aveva rifondato la potenza bizantina e restaurato l'impero. La letteratura ufficiale e dotta di Costantinopoli ci ha lasciato un quadro opposto riguardo a questi due personaggi: la produzione filo-macedone coagulata intorno al Teofane Continuato e a Genesio non poté impedire che la voce del dissenso raccontasse l'altra verità per bocca di Simeone Logoteta, testimone di una tradizione ancora fedele alla dinastia amoriana ed alla sua memoria, o semplicemente ostile alla macedone. Parallelamente, questa duplicità di comportamento restò presente per molto tempo anche nella memoria collettiva bizantina: le gesta di Michele e quelle di Basilio divennero oggetto di τραγούδια epiche che circolarono, furono tradotte, entrarono nel patrimonio dei canti popolari, delle biline russe, nel *Dighenis*, nella letteratura apocrifa delle apocalissi[56].

Michele diviene il grande re vincitore degli Arabi, il βασιλεύς che porta la sconfitta agli Agareni impetuosi ed arroganti ricacciandoli nella terra avita, il giusto sovrano che ridà gloria al popolo di Dio, che vince i Russi. La sua «immagine pubblica» fu quella di un uomo semplice e perciò amato dal popolo e dall'esercito: si ricordava come non avesse disdegnato di preparare

[56] A. A. Vasiliev, «The Emperor Michael III in Apocryphal Literature», *Byzantina-Metabyzantina* 1, 1946, p. 237-248; H. Grégoire, «Études sur l'épopée byzantine…»; id., «Michel III et Basile…».

la cena nella casa della povera vedova; si sapeva che il suo era il linguaggio della gente comune: il cronista si stupisce ancora nel riferire le parole da lui usate, come ἄγουρος e ψωμός.

Questi due episodi diventano naturalmente oggetto di scherno sotto la penna dei suoi nemici, in quanto abbassavano ad una visione troppo poco sacrale il suo ruolo di imperatore. Come abbiamo visto, i detrattori filomacedoni Michele si serviranno di dotte citazioni librarie per accreditare di lui l'immagine di uomo inetto e perverso, amante dei piaceri, della vita molle, del circo dissoluto. Ed ancor oggi gli storici continuano ad usare l'epiteto che allora fu per lui escogitato: Μέθυσος, «l'Ubbriaco».

Non meno leggendario è Basilio, salito al trono per un perfetto disegno di Dio; la sua rapida e strabiliante carriera aveva fatto senz'altro sensazione e le saghe su di lui si intrecciano, ce lo dipingono una volta infante nella culla mentre un'aquila fa schermo con le ali perchè il sole non offenda i suoi occhi; o ricordano un'altra volta il cerchio purpureo disegnatosi nei suoi capelli; o un'altra ancora ce lo raffigurano ragazzetto che mangia con disinvoltura la grossa mela – simbolo del mondo e del potere su di esso – che il principe bulgaro Omurtag gli offre durante la prigionia assieme agli abitanti di Adrianopoli.

Attorno alla sua figura si rinnovano antiche leggende riadattate alla statura di nuovo eroe, che diverrà poi un modello per il *Dighenis*[57]. Certamente queste lodi, come quelle nei confronti di Michele III, facevano spesso parte di τόποι letterari riguardanti l'imperatore. A noi importa quanto intensamente esse fossero riferite ai nostri personaggi, che entrarono così nel mito, anche se rivestiti di panni usati.

Come Michele III, anche Basilio conosce una duplicità di atteggiamento nei suoi confronti, che si riflette non solo nella letteratura dotta, come abbiamo visto con Simeone Logoteta, ma anche nelle saghe che circondano la sua figura: e così si racconta che Cristo – altrove è l'ombra dell'imperatore assassinato – appare in sogno a Basilio per chiedergli conto della sciagurata azione.

Molte di queste leggende si andarono formando già vivente Basilio; l'origine dotta di talune di esse è chiaramente dimostrabile, come la discendenza dagli Arsacidi, e inoltre dal sangue di Eraclio, di Costantino Magno, di Filippo e

[57] H. Grégoire, «Études sur l'épopée…», p. 68; sulle leggende nate attorno alla figura di Basilio si veda l'esauriente studio di G. Moravcsik, «Sagen Legenden über Kaiser Basileios I», *Dumbarton Oaks Papers* 15, 1961, p. 59-126 inoltre E. Kislinger, «Der junge Basileios...».

di Alessandro, di Tiridate: leggenda creata da Fozio che presto circolò come voce ufficiale. Una poesia composta nei primi anni del suo regno[58] già presenta molti degli elementi che poi lo caratterizzeranno. A questo patrimonio in via di formazione anche Leone attinge, ma con una libertà di movimento non permessa ad un qualunque poeta in cerca di protezione, come l'anonimo autore del carme celebrativo per Basilio, e con fini politici assai diversi.

Michele III e Basilio sono così affidati alla leggenda; in ciò Leone ebbe il suo importante ruolo. La sua politica fu volta alla sanzione teorica del potere imperiale e nell'Orazione funebre per il padre, composta solo due anni dopo la sua ascesa al trono, ne troviamo la prima applicazione. Il quadro teorico è completo e sistematico e la sua prassi politica lo confermerà. La necessaria opera di difesa e di legittimazione teorica del proprio potere nato nella precarietà, passando attraverso la figura del presunto padre e della madre, determina un immaginario sociale che contribuì fortemente alla costituzione del nuovo ruolo che i bizantini si diedero a partire da quest'epoca. E giustamente anche di Leone, del fondatore della dinastia macedone sul piano teorico, si impadronì la leggenda.

Il suo ruolo si sovrano «intellettuale», autentico creatore di pensiero, e di statista gli meritò la fama di σοφός già in vita[59]. Ma il riconoscimento di quanto egli aveva prodotto, della grandezza del suo genio politico, si coglie soprattutto nella tradizione che lo vuole «mago», autore di oracoli sulla sorte futura dell'impero, sul nome dei sovrani fino al giorno della caduta finale. Questi oracoli furono adattati di volta in volta alle varie circostanze, letti come previsioni sul regno dei Comneni, sulla caduta per mano dei Latini prima e dei Turchi poi. La fama del Leone «veggente» si diffuse presso Greci e Slavi ed in Occidente fino al XVII secolo[60].

Parallela ad essa circolò la leggenda che vedeva in lui un «mago»; e di lui, come di Virgilio, grande collaboratore nella creazione di un'altra ideologia politico-imperiale, quella d'Augusto, similmente conosciuto come «mago» nel medioevo, si raccontò della vendetta presa sulla donna che lo aveva attirato in una trappola offrendolo al pubblico ludibrio allorché cercava le sue grazie;

---

[58] Pubblicata da G. Moravcsik, «Ἀνώνυμον ἀφιερωτικὸν ποίημα περὶ τοῦ αὐτοκράτορος Βασιλείου Α΄», in *Εἰς μνήμην Κ. ΑΜΑΝΤΟΥ 1874-1960*, Atene 1960, p. 1-10.

[59] Cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte…*, p. 218 e nota bibliografia.

[60] C. Mango, «The Legend of Leo the Wise», *Zbornik Radova Vizantinološkog Instituta* 6, 1960, p. 59-94.

vendetta atroce: i fuochi della città si spensero e gli attoniti cittadini andarono ad accendere le fiaccole tra le cosce della infida amante.

Leone il saggio, Leone il mago, Leone il veggente sono figure che nascono da una coscienza storica ben precisa, quella del Leone codificatore di un pensiero politico, di una linea che il bizantino farà poi sua. Leone come fondatore della dinastia macedone, che si conquista con le armi della mente il posto che Basilio aveva preso con la violenza: è un ruolo per un imperatore che la storiografia bizantina deve ancora scoprire.

IDÉOLOGIE POLITIQUE, PRODUCTION LITTÉRAIRE ET PATRONAGE AU Xe SIÈCLE : L'EMPEREUR CONSTANTIN VII ET LE SYNAXARISTE ÉVARISTE

La religion orthodoxe, soutien de l'État byzantin, facteur primordial de cohésion civile, dimension spirituelle de l'homme du Moyen-Âge, moyen d'interprétation de la complexité de la vie, imprégnait de soi-même toute l'existence de l'individu, avec ses usages, ses rites, ses rythmes. La prière, élément fondamental et vivifiant de cette religion, prenait des formes stéréotypées, qui garantissaient la rencontre entre l'humain et le surnaturel dans l'incessante lutte contre le malin.

La prière, « discours à Dieu »[1], « langue des anges »[2], « union entre homme et Dieu »[3], nourrissait tous les moments de la vie personnelle et sociale de l'individu. Sur les lèvres d'un saint moine elle prenait la forme obsessionnelle de la « prière du cœur », répétition constante d'un refrain, qui donnait le bien-être physique et la joie du rapport continu avec Dieu. Confiée à un prêtre, qui devait la lire dans un livre spécialisé, nommé *euchologion,* la prière accompagnait toute action quotidienne de l'individu, la coupe des cheveux, les vendanges, les semailles, l'inauguration d'une maison ou d'une église, la décoration d'une icône, l'excavation d'un puits[4], etc. ; elle marquait les moments les plus importants de la vie de l'homme, la naissance, le baptême, le mariage, la mort, et donnait aussi le réconfort en cas de maladie, de manque de pluie, de peur du tremblement de terre, d'incursions barbares.

---

* Le texte de cet article représente une partie du deuxième chapitre d'une étude consacrée aux *synaxaires* byzantins, étude qui depuis longtemps traine dans mes tiroirs. Je suis reconnaissant aux responsables de « MEG » qui, avec leur gentille invitation à présenter une contribution, m'ont obligé à présenter un morceau de cette étude, que j'avais délaissée, et m'ont ainsi encouragé à songer à sa publication globale.

[1] Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII 7, 39, 6.

[2] Jean Chrysostome, *Exp. in Ps.* 4, 1, PG 55, 12 C.

[3] Jean Climaque, *Scala Par.* 28, PG 88, 1129 A.

[4] Sur une lecture de l'euchologe comme moyen de compréhension de la vie quotidienne des Byzantins, voir A. Guillou, « Preghiera e devozione nell'Italia meridionale bizantina », dans *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Reggio Calabria – Rome 1983, p. 47-54.

Chaque élément hostile pouvait être contenu sinon vaincu par la prière, et on avait volontiers recours aux *euchologia* et à la fonction du prêtre qui lisait la formule la plus adaptée au cas : et encore aujourd'hui le peuple grec emploie le mot « lire » (διαβάζω) avec le sens de « prononcer la formule » contre le mauvais œil.

Mais le moment suprême de la prière était le service eucharistique. La liturgie de l'Église chrétienne d'Orient, à partir d'une époque très ancienne, a connu un cérémonial compliqué et suggestif pour honorer Dieu et les saints. L'administration des sacrements, les processions, les bénédictions, les enterrements des morts, les couronnements des empereurs, les consécrations des évêques et des prêtres, les tonsures des moines et des nonnes, mais aussi les matines et les vêpres, et avant tout la messe (dite liturgie) célébrée chaque jour, avaient une grande importance dans la pratique de la foi et suivaient des rituels stéréotypés, des habitudes qui ne devaient jamais changer.

Ce cérémonial a toujours eu besoin d'un support écrit étendu, pour fixer les lectures et les commémorations, les hymnes et les prières, et il réclamait aussi des textes pour donner à chaque église et à chaque prêtre, capable de lire, tous les renseignements nécessaires pour célébrer l'office d'une façon « orthodoxe », et pour ne pas introduire de nouvelles formes de culte et de foi, ni même de nouveautés redoutées par l'organisation ecclésiastique.

Ces attitudes et ces préoccupations ont déterminé la naissance de livres spécialisés, consacrés à chaque fonction ; pas seulement les *euchologia*, mais aussi les recueils d'hymnes, les missels, les livres des vies de saints, les ordinaires de la messe, les évangiles, les livres des Psaumes. La terminologie du livre liturgique byzantin est très riche, puisqu'elle réfléchit cette profusion de matériel d'usage : *psaltérion*, *horologion*, *apostolos* et *euangélion*, grand et petit *euchologion*, *triodion*, *paraklètikè* et *oktoèchos*, *pentékostarion*, *méneia*, *akolouthia*, *typikon*, etc. Ces textes ont beaucoup circulé : préparés par l'autorité ecclésiastique, ils ont été recopiés un nombre infini de fois et ont connu un succès « éditorial » que nous pouvons voir encore aujourd'hui, si on considère qu'une grande partie des manuscrits grecs conservés dans nos bibliothèques est constituée précisément par ces livres.

En outre, il ne faut pas imaginer que ces livres aient été lus seulement par les prêtres au moment de la liturgie. Plusieurs d'entre eux représentaient aussi les lectures aimées de tout Byzantin capable de lire et suffisamment aisé pour pouvoir s'en assurer l'achat. Ainsi, si nous parcourons les

quelques témoignages connus sur les bibliothèques privées à Byzance, nous constatons sans surprise non seulement que beaucoup de ces livres « liturgiques » figurent parmi les lectures habituelles, mais qu'ils constituent le noyau principal des collections réunies par les particuliers[5]. Et d'ailleurs c'est sur un livre de ce genre, le psautier, que l'élève apprenait à lire et à écrire.

Parmi les nombreux livres en usage dans l'Église grecque, les *synaxaires* sont entre les plus connus et les plus utilisés ; comme les autres textes, ils ont été continuellement recopiés, en général sur deux ou sur plusieurs volumes. Leur contenu est constitué par un recueil de vies de saints et de martyrs : les vies ne sont pas développées, mais rédigées d'une façon abrégée, quelques lignes pour chaque saint ou martyr ou tout simplement le souvenir de leur nom. À côté des *synaxaires* il y avait aussi des recueils de vies longues, appelés *ménologes,* contenus dans douze volumes. Les *synaxaires* disposent le matériel selon un ordre chronologique : chaque vie est rangée sous la date de la commémoration de chaque saint suivant et déterminant le calendrier liturgique. Les vies abrégées ou les simples mentions des saints étaient donc disposées jour par jour, tout au long de l'année, qui dans l'Empire d'Orient allait du 1er septembre jusqu'au 31 août. Le matériel qui constituait ces vies, c'est-à-dire les renseignements sur les exploits des saints et des martyrs, était généralement tiré des vies longues, mais aussi des éloges pour les saints, des hymnes, des actes des martyrs, des *typika,* peut-être aussi de la tradition iconographique.

La régulation et la cristallisation du savoir hagiographique se produisent niveau de la hiérarchie ecclésiastique, même si ce n'est pas au niveau du pouvoir ecclésiastique central, pouvoir qui à Byzance a toujours été beaucoup moins normalisant qu'en Occident : le monde orthodoxe semble n'avoir jamais connu une organisation ecclésiastique comparable à la papauté. Les *synaxaires,* dépôts de la sainteté légitimée, enrichis ou appauvris à certains endroits, circulent beaucoup, transportant d'une région autre, d'une église à l'autre, d'un monastère à l'autre, leur contenu à la fois pieux et savant, la mise à jour et le développement du matériel étant confiés aux initiatives locales. Le livre manuscrit, qui par sa nature ne connaît pas la fixité du livre

[5] J'ai développé l'argument des lectures et des bibliothèques privées dans « La circulation des livres en Italie du Sud (X^e^-XIIe siècles). Une originalité ? », dans les Actes du Colloque *L'Ellenismo italiota (Venise 1997)*, Athènes 2001, p. 67-82.

imprimé, permet au *synaxaire* de changer, prenant cette forme mouvante qui trouble aujourd'hui les philologues qui tentent d'en établir une édition critique.

Mais si la circulation et les instances locales modifient continuellement le contenu, il faut bien qu'une initiative précise ait donné naissance au premier choix du matériel, au produit primaire, au premier recueil, qui doit constituer déjà un ensemble voulu et pensé par la hiérarchie elle-même.

S'il n'y a pas de principes normatifs au sommet de l'Église, si la pratique et le quotidien modifient continuellement les données. Les exigences du culte et de la liturgie ont néanmoins déterminé la constitution de ces recueils. Ce qui en Occident était la revendication du contrôle et de la proclamation de la sainteté, c'est-à-dire le pouvoir du pape d'établir la sainteté et donc de produire le modèle de la vie idéale, reposait à Byzance sur la culture et ses ressources, qui sont à l'origine des « éditions » de recueils, où les exploits des héros de la foi avaient été fixés par écrit. Ces recueils, *ménées* et *synaxaires* en premier lieu, présupposent un contrôle et un choix. En même temps ils sont ouverts à la pratique « de la base » et non normatifs. Il ne s'agit donc pas d'un « tribunal » chargé de vérifier la sainteté, mais d'une activité savante qui détermine les modèles de cette sainteté au moyen de la compilation : il s'agit d'un rôle différent joué par des circuits cultivés et par l'activité littéraire.

En outre, l'intervention de la hiérarchie dans la composition de ces recueils n'est pas contraignante pour tous et pour toujours : la preuve en est que ces recueils étaient multiples, sans qu'on ait un modèle imposé par l'autorité centrale, comme en Occident ; bref, il s'agit d'une pluralité de choix qui répond à une pluralité de production, qui à son tour réfléchit une pluralité de gestion du pouvoir. Pour bien comprendre cela, il suffit de considérer que, dans le temps réduit d'un siècle, plusieurs « éditions » du *synaxaire* ont vu le jour, signe d'une multiplicité dans l'organisation du savoir. En même temps, des recueils peuvent avoir été mêlés entre eux, niant de cette manière toute fixité d'un prototype quelconque. Nous pouvons constater les effets de cette pluralité à la fois dans la répétition de la production et dans la diversification de la circulation, qui à son tour détermine la variété locale. Aujourd'hui une masse considérable de *synaxaires* encombre les bibliothèques, signe d'une diffusion importante ; nous pouvons, comme je viens de le dire, réunir la plupart de ces manuscrits dans plusieurs « familles » de *synaxaires.* À la

base de chaque groupe de manuscrits apparentés, donc à la base de chaque « famille », il y a un ancêtre commun, produit savant d'un intellectuel qui a travaillé avec des idées bien précises et dans les sillons d'une tradition déterminée.

Mais comment a été réalisé le premier exemplaire de chaque famille de *synaxaires* ? Quelles sont les méthodes employées pour recueillir et composer par écrit une masse tellement vaste de matériel ? Pour essayer de comprendre les mécanismes qui peuvent se trouver à la base de la composition d'un *synaxaire,* il vaut peut-être la peine de tourner notre attention sur l'un des premières *synaxaires* conservés, de porter l'analyse sur la façon de travailler des synaxaristes, de voir comment les *synaxaires* ont étés produits, pour vérifier comment cette activité peut s'insérer dans le cadre de la culture byzantine. Pour ce faire, j'essayerai de tirer profit de la lecture d'une des préfaces, qui parfois accompagnent le texte des *synaxaires*[6].

Comme je l'ai dit, à Byzance il n'existait pas un *synaxaire* unique, même plus ou moins enrichi, plus ou moins appauvri, selon le lieu et les circonstances. À partir du Xe siècle, nous constatons l'existence de plusieurs « éditions[7], qui présentent toutes et toujours la même structure, au-delà du fait que le *synaxaire* soit ou non mêlé au *typikon* ou au *ménée.* Ces différents *synaxaires,* par contre, sont différenciés entre eux au niveau des récits et du contenu hagiographiques. Cependant on voit qu'au fond chaque *synaxaire* s'appuie sur des éditions précédentes. Nous sommes donc en même temps en présence d'une remarquable uniformité et d'une aussi remarquable différenciation. L'uniformité tient aux sources communes, il est vrai, mais aussi à la communauté d'idées et de conception qui ont donné naissance aux différents

---

[6] Les préfaces ont été éditées par H. Delehaye dans les *Prolegomena* de l'édition du *Synaxaire* de Constantinople *(Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, opera et studio Hippolyti Delehaye, Bruxellis 1902, dorénavant cité *SEC* : je les analyse ici sans aucune enquête philologique supplémentaire sur la tradition manuscrite.

[7] Le concept d'« édition » dans le cas des *synaxaires,* idée aussi simple que brillante pour expliquer et définir les « classes » de la terminologie de Delehaye (déjà mise en place par ce dernier dans l'étude « Le Synaxaire de Sirmond », *Analecta Bollandiana* 14, 1895, p. 396-434), a été diffusé par J. Noret, « Le synaxaire de Leningrad gr. 240. Sa place dans l'évolution du synaxaire byzantin », *Antičnaja drevnost'i srednie veka* 10, 1973, p. 124-130 (avec une riche bibliographie), étude fondamentale pour la compréhension de l'évolution des *synaxaires* à partir du Xe siècle. Voir aussi J. Noret, « Ménologes, Synaxaires, Ménées. Essai de clarification d'une terminologie », *Analecta Bollandiana* 86, 1968, p. 21-24.

synaxaires. Les différences relèvent partiellement des exigences locales. La situation est encore plus complexe, puisque tous ces *synaxaires* ont circulé au même moment et dans des endroits géographiques qui se superposent et se croisent. En outre, chaque *synaxaire* a été très tôt modifié, enrichi ou appauvri, comme je l'ai déjà dit ; c'est la raison pour laquelle nous ne parlons jamais d'un *synaxaire* unique, mais d'une classe de *synaxaires,* c'est à dire d'un texte qui découle de l'archétype, passe à travers d'infinies copies et d'infinis ajustements, mais appartient fondamentalement à une branche précise de la tradition manuscrite. Lentement la classe la plus récente des *synaxaires*, à laquelle a été donnée le sigle M*, et qui tire ses origines d'un archétype précis, prit la place de tous les autres. A cette classe appartient l'exemplaire qui sera utilisé pour la première impression, et qui sera donc à la base des éditions modernes du *synaxaire*.

Chaque « édition » (c'est-à-dire l'archétype de chaque classe de *synaxaires*) est le produit d'un savant, ou mieux, d'une équipe savante. Une telle entreprise n'est pas le résultat d'une volonté individuelle : pour réaliser un recueil de ces dimensions, l'auteur avait besoin d'un support matériel important. Même si à la base du nouveau *synaxaire* il pouvait y avoir d'autres *synaxaires* plus anciens et des collections de vies de saints abrégées, comme on l'a vu, même si le produit pouvait être enrichi par la suite au niveau local, au moment où il commençait son entreprise l'auteur devait disposer de plusieurs textes hagiographiques, donc d'une bibliothèque suffisamment fournie pour qu'il y découvre le matériel constitutif de son travail. Il avait besoin aussi d'un support financier pour réaliser son ouvrage : le livre à Byzance coûtait cher, et la réalisation d'un livre de dimensions importantes supposait la disponibilité de moyens économiques remarquables. En outre, après sa réalisation, le *synaxaire* devait circuler, ce qui entraînait la préparation de copies et un circuit de « distribution ». Dès que la tâche de la compilation était achevée, l'ouvrage devait être recopié plusieurs fois pour être utilisé dans la liturgie. En même temps, pour assurer cette circulation, il fallait que l'œuvre ait été financée par une autorité, qui naturellement participait à l'entreprise par son soutien économique et, pourquoi pas, avec ses prétentions au moment de la réalisation. Ces interventions extérieures étaient d'autant plus fortes si c'était le pouvoir politique qui patronnait l'ouvrage.

Il faut donc imaginer que l'auteur a réalisé un archétype, le manuscrit originaire, sur commande d'un centre spirituel (un monastère, un archevêché, le patriarcat) ou politique (le pouvoir impérial). Il a achevé sa charge, et il veut rendre compte de son entreprise à l'autorité qui a patronné l'ouvrage : c'est pour cela que souvent il préface le nouveau *synaxaire* avec une lettre, qui explique à la fois qui est-il, l'auteur de l'entreprise, pourquoi il s'est engagé dans cette entreprise, et quels sont les critères qu'il a employés pour sa réalisation. L'analyse de ces préfaces est intéressante si on souhaite comprendre les milieux savants byzantins, mais aussi pour savoir à quoi servait le *synaxaire,* quelle était sa fonction au-delà de l'usage liturgique.

Les manuscrits nous ont conservé trois de ces préfaces et quelques noms de synaxaristes. La recherche sur la tradition manuscrite doit être encore développée, et on peut toujours espérer ajouter des noms et d'autres renseignements ; mais pour le moment nous sommes plutôt contraints de faire le parcours inverse, et de rayer quelques noms qui semblaient sûrs. C'est le cas de la classe la plus récente de *synaxaires,* caractérisée par le sigle M*, qui doit être datée au plus tôt du XIIe siècle. Elle ne présente aucune préface, ni aucun nom de synaxariste. Ou mieux, de l'inscription d'un manuscrit on a déduit que l'auteur était un certain Maurice, diacre de la Grande Église de Constantinople : mais ce Maurice doit être plutôt identifié avec le scribe d'un manuscrit qu'avec le synaxariste[8]. Cette fausse interprétation d'une suscription, considérée comme la « signature » de l'auteur, a été reprise plusieurs fois[9]. D'autre part on a postulé comme auteur de l'archétype de cette famille de *synaxaire* Nicéphore Calliste, écrivain du XIIIe siècle : mais le problème doit encore être évalué sur la base de la tradition manuscrite[10]. Il reste que ces préfaces sont pour nous une source de première importance, surtout si, au lieu de nous concentrer sur la recherche stérile d'un auteur, nous nous efforçons de voir quel est le milieu qui a déterminé la naissance du produit, et quels sont les buts pour lesquels il a été conçu.

La plus ancienne préface que la tradition nous ait transmise est constituée par la lettre ajoutée au manuscrit Hierosol. s. Crucis 40, datant du Xe-XIe siècle. Le manuscrit porte le sigle H dans la reconstruction de la tradition des

---

[8] Voir *SEC*, *Prolegomena*, cc. L et LVI.

[9] Même après les observations de Delehaye : voir par exemple P. G. Nikolopoulos, « Συναξάριον », dans *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικῆ ἐγκυκλοπαίδια*, XI, Ἀθῆναι 1967, cc. 554-556.

[10] *SEC*, *Prolegomena*, cc. LVI-LVII.

synaxaires[11] : c'est un *typikon-synaxaire.* Un autre manuscrit, connu sous le sigle Hs, le Sinait. gr. 548, qui date du XIe siècle, présente le même texte. Ces deux manuscrits, conservés dans des monastères du Proche Orient, ne sont pas beaucoup éloignés de l'archétype, qui doit avoir été réalisé entre 957 et 959. La date est désormais sûre : la mention de la translation des reliques de saint Grégoire de Nazianze, qui eut lieu au plus tôt en 957,[12] représente le *terminus ante quem non* pour la rédaction du *synaxaire*.

Mais l'élément le plus important pour comprendre comment l'ouvrage a été réalisé, est constitué précisément par la lettre, qui sert de préface au *synaxaire* lui-même. L'auteur, qui déclare s'appeler Évariste, suivant une ancienne tradition rhétorique, présente au commanditaire de l'ouvrage ses excuses : il avoue être très ignorant, il dit que l'entreprise était très difficile, qu'il n'avait pas de matériel à sa disposition, etc. Cela naturellement constitue à la fois une fausse démonstration d'humilité, et une façon d'augmenter la valeur de la compilation, en vue d'une récompense, qu'il espère adéquate. Hélas, le nom du commanditaire n'est pas signalé dans la tradition manuscrite grecque : la lettre est acéphale. Mais le début a été conservé par le *synaxaire* arabo-melkite[13] : en effet, ce *synaxaire* a été traduit sur la base d'un exemplaire grec, qui devait appartenir à la sous-famille

---

[11] *SEC*, *Prolegomena*, cc. XI-XIV.

[12] Voir A. Luzzi, « Note sulla recensione deI sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino Porfirogenito », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s., 26, 1989, p. 139-186 : l'article a été repris avec des ajouts dans une deuxième étude, « Il semestre estivo della recesione H* deI Sinassario di Costantinopoli », dans *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Rome 1995, p. 5-90. V. Grumd, « Le Typikon de la Grande Église d'après le manuscrit de Saint-Croix. Datation et origine », *Analecta Bollandiana* 85, 1967, p. 45-67, croyait que la notice de la translation de saint Grégoire de Nazianze avait été ajoutée dans le manuscrit par la suite, ce qui n'est pas possible d'après la découverte faite par Noret du manuscrit Hs, très proche de H (J. Noret, « Un nouveau manuscrit important pour l'histoire du synaxaire », *Analecta Bollandiana* 87, 1969, p. 90 ; voir aussi id., « Le synaxaire de Leningrad gr. 240... », p. 129 n. 16).

[13] Ces *synaxaires* sont tous dérivés d'une traduction d'un manuscrit grec perdu, auquel a été donné le sigle G' par Sauget qui a étudié la tradition de ces textes : J.-M. Sauget, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XIe-XVIIe siècles),* Bruxelles 1969 (Subsidia Hagiographica 45). Le manuscrit G' devait être très proche du manuscrit G (Ambr. C 101 sup.). Finalement Sauget a démontré que G, à son tour, est dérivé de la famille D*, qui probablement remonte au XIe siècle, et qui, en tout cas, doit être postérieur à 979 (voir plus bas, et J. Noret, « Le synaxaire de Léningrad gr. 240… », p. 129 n. 15). La lettre qui sert de préface aux *synaxaires* arabo-melkites vient d'une autre famille de *synaxaires,* c'est-à-dire de H*, qui l'a conservée en grec.

G*, qui à son tour appartient à la famille D*[14]. Le manuscrit utilisé pour la traduction n'est pas conservé ; mais le texte arabo-melkite se révèle être très proche du manuscrit Ambr. gr. C 101 sup., connu sous le sigle G. C'est pour cela que le manuscrit perdu, dont nous pouvons prouver l'existence et voir la forme à travers la traduction, a été caractérisé par le sigle G'. Or, dans la traduction arabo-melkite, figure l'en-tête suivant de la lettre : « Excuse d'Évariste, bienheureux diacre et bibliothécaire, à Constantin, le glorieux parmi les empereurs, né dans la soie cramoisie, à propos de ce livre saint ». Qui est le Constantin en question ? Il est empereur, cela est clair. Il doit avoir vécu et patronné l'ouvrage après 957. À son tour, la traduction arabo-melkite date du XIe siècle : le plus ancien témoin manuscrit est de la fin de ce siècle ; d'autre part le manuscrit G (dont, je le rappelle, était proche le manuscrit perdu G', utilisé pour la traduction) appartient à la sous-famille G*, qui fait partie de la grande famille D*. Le saint le plus récent cité dans cette famille (D*) est Luc le Stylite, mort en 979[15] : cela représente un *terminus post quem* pour la datation. La traduction arabo-melkite a donc été réalisée entre 979 et la fin du XIe siècle.

Si nous ajoutons à cela le fait que les deux manuscrits qui transmettent la lettre en grec (sans son en-tête) datent du Xe-XIe siècle (respectivement H et Hs), nous sommes obligés d'admettre que l'empereur Constantin né dans la soie cramoisie doit être identifié avec Constantin VII, mort en 959[16]. La rédaction du *synaxaire* doit donc être datée de la courte période s'étendant entre 957 et 959.

Le synaxariste, un certain Évariste, était diacre et bibliothécaire. Nous ne pouvons dire rien d'autre sur son identité[17]. Il se peut que sous le nom

[14] J.-M. Sauget, *Premières recherches...*, p. 165-169.

[15] J. Noret, « Le synaxaire de Léningrad gr. 240… », p. 129.

[16] Le lecteur qui veut approfondir la question trouvera dans les *Prolegomena* à l'édition du Synaxaire constantinopolitain l'hypothèse de H. Delehaye, qui, ne connaissant pas le nom de l'empereur auquel la lettre était adressée, a voulu restituer le nom de l'empereur Léon VI, le père de Constantin Porphyrogénète, et dater l'ouvrage du début du Xe siècle ou de la fin du IXe siècle (*SEC*, *Prolegomena*, c. XIV).

[17] I. Kračkovskij avait avancé l'hypothèse que l'auteur du Synaxaire était Syméon Métaphrastès, l'un des personnages le plus célèbres de l'entourage de Constantin Porphyrogénète, auteur d'une « traduction » en langue savante de vies de saints, qui constituent un ménologe : Évariste serait simplement la translittération en arabe de Métaphrastès (voir J.-M. Sauget, *Premières recherches...*). Hormis les soupçons que fait naître tout essai de raccrocher la plus grande partie des ouvrages conservés aux quelques auteurs byzantins, dont on connaît l'activité,

rare d'Évariste se cache quelqu'un, que nous ne pouvons pas décerner. Étant donné que la lettre est présente à la fois dans une branche de la famille D* et dans les deux manuscrits H et Hs, on pourrait avec raison poser la question de savoir si elle préfaçait H, G ou encore une autre famille ou sous-famille de *synaxaires.* Il n'est pas étonnant, en effet, qu'une préface voyage, avec une partie du contenu de l'œuvre, d'une famille à une autre. Il est sûr que la lettre faisait dès l'origine partie du *synaxaire* H, et qu'elle ne provient pas d'une autre famille de *synaxaires* : certains passages de la lettre présentent de fortes analogies avec des expressions contenues dans le texte du *synaxaire*[18].

Voyons en détail le texte de la lettre : l'édition se trouve dans les *Prolegomena* au *Synaxaire de l'Église constantinopolitaine*, par H. Delehaye, enrichie avec l'en-tête provenant de la traduction arabo-melkite. La seule correction que je crois nécessaire porte sur un détail, très utile pour la compréhension de cette préface aux tournures rhétoriques compliquées : le texte édité par Delehaye écrit χριστὸς βασιλεύς ; cependant ici n'est pas le Christ-roi le sujet du discours, mais Constantin VII Porphyrogénète, le bon empereur qui donne la récompense, et qui, en juste souverain, est un bienfaiteur. Ce n'est pas le cas de discuter ici de l'importance de la bienfaisance dans l'idéologie politique byzantine, sujet bien connu et développé par de nombreuses études. Il faut donc corriger dans le texte de la préface d'Évariste χριστὸς βασιλεύς en χρηστὸς βασιλεύς. « Le bon empereur » est aussi le sujet de la phrase qui suit :

> Σὺ μέν, ὦ θειότατε καὶ κράτιστε βασιλεῦ, μέγα τι περὶ ἡμῶν καὶ γενναῖον ἴσως οἰηθείς, ἐπέταξας ἐν βραχεῖ μνήμην ἅμα καὶ σύνοψιν τῆς ἱστορίας τῶν ταὶς κυκλοφορικαῖς τοῦ ἔτους περιόδοις τελουμένων ἁγίων γενέσθαι σοι. Ἐγὼ δὲ τῷ χρόνῳ τούτων λειπόμενος, ὡς αὐτόπτης καὶ αὐτήκοος εἶναι καὶ περὶ αὐτῶν ἐξ ἐμαυτοῦ ἀποφαίνεσθαι, καὶ οὐδὲ διαφόρους συγγραφεῖς εὑρικῶς, ἐξ ὧν ἄν τις παρεξετάζων τὸ ἀληθὲς ἀπὸ τῆς πολυπλανοῦς ἐκκρίνειεν ἱστορίας, κατ'ἐμαυτὸν ἀνεδυόμην τοὐπίταγμα. Ἤγησάμενος δὲ δεῖν πάντας πείθεσθαι οἷσπερ ἂν ἡ θεσπεσία καὶ βασιλικὴ κεφαλὴ ἐπινεύσῃ, ἐκ τῶν περὶ αὐτοὺς γεγραμμένων, τίς τε ἦν ἕκαστος καὶ πρὸς οὓς ἀντετάχθη, καὶ τὸν χρόνον καθ'ὃν καὶ τὸν τρόπον τῆς ἀγωνίας καὶ τῆς νίκης, τοῖς γε παροῦσιν

reste le fait que l'éditeur du *synaxaire* arabo-melkite, J.-M. Sauget, exclut la possibilité d'une telle corruption. Il faut donc croire à l'existence d'un Évariste, inconnu par ailleurs, qui aurait été l'auteur de ce recueil, et qui aurait travaillé pour (ou sous les ordres de) Constantin Porphyrogénète.

[18] Voir A. Luzzi, « Il semestre estivo... », p. 89-90.

ἐνέταξα, τὰς τῶν λεγομένων πίστεις εἰς τοὺς πρώτους περὶ αὐτῶν γράψαντας ἀναθείς· εἰ δὲ ἀκατάσκευος καὶ χαρίτων ἄμοιρος καὶ πάσης κομψείας ὁ λόγος ἀπήλλακται, ἔστι μὲν ἴσως ἀμαθείας τοῦτο γνώρισμα τῆς ἐσχάτης ᾗ συνεῖναι ὁμολογῶ καὶ αὐτός· πλὴν ἀλλ'οὐδὲ ἐγκωμίοις καθ'ἕκατον τούτων τιμῆσαι προέκειτο, οἷς ἐπάναγκες καὶ τὸ προσὸν ἀγαθὸν αὐξῆσαι καὶ τὸ ὑποτρέχον ἐλάττωμα περιστεῖλαι καὶ τὸν λόγον τοῖς ὑποκειμένοις πάθεσι συμμορφῶσαι. Καὶ ἅμα τούτῳ καὶ χρόνου μακροῦ καὶ πόνῳ ἐδεῖτο πολλοῦ καὶ μεῖζον ἦν ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμήν. Αὐτὰς δὲ ψιλὰς τὰς φάσεις κατεθέμην εἰς μέσον, τὰ δοκοῦντα τῇ ἱστορίᾳ προσίστασθαι ἐξελὼν καὶ ὑποτεμόμενος, καίτοι τοῖς πνευματικοῖς οὐδέν φασιν εἶναι ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ φύσεως ἀκολουθίᾳ δουλεύουσιν. Ἀλλ'ἐγὼ τῆς τῶν πολλῶν ἀκοῆς ἐφεισάμην, οἳ τοῖς ἀνθρώποις ἔπεσθαι τὰ θεῖα νομίζουσιν· οὕτω δὲ τοῦ λόγου ἀφελῶς τε καὶ ἁπλοϊκῶς ἔχοντος, ᾤμην εὐθύνας ἰδιωτείας ὑποσχεῖν καὶ κατ'ἐμαυτὸν ᾐσχυνόμην τὴν νέμεσιν.

Ὁ δὲ χρηστὸς βασιλεὺς ἀφεὶς τὸ μέμφεσθαι, πόρους ἐπινοῖ δι'ὧν ἐπανορθώσεταί μου τὸ ἐνδεές. Οὐ γὰρ κατάλληλον ἑκάστῳ τῶν εἰργασμένων ἀντίδοσιν, ἐνθα δέον εὐεργετῆσαι, - ἦ γὰρ ἂν ὀλίγοι τῆς εὐποιΐας μετείληφα, - ἀλλὰ χριστομιμήτως τὴν ἑαυτῷ προσήκουσαν ἐκφωνεῖ καὶ βασιλικὸν ἡγεῖται ἐκτείνειν μὲν ἐπὶ σωτηρίᾳ τὴν χεῖρα καὶ μείζονα ἢ ἔδρασαν τοῖς ὑπηκόοις τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς ἀμοιβὰς δαψιλεύεσθαι, ἐπὶ δὲ τιμωρίᾳ συστέλλειν καὶ τὰς εἰσπράξεις τῶν ἡμαρτημένων κωλύειν καὶ ταύτῃ μόνον τὴν τοῦ δικαίου ψῆφον παρακινεῖν. Ἐπεὶ ἐν γε τοῖς λοιποῖς τίς τῆς θεοφρουρήτου βασιλεῖας ὀξύτερος τὸ δέον ἰδεῖν καὶ δικαίαν ἀλλὰ μὴ χάριτι δεδικασμένην ἐξενεγκεῖν τὴν ἀπόφασιν; εἰ δὲ μὴ κολακείας ὑπονοίαις περιπεσεῖν ἐδεδοίκειν, εἶπον ἂν ἐν παντοκρατορίας ὑπεροχῇ φρόνημα μέτριον, πρόνοιαν μέλλοντος, κρίσιν πραγμάτων ὀρθήν, τὸ μηδὲν παρέργως, ἀλλὰ τὰ πάντα περισκοπεῖν σὺν σπουδῇ, ἀγρυπνίαν καὶ τὸ μόνον ἐν τοσούτοις καθεύδουσι μὴ καθεύδειν, ἀλλὰ νῦν μὲν ἡλίῳ τε καὶ νυκτὸς ἐπελθούσης πυρὶ πᾶσαν βίβλον ἀνελίττειν τε καὶ ἐκμελετᾶν καὶ τὰς παλαιὰς ἀναλέγεσθαι ἱστορίας, ἐξ ὧν ἔμπειρον εἶναι παντοίων συμβαίνει πραγμάτων καὶ τὰ τῷ χρόνῳ καὶ τῷ τόπῳ διεστηκότα καθορᾶν ὡς παρόντα καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν ἀρχῶν ἐν διδασκάλου καθίστασθαι τάξει καὶ κατὰ τὸν ὁμηρικὸν Ὀδυσσέα νιφάδεσσιν ἐοικότας χειμερίησι λόγους ἐκτίθεσθαι, νῦν δὲ ὑπὲρ < τῆς τῶν ἀρχομένων > ἀσχολεῖσθαι σχολῆς καὶ δεῖν οἴεσθαι τὸν ἑαυτῷ βεβαιοῦντα τὴν προσηγορίαν τῆς βασιλείας πλεονεκτεῖν μὲν πόνων, μειονεκτεῖν δὲ τῶν κατ'αἴσθησιν ἡδονῶν, ἐπεὶ τῶν γε κατὰ λόγους μακρῷ πάντων ἀπληστότερος σύ.

Ὁ δὲ λόγοις τε ἐντρυφῶν καὶ νυκτὸς πρὸ τῶν ὀρνίθεων τοῖς βιβλίοις ᾄδων καὶ ταῖς κοιναῖς φροντίσι τὸν βίον ἀπασχολῶν πρότερον δήπου τὴν γαστέρα καὶ τὰ περὶ τὴν γαστέρα ἂν εἴη κεκολακώς. Οὐδὲ γὰρ συνελθεῖν

δύναται πόνος τε καὶ τρυφή. Καὶ οὕτως ἡμῖν ὁ βασιλεύς, τά τε πρὸς Θεὸν εὐσεβὴς καὶ τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαιος, καὶ πάντων τοῖς τῆς ἀρετῆς προτερήμασιν ὑπερέχων καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων βασιλικώτερος. Ἐγὼ δὲ διπλῆς νῦν τῆς εὐτυχίας μετείληφα, εἴ γε πρότερον μὲν κοινῇ μετὰ πάντων ἐχόρευον ὑπὸ βασιλέως ἀρίστου μόνον ἀρχόμενος, νῦν δὲ πρὸς τῇ κοινῇ καὶ ἰδιάζουσαν πρόνοιαν προσλαβών· ἀνθ'ὧν εὔξασθαι τῷ βασιλεῖ δίκαιον Τιθωνοῦ γῆρας ἢ μᾶλλον Ἀβραμιαίαν αὐτῷ γένεσθαι χρόνῳ τὴν πολιὰν καὶ πραγμάτων εὐμάρειαν καὶ κατ'ἐχθρῶν τρόπαια καὶ παίδων παῖδας εἰς προσήκουσαν γενεὰν καὶ τὴν ἐν βάθει γήρᾳ τῆς ἐπιγείου βασιλείας τῶν οὐρανίων ἀνταμείψειν.

Excuse d'Evariste, bienheureux diacre et bibliothécaire, à Constantin, le glorieux parmi les empereurs, né dans la soie cramoisie, à propos de ce livre saint ».

Toi, très divin et très puissant empereur, puisque tu as probablement une grande et noble opinion de moi, tu as commandé que soit préparé pour ton compte un bref cadre général de commémoration de l'histoire des saints, qui sont célébrés pendant les périodes de l'année. Donc moi, puisque je n'étais pas présent en ce tempslà [lorsque les saints ont vécu*, comme témoin qui a vu et entendu, et puisque donc je ne peux pas me prononcer sur ces sujets sur la base de ma propre expérience, et du moment que je n'ai pas trouvé beaucoup d'auteurs, d'où par l'analyse on puisse sortir la vérité d'une histoire trompeuse, je suis venu au bout de l'entreprise que tu as commanditée avec mes propres forces.*

Je crois qu'il faut toujours obéir à tout ce que ta glorieuse et impériale volonté suggère ; j'ai donc composé le présent ouvrage, tirant les renseignements de ce qu'on a écrit sur les saints : qui était chaque saint, et à qui s'est opposé, quand il a vécu et comment il a lutté et gagné. J'ai fondé la véracité des récits sur les premiers auteurs qui ont écrit sur ces saints.

Si mon discours est sans construction, sans grâce et sans aucune élégance, cela dépend probablement de l'immense ignorance que j'ai je le confesse moi-même -. Mais il ne s'agissait pas de composer des panégyriques pour honorer chaque saint ; en ce cas on est obligé d'exagérer les données positives, de réduire tout défaut éventuel, de rendre le discours adéquat aux sentiments dont on traite. Et en même temps une entreprise pareille nécessitait un temps très long et beaucoup de peine, et elle aurait été plus vaste que ce que je me suis proposé dans la présente réalisation.

J'ai choisi une ligne moyenne entre ces deux subtiles propositions : j'ai sélectionné ce qui paraissait être plus proche de l'histoire et je l'ai abrégé,

même si on dit que rien est impossible aux gens de foi [πνευματικοί] *: en effet ils ne sont pas sujets aux rythmes de la nature. Moi, pour ma part, je me suis épargné d'écouter ce que disent la plupart des hommes, qui croient que les choses divines arrivent aux hommes. Et ainsi mon discours est simple et naïf, mais j'ai cru prendre mes responsabilités en affrontant moi-même le risque.*

Le bon empereur, évitant de faire des reproches, m'indiquera les moyens de redresser ce qui me manque : en effet, il n'établit pas une récompense adéquate pour chaque entreprise, lorsqu'il faut faire du bien est-ce que peu de gens ont connu sa bienfaisance ?, mais tout en imitant le Christ, il donne une récompense digne de lui-même et, d'une façon impériale, il juge bon de tourner la main vers le salut et de rendre à ses sujets des bienfaits plus grands que ceux qu'ils lui ont rendus et de donner en abondance des récompenses, et au contraire de tourner la main vers la punition et d'empêcher le payement de ce qui est mal fait, et de mouvoir seulement avec ce châtiment le jugement de l'homme juste. Car pour tout le reste, qui est plus fin que la majesté protégée par Dieu pour voir ce qu'il faut et pour donner un jugement juste, mais non dicté par la complaisance ?

Si je n'avais pas la crainte de tomber sous le soupçon d'être un adulateur, j'aurais dit que dans la supériorité du gouvernement du monde tu as une attitude mesurée, tu prévois l'avenir, tu as un jugement correct des choses, tu n'examines rien inutilement, mais tu sais considérer tout avec attention ; je dirais que tu veilles seul parmi tant de gens qui dorment, et maintenant non seulement avec le soleil, mais aussi lorsque la nuit arrive, tu ouvres à la lumière du feu toute sorte de livres, et tu les étudies, et tu lis les anciennes histoires : de ces œuvres tu tires l'expérience pour tout événement qui peut arriver, et ce qui est loin dans le temps ou dans l'espace, tu le vois comme si c' était présent ; je dirais qu'en ce qui concerne le gouvernement tu te mets dans une position de maître, et, comme l'Ulysse d'Homère, « comme les flocons de neige pendant l'hiver » [*Il.* 3,322] *tu prononces tes discours ; je dirais que maintenant tu es plus occupé que ne le sont tes sujets, et qu'il faut penser que celui qui confirme pour soi-même l'appellation d'empereur a des fatigues plus grandes que les autres et moins que les autres il peut goûter des plaisirs, puisque tu es de loin le plus insatiable de tous en tout ce qui concerne la science.*

Celui qui se délecte de la culture, et qui, la nuit, avant les oiseaux chante avec ses livres, serait puni s'il devait occuper sa vie avec les préoccupations habituelles, et avant tout s'il devait se soucier de son ventre et de tout ce qui concerne son ventre. Car jamais n'ont pu vivre ensemble fatigue et plaisir. Ainsi nous avons un empereur, qui est pieux envers Dieu et juste envers les

hommes, qui est supérieur à tous par l'excellence de ses vertus, et beaucoup plus royal que tous les empereurs avant lui.

Maintenant j'ai obtenu un double plaisir, car auparavant je dansais avec tous les autres sous les ordres d'un empereur excellent, tandis que maintenant j'ai obtenu personnellement sa bienfaisance, au-delà de celle qui est accordée à tous. Pour tout cela je voudrais souhaiter à l'empereur qu'il arrive à la juste vieillesse de Tithôn, ou plutôt qu'il obtienne avec le temps la vieillesse d'Abraham, et la commodité des affaires et la victoire sur ses ennemis, et qu'il ait des enfants de ses enfants pour une convenable descendance, et que, lorsqu'il sera dans sa plus grande vieillesse, il obtienne le royaume des cieux comme récompense du royaume de la terre.

Le texte, comme on le voit, est écrit dans un style très élevé, et il présente une grande profusion d'artifices rhétoriques ; la deuxième partie de la lettre contient aussi des références à la mythologie grecque (la vieillesse de Tithôn, l'*Iliade*), qui témoignent de l'esprit imbu de classicisme, typique du Xe siècle, et des intérêts cultivés de la cour impériale. Cette même partie ne nous renseigne pas beaucoup sur les attitudes du synaxariste et sur son activité littéraire au service de l'idéologie politique de Constantin VII : Évariste, en bon courtisan, se limite à célébrer son empereur, ses vertus, ses capacités dans l'activité de gouvernement, ses attitudes savantes. La seule caractérisation que nous pouvons retenir est celle du *vir libris incumbens*, un portrait de Constantin Porphyrogénète qu'Évariste dessine et qui correspond à l'image que le *basileus* a su laisser de lui-même.

Par contre, beaucoup plus intéressante est la première partie de la lettre. Au-delà des quelques difficultés d'interprétation du texte, à première lecture cette lettre nous frappe par la profondeur apparente de ses réflexions et la nouveauté de ses concepts. Son originalité a déjà été soulignée[19]. À mon avis, il y a trois éléments à noter : le patronage de l'empereur ; les sources qu'Évariste déclare avoir utilisées ; la façon avec laquelle il a élaboré son texte.

Le patronage de l'empereur

Dès le début, Évariste déclare que l'ouvrage a été expressément commandé par l'empereur, Constantin VII Porphyrogénète : « tu as commandé que soit préparé pour ton compte un cadre général bref de commémoration

[19] Voir par exemple, V. Grumd, « Le Typicon de la Grande Église ».

de l'histoire des saints ». C'est donc l'empereur qui a voulu la réalisation de l'entreprise. Il nous faut d'abord nous demander pour quelle raison Constantin a souhaité l'accomplissement de cet ouvrage. Évariste nous dit que l'empereur aimait beaucoup la lecture, et qu'il tirait de l'histoire les enseignements pour diriger l'État : « tu lis les anciennes histoires : de ces œuvres tu tires l'expérience pour tout événement qui peut arriver, et ce qui est loin dans le temps ou dans l'espace, tu le vois comme si c'était présent ». Nous voyons ici développée l'ancienne conception de l'*historia magistra vitae,* qui doit régir et guider toute action humaine. Mais évidemment il s'agit aussi d'un *topos* littéraire.

Beaucoup plus important, à mon avis, est l'effet idéologique qu'une telle entreprise devait assurer. Le fait que le *synaxaire* était lu dans l'église chaque jour de l'année, permettait de diffuser certaines idées, chères à l'idéologie soutenue par Constantin Porphyrogénète, l'empereur qui plus que les autres a confié à l'élaboration littéraire la constitution et la diffusion d'une conception nouvelle de l'Empire. Certains événements utiles à la dynastie ont été insérés : la translation des reliques de Grégoire de Nazianze rentre dans cette catégorie. Grégoire avait été patriarche de Constantinople, et il était l'un des saints les plus célébrés de l'Église d'Orient. De même, on peut signaler la mention dans le *synaxaire* d'une autre translation de reliques, celles d'Épimaque de Péluse, translation qui a eu lieu toujours pendant le règne de Constantin Porphyrogénète[20]. On peut encore peut-être citer le martyre du saint Dunala, qui était lié à cet empereur[21], et qui avait trouvé la mort dans l'Égypte des Fatimides. Mais particulièrement intéressante, en ce sens, est la notice qui concerne l'empereur Constantin le Grand et sa mère Hélène, que l'Église d'Orient considère comme des saints[22]. Comme il a été justement remarqué[23], les louanges adressées à Constantin le Grand se rapportent en réalité à Constantin VII : la grandeur de l'empereur et ses vertus intellectuelles, sa place parmi les philosophes de son époque, la noblesse de sa race, la légitimité de son royaume, hérité du père, et, plus en général, les droits dynastiques, qui sont considérés comme prioritaires. Ces

[20] Voir A. Luzzi, « Il semestre estivo... », p. 72-76.

[21] *Ibid*., p. 8, pour des raisons chronologiques, ne croit pas que la notice puisse avoir été insérée dans le *synaxaire* d'Évariste.

[22] La notice a été éditée et mise en relief par Luzzi, *ibid.*, p. 78 s. : je reprends ici ses interprétations.

[23] *Ibid.*

éléments n'ont pas beaucoup de sens s'ils renvoient à Constantin le Grand, tandis qu'ils prennent une signification et une valeur particulières, si on les rapporte à la situation politique du Xe siècle : on voit là clairement une référence aux différents qui opposaient Constantin VII à Romain Lécapène et à ses fils.

Les investissements opérés dans la culture par Constantin Porphyrogénète, investissements pour soutenir son idéologie politique, avaient leur coût économique. C'est le cas aussi des *synaxaires,* qui avaient la fonction de proposer des modèles de comportement et, en même temps, de soutenir la ligne politique promue par l'empereur. Les coûts d'une telle entreprise étaient élevés : il faut bien imaginer que le synaxariste devait disposer de matériel pour travailler, peut-être aussi d'une équipe à ses côtés, des ressources d'archives, d'une bibliothèque. Il est sûr qu'Évariste s'attendait à une récompense remarquable : d'ailleurs il ne fait pas secret de ses espoirs, mais, en courtisan habile, il sait comment présenter sa demande de salaire.

Évariste dit que pour l'intellectuel la recherche des moyens de subsistance est une punition ; celui qui aime la culture doit s'occuper de ses savantes activités, et pas de la nourriture : « celui qui se délecte de la culture, et qui, la nuit, avant les oiseaux chante avec ses livres, serait puni s'il devait occuper sa vie avec les préoccupations habituelles, et avant tout s'il devait se soucier de son ventre et de tout ce qui concerne son ventre. Car jamais n'ont pu vivre ensemble fatigue et plaisir ». Bien heureusement, il y a un empereur qui se prend souci des intellectuels : « nous avons un empereur, qui est pieux envers Dieu et juste envers les hommes, qui est supérieur à tous par l'excellence de ses vertus, et beaucoup plus royal que tous les empereurs avant lui ».

D'autre part Évariste affirme avec force que le bon empereur jugera son travail : à ce propos il utilise plusieurs mots qui ont une double valeur, morale et économique. Il affirme que, si le travail n'est pas bon, le souverain ne le lui reprochera pas, mais qu'il « m'indiquera les moyens de redresser ce qui me manque ». Le mot πόρους est employé astucieusement : πόρος signifie « moyen », mais il veut dire aussi « moyen économique », et c'est plutôt dans ce deuxième sens qu'il faut entendre le texte. Évariste insiste sur la vertu impériale de bienfaisance, qui donne des rémunérations plus importantes que le travail accompli : « il [le bon empereur] n'établit pas une récompense adéquate pour chaque entreprise, lorsqu'il faut faire du

bien – est-ce que peu de gens ont connu sa bienfaisance ? –, mais tout en imitant le Christ, il donne une récompense digne de lui-même » La « récompense adéquate » (ἀντίδοσις, « donner quelque chose contre une autre ») indique très bien l'idée de l'échange de biens, d'un service contre une rémunération. Si le travail accompli est bon, dit Évariste à Constantin VII, le bon empereur est généreux dans sa récompense : « d'une façon impériale, il juge bon de tourner la main vers le salut et de rendre à ses sujets des bienfaits plus grands que ceux qu'ils lui ont rendus et de donner en abondance des récompenses ». Le terme employé, que j'ai traduit comme « récompense » (ἀμοιβάς), peut avoir dans le même temps le sens moral de récompense, comme aussi celui de la récompense matérielle, économique, du « salaire ». Naturellement, dit Évariste, si son travail n'est pas au niveau de ce que Constantin VII s'attendait de lui, il espère qu'en bon empereur, il ne se comportera pas sévèrement, mais tout simplement qu'il empêchera le payement de l'entreprise, car cela est déjà une punition : « [il juge bien] de tourner la main vers la punition et d'empêcher le payement de ce qui est mal fait, et de mouvoir seulement avec ce châtiment le jugement de l'homme juste ». Encore une fois le mot grec employé (εἰσπράξεις) a surtout une valeur économique qui indique l'encaissement d'une somme d'argent. On pourrait encore ajouter que, comme Évariste le dit bien, le devoir de chaque empereur est de poursuivre le salut de ses sujets : « tout en imitant le Christ, il [le bon empereur] donne une récompense digne de lui-même et, d'une façon impériale, il juge bon de tourner la main vers le salut et de rendre à ses sujets des bienfaits plus grands que ceux qu'ils lui ont rendus et de donner en abondance des récompenses » ; mais « le salut » (σωτηρία) peut aussi sous-entendre une rémunération économique, puisque τὰ σωτήρια sont les honoraires des médecins.

Constantin VII avait donc fait une sorte d'investissement économique dans le patronage de cette entreprise ; il avait donné la commande pour la réalisation du *synaxaire*, Évariste avait accompli la tâche, et il avait présenté l'addition au commanditaire. Quel pouvait être l'intérêt de Constantin ? Je crois l'avoir déjà annoncé en parlant de sa volonté de bâtir une idéologie politique, que le *synaxaire* devait contribuer à soutenir. Il y avait certainement un intérêt spirituel dans l'entreprise : la religion imprègne toute l'existence de l'homme byzantin. Pour celui-ci, comme dans la construction d'une église ou d'un monastère, les motivations spirituelles, le souci pour le salut

de l'âme et la propagande politique, l'acquisition d'un *status symbol*, le rôle social du commanditaire et les intérêts matériaux sont intimement liés. Mais le problème qui se pose avec acuité à nous, les lecteurs et les interprètes de la production littéraire de Byzance, est d'une autre nature. Est-ce que le patronage comporte aussi des contraintes dans la façon de concevoir et d'écrire le produit littéraire ? La question est d'autant plus intrigante, qu'il s'agit d'un produit qui, au-delà de la littérature, a des conséquences au niveau de la liturgie, et donc au niveau des buts pratiques de la création artistique. Il est difficile de répondre à cette question. Essayons donc de voir ce qu'Évariste lui-même nous dit.

Les sources utilisées

Évariste nous assure avoir voulu élaborer un ouvrage dépourvu de caractères rhétoriques, et avoir plutôt accentué le caractère historique. Laissons-le parler : « J'ai donc composé le présent ouvrage, tirant les renseignements de ce qu'on a écrit sur les saints [...] J'ai fondé la véracité des récits sur les premiers auteurs qui ont écrit sur ces saints [...] Mais il ne s'agissait pas de composer des panégyriques pour honorer chaque saint ; en ce cas on est obligé d'exagérer les données positives, de réduire tout défaut éventuel, de rendre le discours adéquat aux sentiments dont on traite. Et en même temps une entreprise pareille nécessitait un temps très long et beaucoup de peine, et elle aurait été plus vaste que ce que je me suis proposé dans la présente réalisation. J'ai choisi une ligne moyenne entre ces deux subtiles propositions : j'ai sélectionné ce qui paraissait être plus proche de l'histoire et je l'ai abrégé, même si on dit que rien est impossible aux gens de foi : en effet ils ne sont pas sujets aux rythmes de la nature. Moi, pour ma part, je me suis épargné d'écouter ce que disent la plupart des hommes, qui croient que les choses divines arrivent aux hommes. Et ainsi mon discours est simple et naïf, mais j'ai cru prendre mes responsabilités en affrontant moi-même le risque ».

Ces affirmations sont surprenantes : Évariste nie avoir réalisé un ouvrage à caractère rhétorique, mais, en vérité, il utilise tous les moyens et les artifices de la tradition rhétorique, et il bâtit pour chaque saint un discours qui est structuré selon les règles du *basilikos logos*, la célébration de l'empereur. Il n'écrit pas de panégyriques, cela est vrai ; il essaye de faire œuvre d'historien. Il déclare ne pas prendre en compte les éléments miraculeux,

mais seulement ce qui est attesté par l'histoire, en exerçant la critique des sources. Si je comprends correctement le texte, Évariste veut dire qu'il ne mettra pas l'accent sur les miracles, comme le font tous ceux qui croient que la foi peut tout accomplir. Il veut souligner les actions des hommes, parler seulement de ce que les saints ont réussi à faire avec leurs forces, il veut nous raconter ce qu'ils ont pu mener à bien. Il s'agit de l'œuvre d'un historien désabusé, dont la modernité nous frappe. Mais il ne faut pas trop croire à ces affirmations : en réalité le *synaxaire* ne présente pas un cadre « laïque », ou des traits différents par rapport aux autres ouvrages similaires. Il reste cependant cette déclaration d'intentions, qui a valu à Évariste la qualification de « bollandiste *ante litteram* »[24].

L'élaboration du texte

Il est sûr par contre que l'historiographie entre parmi les intérêts et les attitudes de Constantin Porphyrogénète. Est-ce par complaisance qu'Évariste a fait des déclarations de ce type ? S'agissait-il du comportement habituel de ceux qui appartenaient à l'entourage savant de l'empereur ? Croit-il vraiment à ses propositions ? Sa lettre de préface fournit des indices et des suggestions.

Évariste dit avoir renoncé à une écriture savante, et avoir eu recours à un style simple dans l'exposition de son sujet : « Si mon discours est sans construction, sans grâce et sans aucune élégance, cela dépend probablement de l'immense ignorance que j'ai – je le confesse moi-même – [...] Et ainsi mon discours est simple et naïf, mais j'ai cru prendre mes responsabilités en affrontant moi-même le risque ». On pourrait dire qu'il s'agit là de propositions communes à toute littérature et à toute préface. Mais en effet la lecture de l'ouvrage semble confirmer l'absence d'un style particulièrement élevé. Par contre il déclare aussi ne pas avoir trouvé d'ouvrages d'où tirer les renseignements nécessaires, et avoir donc été obligé d'avoir recours à des ouvrages anciens, et avoir dû établir tout seul le cadre du *synaxaire* et son contenu : « Moi, puisque Je n'étais pas présent en ce temps-là [lorsque les saints ont vécu], comme témoin qui a vu et entendu, et puisque donc je ne peux pas me prononcer sur ces sujets sur la base de ma propre expérience, et du moment que je n'ai pas trouvé beaucoup d'auteurs, d'où par analyse on puisse sortir la vérité d'une histoire trompeuse, je suis venu au bout de l'entreprise, que tu as commandée, avec

[24] A. Luzzi, « Note sulla recensione... », p. 185 n. 166.

mes propres forces [...] J'ai fondé la véracité des récits sur les premiers auteurs qui ont écrit sur ces saints ».

Quel poids faut-il attribuer à ces affirmations ? En général les chercheurs ont suivi l'interprétation que le premier éditeur des *synaxaires*, H. Delehaye, avait donnée, à savoir que les affirmations d'Évariste sont dignes de foi, et qu'il a fondé probablement son travail sur une recherche originale des sources. En effet, si le travail d'Évariste était réellement le premier dans son genre, pourquoi ne pas croire à ses affirmations, contenues dans la lettre qui sert de préface à ce *synaxaire* : « Je n'ai pas trouvé beaucoup d'auteurs, d'où par analyse on puisse sortir la vérité d'une histoire trompeuse » et donc « je suis venu au bout de l'entreprise avec mes propres forces » ? Ce point de vue a été suivi par tous les savants qui se sont occupés de ce sujet. Mais H. Delehaye ne savait pas ce que nous connaissons désormais après la découverte de la préface dans sa traduction arabo-melkite : le *synaxaire* transmis par le manuscrit Hierosol. s. Crucis 40 (et par le Sinait. gr. 548) a été commandé à Évariste par Constantin VII à la moitié du Xe siècle[25]. Il n'est pas donc le plus ancien *synaxaire* arrivé jusqu'à nous[26]. Même si on pense que le *synaxaire* est un produit récent[27], qui date du Xe siècle, il faut admettre qu'il y avait au moins deux *synaxaires* déjà existants à l'époque de la compilation d'Évariste : le premier est attesté par le manuscrit P (Patm. 266, du Xe-XIe siècle), dont l'archétype date sans doute des dernières années du IXe siècle ou du début du Xe ; le deuxième, un peu plus récent, est constitué par le soi-disant *Ménologe de Basile II*, dont le manuscrit que nous avons aujourd'hui date de la fin du Xe siècle : son archétype doit être attribué aux premières années du même siècle[28]. Il ne faut pas oublier que tous les *synaxaires* montrent avoir des sources communes, qui ne sont pas les vies longues, et montrent des liens de parenté entre eux. Il est fort probable qu'Évariste aussi ait fondé son travail sur des *synaxaires* précédents, même s'il l'a fait avec un esprit critique plus marqué que les autres synaxaristes. Et

---

[25] En effet H. Delehaye ne pouvait pas connaître le nom de l'empereur auquel la lettre était adressée : voir ci-dessus n. 16.

[26] Comme H. Delehaye le croyait : *SEC*, *Prolegomena*, c. XIV.

[27] Je crois personnellement que la rédaction des *synaxaires* doit être anticipée par rapport à la date communément admise : j'espère pouvoir le démontrer avec la publication globale de mon étude, dont cet article représente seulement un chapitre.

[28] Selon A. Luzzi, « Note sulla recensione... », H (le *synaxaire* voulu par Constantin Porphyrogénète) est, après P, le plus ancien *synaxaire* attesté, parce qu'il ne prend pas en compte le Ménologe de Basile II.

d'ailleurs la profession d'Évariste, diacre et bibliothécaire, était idéale pour ce genre de travail.

Il est vrai que, à la différence des autres synaxaristes, Évariste ne fait pas référence à une tradition préexistante, dont il aurait tiré les éléments nécessaires à sa propre compilation. Mais il faut se rappeler que fort probablement il était payé pour son travail, ou, au moins, qu'il attendait une récompense importante. Loin de croire à l'originalité du travail d'Évariste, je pense qu'il faut l'imaginer au travail. Il a réalisé un ouvrage de compilation s'appuyant sur des textes semblables à celui qu'il préparait, textes qui certainement existaient déjà. Il a mené à bien son travail, il veut avoir la récompense promise. Donc il exagère les difficultés, il souligne la nouveauté de son entreprise. Il dit avoir fondé son travail sur les seuls éléments historiques, et pas sur le surnaturel. Mais le texte est là pour nous dire que l'auteur n'est pas tellement original, et qu'il a fait plus ou moins ce que d'autres synaxaristes avant lui avaient déjà fait.

L'explication de cette profession d'originalité se trouve quelques lignes plus bas, dans la deuxième partie de la lettre, lorsqu'il loue Constantin pour son amour de la littérature et surtout de l'histoire : « Je dirais que tu veilles seul parmi tant de gens qui dorment, et maintenant non seulement avec le soleil, mais aussi lorsque la nuit arrive, tu ouvres à la lumière du feu toute sorte de livres, et tu les étudies, et tu lis les anciennes histoires :de ces œuvres tu tires l'expérience pour tout événement qui peut arriver, et ce qui est loin dans le temps ou dans l'espace, tu le vois comme si c'était présent ; je dirais qu'en ce qui concerne le gouvernement tu te mets dans une position de maître, et, comme l'Ulysse d'Homère, « comme les flocons de neige pendant l'hiver » tu prononces tes discours ; je dirais que maintenant tu es plus occupé que ne le sont tes sujets, et qu'il faut penser que celui qui confirme pour soi-même l'appellation d'empereur a des fatigues plus grandes que les autres et moins que les autres il peut goûter des plaisirs, puisque tu es de loin le plus insatiable de tous en tout ce qui concerne la science ». Ici notre auteur prudent reprend les concepts qu'il avait indiqué comme les méthodes qu'il voulait suivre : il déclare fonder son ouvrage sur la recherche bibliographique. En d'autres termes, il dit qu'il avait pour modèle l'empereur : au début de la lettre il avait affirmé ne pas connaître le sujet qu'il voulait traiter, puisqu'il n'était pas présent au moment où les faits se sont déroulés ; il veut donc se fonder sur l'histoire. Par la suite il dit

que l'empereur Constantin est expert en tout genre de choses, parce qu'il est expert en histoire, puisqu'il lit des livres qui lui permettent de connaître ce qui est loin dans l'espace ou dans le temps comme s'il était présent. Autrement dit, il se livre à des affirmations apparemment surprenantes, mais qui, en réalité, se limitent à une seule déclaration : Evariste a pour modèle l'empereur et ses attitudes littéraires. Son entreprise une fois réalisée, comme Constantin VII le souhaitait, il attend la récompense, qui ne sera pas payée avec des mots, mais avec des valeurs sonnants et trébuchants, que la « générosité impériale » peut lui donner. Si le travail n'est pas au niveau des attentes de l'empereur (ce qu'évidemment Evariste ne croit pas), alors celui-ci ne le payera pas. Je ne trouve pas ici un « bollandiste *ante litteram* », mais plutôt un courtisan très expert et rusé.

La dernière considération à propos de cette préface concerne un *topas* littéraire bien connu. Évariste déclare que les recherches sur le sujet traité se trouvent dans un état pitoyable : mais cela est un lieu commun de la tradition des compilations (et pas seulement de celle-ci). Pour rester dans la même branche de la littérature, celle des compilations, et dans le même milieu, celui de la cour du Xe siècle, on peut citer deux préfaces écrites par Constantin Porphyrogénète : dans la première, celle du *De cerimoniis,* le savant empereur déclare que l'état du cérémonial de la cour était mauvais, et que donc il a été contraint d'écrire un livre sur ce sujet, qui n'avait jamais été traité. « Parce qu'il [le cérémonial impérial] était négligé et, pour ainsi dire, mort, on voyait l'Empire vraiment sans parure et sans beauté [...] Pour échapper à cela [...] nous avons cru qu'il convenait de recueillir soigneusement, de droite et de gauche, tout ce qui a été trouvé par les anciens ou transmis par des témoins oculaires ou vu par nous-même et introduit de notre temps, de l'exposer dans le présent ouvrage en une vue d'ensemble, facile à saisir, et de consigner pour nos successeurs la tradition des coutumes ancestrales tombées en désuétude »[29]. Dans la préface d'un autre ouvrage, un traité sur les expéditions militaires impériales[30], le même Constantin dit que sur ce sujet il n'y avait rien dans la bibliothèque du palais, et qu'il avait trouvé seulement un livre dans le monastère de Sigrianè, en Bithynie.

[29] Constantin VII Porphyrogénète, *De cerim.* p. 3-4 Reiske : j'utilise la traduction d'A. Vogt (Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies,* I, Paris 1967[2], p. 1-2).

[30] On peut lire le texte dans l'édition de J. H. Haldon : Constantine Porphyrogenitus, *Three Treatises on Military Expeditions*, Vienne 1990 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 28).

Ce livre était écrit dans une langue peu cultivée, et en outre le texte était douteux et incomplet (ἐπισφαλὴς καὶ ἐπιλήψιμος[31]), et donc il avait décidé de le réécrire.

Bon courtisan, bon connaisseur des techniques d'assemblage des textes, bien introduit dans les circuits de la cour impériale, Évariste sait comment tirer profit de ses capacités. Son témoignage peut nous aider à mieux comprendre les mécanismes du patronage dans la littérature byzantine, patronage qui a joué un rôle primordial à Byzance, mais dont nous ne sommes pas suffisamment renseignés.

[31] *Ibid*., p. 96, 1. 34 (= 457 Reiske).

EUSTATHE DE THESSALONIQUE ET LE DIFFICILE EXERCICE DU POUVOIR

Qu'Eustathe de Thessalonique fût une personnalité d'importance dans le cadre du XIIe siècle byzantin, et l'un des écrivains les plus intéressants de la littérature grecque médiévale, est un fait acquis depuis longtemps[1]. Cerner son tempérament, en revanche, est une entreprise difficile et, au fond, dépourvue de tout intérêt : les traces personnelles que nous laissons de notre passage sur terre ne concernent que nos proches, ou tout au plus nos contemporains.

---

[1] La bibliographie sur la vie d'Eustathe n'est pas très riche, car en général les savants se sont occupés davantage de ses *Commentaires* que de sa personnalité. Le récent *Eustathii Thessalonicensis Exegesis in canonem iambicum pentecostalem*, rec. P. Cesaretti – S. Ronchey, Berlin – Munich – Boston 2014 (Supplementa Byzantina, 10), fait le point sur sa vie, sur les études les plus récentes et contient une bibliographie à laquelle je renvoie pour toute référence. Parmi les études les plus importantes qui traitent de sa biographie, je signale notamment : P. Wirth, *Untersuchungen zur byzantinischen Rhetorik des zwölften Jahrhunderts*, Munich 1960 (voir aussi id., *Eustathiana: gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike*, Amsterdam 1980) ; Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, testo critico, introd., annotazioni di St. Kyriakidis, proemio di B. Lavagnini, versione italiana di V. Rotolo, Palerme 1961 (Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici, Testi e Monumenti, Testi 5) ; A. Kazhdan, « Eustathius of Thessalonica: the Life and Opinions of a Twelfth-Century Byzantine Rhetor », dans A. Kazhdan, in collab. with S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge – Paris 1984, p. 115-195 ; M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995, notamment p. 179-196 ; P. Magdalino, « Eustathius and Thessalonica », dans *ΦΙΛΕΛΛΗΝ: Studies in honour of Robert Browning*, ed. by C.N. Constantinides *et al.*, Venise 1996 (Istituto ellenico di studi bizantini et postbizantini di Venezia, Bibliotheke 17), p. 225-238 ; A. F. Stone, « The Grand Hetaireiarch John Doukas: the Career of a Twelfth-Century Soldier and Diplomat », *Byzantion* 69, 1999, p. 145-164 ; id., « Eustathian Panegyrics as a Historical Source», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 51, 2001, p. 225-258 ; id., « Stemming the Turkish Tide: Eustathios of Thessalonica and the Seljuk Turks », *Byzantinoslavica* 52, 2004, p. 25-142 ; S. Schönauer, « Zum Eustathios–Codex *Basileensis* A. III. 20 », *Jährbuch der Österreichischen Byzantinistik* 50, 2000, p. 231-241 ; ead., « Eusthatios von Thessalonike: ein «Fahrender Scholiast» ? », *Byzantinische Zeitschrift* 97, 2004, p. 143-151 ; ead., « Flucht vor den Gläubigen ? Abenteuerliches aus dem Leben des Eustathios von Thessalonike », dans *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie: Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, hrsg. von I. M. Hoffmann unter Mitarb. von A. Monchizaden, Wiesbaden 2005, p. 705-717 ; K. Metzler, *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum: Untersuchungen und Kommentar zur Schrift De Emendanda Vita Monachica*, Berlin – New-York 2006 (Supplementa Byzantina, 9), Introduction.

Le culte du génie appartient à une tradition romantique que notre discipline devrait enfin oublier, et l'étude des comportements, qui en est en quelque sorte un corollaire, n'a d'importance que dans la mesure où elle nous permet de mieux cerner les mécanismes sociétaux. Le tribunal de l'histoire doit cesser toute activité, et l'historien n'est appelé qu'à exposer les faits. Enfin, même l'examen de la sainteté, qui dans le domaine théologique recouvre un quelque relief, ne saurait être séparé des contraintes anthropologiques et sociales de chaque époque.

En ce qui concerne Eustathe, il faut d'abord débarrasser notre terrain d'enquête de deux tendances des chercheurs susceptibles de fausser le portrait que nous essayons d'esquisser. En effet, d'un côté les philologues classiques trouvent en Eustathe un précieux allié dans l'étude des textes anciens, grâce à ses nombreux *Commentaires*, dont ceux à l'*Iliade* et à l'*Odyssée* sont les plus connus, mais qui en côtoient d'autres consacrés à Denys le Périégète et à Pindare. Néanmoins pour ces philologues, Eustathe est en quelque sorte un modèle de professeur *libris incumbens* qui suscite leur sympathie pour ses attitudes littéraires et sa façon d'écrire, toujours empesée de citations et de références à l'Antiquité, au point qu'ils font de lui l'un de leur prédécesseur. D'un autre côté, c'est bien la sainteté (quoique tardive) d'Eustathe qui suscite un certain respect de la part de ceux qui sont plus sensibles aux valeurs religieuses. Toutefois, le métropolite de Thessalonique n'a été reconnu saint par le patriarcat œcuménique de l'Eglise orthodoxe qu'en 1988, un point qui appelle quelques précisions.

Les Byzantins, certainement au moins jusqu'à l'époque d'Eustathe, à savoir avant que des modèles occidentaux fassent leur timide entrée dans la mentalité orthodoxe, connaissaient une sainteté qui répondait au concept de *vox populi, vox Dei*[2] : le saint n'était pas reconnu comme tel sur la base d'une déclaration centralisée de sainteté, confiée par exemple au patriarcat, mais répondait aux exigences des communautés locales, qui reconnaissaient le caractère extraordinaire de tel ou tel défunt, auquel elles vouaient un culte. Certes, il y a eu des moments où on a voulu mettre de l'ordre dans la foule des saints, en fixant par exemple les commémorations : c'est le cas de la période féconde des IXe-Xe siècle, marquée par la compilation de plusieurs synaxaires ; c'est ainsi qu'un grand nombre de saints, qui n'avaient pas connu

[2] J'emprunte cette définition au livre classique de H. Delahaye, *Sanctus : Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927.

un culte local, mais dont les noms étaient cités dans divers récits, entra dans les commémorations, sans qu'à leur nom ne corresponde une véritable ferveur populaire sanctionnée par une liturgie. Parmi les caractères de la sainteté, la production littéraire, surtout si elle était liée à la vie religieuse, pouvait être prise en compte[3]. En revanche, les saints « récents », notamment, se voyaient reconnaître ce statut en raison du souvenir de leurs exploits, conservé et diffusé en premier lieu par le monastère où le saint avait vécu ou par initiative d'une famille avec laquelle le saint était en relation, qu'il y ait appartenu ou en ait été une sorte de père spirituel. Le véritable culte avait surtout pour cadre la communauté locale : une ville, certes, mais beaucoup plus fréquemment un monastère. L'archevêque avait donc de bonnes chances d'entrer dans la foule des saints, autant par son rôle d'archevêque que par sa renommée de savant et par ses liens avec d'autres personnages importants.

Cependant Eustathe ne fait nullement partie de ces cas : s'il advenait qu'un personnage vénéré ait derrière lui une communauté prête à promouvoir sa sainteté en composant des hymnes, une vie ou une akolouthie, rien de tel ne s'est produit pour notre écrivain. Malgré le nombre d'illustres élèves et d'admirateurs qui auraient pu promouvoir son culte et chez lesquels le savant aurait pu susciter le désir de produire tes textes commémoratifs, un culte ne naquit. Tout au plus certains disciples composèrent-ils des discours funèbres pour célébrer sa mémoire : c'est ce que firent Michel Choniatès et Euthyme Malakès[4]. Des mentions élogieuses de ce grand savant se trouvent éparpillées dans les œuvres d'autres auteurs, comme Nicétas Choniatès. Cependant, faute de preuves indiscutables, rien ne nous autorise à affirmer avec certitude

[3] J'ai déjà fait référence à cet aspect dans un article concernant Antiochos de Saint-Sabas : P. Odorico, « La sanzione del poeta. Antioco di S. Saba e un nuovo carme di Arsenio di Pantelleria », *Byzantinoslavica* 49, 1988, p. 1-21 ; et de même dans une autre étude dédiée aux synaxaires : id., « Idéologie politique, production littéraire et patronage au 10° siècle : l'empereur Constantin VII et le synaxariste Evariste », *Medioevo Greco* 1, 2001, p. 199-219 [article repris dans ce volume (n. éd.)].

[4] Michael Choniatès, « Monodia in Eustathium Thessalonicensem », dans *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, éd. par S. P. Lampros, vol. I, Athènes 1879, p. 283-306 ; Euthyme Malakès, « Monodia in Eustathium Thessalonicensem », dans *Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη τὰ σωζόμενα*, éd. par K. G. Bonis, Athènes 1937, p. 68-69, 75-76, 78-83. Voir A. Sideras, *Die byzantinische Grabreden*, Vienne 1994 (Wiener Byzantinische Studien, 19).

qu'Eustathe ait été commémoré comme saint par la communauté chrétienne de Thessalonique[5].

Après ces quelques remarques préliminaires, je tâcherai de comprendre le comportement d'Eustathe par rapport aux événements troubles, troublants et troublés que connut son époque et encore plus la ville dont il assuma la direction spirituelle, Thessalonique, ainsi que sa position très délicate en tant qu'archevêque. Les chercheurs, en s'appuyant sur les notes autobiographiques d'Eustathe, ont depuis longtemps souligné le fait que Thessalonique n'aima guère son pasteur, conséquence logique des mauvais rapports qu'il avait entretenus avec une grande partie de ses ouailles. Nous ne sommes que très peu renseignés sur les contours des différentes affaires qui affectèrent son exercice de la fonction d'archevêque, mais il est certain qu'il fut forcé de quitter son siège durant un temps. On a aussi parlé d'exil volontaire mais cela ne change pas la donne : Eustathe, en tant que pasteur de la ville, était bien mal aimé. En outre, nous ne connaissons même pas la chronologie des problèmes qui caractérisèrent son mandat et nous ne saurions dire s'il s'agit d'une seule affaire ou d'une série de conflits qui l'opposèrent à des membres influents de la communauté chrétienne de Thessalonique, sans pour autant qu'il existât des liens entre eux[6].

Nous n'avons comme sources que les œuvres d'Eustathe lui-même, et ce que nous pouvons en tirer ne sont que ses allégations. Cependant, si nous considérons sa production littéraire au-delà de son immense activité

---

[5] Une partie des chercheurs ont tendance à soutenir la présence d'un culte d'Eustathe établi à la fin du XIIe siècle. Ainsi a-t-il été proposé qu'un tombeau découvert après le tremblement de terre de 1978 soit celui de notre métropolite, sans certitudes. Mais l'élément le plus important de cette prétendue canonisation d'Eustathe serait constitué par deux fresques qui le représentent, l'une dans l'église de l'Annonciation près de Gračanica, l'autre dans le katholikon du Monastère Vatopédi sur le Mont Athos : les deux fresques datent respectivement de 1321 et 1312. Toutefois ces deux portraits doivent être insérés dans le cadre de la politique du XIVe siècle, notamment de Stéphanos Uroš Milutin, et replacés dans un contexte totalement différent, lequel ne peut être pris en compte ici. On trouvera une bonne esquisse de la question de la reconnaissance par l'Eglise orthodoxe de la sainteté d'Eustathe en 1988, avec renvois bibliographiques, dans *Eustathii Thessalonicensis Exegesis…*, p. 15*-17*.

[6] Pour la discussion des événements et de leur chronologie, voir notamment V. Grumel, « Sur la fuite et le retour de l'archevêque Eustathe de Thessalonique », *Revue des études byzantines* 20, 1962, p. 221-224 ; Al. Kazhdan, « Eustathius of Thessalonica... », p. 134-140 ; P. Magdalino, « Eustathius and Thessalonica » ; S. Schönauer, « Flucht vor den Gläubigen ?... » ; ead., « Zum Eustathios–Codex *Basileensis*... » ; K. Metzler, *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum*..., p. 12-22.

de commentateur et philologue, nous pouvons observer que deux ouvrages de grande ampleur, le *Récit de la prise de Thessalonique par les Latins* et le traité *Sur la réforme de la vie monastique*, parlent de façon assez claire de ses sentiments face à ces faits troubles. Ce qu'il faut remarquer est que les deux écrits se présentent pour ce qu'ils ne sont pas, ou plutôt, la forme qu'ils ont aujourd'hui ne correspond pas à leur genèse et à leur fonction ; cependant, justement cette particularité permet de les utiliser de façon à ce qu'ils s'éclaircissent l'un, l'autre : je m'explique en essayant d'analyser certains points.

Le *Récit de la prise de Thessalonique par les Latins* commence par une dissertation sur les diverses façons d'écrire l'histoire : en apparence il s'agit d'une chronique, dont l'auteur est non seulement le narrateur, mais aussi l'une des sources, en tant qu'un témoin oculaire et, en partie, l'un des acteurs majeurs des événements relatés[7]. Mais vers la fin du récit, une affirmation nous jette le trouble : Eustathe nous dit que cette œuvre « n'a pas été lue et diffusée à un moment quelconque, mais lorsque sont prononcées les prêches de la période du saint carême » ; et il précise que le récit « finira sous la forme d'un sermon ecclésiastique »[8].

Même en imaginant que le discours prononcé n'ait pas eu les finesses rhétoriques du texte écrit, ni la forme savantissime que notre auteur lui a donnée, il nous est difficile d'imaginer une lecture publique du récit, même répartie sur plusieurs séances : le texte est extrêmement long, s'étendant sur plus d'une centaine de pages dans les éditions modernes. D'autre part, nous n'avons aucune raison de douter de son affirmation : à l'évidence, il avait prononcé un discours en public pour appeler les fidèles à la prière et au repentir après les épreuves qu'ils avaient endurées en raison, certes, de la violence normande, mais aussi de leurs péchés, qui avaient provoqué l'ire de Dieu. La partie finale du texte se prête notamment à un tel exercice de discours

---

[7] J'ai déjà traité ce texte et mon analyse sera donc rapide ; voir *Thessalonique : Chroniques d'une ville prise*, textes réunis et traduits par P. Odorico, Toulouse 2005 ; id., « Les trois visages de la même violence », dans *L'écriture de la mémoire : la littérarité de l'historiographie*, sous la direction de P. Odorico et P. A. Agapitos, Paris 2006 (Dossiers byzantins, 6), p. 147-179, où on trouvera la bibliographie antérieure. Voir aussi V. Katsaros, « Τὸ δραματικὸ στοιχεῖο στὰ ἱστορικὰ ἔργα τοῦ 11ου και 12ου αἰώνα (Μιχαὴλ Ἀτταλιάτης, Μιχαὴλ Ψελλός, Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, Νικήτας Χωνιάτης) », *ibid.*, p. 281-316.

[8] Eustathe de Thessalonique, « Relation sur la dernière – plaise à Dieu – prise de Thessalonique », dans *Thessalonique : Chroniques d'une ville prise*..., p. 143-144.

pénitentiel, comme le dit Eustathe. Pouvons-nous penser qu'il s'agisse du développement d'une oraison prononcée lors du Carême ? Cela trouverait confirmation dans la structure du récit, lequel s'éloigne souvent beaucoup de la narration, ce qui oblige l'auteur à revenir en arrière et à résumer certains points restés en suspens.

De fait, plusieurs lignes discursives s'entremêlent, donnant un caractère complexe au texte. Il y a en premier lieu, bien sûr, la narration de la prise de la ville et des dégâts que celle-ci subit, ainsi que le récit des souffrances de la population, dues à la sauvagerie des Normands. Dans tout ce discours le motif idéologique de la supériorité culturelle du peuple byzantin sur ses ennemis est amplement développé. Mais il coexiste avec une veine plus proprement historique, qui recherche les causes de la catastrophe, et pour ce faire l'auteur remonte le temps jusqu'aux événements intervenus dans le passé à Constantinople et aux luttes dynastiques à l'origine de la faiblesse et de la désagrégation du tissu social de l'Empire. Cet ensemble permet à l'auteur de parler simultanément des différents protagonistes de la vie publique, des empereurs, et du stratège de la ville, ce David Comnène contre lequel il dirige ses attaques. Mais on trouve parallèlement un autre discours, autobiographique, qui sert à introduire son propre personnage. C'est là que nous trouvons le sens même du récit, la justification de son action et la récusation de toutes les critiques qui lui ont été adressées. Enfin, il y a la partie plus proprement « pénitentielle », non dépourvue de menaces à l'encontre de qui voudrait l'attaquer pour son comportement, Eustathe ayant été accusé de collusion avec l'occupant.

Eustathe met toute son habilité au service de sa propre cause. Oui, il avait été proche de David Comnène, lorsque ce dernier est arrivé en ville, mais par la suite il l'a critiqué[9] ; oui, au moment de sa captivité il avait été emmené sur un cheval, mais la bête était tout petite, une sorte de rat ; oui, à la selle était attachée un carquois, mais il était vide[10] ; oui, il avait reçu des cadeaux de la part du chef de l'armée normande, avec lequel il s'était entretenu plusieurs fois, mais il avait partiellement distribué ces cadeaux, qu'il ne pouvait pas refuser[11]. Et la série des justifications pourrait continuer. Comme on le voit, il s'agit d'une réponse de l'archevêque à des reproches que les habitants

[9] *Ibid.*, p. 149-150.
[10] *Ibid.*, p. 219.
[11] *Ibid.*, p. 233.

de Thessalonique, ou du moins certains groupes d'habitants de la ville, lui avaient adressés. Des reproches lourds, car il s'agissait bien de l'accuser de collusion avec l'ennemi et de connivence avec le pouvoir qui avait causé la perte de la ville.

Plus étonnante encore est la suite du discours. Vers la fin, Eustathe nous dit que la faute de ce qui s'était passé ne revenait qu'à deux personnes : « par un effet de l'inimitié personnelle de deux hommes l'un envers l'autre, l'empereur Andronic et le stratège David, une catastrophe collective s'abattit sur toute la ville »[12]. Cet acte d'accusation ne lui coûtait pas cher, puisque Andronic avait été déposé et massacré et que David était tombé en disgrâce. Ensuite Eustathe, prêt à se reconnaitre des péchés sans les préciser (« Moi le premier, j'ai devant les yeux la liste de mes péchés »[13]) cherche les causes des malheurs subis par la ville et trouve dans les fautes des habitants qui ont poussé Dieu à les punir. Le catalogue qu'il en dresse est très intéressant[14]. Essayons d'entrer dans le détail.

Parmi ces péchés, certains sont de caractère général, comme la jalousie, l'orgueil, la trahison de l'amitié, l'oubli des bienfaits reçus, l'ingratitude. Mais ensuite les choses se précisent : « les calomnies, qui ont dressées contre nous des flèches mortelles ; […] le mensonge éhonté […] ; l'avidité ». Il revient tout de suite sur ces affirmations en les détaillant : « les calomnies portées devant les tribunaux […] les intérêts disproportionnés et lourds sur des petits emprunts […] ». Or, comme nous verrons par la suite, dans son discours *Sur la réforme de la vie monastique*, il est justement question de « calomnies » portées à son encontre et l'ayant mené devant le tribunal. Mais le catalogue des péchés des Thessaloniciens se précise encore davantage : « les offenses portées à notre protecteur le Myroblyte […] de cette impudence témoignent incontestablement les splendides portes qui montrent de profondes entailles laissées par les haches […] les étranges réunions et les incursions qui eurent lieu l'été de l'année précédente ». Enfin, « les médisances des uns sur les autres […] la soustraction des biens déposés […] le désaveu des lettres de reconnaissance de dettes ».

Malheureusement la chronologie des événements nous échappe, et nous ne pouvons avancer que des hypothèses. Il me semble évident que pendant

[12] *Ibid.*, p. 245.
[13] *Ibid.*, p. 251.
[14] *Ibid.*, p. 252-254.

l'été qui précéda la prise de la ville (1185) un mouvement d'opposition au métropolite s'était mis en place. Ce mouvement avait comporté des réunions secrètes (en 1185 ou, au plus tôt, en été 1184) et débouché sur une plainte déposée contre Eustathe, plainte suivie par un procès, sur fond de crime économique impliquant la prévarication de biens et la contestation de dettes. Eustathe arriva probablement à Thessalonique en 1180[15] : la crise explosa sans tarder et les incompréhensions avec un groupe de notables se manifestèrent avec violence. Reste à savoir si la révolte armée d'une partie de la population, comportant une attaque avec des haches contre l'église Saint-Démétrius, eut lieu avant ou après la conquête normande, mais on ne saurait douter que ces faits se produisirent avec la vague de mécontentement contre l'archevêque au sein de la population.

Pendant l'occupation, le comportement d'Eustathe avait choqué ses ouailles : non seulement il fut accusé de connivence avec David Comnène et l'empereur Andronic, détestés par les habitants, ce dont Eustathe se justifie, mais aussi de collusion avec les Normands, puisqu'il est contraint d'expliquer la nature de ses rapports avec le chef normand Alduin, dont il avait reçu des cadeaux. Preuve évidente de cette entente avec l'occupant pour ses adversaires était le fait qu'on l'avait fait « prisonnier » en le transportant sur un cheval, qui plus est armé !

Le comportement des citoyens de Thessalonique lors de l'occupation n'avait pas davantage été irréprochable aux yeux d'Eustathe, lequel conclut son discours par des menaces : « est-ce que je ne connais pas ceux qui ont volé des objets sacrés, qu'ils ont gardés comme leur propriété ? »[16]. En résumé, « si quelqu'un veut me contredire, alors je ne serai retenu de parler ni par mon âge avancé ni par ma dignité d'évêque : je contesterai ces affirmations, prêt à me battre, et je ne lancerai pas loin de la cible la flèche de ma rhétorique »[17]. C'est exactement ce qu'il fait : au moins en cela, il fut homme de parole.

Si nous tournons notre regard vers le deuxième ouvrage, le traité *Sur la réforme de la vie monastique*[18], nous respirons un air semblable, et certains traits

---

[15] La date est très incertaine : une partie des chercheurs pensent qu'Eustathe ait été nommé archevêque de la ville en 1175, d'autres vers 1180. On trouvera un état de la question dans K. Metzler, *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum...*, notamment p. 10.

[16] Eustathe de Thessalonique, *Relation*..., p. 253.

[17] *Ibid.*, p. 251.

[18] Le texte a été étudié et édité récemment : *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica*, rec. et germanice vertit K. Metzler, Berlin – New York 2006 (Corpus Fontium

se précisent. Certes, officiellement, il s'agit d'un traité sur le comportement à adopter par un moine, dont la progression spirituelle a fait un *mégaloschèmos*. Tout l'ouvrage est adressé aux moines qui ont brisé le serment prononcé au moment de prendre l'habit. À première vue, nous sommes en présence d'une critique de ces religieux qui ont pris des engagements qu'ils n'ont pas tenus et qui se comportent non comme des hommes qui ont renoncé au monde pour ressembler aux anges, mais comme des personnes attachées aux biens matériels et portées à la prévarication et au mensonge. Eustathe prend son temps pour expliquer la signification des vœux, nous offrant une source précieuse pour comprendre le rituel de la tonsure. Son prêche est certainement juste et apparemment motivé par un profond sens de sa mission d'évêque, laquelle recouvre bien le contrôle et la direction spirituelle des monastères placés sous sa juridiction : le traité devrait donc être considéré comme un manuel adressé aux moines pour les aider dans leur cheminement spirituel.

Mais voilà que le ton est souvent dur, âpre, et que les exemples choisis semblent trop ponctuels pour appartenir à une œuvre à portée générale. De fait, nous comprenons tout de suite que nous ne sommes pas en présence d'un traité de spiritualité, censé éclairer les moines quant au rôle et au comportement qu'ils se doivent de respecter, mais bien d'un pamphlet qui attaque avec violence et indignation des moines dont l'archevêque tait le nom, mais qui doivent être bien connus de ses contemporains. Au fil des pages, nous découvrons des affirmations bien étonnantes : la cible d'Eustathe n'est pas le moine dont le comportement est indigne de son choix de vie, mais plus spécifiquement les moines de Thessalonique ou certains d'entre eux. Tout comme le *Récit de la prise de Thessalonique par les Latins*, le texte n'est pas ce qu'il déclare être, mais semble bien résulter de la compression entre deux textes différents *:* une défense face à des accusations devenue, par le biais d'un discours plus général et plus étoffé, un traité sur la vie monastique. C'est ainsi que l'auteur fait une distinction entre les méchants moines de Thessalonique qui ont choisi une vie séculière au lieu de s'adonner à la perfection morale et ceux de Constantinople, exemples de vertu dont la vie monastique peut

Historiae Byzantinae, 45) ; K. Metzler, *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum*... ; une bonne traduction en grec moderne est fournie par F. Kalaïtzakis, *Τι φλυαρεί ο μέγας παπάς; Ευσταθίου Θεσσαλονίκης, Επίσκεψις βίου μοναχικού*, επιμ. Φ. Καλαϊτζάκης [introd., texte, trad. en grec moderne et commentaire], Athènes 2003.

s'enorgueillir. Cette attaque contre ses détracteurs répond bien, comme l'a déjà dit Metzler[19], à une poursuite en justice entamée contre lui par ses ennemis.

Nous découvrons ainsi les traces de cette construction. Tout d'abord, il se peut que la lecture de l'œuvre ait été donnée aux alentours de la capitale ; mais, ce qui est plus important, il est évident qu'Eustathe s'adresse à l'empereur, car au beau milieu du texte il s'exclame « j'espère que tu écoutes de moi la vérité, très saint empereur »[20]. En effet il est, comme il le dit, « chassé et poursuivi » par les moines, guidés par l'un d'entre eux qui s'acharne contre lui : ὦ ἅγιε μοναχέ, εἰ δὲ ὁ ἐπίσκοπος διωκόμενος καὶ φεύγων μνησικακεῖ, σὺ ὁ ἀναιτίως αὐτὸν διώκων […][21]. Enfin, à plusieurs reprises il s'adresse à ce moine dont il censure le comportement d'une façon très directe : évidemment nous pourrions interpréter ces passages comme une admonestation générique, mais la lecture du texte nous révèle qu'il s'agit d'un moine bien précis, à la tête d'un groupe de frères, qu'Eustathe accuse de comportement immoral et de médisances. Encore une fois, il semble qu'un discours prononcé en une occasion ponctuelle soit à l'origine d'un développement systématique, permettant ainsi à un discours de circonstance de devenir un traité de morale (monastique en ce cas). Il semblerait bien qu'Eustathe mette en pratique ce qu'il avait menacé de faire en conclusion de son *Récit de la prise de Thessalonique par les Latins* : « prêt à me battre, […] je ne lancerai pas loin de la cible la flèche de ma rhétorique »[22].

Certes, en parcourant le texte, il est toujours difficile de comprendre quand l'auteur se réfère à des situations topiques et quand en réalité il parle d'une situation bien précise, d'une accusation portée contre lui ou d'une accusation qu'il porte lui-même à l'encontre de ses adversaires. Selon Karin Metzler[23], qui a étudié avec grande attention le texte, Eustathe répondrait aux imputations de *mnèsikakia* (rancune) que des ennemis lui auraient adressées, ce qui représenterait le point central des accusations. D'ailleurs, dans d'autres traités, il revient sur ce concept, affirmant avoir été accusé de ce travers. En effet, un autre petit ouvrage d'Eustathe nous apprend qu'une caricature circulait à Thessalonique, le représentant avec la peu plaisant inscription

[19] K. Metzler, *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum*..., p. 19-22.
[20] *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica*..., éd. Metzler, § 115, 4, p. 126: ἀκούοις δέ μου τῆς ἀληθείας, ὦ ἀγιώτατε ἰσαποτόλε βασιλεῦς.
[21] *Ibid*., § 188, 1-2, p. 214.
[22] Eustathe de Thessalonique, *Relation*..., p. 251.
[23] K. Metzler, *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum*..., p. 19-22.

de « rancunier »[24]. Mais il ne s'agit pas uniquement d'être éventuellement rancunier : l'opposition porte aussi et surtout sur la gestion des biens matériels, auxquels Eustathe était certainement attaché. Devant le tribunal, ce sont bien des questions administratives qui constituent l'objet du différent.

En effet, l'archevêque parle à plusieurs reprises de la gestion des biens monastiques et de la rapacité de certains moines qui veulent s'assurer le contrôle des surfaces agricoles exploitables. Les circonstances sont très précises et on peut fortement douter qu'il s'agisse d'un exemple fictif, comme lorsque Eustathe cite le cas d'un homme pauvre devenu moine[25], qui possède une habitation qui ressemble à une cabane (« οἴκημα καλυβίῳ παρεοικὸς ὕπεστιν ἐκείνῳ ») : l'higoumène essaye de le convaincre de le céder au monastère par le biais d'un harcèlement constant ; ensuite il force la main aux autres propriétaires qui ont des biens dans les alentours, de façon à constituer un domaine exploitable qui a grande valeur. Eustathe cite également, un autre cas, très ponctuel[26] : le même higoumène désire s'emparer de vignes appartenant à l'archevêché, et il y laisse paître ses animaux de façon à détruire la récolte. Ensuite, il met le feu aux bois et bloque l'accès aux points d'eau sous prétexte que les propriétés limitrophes appartiennent au monastère. Les propriétés de l'Eglise sont ainsi isolées et on ne peut pas ramener le blé pour le moudre. Ces circonstances sont trop ponctuelles pour laisser penser à un exemple fictif.

Si nous lisons le texte pour ce qu'il est, une autodéfense devenue un pamphlet contre un higoumène ou un groupe bien défini de moines de Thessalonique, et non comme un traité qui se propose de corriger la vie monastique – d'ailleurs cette volonté ne concernerait que les monastères de Thessalonique, car ceux de Constantinople sont loués pour la vie irréprochable de leurs habitants – nous comprenons mieux l'ensemble de l'essai, même dans des références qui semblent avoir un caractère général, mais qui ne sont que des attaques bien ciblées par lesquelles Eustathe – pour reprendre ses mots – a lancé non loin de la cible la flèche de sa rhétorique.

Il en est ainsi même lorsqu'il décrit les mœurs de certains moines, qui, peu de temps après être entrés au monastère, s'en vont deux à deux et – il précise – non comme les deux fils de Moliôn qui étaient attachés par les

[24] Eustathe de Thessalonique, *Πρὸς τοὺς ἐπεγκαλοῦντας αὐτῷ μνησικακίαν*, dans *Eustathii metropolitae Thessalonicensi Opuscula*, éd. Th. L. F. Tafel, Frankfurt-am-Main 1832, p. 98, § 3.
[25] *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica*..., § 123, p. 136-138.
[26] *Ibid.*, § 184, p. 210.

hanches, dont le ἀνδρικὸ σθένος leur restait inaccessible, ou comme l'homme double de Platon[27] : il me semble évident qu'il fait référence à des mœurs sexuelles en contradiction avec la vie monastique choisie par les moines. On voit clairement que l'objet des attaques d'Eustathe n'ont pas pour objet génériquement des religieux mais bien des moines précis et que son attaque est menée à bon escient.

Une partie assez développée de ses réponses musclées aux accusations dont il était la cible porte sur l'ignorance de ses adversaires : ils lui avaient reproché d'être attaché à ses études, à sa culture livresque qui était pour lui le sens même de sa vie. Eustathe, maître de rhétorique et détenteur d'un savoir hors pair, a jeu facile à les terrasser, tout en ajoutant que leur ignorance, dont ils font la preuve tous les jours, est même dangereuse pour la foi. Évidemment parmi les critiques avancées par ses adversaires vient en bonne place la passion du savant archevêque pour les lectures et les commentaires, pour le savoir en général et, fort probablement, pour son goût de la littérature profane en particulier ; d'ailleurs il énonce clairement, que son accusateur l'appelait, avec grande ironie, « grammairien » : ἐν ὕβρει μεγίστῃ τιθεὶς τὸ γραμματικέ[28].

Néanmoins, une grande partie des reproches qu'Eustathe fait à son ou ses adversaires porte sur des questions économiques et de gestion des biens, ce qui rentre très bien dans le cadre d'un procès. La langue et le style artificiels de notre savant auteur ne nous permettent pas d'en connaitre les détails. Il semblerait que l'archevêque accuse certains moines de ne pas gérer correctement le patrimoine, d'être rapaces et de refuser d'être contrôlés de l'Eglise. De là à l'accusation de « profanation » ou de « sacrilège », le pas est vite franchi. Il insiste en outre sur le fait que, si l'higoumène n'est pas capable de veiller à la gestion économique d'un monastère, il convient qu'il laisse cette tâche à des gens compétents, référence probable au système de la χαριστικὴ δωρεά : les moines doivent s'adonner à la spiritualité et non songer aux questions économiques, lesquelles peuvent être gérées par quelqu'un s'y

[27] *Ibid.*, § 25, p. 32 : καὶ αὐτὸ οὐ κατὰ τοὺς διφυεῖς Μολιονίδας, ὧν τὸ κατ' ἀνδρίαν σθένος ἀπροσπέλαστον, οὐδὲ μὴν κατὰ τὸν Πλατωνικὸν διπλοῦν ἄνθρωπον, οὗπερ ἀπόστροφος ὁ δυασμὸς πέπλασται κατανωτιζομένων ἄλληλα τῶν συμφυῶν· τῷ παντὶ δὲ μᾶλλον οὐδὲ κατὰ τὸν περιᾳδόμενον Ἴαννον, ὃς προσώποις μόνοις ἐδυάζετο.

[28] *Ibid.*, 132, p. 148.

connaissant[29]. Dans le cas contraire, il faut que le moine qui gère les biens ait bien fait son apprentissage[30].

Faut-il lire derrière cette affirmation la volonté de l'archevêque d'imposer (directement ou par le biais d'un particulier) un contrôle sur les biens des monastères qui – et il insiste sur ce point à plusieurs reprises – sont confiés à l'autorité suprême de l'évêque ? En réalité, le point essentiel de la critique d'Eustathe, au moins dans la partie qui semble refléter davantage l'autodéfense, concerne les rapports entre l'archevêque et les higoumènes, derrière lesquels se rangent tous les tenants de la vie monastique, des novices aux *mégaloschèmoi*. Et il faut signaler également que ces observations sont cantonnées dans la partie finale du traité, tout comme dans le *Récit de la prise de Thessalonique par les Latins* les questions pratiques et les messages contenus dans le texte trouvent leur place à la fin du discours : il semble qu'Eustathe procède par touches successives, dans un crescendo qui, une fois le champ débarrassé de plusieurs sujets fâcheux, devient un véritable feu d'artifice d'accusations et de mises en garde. Voyons donc ces attaques du métropolite contre ses adversaires, attaques qui nous révèlent quelles difficultés un chef de l'Eglise devait affronter pour exercer son mandat.

Tout d'abord, Eustathe veut souligner son rôle de chef : puisque c'est lui qui a été chargé de diriger l'Eglise de Thessalonique, c'est à lui que tous doivent obéir, selon la décision des conciles, donc du droit canon. C'est à l'évêque qu'il incombe de juger et il est pris par les soucis de sa gestion ; il serait bien inutile l'évêque qui se renferme dans son palais, sans se soucier de son troupeau (Δικάζειν ἐκεῖνος ὥρισται, καί που δι'αὐτὸ καὶ τυρβάζει, ἐπιστατῶν πραγματικαῖς ὀχλήσεσι καὶ ἐριθείαις [...] ἐκδικεῖν τέτακται, παρρησιάζεται, ἄσχολός ἐστι κατά τι ἐργῶδες, ἐν καιρῷ διορθούμενος, εἴ τί που καὶ κατ' ἀγορὰν στρεβλοῦται τοῖς ἐν τῷ βίῳ. Τὸ πὰν εἰπεῖν· φαῦλος ἐπίσκοπος, ὅς ἐγκλείσας ἑαυτὸν, καὶ οὕτω μονάσας καθεδεῖται μηδενὸς τῶν ἐν τῷ κοινῷ ἐπιστρεφόμενος[31]). L'évêque a la responsabilité pastorale de ses ouailles, et

[29] *Ibid.*, § 124, p. 138. Il est à remarquer que l'Eglise n'était pas favorable à la politique de « privatisation » voulue par Alexis Ier Comnène, et le patriarche d'Antioche Jean V l'Oxite avait adressé un pamphlet à l'empereur : voir M. Kaplan, « Les monastères et le siècle à Byzance : les investissements des laïques au XIe siècle », dans *L'Église et le siècle de l'an mil au début du XIIe siècle : actes du quatorzième congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Poitiers, 1983, p. 71-83.

[30] *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica*..., § 54, p. 64.

[31] *Ibid.*, § 134, p. 152.

là où il n'exerce pas sa direction, même Dieu ne pallie pas son absence (τοὺς τόπους οὓς οὐκ ἐπισκοπεῖ ὁ ἔμφυτος ἀρχιερεύς, ὅν ἐστιν εἰπεῖν καὶ ἐγκάθετον καὶ ἀποστολικῶς αὐτοφυῆ καὶ γνῆσιον κατὰ τὴν ἀνέκαθεν παράδοσιν [...] οὐδὲ ὁ κύριος ἐπισκοπεῖ)[32]. Mais lui, l'archevêque de Thessalonique, ne peut trouver dans sa région aucun moine qui lui obéisse (ἔγωγ'οὖν οὐδὲ ἕνα τοιοῦτον ἀριθμὸν πληρέστατον εἶναι οἶδα ἐν τοῖς ἡμετέροις[33]). En revanche, si l'on posait la même question à Constantinople, la réponse aurait été complètement différente (εἰ καὶ ἐν τοῖς μεγαλοπολίταις ἀνάπαλίν ἐστι καὶ ἐρωτῆσαι καὶ ἐξευρεῖν[34]). La désobéissance des moines de Thessalonique va jusqu'au refus de commémorer l'archevêque dans la liturgie (ὀκνοῦσι καὶ αὐτὸς καὶ οἱ ἄμφ' αὐτὸν τὴν ἀρχιερατικὴν ἀναφοράν[35] ; τὸν ὑπὲρ πάντων μέν, καὶ αὐτῶν τῶν ἐχθῶν, ὀφείλοντα εὔχεσθαι, μόνῳ δὲ τῷ ἀρχιερεῖ καὶ τὴν δι'ἀναφορᾶς μνήμην ἐκκλείοντα »[36]).

« Ils devraient être 'mes hommes'[37], en tant qu'ils sont confiés à mon autorité », déclare-t-il. Mais certains refusent de se plier à son autorité, comme ils l'avaient promis au moment de revêtir l'habit monacal[38] ; ils vont même jusqu'à appliquer des peines contre les pêcheurs, tâche qui ne doit revenir qu'à l'évêque. Ils ont même l'arrogance de dire : « qu'est-ce qu'il a à faire parmi nous l'évêque ? » (τί μετέχει ἐν ἡμῖν ὁ ἐπίσκοπος;[39]). C'est pourquoi ils se refusent de commémorer l'évêque comme ils sont tenus de le faire, et essaient de trouver une autre autorité ecclésiastique qui leur convient (σπεύδεις αὐτὸν μὲν ἀφιέναι, ἀντεπιλέγεσθαι δέ, ὃν ἂν προέλῃ[40]). Mais l'évêque représente Dieu, et c'est à lui qu'il faut obéir[41]. Au lieu de cela, les moines de Thessalonique (et l'indication est précieuse) en arrivent même à menacer physiquement l'archevêque, « et leur âme ne trouve pas la paix, s'ils ne l'ont pas mis à mort » (οὐ μὴ γὰρ φείσωνται ψυχαὶ τοιαῦται, εἰ μὴ καὶ θανατώσουσιν[42]) : c'est une véritable armée de moines qui se dresse contre

[32] *Ibid.*, § 186, p. 212-214.
[33] *Ibid.*, § 189, p. 216.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, § 185, p. 210.
[36] *Ibid.*, § 140, p. 158.
[37] *Ibid.*, § 115, p. 126.
[38] *Ibid.*, § 133, p. 150.
[39] *Ibid.*, § 136, p. 154.
[40] *Ibid.*, § 138, p. 156.
[41] *Ibid.*, § 155, p. 172.
[42] *Ibid.*, § 167, p. 184.

lui. Ces mots ne sont pas sans rappeler les haches qui ont laissé l'empreinte de leur fer sur les portes de l'église de Saint Démétrius. Ce sont d'abord les higoumènes qui dirigent la lutte contre l'évêque et à leur suite tous les moines de Thessalonique.

La désobéissance envers l'archevêque est citée continuellement, jusqu'au point où Eustathe s'adresse directement à son adversaire : « mais quoi, tu ne réponds pas à ton évêque ? » (ἀλλὰ τί οὕτως οὐκ ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ;[43]), prise à partie qui semble vraiment tirée de la réalité d'une audience de justice, les deux parties devant s'expliquer face à un tribunal.

Qu'Eustathe ait eu gain de cause ne saurait étonner : le pouvoir a toujours tendance à se défendre et à protéger ceux qui appartiennent à ses réseaux. Ce qu'il faut souligner au contraire est précisément la lutte qui s'engagea entre d'un côté les moines d'une cité périphérique, en l'espèce Thessalonique, et les représentants du pouvoir, jugés incapables par les religieux locaux et apparemment imposés par le pouvoir sans respect pour les réalités des provinces qu'ils devraient gérer. Ces moines cherchent des appuis pour contrer l'autorité de l'archevêque, dont ils dénoncent l'ingérence dans les affaires ecclésiastiques locales et apportent des témoins pour avoir des soutiens extérieurs (καὶ προσελθὼν τῷ τοιούτῳ ἐπισκόπῳ παριστᾷ καὶ μαρτυρικοὺς ἄνδρας[44]).

Il est intéressant de noter qu'Eustathe, tout en opposant aux comportements hideux des moines de Thessalonique la religiosité des moines de Constantinople et leur âme simple, cultivée et prompte à l'obéissance, signale le refus de toute la partie occidentale d'obéir au pouvoir central. Voici ce que nous dit le savant archevêque : « Cette fureur a fait tomber dans le mal notre région, ensuite, prenant son départ depuis ici, elle s'est diffusée jusqu'au golfe Myrtoos et au golfe de Cap Malée, et de là encore plus loin, jusqu'à la mer Ionienne, et ainsi elle a serré tout l'Occident » (Οὗτως ὁ ζῆλος ὁ εἰς κακὸν ἐξώλεσε τὰ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐντεῦθεν ἀρξάμενος καὶ διαδοθεὶς ἕως καὶ εἰς Μυρτῷον αὐτὸν κόλπον καὶ τὸν ἐπέκεινα Μαλειακὸν καὶ τὸν ἔτι πορρωτέρω Ἰόνιον καὶ οὕτω τὰ ἑσπέρια[45]).

Cette affirmation d'Eustathe peut être comprise dans le sens d'un avertissement au tribunal devant lequel il avait été convoqué : déjà d'autres

[43] *Ibid.*, § 189, p. 216.
[44] *Ibid.*, § 185, p. 212.
[45] *Ibid.*, § 167, p. 184.

moines ont rejoint un mouvement qui, depuis Thessalonique, se développe dans toute la partie occidentale de l'Empire dont Thessalonique est la clé. « Si vous me condamnez – semble dire Eustathe – vous donnerez raison à tous ceux qui refusent une autorité ecclésiastique imposée par la capitale ». Il semble bien qu'un sentiment d'opposition à ce pouvoir constantinopolitain ait connu un certain essor. Mais à quoi Eustathe fait-il référence ? Quelle est cette contestation qui s'est répandue dans toute la partie occidentale de l'Empire et qui semble causer des problèmes au pouvoir ? Peut-on penser à l'hérésie bogomile, qui dans les sources était justement qualifiée d'hérésie occidentale[46] *?*

Quoi qu'il en soit, un contraste entre les moines des provinces et la hiérarchie ecclésiastique sortie des rangs des fonctionnaires constantinopolitains existait bel et bien. Parmi les innombrables différends, les questions économiques certainement primaient, ainsi qu'un désir d'autonomie des régions qui devrait faire l'objet d'études plus poussées[47]. Une figure comme celle d'Eustathe, qui pouvait paraître plus attachée à ses livres et à ses études qu'à son devoir de berger du troupeau chrétien, qui était prêt à plier pour plaire à tous les pouvoirs en place, ne pouvait pas attirer les sympathies de ses ouailles et notamment des moines, si proches de la population et avec laquelle ils entretenaient des rapports étroits. Eustathe le reproche d'ailleurs à ses détracteurs en leur disant qu'ils passent bien trop de temps hors du monastère, en visitant les maisons des particuliers pour soutirer aux habitants de l'argent. L'opposition des moines dépourvus de la culture d'Eustathe et qui accordaient plus d'importance à la pratique de la spiritualité qu'aux lectures savantes – ce qu'Eustathe souligne à plusieurs reprises – était probablement ancienne : elle éclate avec cet archevêque détesté, mais connaîtra des moments forts lors de la querelle hésychaste, pour se fondre ensuite dans le mouvement des zélotes au XIVe siècle. Mais à l'époque d'Eustathe, la lutte oppose d'abord un pouvoir qui

---

[46] Sur la diffusion en « Occident » du bogomilisme et sur les sources qui en parlent, voir tout récemment A. Rigo, « Les premières sources byzantines sur le bogomilisme et les œuvres contre les Phoundagiagites d'Euthyme de la Péribleptos », dans *South-Eastern Europe of the Second Half of the 10th-Beginning of the 11th Centuries: History and Culture*, éd. par B. Gjuzelev et G. Nikolov, Sofia 2015, p. 528-551.

[47] Sur le sujet s'est penché récemment G. Merianos, *Οικονομικές ιδέες στο Βυζάντιο τον 12ο αιώνα. Οι περὶ οικονομίας απόψεις του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης*, Athènes 2008 (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών – Ινστιτούτο Βυζαντινών Σπουδών, Μονογραφίες 13). Voir aussi M. Angold, *Church and Society...*

veut tout centraliser et tout contrôler à des résistances locales désireuses d'une gestion plus autonome et moins dirigiste.

Certes, il serait intéressant de pouvoir dater le traité *Sur la réforme de la vie monastique*. Qu'il y ait une correspondance entre celui-ci et le *Récit de la prise de Thessalonique par les Latins* me semble évident, surtout dans la déclaration d'Eustathe à propos de la révolte qui aurait laissé la marque des coups des haches sur les portes de la basilique de Saint-Démétrius. L'accusation portée contre ses ennemis de ne pas savoir trouver de paix tant qu'il serait en vie semble liée à ces événements. Comme le *Récit de la prise de Thessalonique* peut être daté de 1186, et que l'on fait référence à « d'étranges réunions » qui avaient eu lieu « l'année précédente », nous pouvons envisager que les deux ouvrages puissent dater de la même période, postérieure à la prise de la ville par les Normands, laquelle aurait eu comme conséquence la dénonciation d'Eustathe par les moines de la ville. Mais comme les hostilités étaient certainement plus anciennes, rien ne nous empêche de dater le traité *Sur la réforme de la vie monastique* à une époque quelque peu antérieure. La période dut néanmoins être rude pour l'archevêque : deux autres traités, malheureusement perdus, car conservés exclusivement dans un manuscrit ayant péri dans l'incendie de la Bibliothèque de l'Escorial en 1671, portaient respectivement les titres suivants : *Περὶ ἀγάπης καὶ ἀνάμνησις προσφάτου δεινῆς ἀταξίας καὶ περὶ ἀκακίας* et *Ἐπιτομὴ τῶν κατὰ τὸν ἀρχιερέαν εἰς ἔνδειξιν τοῦ μὴ χρῆναι ἀτιμοῦσθαι αὐτὸν μάτην ὡς τὸν τυχόντα ἄνθρωπον καὶ μάλιστα*. On voit bien que la situation était délicate pour lui, et l'obligeait à prendre souvent la plume pour se défendre, réclamer ses droits, s'affirmer dans son rôle de chef.

Venons-en donc à la conclusion, qui peut être multiple. D'abord, nous ne saurions nous étonner du fait qu'Eustathe dut attendre la fin du XXe siècle pour être jugé digne des autels, étant donné les différends qu'il eut avec ses ouailles. Nous pourrions aussi ajouter des considérations sur sa personne : ce typique représentant de l'aristocratie constantinopolitaine, gonflé d'orgueil pour ses capacités littéraires et savantes, désireux d'imposer sa volonté à son troupeau constitué d'ignorants qui ne pouvaient pas rivaliser avec son grand savoir, se trouvait à l'aise dans les milieux de la cour sophistiquée de la capitale au sein de laquelle il pouvait goûter les délices d'une vie raffinée. Il devait être bien malheureux dans une ville, certes importante, mais dépourvue des plaisirs auxquels il était habitué. Parmi les accusations qu'il porte à ses

ennemis, se trouve le fait d'aimer le luxe, ce que lui-même probablement cultivait. En confrontant les deux textes, nous voyons la contradiction entre deux discours. Il est surprenant de lire ses critiques de la vie trop séculière de ses adversaires, alors que lui, devenu archevêque, accuse les Normands d'avoir saccagé la ville et d'avoir constaté que « les rues de la ville étaient remplies de différents produits, d'onguents, de liquides ou poudres parfumées, de produits médicamenteux, alimentaires, cosmétiques, et de tout ce qui assure une vie correcte ; s'ils [les Normands] trouvaient un morceau de bois parfumé, ils croyaient qu'il ne s'agissait que d'un éclat de bois coupé à la hache […] »[48]. Ce d'autant plus que dans ses reproches aux moines il ne s'abstient pas de qualifier de « dignes de larmes » tous les objets qu'on utilise dans la vie quotidienne, ainsi que les biens de luxe auxquels il réserve une attention particulière dans un autre contexte. Mais passons sur ces détails ou plutôt ces incongruités : la rage dévoile parfois des aspects du caractère que dans les autres circonstances nous essayons de cacher. Par ailleurs, dans la représentation et dans la fonction utilitaire propres à la littérature byzantine, chaque ouvrage est indépendant, et l'auteur peut soutenir son point de vue, même s'il entre en contradiction avec lui-même.

L'hostilité envers la personne d'Eustathe est plus compréhensible encore si l'on songe à son comportement au moins douteux lorsqu'il s'agit de plier l'échine devant toute autorité, devant tout pouvoir, pour conserver des privilèges et pour assurer sa propre aisance, attitude considérée comme typique d'un homme dont la vanité n'a d'égal que l'orgueil.

Mais avec ces observations, nous sortons du rôle de l'historien, pour devenir des accusateurs devant le tribunal de l'histoire, et cela est bien un comportement que nous devons éviter soigneusement. Limitons-nous donc à constater que, juste avant la catastrophe qui détruisit l'Empire sous les coups portés par les Croisés en 1204, un mécontentement très fort existait dans la seconde ville byzantine, et que ce mécontentement ne lui était pas spécifique, mais reflétait un sentiment diffusé dans tout l'Occident, si l'on en croit Eustathe. Le fait que l'opposition qu'il rencontra l'ait contraint à quitter Thessalonique (ou qu'il ait été chassé de la ville comme on le pense parfois), et qu'il ait dû revenir sous escorte militaire dans la ville dont il était l'archevêque est ici frappant et la forme de ce retour ne résolut certainement pas les problèmes. Une fracture était apparue comme le témoignage d'Eustathe

[48] Eustathe de Thessalonique, *Relation*..., p. 250.

sur les événements qui marquèrent sa vie le démontrent. Parfois le reflet d'une existence individuelle, dont je parlais au début, devient celui de la vie collective. Et, pour sa défense, nous pouvons dire que la fonction d'évêque constituait certainement un exercice difficile.

LE *BIOS* DE KÉKAUMÉNOS

Ceux qui essaient de comprendre la mentalité des Byzantins se heurtent presque toujours à la nature des documents censés nous renseigner : que ce soient des œuvres littéraires ou des documents d'archives, ils sont tellement imprégnés de conventions et d'obligations rhétoriques que nous nous trouvons face à des images préconstituées, où seulement des variations minimes nous offrent parfois la possibilité de (re)construire un tableau, souvent faussé par des reprises littéraires qui puisent à une tradition ancienne, et qui donnent l'impression d'images éloignées dans le temps. C'est pourquoi l'ouvrage de Kékauménos, qui est connu sous le titre erroné de *Stratégikon*, a été évoqué avec une telle fréquence, que presque tous les manuels ou les traités qui examinent la civilisation byzantine ou un son aspect particulier y ont recours.

Il est bien vrai que l'œuvre, transmise par un seul manuscrit postérieur de deux siècles à sa composition[1], nous étonne à plusieurs points de vue. À cause de la perte de la partie initiale de l'ouvrage, et donc de son éventuelle préface, nous ne savons pas quels étaient son but, sa fonction, son utilisation, voire son sens. À ma connaissance, le seul texte auquel il peut être utilement comparé est un recueil du XVIIe siècle, écrit par un notable de province, Synadinos de Serrès, qui rédigea, pendant une épidémie de peste, un recueil composé d'épisodes historiques, de conseils, de prêches, de considérations sur la religion[2].

L'importance du *Stratégikon* pour l'histoire byzantine en tant que source non conventionnelle, et son intérêt en tant que texte littéraire extravagant sont prouvés par le nombre de traductions contemporaines parues en plusieurs

---

[1] Il s'agit du *Mosquensis Synod. Gr.* 298, dont la datation est incertaine, mais qui, selon le catalogue de B. L. Fonkich – F. B. Poliakov, *Grecheskie rukopisi Moskovskoi sinodal'noi biblioteki. Paleograficheskie, kodikologicheskie i bibliograficheskie dopolneniia k katalogu arkhimandrita Vladimira (Filantropova)*, Moscou 1993 (Sinodal'naia biblioteka), devrait être attribué au XIIIe siècle. Quant à la datation du *Stratégikon*, pour ne pas trop entrer dans des discussions pointues, nous pouvons la rapporter au dernier quart du XIe siècle.

[2] Le texte se trouve dans *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle)*, éd. P. Odorico, Paris 1996 (Textes. Documents. Études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique, 1) ; voir sur ce sujet P. Odorico *et al.*, « Un esempio di lunga durata della trasmissione del sapere : Cecaumeno, Sinadinos, l'Antichità, l'età moderna », dans *Aspetti di letteratura Gnomica nel mondo antico*, t. 1, éd. M. S. Funghi, Florence 2003 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria », Studi 218), p. 283-299.

langues : en allemand[3], en grec moderne[4], en italien[5], en espagnol[6], en russe[7], en anglais[8], et en français[9]. C'est justement la traduction – activité qui engage parfois son auteur bien plus que l'édition – qui montre souvent les limites de notre compréhension profonde du texte. À côté de détails sur certains mots, évidemment d'usage, mais non témoignés par d'autres sources, au-delà de certaines difficultés qui marquent la reconstruction du texte, là où il est lacunaire, outre à plusieurs points qui portent sur l'interprétation générale d'un passage, même des termes connus et apparemment faciles à traduire peuvent susciter des discussions ou au moins des interrogations qui méritent des réponses. C'est à la compétence de Michel Kaplan, si attentif aux sources byzantines, que je pose l'une de ces questions auxquelles je me suis confronté. Mes réflexions porteront sur le sens du mot βίος, un mot apparemment simple à tel point, que nous avons la réaction immédiate de le traduire par « vie ».

D'abord deux considérations à caractère général. En premier lieu, un auteur quelconque n'est pas tenu à une rigueur sémantique dans l'utilisation d'un mot, qui peut avoir un sens dans un contexte et un autre dans un contexte différent. Ensuite, et c'est justement en rapport à ce contexte, l'ouvrage de Kékauménos est construit par unités thématiques, sans pourtant que cela soit contraignant. C'est ainsi que souvent des conseils portant sur le même sujet se retrouvent à des endroits différents de l'œuvre, mais, en même temps et en général, celle-ci a été divisée en parties relativement homogènes. La première comprend des conseils concernant les professions et la justice qui doit en être la base ; la deuxième est axée sur le stratège et sur sa mission (le véritable *Stratégikon*) ;

---

[3] H.-G. Beck, *Vademecum des byzantinischen Aristokraten. Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos*, Graz – Vienne – Cologne 1956 (Byzantinische Geschichtsschreiber, 5).

[4] D. Tsougkarakis, *Κεκαυμένος, Στρατηγικόν. Μετάφραση, εἰσαγωγή, σχόλια*, Athènes 1993 (Κείμενα βυζαντινής ιστοριογραφίας, 2).

[5] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo. Testo critico, traduzione e note*, Alessandria 1998 (Hellenica, 2) [cité désormais Spadaro, *Raccomandazioni*].

[6] J. Signes Codoñer, *Consejos de un aristócrata bizantino*, Madrid 2000 (El Libro de Bolsillo – Bibliotecas temáticas – Biblioteca de clásicos de Grecia y Roma).

[7] G. G. Litavrin, *Kekavmen, Soviety i rasskazy. Poučenie vizantijskogo polkovodca XI veka. Pdgot. teksta, vved., per. S grečeskogo i kommentarij*, Saint-Pétersbourg 2003[2] (Vizantijskaja biblioteka. Ismočniki) [cité désormais Litavrin, *Sovety*].

[8] Ch. Roueché, *Kekaumenos, Advice and Anecdotes, Edition, English Translation and Commentary* : le texte se trouve en ligne à l'adresse http://www.ancientwisdoms.ac.uk/library/kekaumenos-consilia-et-narrationes.

[9] P. Odorico, *Kékauménos, Conseils et récits d'un gentilhomme byzantin. Traduit du grec…*, Toulouse 2015 [cité désormais Odorico, *Conseils*].

la troisième traite des activités domestiques, de la gestion, de la façon de se comporter en plusieurs circonstances, avec des conseils qui, vers la fin de la partie, sont très brefs, souvent limités à une ou deux lignes, et portent sur les aspects les plus disparates, comme la recommandation de ne pas construire une maison au-dessus d'un ravin, de ne pas manger des champignons, de ne pas jouer avec les fous, etc. ; la quatrième partie est consacrée aux révoltes contre les empereurs, et comporte une vaste digression sur l'histoire de Nikoulitzas ; la cinquième, connue sous le nom de *basilikos logos*, contient des conseils adressés à l'empereur ; la sixième et dernière partie est adressée aux toparques. Bien entendu, cette division est celle des chercheurs qui se sont occupés du texte, car le *pinax* mis en tête de l'ouvrage, certainement fruit d'un lecteur ou copiste plus tardif, nous donne une répartition par sujets beaucoup plus détaillée, mais très insatisfaisante[10].

Chaque partie est à son tour divisée en sous-unités, plus ou moins longues, sauf celles de la fin de la troisième partie, elle-même plus fragmentée. Ces sous-divisions, sont constituées par un raisonnement construit selon un schéma logique : d'abord l'énonciation du conseil, ensuite son développement avec, parfois, une anecdote pour soutenir l'argumentation ou une construction hypothétique d'événements possibles, enfin la conclusion qui revient sur l'énoncé. Par exemple, pour rester dans la troisième partie qui nous occupera particulièrement, la première sous-unité porte sur la façon de gérer la maison. Elle commence avec une hypothèse de travail, qui marque aussi le changement de sujet par rapport à la partie qui précède et qui traitait des devoirs du stratège et des techniques à adopter : Εἰ δὲ ἰδιάζεις εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ οὐδὲν πράττῃς … (« Admettons que tu n'aies aucune charge publique, et que tu demeures dans ta maison en simple particulier »)[11] ; une fois énoncé

[10] La question de la division en chapitres est trop complexe pour être étudiée dans cet article ; si M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, respecte la division par paragraphe, selon l'accord entre le *pinax* et le texte, comme les premiers éditeurs, B. Wassiliewsky – V. Jernstedt, *Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris de officiis regii libellus*, Saint-Pétersburg 1896 (réimpr. Amsterdam 1965), les autres éditeurs ou traducteurs ont préféré une partition en chapitres, ce qui n'est pas sans danger, car l'opération comporte une grande part d'interprétation personnelle. Sur les problèmes philologiques posés par le texte, demeure encore fondamentale l'étude de P. Lemerle, *Prolégomènes à une édition critique et commentée des Conseils et Récits de Kékaumenos*, Bruxelles 1960 (Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires, 54, 1).

[11] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 88, p. 130[1] (trad. Odorico, *Kékauménos*, p. 113). Toutes les références au texte grec seront faites sur la base de cette édition, excepté pour un passage

la circonstance, Kékauménos donne son conseil : ποίει τὰς δουλίας τοῦ οἴκου σου, […] καὶ μὴ ἀμέλει τούτων (« il te faut dans la circonstance entreprendre des travaux dans ta propriété afin d'entretenir convenablement ta famille, sans jamais les négliger »)[12]. Après une série de conseils sur les travaux à effectuer, Kékauménos explique ce qui arrive à ceux qui se trouvent en difficulté à la suite d'une période de disette (construction hypothétique d'événements possibles) : ils doivent avoir recours à quelqu'un qui leur prête de l'argent ou ce dont ils ont besoin et ils finiront par être harcelés par le créancier. La formulation finale, qui normalement reprend l'énonciation du début, est présente dans la forme εἶχόν σοι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ περὶ τούτου εἰπεῖν, ἀλλ'ἐν τούτοις ἀρκεσθήσῃ, ἐὰν εἶ φρόνιμος, (« J'aurais beaucoup d'autres choses à te dire à ce propos, mais tout cela doit t'être suffisant, si tu es un homme sensé »)[13] ; un proverbe suit : Φρονίμῳ γάρ, φησίν, ἀνδρὶ εἷς λόγος ἀρκέσῃ, ἀσύνετον δὲ οὐδὲ αὐτὰ τὰ πράγματα σωφρονίζουσιν (« On dit qu'un seul discours suffit à un homme sensé, et que même les évidences ne rendent pas un imbécile plus sage »)[14]. D'autres proverbes et considérations s'ensuivent qui servent de conclusion[15].

Revenons au propos que j'ai tenu au tout début, sur le sens à donner à chaque mot. La signification des termes, au cas où elle soit double, est justement déterminée par le contexte dans lequel les mots sont insérés. Mais sommes-nous toujours capables de saisir exactement leur valeur ? En travaillant à la traduction de l'ouvrage, j'ai souvent été confronté au mot βίος, *vie* : mais il existe, en grec, une autre acception du mot βίος, celle de « fortune », « patrimoine », « moyens pour vivre », « moyens de subsistance », qui se réfère à un contexte économique. Théoriquement le choix entre les deux options devrait être facile, mais nous verrons que tel n'est pas toujours le cas et que, si nous choisissons l'une des deux significations, le sens complet de la phrase change, avec des résultats étonnants du point de vue des considérations sur la mentalité byzantine.

---

qui ne s'y trouve pas (voir n. 17). Les traductions sont empruntées à la traduction de l'ensemble de l'œuvre par l'auteur de l'article (voir n. 9).

[12] *Ibid.*, § 88, p. 130[2-3] (trad. p. 113).

[13] *Ibid.*, § 91, p. 136[17-18] (trad. p. 115).

[14] *Ibid.*, § 91, p. 136[18-20] (trad. p. 115).

[15] Sur ce sujet, voir P. Odorico, « Un esempio di lunga durata » et Ch. Roueché, « The Literary Background of Kekaumenos », dans *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, éd. C. Holmes – J. Waring, Leyde – Boston – Cologne 2002 (The Medieval Mediterranean, 42), p. 111-138.

Kékauménos utilise parfois aussi le mot ζωή, à côté de βίος, pour indiquer la vie, avec une petite différence : le premier[16] semble être employé davantage dans le sens de la durée de la vie, en sens quantitatif ou biologique, tandis que le deuxième désigne plutôt la « qualité » de la vie, une acception proche de celle de πολιτεία, que Kékauménos utilise rarement et, lorsque c'est le cas, dans le sens de « comportement » (par exemple τὴν πολιτείαν αὐτοῦ μιμοῦνται[17]) ou de « État » (par exemple τὸ βασιλικὸν τῆς πολιτείας ἡμῶν[18]). Évidemment ne s'agit pas d'une signification absolue : disons plutôt que le choix de l'auteur est déterminé par ce qu'il veut exprimer, et qu'il privilège davantage l'utilisation d'un mot plutôt que de l'autre, sans que ce soit pour autant un mot technique.

Ainsi, au début de la troisième partie, il conseille le lecteur de s'adonner aux travaux de la maison : οὐ γὰρ ἐστίν σοι ἕτερος πόρος ζωῆς ὑπὲρ τὸ ἐργάζεσθαι τὴν γῆν (« N'ayant rien d'autre pour vivre, le labeur de la terre est ta seule ressource ») [19] ; il s'agit de la « vie biologique », non de la « façon de vivre ». Plus tard il parle des malheurs de Jean Maïos, emprisonné : δακρυρροοῦντα καὶ τὴν ζωὴν ἀπολεγόμενον (« Il pleurait à chaudes larmes et refusait de continuer à vivre »)[20] ; ici aussi la valeur est la même, la vie dans le sens de l'existence physique. Ou encore, dans un autre passage il fait référence à la vie de l'ivrogne : πᾶσα αὐτοῦ ἡ ζωὴ ἐν σκότει (« Toute sa vie verse dans l'obscurité »)[21] ; ici nous pourrions penser qu'il s'agit de la « façon de vivre », mais je crois que l'aspect souligné est celui de la « durée de vie ». De même, le verbe ζάω indique la vie biologique : ἔτι γὰρ ζῇ (« Il est encore en vie »)[22] ; ou encore dans l'expression proverbiale πολλοὶ διὰ πλοῦτον ἐπιβουλευθέντες καὶ τὸ ζῆν προσαπώλεσαν (« Nombreux sont ceux qui, attaqués à cause de leur richesse, ont perdu aussi la vie »)[23]. C'est encore avec un sens quantitatif que doit encore être compris le passage où Kékauménos parle du veuf, qui, ayant perdu une bonne épouse, τὸ ἥμισυ εἴτε καὶ τὸ πλεῖον τῆς ζωῆς αὐτοῦ

---

[16] Naturellement je me réfère au texte écrit par Kékauménos, et non aux citations qu'il utilise, car dans ce cas il se sert de sa source sans qu'il y ait de particularités.

[17] Le passage ne se trouve pas dans l'édition de M. D. Spadaro, qui ne prend pas en considération le *basilikos Logos*. Le texte est édité dans G. G. Litavrin, *Sovety*, § 84, p. 304[10].

[18] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 96, p. 142[3].

[19] *Ibid.*, § 88, p. 130[2-3] (trad. Odorico, *Conseils*, p. 113).

[20] *Ibid.*, § 95, p. 140[79-20] (trad. p. 119).

[21] *Ibid.*, § 117, p. 166[8] (trad. p. 133).

[22] *Ibid.*, § 102, p. 150[14] (trad. p. 124).

[23] *Ibid.*, § 119, p. 168[19-20] (trad. p. 134).

συναπώλεσεν (« a perdu avec elle la moitié de sa vie, voire davantage »)[24]. Également, Dobronas, toparque de Jadora et Salone, et son épouse passent le restant de leur vie en prison : διετέλεσαν ἅπαντα τὸν τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνον ἐν φυλακῇ καὶ ἀπέθανον ἐκεῖ (« [Dobrotas et son épouse] passèrent le restant de leur vie emprisonnés et y moururent »)[25]. La seule exception apparente dans l'utilisation du verbe ζάω est la suivante : μὴ φοβηθῇς τὸν θάνατον, ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ τοῦ βασιλέως τοῦτον μέλλων λαβεῖν. φοβήθητι δὲ μᾶλλον τὸ αἰσχρῶς καὶ ἐπιψόγως ζῆν (« Ne crains pas la mort, si tu dois l'affronter pour la patrie et l'empereur. Redoute plutôt de vivre dans la honte et le déshonneur »)[26] : cependant, si le passage ne correspond pas à une citation, il indique l'idée de « passer ta vie (dans la honte) », de continuer d'exister au lieu de mourir pour la patrie ; l'opposition est justement entre ζωή et θάνατος, en sens biologique.

Enfin il faut noter que, à la différence du grec classique, où le mot ζωή peut désigner les « moyen pour vivre », les « avoirs », la « richesse »[27], Kékauménos, comme nous l'avons vu, ne donne jamais cette signification au mot.

Qu'en est-il du mot βίος ? Dans quelques rares passages, il a une valeur proche de celle de ζωή, même s'il semble davantage souligner la qualité de la vie plutôt que sa durée, avec trois exceptions. La première concerne non le substantif βίος, mais le verbe βιόω. Dans le sens de « vivre », « être en vie », Kékauménos utilise ce verbe, expliquant que saint Basile et saint Nicolas vivaient en pauvreté distribuant leurs biens aux indigents : ὁ ἅγιος Νικόλαος καὶ ὁ ἅγιος Βασίλειος καὶ οἱ λοιποὶ ἕως ἂν ἐν τῷ κόσμῳ ἐβίουν τὰ ἴδια τοῖς πένησι διένειμον καὶ ἀκτημοσύνην ἐδίδαξαν (« [J'ajoute en outre que] saint Nicolas, saint Basile et tous les autres, tout au long de leur vie sur terre, ont distribué tous leurs biens aux pauvres et ont enseigné la pauvreté »)[28]. Ailleurs Kékauménos rappelle la mort d'Athénodore : ἦν γὰρ ὁ Ἀθηνόδωρος τὸν βίον ἐκμετρήσας (« Athénodore avait cessé de vivre »)[29]. Il fait une troisième exception lorsqu'il raconte le célèbre épisode de Nikoulitzas, rebelle malgré lui ; en dépit des assurances reçues, une fois à Constantinople ce dernier est exilé par l'empereur et emprisonné à Amaseia : ὠργίσθη δὲ

[24] *Ibid.*, § 131, p. 180[7-8] (trad. p. 141).
[25] *Ibid.*, § 220, p. 236[25-27] (trad. p. 177).
[26] *Ibid.*, § 44, p. 90[11-13] (trad. p. 80).
[27] Voir par exemple Homère, *Odyssée* 14, 96 : Οἱ ζωή γ' ἦν ἄσπετος.
[28] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 123, p. 172[1-3] (trad. Odorico, *Conseils*, p. 136).
[29] G. G. Litavrin, *Sovety,* § 86, p. 308[2] (trad. p. 200).

φανερῶς ὁ βασιλεὺς καὶ ἐξώρισεν αὐτὸν εἰς τὸ Ἀρμενιακὸν εἰς τὸ κάστρον Ἀμασείας, καθείρξας αὐτὸν ἐν φυλακῇ τῇ λεγομένῃ μαρμαρωτῇ. ἐν ᾗ καὶ καθήμενος ἔγραψεν πρὸς τὸν πάππον μου τὸν Κεκαυμένον ἅπερ ἔπαθεν ἐν τῷ παντὶ βίῳ (« L'empereur se mit en rage, évidemment, et exila Nikoulitzas dans l'Arméniakon, dans la ville fortifiée d'Amaseia, et le jeta dans la prison dite Marmaroté. C'est là qu'il écrit à mon grand-père Kekauménos tout ce qu'il avait subi pendant sa vie »)[30]. Dans tous ces cas il n'y a pas de différenciation entre βίος et ζωή.

Le mot βίος entre aussi dans des formules qui rappellent la tradition paroemiographique, comme εἶδον γὰρ τοῦτο ἐγὼ καὶ ἐθαύμασα τοῦ βίου τὸ ἄστατον (« C'est une chose à laquelle j'ai assisté, et j'ai été confondu par l'imprévisibilité de la vie »)[31] : là encore il s'agit de l'« existence », mais l'expression est évidemment davantage empruntée au langage des compilations gnomologiques qu'à celui de l'auteur. Ailleurs, dans le cadre des conseils donnés à l'empereur, Kékauménos insiste sur la nécessité de bien connaitre toutes les affaires de l'État pour régner sans soucis : Καὶ εἰ τοὺς ἐμοὺς πτωχοὺς λόγους καὶ οὐδαμινοὺς φυλάσσεις, ἐν εἰρήνῃ βαθείᾳ τοῦ βίου ἐξέλθῃς . εἰ δὲ <εἰς> ἀλλοκότους ἐρώτων ἐπιθυμίας ἐκδώσῃς ἑαυτὸν πολλὰ κατὰ τὸν βίον ἐμποδισθήσῃ (« Si tu prêtes attention à mes humbles discours de peu de valeur, tu quitteras ce monde dans une paix profonde. Mais si tu t'adonnes à de bizarres désirs d'amour, tu rencontreras beaucoup d'obstacles dans ta vie »)[32] : l'accent est mis sur la « qualité » de la vie.

Nous trouvons également le mot dans la forme verbale (βιόω) pour indiquer la qualité de la vie, dans une formulation à caractère proverbial : οἱ γὰρ μετὰ δικαιοσύνης βιοῦντες πάντοθεν κατωχύρωνται (« Ceux qui vivent selon la justice, sont assurés de tout côté »)[33]. Dans le même sens va une autre affirmation de Kékauménos, où le même verbe acquiert la valeur de « se comporter » ; le toparque qui gouverne une ville où se trouve un port doit accueillir les navires qu'y parviennent poussés par la force de la mer : εἰ οὕτως βιώσεις παρὰ τῶν ὁμορούντων καὶ τῶν ξένων ἐπαινεθήσῃ (« Si tu adoptes un tel comportement, tu seras loué par tes voisins et les étrangers »)[34]. Toujours

[30] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 182, p. 220$^{3-7}$ (trad. p. 167).
[31] *Ibid.*, § 19, p. 60$^{6-7}$ (trad. p. 19).
[32] G. G. Litavrin, *Sovety*, § 83, p. 304$^{5-8}$ (trad. p. 19).
[33] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni,* § 18, p. 58$^{29-30}$ (trad. p. 66).
[34] *Ibid.*, § 223, p. 240$^{6-7}$ (trad. p. 179).

dans le sens de « se comporter », un passage de la partie consacrée aux conseils à l'empereur parle des officiers de marine, qui ont tendance à se laisser aller et à ne pas faire leur devoir ; Kékauménos exhorte l'empereur à chasser ceux qui se comportent ainsi : χρὴ οὖν σε ἀκρίβειαν ἔχειν εἰς τὸν στόλον καὶ εἴπερ ἴδῃς σὺ οὕτως αὐτοὺς βιοῦντας καὶ πράττοντας, διώκειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν στόλων (« Il faut donc que tu prêtes une attention méticuleuse à ta flotte, et si tu vois que des marins vivre et se comporter de la sorte, il te faut les chasser de la marine »)[35].

D'autres passages confirment ce sens du mot βίος, qui est largement employé dans la troisième partie de l'œuvre. Parmi les conseils donnés par Kékauménos, il y a l'avertissement à ne pas accepter la charge d'évêque, de métropolite ou de patriarche, si l'élu n'a pas reçu un signe divin, une manifestation céleste ou une théophanie qui exprime clairement l'assentiment de Dieu. Pour ce faire, il faut veiller et jeûner : « Si tu es entré dans le clergé, et que tu es censé devenir métropolite ou évêque, n'en accepte pas la charge, tant que, suite à des jeûnes et des veilles, tu n'as pas reçu une révélation céleste, et obtienu de Dieu une approbation totale. Si la manifestation divine tarde à se manifester, garde courage, persévère et rabaisse-toi devant Dieu : tu verras. Il faut seulement que ta vie soit pure et au-dessus des passions qui entravent ta nomination »[36]. La dernière phrase de cette sous-unité se présente ainsi dans le texte : μόνον ὁ βίος σου ἔστω καθαρὸς καὶ ἀνώτερος τῶν κωλυόντων παθῶν (« Il faut seulement que ta vie – βίος – soit pure et au-dessus des passions qui entravent ta nomination »). Il n'y a aucun doute que la référence est à une vie spirituellement accomplie ; le βίος en question correspond à la façon de se comporter, à la dimension qualitative/comportementale de l'existence.

Il en est du même d'un autre passage, où il est question du comportement que le stratège doit tenir et qui doit être un modèle pour ses subordonnés : « Μανθανέτωσαν δὲ οἱ ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν σου σωφρονεῖν ζηλοῦντες τὸν βίον σου· ὅπλα γὰρ πολέμου δικαιοσύνη » (« Ceux qui sont à tes ordres doivent apprendre à bien se tenir en se conformant à ta vie comme à un modèle. La justice est le nerf de la guerre »)[37]. Ici, comme dans le passage précédent, le βίος est la façon de se comporter, la qualité de la vie.

---

[35] G. G. Litavrin, *Sovety*, § 87, p. 310[15-17] (trad. p. 202).
[36] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 123, p. 170[15-21] (trad. p. 135).
[37] *Ibid.*, § 60, p. 94[1-3] (trad. p. 88).

Kékauménos utilise de la même façon le mot βίος dans un autre passage : il recommande à l'empereur de faire des provisions pour toute éventualité, et d'avoir dans son palais armes et victuailles pour ne pas être victime des méchants. Il assure avoir vu le sort de l'empereur Michel V : εἶδον γὰρ ἐγὼ τοιοῦτόν τι καὶ ἐταλάνισα τὸν βίον (« J'ai vu, moi, une chose telle que j'appelle malheureuse cette existence »)[38].

Jusqu'ici nous avons vu l'existence d'une nuance entre les deux mots βίος et ζωή : même s'ils ne sont pas utilisés rigoureusement dans un sens univoque, leur champ sémantique est largement respecté. Cependant le même mot βίος, comme je le disais au début, peut aussi signifier « patrimoine » ou « moyens de subsistance » : on passe donc du sens de « manière de vivre » à celui de « moyens pour vivre », déjà présent dans le grec classique. À une exception près, aucun des traducteurs de Kékauménos n'a pris en considération l'éventualité que l'auteur utilise cette acception du mot. Cependant, à mon avis, elle est bien présente dans le texte. Comme je l'ai indiqué, le mot ζωή peut avoir cette signification, mais dans l'œuvre de Kékauménos elle n'est jamais présente.

Le premier passage que nous examinerons se trouve au tout début de la troisième partie ; il marque même le changement de thème : il n'est plus question de quelqu'un qui gère des affaires publiques ; Kékauménos s'adresse à celui qui a choisi de ne pas travailler dans l'administration de l'État, et de rester chez lui s'occuper de ses affaires (εἰ δὲ ἰδιάζεις εἰς τὸν οἶκόν σου). L'auteur conseille au lecteur de se livrer à tous les travaux qui lui assurent le bienêtre, car il n'a pas d'autres ressources (οὐ γάρ ἐστίν σοι ἕτερος πόρος ζωῆς). Après avoir expliqué quelles activités le lecteur doit développer, l'auteur affirme : καὶ εἰ οὕτως βιῶν ἔχεις, μὴ ἀναπέσῃς καὶ ἀμελήσῃς τοῦ βίου σου καὶ ταῦτα πάντα μειωθήσονται· ἀλλὰ σπούδαζε εἰς τὸ καλῶς κυβερνᾶν τὸν βίον σοῦ (« En menant cette vie, fais cependant attention à ne pas te laisser aller : tu ne dois pas négliger τοῦ βίου σου, au risque que tous tes richesses finiront pour s'épuiser ; prends garde à bien gérer τὸν βίον σοῦ »)[39]. Ici, à mon avis, aucun doute n'est possible : le βίος en question est le patrimoine, d'autant plus que Kékauménos s'en inquiète : si on néglige la gestion du patrimoine, les employés de la maison en tireront profit : εἰ δὲ καὶ ἀμελήσεις, τότε τὸ σὸν κέρδος φάγωσιν οἱ ὑπηρετοῦντές σοι καὶ ποιήσονται αὐτὸ ἴδιον (« Si tu te

[38] G. G. Litavrin, *Sovety*, § 85, p. 304[26] (trad. p. 198).
[39] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 88, p. 132[11-13] (trad. p. 113-114).

fais négligent, tes serviteurs s'approprieront et dévoreront tout ton gain »)[40]. La traduction de Dimitris Tsougkarakis donne le même sens (βιός, en grec moderne, conserve cette valeur) ; la traduction de Charlotte Roueché parle également de « moyens d'existence », *livelihood*, tandis que celle de Maria Dora Spadaro propose l'interprétation suivante : « non prendere alla leggera la conduzione della tua vita. Fa' in modo, invece, di amministrare bene la tua esistenza », ce qui nous renvoie à une dimension éthique et non économique.

D'autres passages méritent d'être examinés, car la valeur à donner au mot βίος n'est pas explicite et dépend largement de l'interprétation du traducteur. Toujours dans la troisième partie de l'œuvre, Kékauménos donne des conseils précis à son lecteur en ce qui concerne l'accueil d'étrangers à la maison. Il insiste sur le fait qu'il vaut mieux héberger quelqu'un à l'extérieur, car à l'intérieur il pourrait s'éprendre de l'une des femmes de la maison et être indiscret. Il cite l'exemple d'un homme puissant de Constantinople dont la femme, qui pourtant avait rejeté les avances de l'empereur, tomba sous le charme d'un invité, souillant ainsi la réputation de sa famille (anecdote pour soutenir l'argumentation). À cette sous-unité, s'en suit une autre, où il recommande de bien garder tus les secrets personnels pour ne pas être à la merci d'un tiers.

À ce point, Kekauménos dit : οἱ εἰσερχόμενοι εἰς τὴν οἰκείαν σου ἀγαθοὶ ἔστωσαν καὶ μὴ περίεργοι· ὁ γὰρ περίεργος τὸν βίον σου ἐρευνᾶ καὶ τὰ ἐλαττώματα τῆς οἰκείας σου ἀνερευνήσας ὡς ὑπομνηματογράφος παρασημειώνεται καὶ ἐν καιρῷ ὀνειδισμοῦ σου ἐρεῖ (« Ceux qui viennent chez toi doivent être des gens honnêtes et nullement curieux. Un indiscret scrute ton βίον, espionne ta maison et prend des notes comme un secrétaire ; dans des temps difficiles pour toi, il les divulgue)[41]. Faut-il comprendre « ta vie » (ou éventuellement « ta façon de vivre »), comme l'ont fait d'autres traducteurs, ou bien « ton patrimoine » ? Je crois que la deuxième interprétation est plus correcte : l'invité indiscret remarque ce qui se trouve dans la maison, les défauts, et il en prend note, comme un ὑπομνηματογράφος, pour s'en servir contre le trop candide patron de la maison au cas où il devrait affronter des reproches, qui pourraient être de nature judiciaire ; si on reproche à quelqu'un des fautes liées à son enrichissement, la composition de sa fortune peut être

[40] *Ibid.*, p. 132^{13-15} (trad. p. 114).
[41] *Ibid.*, § 104, p. 152^{22-26} (trad. p. 125).

évoquée, tout comme sa façon de vivre[42]. C'est bien l'une des préoccupations qui hantent Kékauménos : en cas d'accusation portée contre un malheureux, toute pièce pouvant l'accabler sera ajoutée au dossier. Il revient maintes fois sur cette question dans ses conseils. Le *Stratégikon* fourmille de recommandations pour éviter de finir face à un tribunal, où des fausses accusations seront portées contre un malheureux individu, qui en subira les plus lourdes conséquences. Il me semble donc que, en ce cas, nous pouvons comprendre le passage dans le sens qu'il ne faut pas permettre à quelqu'un de scruter les biens et les ressources dont on dispose, sous peine d'encourir des ennuis.

L'idée même d'ὑπομνηματογράφος, me semble confirmer cette lecture. Certes, nous pouvons l'entendre comme celui qui enregistre le « souvenir » ou la « mention des faits ». Dans l'*Ad Nicoclem* d'Isocrate nous trouvons l'expression βούλου τὰς εἰκόνας τῆς ἀρετῆς ὑπόμνημα μᾶλλον ἢ τοῦ σώματος καταλιπεῖν[43]. Reste la question si Kékauménos avait en tête des passages littéraires de ce genre, ou bien s'il songeait à l'administration dont il était coutumier : nous savons que des ὑπομνηματογράφοι, existaient dans le cadre de l'Église, où ils étaient chargés de la rédaction des ὑπομνήματα, mais je crois que le mot pourrait bien avoir été plus largement utilisé pour désigner un secrétaire chargé d'un compte-rendu.

D'autre part le contexte ne nous aide pas à choisir : juste avant cette considération, Kékauménos insiste sur le fait de bien garder ses propres secrets, et de ne les révéler à personne, ce qui pourrait nous conduire à comprendre le βίος comme « façon de vivre ». En conclusion, nous pouvons dire que l'interprétation dans un sens ou dans l'autre peut dépendre aussi de la sensibilité du traducteur, et que la valeur du mot βίος n'est pas univoque.

Également difficile de saisir est le sens de βίος dans un autre passage. Kékauménos conseille le toparque de veiller et être attentif à tous, mais cette recommandation est valable aussi pour d'autres personnes : « Διὸ ἀγρυπνεῖν σε δεῖ ἐν παντὶ καιρῷ καὶ φυλάττειν. οὐ μόνον δὲ εἰς σέ ἐστιν ἀσφαλὴς ἡ ἀγρυπνία καὶ φυλακή, ἀλλὰ καὶ ὁ ποιμὴν καὶ ὁ γεωργὸς καὶ ὁ ἔμπορος καὶ ὁ ναύτης καὶ πάντες οἱ ἐν τῷ βίῳ τὸ οἰονοῦν μεταχειριζόμενοι μικρὸν ῥᾳθυμήσαντες καὶ ἀμελήσαντες ἀπώλοντο, καὶ οὐ βιωτικοὶ δὲ μᾶλλον, ἀλλὰ καὶ πνευματοφόροι

[42] À ce propos nous pouvons citer la considération de l'auteur : « Celui qui a été convaincu de fornication devient un témoin irrecevable, quoi qu'il dise » (*ibid.*, § 144, p. 192[5-6] ; trad. p. 149).

[43] Isocrate, *Ad Nicoclem*, 36.

ἄνδρες ἀρετῇ συνόντες » (« Veiller, être aux aguets, n'est pas une garantie seulement pour toi : le berger, le paysan, le commerçant, le marin, bref, tous ceux qui dans leur βίος font la moindre affaire, sont ruinés pour peu qu'ils se comportent avec négligence et insouciance ; cela concerne non seulement ceux qui traitent des affaires, mais aussi les hommes qui, s'adonnant à la vertu, vivent selon l'esprit »)[44]. Ici deux mots sont à interpréter : l'expression ἐν τῷ βίῳ pourrait bien signifier « dans leur vie », mais il me semble qu'elle indique plutôt la « vie professionnelle », à savoir « les activités », « les moyens de vivre ». Cette impression est renforcée par ce qui suit : les hommes qui vivent dans la foi, comme les ascètes, sont à l'opposé de ceux qui vivent dans le monde ; mais Kékauménos n'entend pas les laïcs en général (les κοσμικοί), mais bien une catégorie particulière constituée par ceux qui exercent une activité, les βιωτικοί, qui sont nommés à la ligne précédente. En outre, juste avant cette considération, Kékauménos a cité ce passage de l'Évangile : « Si le maître de la maison savait à quelle veille de la nuit le voleur doit venir, il veillerait et ne laisserait pas percer sa maison (Mt 24, 43) ; Kékauménos remarque que le passage se réfère à l'esprit, mais qu'il pourrait également être appliqué à la vie professionnelle : καὶ εἰ τάχα περὶ πνευματικῶν διαλέγεται, πλὴν εἰ καὶ ἐπὶ τοῖς βιωτικοῖς ταῦτα ἐκλάβοις καὶ φυλάξεις, οὐχ ἁμάρτῃς » (« Même s'il se réfère aux choses de l'âme, tu ne seras pas dans l'erreur si tu interprètes et observes ces propos concernant aussi les choses matérielles »)[45].

D'ailleurs le mot βιωτικός est utilisé dans d'autres passages, dans des contextes similaires. Voici deux conseils qui incitent à s'adonner à une activité : Ὁ εἰς τὴν ἰδίαν ἐπιστήμην ἀδόκιμος εἰς οὐδὲν εὐδοκιμήσει. οὐ δυστυχής ἐστιν ὁ ὑπὸ τῶν βιωτικῶν περιστάσεων καταπίπτων, δυστυχής ἐστιν ὁ ἐκθειάζων τὰ μάταια (« Celui qui n'est pas expert dans son propre métier ne réussira en rien. Celui qui tombe à cause des circonstances βιωτικῶν, n'est pas un malheureux : le malheureux est celui qui place les futilités au rang de choses divines »)[46]. Les références sont aux activités : d'abord on parle du succès, économique et professionnel (εὐδοκιμήσει), ensuite on évoque brièvement le destin de celui qui n'excelle pas. Kékauménos tâche de réconforter son lecteur, en lui disant que, si les affaires ne marchent pas, il ne sera pas malheureux : ce n'est pas un malheur pour un homme excellent de tomber à cause des incertitudes

[44] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni* § 225, p. 240^{30}-242^{2} (trad. Odorico, *Conseils*, p. 180).
[45] *Ibid.*, § 224, p. 240^{23-25} (trad. p. 180).
[46] *Ibid.*, § 141, p. 188^{26-29} (trad. p. 147).

du métier ; en revanche malheureux et digne d'être plaint est celui qui ne s'applique pas à son activité, qui n'excelle pas et qui ne songe qu'aux futilités.

Un autre passage, où il est question de l'opposition entre activité professionnelle et activité spirituelle, sera examiné ultérieurement. Je rappelle ici seulement la formulation : ὥσπερ γάρ σοι παραγγέλλω σπουδαῖον εἶναι εἰς τὰ ***βιωτικά***, οὕτως θέλω εἶναι σε σπουδαῖον καὶ εἰς τὰ πνευματικά (« De la même manière que je t'encourage à être vertueux dans les affaires, je veux que tu sois aussi vertueux dans les choses de l'esprit »)[47].

Passons maintenant à un autre cas, toujours tiré de la troisième partie. Kékauménos déconseille fortement l'achat de charges publiques : celui qui y a recours, doit forcément récupérer l'argent investi, et il est porté à escroquer les pauvres. Le conseil ne s'adresse pas qu'aux stratèges et aux juges, mais aussi à ceux qui essayent d'obtenir des notables locaux une fonction par le biais de pots-de-vin. De façon extrêmement claire, Kékauménos annonce le sujet au début du paragraphe 139 et le clôt par une sorte de sentence. Voici la recommandation initiale : μὴ ὠνήσῃ τὴν ἀρχὴν διὰ ξενίων (« N'achète pas le pouvoir par des présents »)[48] : et la conclusion en guise de dicton : ἐκ τούτου οὖν συμβαίνουσιν αἱ κατὰ τὸν βίον ἀνωμαλίαι (« De là [*scil.* des profits tirés de l'exercice de la fonction] viennent les désordres touchant au βίος »)[49].

Les traducteurs ont interprété l'expression αἱ κατὰ τὸν βίον ἀνωμαλίαι comme « les désordres de la vie ». Certainement leur lecture est largement justifiée : l'expression βίου ἀνωμαλίαι appartient à une tradition très longue. Cependant, de quels désordres parle-t-on ? Et de quelle vie ? De la vie de qui ? L'affirmation de Kékauménos qui précède l'expression paroemiographique est : ὑποκλέπτουσιν ἑαυτοῖς δουλείας τινὰς αἰσχροκερδεῖς ἀναλαβέσθαι παρ›αὐτῶν, ὅπως ἀδικήσαντες τοὺς πένητας καὶ κερδήσαντες αὖθις εἰς ξένια τράπωνται (« Ils les [*scil.* les archontes de province] abusent afin de s'approprier quelque travail de honteux profit, en sorte que, escroquant les pauvres et gagnant ainsi leur argent, ils le transforment en cadeaux »)[50]. Le contexte est bien économique, et penser que l'action des fermiers des impôts cause des « désordres de la vie » n'a pas beaucoup de sens. Pourquoi une injustice fiscale provoquerait-elle des désordres dans la vie ? Il faut penser que des

[47] *Ibid.*, § 93, p. 138[11-13] (trad. p. 116).
[48] *Ibid.*, § 139, p. 186[28] (trad. p. 146).
[49] *Ibid.*, § 139, p. 188[7-8] (trad. p. 146).
[50] *Ibid.*, § 139, p. 188[4-7] (trad. p. 146).

mesures arbitraires du fisc portent des troubles « dans la vie professionnelle », et non dans la vie tout-court.

Dans ce cas il me semble évident que Kékauménos parle des problèmes relatifs aux désordres financiers causés par une fiscalité rendue non équitable par des fonctionnaires qui ne songent qu'à leur intérêt personnel. Cette interprétation, logique en soi, se révèle encore plus probable si nous lisons la suite et qui conclut le raisonnement à l'aide de citations : si on songe à une charge, c'est de Dieu qu'elle doit venir (à ce propos Kékauménos cite aussi saint Paul : πᾶσα ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐστίν [Rm 13,1]) ; ensuite sont opposés ceux qui travaillent la terre à la sueur de leur front, et en tirent leurs moyens de vivre, à ceux qui louent la charge de fermiers des impôts (πακτονάριοι) et qui s'enrichissent sur les dos des pauvres, en donnant aux archontes le gain (τοὺς δὲ λαμβάνοντας ἀπὸ σοῦ κερδαίνειν χρήματα) et en procurant à eux-mêmes le péché.

L'ensemble textuel nous fournit donc des indications sur la façon de comprendre le passage, mais il est vrai que l'habitude à comprendre βίος en tant que « vie » nous conduit tout naturellement à traduire la considération de Kékauménos comme « les désordres dans notre vie quotidienne », au lieu de « les désordres qui touchent aux moyens de vie », « au patrimoine ». Cette dernière lecture est justifiée, comme je l'ai dit, par le sens général : l'augmentation des impôts, due aux fermiers qui veulent récupérer l'argent investi dans l'achat de la fonction, produit des désordres dans le patrimoine des particuliers. D'autre part, l'exemple porté par Kékauménos des vicissitudes de Jean Maïos, le parent qui avait tout perdu car il espérait pouvoir s'enrichir en devenant fermier des impôts, pourrait aussi suggérer que l'auteur, qui déconseille à plusieurs reprises à son lecteur de faire carrière dans la fiscalité, le prévient de ce que de la pratique des pots-de-vin découlent injustice, péché et ruine économique.

Face à la double interprétation du mot (« vie » / « patrimoine ») seul le contexte peut nous faire adopter l'une ou l'autre lecture, et celui-ci nous exhorte à être très attentifs. Comme nous l'avons vu, dans plusieurs cas existe la possibilité d'interpréter le mot de deux manières. Or si, en général, la différence n'est pas énorme dans les passages que nous avons examinés, le contenu d'une autre sous-unité nous intrigue. Le passage est assez long, et le mot βίος y revient souvent.

D'abord Kékauménos affirme avoir assez traité le sujet de la gestion et du soin qu'il faut avoir de son patrimoine en anticipant les coups durs qui peuvent arriver. Ensuite il affirme : ὅθεν χρή σε ἀγωνίζεσθαι *ἐν τῷ βίῳ* καὶ τὴν ἐκ τούτου ταλαιπωρίαν προθύμως φέρειν (Ainsi donc, il te faut batailler ἐν τῷ βίῳ et endurer d'un cœur ferme les peines du travail)[51] : l'expression pourrait nous conduire à l'entendre dans le sens de « dans ta vie », étant donné l'usage de ***ἐν*** ; cependant nous pouvons aussi la comprendre comme « dans la gestion de tes moyens de subsistance », d'autant plus que le passage se situe juste après la recommandation de bien gérer son patrimoine. La suite du discours, qui cite la Bible où il est question de vivre dans la fatigue (argument qui revient souvent dans le texte), nous donne déjà un indice pour son interprétation.

Kékauménos avance dans son raisonnement : ἀκούσας δὲ ὅτι εἶπόν σοι κάμνειν καὶ ἀγωνίζεσθαι ἐν τῷ βίῳ, μὴ ἐκδώσῃς ἑαυτὸν εἰς ἐπινοίας τινὰς καὶ κόπους ἀμετρήτους, καὶ ἐκ τούτου ἀπολέσῃς τὴν ψυχήν σου (« Tu m'as entendu dire qu'il te faut peiner et lutter ἐν τῷ βίῳ. Mais ne t'adonne pas à des entreprises ou des labeurs, au point d'aller perdre ton âme »)[52]. En effet, trop pris par ses travaux, l'homme peut oublier la messe et les prières. Jusqu'ici il ne nous est pas aisé de décider quel sens donner à l'expression ἐν τῷ βίῳ, même s'il semblerait qu'elle doit être interprétée dans le sens de « vie ». Apparemment la solution est donnée trois lignes après ; Kékauménos invite le lecteur à pratiquer les prières : ταῦτα γὰρ εἰς σύστασιν τοῦ βίου ἡμῶν εἰσι καὶ δι'αὐτῶν τῶν λειτουργιῶν γνωριζόμεθα εἶναι δοῦλοι οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ (« Ces prières sont nécessaires pour bâtir notre βίος, et par ces offices nous nous reconnaissons fidèles serviteurs de Dieu »)[53]. La mention de la σύστασιν intrigue un peu ; cependant l'expression « construction de notre existence », même si elle est assez élaborée, se trouve chez plusieurs auteurs, de Grégoire de Nysse à Jean Chrysostome.

Mais voilà que Kékauménos se lance dans une longue discussion sur le rôle de la prière et sur le destin de l'homme. Évidemment, dit-il, l'existence de Dieu est reconnue par tous, même par les démons. Prier soulage l'âme, et Kékauménos veut que son lecteur soit parfait dans les questions de vie comme dans celles qui concernent l'âme : ὥσπερ γάρ σοι παραγγέλλω σπουδαῖον εἶναι εἰς τὰ βιωτικά, οὕτως θέλω εἶναί σε σπουδαῖον καὶ εἰς τὰ πνευματικά

[51] *Ibid.*, § 91, p. 136[20-21] (trad. p. 115).
[52] *Ibid.*, § 92, p. 136[31-33] (trad. p. 116).
[53] *Ibid.*, § 93, p. 138[2-4] (trad. p. 116).

(« De la même manière que je t'encourage à être vertueux en ce qui concerne τὰ βιωτικά, ainsi je veux que tu sois vertueux aussi en ce qui concerne la spiritualité »)[54]. L'opposition entre ce qui concerne la matérialité de la vie et la dimension spirituelle est évidente. Ici nous avons l'impression que ce qu'il disait auparavant ne renvoyait pas à « la vie », mais bien « aux affaires », aux « moyens de subsistance ». D'autant plus qu'il continue son exposé en ces termes : καὶ μὴ εἴπῃς ὅτι «ὁ δεῖνα ἀκολουθίαν ἐκκλησιαστικὴν οὐ ποιεῖ καὶ εὐημερεῖ» (« Ne me dis pas 'untel ne suit pas la messe à l'église et ses affaires sont florissantes' »)[55]. Le mot utilisé est εὐημερεῖ. Il semblerait bien que Kékauménos soulève une objection éventuelle : il y en a qui ne fait pas son devoir de chrétien et connait le succès ! Il répond alors que, d'un côté, personne ne sait ce que cette personne fait en cachette : un homme qui ne suit pas la liturgie peut faire secrètement de bonnes actions, qui seraient à l'origine de son εὐημερία ; de l'autre, il sait bien que les Hébreux, les hérétiques, les Sarrazins et beaucoup d'autres ne connaissent pas le Christ et les dogmes de la fois mais, quand même « εὐημεροῦσιν καὶ ἐθνῶν ἄρχουσι » (« certains d'entre eux sont prospères et gouvernent des peuples »)[56].

Cette affirmation clôt la sous-unité et donne son sens à l'ensemble. Nous sommes dans un contexte économique et les conseils donnés par Kékauménos servent à bien gérer les moyens qui nous permettent de bien vivre. Ceux qui ne font pas leur devoir de chrétiens, gouvernent parfois des peuples et sont riches. Il est vrai que nous ne savons pas si, en secret, ils accomplissent de bonnes actions, mais il ne faut pas songer aux infidèles et aux hérétiques qui sont riches sans même connaître Dieu : c'est Lui qui décide du sort de tous.

Si nous revenons au début de la sous-unité, et nous la lisons à nouveau sous cet angle, la phrase ταῦτα (*scil*. la liturgie et les prières) γὰρ εἰς σύστασιν τοῦ βίου ἡμῶν εἰσι peut aisément être interprétée comme « Ces prières sont nécessaires pour bâtir notre fortune », et la σύστασιν τοῦ βίου, la construction de la fortune, est exactement le sujet de toute cette troisième partie de l'ouvrage de Kékauménos. La considération qui s'ensuit est alors logique : certes, il faut prier, mais d'autres ne prient pas et leurs affaires sont à ce point florissantes,

[54] *Ibid.*, § 93, p. 138^{11-13} (trad. p. 116).
[55] *Ibid.*, § 93, p. 138^{14-16} (trad. p. 116).
[56] *Ibid.*, § 93, p. 138^{23} (trad. p. 117).

qu'ils sont rois de leur peuple. Comment l'expliquer ? La solution appartient à Dieu, car […] ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ οἷς κρίμασιν οἶδε διοικεῖ τὰ πάντα[57].

Or, aussi étonnante qu'elle semble, cette façon de lier la pratique des vertus chrétiennes et le succès économique apparaît ailleurs dans le texte de Kékauménos. Souvent l'auteur insiste sur le fait que Dieu rendra le double du bien qui a été fait, ce qui est absolument traditionnel, mais un passage mérite d'être cité. Après avoir exhorté le lecteur à donner de l'argent à celui qui en a besoin pour racheter des prisonniers de guerre ou pour une autre raison bien fondée, Kékaumenos affirme que Dieu rendra le double pour cette bonne action. Il ajoute immédiatement : ὁ Θεὸς διπλοῦν σοι τοῦτο (*scil*. l'argent emprunté) παρέξει, μόνον μὴ διὰ τόκον ἢ αἰσχροκέρδειαν ἢ ἔρωτα σατανικόν (« Dieu t'en concédera le double, mais non pas pour gagner des intérêts, ou empocher des gains illicites, ou encore pour un amour satanique)[58]. Le texte est clair : fais l'aumône et tu en tireras des bénéfices, à condition que l'argent que tu gagneras ne soit pas investi dans des actions blâmables, comme demander des intérêts, faire des opérations louches ou s'adonner à la luxure. La conception exprimée par Kékauménos en ce qui concerne la relation entre argent et religion est tout à fait particulière.

Quant au succès des non-chrétiens ou non-orthodoxes, la question est sans aucun doute ancienne : il vaut la peine de citer Anastase le Sinaïte et ses *Interrogationes et Responsiones*. La question 10, par exemple, porte sur ceux qui ont commis de péchés charnels et qui ont reçu des bénéfices de Dieu : tout comme Kékauménos, Anastase répond qu'il est possible que ces personnes aient fait le bien en cachette, ou qu'elles se soient repenties dans leur cœur, ce qui justifie la clémence divine[59]. Mais il semble que, par rapport à la tradition, Kékauménos simplifie la question, et interprète de manière personnelle les finesses dont les auteurs plus aguerris étaient maîtres. Même la σύστασις τοῦ βίου pourrait alors être le fruit d'une interprétation de Kékauménos, qui plie à sa vision des choses ce que les Pères de l'Eglise entendaient. Cette simplification nous fait davantage apparaître le vécu du Byzantin, justement parce qu'elle échappe aux subtilités et se fait plus proche du quotidien.

---

[57] *Ibid.*, § 93, p. 138[25-26].

[58] M. D. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 114, p. 160[19-20] (trad. Odorico, *Conseils*, p. 129-130).

[59] *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones*, éd. M. Richard et J. A. Munitiz, Turnhout 2006 (Corpus christianorum. Series graeca, 59), 73, p. 125.

Je viens donc aux conclusions. La lecture d'un texte et sa traduction demandent un engagement personnel de la part de celui qui s'y livre. En général, celui qui traduit une œuvre qui rentre dans les sillons bien tracés de la tradition peut avancer avec une assurance qui manque à qui s'occupe d'un ouvrage qui peut cacher de significations différentes de celles qu'on attend. Dans ces cas, il faut s'interroger sur l'acception d'un mot et découvrir que par ce biais nous ouvrons la porte à une série de questionnements très étendue. Se taire facilite la tâche mais ne résout pas le problème, car ce n'est pas ainsi que nous pouvons faire avancer notre recherche.

L'analyse des récurrences du mot βίος nous montre sa polysémie, ce qui n'est pas du tout étonnant ; elle nous permet aussi d'avancer des lectures différentes, qui peuvent ouvrir la voie à une interprétation nouvelle de la mentalité byzantine. Cette analyse nous montre que les Byzantins, à tout le moins Kékauménos, établissent une continuité entre un comportement idoine et une gestion idoine des biens, et surtout un système de relations de l'un à l'autre : se comporter bien dans sa vie, c'est bien gérer ses biens, et inversement, manquer à l'un, c'est manquer à l'autre. Les sources plus « officielles », plus coutumières ou plus traditionnelles, se prêtent plus difficilement à des lectures de ce type. Kékauménos peut être, en ce sens, une clef pour ouvrir d'autres textes.

UNE CHRONIQUE BYZANTINE INCONNUE

1. Les études

En 1629, Léon Allacci faisait imprimer à Lyon un magnifique livre consacré à l'œuvre d'Eustathe d'Antioche[1], livre très érudit, qui comportait entre autres l'*editio princeps* du *Commentaire à l'Hexaéméron* attribué à cet auteur, avec une élégante traduction latine et un ensemble épatant de notes philologiques. Pour le savant éditeur, nul doute que le *Commentaire* était l'œuvre d'Eustathe, évêque d'Antioche ayant vécu entre la fin du IIIe et la moitié du IVe siècle. Cet ouvrage d'ailleurs avait déjà suscité l'intérêt des humanistes du XVIe siècle, s'il est vrai que le cardinal Guglielmo Sirleto l'avait « découvert » au début des années 1560, puisqu'il aurait signalé à Latino Latini son intention de le publier[2] : découverte toute relative, et plutôt dans le jargon des philologues, car ce texte connaissait une fortune remarquable à cette époque, plusieurs manuscrits contenant le *Commentaire* ayant été copiés au cours du même XVIe siècle.

Malgré l'effort très savant d'Allacci et son enthousiasme, l'ouvrage resta méconnu et son sort ne fut pas meilleur après la réimpression dans le 18° volume de la *Patrologia Graeca* de Migne, parmi les *spuria* d'Eustathe[3]. Ce ne fut qu'en 1927 qu'une étude systématique fut menée par Zöpfl, qui entre autres signala un nombre important de manuscrits[4] et identifia les sources utilisées dans la composition de l'ouvrage. Encore plus important, il nia de façon scientifique et irréfutable la paternité d'Eustathe, et depuis l'œuvre est attribuée à un Pseudo-Eustathe, sans qu'on puisse dire davantage. Mais même cet exercice philologique de haut niveau n'a donné aucun résultat : condamné à l'indifférence, le *Commentaire* ne fut pas étudié comme il l'aurait mérité.

---

[1] Leo Allatius, *SPN Eustathii archiepiscopi Antiocheni, et martyris, In Hexahemeron Commentarius ac De Engastrimytho dissertatio adversus Originem …*, Lugduni 1629.

[2] La notice, signalée par F. Zöpfl, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathius zum Hexameron*, Münster 1927 (Alttestamentliche Abhandlungen, 10/5), p. 10, n. 2, se trouve dans une lettre de Latino Latini où il fait référence à la « découverte » du *Commentaire* : Latini Latinii Viterbiensis, *Epistolæ, Coniecturæ, & Obseruationes Sacra, Profanaque Eruditione Ornatæ …* , Tomus secundus, Viterbo 1667, p. 116.

[3] *Patrologia Graeca*, vol. 18, col. 707-794.

[4] F. Zöpfl, *Der Kommentar*...

Tout récemment quelques études ont paru qui abordent la personnalité et la production d'Eustathe. D'abord l'édition des œuvres d'Eustathe, qui ne comprend pas le *Commentaire*[5], puisqu'il n'est pas de sa plume, ensuite deux articles consacrés aux *Parasteseis syntomoi chronikai*[6], conservées dans un manuscrit parisien où se trouve aussi le *Commentaire*, et enfin un article de S. Cartwright qui fait le point sur les recherches concernant Eustathe d'Antioche[7].

2. La chronologie de l'œuvre

La question de la paternité est intimement liée à la nature même du *Commentaire*, qui est constitué – au moins dans la première partie – d'une série de citations : il s'agit d'une sorte de centon, qui fait partie de ce que j'appelle la « culture de la *syllogé* »[8]. Or, parmi les sources les plus citées se trouvent les *Homélies sur l'Hexaéméron* de Basile de Césarée[9], qui certainement ne peuvent avoir été connues par Eustathe : Basile naît en 329, lorsqu'Eustathe était encore évêque d'Antioche, d'où il fut exilé en 330. Même si nous ne connaissons pas la date de la mort d'Eustathe, tout porte à croire qu'il y a incompatibilité chronologique. D'autres arguments d'un poids plus relatif ont été avancés par Zöpfl.

Si donc le *terminus post quem* de cet ouvrage est la fin du IVe siècle, ce qui en écarte de façon sûre la paternité eustathienne, le *terminus ante quem* est plus

---

[5] J. H. Declerk (éd.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia*, Turnhout 2002 (Corpus Christianorum Series Graeca, 51).

[6] P. Odorico, « Du recueil à l'invention du texte : le cas des *Parastaseis Syntomoi Chronikai* », *Byzantinische Zeitschrift* 107/2, 2014, p. 755-783 ; id., « Dans le dossier des choniqueurs. Le cas d'Eustathe d'Antioche », dans J. Signes-Codoñer – I. Perez-Martin (éd.), *Textual Transmission in Byzantium: between Textual Criticism and Quellenforschung*, Turnhout 2014 (Lectio. Studies in the Transmission of Texts & Ideas, 2), p. 373-389.

[7] S. Cartwright, « Eustathius of Antioch in Modern Research », *Vox Patrum* 33, 2013, t. 59, p. 465-485.

[8] Voir P. Odorico, « La cultura della συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole dei sapere di Giovanni Damasceno », *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1990, p. 1-23 ; id., « Cadre d'exposition / cadre de pensée – la culture du recueil », dans P. Van Deun et C. Macé (éd.), *Proceedings of the International Conference Encyclopedic Trends in Byzantium ?*, Louvain – Paris 2011 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), p. 89-107 [articles repris dans ce volume (n. éd.)]. L'analyse que j'ai menée sur le *Commentaire* démontre son appartenance à cette mouvance intellectuelle : id., « Dans le dossier des chroniqueurs... ».

[9] *Homélies sur l'Hexaéméron par Basile de Césarée*, texte grec, introduction et traduction de S. Giet, Paris 1968[2] (Sources chrétiennes, 26bis).

problématique. L'argument fondamental avancé par Zöpfl pour dater l'ouvrage avant le VIe siècle est représenté par l'indication de l'année de l'incarnation du Christ annoncée dans l'ouvrage. Voici le passage en question[10] :

> Λογιζόμεθα γὰρ διαμεῖναι τὴν κτίσιν ἄχρις ἕκτης χιλιάδος … ἐπεὶ καὶ ἐν ἓξ ἡμέραις ὁ Θεὸς τὴν συντέλειαν τοῦδε τοῦ παντὸς συνεστήσατο. Ἐπὶ δὲ τὴν τοῦ Κυρίου παρουσίαν καὶ ἀνάστασιν ἔτη πεντακισχίλια καὶ πεντακόσια τριάκοντα ἓν, ὡς λείπειν τετρακόσια πεντήκοντα ἐννέα ἔτη τῆς ἕκτης χιλιάδος. Ἔστι δὲ τῆς τοῦ κόσμου συντελείας σημεῖον τὸ σάββατον· καὶ εἰκότως ἐπ›ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ὁ Κύριος ἐπιδημήσας τῷ κόσμῳ ἐν παρασκευῇ πέπονθεν, ἥτις ἐστὶν ἡμέρα ἕκτη, καὶ ταύτης τῆς ἡμέρας ὥρα ἦν ὡσεὶ ἕκτη, ἡνίκα ἐσταυρώθη, τοῦ λόγου σημαίνοντος διὰ τοῦ τῆς ἕκτης χιλιάδος τὸ ἥμισυ· καὶ διὰ τοῦτο ὡρισμένως οὐκ εἶπεν ὥρα ἕκτη, ὑπεμφαίνοντος τοῦ λόγου ὀλίγῳ πλείω τοῦ ἀριθμοῦ ὑπερπαίειν. Ἀπὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τὴν τριακονταετηρίδα Κωνσταντίνου ἔτη ἐστὶ σξθ΄. Ὥσπερ δὲ ὁ Ἰωνᾶς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους διατρίψας ὑγιὴς ἀπεδόθη, οὕτω καὶ ἡμεῖς πάντες, τὰς τρεῖς τοῦ αἰῶνος διαστάσεις ποιήσαντες ἐν τῇ γῇ, ἀναστησόμεθα. Τρία γὰρ τοῦ χρόνου ἐστὶ καθολικὰ διαστήματα, ἐνεστὼς, παρῳχηκὼς, μέλλων, ὧν τὰ σύμβολα ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ᾠκονόμησε, τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ποιήσας ἐν τῇ γῇ, διδάσκων σαφῶς, ὅτι, τῶν προειρημένων περαιωθέντων διαστημάτων τοῦ χρόνου, ἔσται ἡμῶν ἡ ἀνάστασις, τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀρχὴ ὑπάρχουσα. (= Cod. Paris. Gr. 1339, f. 20^v–21^r).
>
> « *Nous calculons que l'univers durera jusqu'au sixième millénaire … puisque Dieu a établi que la fin de l'univers sera en six jours. Comme la présence du Seigneur sur terre et sa résurrection datent de l'année 5531, il y a encore 459 ans au sixième millénaire. Le symbole de la fin du monde est le samedi : c'est naturel, puisque pendant ses derniers jours le Seigneur qui était dans sa vie terrestre, connut la passion un vendredi, à savoir le sixième jour, et pendant cette journée il fut crucifié à la sixième heure ; ce texte indique la moitié du sixième millénaire. Mais c'est à cause de cela que le texte ne dit pas de façon définitive 'la sixième heure', car ce discours dépasse d'un peu le chiffre. Du Christ jusqu'au règne de trente ans de Constantin se sont écoulés 269 ans. Comme Jonas, ayant passé trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre marin, il en est sorti indemne, nous aussi, après avoir passé les trois dimensions temporelles sur terre, nous ressusciterons. En effet, les dimensions temporelles universelles sont trois, le présent, le passé et le futur, et notre Sauveur a représenté leur symbole en passant trois jours et trois nuits sur terre ; il a*

[10] PG 18, 757 C–760 A.

montré clairement que – une fois que les trois dimensions temporelles sont passées – nous connaîtrons la résurrection, qui est le commencement de la vie future ».

Il faut bien dire que le texte n'est pas très clair, mais son sens est évident. Tout est régi par une série de symboles : les six jours de la Création correspondent aux six millénaires, le Christ est mort un vendredi à la sixième heure, l'épisode de Jonas dans le ventre de la baleine pendant trois jours et trois nuits préconise les trois dimensions temporelles, passé – présent - futur, symbolisées également par les trois jours entre la mort et la résurrection du Christ, après lesquelles nous ressusciterons vers la vie éternelle.

Mais que faut-il comprendre du calcul relatif à la fin du monde et à sa date ? Selon Zöpfl « Einen weiteren Anhaltspunkt dürfte uns die Weltzeitberechnung des Ps.-E. (Mi 757C-760A) geben; nach dieser Berechnung umfaßt die ganze Weltzeit 6000 Jahre; Christi Tod und Auferstehung fiel in das Jahr 5531 der Weltära, mit dem Jahre 500 n. Chr. wird der große Weltsabbat beginnen. Ps.-E. hat dieses System zweifellos einem anderen Autor (Hippolytus) entnommen; aber daß er diese Angabe ganz unbedenklich in sein Werk herübernimmt und sie nicht etwa als fremde Anschauung, sondern als die seinige vorträgt, laßt jedenfalls die Schlußfolgerung als berechtigt erscheinen, daß Ps.-E. vor dem Jahre 500 n. Chr. geschrieben bzw. sein Werk kompiliert hat »[11].

Je crois cependant qu'il faut interpréter le passage d'une façon différente. Certes, le calcul de la création du monde avait obsédé les esprits chrétiens depuis longtemps, surtout parce que cette date comportait aussi celle de la fin du monde et du Jugement dernier. Ce que ce passage du *Commentaire* veut dire, est que la résurrection du Christ se situe après 5531 ans de la création du monde. La durée du temps est calculée en six millénaires, et il y a encore 459 ans avant la fin du sixième millénaire (ὡς λείπειν τετρακόσια πεντήκοντα ἐννέα ἔτη τῆς ἕκτης χιλιάδος). La passion du Christ a eu lieu un vendredi à la sixième heure, et nous sommes dans le vendredi du monde. Mais la fin du monde aura lieu le samedi (Ἔστι δὲ τῆς τοῦ κόσμου συντελείας σημεῖον τὸ σάββατον). Le λόγος indique que la crucifixion a eu lieu à la moitié du sixième millénaire (τοῦ λόγου σημαίνοντος διὰ τοῦ τῆς ἕκτης χιλιάδος τὸ ἥμισυ). Mais le même λόγος n'a pas établi avec certitude l'heure de la fin du monde qui peut dépasser d'un peu la sixième heure (du samedi) (διὰ τοῦτο

[11] F. Zöpfl, *Der Kommentar*..., p. 53-54.

ὡρισμένως οὐκ εἶπεν ὥρα ἕκτη, ὑπεμφαίνοντος τοῦ λόγου ὀλίγῳ πλείω τοῦ ἀριθμοῦ ὑπερπαίειν). Cela veut dire que la fin du monde aura lieu au cours des mille ans du samedi, qui suivent les mille ans symbolisés par le vendredi, à une heure non précisée.

Si ma lecture est correcte, le VIe siècle ne représente pas un *terminus ante quem*, et par conséquent la datation proposée par Zöpfl au Ve siècle tombe. D'ailleurs, nous savons très bien qu'à la fin de l'Antiquité le débat sur la fin du monde était très controversé, et les études parues après Zöpfl ont montré que Malalas s'en sert pour soutenir que le sixième millénaire est déjà passé[12]. L'argument avancé par Zöpfl perd donc tout son poids, et à la limite pourrait même servir de *terminus post quem*.

Le seul élément sûr pour dater le *Commentaire* est fourni de façon incontestable par les plus anciens manuscrits du *Commentaire*, et notamment par le cod. Mediolanensis Bibliotheca Ambrosiana D 034 sup. (Martini-Bassi 227) daté du Xe-XIe s. Cependant nous pouvons restreindre la fourchette chronologique, car Georges le Moine (milieu du IXe siècle) utilise le *Commentaire* dans sa *Chronique*, comme on peut le vérifier en parcourant l'apparat critique de l'édition de ce dernier ouvrage[13]. Il nous reste donc un écart d'environ quatre siècles entre la fin du IVe siècle et le début du IXe, écart que la recherche future devra essayer de combler.

3. La nature de l'œuvre

Une réponse à nos questionnements chronologiques peut venir de la nature du *Commentaire*. En effet, si le *Commentaire* est ce que la tradition veut, c'est-à-dire un exposé sur les six jours de la Création, la lecture du passage opérée

---

[12] Parmi les nombreuses études, je signale E. Jeffreys, « Chronological Structure in Malalas' Chronicle », dans E. Jeffreys with B. Croke and R. Scott, *Studies in John Malalas*, Sydney 1990 (Byzantina Australiensia, 6), p. 111-166 ; M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* (Hypomnemata, 147), Göttingen 2003 ; P. Van Nuffelen, « Malalas and the chronographic tradition », dans *Die Weltchronik des Johannes Malalas – Quellenfragen*, éd. L. Carrara – M. Meier – C. Radtki, Stuttgart 2017, p. 261-272.

[13] *Georgii Monachi Chronicon*, ed. Carl de Boor, vol. I: *Textum genuinum usque ad Vespasiani imperium continens*, Leipzig 1904 ; vol. II: Textum genuinum inde a Vespasiani imperio continens, Leipzig 1904 [Reprint: *Georgii Monachi chronicon*, ed. C. de Boor. – ed. stereotypa ed. anni 1904, corr. cur. P. Wirth, Stuttgart 1978].

par Zöpfl a du sens. Mais si la nature de cet ouvrage est différente, alors ce passage controversé doit être lu à la lumière d'un contexte différent.

A bien y voir, déjà le titre de *Commentaire à l'Hexaéméron* ne convient pas exactement à l'ouvrage, même s'il figure souvent dans la tradition manuscrite (p. ex. τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Εὐσταθίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας ὁμιλία εἰς τὴν ἑξαήμερον ὑπόμνημα θαυμαστόν, comme dans le cod. Monacensis gr. 32 du XVIe siècle, ou dans le Matritenis 124, le Vallicell. 55, l'Ambrosianus 530, tous du XVIe siècle[14]). Si nous suivons la pagination de Migne, le texte nous donne le tableau suivant :

708-709B Introduction
709C-710D Premier jour de la création
712A-C Deuxième jour de la création
712C-717A Troisième jour de la création
717B-724A Quatrième jour de la création
724B-737A Cinquième jour de la création
737A-749A Sixième jour de la création
749A-749B Création d'Adam et d'Eve – bannissement du Paradis
Théoriquement le *Commentaire sur l'Hexaéméron* aurait dû s'arrêter ici, mais le récit continue.
749B-751A Adam et ses enfants
751A-753A Descendance d'Adam jusqu'à Noé et au déluge
753A-757C Descendance de Noé jusqu'à Phalek.
A ce point le *Commentaire* introduit la digression sur la mesure du temps que je viens de citer.
757D-759A Calcul chronologique
759A-759D Générations jusqu'Abraham
759D-765B Abraham
765B-771C Générations jusqu'à Joachim et à la Vierge Marie
771C-775A Histoire de Marie
775A-775D Zacharie
775D-779A Joseph en Egypte et descendance
779A-791A Histoire de Moïse et retour des Juifs en Israël
791A-793C Installation des Juifs en Israël jusqu'à la mort de Josué

[14] F. Zöpfl, *Der Kommentar*..., p. 10 s.

A ce point le *Commentaire* finit par la prière des Juifs à Dieu de leur donner des juges (Μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν Ἰησοῦ Ναυῆ οἱ Ἰσραηλῖται, ἀποστάντες τοῦ Θεοῦ, τῇ Ἀστάρτῃ ἐλάτρευσαν καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὑποχειρίους ὁ Θεὸς Χουσαρθὰν τῷ Σύρωνβασιλεῖ, ὅστις εἰς πολλὴν συνοχὴν αὐτοὺς κατέστησεν, ὡς ἐπὶ πολὺ καταπονηθέντας αὐτοὺς βοῆσαι πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ δοθῆναι αὐτοῖς κριτάς). Comme on le voit clairement, l'ouvrage est beaucoup plus qu'une exégèse des premiers six jours de la Création, son contenu correspondant plutôt à celui du Pentateuque. Mais voici que la découverte d'un témoin inconnu d'Allacci et surtout de Zöpfl remet sérieusement en question les certitudes auxquelles les recherches étaient parvenues.

4. Le manuscrit Parisinus graecus 1336

Le manuscrit Parisinus graecus 1336 est bien connu par les philologues qui s'occupent de littérature byzantine. Daté du XIe siècle, il contient les *Parastaseis syntomoi chronikai*, un texte qui a fait verser beaucoup d'encre[15]. Dans deux articles, j'avais déjà présenté mon hypothèse : ce manuscrit contient une série de textes à contenu historique et qui semblent constituer un « cahier » pour préserver des matériaux à usage futur. Cela explique largement la constitution du manuscrit, car il contient très majoritairement des ensembles historiographiques[16] : le soi-disant *Commentaire* du Pseudo-Eustathe, l'ensemble connu sous le titre de *Parastaseis*, et les textes tirés de plusieurs chronographes qui se trouvent à la fin, et qui portent le titre général donné par Omont d'*Anonymi chronicorum ecloge, e Joanne Malala, Georgio Syncello et Theophane, ab Adamo ad Michelem, Nicephori imp. generum ; desinit in Trajano*[17].

---

[15] Je me réfère ici simplement aux ouvrages qui traitent de façon plus extensive ce texte : *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, ed. Th. Preger, fasc. I, Leipzig 1901 ; *Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Introduction, Translation and Commentary, ed. by A. Cameron and J. Herrin, in conjunction with A. Cameron, R. Cormak and C. Roueché, Leiden 1984 (Columbia Studies in the Classical Tradition, 10) ; G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Étude sur le recueil des « Patria »*, Paris 1984 ; A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Diss. Freie Universität Berlin 1987, Berlin 1988 (Poikila Byzantina, 8).

[16] Je renvoie pour l'analyse à mes deux articles cités à la note 6.

[17] H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Seconde partie, Paris 1888, 16, n° 1336. Sur le dernier texte voir aussi P. Odorico, « Les *excerpta* de

Le but de mon intervention n'étant pas de parler du manuscrit en tant que collection de textes, il faut se concentrer sur le *Commentaire* du Pseudo-Eustathe pour en définir la nature, à la lumière des données que le manuscrit parisien nous offre. D'abord quelques précisions. Le texte se trouve aux pages 9r-111r. Si on excepte les quelques lignes contenues au f. 111r, tout le *Commentaire* est contenu dans 102 feuillets, repartis en 12 cahiers de 8 feuillets, plus 6 feuillets qui font partie du premier cahier du texte. Ce cahier devait contenir la fin de l'ensemble de textes constituant le tout premier cahier du manuscrit (cinq petits textes dont le dernier est le catalogue des conciles œcuméniques) et un feuillet qui contenait le début du *Commentaire*. De cette manière, le texte du Pseudo-Eustathe commence avec les mots τῆς Σεμιράμεως τοῦ Ἀβραὰμ τοῖς ἔτεσι (= PG 708 B). Par rapport au texte édité par Allacci, manque donc une page initiale, toujours en imaginant que le texte édité ne soit pas acéphale lui-même. Comme le *Commentaire* du manuscrit de Paris manque du début, une main postérieure a décrit tout en haut de la page le contenu de cette section du manuscrit. Malheureusement, ces deux lignes ont été coupées par un ébarbage, et il se peut que la première contînt le nom de l'auteur. Ce qu'on lit actuellement est : « Χρονικὴ ἱστορία... Ἡρώδου ἐφ΄οὗ ἐγεννήθη ὁ Χριστός »[18]. Mais ce n'est pas tout : les quatrième et cinquième cahiers ont été déplacés, et l'ordre du texte a été fortement bouleversé.

Nous pouvons donc reconstituer l'ordre du texte de la façon suivante :

I : f. 9-14 (il s'agit d'un cahier de 6 feuillets dont le bifolio extérieur est tombé ; de cette manière la première page recto-verso du texte manque du début Κλήμης μὲν οὖν à καὶ τὸ μὲν θερμὸν ἔχει τούτου, τὸ δὲ φῶς, et pour la même raison manque le passage οὐκ ἔχει. Ἀλλ'ἐμερίσθη à τὸν ἥλιον περιστοιχίσωσι à cause de la perte du dernier feuillet.

Malalas dans le cod. *Parisinus gr.* 1336 », dans *Travaux et Mémoires* 23/1, 2019 [= *Mélanges Bernard Flusin*, éd. A. Binggeli et V. Déroche], p. 651-657.

[18] Comme le texte dans le manuscrit est acéphale, et comme le titre postérieur ajouté était celui de « Chronique historique », Omont (*loc. cit.*) l'avait signalé comme histoire de l'Ancient Testament. Sur cette base, mais sans en faire le lien avec le Pseudo-Eustathe, V. M. Istrin avait fait le rapport entre cette « chronique » et la *Palaya*, mais son article (en russe, dans une publication d'accès difficile et sur un sujet de littérature slave médiévale) est demeuré inconnu aux byzantinistes : V. M. Istrin, « Iz oblasti drevne-russkoj literatury, I », *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija, sed'moe desjatiletie*, *čast'* 348 (août 1903), p. 381-414 ; V. M. Istrin, « Redakcii Tolkovoj Palei, II. Vzaimootnošenie polnoj i kratkoj Palej v predelach teksta Palei Kolomenskoj », *Izvestija Otdelenija russkago jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk* 11/1, Saint-Pétersbourg 1906, p. 1-43.

II : f. 23-30
III : f. 31-38
IV : f. 15-22
V : f. 39-57

Le manuscrit de Paris présente un autre aspect fort intéressant, qui bouleverse tout ce qu'on savait jusqu'à présent sur le *Commentaire*. Comme je l'ai dit, le texte édité s'arrête de façon plutôt brusque à la mort de Josué avec la prière des Juifs à Dieu pour avoir des juges. Dans le Parisinus gr. 1336 cette phrase se trouve à la fin du f. 57^{v}, mais les dernières lignes d'écriture portent un titre et la suite du texte[19] :

Κριταί. Πρῶτος Γοθονιὴλ υἱὸς Καινὲζ κρητὴς καθήσταται· ὅστις τὸν Χουσαρσαθὸν τροπωσάμενος εἰρήνης παρέσχεν ἔτη πεντήκοντα.

Le texte continue encore jusqu'au début du f. 111^{r}, sur autres 54 feuillets, tandis que la partie connue du texte s'étend sur les premiers 48 feuillets. En d'autres mots, le manuscrit de Paris nous donne le double du texte édité.

En attente d'une étude plus systématique du manuscrit et de la tradition plus en général, voici sommairement le contenu de la partie inédite rangée selon les titres des paragraphes présents dans le texte.

f. 57v-69v :	histoire du peuple juif jusqu'à Samuel
f. 69v-71v :	βασιλεία Σαοῦλ
f. 71v-76r :	βασιλεία Δαυίδ
f. 76r-79v :	βασιλεία Σολομῶντος
f. 79v-79v :	βασιλεία Ἱεροβοάμ
f. 79v :	βασιλεία Ἀβιᾶ
f. 79v-83r :	βασιλεία Ἀσᾶ (et ses successeurs)
f. 83r-86r :	βασιλεία Ἰωσαφάτ
f. 86r :	βασιλεία Ἰωράμ
f. 86r-86v :	βασιλεία Ὀχοζίου
f. 86v :	βασιλεία Γοθολίας γυναικός
f. 86v-87v :	βασιλεία Ἰωάς
f. 87v-88r :	βασιλεία Ἀμασίου
f. 88r-89r :	βασιλεία Ὀζίου
f. 89r :	βασιλεία Ἰωάθαμ
f. 89r :	βασιλεία Ἄχαζ
f. 89r-92v :	βασιλεία Ἐζεκίου

[19] Je donne ici la translittération du texte et non son édition.

f. 92v-93r : βασιλεία Μανασσῆς
f. 93r : βασιλεία Ἀμώς
f. 93v-94r : βασιλεία Ἰωσίου
f. 94r : βασιλεία Ἰωάχαζ
f. 94r-94v : βασιλεία Ἐλιακείμ
f. 94v : βασιλεία Ἰωακεὶμ τοῦ καὶ Ἰεχονίου
f. 94v-97r : βασιλεία Σεδεκίου
f. 97r-97v : ***Περσῶν δυναστεία***. Κύρου βασιλεία
f. 97v-99r : βασιλεία Καμβύση
f. 99v-99r : Δαρείου βασιλεία
f. 99v-101v : Δαρείου βασιλεία
f. 101v-102r : Ξέρξου βασιλεία
f. 102r-103r : Ἀρταξέρξου βασιλεία
f. 103r-109v : βασιλεία Κύρου τοῦ καὶ Ἀρταξέρξου υἱοῦ Ξέρξου
(cette partie comporte l'histoire de la conquête d'Alexandre le Grand)
f. 109v-111r : Ἡρώδου βασιλεία τοῦ ἀλλοφύλου.

La fin du texte comporte un court calcul des années selon le système lunaire, qui de quelque façon clôt le discours entrepris plus tôt, sur le temps biblique.

5. Conséquences de la nouvelle donne

Il me semble évident que la découverte de ce manuscrit nous empêche de façon certaine et définitive de donner le titre de *Commentaire à l'Hexaéméron* au texte faussement attribué à Eustathe d'Antioche. De quel type d'ouvrage s'agit-il alors ? Je pense qu'il faut revenir au texte et notamment à sa préface pour comprendre la nature du traité. Certes, nous ne savons pas si le texte, même dans le reste de la tradition qui présente un titre avec l'attribution à Eustathe, est complet ou acéphale. Mais ce que nous pouvons comprendre clairement est qu'il s'agit d'une introduction à caractère chronologique.

Dans l'état actuel, le texte présente quelques lacunes qui n'empêchent toutefois pas d'en comprendre le sens. L'auteur entre tout de suite dans le vif du débat de la chronologie (ce qui pourrait être l'indice d'un début lacuneux), pour déterminer l'antiquité des personnages de l'histoire grecque et de l'histoire biblique. La question est de savoir si Inachos était ou non contemporain de Moïse, et quel est le rapport chronologique du premier avec la guerre de Troie, et du second avec les rois de Babylone. Inachos aurait vécu 700 ans avant la guerre de Troie, Abraham aurait été contemporain de Sémiramis. L'auteur cite

ses sources[20] : « Κλήμης μὲν οὖν, καὶ Ἀφρικανὸς καὶ πρὸς τούτοις Τατιανὸς, τῶν δὲ ἐκ περιτομῆς Ἰώσηπος, καὶ Ἰοῦστος ». Par la suite, il fait référence à un historien qui aurait établi des listes chronologiques relatives aux anciens Empires des Chaldéens, des Assyriens, des Mèdes, des Perses, jusqu'aux Egyptiens, aux Macédoniens et aux Romains. Malheureusement il ne nous donne pas le nom de cet historien : « Τῶν δὲ ἁγίων τις ἀκριβεστάτην τῶν χρόνων ποιησάμενος τοῖς χρόνοις Ἰνάχου... ».

Il est fort possible que cet inconnu qui est célébré parmi les saints soit Eusèbe de Césarée. Mais ce qu'il faut retenir c'est le questionnement chronologique qui justifie l'ouvrage. D'autre part, comme nous pouvons le constater grâce à l'apport du manuscrit parisien, loin d'être un commentaire au texte biblique de la création, l'ouvrage traite de toute l'histoire d'Israël, jusqu'à la naissance du Christ et au règne d'Hérode qui marque les débuts de la domination romaine de la Palestine. Bref, il s'agit d'une histoire du peuple juif et de ses rapports avec les Egyptiens et les Perses, fondée sur la Bible (et sur d'autres œuvres) pour expliquer le déroulement des événements. Avec quel type d'ouvrage pouvons-nous la comparer ? Certainement pas avec les commentaires ou les chaînes interprétatives, mais plutôt avec les chroniques universelles. Pour s'en rendre compte, on peut comparer un long passage de l'*Ecloga chronographica* de Georges le Syncelle[21] avec la première partie du texte du Pseudo-Eustathe.

Georges le Syncelle

Μωυσέα γένος Ἑβραῖον, προφητῶν ἁπάντων πρῶτον, ἀμφὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, λέγω δὲ τοῦ Χριστοῦ, ἀμφί τε τῆς τῶν ἐθνῶν δι' αὐτοῦ θεογνωσίας χρησμοὺς καὶ λόγια θεῖα γραφῇ παραδεδωκότα, *τοῖς χρόνοις ἀκμάσαι κατὰ Ἴναχον* εἰρήκασιν ἄνδρες ἐν παιδεύσει γνώριμοι, *Κλήμης, Ἀφρικανός, Τατιανὸς τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου, τῶν τε ἐκ περιτομῆς Ἰώσηππος καὶ Ἰοῦστος, ἰδίως ἕκαστος τὴν ἀπόδειξιν ἐκ παλαιᾶς ὑποσχὼν ἱστορίας. Ἴναχος δὲ τῶν Ἰλιακῶν ἔτεσιν ἑπτακοσίοις πρεσβεύει.* Ἑλληνικῶν δὲ φιλοσόφων, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος ἀνὴρ ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν προβεβλημένος, ἐν τῇ δ΄ τῆς εἰς μάτην αὐτῷ πονηθείσης καθ' ἡμῶν ὑποθέσεως πρὸ τῶν Σεμιράμεως χρόνων τὸν Μωυσέα

[20] Le texte se trouve aux col. 708-709 de la PG 18.

[21] *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, ed. A. A. Mosshammer, Leipzig 1984, p. 73, 12–74, 20.

γενέσθαι φησί· βασιλεύει δὲ Ἀσσυρίων ἡ Σεμίραμις πρόσθεν ἔτεσι ν´ πρὸς τοῖς ρ´. ὥστε εἶναι κατὰ τοῦτον τῶν Τρωικῶν Μωυσέα πρεσβύτερον ν´ καὶ ω´ ἔτεσιν. Ἐγὼ δὲ περὶ πολλοῦ τὸν ἀληθῆ λόγον τιμώμενος καὶ τὸ ἀκριβὲς ἀνιχνεῦσαι διὰ σπουδῆς προὐθέμην· ἔνθεν ὁρμηθεὶς ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης συντάξει ὕλας ἐκπορίζων ἐμαυτῷ χρόνων ἀναγραφὰς συνελεξάμην παντοίας, *βασιλείας τε Χαλδαίων, Ἀσσυρίων, Μήδων, Περσῶν, Λυδῶν, Ἑβραίων, Αἰγυπτίων, Ἀθηναίων, Ἀργείων, Σικυωνίων, Λακεδαιμονίων, Κορινθίων, Θετταλῶν, Μακεδόνων, Λατίνων, οἷς ὕστερον γέγονεν ἐπίκλην ὄνομα Ῥωμαῖοι·* ὁμοῦ γίνονται ιε´.

Ἐν δὲ τῷ παρόντι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τοὺς χρόνους συναγαγὼν καὶ ἀντιπαραθεὶς ἐκ παραλλήλου τὸν παρ' ἑκάστῳ ἔθνει τῶν ἐτῶν ἀριθμὸν χρονικοῦ κανόνος σύνταξιν ἐποιησάμην, εὑρών τε παρ' Ἑβραίοις

διαφόρους τῶν χρόνων ἀποδόσεις, τὴν μὲν πλεονάζουσαν, τὴν δὲ ἐλλείπουσαν, οὐ τὴν

Pseudo-Eustathe

Κλήμης μὲν οὖν, καὶ Ἀφρικανὸς καὶ πρὸς τούτοις Τατιανὸς, τῶν δὲ ἐκ περιτομῆς Ἰώσηπος, καὶ Ἰοῦστος κατὰ Ἴναχον ἀκμάσαι τὸν θεσπέσιον Μωϋσέα ἱστόρησαν, *ἰδίως ἕκαστος ἐκ παλαιᾶς ἱστορίας ὑποσχὼν τὴν ἀπόδειξιν. Ἴναχος δὲ ἑπτακοσίοις ἔτεσι τὸ Ἰλιακὸν προτερεῖ πόλεμον.* Τῶν δὲ ἁγίων τις ἀκριβεστάτην τῶν χρόνων ποιησάμενος τοῖς χρόνοις Ἰνάχου, τὸν μὲν ἁγιώτατον εὗρεν Ἰακὼβ συνακμάσαντα· Μωϋσέα δὲ Ἰώσηπος. Χρονικοῦ γὰρ κανόνος σύνταξιν ἐπινοήσας ἐκ παραλλήλου, ἀντιπαρέθηκε τὸν παρ› ἑκάστῳ ἔθνει δυναστεύοντα. Συνήγαγε δὲ χρόνους *τῆς βασιλείας Χαλδαίων, Ἀσσυρίων, Μήδων, Περσῶν, Λυδῶν, Ἑβραίων, Αἰγυπτίων, Ἀθηναίων, Ἀργείων, Σικυωνίων, Λακεδαιμονίων, Κορινθίων, Θετταλῶν, Μακεδόνων, Λατίνων, τῶν ὕστερον κληθέντων Ῥωμαίων.* Καὶ τούτων τοὺς χρόνους ἐπὶ ταυτ.....σας ἑκάστου ἔθνους τῶν βασιλέων συνεκ..... χρόνους, ἀντιπαρατιθεὶς τὰ ἔτη τῆς βασιλείας Ἀσσυρίων βασιλίδος, τουτέστι τῆς Σεμιράμεως Ἀβραὰμ τοῖς ἔτεσι. *Κατὰ γὰρ τὴν Σεμίραμιν Ἀβραὰμ ὁ μακάριος ἐγνωρίζετο·* ὁ δὲ Ἰώσηππος κατὰ Ἴναχον· Μωϋσῆς δὲ κατὰ Κέκροπα, ὃν πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἔτεσι τριακοσίοις... *πρῶτον τῆς Ἀττικῆς Ἑλλήνων παῖδες, ὡς εἶναι τῶν παρ› Ἕλλησιν ἀρχαίων σοφῶν τὸν Μωϋσέα πρεσβύτατον, Ὁμήρου λέγων καὶ Ἡσιόδου, καὶ τῶν Τρωϊκῶν, Ἡρακλέους τε, καὶ Μουσαίου, καὶ Λίνου, ἔτι τε Χείρωνος, Ὀρφέως, Διοσκούρων, Ἀσκληπιοῦ, Διονύσου, Ἑρμοῦ, Ἀπόλλωνος, καὶ τῶν Ἑλληνικῶν μυστηρίων, καὶ τελετῶν, καὶ αὐτῶν τῶν Διὸς πράξεων· ἔτι δὲ τοῦ κατὰ*

ἐμαυτῷ κεχρησμένην, λέγω δὲ τὴν πλήθουσαν, ἥρπασα, τὴν δὲ ἐνδέουσαν μετῆλθον· πλὴν ἀλλὰ καὶ οὕτω κατὰ μὲν Ἴναχον, ὃν πρῶτον Ἕλληνες Ἄργους βασιλεῦσαί φασι, τῶν Ἑβραίων προπάτορα Ἰσραὴλ γενόμενον εὗρον, ἐξ οὗ τὸ δωδεκάφυλον τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους τῆς τοῦ Ἰσραὴλ ἐπωνυμίας ἠξιώθη, *κατὰ δὲ τὴν Σεμίραμιν τὸν Ἀβραάμ*, Χαλδαῖον μὲν τὸ γένος, ἄλλως δὲ ἄνδρα θεοφιλῆ καὶ πρῶτον τῶν παρ› Ἑβραίοις προφητῶν εἶναι πεπιστευμένον, Μωυσέα δέ, φιλαλήθως εἰπεῖν, τούτων μὲν νεώτερον, τῶν δὲ παρ›Ἕλλησιν ἀρχαιολογουμένων ἁπάντων πρεσβύτατον, *Ὁμήρου λέγω καὶ Ἡσιόδου, καὶ αὐτῶν γε τῶν Τρωικῶν, καὶ ἔτι Διοσκούρων, Ἀσκληπιοῦ, Διονύσου, ἡρώων τε πάντων, Ἑρμοῦ τε καὶ Ἀπόλλωνος, τῶν τε λοιπῶν παρ› Ἕλλησι θεῶν, μυστηρίων τε καὶ τελετῶν, Διός τε αὐτοῦ πράξεων τῶν παρ› Ἕλλησι μνημονευομένων· τούτων γὰρ ἁπάντων τὴν ἱστορίαν νεωτέραν τῆς Κέκροπος ἡλικίας παῖδες Ἑλλήνων παραδιδόασι*. Μωυσέα δὲ ἡ παροῦσα συνεξέτασις τῶν χρόνων γενέσθαι κατὰ Κέκροπα τὸν διφυῆ, ὃν πρῶτόν φασι τῆς Ἀττικῆς βασιλεῦσαι, συνίστησι πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἀμφὶ τὰ τν΄ ἔτη *Δευκαλίωνα κατακλυσμοῦ, καὶ τῆς ἐπὶ Φαέθοντος ἐκπυρώσεως, Ἐριχθονίου τε γενέσεως ἐξ Ἡφαίστου καὶ γῆς, καὶ Κόρης ἁρπαγῆς.*

Οὗτοι γὰρ πάντες ὑπῆρξαν μετὰ Κέκροπα, ὃν πολλὰ Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος τοῖς χρόνοις ὑποβεβήκασιν. Εἰ δὲ τούτων ἐλαττοῦνται τοῖς ἔτεσι, πολὺ δήπου τῆς Μωϋσέως ὑπάρχουσιν ἡλικίας κατώτεροι. Οὗτος τοίνυν τῶν σοφῶν πάντων διδάσκαλος ἀνεδείχθη τῆς ἀληθείας θειότατος. Τὴν γὰρ τῶν Αἰγυπτίων λεγομένην διαπτύσας σοφίαν, ἄριστα περὶ τῆσδε τοῦ κόσμου διεξῆλθε συστάσεως, ὑπ’ αὐτοῦ δηλονότι τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ καὶ δημιουργοῦ τοῦ παντὸς ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀλήθειαν.

Le parallèle entre les deux textes est saisissant : non seulement la problématique est très semblable, mais aussi la liste des autorités citées, dans le même ordre. Pour Georges le Syncelle ce sont « Κλήμης, Ἀφρικανός, Τατιανὸς τοῦ καθ’ ἡμᾶς λόγου, τῶν τε ἐκ περιτομῆς Ἰώσηππος καὶ Ἰοῦστος », et ensuite « Ὁμήρου λέγω καὶ Ἡσιόδου, καὶ αὐτῶν γε τῶν Τρωικῶν, καὶ ἔτι Διοσκούρων, Ἀσκληπιοῦ, Διονύσου, ἡρώων τε πάντων, Ἑρμοῦ τε καὶ Ἀπόλλωνος » ; pour le Pseudo-Eustathe « Κλήμης μὲν οὖν, καὶ Ἀφρικανὸς καὶ πρὸς τούτοις Τατιανὸς, τῶν δὲ ἐκ περιτομῆς Ἰώσηπος, καὶ Ἰοῦστος », et ensuite « Ὁμήρου λέγων καὶ Ἡσιόδου ». Certes, il faudrait savoir d’où Georges et le Pseudo-Eustathe ont tiré leurs informations : les deux textes sont sans doute parallèles, mais il est difficilement concevable que l’un a copié ou s’est inspiré de l’autre : apparemment ils se sont servis d’une source

commune, peut-être le *Contra Christianos* de Porphyre[22], ou Eusèbe, mais le parallèle textuel montre que, si une source commune existait, les deux œuvres l'ont élaborée de façon autonome. D'ailleurs, la question de la chronologie des personnages bibliques et des figures de la mythologie grecque avait interpellé les chrétiens, et dans sa *Préparation évangélique* Eusèbe avait abordé le sujet de façon claire : le dixième livre était consacré aux différentes approches par ses prédécesseurs, et il portait le titre « ὡς παρὰ βαρβάρων εἰς Ἕλληνας τὰ σεμνὰ τῶν μαθημάτων παρῆλθε· *καὶ περὶ τῆς Ἑβραίων ἀρχαιότητος* ». Voici le *pinax* du livre :

ΤΑΔΕ ΤΟ ΔΕΚΑΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΕΙ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗΣ ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗΣ

α΄. Ὡς παρὰ βαρβάρων εἰς Ἕλληνας τὰ σεμνὰ τῶν μαθημάτων παρῆλθε· καὶ περὶ
τῆς Ἑβραίων ἀρχαιότητος
β΄. Περὶ τῆς τῶν Ἑλληνικῶν συγγραφέων κλοπῆς· Κλήμεντος
γ΄. Πορφυρίου περὶ τοῦ κλέπτας εἶναι τοὺς Ἕλληνας
δ΄. Ὅτι μὴ ἀλόγως τὴν παρ› Ἑβραίοις θεολογίαν τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας προ-
τετιμήκαμεν
ε΄. Ὅτι τὰ πάντα παρὰ βαρβάρων Ἕλληνες ὠφέληνται
ς΄. Περὶ τοῦ αὐτοῦ· ἀπὸ τῶν Κλήμεντος
ζ΄. Ἰωσήπου περὶ τοῦ αὐτοῦ
η΄. Διοδώρου τοῦ τὰς βιβλιοθήκας περὶ τοῦ αὐτοῦ
θ΄. *Περὶ τῆς ἀρχαιότητος Μωσέως καὶ τῶν παρ› Ἑβραίοις προφητῶν*
ι΄. *Ἀφρικανοῦ περὶ τοῦ αὐτοῦ*
ια΄. ***Τατιανοῦ περὶ τοῦ αὐτοῦ***
ιβ΄. *Κλήμεντος περὶ τοῦ αὐτοῦ*
ιγ΄. *Ἰωσήπου περὶ τοῦ αὐτοῦ*
ιδ΄. Ὡς ἁπάσης τῆς παρ› Ἑβραίοις ἱστορίας νεώτεροι τυγχάνουσι τῶν παρ› Ἕλλησι
φιλοσόφων οἱ χρόνοι

[22] Porphyrius Philosophus, *Contra Christianos*, fr. 40 : *Porphyrius. Gegen die Christen*, ed. A. von Harnack, Berlin 1916 (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1).

Au-delà de la correspondance textuelle entre le Pseudo-Eustathe et Georges le Syncelle, c'est la thématique qui nous interpelle. Au beau milieu de l'exposition chronologique de l'histoire humaine, Georges le Syncelle compare les différentes versions sur l'ancienneté de Moïse, après avoir traité de l'histoire de la création, de la construction de la tour de Babel, des dynasties égyptiennes. Le texte du Pseudo-Eustathe insère le calcul chronologique juste après Phalek, car son existence se situe exactement au milieu des six millénaires, 3000 ans après la Création, ce qui est usuel dans la tradition des chroniques.

Reste la question de savoir quelle est la place de notre texte dans le manuscrit. J'avais avancé l'hypothèse que le cod. Paris. gr. 1336 représente un ensemble d'écrits (Pseudo-Eustathe, mais aussi le catalogue des synodes, les *Parastaseis syntomoi chronikai* et l'*Anonymi chronicorum ecloge,* qui comporte des extraits de Malalas, Georges le Syncelle et Théophane) recueillis pour servir à l'écriture d'une chronique. Je maintiens cette hypothèse, qui demeure cependant invérifiable. Reste que les textes qui composent le manuscrit ont une tradition propre à eux, et il en est ainsi de l'œuvre du Pseudo-Eustathe.

Nous arrivons donc aux premières conclusions de cette recherche. Avec le texte du Pseudo-Eustathe nous sommes face à une partie d'une chronique inconnue ailleurs. Cette chronique pouvait être organisée par « peuples », et la section que nous possédons est celle qui suit les événements depuis la Création du monde jusqu'à la fin de l'histoire juive ancienne. Pouvons-nous imaginer que cette chronique divisait l'histoire universelle par peuple ? Ce n'est qu'une hypothèse, tout comme celle qui imagine une partie initiale (perdue) précédant le texte que nous possédons.

Si ce parcours de recherche est possible (et l'avancement des études le dira), d'autres questions se posent. Une chronique ne disparaît pas sans laisser des traces. Il semble bien qu'elle ait été utilisée dans la *Paleya*[23], mais d'autres parties peuvent se trouver ailleurs. En outre, si le *terminus ante quem* établi par Zöpfl n'est plus valide, nous avons un espace chronologique qui s'étend de la fin du IVe siècle (extraits dans le Pseudo-Eustathe tirés des *Homélies*

[23] Voir D. Fahl, « Fragmente aus der Chronik des Ps.-Eustathius von Antiochia in der *Kurzen Chronographischen Paleja* », dans C. Böttrich, D. Fahl, S. Fahl (éd.), *Von der Historienbibel zur Weltchronik. Studien zur Paleja-Literatur*, Leipzig 2020 (Greifswalder Theologische Forschungen, 31), p. 223-257.

sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée) à la composition de la chronique de Georges le Moine (IXe siècle), ou au pire la fin du Xe siècle, date du plus ancien témoin du Pseudo-Eustathe – même s'il faut se rappeler que ce témoin est déjà partiel et loin d'être complet, ce qui nous suggère que son modèle doit être bien plus ancien.

Enfin, si mon hypothèse selon laquelle les *Parastaseis* ont été transcrites dans le manuscrit entre la fin du IXe et le début du Xe siècle tient la route, nous aurons d'autres indications qui nous amènent à une période antérieure au IXe siècle. Nous savons que plusieurs chroniques ont existé, et nous n'avons que des noms d'auteur. La chronique du Pseudo-Eustathe est-elle l'une d'entre elles ? Certains parcours d'études peuvent être envisagés, comme par exemple celui de voir dans le texte du Pseudo-Eustathe une partie de la Χρονικὴ ἐπιτομή perdue d'Eustathe d'Epiphanie[24] : dans ce cas l'homonymie aurait facilité la confusion. En effet, ce dernier avait traité l'histoire du monde depuis sa création, mais apparemment son style était très élégant et atticiste, ce qui ne semble pas être le cas du Pseudo-Eustathe. Quoi qu'il en soit, les candidats pour la paternité de cette chronique ne manquent pas. Ce ne seront que les futures recherches qui nous en diront davantage.

[24] Sur cet auteur on peut lire W. Treadgold, « The Byzantine World Histories of John Malalas and Eustathius of Epiphania », *The International History Review* 29/4, 2007, p. 709-944 ; id., *The Early Byzantine Historians*, Londres 2007. Cependant le recours intensif aux hypothèses et le point de vue classicisant, ainsi que l'utilisation de la bibliographie presqu'exclusivement anglaise, conseillent la prudence.

LA STÉNOGRAPHIE DE MICHEL PSELLOS

L'*Eloge de Syméon Métaphraste* a été composé au XIe siècle par Michel Psellos pour célébrer les vertus d'un personnage ayant vécu dans la deuxième moitié du Xe siècle, Syméon Logothète et Magistros[1]. Voici brièvement le contenu de ce discours. Psellos parle d'abord de la jeunesse de Syméon. Il en loue les vertus et nous dit que l'empereur l'aimait tellement qu'il lui confia des tâches importantes (lignes 7 à 149). Par la suite, Psellos aborde son activité d'écrivain : de nombreux saints avaient vécu dans l'ascèse, des vies avaient été écrites, mais elles n'étaient pas toujours dignes des saints du passé. Personne n'avait osé les rendre élégantes et dignes des célébrés : Syméon s'était chargé de cette entreprise (lignes 150 à 199). Il avait ainsi dépassé les écrivains du passé, les historiens célèbres, et s'était servi de l'art rhétorique de façon excellente. Psellos ose à peine se comparer à lui : « Moi aussi – nous dit-il –, j'ai composé des ouvrages rhétoriques, mais ceux de Syméon leur sont supérieurs » (lignes 201 à 329). Il spécifie ensuite que son travail répondait à une commande impériale et qu'autour de lui il y avait une équipe qui l'aidait dans son travail (lignes 330 à 360 : nous reviendrons plus en détail sur cette partie). Le discours se conclut par la mort de Syméon, qui rejoignit les saints dont il avait si bien écrit la vie (lignes 361 à 392).

La partie qui nous intéresse est celle qui concerne l'activité littéraire de Syméon. Il est évident que Psellos se réfère au ménologe métaphrastique, c'est-à-dire au recueil de vies de saints « traduites » dans un registre linguistique plus élevé. Mais toute la question est de savoir si le Ménologe est la seule œuvre citée, ou si le discours de Psellos est plus complexe que ce qu'une première lecture laisse apparaître. La question pourrait sembler inutile, dépourvue d'un intérêt réel, si ce n'était du passage où Psellos parle des techniques de composition. Ce passage est d'une importance majeure, en raison de la rareté des témoignages nous faisant voir un auteur dans la réalité de son travail de composition. Voici le passage en question (lignes 330 à 349) :

> « Φασί γέ τοι μηδ' ἐκ παρέργου τοῦτον ἦφθαι τοῦ πράγματος μηδὲ αὐτὸν προθέμενον, εἰ μὴ ὅσον βούλεσθαι· βασίλειοι δὲ τοῦτον παρακλῆσεις ἐπὶ τοῦτο

[1] Le texte a été réédité par E. A. Fischer : *Michaelis Pselli Orationes hagiographicae*, Stuttgart-Leipzig 1994, p. 269-288. Il porte le titre *Ἐγκώμιον εἰς τὸν Μεταφραστὴν κῦρ Συμέων*.

> προήνεγκαν καὶ οἷς ἐφροντίζετο λόγος καὶ σύνεσις. Καὶ ἦν αὐτῷ ἡ παρασκευὴ ἐξ ἑτοίμου κύκλος τε οὐ βραχὺς τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων· καὶ ἄλλος ἐπ' ἀλλῳ, ὁ μὲν τὰ πρῶτα ποιῶν, ὁ δὲ τὰ δεύτερα· καὶ ἐπὶ τούτοις οἱ τὰ συγγεγραμμένα ἐξακριβούμενοι, ἵν' ὅ τι τοὺς ὑπογραφέας λάθοι, πρὸς τὴν προκειμένην διορθώσωνται ἔννοιαν. Οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτῷ διὰ τὸ πλῆθος τῶν συγγραμμάτων πολλάκις τὰ αὐτὰ ἀνακυκλεῖν τε καὶ ἐφορᾶν· ἀλλ' εἰ καὶ πολὺς ὁ ζῆλος ὀνόματος καὶ ἡ φροντὶς περισσοτέρα τοῦ δέοντος ἢ μᾶλλον πρὸς τοῦτο δὴ ἀξιόχρεως, ἀλλ' ὅ γε στάχυς ἐνενικήκει μακρῷ τὴν σπορὰν καὶ τὸ λήϊον οἷον οὐδέπω καὶ τήμερον· ὥστε καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο τῷ ἀνδρὶ διεσπούδαστο μηδ' ἀποχρῶντα τἄλλα σύμπαντα καὶ καθ' ἕκαστον πρὸς ἀφορμὴν εὐφημίας ἀρκεῖν, ἀλλὰ τό γε τοιοῦτον ἑλέσθαι σπούδασμα καὶ οὕτω προσκαταπράξασθαί τε καὶ ἀκριβώσασθαι αὔταρκες ἀντὶ παντὸς ἄλλου πρὸς ἐγκώμιον τῷ ἀνδρί. Ἔγωγ' οὖν πρὸς μὲν τὰ τῶν θύραθεν σοφῶν συγγράμματα οὐδ' ἀξιῶ συγκρῖναι τὰ σπουδάσματα τοῦ ἀνδρός ».

Le passage est certainement difficile à comprendre dans les détails, notamment là où Psellos nous parle des différentes tâches confiées aux différents collaborateurs. Particulièrement complexe est l'expression τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων. Au début des années '80, lorsque des instruments désormais incontournables comme le TLG n'existaient pas et que seule la sensibilité du chercheur permettait d'avancer dans l'interprétation de certains passages, Bernard Flusin et Joseph Paramelle, en marge à une étude sur la *Vie* métaphrastique de Pélagie, avaient suggéré de comprendre le passage de la façon suivante[2] :

> « Il faut, nous semble-t-il, distinguer, outre l'auteur lui-même qui paraît dicter son œuvre en s'aidant de travaux préparatoires (παρασκευή), trois équipes au travail : ceux qui notent les mots (ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν), c'est-à-dire, croyons-nous, des tachygraphes ; ceux qui fixent ou posent les mots (τιθέντων), sans doute les copistes qui mettent au clair la tachygraphie ; les correcteurs enfin, qui corrigent *ad sensum*, sans en référer à l'auteur, l'œuvre des copistes ».

L'interprétation prudente de Flusin – Paramelle était supportée par une étude de H. Boge sur la tachygraphie[3], qui soulignait la présence de mots semblables dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée. Grâce au TLG, nous pouvons vérifier avec

[2] B. Flusin – J. Paramelle, « La Vie métaphrastique de Pélagie BHG 1479 », dans *Pélagie la pénitente : Métamorphoses d'une légende*, éd. P. Petitmengin, II. *La survie dans les littératures européennes*, Paris 1984, p. 15-45.

[3] H. Boge, *Griechische Tachygraphie und tironische Noten*, Berlin 1973.

plus de latitude le sens de ces mots. Que le mot σημεῖον fasse aussi partie du langage technique de la tachygraphie est vrai. Mais l'enchaînement des mots suggère une autre réalité. Voici le passage d'Eusèbe (Hist. eccl. VII 29, 2) :

> μάλιστα δ' αὐτὸν εὐθύνας ἐπικρυπτόμενον διήλεγξεν Μαλχίων, ἀνὴρ τά τε ἄλλα λόγιος καὶ σοφιστοῦ τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἑλληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προεστώς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ δι' ὑπερβάλλουσαν τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως γνησιότητα πρεσβυτερίου τῆς αὐτόθι παροικίας ἠξιωμένος· οὗτός γέ τοι ἐπισημειουμένων ταχυγράφων ζήτησιν πρὸς αὐτὸν ἐνστησάμενος ἣν καὶ εἰς δεῦρο φερομένην ἴσμεν, μόνος ἴσχυσεν τῶν ἄλλων κρυψίνουν ὄντα καὶ ἀπατηλὸν φωρᾶσαι τὸν ἄνθρωπον[4].
> « Malchion, en particulier le persuada qu'il y avait une fourberie ; Malchion était un homme savant, et dirigeait à Antioche l'enseignement de la rhétorique dans les écoles helléniques ; en outre il avait reçu la charge de presbytère dans la communauté chrétienne de cette ville par l'extraordinaire authenticité de sa foi dans le Christ. Il fut le seul qui put démasquer cet homme sournois et trompeur (πρὸς αὐτὸν ἐνστησάμενος : scil. Paul), en s'élevant contre lui, tandis que *des tachygraphes notaient la discussion*, que nous savons être parvenue jusqu'à nous ».

Les deux mots ἐπισημειουμένων et ταχυγράφων ne signifient pas la même chose, et pour cela Eusèbe utilise les deux : « les secrétaires qui écrivent en se servant de la tachygraphie » « prennent des notes », mais cela ne signifie pas qu'ἐπισημειουμένων veut dire « note sténographique ». Imaginons que, au lieu d'ἐπισημειουμένων, l'auteur eût écrit γραφόντων : devrions-nous imaginer que le verbe γράφω signifie « écrire en ayant recours à la sténographie » ? Bien sûr que non. Ou bien, si Eusèbe utilisait le mot γραφεύς au lieu de ταχυγράφος, devrions nous traduire « les secrétaires prenaient des notes sténographiques » ? Bien sûr que non. Le mot σημεῖον (ἐπισημειουμένων) justement ne fait référence qu'aux notes prises, et l'ἐνσημαινομένων de Psellos nous renvoie au même sens.

D'ailleurs, si nous considérons les attestations du mot ἐνσημαίνω, nous ne trouvons aucun passage dans lequel il signifie autre chose que « noter », « signaler par une note », « marquer ». Sa signification première est de « signifier », « exprimer ». Le Lexique d'Hésychius et la Suda sont clairs à

[4] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, éd. G. Bardy, Paris 1955 (Sources Chrétiennes 41), p. 213-214. Le texte a été repris par George Syncelle, *Ecloga chronographica*, éd. A. A. Mosshammer, Leipzig 1984, p. 474, 13.

ce propos : ἐνσημαίνεται· ἐπιδείκνυται, selon le premier[5], et ἐνσημαινόμενος· ἀντὶ τοῦ ἐνδεικνύμενος, καὶ ἐμφαίνων, selon le deuxième[6]. Le mot assume ainsi la valeur de « indiquer », « marquer un signe ». Parmi les nombreux textes qui l'utilisent, prenons quelques exemples proches du monde de l'écriture.

Le médecin Mélétios écrit[7] : γράμμασι τὸν λόγον διὰ τῆς τῶν χειρῶν εὐφυΐας ἐνσημαινόμεθα· ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο λογικῆς χάριτος, τὸ φθέγγεσθαι διὰ γραμμάτων ἡμᾶς· καὶ τροπόν τινα διὰ χειρὸς διαλέγεσθαι, τοῖς τῶν στοιχείων χαρακτῆρσι τὰς φωνὰς ἐναρμόζοντες : il s'agit d'une observation sur les propriétés de l'écriture, mais rien ne nous autorise à parler de sténographie. La phrase est reprise de Grégoire de Nysse dans le même sens : γράμμασι τὸν λόγον διὰ τῆς τῶν χειρῶν εὐφυΐας ἐνσημαινόμεθα (ἔστι μὲν γὰρ οὐδὲ τοῦτο λογικῆς χάριτος ἄμοιρον, τὸ φθέγγεσθαι διὰ γραμμάτων ἡμᾶς, καὶ τρόπον τινὰ διὰ χειρὸς διαλέγεσθαι, τοῖς τῶν στοιχείων χαρακτῆρσι τὰς φωνὰς διασώζοντας)[8].

Parfois le verbe ἐνσημαίνω est utilisé pour parler de sceaux, ce qui pourrait, avec une certaine imagination, nous rapprocher de la sténographie. Ainsi, Plotin dit[9] : οἷον ἐν κηρῷ ἐνσημανθεῖσαι ἀπὸ δακτυλίων σφραγῖδες, εἴτ' οὖν εἰς αἷμα, εἴτ' οὖν εἰς ἀέρα τῶν αἰσθητῶν ἐνσημαινομένων. La métaphore aura de l'avenir, et le mot sera souvent employé en relation avec les sceaux : Nicétas Choniatès parle[10] de τιτρᾶται ὀβελίσκῳ τὸ οὖς καὶ κρόκης ἐξαφθείσης κηρὸς περιπλασθεὶς τῷ Ἀνδρονίκου σφραγιστηρίῳ ἐνσημαίνεται δακτυλίῳ ; Michel d'Ephèse expliquera[11] que ὥσπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις ἐνσημαίνουσι τῷ κηρῷ τὸ τῆς σφραγῖδος ἐκτύπωμα, τοιοῦτόν τι γίνεται ἐκ τῆς κατ› ἐνέργειαν αἰσθήσεως ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητηρίῳ. Cyrille d'Alexandrie utilise[12] quant à lui le mot en rapport avec la monnaie : Ἔστι μὲν γὰρ ὁ στατὴρ, ἤτοι τὸ δίδραχμον, ἀκίβδηλον νόμισμα, χαρακτὴρ δὲ αὐτῷ βασιλικὸς ἐνσημαίνεται. La liste pourrait être longue.

---

[5] *Hesychii Alexandrini Lexicon*, *éd. K.* Latte, Copenhague 1953, I, n° 3292.

[6] *Suidae lexicon*, *é*d. A. Adler, Leipzig 1928–1935, epsilon, n° 1433.

[7] Meletius Medicus, *De natura hominis*, dans *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, ed. J. A. Cramer, Oxford 1836, III, p. 116, 20-24.

[8] Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, 8, dans PG 44, col. 144C.

[9] Plotin, *Ennéades* IV, 7, 6, dans *Plotini Opera*, II, éd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Oxford 1977.

[10] *Nicetae Choniatae historia,* pars prior, éd. J. van Dieten, Berlin 1975 (CFHB, 11), p. 274, 7-9.

[11] *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*, éd. P. Wendland, Berlin 1903 (Commentaria in Aristotelem Graeca 22,1), p. 14, 4-7.

[12] Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales* 12-17, éd. W. H. Burns, Paris 1998 (Sources Chrétiennes, 434), p. 98, 13-15.

Or, l'interprétation de Flusin et Paramelle, selon qui l'expression τῶν … ἐνσημαινομένων signifierait « ceux qui sténographiaient » le texte dicté par Syméon, fait toujours autorité, comme le montrent les plus récentes traductions. Un livre précieux a paru, dû à la plume savante de Ch. Høgel, qui a consacré ses recherches à Syméon Métaphraste et à son Ménologe et a repris le passage de l'É*loge* de Psellos que nous venons de voir[13]. Voici la traduction qu'il donne des lignes 333-341 :

> « [Symeon Metaphrastes] had the facilities at hand and quite a group of people around him, *some taking down the words in shorthand*, others writing out the text. These people worked successively, some doing the first job, others the second. Subsequent to these were those who checked the texts so that what had escaped the notice of the copyists would be corrected according to its intended meaning. For, due to the abundance of texts, he [Symeon] could not go over and look through the same text several times ».

Plus récemment, une étude stylistique a été menée sur cet É*loge* avec une traduction attentive et presque philologique, par E. A. Fisher[14] :

> « He had his preparations ready at hand and <had> a team of considerable size <composed> both of those who initially *took down his dictation stenographically* and of those who subsequently transcribed it <in full> ; each group <worked> in support of the other, one producing an initial <text>, the other a second <draft>. After them, the final redactors went over the written texts to compare them against the content intended <by Symeon> and to correct whatever <error> might have escaped the notice of those who drafted the texts, because <Symeon> could not possibly review the same <works> repeatedly <himself> due to their great number ».

En dernier, A. Berger a repris la même interprétation[15] :

---

[13] Ch. Høgel, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*, Copenhague 2002, p. 93-94 ; voir aussi B. Flusin, « Vers la métaphrase », dans *Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, éd. S. Marjanović-Dušanić – B. Flusin, Belgrade 2011, p. 85-99.

[14] E. A. Fisher, « Encomium for Kyr Symeon Metaphrastes. Translated with introduction and notes », dans *Michael Psellos on Literature and Art. A Byzantine Perspective on Aesthetics*, ed. by Ch. Barber – S. Papaioannou, Notre Dame – Indiana 2017, p. 193-217, notamment 215.

[15] A. Berger, « Serienproducktion oder Autorenwettbewerb ? Einige Bemergungen zu byzantinischen hagiographischen Texten des zehnten Jahrhunderts », dans *Byzantine Hagiography. Texts, Themes and Projects*, éd. A. Rigo – M. Trizio – E. Despotakis, Turnhout

> « Es stand ihm die nötige Einrichtung zur Verfügung, und er hatte einen nicht kleinen Kreis Leute um sich, von denen einige *sein Wort in Kurzschrift aufnahmen* und andere es niederschrieben. So arbeiteten sie nacheinander, indem einer das erste tat, ein anderer das zweite. Danach kamen diejenigen, die den Text überprüften, um das, was den Schreibern entgangen war, zum richtigen Sinn zu verbessern. Den wegen der Menge an Texten konnte er nicht dasselbe mehrfach durchgehen und kontrollieren ».

Pour résumer l'ensemble de la question, voici ce que dit Fisher[16] :

> « The sequence suggested by Flusin and Paramelle is dictation by Symeon (perhaps from "prepared notes," παρασκευή, 333), stenographic recording of Symeon's dictation, full transcription of the shorthand text, and final correction by redactors of any errors made in the process. Particularly vexing is the phrase describing the standard against which the redactors assessed the draft of the metaphrastic version (πρὸς τὴν προκειμένην – ὑποκειμένην in some manuscripts – διορθώσονται ἔννοιαν, 338–39), which I interpret as a reference to correction against the shorthand text taken down at Symeon's dictation (334–35); in contrast, Høgel translates "corrected according to its intended meaning" (presumably that intended by Symeon), and Flusin and Paramelle translate "rectifiassent d'après le sens du texte," which they explicate as ad sensum. The term παρασκευή is also problematic; Flusin and Paramelle translate it "preparatifs," while Høgel interprets it quite generally as "facilities at hand" ».

Que le passage demeure plutôt obscur a été très bien signalé par N. Wilson[17], qui a posé des questions restées sans réponse. En effet, il a pointé toutes les incongruences de la traduction proposée par Høgel. Comment imaginer dans la pratique ce processus de réalisation du travail ? Et quels sens doivent avoir les mots ? En premier lieu, il me semble que le sens de παρασκευή, comme dans tout le reste, est lié à l'interprétation totale du passage. Ce qui pose le plus gros problème est le sens de l'expression τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν, καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων. D'où les traducteurs tirent-ils l'idée qu'il s'agit d'une écriture sténographique (« taking down the words in shorthand » selon Høgel, « took down his dictation stenographically » selon Fisher, ainsi que « sein Wort in Kurzschrift aufnahmen » selon Berger) ? Fisher déclare

2018 (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization, 13), p. 299-311, notamment 299-300.

[16] E. A. Fisher, « Encomium... », p. 215, n. 39.

[17] N. G. Wilson, « Symeon Metaphrastes at Work », *Nea Rhome* 11, 2014, p. 105-107.

(n. 39) que le passage comporte des mots techniques, et que l'interprétation qu'elle donne est fondée sur l'étude de B. Flusin et J. Paramelle à propos de la Vie métaphrastique de Pélagie[18], mais renforcée par l'étude de Høgel, qui à son tour se base sur la même interprétation.

Revenons donc à la source. Comme on le voit clairement, autour de Syméon il y avait une véritable équipe éditoriale, divisée en trois groupes ; d'abord certains collaborateurs étaient chargés d'ἐνσημαίνειν τὴν λέξιν ; ensuite d'autres recopiaient les passages et enfin d'autres encore s'occupaient de vérifier que le travail de copie avait été bien réalisé en le comparant aux originaux. Il s'agissait d'une équipe imposante pour la production d'un ouvrage et, pour le mettre en place, comme Psellos nous l'affirme explicitement, « les basileis » étaient les patrons de l'opération.

La solution proposée dans les traductions est que Syméon dictait le texte et le premier groupe de collaborateurs le transcrivaient en le sténographiant, avant de le confier au deuxième groupe qui devait le mettre en texte normalisé, mais nous avons vu que le mot ἐνσημαινομένων ne nous permet pas cette interprétation. D'autre part, très justement Wilson comprend mal le fonctionnement de l'équipe qui travaille avec Syméon. Si on se fie aux traductions, Syméon serait assis en train de lire des vieux manuscrits et de dicter à un groupe de copistes le nouveau texte. Wilson a raison d'observer : « This is taken to mean that Symeon dictated his revised text to shorthand-writers, who were then succeeded by regular scribes for the production of copies (*ibid.*, p. 94). If this implies that Symeon was able to read one of the old texts and compose the new version extempore, I would argue that this is most implausible ».

Reste un autre point à éclaircir dans le passage de Psellos, toujours à propos du travail effectué par les trois équipes. Si le premier groupe de collaborateurs devait « marquer les expressions », le deuxième groupe était constitué par ceux qui καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων. On voit bien que le sens n'est pas trop clair, et qu'en réalité l'objet est manquant : τιθέντων quoi ? On pourrait penser à τὴν λέξιν, et μετὰ ταῦτα serait à comprendre au sens temporel « par la suite ». Mais l'expression n'est pas trop conséquente et déjà N. Wilson l'avait noté : « The usual translation is "writing out the text". If that is correct, the verb τιθέντων is to say the least unexpected, and though this verb has a number of usages, it is hard to see what it can mean here. Can it really refer

[18] B. Flusin – J. Paramelle, « La Vie métaphrastique... ».

to the production of copies? ». Wilson avait même proposé une correction en τῶν ταῦτα μετατιθέντων[19], et en ce sens nous pourrions même penser à παρατιθέντων. En effet, je pense, tout comme N. Wilson, qu'une correction du texte s'impose, et, sur la base des considérations que j'exposerai par la suite, je propose la suivante : τῶν τὰ μετὰ ταῦτα τιθέντων, ou – si on veut sauver le sens de priorité chronologique du πρώτως – τῶν μετὰ τὰ μετὰ ταῦτα τιθέντων, en supposant que le copiste ait fait un saut du même au même.

Mais le point essentiel à prendre en compte est le suivant : si le mot ἐνσημαινομένων ne peut pas signifier sténographier, il n'y a pas quelqu'un qui dicte, et d'ailleurs le texte n'en parle jamais. Le passage entier acquiert alors une tournure inquiétante : le travail de Syméon se réduirait à néant ; dans son projet, les trois équipes auraient fait le gros du boulot : et l'activité de Syméon en tout cela ? Était-il seulement le patron, le commanditaire de l'opération ? Ce n'est pas ce que nous dit Psellos, car il parle de la faconde et des capacités littéraires de Syméon, qui avaient joué un rôle déterminant dans l'accomplissement de l'ouvrage. Si on élimine l'idée qu'un groupe de copistes aurait sténographié ce que Syméon dictait (car le texte ne nous autorise pas cette interprétation), cela voudrait dire que Syméon n'aurait pas participé de façon directe à la composition de son ouvrage, puisque ce serait l'équipe autour de lui qui aurait fait tout le travail. Il se serait donc limité à penser et à financer l'entreprise, encouragé par « les empereurs ». Il n'aurait donc pas participé physiquement et intellectuellement aux travaux, car nous ne voyons pas à quelle étape de la production du Ménologe serait-il intervenu. L'éloge de Psellos parle de la réussite du travail grâce aux capacités de Syméon, capacités qui de facto n'auraient pas été mobilisées si le travail avait été accompli par d'autre. Cette lecture du passage n'a pas de sens.

Écartée donc l'hypothèse d'une dictée extemporanée du nouveau texte à partir du vieux, dans l'impossibilité que Syméon, assis devant un ou plusieurs manuscrits, lisait les Vies des saints et dictait (comme justement le souligne Wilson) le nouveau texte du Ménologe (ce que les mots n'autorisent pas à soutenir), il nous faut trouver une interprétation nouvelle du passage. Essayons de comprendre le fonctionnement des collaborateurs de Syméon, en utilisant l'interprétation traditionnelle, tout en excluant l'idée de la sténographie, qui est erronée.

[19] N. G. Wilson, « Symeon Metaphrastes at Work », p. 106.

La première hypothèse, celle que tous les chercheurs ont prise en considération, est que Psellos parle du Ménologe. Voyons donc comment Syméon aurait procédé. Apparemment le premier groupe de copistes aurait dû « signaler », ou « marquer » le style, qui devait être corrigé ou les passages à recopier. Imaginons donc ces gens savants en train de « marquer » les phrases ou les mots qui doivent prendre une autre tournure ou être clairement substitués, ou encore les phrases à reprendre. Ils indiquaient sur le manuscrit ces passages. Nous savons, certes, que le texte original n'était pas totalement réécrit, mais des formules et des passages du vieux texte étaient repris. Mais néanmoins les interventions n'étaient pas moindres, et je ne peux pas trop imaginer l'état du vieux manuscrit avec toutes ces annotations : si les premiers copistes avaient un marqueur en jaune, comme nous le faisons aujourd'hui, le pauvre manuscrit aurait eu un air bien méconnaissable. En outre, les premiers copistes auraient dû choisir ce qu'il fallait conserver et ce qu'il fallait changer. Le deuxième groupe aurait dû ajouter (mais quoi exactement ?) (τῶν [τὰ] μετὰ ταῦτα τιθέντων), de façon à préparer un texte révisé ensuite par les ὑπογραφεῖς, ou devait « traduire » les passages (ce qui par contre devait être le rôle de Syméon), avant l'intervention des ὑπογραφεῖς, qui, dans ce cas, étaient censés revoir et vérifier que la traduction soit fidèle. Cette interprétation (le deuxième groupe devait « traduire » les passages) n'est pas possible, car alors Syméon disparaît de la scène.

Essayons de voir s'il y a une autre interprétation possible.

Nous pouvons lire le passage de la façon suivante, qui est plus adhérente au texte : le premier groupe devait « signaler », ou « marquer » les passages à recopier, en choisissant ce qui devait être retenu et ce qui devait être mis de côté. Le deuxième groupe devait reconstruire un texte dans une forme nouvelle, utilisant les passages choisis retenus, et le soumettre aux ὑπογραφεῖς, qui étaient censés revoir et vérifier que ce nouveau texte fût fidèle au vieux. A la fin de ce processus, le texte ainsi conçu, constitué des passages originaux, aurait été présenté à Syméon, qui aurait procédé à la « traduction ». Selon cette interprétation donc les équipes « préparaient » un texte en partant des Vies anciennes, d'où elles auraient déjà éliminé certaines parties, et Syméon serait intervenu pour les « traduire ». Il faudrait alors imaginer que Syméon serait intervenu à la fin de ce processus, qui représenterait la παρασκευή ἐξ ἑτοίμου κύκλος τε οὐ βραχύς, dont est question au début du passage, pour réécrire le texte. Cette deuxième hypothèse a l'avantage de « coller » à ce que dit

Psellos, mais néanmoins présente des problèmes pratiques. Si nous pouvons voir quel était le rôle de Syméon, ce que la première hypothèse ne permettait pas, je me demande si les expressions utilisées par Psellos s'adaptent à cette forme de travail d'équipe. Il affirme clairement que Syméon ne pouvait pas revenir continuellement sur le texte. Donc la vérification devait être faite par les ὑπογραφεῖς, ce qui devient compréhensible. Mais si nous revoyons dans le détail chaque opération, l'ensemble présente des problèmes pratiques, dans la réalité du travail accompli : nous aurons dans ce cas trois équipes qui préparaient un nouveau « vieux » texte pour le présenter à Syméon pour le traduire. Possible, mais pas pratique.

Cette interprétation, qui n'avait apparemment jamais prise en compte et qui change la façon de concevoir une production littéraire (des copistes qui préparent le texte, que Syméon traduira par la suite), est possible, à une seule condition, que le passage fasse clairement référence au Ménologe : les philologues qui se sont penchés sur ce texte trouvent justement qu'il y a une référence au Ménologe dans le texte qui précède ce passage, voire que Psellos ne parle que du Ménologe. Mais cela est-il vrai et correspond-il réellement au texte ? Rappelons-nous d'abord que l'É*loge* n'est pas l'éloge de Syméon en tant qu'auteur du Ménologe, mais bien de Syméon Métaphraste tout court, comme le dit le titre de l'ouvrage : Ἐγκώμιον εἰς τὸν Μεταφραστὴν κῦρ Συμεών. Revenons donc le texte, et revoyons dans le détail l'ensemble de l'É*loge* et sa structure. Nous pouvons le diviser en cinq parties :

1 – D'abord Psellos fait une brève ***introduction*** **(l. 1-14)**.

2 – Ensuite il parle de la **vie et des activités de Syméon (l. 15-152)**, de ses origines, de sa formation intellectuelle, de ses intérêts et de ses vertus, de ses engagements dans la vie publique, de ses richesses : cette partie occupe plus d'un tiers du texte.

3 – Le Ménologe (l. 153-322).

A ce point il Psellos veut entrer dans le vif du sujet, ce qui est son propos majeur et qui occupe environ le 40% du texte : ἀλλὰ τί μὴ τελεώτερον χρῶμαι τῷ λόγῳ μηδὲ εἰς κορυφαίαν ἀρχὴν ἀνάγω τὸ μέγιστον τῶν ἐκείνων κεφάλαιον ; εἶμι γοῦν πρὸς τὴν πρώτην ὑπόθεσιν, βραχύ τι τὸν λόγον προκαταστήσας (« Mais pourquoi ne pas faire un usage meilleur de ce genre de narration, et ne pas mettre dans une position plus évidente la plus importante de ses réalisations ? Après avoir introduit brièvement mon discours, je passe à mon but principal »). En effet, à partir de la l.

156 et jusqu'à la l. 321, Psellos a parlé du Ménologe, en expliquant que le Vies des saints avaient été écrites souvent de façon non appropriée, qui suscitait même l'ironie. Il nous fait des considérations multiples sur le style utilisé par Syméon, sur la qualité du Ménologe, même si ses louanges ne se limitent pas à cette seule œuvre. A plusieurs reprises il commente les grandes capacités et la faconde de son héros, qui a beaucoup produit du point de vue littéraire. Ainsi il cite les τοῦ ἀνδρὸς σπουδάσματα (l. 235) et les συγγράμματα (l. 243). Et en effet Psellos renvoie aux autres œuvres de Syméon, mais il travaille par coup de pinceau, en faisant référence à des aspects que ses lecteurs pouvaient bien comprendre, mais qui sont assez obscurs pour nous. Si nous considérons l'ensemble de ce petit ouvrage, nous voyons que, après avoir loué Syméon pour ses qualités et parlé de son engagement à côté de l'empereur, Psellos passe à l'activité littéraire de son héros, en parlant certes et surtout du Ménologe, mais n'oubliant pas de faire un clin d'œil à son public à propos des ouvrages magnifiques réalisés par Syméon, dont l'activité littéraire n'est pas limitée au Ménologe.

Ainsi, après avoir parlé du Ménologe, il utilise une hyperbole pour dire que les écrits de son héros étaient incomparables : Καὶ τί γὰρ ἄν τις τῷ τοιούτῳ (scil. le Ménologe) παραβάλλοι σπουδάσματι ; ποίαν ἀρχαιολογίαν Ἑλληνικὴν ἢ καταμέτρησιν τῆς συμπάσης γῆς ; ἡ ὁπόσα Πέρσαις καὶ ἐκείνων Βαβυλωνίοις κατώρθωται ὅσα τε μετὰ ταῦτα Ἀλεξάνδῳ τῷ Μακεδόνι ἀνδρικώτερον διηγώνισται ; ἔχει μὲν γὰρ καὶ ταῦτα φιλοτίμως καὶ μάλιστα τοῖς μετὰ καλλιλογίας ἐκτεθεικόσι τὰς συγγραφάς (l. 207-213). Psellos fait-il une référence au Ménologe, ou bien cite-t-il sans le dire ouvertement l'ouvrage historique de Syméon[20] ? Mettre en parallèle les Vies des saints avec les histoires du passé, les récits des événements politiques et militaires de l'Antiquité, l'« archéologie » et la géographie, semble presque une moquerie, mais il se peut que cela ne soit excessif qu'à nos yeux.

[20] Je ne rentre pas dans la discussion autour de la paternité de Syméon de la Chronique transmise sous son nom, discussion qui a fait couler beaucoup d'encre : voir toute la question dans l'introduction à la récente édition *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, recensuit S. Wahlgren, Berlin-New York 2006 (CFHB, 44/1), notamment p. 3*-8*.

4 – Syméon l'écrivain (l. 322-375).

A ce point, Psellos semble avoir terminé sa tâche : juste avant le passage qui nous pose tant de problèmes, il clôt la partie consacrée au Ménologe, et il fait des considérations d'autre nature. Il change le ton et le contenu, et en guise de conclusion (ou plutôt de passage à une autre partie), il parle de sa propre activité d'écrivain (l. 322-330). Dans l'édition de E. A. Fisher il n'y a pas de passage à la ligne, mais il faudrait bien l'indiquer, parce qu'il s'agit d'un passage d'une section à une autre. Voici ce que dit Psellos : ζηλῶ μὲν οὖν ἐγὼ τὸν ἄνδρα καὶ τῆς τοιαύτης εὐστομίας καὶ χάριτος, οὐδὲν δὲ ἧττον τῆς εὐχρηστίας τῶν ὑποθέσεων· εἰ γὰρ κἀμοὶ πολλὰ καὶ περὶ πολλῶν συγγέγραπται, ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοι τοιοῦτον ζῆλον καὶ μίμησιν τὰ σπουδάσματα. ἀλλὰ λογίοις μὲν ἴσως ἀνδράσι φανήσεται περισπούδαστα καὶ ζηλώσουσι ταῦτα διὰ τὴν λέξιν καὶ τὸν ποικίλον σχηματισμόν, καταφρονήσουσιν δὲ οἱ πολλοί, ὅτι μὴ μέλον αὐτοῖς ζητημάτων καὶ ἐννοιῶν ἀπορρητοτέρων. « Je jalouse cet homme et une si grande élégance et grâce, et je jalouse non moins l'utilité de ces sujets. Il est bien vrai que moi aussi j'ai écrit beaucoup et sur beaucoup de sujets, mais mes écrits n'ont pas une telle ardeur et une capacité d'imitation. Cependant aux hommes cultivés probablement ces écrits sembleront extraordinaires et les jalouseront pour leur expression et pour les tournures variées, mais les lecteurs communs les mépriseront, car ils ne songent pas aux questions et aux sens cachés ».

Psellos a donc terminé de parler du Ménologe, et il fait référence à ses écrits, au point que toute la deuxième partie du passage cité ci-dessus est référée à sa propre écriture, qui est admirée par le public des savants, et dont le sens caché est incompréhensible pour le lecteur commun. Tout l'éloge qu'il a tissé, surtout pour le Ménologe, semble s'achever juste ici, lorsqu'il introduit ses propres considérations. S'en suit le passage sur le patronat impérial qui fait l'objet de toutes les difficultés ; Psellos continue pour expliquer comment Syméon produisait ses ouvrages, avec des équipes, comment il avait écrit tellement d'œuvres qu'il ne parvenait pas à les revoir, comment ses capacités littéraires peuvent être comparées à celles des auteurs de l'Antiquité. Il ne parle plus du Ménologe, mais de Syméon écrivain, et justement dans ce contexte il nous dit en premier lieu que les empereurs avaient voulu la

réalisation de ses œuvres (nous pourrions même imaginer que Psellos, en se comparant à Syméon, suggère qu'il devrait aussi être soutenu par les empereurs dans sa production littéraire, mais laissons de côté cet aspect), et en second lieu que Syméon était aidé par une équipe conséquente.

Syméon, dans le portrait de Psellos, était un auteur très occupé : Οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτῷ διὰ τὸ πλῆθος τῶν συγγραμμάτων πολλάκις τὰ αὐτὰ ἀνακυκλεῖν τε καὶ ἐφορᾶν (l. 339-341).

Il avait cité auparavant les τοῦ ἀνδρὸς σπουδάσματα (l. 235) et les συγγράμματα (l. 243). Il dit qu'il avait lui-même aussi écrit plusieurs œuvres (son narcissisme est toujours présent), mais qu'il n'était pas parvenu au niveau de Syméon. Celui-ci, dans le portrait de Psellos, était un auteur qui ne disposait pas de beaucoup de temps. Certes, nous dit Psellos, le Ménologe est un ouvrage majeur, mais déjà les autres écrits de Syméon étaient des chefs d'œuvre et ils seraient bien suffisants pour tisser son éloge : ὥστε καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο τῷ ἀνδρὶ διεσπούδαστο μηδ' ἀποχρῶντα τἄλλα σύμπαντα καὶ καθ' ἕκαστον πρὸς ἀφορμὴν εὐφημίας ἀρκεῖν, ἀλλὰ τό γε τοιοῦτον ἑλέσθαι σπούδασμα καὶ οὕτω προσκαταπράξασθαί τε καὶ ἀκριβώσασθαι αὔταρκες ἀντὶ παντὸς ἄλλου πρὸς ἐγκώμιον τῷ ἀνδρί (l. 344-349).

Toute l'attention de Psellos est portée sur la figure de Syméon écrivain. Psellos est arrivé à la fin de son éloge, il a traité dans la première partie la vie de son héros, il l'a décrit dans ses multiples activités, il a parlé longuement du Ménologe. Maintenant et à deux reprises il compare ses propres achèvements à ceux de son célébré. Il ajoute en effet Ἔγωγε οὖν πρὸς μὲν τὰ τῶν θύραθεν σοφῶν συγγράμματα οὐδ' ἀξιῶ συγκρῖναι τὰ σπουδάσματα τοῦ ἀνδρός. Il explique comment les écrits de Syméon sont supérieurs à tout ce qui avait été écrit auparavant, il fait des allusions à Isocrate et à Aelius Aristides, à Thucydide et Xénophon.

5 – La mort de Syméon (l. 376-392).

Psellos conclut son éloge avec la mort de son héros, qui rejoint les saints dont il avait écrit la vie.

Comme on le voit, le passage qui nous donne tant de problèmes et qui porte sur la question des équipes qui côtoient Syméon et sur le patronage impérial, ne se trouve pas dans la section centrale, celle dont le sujet est le Ménologe, mais après, dans la quatrième partie, lorsque Psellos parle en général de

l'activité d'écrivain de son héros, en commençant par le patronage impérial et par les techniques de son travail, qui représentent le premier point. Le lien entre les trois équipes et la rédaction du Ménologe, même si possible, n'existe pas dans le texte en forme directe : Psellos a achevé bien avant de parler du Ménologe et il a changé de sujet, car maintenant c'est la façon de travailler de Syméon qui l'intéresse, comme dans la deuxième section c'était la formation et la carrière de son héros.

Après avoir porté une critique aux interprétations traditionnelles, en proposant une nouvelle lecture du passage, et face aux difficultés dans lesquelles nous nous trouvons, même en acceptant la seule interprétation possible à mes yeux, que j'ai présentée précédemment, j'essaie d'avancer une hypothèse, qui est – je l'avoue – un peu iconoclaste : et si Psellos faisait référence à un autre ouvrage, ou en général à d'autres ouvrages ? Certes, la lecture traditionnelle qui veut que ces équipes travaillent sur le Ménologe, la seule lecture avancée jusqu'à présent, est bien enracinée, et prend sa justification du fait que Psellos ne parle que du Ménologe. Mais, comme nous l'avons vu, la structure de l'*Éloge* ne justifie pas cette interprétation. Dans cette perspective, il me semble que, dans le passage qui nous pose tant de problèmes, Psellos fait référence simplement à la façon de travailler en général de Métaphrastes, mais d'autre part la référence aux empereurs qui l'auraient poussé à une entreprise littéraire nous fait penser que Psellos ait en tête un ouvrage précis, et cela pourrait être caché sous l'expression τό γε τοιοῦτον ἑλέσθαι σπούδασμα, qui pourrait éventuellement se référer à autre chose que le Ménologe. Lorsque, au début des années 90, je m'étais occupé de lancer le débat sur la « culture de la *syllogè* », j'avais cité ce passage, en suggérant prudemment que nous ne savions pas à quoi Psellos faisait référence et qu'il faudrait savoir de quel ouvrage de Syméon il parlait[21]. Høgel m'avait reproché de ne pas avoir compris que c'était bien du Ménologe dont il était question[22], mais je persiste à croire que nous devons être prudents.

---

[21] P. Odorico, « La cultura della συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole dei sapere di Giovanni Damasceno », *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1990, p. 1-23, notamment 9-10.

[22] Ch. Høgel, *Symeon Metaphrastes*..., p. 93, n. 20 : « The exposition of this text as given by P. Odorico p. 9ff. is faulty in several respects ; first of all since Odorico is not aware that Psellos is describing the production of the Metaphrastic texts: "sarebbe interessante sapere a quale opera di Simeone si riferisca Psello" ».

Bien entendu, dans le langage pour nous cryptique de l'éloge nous ne pouvons qu'avancer des hypothèses. Le problème de l'interprétation est lié aux quelques mots qui doivent être repris avec attention. Syméon lance une entreprise littéraire, qui comporte une « préparation » (παρασκευή) et un travail de rédaction confié à trois équipes, dont la première marque les mots ou les expressions à choisir (τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν), la deuxième insère ces mots ou expressions (τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων, ou plutôt τῶν τὰ μετὰ ταῦτα τιθέντων, selon mon hypothèse) et la troisième vérifie que l'ensemble conserve le sens qui se trouvait dans l'original (πρὸς τὴν προκειμένην διορθώσωνται ἔννοιαν). Mon hypothèse est double : ou bien, comme je viens de le dire, les équipes préparaient un texte à « traduire », ou alors Psellos fait ici référence à un autre ouvrage ou ensemble d'ouvrages de Syméon, éventuellement constitué d'excerpta : cette dernière n'est qu'une hypothèse parmi d'autres possibles.

Selon la tradition manuscrite – même si toute la question doit être reprise dans des études spécifiques – Syméon serait aussi l'auteur de 24 *Homélies morales* tirées de passages de Basile de Césarée[23] : le texte se trouve dans le tome 32 (col. 1115-1382) de la Patrologia Graeca et porte le titre grec Ἠθικοὶ λόγοι κδ΄ ἐκλεχθέντες διὰ Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου ἐκ πασῶν τῶν πραγματειῶν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας. Dans le catalogue d'Omont des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, par exemple, les codd. 507, 508 et 509 figurent comme témoins d'un ouvrage intitulé *Symeonis Logothetae eclogae e variis S. Basilii operibus excerptae*. Le premier de ces manuscrits est daté du XIe s., le deuxième du XIIe et le troisième du XIVe. Le manuscrit 509 porte un index au f. 1^v^ qui donne le titre suivant : Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου ἐπιλογὴ λόγων κδ΄ ἀπὸ πάσης συγγραφῆς τοῦ ἐν ἁγίοις μεγάλου Βασιλείου. D'autre part le manuscrit du M. Athos *Laura* 351 [Γ 111, *Diktyon*

[23] Voir H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich*, Munich 1959, p. 571 ; S. Haidacher, *Studien über Chrysostomos-Eklogen*, Vienne 1902 (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 144) ; J. Gouillard, « Syméon Logothète », *Dictionnaire de Théologie catholique* 14, 1941, p. 2965 ; S. Y. Rudberg, « Morceaux choisis de Basile sélectionnés par Syméon Métaphraste », *Eranos* 62, 1964, p. 100-119 ; I. Ševčenko, « Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes », *Dumbarton Oaks Papers* 23/24, 1969/70, p. 185-228 ; K. Mpones, *Βασίλειος Καισαρείας ο Μέγας (329/330-1 Ἰαννουαρίου 379). Βίος καὶ έργα, συγγράμματα καὶ διδασκαλία*, Athènes 1975 ; M.-H. Congourdeau, « Syméon Métaphraste », *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1990, p. 1386.

27283], daté du XIVe s., attribue la paternité à Syméon de trente homélies de Jean Chrysostome, un centon encore mal connu constitué de passages tirés de ce Père de l'Eglise[24] : Συμεὼν Μαγίστρου καὶ Λογοθέτου ἐκλογὴ λόγων τριάκοντα ἀπὸ πάσης συγγραφῆς τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου. On notera que le titre est pratiquement le même que celui des *excerpta* de Basile, notamment dans l'expressions λόγων... ἀπὸ πάσης συγγραφῆς. A côté de ces deux ouvrages constitués d'*excerpta*, il y a aussi des *Traités sur la perfection chrétienne*, tirés de Macaire l'Egyptien, mais cette attribution est contestée : le Vindobonensis theol. gr. 104 [*Diktyon* 71771] les présente comme κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεὼν τοῦ Λογοθέτου ρν'[25] : dans ce cas, à en croire au titre, il s'agit de *metaphraseis* et non de centons, comme par contre le sont les Homélies tirées de Basile et de Chrysostome. Si l'attribution à Métaphrastes était confirmée pour toutes ces œuvres, il s'agirait bien d'une entreprise de large envergure, comportant bien 54 homélies, auxquelles on pourrait éventuellement ajouter les 150 chapitres « traduits » par lui, si la paternité s'avérait exacte.

On pourrait certes s'interroger sur la portée culturelle d'une opération de ce genre, et se demander pourquoi des rois auraient voulu patronner une production de ce genre, mais le discours nous porterait beaucoup loin, car il concerne toute la production liée à la culture de la *syllogè*. Je me limite à rappeler que ce type d'ouvrages servaient à l'idéologie politique de l'Empire et étaient des moyens pour les intellectuels et pour les membres de la haute fonction de l'Etat d'affirmer leur identité de classe[26]. Des centons de ce genre étaient à la mode au milieu du Xe s., et un autre intellectuel de l'époque, Théodore Daphnopatès, s'était aussi adonné à cet exercice : rien d'étonnant que Syméon se soit consacré à ce genre de production et que les empereurs (Constantin VII ?) l'aient encouragé.

---

[24] N. Tomadakis, « Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστήν », EEBS 23, 1953, p. 115-138, notamment 119 : l'article est la réponse à S. Eustratiades, « Συμεὼν Λογοθέτης ὁ Μεταφραστής », EEBS 8, 1931, p. 47-65.

[25] G. L. Marriott, « Symeon Metaphrastes and the Seven Homilies of Macarius of Egypt », *Journal of Theological Studies* 18, 1916, p. 71-72 ; id., « The Tractate of Symeon Metaphrastes De perfectione in Spiritu », *Journal of Theological Studies* 19, 1918, p. 331-333.

[26] Voir P. Odorico, « Les recueils historiographiques à Byzance : un cas de 'sélection de textes raffinés' (*Wenxuan*) ? » *Byzantinoslavica* 75, 2017, p. 203-220 [article repris dans ce volume (n. éd.)].

D'ailleurs, dans l'éloge de Psellos il y a quelques mots qui peuvent renvoyer à cette mentalité ; après avoir parlé des trois équipes, l'auteur commente (lignes 339 à 344) :

> Οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτῷ διὰ τὸ πλῆθος τῶν συγγραμμάτων πολλάκις τὰ αὐτὰ ἀνακυκλεῖν τε καὶ ἐφορᾶν· ἀλλ' εἰ καὶ πολὺς ὁ ζῆλος ὀνόματος καὶ ἡ φροντὶς περισσοτέρα τοῦ δέοντος ἢ μᾶλλον πρὸς τοῦτο δὴ ἀξιόχρεως, ἀλλ' ὅ γε στάχυς ἐνενικήκει μακρῷ τὴν σπορὰν καὶ τὸ λήϊον οἷον οὐδέπω καὶ τήμερον.
> « Il n'était pas possible pour Syméon revoir encore et encore les mêmes textes et les ἀνακυκλεῖν (« retourner dans son esprit » ou les « renouveler », les « recycler » ?[27]) à cause de leur grand nombre. Mais même si son ardeur à atteindre une renommée était grande, et l'attention qu'il portait plus importante de ce qui était nécessaire, ou plutôt conforme à la tâche, quand-même la quantité des grains a largement dépassé les graines semées, et la récolte était si grande comme on n'a jamais vu à ce jour ».

Il faut retenir de cette phrase la volonté de Syméon de montrer ses capacités littéraires, sa volonté d'être reconnu (ζῆλος ὀνόματος), le fait que la récolte était plus importante que les graines qui ont servi à la produire, peut-être à interpréter comme « le produit final était plus riche des éléments constitutifs ». Certes, tout cela peut s'adapter au Ménologe ou à un autre ouvrage, mais encore plus à un type de production fondée sur des *excerpta*, qui servaient entre autres (et surtout, je dirais) à affirmer ses compétences dans un milieu fermé comme celui de la cour[28]. Et le résultat en serait plus beau encore de l'original : manière de dire que les Homélies ainsi récréées, constituées d'*excerpta* des deux auteurs, sont encore plus belles que les ouvrages dont les passages ont été tirés.

Selon cette deuxième hypothèse, Psellos citerait justement ce type de production, et trois équipes auraient secondé Syméon : dans ce cas, il ne serait pas vraiment l'auteur direct de ces centons, mais simplement le donneur d'ordre, et les trois groupes de collaborateurs auraient procédé de la façon suivante. Le premier groupe aurait « marqué », « signalé » (τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν) les mots-clés, ou le début d'une phrase, dans les ouvrages des auteurs d'où on tirait les *excerpta*. Ce procédé pouvait être fait

[27] La traduction très philologique et très attentive de E. A. Fisher, *Encomium*..., p. 216 omet de traduire le verbe : « <Symeon> could not possibly review the same <works> repeatedly <himself> due to their great number ».

[28] Je renvoie à mon article « Les recueils historiographiques à Byzance ».

par le biais de notes à la marge des manuscrits, par le biais de signes ou de mots comme σημείωσαι, ceux que – je crois – les Byzantins appelaient les ἀφορμαί : j'ai déjà traité ailleurs de cette interprétation[29], qui nous permet de mieux comprendre un passage controversé de Théophane le Confesseur, et je tiens à signaler que dans ce cas je vais dans le même sens que celui reconnu par un connaisseur très avisé de la littérature byzantine, Cyril Mango[30]. Une fois que les phrases censées être recopiées avaient été repérées à travers une lecture attentive du texte, le deuxième groupe aurait recopié tout le passage : dans les collections de sentences nous trouvons souvent des formules du type καὶ τὰ λοιπά, καὶ τὸ λοιπόν pour indiquer ce qui, dans la citation, suit l'incipit. C'est justement en pensant à cette pratique que je propose une petite correction du texte de l'éloge de Psellos, pour donner du sens à l'expression τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων. En premier lieu le πρώτως peut aussi être interprété en sens absolu : « d'abord », qui n'a pas nécessairement besoin de « par la suite » : l'expression ne serait pas à comprendre dans le sens de « par la suite », mais servirait plutôt à définir le contenu de ce que le deuxième groupe transcrivait, τῶν τὰ μετὰ ταῦτα τιθέντων ; sinon, nous pourrions imaginer que le passage a été tronqué par un saut du même au même : τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν καὶ τῶν μετὰ τὰ μετὰ ταῦτα τιθέντων », même si le style lourd rend moins plausible la correction.

Si les ἀφορμαί ne marquent que le début de la phrase, il faut comprendre que les excerptores choisissaient la longueur de la citation, et que justement la troisième équipe avait la charge de vérifier que le passage était cohérent dans le nouveau contexte (οἱ τὰ συγγεγραμμένα ἐξακριβούμενοι, ἵν' ὅ τι τοὺς ὑπογραφέας λάθοι, πρὸς τὴν προκειμένην διορθώσωνται ἔννοιαν), et que la couture des différents morceaux choisis ne changeait pas le sens de l'ensemble.

Ainsi la procédure (et le passage) serait claire : une fois les mots-clés soulignés par les premiers excerptores, qui choisissent le corpus de citations à utiliser, les copistes inséraient la suite du passage, pour reconstruire un

---

[29] Voir P. Odorico, « 'Parce que je suis ignorant'. Imitatio/Variatio dans la chronique de Georges le Moine », dans *Imitatio – Aemulatio – Variatio, Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien 22-25 Oktober 2008)*, éd. A. Rhoby – E. Schiffer, Vienne 2010 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 402 ; Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 21), p. 209-216.

[30] *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Translated with Introduction and Commentary by C. Mango and R. Scott, Oxford 1977, 1.

discours, certes fait de citations, mais qui devait avoir du sens dans l'ensemble et dans le détail sans trahir le sens qu'elles avaient dans l'original. Le troisième groupe avait le rôle de le vérifier (οἱ τὰ συγγεγραμμένα ἐξακριβούμενοι) pour être certains que le nouveau texte ainsi créé, constitué de citations (ce qui est le propre du centon), ne trahissait pas la pensée de l'auteur dont on tirait les *excerpta* (πρὸς τὴν προκειμένην διορθώσωνται ἔννοιαν). Syméon aurait supervisé le travail, qui était un travail d'équipe, car ses nombreuses activités ne lui permettaient pas de *revoir encore et encore les mêmes textes et les ἀνακυκλεῖν* : Οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτῷ διὰ τὸ πλῆθος τῶν συγγραμμάτων πολλάκις τὰ αὐτὰ ἀνακυκλεῖν τε καὶ ἐφορᾶν.

À l'intérieur de l'*Éloge*, nous trouvons aussi des indices qui peuvent soutenir cette interprétation. Au début de l'œuvre, et bien avant de parler de la constitution du Ménologe, Psellos fait référence à la formation intellectuelle de Syméon, et à sa production littéraire. Voici ce qu'il nous dit à ce propos (l. 45-51) :

> Ἐπεὶ δὲ καὶ πρὸς τὰς διατριβὰς τῶν φιλοσοφούντων ἀπέβλεπε καί τινας ἐκεῖθεν ἀρχὰς ἐκομίσατο <u>πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν ἀφορμάς</u>, ἀνέκυψέ τε ἀθρόον καὶ ἤρθη μετέωρος καὶ ἀπὸ τῶν ἀκτίνων εὗρε τὸν ἥλιον ἢ οὕτως εἰπεῖν ἀπὸ τοῦ ἡλίου πρὸς τὰς ἀκτῖνας διέβλεψε, τὸ μὲν ἐκ τῶν ὑστέρων τὰ πρῶτα <u>συλλογιζόμενος</u>, τὸ δὲ ἐκ τῶν προτέρων τὰ δεύτερα τῇ φύσει συμπεραινόμενος.

Comment interpréter ce passage ? Fisher en donne une explication totalement fondée sur la philosophie :

> « When he examined carefully the discourses of the philosophers and gained from that study first principles as starting points for finding what he sought, he emerged suddenly, elevated on high and discovering the Sun from its rays or, so to speak, from the Sun he gazed at its rays. In the former case by means of a syllogistic argument he inferred the primary <cause> from its secondary <effects> and in the latter case he drew as a syllogistic conclusion <effects> secondary in nature from their primary causes ».

En effet, dans le passage il y a des références aristotéliciennes, mais je crois que l'ensemble doit être compris dans un sens différent ou plutôt complémentaire à celui-ci.

Le passage comporte des concepts et des mots techniques qui appartiennent à la culture de la *syllogè*[31], à commencer par συλλογιζόμενος et par ἀφορμάς. Mais c'est justement le concept dans son ensemble qui est intéressant : selon la traduction et le commentaire de Fisher, Syméon prenait en considération les discussions des philosophes, dont il considère les principes comme point de départ ; des principes philosophiques on venait aux conséquences, et de celles-ci on pouvait revenir aux principes :

> « Psellos uses the language of Aristotelian logic to describe deductive reasoning (i.e., perceiving the existence of a cause from its effects – συλλογιζόμενος) and inductive reasoning (i.e., perceiving from a cause the existence of its effects – συμπεραινόμενος). Aristotle designated these two types of argument deductive and inductive syllogisms (see *Prior Analytics* 24b18, 68b15) ».

L'interprétation de Fisher est tout à fait correcte, mais dans le passage en question il y a aussi une référence aux pratiques de la « culture de la *syllogè* », qui est fondée sur ces mêmes principes philosophiques : on construisait passant du texte-source à la citation, mais de la citation on pouvait revenir au texte-source ; si nous voulons expliquer ce procédé avec les mots de Psellos, le lecteur peut ἐκ τῶν προτέρων τὰ δεύτερα τῇ φύσει συμπεραινόμενος, mais en même temps, il peut revenir en arrière et comprendre le sens primitif en partant de la citation (τὸ μὲν ἐκ τῶν ὑστέρων τὰ πρῶτα <u>συλλογιζόμενος</u>).

Du point de vue rédactionnel, Syméon prenait les ἀφορμάς des citations dont il s'intéressait, dans un parcours qui lui permettait de passer des extraits à la source et de la source aux extraits. Ce procédé qui est à la base de la culture de la syllogè est bien présent aux intellectuels de l'époque ; c'est exactement ce que dit Photius à propos de l'*Anthologium* de Stobée[32] : cet ouvrage est précieux parce qu'il permet de conserver « la mémoire des lectures effectuées » (ἡ τῶν

---

[31] P. Odorico, « Les recueils byzantins : une question de terminologie », dans *Mélanges P. Magdalino* (sous presse) ; voir aussi id., « Cadre d'exposition / cadre de pensée – la culture du recueil », dans *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, éd. P. van Deun – C. Macé, Louvain–Paris 2011 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), p. 89-107, où se trouve aussi une bibliographie.

[32] Voici le passage complet de Photius, *Bibliotheca,* cod. 167, éd. Henry, Paris 1960 (CUF), II, p. 159 : « Χρήσιμον δὲ τὸ βιβλίον τοῖς μὲν ἀνεγνωκόσι αὐτὰ τὰ συντάγματα τῶν ἀνδρῶν πρὸς ἀνάμνησιν, τοῖς δὲ οὐκ εἰληφόσι πεῖραν ἐκείνων, ὅτι διὰ συνεχοῦς αὐτῶν μελέτης οὐκ ἐν πολλῷ χρόνῳ πολλῶν καὶ καλῶν καὶ ποικίλων νοημάτων, εἰ καὶ κεφαλαιώδη, μνήμην καρπώσονται. Κοινὸν δ' ἀμφοτέροις ἡ τῶν ζητουμένων, ὡς εἰκός, ἀταλαίπωρος καὶ σύντομος εὕρεσις, ἐπειδάν τις ἀπὸ τῶν κεφαλαίων εἰς αὐτὰ τὰ πλάτη ἀναδραμεῖν ἐθελήσειε. Καὶ πρὸς ἄλλα δὲ τοῖς ῥητορεύειν καὶ γράφειν σπουδάζουσιν οὐκ ἄχρηστον τὸ βιβλίον ».

ἀναγνωσμάτων μνήμη), et d'effectuer une « recherche facile des éléments » (ἡ τῶν ζητουμένων ἀταλαίπωρος καὶ σύντομος εὕρεσις)[33]. On voit bien que la formation de Syméon, dans les mots de Psellos, est constituée par le recours à ce type d'activité que nous définissons de « compilation », à laquelle il s'était sûrement adonné, puisque la tradition manuscrite nous transmet sous son nom les homélies tirées des Pères de l'Eglise que j'ai citées plus haut.

Cette interprétation permettrait aussi de mieux comprendre le sens de la phrase qui suit : Syméon avait confié aux autres ce travail, dont il était l'inspirateur, car il n'avait pas le temps de le faire (Οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτῷ διὰ τὸ πλῆθος τῶν συγγραμμάτων πολλάκις τὰ αὐτὰ ἀνακυκλεῖν τε καὶ ἐφορᾶν, l. 341), et le verbe ἀνακυκλεῖν, qui de facto n'est traduit avec précision ni par Høgel ([Symeon] could not go over and look through the same text several times) ni par Fisher (<Symeon> could not possibly review the same <works> repeatedly <himself> due to their great number), prend tout son sens. Syméon ne pouvait pas « revenir » sur les textes et en même temps « surveiller » le travail accompli.

Cette lecture du passage nous permettrait aussi de mieux comprendre ce que Psellos nous dit lorsqu'il introduit le passage : lui aussi avait écrit des ouvrages, mais il n'avait pas les mêmes ζῆλον καὶ μίμησιν, et si les gens plus cultivés pouvaient apprécier τὴν λέξιν καὶ τὸν ποικίλον σχηματισμόν, la plupart des lecteurs (οἱ πολλοί) n'entraient pas dans le sens caché (μὴ μέλον αὐτοῖς ζητημάτων καὶ ἐννοιῶν ἀπορρητοτέρων) de ces écrits[34]. Il me semble que cette dernière affirmation à propos d'une vertu que Syméon aurait eue, s'adapte bien aux centons, et moins bien aux Vies des saints. Par la suite, après avoir présenté cette activité, Psellos revient à louer Syméon par une hyperbole : il ne pourrait nullement le comparer à ceux qui ont écrit les Panathénaïques, ni à ceux qui ont traité des guerres du Péloponnèse, parce que, même si leur style est élégant, ce qui est utile est trop bref (τὸ μὲν περιττὸν ἔκδηλον καὶ διαπρεπές, τὸ δ' ὠφελοῦν βραχύ τι καὶ ἀσθενές). Certes, cela pourrait aussi s'adapter aux Vies du Ménologe, mais encore plus aux homélies composées

[33] *Ibid.*, p. 149.

[34] Vois à ce propos l'article de G. Cavallo, « Alla ricerca del doppio pubblico di Michele Psello », dans *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat, Actes du colloque international, Paris, 5-6-7 juin 2008*, éd. P. Odorico, Paris 2012 (Dossiers Byzantins, 11), p. 237-246.

de phrases pleines de sens caché (ἐννοιῶν ἀπορρητοτέρων), qui enchaînées donnent une richesse énorme en « utilité ».

Venons-en aux conclusions. Le passage de Psellos demeure assez obscur : c'est une réalité. Mon premier point était de donner un sens à ce passage, qui avait été interprété de façon selon moi fautive ou non assez précise, d'où ma proposition d'interprétation, qui voit Syméon intervenir sur un texte préparé ad hoc. Mais, peut-être, nous pouvons aussi le comprendre si nous ne restons pas collés à l'idée fixe que tout a été pensé en faisant référence à un seul ouvrage, le Ménologe, qui est pour nous (et pour Psellos aussi) l'œuvre-phare de l'écrivain. L'éloge de Psellos est celui d'une personnalité littéraire qui a marqué son temps, et ses vertus sont louées dans l'ensemble de sa vie et de sa production, même si évidemment le recueil de vies de saints tient la première place, comme d'ailleurs Psellos le dit explicitement. Sous le nom de Syméon circulaient d'autres ouvrages, et Psellos les connaissait : je crois qu'il est possible qu'il fasse référence à l'une de celles-ci. Mes hypothèses ont des chances d'être vraisemblables ? Je voudrais bien lancer le débat.

LE TEMPS DE L'EMPIRE

Aborder le sujet du temps auprès d'une civilisation du passé est toujours un exercice périlleux, surtout parce que nos conceptions et celles de nos ancêtres sont très différentes. Le temps est une mesure, et sert à calculer à la fois l'espace temporel qui nous sépare du passé et des événements du futur, mais notre obsession pour la précision scientifique introduit dans ces calculs des réflexions qui ne sont pas les mêmes de celles qu'avaient les hommes du passé. Non qu'ils n'étaient pas préoccupés de la précision : les calculs sur la durée de l'année, ou encore la quantité de temps écoulé depuis la création de l'homme, étaient des sujets qui intriguaient l'homme du Moyen-Âge, mais leur concept du temps était moins élaboré que le nôtre ; adapter au passé des catégories qui sont les nôtres n'est jamais un bon exercice.

Essayons tout d'abord de nous entendre sur les mots : de quel temps parlons-nous ? En effet notre division de l'idée du temps prévoit quatre catégories : temps cosmique, temps historique, temps social et temps individuel. Voyons brièvement de quoi s'agit-il[1].

---

[1] Les réflexions contenues dans cette présentation sont fondées sur quelques traités : N. Elias, Über *die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Francfort-sur-le-Main 1984, trad. française *Du temps*, Paris 1996 ; R. Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris 1990 ; id., *L'expérience de l'histoire*, Paris 1990 ; F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris 2003 ; J. André, *Les récits du temps*, Paris 2010 ; T. Hirsch, *Le temps des sociétés d'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris 2016. Voir aussi le livre de M. Dorato, *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Rome 2013, qui souligne l'aspect lié à la théorie de la relativité. Particulièrement utiles sont les études parues dans l'*Enciclopedia Einaudi* : K. Pomian, « Tempo/temporalità », vol. 14, Casarile 1981, p. 24-101 ; id., « Ciclo », vol. 2, Casarile 1977, p. 1141-1199 ; G. Cavallo – A. Messina, « Cosmologia », vol. 3, Casarile 1978, p. 1193-1249 ; l'étude classique de J. Le Goff, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *Annales ESC*, mai-juin, 1960, p. 417-438. Voir aussi les actes du colloque *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe - XIIIe siècle*, éd. J.-M. Leroux, Paris 1984, où on trouvera notamment les articles de G. Dagron, « Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologique », p. 419-430 ; C. Mango, « Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse », p. 431-438 ; G. Podskalky, « Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine », p. 439-450 ; J. Beaucamp – M.-F. Rouan *et alii*, « La Chronique Pascale : le temps approprié », p. 451-468 ; J. Gouillard, « Le temps du pèlerin à la haute époque byzantine », p. 469-477.

Le temps cosmique est le temps en absolu, celui qui permet à un observateur de calculer la distance temporelle depuis le Big Bang, celui qui nous permet de calculer de manière objective l'expansion de l'univers. Ce temps est homogène, irréversible, et linéaire.

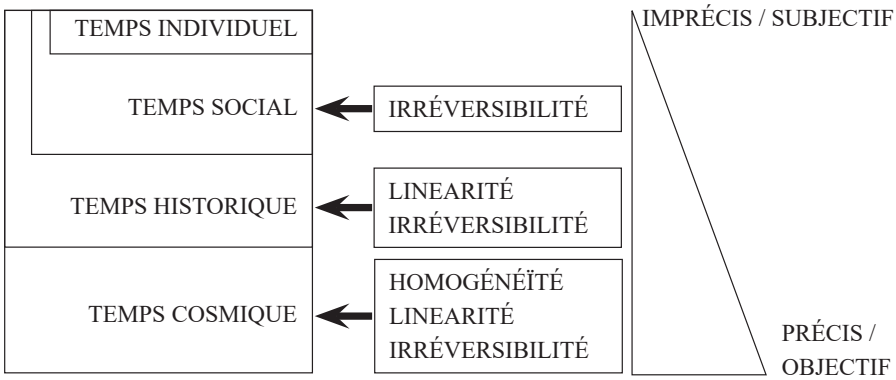
Le temps historique nous permet de mesurer la distance entre les événements humains : il est irréversible et linéaire, mais non homogène.

Le temps social, à son tour, est le temps des événements propres à une société, et il n'est ni homogène ni linéaire, étant donné son caractère cyclique, mais il est irréversible.

Enfin le temps individuel est le plus subjectif, et il échappe à toute définition : il n'est ni homogène, ni linéaire, ni irréversible.

Cette division en quatre catégories est en rapport avec l'une des préoccupations majeures de notre culture, celle d'établir l'objectivité des mesures.

Nous pourrions représenter les différentes catégories du temps selon le schéma suivant :



Comme on le voit bien, ce schéma peut répondre à nos interrogations sur notre monde, en nous proposant une série de points de repère organisés selon des catégories qui sont les nôtres. Voyons maintenant quelle est la situation en ce qui concerne Byzance, et la représentation temporelle que les auteurs byzantins font de leur monde. Le résultat que nous obtenons de l'étude de textes nous amène à une conclusion qui pourrait nous surprendre. À l'exception du temps individuel, qui nous reste insaisissable, car les écrivains ont très rarement parlé d'eux-mêmes (même si certains récits autobiographiques commencent

à être mis en valeur[2]), nous voyons qu'il n'y a pas une véritable distinction entre les trois premières catégories du temps, ce qui revient également à dire que *de facto* la subjectivité/objectivité de la mesure du temps se limite à deux catégories du temps, l'individuel et le « temps global » qui comprend le social, l'historique et le cosmique.

En théorie la question est simple : dans l'absence d'un temps cosmique, dont la conception est une considération contemporaine, le temps ne peut être mesuré que sur la base de l'histoire de l'homme, et donc le temps historique est la première catégorie prise en compte dans la pensée byzantine. En d'autres mots, comme Dieu est le démiurge, la création détermine la naissance du temps historique, et donc le temps cosmique et le temps historique coïncident, d'autant plus que la création est considérée – sur la base du texte biblique – comme étant au service de l'homme. Pour reprendre les mots de Cosmas Indicopleustès, au VIe siècle, comme l'homme est le « lien » de la Création, après le Jugement Dernier l'univers disparaîtra : « ὡς συνδουμένης ἐν αὐτῷ πάσης τῆς κτίσεως καὶ ἐνεχύρου ὄντος φιλίας παντὸς τοῦ κόσμου· τοῦ γὰρ συνδέσμου τούτου δῆθεν διαλυομένου, ἀνάγκη τὸ πᾶν διαλύεσθαι »[3]. Comme on le voit bien, c'est l'homme – et donc son histoire – qui coïncide avec le temps, et cette vision anthropocentrique porte l'Histoire (avec un grand « h ») au centre du positionnement spatio-temporel de l'existant.

Si nous revenons au tableau d'en haut, avec la disparition de la catégorie du temps cosmique, qui est absorbée par le temps historique, c'est à ce dernier qui s'appliquent (différemment de notre propre conception du temps) les caractères de l'homogénéité, de la linéarité et de l'irréversibilité. Mais les choses ne sont pas si simples qu'on pourrait le croire.

Entrons donc dans les détails. Au VIe siècle la confrontation entre la philosophie néoplatonicienne et le christianisme atteint son paroxysme, car, si l'idée d'un principe créateur est commune, c'est l'action de ce principe qui est en jeu : entre l'impassibilité de l'Un des néoplatoniciens et l'intervention constante et volontaire du Dieu des chrétiens, les positions semblent inconciliables, et l'effort des savants philosophes chrétiens sera tout tourné à trouver les solutions pour sortir de l'impasse et effectuer une

---

[2] Je pense notamment aux recherches de M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Vienne 1999 (Wiener Byzantinische Studien, 22).

[3] Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, I, 89.3-5, éd. W. Wolska-Conus, Paris 1968, t. I, 409.

sorte de syncrétisme, dont Basile de Césarée avait été certainement la figure la plus célèbre, mais loin d'être la seule. À l'opposé, les franges les plus radicales des mouvances chrétiennes, surtout en Egypte, contesteront toute forme de syncrétisme, au point de définir d'Hellènes non les idolâtres, comme nous pourrions le soupçonner, mais les chrétiens mêmes qui acceptent une compromission quelconque avec les néoplatoniciens : cette position est particulièrement claire auprès de Cosmas Indicopleustès, qui déclare écrire : « Πρὸς τοὺς χριστιανίζειν μὲν ἐθέλοντας, κατὰ τοὺς ἔξωθεν δὲ σφαιροειδῆ τὸν οὐρανὸν νομίζοντας καὶ δοξάζοντας »[4].

La science des uns est fondée sur une tradition scientifique particulièrement forte à Alexandrie, tandis que les convictions des autres prétendent que la Bible est le fondement de toute vérité, jusqu'à la construction physique même de l'Univers[5]. Mais, comme il a été justement remarqué[6], « *dans une même cosmologie figurent au même temps des restes de modèles précédents, et à l'intérieur de la même religion on admet aussi différentes cosmologies à condition que demeure inaltérée la réponse fondamentale qui porte sur le positionnement de l'homme dans l'univers* ». C'est pourquoi les traditions orientales ont pu partiellement coexister avec les chronothéories de tradition classique, car le retour de l'homme à la perfection de l'Un ou du Dieu chrétien en quelque mesure coïncident. La tradition « orientale » est clairement manifestée dans la description de l'univers de Cosmas, imaginé comme dans la pensée égyptienne ou sumérienne tel un ensemble constitué par la terre flottante et le ciel soutenu par quatre colonnes. Le fait que Cosmas lui donne la forme de l'Arche de l'Alliance n'est que la conséquence de l'idée que la Bible est le seul livre censé dire la vérité, la base même de la révélation. La vision millénariste, claire par exemple chez Jean Malalas, qui considère la durée du monde calculée en 6.000 ans, n'est que la continuation de la pensée perse (et notamment zoroastrienne) qui calcule cette durée en 12.000 ans divisés en

---

[4] *Ibid*., Livre I, titre.

[5] J'ai développé ce sujet dans quelques études, notamment « L'uomo nuovo di Cosma Indicopleuste e di Giovanni Malalas », in *Stephanos, Studia byzantina ac Slavica Vladimiro Vavrinek dedicata*, *Byzantinoslavica* 56, 1995, p. 305-315 ; « La chronique de Malalas entre littérature et philosophie », dans *History as Literature*, éd. R. Macrides, Farmham 2010, p. 275-288 ; et tout récemment « La *translatio imperii* nella letteratura imperiale di età giustinianea. Un caso di dibattito identitario », sous presse [paru depuis dans L. R. Cresci – F. Gazzano (a cura di), *De Imperiis. L'idea di impero universale e la successione degli imperi nell'antichità*, Rome 2018, p. 291-312 (n. éd.)].

[6] G. Cavallo – A. Messina, C*osmologia...*, p. 1193.

quatre périodes (la donnée est la même auprès des Hindous) ; chez Malalas nous avons également une adaptation à la Bible, en instaurant un parallèle entre les six jours de la création et les deux premières phases de la pensée des Perses.

La coexistence de traditions différentes est autorisée par l'unicité du positionnement de l'homme dans le plan de la Providence, avec un retour à la perfection à la fin de l'expérience matérielle de l'Univers. Mais comme l'Univers a un commencement et une fin, et que tout cela est déjà inscrit, selon les chrétiens, dans la volonté de Dieu, il n'est pas étonnant que les écrivains – et notamment les historiens – se trouvent à devoir combattre une conception très forte dans la pensée gréco-romaine, celle de la cyclicité des périodes historiques. Puisque dans la pensée chrétienne le temps est linéaire, d'un début qui coïncide avec la création à une fin qui est prévue, la chronométrie reste, comme il se doit, cyclique, mais la chronologie est linéaire et sert à l'affirmation du pouvoir, qui identifie son existence avec l'âge de la perfection face au passé. Certes, il y a parfois aussi la considération que le présent est mauvais par rapport à un passé glorieux, mais l'Empire byzantin est celui que Dieu a voulu, la dernière étape avant la Deuxième Parousie, et donc son action gouvernementale, même dans les difficultés, est régie par la volonté (ou le châtiment) de Dieu. En effet, on parvient à intégrer dans la pensée linéaire des chrétiens la conception cyclique ancienne, en substituant aux différents âges (d'or, d'argent, de bronze, de fer) la succession des Empires (des Mèdes, des Persans, des Grecs, des Romains), qui est déjà annoncée dans la Bible dans la prophétie de Daniel[7]. Mais même dans ce contexte de périodisation par cycles, rien ne s'oppose à la linéarité du temps.

C'est justement dans ce contexte que la chronométrie joue son rôle. Le Big Bang des chrétiens est la Création du monde, dont la date a été fixée avec précision, et à ce calcul les savants chrétiens se sont adonnés depuis Clément d'Alexandrie[8]. La distance temporelle qui sépare le passé de l'aujourd'hui peut être ainsi calculée, et elle se mesure en années, et en périodes, toujours échelonnées sur une ligne qui doit se terminer, et se terminera avec la Deuxième Parousie, dont on imagine le déroulement, parfois avec des effets

[7] *Dan*. 2, 31-35.

[8] Voir p. ex. B. Croke, « Byzantine Chronicle Writing. 1. The Early Development of Byzantine Chronicles », in *Studies in John Malalas*, éd. E. Jeffreys – B. Croke – R. Scott, Sydney 1990 (Byzantina Australiensia, 6), p. 27-38.

cinématographiques, comme dans la prophétie de la *Vie* de Saint Basile le Jeune[9]. La linéarité du temps (cosmique et historique) est donc assurée. Que le temps soit irréversible, c'est une évidence, et le passé s'inscrit à jamais dans l'histoire des faits accomplis. Qu'il soit linéaire, est tout autant évident, puisqu'il existe une ligne droite du commencement de la Création à la fin prévue du Jugement dernier. Mais qu'en est-il de l'autre élément fondamental, c'est-à-dire l'homogénéité, qui est la caractéristique de la mesure du temps ? Justement le temps historique byzantin, différemment du nôtre, est aussi homogène, ce qui semble être une absurdité à nos yeux.

C'est exactement ici que nous trouvons la différence fondamentale entre la façon des Byzantins de concevoir le temps et la nôtre : pour nous l'homme de l'Antiquité ou de la Préhistoire n'est pas le même que l'homme contemporain, si nous le considérons du point de vue de l'environnement sociétal ; certes, physiquement il est le même, mais ses us et coutumes sont différents, et il est donc anthropologiquement différent. Comment mesurer alors le temps qui passe ? Existe-t-il une évolution dans les mœurs des hommes ? Ou plutôt, existe-t-il une évolution tout-court ? En effet, dans une conception linéaire du temps, l'évolution est le marqueur qui signale l'éloignement des origines. L'homme évolue par le biais de la civilisation. Si notre temps cosmique est caractérisé par l'éloignement de la matière suite au Big Bang, et notre mesure se fait sur le présupposé de l'homogénéité de la matière, dans la conception historique cet éloignement est caractérisé par l'évolution de l'homme, où il n'y a pas d'homogénéité. Toutefois dans le monde chrétien byzantin le temps historique et le temps cosmique sont constitués par son écoulement par rapport au « Big Bang de la création » en 5509 a. J.-C. Pour utiliser une métaphore, la « matière » qui pour nous sert à mesurer le temps cosmique et qui est homogène, dans le monde byzantin est représentée par l'homme, et donc c'est à l'histoire de l'homme que s'applique l'homogénéité nécessaire à mesurer le temps. Pour nous l'évolution historique est intimement liée à l'accumulation du savoir, mais pour les Byzantins le savoir, censé représenter l'évolution de l'homme, n'est pas accumulé dans le temps et en évolution, mais il se trouve déjà présent à l'époque mythique, ce qui permet l'immuabilité du temps historique. De cette manière le temps historique devient homogène.

[9] D.F. Sullivan – A.-M. Talbot – S. McGrath (éd. et trad.), *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Washington D.C. 2013 (Dumbarton Oaks Studies, 45), part IV-V, p. 344-698.

C'est ainsi, par exemple, que dans la Chronographie de Jean Malalas, les arts et les techniques existent déjà au commencement de l'histoire humaine ou après le déluge universel. C'est le cas de Caïn, qui est l'inventeur des poids et des mesures (πρῶτος μέτρα καὶ στάθμια καὶ γῆς ὅρους ἐπενόησεν[10]) ; de Seth, le fils d'Adam, qui est l'inventeur de l'alphabet hébraïque, du calcul du temps et de la dénomination des astres (οὗτος ὁ Σὴθ πρῶτος ἐξεῦρε γράμματα Ἑβραϊκὰ καὶ σοφίαν καὶ τὰ σημεῖα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰς τροπὰς τῶν ἐνιαυτῶν καὶ τοὺς μῆνας καὶ τὰς ἑβδομάδας καὶ τοῖς ἄστροις ἐπέθηκεν ὀνόματα καὶ τοῖς πέντε πλανήταις[11]) ; ou de Nimrod, fondateur de Babylone, qui enseigne l'astronomie et l'astrologie (πρῶτος καταδείξας κυνηγίαν καὶ μαγείαν Περσῶν ἐπρώτευσε, διδάξας αὐτοὺς ἀστρονομίαν καὶ ἀστρολογίαν, τῇ οὐρανίῳ κινήσει τὰ περὶ τοὺς τικτομένους πάντα δῆθεν σημαίνοντα· ἀφ' ὧν Ἕλληνες τὴν γενεθλιαλογίαν μαθόντες ἤρξαντο τοὺς γενομένους ὑπὸ τὴν τῶν ἄστρων κίνησιν διαφέρειν[12]) ; à l'époque d'Eber, descendant de Sem, les hommes apprennent à construire les tours (ἐπὶ δὲ τοῦ Ἔβερ ἐννοοῦσιν οἱ ἄνθρωποι πύργον κατασκευάσαι οὐρανομήκη[13]), etc.

Cette homogénéité du passé explique aussi l'attitude par laquelle on ne voit pas de différences entre le passé et le présent dans la considération des structures sociétales. Dans le récit des temps mythiques de Malalas, on n'hésite pas à qualifier un héros de l'Antiquité de « sénateur », comme Poséidon, le père d'Achéloos, qui veut épouser Déjanire contre son rival Héraclès (νεώτερός τις ὀνόματι Ἀχελῷος, υἱὸς Ποσειδωνίου, συγκλητικοῦ τοῦ Τυδέως, ἐμνηστεύσατο[14]). Ou encore, Tirésias est défini comme philosophe, et on lui reproche d'être homosexuel, ce qui provoque son aveuglement (ὁ αὐτὸς Κάδμος ἐκεῖ· ἀνεκαλέσατο δὲ ἐκ τῆς ἐξορίας τὸν Τειρεσίαν, Βοιώτιον ὄντα φιλόσοφον, τὸν θηρολέτην, ὄντα πλούσιον καὶ χρήμασι καὶ ἀξίᾳ καὶ σοφίᾳ. ὅστις παρεισήγαγε δόγμα τοῖς Ἕλλησι τὸ αὐτομάτως φέρεσθαι τὰ πάντα καὶ ἀπρονόητον εἶναι τὸν κόσμον· καὶ οἱ ἱερεῖς συνεσκευάσαντο αὐτόν, καὶ ἐξωρίσθη εἰς τὸ ἱερὸν Δαφναίου Ἀπόλλωνος, ὡς γυναικώδεις ἔχων φρένας[15]). Les rois et les pharaons de l'Antiquité légifèrent de la même manière que le basileus byzantin. L'uniformité du temps est totale, et on ne voit pas, ou on

[10] *Johannis Malalae Chronographia*, éd. I. Thurn, Berlin 2000 (CFHB XXXV), l. 1.4.2.
[11] *Ibid.*, l. 1, p. 5.20 - 6.3.
[12] *Ibid.*, l. 1, p. 17.2-7.
[13] *Ibid.*, l. 1, p. l1.11-12.
[14] *Ibid.*, l. 1, p. 164.l.11-12.
[15] *Ibid.*, l. 2, p. 40.l.2-8.

ne représente pas, l'évolution des us et coutumes. Une homogénéité de la matière qui comme notre matière dans le calcul du temps cosmique, assure la possibilité de calculer le temps historique.

Ce temps est linéaire, mais il est composé de cycles, car les cosmogonies des différentes cultures coexistent. Nous avons déjà parlé des grandes périodes correspondant aux différents Empires, jusqu'à l'Empire chrétien[16] : la « succession des Empires » est construite sur la Bible, et prévoit que d'une condition primitive de splendeur (la statue du rêve de Nabuchodonosor dans la prophétie de Daniel), on passe à la chute (la statue a les pieds d'argile), et à la naissance d'un nouvel Empire, qui représente la volonté de Dieu[17]. L'autre système de calcul est celui « par an », qui sert à mesurer le temps sur la base de l'incarnation et de la résurrection du Christ, et nous y reviendrons à propos du temps social. On peut aussi calculer le temps par cycles selon la tradition égyptienne, adoptée par l'administration, en utilisant les indictions qui ont une durée de quinze ans, liés à la collecte des impôts à partir du IVe siècle, mais toute cette cyclicité n'entame nullement le principe de fond, celui de la linéarité du temps.

Les cycles dans la chronologie, notamment celui de la succession des Empires, ne sont pas ceux du changement de la condition humaine, mais ceux des passages vers la perfection de l'accomplissement de la volonté divine, qui s'écoule à travers les différentes formes institutionnelles, jusqu'à l'Empire romano-chrétien. Dans cette chronosophie, la construction de l'Empire comme effet de la volonté de Dieu, comporte une fusion constante entre la dimension universelle, la dimension historique et, comme nous le verrons tout de suite, sociale. Ce phénomène est clairement mis en place au moins à partir de l'époque de Justinien, et accompagnera pendant longtemps la conception étatique byzantine, certainement jusqu'à la quatrième Croisade et même au-delà.

---

[16] Voir P. Odorico, « *La translatio imperii ...* ».

[17] *Dan.* 2.31-35 : « O roi, tu regardais, et tu voyais une grande statue ; cette statue était immense, et d'une splendeur extraordinaire ; Elle était debout devant toi, et son aspect était terrible. 32 La tête de cette statue était d'or pur ; sa poitrine et ses bras étaient d'argent ; son ventre et ses cuisses étaient d'airain ; 33 ses jambes, de fer ; ses pieds, en partie de fer et en partie d'argile. 34 Tu regardais, lorsqu'une pierre se détacha sans le secours d'aucune main, frappa les pieds de fer et d'argile de la statue, et les mit en pièces. 35 Alors le fer, l'argile, l'airain, l'argent et l'or, furent brisés ensemble, et devinrent comme la balle qui s'échappe d'une aire en été ; le vent les emporta, et nulle trace n'en fut retrouvée. Mais la pierre qui avait frappé la statue devint une grande montagne, et remplit toute la terre ».

Le troisième volet, comme nous l'avons dit, est celui du temps social, c'est-à-dire l'organisation du temps par rapport aux événements propres à une société[18]. C'est sur cet aspect qu'il faut se pencher maintenant. Pour ce faire, je citerai un passage de la préface anonyme de la famille S* du Synaxaire constantinopolitain[19] : Περιέξει δὲ τουτὶ τὸ βιβλίον πᾶσαν τὴν τοῦ ἐνιαυτοῦ περίοδον, τῷ δωδεκαμήνῳ περιτρεχομένην καὶ τῷ ἀνακυκλοῦσθαι τὰς ἰνιδκτιῶνας ἀναπληροῦσαν καὶ τοὺς μεμετρημένους αἰῶνας δι'αὐτῶν ἐκμετροῦσαν, ἕως οὗ φθάσωμεν εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου ἀϊδίου, ἀρξομένου μὲν οὐ τελειωθημένου δὲ διὰ τὸ εἰς τὸ ἀΐδιον συμπαρεκτείνεσθαι. Ici nous avons déjà l'élément qui caractérise le temps social, à savoir la cyclicité (même dans la conception linéaire du temps).

Le temps social sert en premier lieu à organiser la vie dans le quotidien, que ce soit dans la mesure des heures de la journée[20], ou des jours fériés, avec leur corollaire de temps du travail et temps du repos. Mais ce qui nous intéresse ici est surtout l'ensemble des célébrations, qui sont à la base de la gestion du pouvoir (en ce sens le temps religieux et le temps politique sont intimement liés), ainsi que le temps de l'Empire en tant qu'institution collective dans laquelle les sujets se reconnaissent.

Le synaxaire de l'Eglise de Constantinople est en ce sens une source fondamentale pour comprendre la mesure du temps social. Organisé selon le calendrier qui va du premier septembre au 31 août, le synaxaire organise les célébrations des héros du christianisme, à commencer par les fêtes consacrées au Christ et à la Mère de Dieu, fêtes fixes ou mobiles établies selon des calculs

---

[18] G. Gasparini, http://www.treccani.it/enciclopedia/organizzazione-sociale-del-tempo_ (Enciclopedia-delle-scienze-sociali) : « L'organizzazione sociale del tempo viene indicata come una necessità legata all'esistenza stessa di ogni sistema sociale: in essa, secondo Jack Goody (J. Goody, « Time - Social organization », in *International encyclopaedia of the social sciences*, New York 1968, vol. XV, p. 30-42) confluiscono gli aspetti rappresentati dalla misurazione del tempo, dalla sua ripartizione e programmazione, dagli atteggiamenti verso passato, presente e futuro. In un senso proprio e più specifico, l'organizzazione sociale del tempo sottolinea soprattutto certe dimensioni strutturali dei sistemi sociali, come la divisione sociale del lavoro, le relazioni di potere, i fenomeni di stratificazione sociale coinvolti nella dimensione temporale: le forme di calendari-orari ... si possono considerare una basilare espressione dell'organizzazione sociale del tempo che si dà una certa collettività o società o sistema ».

[19] *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*…, éd. H. Delehaye (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), Bruxelles 1907, col. IX.

[20] Voir Ph. Wolff, « Le temps et sa mesure au Moyen Âge », *Annales ESC* 17, n° 6, 1962, p. 1141-1145.

précis. Les fêtes des saints servent, par exemple, à réunir les moines autour de leur église lors de la fête du saint éponyme. Inutile de nous attarder sur ce concept évident. Mais il faut signaler que les synaxaires, censés organiser le culte des saints selon le calendrier, contiennent aussi des indications chronométriques : par exemple, au début de chaque mois le synaxaire indique avec précision la durée du mois, les heures du jour selon un schéma suivant : Μὴν Σεπτέμβριος ἡμέρας ἔχει λ΄· ἡ ἡμέρα ὡρῶν ιβ΄ καὶ ἡ νὺξ ὡρῶν ιβ΄. Ὀκτώμβριος ἡμέρας ἔχει λα΄· ἡ ἡμέρα ὡρῶν ια΄ καὶ ἡ νὺξ ὡρῶν ιγ΄[21], etc.

Plus important encore est le mélange entre commémoration religieuse et commémoration historique, toutes les deux insérées dans le temps social dont le synaxaire est le conteneur et le calendrier. Nous pouvons vérifier cette liaison entre religion et attitude idéologique de l'État, dans la célébration des événements sociétaux, sur la base de la considération que les notices des synaxaires à caractère non strictement liturgique sont très développées. Le 7 août[22] nous trouvons plusieurs commémorations de saints et d'événements historiques : les récits du synaxaire de Constantinople de cette journée occupent tous ensemble 132 lignes ; le récit relatif au siège de Constantinople par les Perses est le quatrième, et il se développe sur 88 lignes, c'estàdire sur le 66,66 % du total. Nous obtenons un résultat pareil si nous prenons en considération le texte du synaxaire relatif au 16 août[23] : le texte consacré à ce jour est très développé, et occupe 352 lignes, étant l'un des jours les plus riches en information de tout le synaxaire ; ces lignes sont ainsi partagées : d'abord figure le souvenir de la translation de l'image d'Edesse, qui s'étend sur 224 lignes, soit le 63,63% ; suivent le récit sur saint Diomède (25 lignes, soit le 7,1 %), le récit sur le siège de Constantinople par les Arabes (98 lignes, soit le 27,84 %), et finalement celui sur le tremblement de terre, qui occupe seulement 5 lignes (soit le 1,42 %). Au contraire, le 5 juin[24] est une journée très pauvre de célébrations : elle a un total de seulement 20 lignes, dont le premières 9 (soit le 45 %) sont dédiées au siège de Constantinople, 2 lignes (soit le 10%) sont consacrées à saint Hilarion le jeune, 9 lignes (soit le 45%) concernent la commémoration de dix saints : dans ce cas la moitié du texte est occupée par le seul répertoire des noms.

---

[21] *Synaxarium*..., col. XIV.
[22] *Ibid*., col. 869-876.
[23] *Ibid.*, col. 893-904.
[24] *Ibid.*, col. 729-732.

Ces chiffres nus nous indiquent tout seuls le rôle joué par le synaxaire dans la construction de la mémoire historique collective et la connexion entre la sphère religieuse et la sphère civile au niveau de l'édification de l'imaginaire et de l'idéologie politique de l'Empire. Il ne faut pas oublier que le synaxaire était lu pendant l'office : de cette manière sa diffusion dans des couches sociales très différenciées, loin d'être seulement livresque, était assurée. Le contrôle de l'Etat dans la chronométrie passe donc aussi par l'intervention dans le service liturgique.

Lier les cycles annuels aux manifestations sociétales, avec les festivités ancrées dans les événements principaux de l'Empire chrétien, était non seulement entreprise possible, (même en exorcisant les formes plus populaires, comme les *Calendes* ou les *Brumalia* qui, condamnées officiellement par l'Eglise, ne trouvent aucun espace dans les synaxaires), mais aussi nécessaire pour intégrer la religion dans le cadre des activités de l'Etat, et vice-versa, dans le soutien réciproque des deux sphères, qui – bien entendu – pour le Byzantin ne faisaient qu'une. Mais l'action du pouvoir va bien au-delà, et la réflexion portée par Constantin Porphyrogénète au Xe siècle est en ce sens exemplaire. Le patronage qu'il donne à la rédaction des synaxaires, en finançant la composition de l'un d'entre eux, celui d'Evariste[25], pourrait être simplement considéré comme la démonstration d'un intérêt antiquaire et savant, ou encore « encyclopédique », comme on a voulu le croire. Il n'en est rien : il s'agissait bien d'insérer dans le cycle des fêtes annuelles la célébration d'éléments marquants de l'histoire civile, des sièges de Constantinople aux translations des reliques voulues par le pouvoir impérial, aux commémorations de grands événements dans lesquels la piété impériale a pu se développer et les marquer de son esprit. Le pouvoir s'assure le contrôle des cycles chronologiques qui rythment la vie collective.

La liaison étroite entre le temps historique et le temps social est évidente. Pour s'en faire une idée, il suffit de prendre en compte le traité que l'empereur Constantin Porphyrogénète consacre au cérémoniel de la cour au Xe siècle. Constantin Porphyrogénète utilise de façon plus systématique le temps social aux fins de contrôler le pouvoir. Le traité connu sous le titre latin *De Cerimoniis*

[25] Voir une analyse détaillée dans P. Odorico, « Idéologie politique, production littéraire et patronage au Xe siècle : l'empereur Constantin VII et le Synaxariste Evariste », *Medioevo Greco* 1, 2001, p. 1-21 [article repris dans ce volume (n. éd.)].

aulae byzantinae[26] expose l'ensemble des cérémonies qui se déroulaient au palais, dans lesquelles l'empereur jouait le rôle central, car autour de sa figure et de sa présence s'organise toute la vie de la cour. Il est intéressant de noter que ces cérémonies sont organisées selon le calendrier, mais que les fêtes religieuses rythment le calendrier et donc la fonction de l'empereur et de la vie à la cour. Le calendrier est certes celui de l'Eglise, mais son utilisation de la part de l'État souligne le statut sacré de ce dernier. Dans les monastères la vie est rythmée par les célébrations liturgiques, et les fondateurs consignent dans les *typika* les normes pour célébrer jour après jour, du 1er septembre au 31 août, l'année du seigneur. Le *De cerimoniis* fait la même chose, mais portant son attention sur les actions et les gestes du détenteur du pouvoir, dont l'action de quelque manière devient celle d'un prêtre. Le Palais lui-même se transforme donc dans un monastère dans ses rythmes et ses scansions, assurant ainsi la sacralisation de la fonction impériale.

En d'autres mots, le temps social n'est rien d'autre que l'application dans le quotidien du temps historique. Le temps historique sert à dater, le temps social à organiser. Le calendrier découle étroitement de la conception et de la représentation qu'on se fait de l'État. Même les fêtes de tradition romaine, comme les *Brumalia*, trouvent leur espace dans cette organisation collective. Mais cela est possible à condition de déterminer la nature même de l'institution collective qu'est l'État, et un débat très vif s'instaure, sur les avatars de l'État. Le calendrier peut fonctionner à condition de savoir quel est le positionnement de l'Empire dans la chronologie universelle. Certes, l'emprise chrétienne et biblique suggère que les Byzantins représentent la dernière étape avant la Deuxième Parousie, en reprenant la prophétie de Daniel pour la mettre au service du pouvoir. Mais à ce propos, même si cette idée n'est pas contestée, se pose le problème de savoir quand l'Empire en tant qu'institution est né. Et à l'époque de Justinien le débat est particulièrement vif, à savoir à l'époque des grands changements de mentalité, ou plutôt de la parution de nouvelles formes de pensée qui trouvent leur première expression écrite.

Le temps étant le terrain privilégié d'investigation des historiens, c'est par eux qu'il faut commencer pour comprendre le mécanisme de la construction de la chronologie. Au VIe siècle, un débat institutionnel interpelle les intellectuels, qui essayent de donner une réponse à la question de connaitre la nature même de l'État, et donc d'établir la chronologie de cet État, ses origines,

[26] Constantin Porphyrogénète, *Livre des cérémonies*, éd. A. Vogt, Paris 1935.

ses tenants et ses aboutissants. La production historique est particulièrement riche. Si nous considérons cette production comme un ensemble homogène, nous voyons bien que parmi les écrivains une sorte de dialogue s'instaure qui porte, entre autres, mais surtout, sur le commencement de l'Empire, à savoir sur sa dimension chronologique.

Au VIe siècle nous voyons clairement se dessiner les deux tendances historiographiques qui se développeront tout au long de l'expérience byzantine et au-delà : d'un côté la continuation de l'histoire de tradition classique, qui relate des événements récents et contemporains à l'auteur (comme dans le cas de Procope, d'Agathias ou de Corippe), et de l'autre la volonté de raconter l'histoire « depuis le début ». Or, justement l'idée de début est celle qui nous occupe ici, et nous voyons que la réponse donnée n'a pas été univoque, mais répondait à des considérations plus générales. Nous pouvons repartir cette production en deux catégories : les historiens qui s'occupent de l'homme dans sa collocation temporelle et cosmique, et l'autre qui a une vision davantage institutionnelle.

La première classe d'historiens est représentée par Jean Malalas, avec qui débute la série des chroniques universelles byzantines, qui essayent de raconter l'histoire de l'humanité depuis la création du monde. Mais Malalas n'est pas le seul, et d'autres écrivains ont partagé les mêmes préoccupations historiographiques : il y a Jean d'Antioche, dont les rapports avec Malalas font l'objet de maintes études ; il y a le *Chronicon Paschale*, il y a Hésychius de Milet, et il y a aussi un auteur latin, Victor Tunnunensis (le nom n'est pas sûr), qui développe le même sujet à Constantinople, même si le fait d'avoir écrit en latin l'a écarté de la liste des auteurs byzantins. Enfin, nous pouvons ajouter aussi un autre auteur qui écrit en latin, toujours à Constantinople, Jordanès : son texte porte sur l'histoire des Goths, mais toujours « depuis l'origine du monde ». Tous ces ouvrages ont reçu l'appellation commune de « chroniques », mais il ne s'agit pas seulement de raconter l'histoire, rangée année par année, ou plutôt règne par règne : en réalité ils sont des véritables traités de philosophie de l'histoire.

Interpréter la Bible pour expliquer l'expérience humaine, le langage de la religion étant la base sous-jacente de l'explication non seulement de la cosmogonie, mais du développement des sociétés et de l'histoire. En ce sens, encore une fois temps cosmique et temps historique s'identifient. Comme on peut le voir, nous sommes très loin de l'historiographie traditionnelle,

qui lie les événements aux actions humaines dans un enchaînement logique, et l'opposition entre le temps des philosophes et les temps des théologiens devient évidente. Non que l'homme soit dépourvu d'effets sur son destin, mais tout est déjà dans les plans de Dieu.

Entre les historiens de tradition « classique », qui s'enchaînent, eux, l'un à l'autre, et ceux qui considèrent l'histoire comme le développement d'un plan universel qu'ils n'ont que le devoir de dévoiler, il y a la deuxième classe d'historiens, ceux de l'institution, qui accomplissent leur tâche dans un esprit désormais tourné vers le christianisme. Le débat sur les origines de l'Empire devient ainsi un débat sur le temps historique : il ne s'agit pas tellement de fixer une périodisation, mais d'établir quand l'Empire, dans le sens que les contemporains lui donnent, avait trouvé sa naissance, et là encore le langage sous-jacent est celui de la religion, puisque la succession d'origine biblique des empires prévoit un point de départ de la dernière phase historique, celle de l'empire romano-chrétien. Les différents historiens de l'époque se déchaînent pour trouver le point de départ, qui varie au fil des différents moments forts du christianisme. Il y a ceux, comme Théodore Anagnostès, qui commencent leur propre traité avec le Concile de Chalcédoine et le règne de Marcien, préférant éventuellement laisser la partie précédente – surtout celle qui porte sur la période à partir de Constantin le Grand – à des résumés d'autres auteurs. C'est la même route suivie par Basile de Cilicie et Jean Diacrinoménos, qui également choisissent Chalcédoine comme moment du début de leur narration. Il ne s'agit pas de faire une histoire ecclésiastique, mais bien plus, d'identifier leur État à la pensée de la religion et du christianisme sur la succession des empires.

La réaction classicisante et institutionnelle, comme celle de Jean de Lydie, qui raconte les magistratures byzantines à la lumière d'une continuation entre le passé romain et l'époque des rois de Rome, et le monde contemporain de Justinien, n'aura pas d'avenir. D'autres, comme Pierre le Patrice, préféreront une voie moyenne, identifiant le début de leur civilisation avec les fondateurs de la royauté romaine, Jules César et Auguste, ce qui revient à parler de la naissance du Christ, comme si les deux phénomènes fussent étroitement liés.

Par le biais de la reconnaissance du positionnement de l'Empire en tant qu'institution collective dans le temps historique, la chronologie universelle est pliée aux besoins du pouvoir pour organiser son idéologie. En ce sens, la *Chronique Pascale* est l'exemple le plus clair : « le déroulement du temps

historique et astronomique sert à justifier le temps liturgique : la détermination des fêtes est l'aboutissement de la démonstration chronologique »[27]. Le pouvoir s'est ainsi emparé de façon stable du temps historique, en le faisant coïncider avec ce que nous appelons le temps cosmique, et en se présentant comme le détenteur de la légitimité de l'expérience humaine, son régulateur, le représentant de l'autorité impériale s'inscrivant sur un processus de longue durée immuable depuis le commencement de la dernière phase, celle qui s'étendra jusqu'à la fin du monde. Le temps social est le calendrier appliqué à cette conception du monde et du positionnement temporel de l'homme. Voilà pourquoi à Byzance la distinction que nous avons opérée au tout début n'a pas trop de valeur, et nos trois catégories du temps cosmique, historique et social coïncident à former une seule catégorie, celle d'un temps « global » qui est le temps de Dieu.

Un corollaire de cette conception du temps, sur lequel je ne veux pas m'attarder, est le fait que la « renaissance » comme catégorie de l'esprit, comme reconnaissance d'une mouvance intellectuelle, ne peut pas exister à Byzance. Même si les byzantinistes s'efforcent de parler de différentes renaissances byzantines, la justinienne, la macédonienne, la comnène, la paléologue, le concept en soi de renaissance est étranger à la mentalité byzantine, car il irait dans le sens d'une cyclicité et d'une reprise qui est l'effet de mimésis et non de reprise d'un monde qui se serait éteint et qu'il fallait faire revivre. Tout cela ne sera possible qu'à la fin de l'expérience byzantine, avec Gémiste Pléthon, sous l'influence occidentale.

Le temps cosmique est pour les Byzantins fondé sur l'action de Dieu, et de Lui dépend aussi le temps historique, qui ne repose que sur sa volonté. Le temps social de l'Empire s'aligne sur cette base, en rapportant à la dimension théologique toute son organisation. L'unité dans la représentation que les auteurs en font est remarquable et demeure intacte à nos yeux, même si nous n'avons pas des traces de la façon avec laquelle tout cela se joue dans la vie individuelle. Cela n'est qu'un autre chapitre à découvrir.

[27] J. Beaucamp – M.-F. Rouan *et alii*, *La Chronique Pascale...*, p. 451.

MONUMENTS DE RÊVE. REPRÉSENTATIONS ARCHITECTURALES DANS LA LITTÉRATURE BYZANTINE

Il nous est difficile d'imaginer ce que pouvait ressentir un Byzantin dans son rapport à son environnement : le paysage de l'Empire est extrêmement varié, souvent d'une beauté mystérieuse, comme la Cappadoce, ou éblouissante, comme le rivage de la Méditerranée, et ces paysages portaient et portent toujours les traces des civilisations qui les ont habités, les Grecs et les Romains en premier lieu. Que ressentait le Byzantin face aux ruines de l'Antiquité ? Comment vivait-il au quotidien le rapport avec les constructions d'un passé sans égal ? Il était probablement orgueilleux de ses ancêtres, fussent-ils des païens, qui avaient laissé en héritage les statues qui ornaient les villes, ou des chrétiens de l'époque splendide de Justinien, qui avaient su construire des monuments d'une grandeur inimaginable du temps de leurs descendants, comme Sainte-Sophie. Constantinople était par excellence la ville la plus riche en beautés, léguées par ses anciens habitants, la plus belle ville du monde, la reine des cités, le seul centre digne de ce nom, connu même par les sources chinoises, rempli de merveilles de toute sorte, qui feront la convoitise des Arabes et des Occidentaux, jusqu'à les pousser à s'en emparer et à flétrir à jamais sa beauté suprême. Les rhéteurs de la cour, les historiens de taille, mais aussi les chroniqueurs et les amants d'histoire locale, ont dessiné tout au long des siècles les monuments les plus imposants de la ville et les recoins humbles, chargés de valeurs symboliques.

Mais comment comprendre ce ressenti des Byzantins face à tant de beauté ? Les études menées sur ce point se sont intéressées à considérer surtout le rapport entre la pièce littéraire et l'objet archéologique, en laissant souvent de côté l'aspect de la relation entre le poète et son public, notamment en ce qui concerne le but visé par la production littéraire. Cyril Mango a essayé de le faire, en examinant la façon avec laquelle le Byzantin considère les statues de l'Antiquité[1]. Certes, la façon de considérer l'art a évolué entre l'Antiquité tardive et la période plus proprement byzantine. Or, selon Mango, il y a eu deux comportements tout à fait différents : d'un côté celui du peuple menu,

[1] C. Mango, « Antique Statuary and the Byzantine Beholder », *Dumbarton Oaks Papers* 17, 1963, p. 55-75 [= *Byzantium and Its Image*, Londres 1984, n° V].

qui, ayant perdu la signification originale des statues, les considère d'une manière 'folklorique' ; de l'autre côté le comportement des intellectuels, qui ne peut être compris sinon dans le sillon d'une longue tradition rhétorique. Ce point de vue, partiellement contesté par H. Saradi-Mendelovici[2], mérite d'être discuté.

D'abord, je crois qu'il nous est difficile de parler d'une attitude populaire : elle a indubitablement existé, mais nous ne pouvons pas oublier que les sources censées nous la rapporter, sont des sources de toute manière « savantes », dues à la plume d'un homme de lettres, et que cette prétendue attitude populaire nous reste largement inconnue. Il vaut la peine, je crois, d'examiner ces sources, car elles contiennent souvent une représentation des œuvres d'art, dont on fait l'*ekphrasis*, qui en effet ne correspond pas aux canons de la description selon la tradition rhétorique[3]. Le problème, à mon sens, ne réside pas dans les formes de la description, mais dans le sens que chaque auteur donne à ses discours. En d'autres termes, avant de parler d'une attitude populaire (mais aussi savante), il nous faut voir quel est le message que l'auteur a voulu transmettre par le biais de son ouvrage. Nous pouvons alors comprendre pourquoi et comment les attitudes du Byzantin face aux chefs-d'œuvre, telle que les sources semblent nous les dévoiler, sont difficiles à cerner, tandis que les témoignages censés nous les indiquer sont fortement conditionnés par le sens que l'auteur lui a voulu donner. En outre, pour soutenir leur discours et transmettre leur message, les écrivains ont fait référence à chaque fois à une tradition bien précise : si nous comprenons l'un et l'autre (message et tradition), nous pouvons alors mieux cerner, plus que l'attitude des Byzantins face aux monuments de l'Antiquité,

---

[2] H. Saradi-Mendelovici, « Christian Attitude towards Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries », *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, p. 47-61, et surtout ead., « Perception and Literary Interpretations of Statues and the Image of Constantinople », *Byzantiaka* 20, 2000, p. 37-77. Sur le sujet en général, voir aussi L. James – R. Webb, « 'To Understand Ultimate Things and Enter the Secret Places': Ekphrasis and Art in Byzantium », *Art History* 14, 1991, p. 1-17; S. Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004 ; *Art and Text in Byzantine Culture*, edited by L. James, Cambridge 2007 ; pour la compréhension de l'*ekphrasis* en tant que genre littéraire, voir le tout récent livre de R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Bodmin 2009. Voir aussi un aperçu dans l'article de A. Bravi, « Ornamenta, Monumenta, Exempla. Greek Images of God in the Public Spaces of Constantinople », dans J. Mylonopoulos (ed.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden – Boston 2010 (Religions in the Graeco-Roman World, 170), p. 289-301.

[3] L. James – R. Webb, « 'To Understand Ultimate Things and Enter the Secret Places'... ».

l'usage qu'ils en font. Enfin, nous pouvons comprendre que de toute manière le résultat est différent de la réponse que nous attendions : plus que saisir le ressenti du Byzantin, nous pouvons entrevoir des catégories mentales et la manière qu'il avait de s'en servir. Dans la première partie de cette intervention, je parlerai donc de l'existence à Byzance d'une conception « surnaturelle » de la ville ; ensuite, je passerai à examiner quelle était l'attitude des écrivains face à l'écriture, et de voir quel était le message qu'ils voulaient transmettre, ce qui précédait le choix des formes littéraires utilisées. J'aborderai le premier point, la dimension « surnaturelle » de la ville et de ces monuments, en portant quelques exemples.

Au IXe siècle, en pleine crise iconoclaste, siège sur le trône l'empereur Théophile, tandis que le patriarche est Jean le Grammairien, grand érudit et grand scientifique, aligné sur les positions du basileus et donc opposé au culte des images. Ses compétences et ses connaissances lui donnent l'allure d'un sorcier et cette renommée l'accompagnera pour l'éternité : même son nom, qui en grec est Ioannis, sera transformé en Jannis, le nom d'un mage célèbre. C'est dans ce contexte que les ennemis de l'Empire se font dangereux : trois chefs barbares attaquent la citadelle de la foi, et l'empereur ne sait plus quelles mesures prendre. C'est pourquoi il s'adresse à Jean, pour lui demander conseil. Le patriarche trouve la solution : dans l'hippodrome il y a une colonne dont le sommet est constitué par trois têtes ; il faut les décapiter pour vaincre les redoutables ennemis. Voici l'épisode tel qu'il est raconté dans la Continuation de Théophane[4] :

> « (L'empereur Michel le Bègue) aimait beaucoup Jean le Grammairien, et le choisit comme instituteur de son fils Théophile. Celui-ci, devenu empereur, d'abord l'honora en le nommant syncelle et ensuite il le mit sur le trône patriarcal de Constantinople, étant donné qu'il lui prévoyait l'avenir par le biais de ses lécanomancies et de ses enchantements. Et voici un de ses sortilèges. Un peuple infidèle et cruel, sous la guide de trois chefs, faisait des incursions et dévastait la terre des Romains ; logiquement Théophile, comme tous les habitants, en était désespéré. (Jean le Grammairien) alors conseille l'empereur de faire face à sa détresse, d'avoir du courage et de bons espoirs, à la seule condition de suivre ses conseils. Voici en quoi ils consistaient : il disait que, parmi les statues de bronze érigées sur la spina de l'Hippodrome, il y en

[4] *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* ex recognitione I. Bekkeri, Bonn 1838 (CSHB), p. 155-156.

avait une qui avait été réalisée avec trois têtes, lesquelles, selon un simulacre magique (*stoicheiôsis*)[5], correspondaient aux trois chefs ennemis. Jean ordonna donc de fabriquer autant d'énormes marteaux qu'il y avait de têtes, et de les confier à trois hommes au bras plus forts que les autres hommes. Ces trois hommes devaient se rendre à une heure convenue de la nuit auprès de la statue, où il se serait trouvé aussi, et ils devaient tenir en l'air les marteaux : lorsqu'il en donnerait l'ordre, ils cogneraient les statues tous ensemble et avec grande force, de façon que les têtes tombassent à terre comme frappées d'un seul et même coup. Théophile se réjouit et fut en même temps étonné par ces paroles, mais donna ordre de mettre en pratique ce que Jean disait. Lorsque pendant la nuit les hommes se trouvèrent près de la statue avec leur marteaux, Jean, habillé d'un vêtement civil, pour ne pas être reconnu, murmura les mots du sortilège, et il transféra dans la statue la force qui était dans les chefs ennemis, ou plutôt il détruit celle qui se trouvait déjà précédemment dans la statue et qui venait de la force des esprits qui l'habitaient ; il donna alors à chacun des hommes l'ordre de frapper la statue avec bravoure et vigueur. Deux de ces hommes, abattant très violemment leur marteau, coupèrent deux des têtes de la statue ; le troisième, qui assena un coup moins fort, fit plier la troisième tête, sans toutefois la détacher complètement du corps. Le sort des chefs barbares fut conforme à tout cela : de querelles violentes éclatèrent chez ce peuple, et une guerre civile ; deux des chefs tombèrent sous les coups du troisième, selon ce qui avait montré la décapitation de la statue, tandis que seul le troisième se sauva, mais pas en pleine santé. Ce fut ainsi que les barbares, réduits à néant, rentrèrent chez eux. »

S'agit-il d'une attitude populaire ? Je ne le crois pas : ce que le texte veut certainement souligner avec force est le rôle de Jean le Grammairien dans la crise iconoclaste. Depuis au moins Georges le Moine, les chroniqueurs ont cousu autour du savant patriarche l'habit du méchant sorcier qui a été capable d'envoûter l'empereur. Pour cela ils le comparent au mage biblique, Jannis, qui s'était opposé à Moïse, et à Zambris, qui avait été l'adversaire du pape Sylvestre dans un conflit qui s'était déroulé face à l'empereur Constantin.[6] L'épisode en question sert à réaffirmer cette dimension maléfique de Jean, et

[5] Le mot indique un *simulacrum miraculosum* dans les *Parastaseis Syntomoi Chronikai*, éd. Th. Preger, Leipzig 1901, p. 117.

[6] Voir P. Odorico, « 'Parce que je suis ignorant' : *imitatio* / *variatio* dans les préfaces des chroniqueurs du 9e siècle », dans A. Rhoby – E. Schiffer (Hrsg.), *Imitatio – Aemulatio – Variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposiums zur byzantinischen Sprache und Literatur*, Vienne 2010 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 21), p. 209-216.

à lui assurer son rôle de méchant sorcier. D'ailleurs, la narration de l'épisode s'insère dans un long passage, où le sujet n'est pas la situation politique de l'Empire, mais la figure de Jean et sa dimension de sorcier et de chef d'un groupe d'hommes méchants. Au centre de la narration n'est donc pas la guerre ni la statue, mais justement le patriarche, hérétique destructeur des images, allié du diable. L'épisode sera repris ensuite par plusieurs chroniqueurs[7].

D'autre part, il est vrai que tout dans cet épisode suinte la magie : le protagoniste, patriarche-mage, et l'empereur que les sources désignent comme nouveau Nectanabô, le magicien égyptien auquel une ancienne tradition attribuait la paternité d'Alexandre le Grand[8]. Mais ce qui nous intéresse est le lieu où l'action se déroule : l'Hippodrome est l'un des hauts lieux du cérémonial impérial, l'endroit où on fait et on défait les empereurs. Dans cet espace sacré à la fonction étatique se trouve la colonne sur laquelle s'exerce la puissance du mage. Or, si dans la littérature hagiographique plus ancienne, les statues sont souvent liées à l'élément démoniaque, et abritent notamment les mauvais esprits, étant des représentations des dieux maudits de l'Antiquité, si détruire les statues est l'une des activités typiques des saints dans leur lutte contre les démons[9], qui de par ce geste sauvent les communautés chrétiennes de la ruine, dans l'épisode en question, ce n'est pas un saint qui agit, mais quelqu'un qu'on veut présenter comme étant un mage, créature infâme, instrument du Malin pour s'opposer à la vraie foi et aux dogmes sacrés. Mais dans ce cas il se porte en sauveur de la ville et de l'Empire. En outre, son geste s'adresse à un objet, la colonne, qui n'a pas été construite par le patriarche-mage, mais qui existe déjà dans l'Hippodrome[10] : ce n'est pas un objet néfaste en soi, mais un

---

[7] *Pseudo-Symeon*, dans *Theophanes Continuatus...*, p. 649.6–650.20 ; *Cedrenus*, II, p. 144.22-145.22 ; *Skylitzès*, p. 85.9-86.34.

[8] Sur ce sujet voir H. A. Theologitis, « 'La forza del destino'. Lorsque l'histoire devient littérature », dans P. Odorico – P. A. Agapitos – M. Hinterberger (éd.), *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie*, Paris 2006 (Dossiers byzantins, 6), p. 181-219.

[9] H. Saradi-Mendelovici, « Christian Attitude towards Pagan Monuments... ».

[10] L'Hippodrome, en tant que haut lieu du pouvoir impérial, est aussi au centre d'un autre épisode lié aux statues, mais de façon indirecte ; dans la *Vie* du patriarche Euthyme, nous lisons un épisode qui voit comme protagoniste l'empereur Alexandre (*Vita Euthymi Patriarchae CP*, Text, Translation Introduction and Commentary by P. Karlin-Hayter, Bruxelles 1970 (Bibliothèque de Byzantion, 3), p. 129) : les prêtres et les évêques sont chassés de Constantinople, et parmi eux le même Euthyme. Alexandre, contre qui l'hagiographe se dresse, cède à ses bas instincts amoureux ; frappé d'impuissance, il écoute le sorcier et habille les statues de l'Hippodrome, en les honorant avec de l'encense et des cierges. Assis sur le *kathisma*, il est frappé par Dieu, comme un nouveau Hérode, et amené au Palais où il

décor de la ville, qui peut se charger de pouvoirs surnaturels, car il appartient à une cité et à un lieu qui, tout entiers, sont chargés de pouvoirs surnaturels. En effet, comme le dit le texte, la statue possédait déjà une force propre, et Jean ne fait que la révéler et de s'en servir pour détruire les adversaires de l'Empire. C'est comme si le futur de l'Empire était déjà inscrit tout entier dans les monuments de Constantinople, et le sorcier avait le pouvoir de le décrypter : c'est le même processus qui se trouve à la base des *Parastaseis*, où seulement le « philosophe » est en condition d'interpréter le message dont les statues sont porteuses[11].

Si besoin était de chercher une confirmation à l'existence de cette dimension ésotérique, voici un autre épisode qui se déroule un siècle plus tard, et qui est rapporté par un chroniqueur connu sous le nom de Pseudo-Syméon Magistros. Le protagoniste, Jean, est un astronome, l'empereur est Romain Lécapènos, et l'ennemi est le Tzar des Bulgares, Syméon, qui s'apprête à asséner un coup mortel à l'Empire. Jean conseille à Romain de couper la tête d'une statue qui se dresse au sommet d'une colline nommée Xérolophos. Ce geste provoque la mort de l'ennemi[12] : « Le 27 mai, l'astronome Jean dit à l'empereur Romain Lécapènos que la statue qui surgissait sur les arcades du Xèrolophos, et qui tournait son regard vers l'Occident, était celle de Syméon. "Si tu coupes la tête de la statue, Syméon mourra au même moment." Le basileus envoya donc des hommes pendant la nuit et fit couper la tête de la statue, et en ce moment précis Syméon mourut en Bulgarie. ».

Dans ce cas, il s'agit d'un acte qui n'est pas imputable à un sorcier : Jean n'est qu'un « astronome », et l'empereur, Romain Lécapènos, n'est pas un méchant hérétique. La statue, comme dans le cas précédent, préexiste, elle représente Syméon, comme si les événements futurs étaient déjà inscrits dans les monuments de la Ville impériale. Mais pouvons-nous parler d'une attitude populaire, 'folklorique', face aux statues, retenues détentrices d'un pouvoir supérieur ? Je crois que l'historiette racontée par le Pseudo-Syméon peut être mieux comprise, si nous regardons les sources utilisées par cet auteur. Peu avant le récit sur l'astronome Jean et la statue du Xérolophos, le Pseudo-

mourra. Le sens de l'épisode est clair, la contraposition prêtres/sorciers aussi, et il ne s'agit pas de l'action maléfique des statues (comme le veut C. Mango, « Antique Statuary and the Byzantine Beholder », 62), mais de l'impiété de l'homme.

[11] Sur ce sujet voir notamment Av. Cameron – J. Herrin, *Constantinople in the Early Eight Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Leiden 1984.

[12] *Pseudo-Symeon Magistros*, dans *Theophanes Continuatus...*, p. 740.

Syméon nous parle de la rébellion de Phokas, et de son passage par la ville de Chrysopolis. A cette occasion, l'auteur se livre à une petite digression sur les origines de ce nom. Le passage[13] est fortement inspiré par la collection des *Patria* qui circulait à l'époque de l'auteur[14]. C'est à ce recueil que nous devons faire référence pour mieux comprendre non seulement l'attitude du Pseudo- Syméon, mais aussi celle de tant d'autres écrivains. En effet, le recueil des *Patria* comprend aussi les *Parastaseis syntomoi chronikai* qui donnent une image tout à fait particulière de Constantinople. Il serait mal placé de rentrer maintenant dans les détails de la transmission de ce texte. Disons tout simplement qu'à l'origine il faisait partie d'un recueil plus vaste, qui porte sur une sorte de chronique universelle, constituée comme une compilation[15], comprenant aussi les *Parastaseis*, et que ce texte a été par la suite intégré dans les *Patria Constantinoupoleos*. Je me tiens donc à l'édition de Preger pour l'examiner[16].

À en lire les *Parastaseis,* nous sommes étonnés par la quantité et la qualité des décors extraordinaires de Constantinople : des statues qui parlent pour annoncer des catastrophes imminentes, ou des crimes, des statues qui révèlent si une jeune fille est vierge ou non, des monuments aux effets terrifiants. Voici quelques exemples[17] :

> « (5a, p. 21) Dans le bassin du port de Néorion surgissait une statue immense d'un bœuf. On disait qu'il meuglait comme un véritable bœuf une fois par an, et que précisément dans ce jour il y avait beaucoup de crimes. À l'époque de l'empereur Maurice, la statue fut enfouie au fond du bassin. »

Ou encore, dans l'Hippodrome, haut lieu – comme je l'ai dit – des manifestations sociales de la ville, le décor est composé de statues magiques ; entre autres il y a

> « (KII, 77, p. 190) les femmes qui procréent des monstres et mangent des hommes : la première est de Justinien le tyran, montrant les événements de son

[13] *Pseudo-Syméon Magistros*, dans *Theophanes Continuatus...*, p. 729.

[14] *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, vol. 1, éd. Th. Preger, Leipzig 1901 : le passage repris par le Pseudo-Syméon est en relation avec les *Patria Constantinoupoleos* attribués à Hésychius de Milète (p. 12-13).

[15] Le texte des *Parastaseis* fait l'objet d'une recherche en cours à l'EHESS de Paris.

[16] *Scriptores Originum Constantinopolitarum*.

[17] Je puise ces exemples à la fois des *Parastaseis* proprement dites, et de la version remaniée du *Pseudo-Codinus*, pour montrer la continuité d'attitude et de transmission de ce type d'informations.

second règne. Quant à la seconde, où l'on voit un bateau, les uns disent que c'est la Scylla, faisant suite à la Charybde, qui dévore les hommes, et que c'est Ulysse qu'elle empoigne par les cheveux, d'autres disent que c'est la terre et la mer et les sept millénaires dévorés par des cataclysmes ; celui qui reste est notre septième millénaire. »

Et ailleurs :

« (KII, 46a, p. 175) On dit – et c'est vrai – que les troupeaux de cochons à qui l'on fait traverser la place des Artopôléia en direction de l'Artotyrianon, s'arrêtent médusés au milieu de la voûte, et qu'ils ne peuvent avancer jusqu'à ce que les porchers les aient frappés à tel point que du sang leur coule du groin, en sacrifice à ce lieu. Quand un peu de sang a coulé, alors tout d'un coup le troupeau de cochons repart. Et c'est la vérité. »

La puissance du décor qui appartient à la ville est convoitée par les autres peuples, et le caractère ésotérique dont il est porteur peut agir même lorsqu'un objet est porté loin de la ville impériale :

« (6, p. 22-23) La forteresse de Panormos a été construite par le Grec Panormos et possède un mur double tout de fer et de bronze, comme si les deux matériaux étaient fondus ensemble. Sur la porte septentrionale de cette forteresse se trouvait un petit buisson de styrax plein de fraîcheur, et une statue bicéphale de femme. Là s'est produit un miracle. Un jour la forteresse a pris feu et toute la ville en fut dévastée et les murs aussi, mais la tour où se trouvait la porte dont on parle et où se trouvait la statue, resta intacte. Du reste le feu s'était approché souvent de ce lieu, mais il était repoussé à une distance de cinq pas de la statue, comme si quelqu'un le chassait. Cette statue fut prise par Chosroes, le tyran des Perses, et se trouve actuellement en Perse, où elle est vénérée jusqu'à nos jours. »

Or, ce qui nous échappe est la nature de ce texte. Différentes opinions ont été émises sur ce sujet : il pourrait s'agir d'un type de compilation due à une sorte de secte de gens qui aiment les antiquités[18], or d'un type de « guide touristique » de Constantinople[19], ou encore d'un texte satirique[20]. À mon avis, la donnée la plus intéressante est relative justement au renseignement

[18] Av. Cameron – J. Herrin, *Constantinople in the Early Eight Century* ; G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Étude sur le recueil des « Patria »*, Paris 1984 ; voir aussi A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Munich 1988.

[19] C. Mango, « Antique Statuary and the Byzantine Beholder ».

[20] A. Kazhdan, *History of Byzantine Literature*, Athènes 1999, p. 308-313, notamment 313.

que le texte nous donne à propos des monuments de la ville : la plupart de ces monuments ont disparu de la surface, mais ils existent encore, ils *doivent* exister au-dessous de la surface, ils sont les témoins et les acteurs de la dimension ésotérique de la ville impériale, souvent ils portent en eux le destin de l'Empire, destin que les savants sont appelés à dévoiler. Croire en ces objets, en parler librement, décrire leurs propriétés et leur puissance pourrait d'emblée sembler une défense de la magie, une opération démoniaque. Pas du tout : c'est justement le lieu qui justifie ces existences surnaturelles, qui les autorise, en les faisant échapper à la condamnation réservée à tout ce qui est ou semble être démoniaque. La ville est habitée par la puissance surhumaine, elle renferme le destin de la chrétienté, ce qui explique et justifie son rôle dans le monde.

En effet, au fur et à mesure que Constantinople devient le centre du monde byzantin, qu'elle dépasse les villes rivales, séparées désormais de l'Empire par la brutalité des nouveaux conquérants ou détruites par la violence des séismes, cette capitale acquiert une valeur doublement symbolique : elle est le centre de la civilisation byzantine, la plus belle et la plus complète des formes de vie humaine, où siège l'empereur, le seul seigneur légitime de l'œkoumène ; c'est pourquoi Constantinople est la ville reine et la reine des villes, rôle que la convoitise des autres peuples est disposée à lui concéder. Mais en même temps, comme l'Empire est voulu par Dieu et que la volonté et la puissance divines se manifestent par des miracles, Constantinople est aussi un lieu de beauté stupéfiante, où la magie, parfois sulfureuse, ne s'oppose pas aux prodiges de la foi : c'est dans ce lieu ésotérique que l'union entre magie et miracle peut s'opérer ouvertement et d'une manière toute privilégiée. En outre, l'Empire étant censé préparer la venue finale du Christ, la deuxième Parousie, il ne peut qu'être le résultat d'un dessin divin, qui a prévu une succession de royaumes jusqu'à leur forme la plus parfaite ; mais en même temps cette forme est héritière des structures de l'ancien Empire romain, dont le byzantin est la continuation logique : c'est pourquoi la capitale est la nouvelle Rome, porteuse de la légitimité impériale de la première, mais aussi désormais supérieure à l'ancienne par sa beauté. Sur ces convictions et ces axes les maîtres de la parole à Byzance développent leurs écrits.

Pour pouvoir opérer ce rapprochement entre la dimension « magique » et les dimensions « chrétienne » et « romaine » qui sont à la base de l'idéologie de l'Etat et de la question identitaire, les écrivains de tout bord n'hésitent pas

à frôler les interdits. C'est que la capitale de l'Empire est le lieu du surnaturel dans toutes ses formes : les hommes peuvent l'habiter de façon bonne ou mauvaise, ils peuvent s'en servir selon leur attitude et leurs inclinaisons, car tout est possible dans cette cité chargée de mystères et de forces puissantes. Les mages et les saints, figures que la foi chrétienne et les dogmes de l'Eglise essaient constamment de séparer, y trouvent un endroit où ils peuvent exercer leurs pouvoirs, qui deviennent efficaces grâce à la nature surnaturelle de la ville.

On pourrait penser que ce genre d'opérations culturelles, où nous voyons la coexistence entre dimension magique et foi chrétienne, sont réalisées par des produits littéraires destinés à un public « bas », censé ne pas être choqué par ce mélange entre philosophie chrétienne, dogmatique et croyances populaires, voir magiques. En effet les *mirabilia* semblent bien chatouiller le lecteur au palais non délicat, et les chroniques ont souvent été assimilées à la *Trivialliteratur* de nos jours. Cependant l'évolution des mentalités tout au long du millénaire byzantin et même au-delà montre bien qu'il serait erroné de simplifier la question, et de penser que les créateurs de ce mélange sont toujours des pauvres moines illettrés ou des historiens de mauvais aloi. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, c'est justement l'impact idéologique de cette construction imaginaire qui nous révèle le caractère savant de ces croyances, leur utilisation identitaire, ainsi que le changement des prémisses culturelles. Le recours à cette construction imaginaire se fait à tous les niveaux, dans des textes de nature différente, par des auteurs appartenant à des milieux différenciés. Mais, en même temps, les mêmes auteurs ou les mêmes circuits peuvent utiliser d'autres formes expressives ou d'autres procédés intellectuels partiellement ou totalement différents, et cela n'est que le fait et le reflet du message contenu dans chaque ouvrage. Pour le démontrer, je ferai référence au dossier concernant le monument le plus symbolique de Constantinople, la grande église Sainte-Sophie, construite au VIe siècle par Justinien sur l'emplacement d'une autre église détruite pendant la révolte de Nika en 532.

Dès sa construction, cette église représente un véritable point de repère architectural pour les poètes et les écrivains, qui y font souvent référence. Pendant toute la période byzantine, nombreux furent les poètes qui se cimentèrent dans l'exercice de la description rhétorique. Par exemple, au VIe siècle, des poètes chantent la beauté des édifices voulus par Justinien ou par d'autres empereurs, et Théaitètos le Scholastique chante la grandeur du Palais

de Justice (AP, IX, 659) et Julien l'Égyptien, ancien préfet, le grandiose palais des Blachernes, embelli par l'empereur Anastase. À cette époque, célébrer la ville et ses monuments voulait surtout dire souligner son lien avec la grandeur de Rome et avec la tradition. Il fallait absolument faire référence au passé, insister sur les éléments les plus classiques, pour assurer au public et au véritable destinataire de l'éloge, l'empereur, que le monument était digne de la tradition gréco-romaine, qu'il s'insérait parfaitement dans la lignée des grandes constructions du passé, que Constantinople, la nouvelle Rome, était non seulement bien digne de son modèle, mais qu'elle l'avait largement dépassé. Voici par exemple ce que nous dit Julien à propos des Blachernes[21] :

> « Palais élevé par l'empereur Anastase, le tueur de tyrans, plus que n'importe quel autre je dépasse, je domine toutes les villes de la terre ; je fais l'admiration de tous ; les architectes, en voyant quelles seraient en même temps ma hauteur, ma longueur et mon immense largeur, avaient pensé qu'un ouvrage aussi monstrueux devait être laissé sans couverture ; mais l'ingénieux Aithérios, l'honneur de son art laborieux, a réussi à me donner ma forme, offrant à un auguste souverain les prémices de ses travaux. C'est ainsi qu'étendant de toutes parts ma grandeur infinie j'ai vaincu les merveilles si vantées de la terre ausonienne. Incline-toi devant ma supériorité, gracieuse demeure du Capitole, en dépit des rayons éclatants que lance ton toit de bronze ; cache, Pergame, dans l'enceinte de ton palais énorme où il est à l'étroit ton magnifique ornement, le bosquet de Rufin ; et toi, ne va plus, Cyzique, célébrer le temple d'Hadrien si parfait, si bien orné de larges dalles de pierre. On ne saurait me comparer les Pyramides ni le Colosse ni le Phare : seul j'en surpasse la grande beauté. C'est mon souverain en personne qui après sa victoire, après le carnage des Isauriens, a fait de moi le sanctuaire doré de la Fille du Matin, ouvert de tous côtés, par quatre portes, aux souffles des vents. »

Ici c'est le monument qui parle en première personne, tissant en même temps les louanges de l'empereur et de l'architecte. Le but est évident, si on le compare aux autres compositions poétiques de la même période : l'utilisation de la tradition poétique classique s'insère dans ce climat de retour aux modèles anciens, qui est parfaitement en ligne avec la politique constantinopolitaine de la période.[22]

---

[21] *Anthologia Palatina*, IX, n° 656, éd. P. Waltz – G. Soury, Paris 1974 (CUF), vol. VIII, 127.

[22] G. Dagron, *Constantinople imaginaire...* ; H. Saradi-Mendelovici, « Perception and Literary Interpretations of Statues... ».

Revenons-en à Sainte-Sophie. À sa deuxième inauguration en 562, après le tremblement de terre de 558, l'église fit l'objet d'un poème qui devait célébrer à la fois la création et le créateur, l'empereur Justinien. La tâche fut confiée à Paul le Silentiaire, qui composa la *Description de Sainte-Sophie* et la *Description de l'ambon* de Sainte-Sophie. Paul avait été chargé officiellement de la composition des deux poèmes, lus pendant la procession de l'inauguration, qui se déroulait entre le Palais impérial, en présence de Justinien et de son épouse Théodora, et dans le palais du patriarche, en sa présence. L'*ekphrasis* est écrite en hexamètres, dans une langue très difficile, archaïsante, pleine d'images de haute valeur poétique. Paul décrit la coupole, les mosaïques, les colonnes, l'illumination intérieure, la beauté exquise de la construction, splendide par ses mosaïques recouvertes d'or et d'argent ; l'église devient le symbole de la grandeur impériale, qui dépasse celle de l'ancienne Rome.

La description de l'Eglise veut être aussi la louange de l'empereur, mais ce qui prime est le détournement opéré par l'auteur : avec une exceptionnelle maîtrise de l'art rhétorique et de ses moyens techniques, Paul parvient à construire un monument littéraire, aussi beau que celui en pierre. Cependant le poète ne s'écarte pas de la vérité, de la matérialité du bâtiment[23] ; certes, tout est précieux, tout est embelli, mais même le lecteur d'aujourd'hui, qui connaît l'église après les manipulations qu'elle a subi pendant un millénaire et demi, peut reconnaître les structures architecturales, le décor, la beauté de l'édifice. Par contre, tout comme dans le poème de Julien que je viens de citer, les subtiles allusions au passé, le rapport continu avec la tradition gréco-romaine, les références aux significations idéologiques de l'ouvrage, transportent les auditeurs dans un monde de rêve, dans un univers imaginaire gouverné par Dieu et par l'empereur. La réalité, bien qu'existante, est pliée aux exigences de la construction intellectuelle.

---

[23] L'étude de l'*ekphrasis* comme source historique a commencé depuis longtemps : voir par exemple E.M. Antoniadi, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας, ἤτοι μελέτη συνθετικὴ καὶ ἀναλυτικῆ ὑπὸ ἄποψιν ἀρχιτεκτονικήν καὶ ἱστορικὴν τοῦ πολυθρυλήτου τεμένους Κωνσταντινουπόλεως*, Leipzig 1907 ; voir aussi Paul le Silentiaire, *Description de l'Eglise Sainte-Sophie*, trad. de M. -C. Fayant – P. Chuvin, Die 1997 ; M. L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Rome 2005 ; et surtout R. Macrides – P. Magdalino, « The Architecture of Ekphrasis : Construction and Context of Paul Silentiary's Poem on Hagia Sophia », *Byzantine and Modern Greek Studies* 12, 1988, p. 47-82.

Quelques siècles après la situation est totalement différente. À une époque incertaine, mais probablement autour du IXe siècle, un récit est composé qui porte sur la construction de Sainte-Sophie. L'image de l'édifice relève de l'imaginaire et non de la réalité. L'histoire de la construction est enrichie d'une série de prodiges, d'apparitions célestes, de présences divines qui assurent l'immanence de la sphère surhumaine dans le monument-symbole de la puissance byzantine. Voyons par exemple l'histoire de l'ange gardien[24] : un enfant est chargé de monter la garde des outils laissés sur place par les ouvriers. Voilà qu'un homme apparaît, qui lui dit d'appeler les ouvriers, car il veut voir l'église bientôt achevée ; il promet de ne pas bouger et de surveiller les outils jusqu'au retour du gamin. Prévenu de l'épisode, l'empereur se rend compte que ce personnage est un ange, et il empêche l'enfant de revenir sur les lieux. Ainsi l'ange est à jamais piégé par sa promesse, et doit rester sur place pour toujours, devenant ainsi le gardien perpétuel de Sainte-Sophie.

Les épisodes miraculeux sont nombreux dans ce récit. L'église est devenue désormais le symbole de la puissance de l'Empire et de la puissance de Dieu, qui protège l'Empire. L'élément surnaturel et l'élément divin se mêlent pour assurer la dimension symbolique de la Grande Église, et avec elle de la capitale. Il suffit de rappeler l'épisode de Justinien, qui à la vue du bâtiment achevé, s'exclame « J'ai t'ai vaincu, Salomon ! ». La nouvelle Rome est aussi la nouvelle Jérusalem, et recueille en elle toute la tradition ancienne pour devenir la ville éternelle destinée à régir le monde jusqu'à la Parution du Christ.

La force de cette dimension est telle, que même après la chute de Constantinople, lorsque Sainte-Sophie est devenue désormais une mosquée, on continue à raconter des histoires merveilleuses et fabuleuses sur cette église, qui n'est plus un monument réel, mais un monument imaginaire, bien qu'existant[25].

L'idéologie impériale attache à cette construction la plus grande importance, soulignant son caractère exceptionnel et surnaturel. Au Xe siècle, Constantin Porphyrogénète écrit un traité destiné à son fils Romain, pour lui apprendre la

---

[24] L'*Anonymi Narratio de aedificatione templi S. Sophiae* a été éditée par Th. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum...*, p. 74-108 : l'épisode en question se trouve aux p. 86-88.

[25] S. Yerasimos, *La fondation de Sainte-Sophie dans les traditions turques : légendes d'Empire*, Paris 1990.

façon de gérer l'Empire, le *De Administrando Imperio*. En parlant des insignes du pouvoir impérial[26], il dit que tous les vêtements sacrés de l'empereur sont conservés sur l'autel de Sainte-Sophie, suspendus entre terre et ciel. Des malédictions sont gravées sur la sainte table pour empêcher tout empereur qui voulait le faire, de donner ces vêtements aux rois d'autres populations. Lorsque cela est arrivé, des malheurs se sont produits :

> « Si jamais des Chazars, ou des Turcs, ou des Russes ou n'importe quel peuple nordique ou de la Scythie ont le courage de te demander, comme c'est souvent le cas, de leur envoyer n'importe quel vêtement royal, ou quelque diadème ou quelque tenue en échange de quelques services qu'ils ont rendu, il te faut leur répondre de cette manière : les vêtements et les diadèmes, que vous appelez *kamelafkia*, n'ont pas été faits par des mains humaines ; ce ne sont pas les technique des hommes qui les ont dessinés ou réalisés, mais – à ce que nous lisons d'une ancienne histoire conservée dans des livres secrets –, lorsque Dieu fit roi Constantin le Grand, le premier chrétien qui régna, envoya grâce à un ange les vêtements et les diadèmes que vous appelez *kamelafkia* et ordonna qu'ils soient déposés dans la Grande Église qui est sous le chapitre de la sainte et substantielle Sagesse de Dieu (Sainte-Sophie). Il donna aussi l'ordre de ne jamais porter ces vêtements tous les jours, mais seulement à l'occasion des grandes solennités publiques. Constantin obéissant à l'ordre de Dieu, déposa là ces objets, qui sont suspendus au-dessus du saint autel dans le sanctuaire de cette église, dont ils sont le décor. Toutes les autres tuniques (*imatia*) et manteaux (*sagia*) impériaux sont suspendus au-dessus du saint autel et sont censés être le décor de cette église. Lorsqu'il y a une fête de Notre Seigneur et Dieu Jésus Christ, le patriarche prend le vêtement et le diadème qui sont les plus adaptés à la circonstance, et les fait remettre à l'empereur. Celui-ci les porte en tant que serviteur et ministre de Dieu, mais seulement pendant les processions ; après s'en être servi, il les remet à l'église, où ils sont conservés.
>
> Une malédiction a été gravée sur l'autel de la Grande Église par le saint empereur Constantin le Grand, qui obéissait à l'ordre de l'ange de Dieu : si un souverain, par son désir, ou pour une nécessité ou pour une raison quelconque, voulait prendre l'un de ces objets en dehors des circonstances prévues, et les utiliser ou les donner, il serait excommunié et banni de l'Église en tant

[26] Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, éd. Gy. Moravcsik, Washington 1967 (CFHB, I), p. 66-68 ; voir P. Odorico, « Habiller le prince. Vêtements et couleurs à la cour de Byzance », dans *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, Spolète 2005 (Settimane di Studio della Fondazione Centro nazionale di studi sull'Alto Medioevo, 52), p. 1013-1058.

qu'ennemi et contrevenant aux ordres de Dieu ; s'il voulait en faire d'autres semblables, et cela seulement avec l'autorisation des archevêques et des sénateurs, même ceux-ci devraient être déposés dans l'église. Personne n'a l'autorisation d'emmener hors de l'église ces vêtements et ces diadèmes, ni le souverain, ni le patriarche ni aucun autre. Tout le monde a une grande frayeur de contrevenir à ces ordres donnés par Dieu. En effet un empereur, Léon, qui avait épousé une femme Chazare, eut la hardiesse insensée de prendre l'un de ces diadèmes un jour qu'il n'y avait pas de fête dédiée au Seigneur, et l'avait porté sans le consentement du patriarche. Tout de suite il eut un charbon sur son front et il mourut horriblement dans d'horribles douleurs que le charbon lui provoqua : il connut la mort avant son heure. Il paya rapidement les conséquences de sa hardiesse. Depuis est devenue une règle qu'avant d'être couronné tout empereur doit jurer et assurer qu'il ne concevra et ne fera rien contre ce qui avait été ordonné et observé depuis si longtemps ; alors seulement il peut être couronné par le patriarche et accomplir tous les rites prévus pour chaque solennité. »

Constantin ne dit pas la vérité, et nous pouvons facilement le contredire : par exemple, l'autel avait été fait par Justinien et non par Constantin le Grand, fondateur de la ville qui porte son nom, et de l'Empire chrétien. Mais ce n'est pas là l'essentiel. Ce qui importe est que même au niveau d'un empereur cultivé, célèbre par son érudition, l'accent a été mis constamment sur cette dimension divine de l'église, comme de la ville entière.

Cela n'est pas par contre le cas de l'un des poètes qui travaillent pour le même Constantin VII. Constantin le Rhodien lui dédie un long poème en 981 jambes, où il fait la description des beautés de la ville impériale[27] : non seulement le poète prend en considération l'église des Saints Apôtres, mais aussi la colline du Xérolophos, le Sénat, la colonne avec la croix etc. Rien n'est « surnaturel » dans cette description, rien ne relève de la dimension surhumaine de la cité, parce que le but de l'auteur est plutôt celui de célébrer l'empereur, qui est cité à plusieurs reprises. Certes, on fait référence aux statues païennes qui sont le décor de la ville, mais elles n'ont pas de qualités particulières, sinon leur beauté. Les représentations des dieux de l'Antiquité[28]

[27] E. Legrand, « Description des œuvres d'art et de l'Eglise des Saints Apôtres à Constantinople. Poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien », *Revue des Études Grecques* 9, 1896, p. 32-103 ; voir aussi A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature...*, p. 158 *sq*., et L. James – R. Webb, « 'To Understand Ultimate Things and Enter the Secret Places'... ».

[28] *Ibid*., v. 285 *sq*.

sont le produit des démons, mais rien n'est mystérieux, magique, ou méchant. La description des statues est faite dans le sillon de la tradition classicisante. Le poète peut blâmer ce type de statues païennes, tout en se présentant comme rival d'Orphée. Entre l'image de Sainte-Sophie transmise par le basileus et celle des Saints Apôtres donnée par son poète, la différence n'est pas de culture 'populaire' ou 'savante', mais de fins pour lesquels la pièce littéraire a été conçue : des conseils adressés au jeune dauphin pour éviter des mélanges dangereux avec les barbares, à la louange du même empereur, successeur de Constantin le Grand, dont il porte le nom.

Le sens de l'ouvrage, le message qu'il contient, détermine donc la nature de la description. Pour nous éloigner de la période que nous avons jusqu'ici considérée, il suffit de voir la description des monuments faite par Nicétas Choniatès au lendemain de la prise de Constantinople par les Croisés : à la fin de son ouvrage[29], il parle des destructions que les Latins causèrent avec le sac de Constantinople en 1204. Les ennemis (οἱ τοῦ καλοῦ ἀνέραστοι οὗτοι βάρβαροι[30]) ne respectent pas les statues, qu'ils fondent pour en tirer un petit avantage (στατήρων δὲ βραχέων, καὶ τούτων χαλκῶνμ τὰ παλαιὰ σεμνώματα τοῦ γένους ἀπέδοσαν καὶ καθῆκαν αὐτὰς ἐς τὸ χωνευτήριον)[31]. Loin d'être objets habités par les démons et doués d'une force néfaste, les statues ne sont que les représentations selon les canons classiques de la grandeur de l'État, réduite en miette par la barbarie des ennemis, car cela est le message que Nicétas veut transmettre à son public et à la postérité.

D'autre part, le même Nicétas nous rapporte deux épisodes où les statues semblent en effet jouer un rôle dans l'imaginaire « populaire », même si les protagonistes sont des membres de la famille impériale. Dans le premier épisode[32], Manuel Comnène vient à savoir que dans le forum de Constantin il y avait deux statues, dont l'une, appelée « l'Hongroise » restait bien debout, tandis que l'autre, dite « la Romaine » penchait d'un côté. Il ordonne donc de mettre sur pieds la deuxième et de détruire la première. La tradition suivie par l'auteur est non plus l'ekphrasis classique, mais celle de la nature surnaturelle et prophétique de la Ville impériale. Dans ce cas, la notice est donnée sans aucun commentaire, et nous ne connaissons pas les raisons du comportement

[29] *Nicetae Choniatae Historia*, rec. I. A. van Dieten, Berlin 1975 (CFHB XI/1), p. 647-655.
[30] *Ibid.*, p. 649, l. 80-81.
[31] *Ibid.*, p. 650, l. 18-20.
[32] *Ibid.*, 151, l. 65-74.

de Manuel : était-il un geste politique ? Croyait-il à une force particulière des statues ? S'agit-il d'une critique sévère à l'encontre de l'empereur ?

Dans le deuxième épisode, c'est l'impératrice Euphrosyne qui, tout comme le basileus Alexandre, a des comportements indécents avec les statues : désir de l'auteur de blâmer la femme, certainement, mais aussi témoignages d'un ressenti qui était diffusé, sans division de classe. Et d'ailleurs, le récit de Robert de Clari[33], comme d'ailleurs une description anonyme du XIe siècle[34], nous montrent bien que les Constantinopolitains attribuaient à leurs statues et monuments des pouvoirs particuliers, que l'enseignement des *Parastaseis* et des récits similaires donnait ses fruits, mais surtout que la ville avait des caractères surnaturels aussi aux yeux des Occidentaux[35].

Venons-en aux conclusions. Pour cerner l'attitude des Byzantins face aux œuvres d'art de l'Antiquité, nous ne disposons que des textes écrits, qui sont de toute manière le produit de personnes « cultivées ». Ce qu'il nous faut considérer n'est pas leur 'nature', plus ou moins populaire, plus ou moins savante, mais l'intention que leur auteur avait au moment de leur rédaction. Ainsi, des données contradictoires peuvent apparaître, ou des attitudes apparemment ambivalentes, comme dans le cas de Nicétas Choniatès. Seule l'analyse du message peut nous aider à mieux cerner les sens de chaque ouvrage.

Des croyances dans la magie, dans le surnaturel, existaient, et nous serions étonnés du contraire. Des textes complets semblent relancer cette idée, selon laquelle Constantinople est une ville prédestinée, qu'elle contient en soi tout ce qui appartient à la destinée du genre humain, car elle est le siège de l'Empire voulu par Dieu. À cette mentalité, partagée par toutes les couches de la société, renvoient les notices que nous retrouvons éparpillées dans les œuvres des historiens ou des hagiographes. On déplore les Occidentaux qui détruisent pour quatre sous tant de beauté, mais on met en scène l'empereur qui fait restaurer une statue censée lui donner la victoire. On blâme des personnages qui font

---

[33] Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, publ., trad., présentation et notes par J. Dufournet, Paris 2004.

[34] K. N. Ciggaar, « Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55 », *Revue des Études Byzantines* 53, 1995, p. 117-140.

[35] Voir en ce sens R. Macrides, « Constantinople: the Crusaders' Gaze », dans ead. (éd.), *Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-Four Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000*, Aldershot 2002, p. 193-212.

des pratiques sulfureuses devant ces statues, mais on n'oublie pas qu'elles font partie d'une ville qui, tout entière, est extraordinaire. On représente cette extraordinaireté, et les *Parastaseis*, comme le titre l'indique bien, sont des « représentations » ; on se sert d'elle pour épouvanter les autres peuples, pour leur signifier que Byzance est le siège du divin. On relance l'idée que ses constructions sont protégées par la divinité, que des anges y habitent. Mais cette ville si magnifique, était une ville « habitée », non une ville hantée. D'autre part, au même moment et dans un contexte différent, on peut reprendre les formes expressives de l'Antiquité, sans avoir nullement recours à l'autre conception, qui est complémentaire, différente, mais pas antagoniste. Tout cela ne dépend que des fins de l'auteur, du message qu'il veut transmettre, et ce message peut se servir aussi des monuments extraordinaires d'une ville exceptionnelle. Et ses monuments étaient des monuments de rêve, comme les écrivains ont bien voulu nous le montrer.

IDENTITÉ ET CRAINTES.
THÉODORE PÉDIASIMOS À SERRÈS AU XIVe SIÈCLE

La segmentation dans les études empêche parfois de saisir des renseignements qui peuvent être fort utiles pour mieux cerner une période historique. L'historien de la littérature se trouve en difficulté pour comprendre des passages dans les textes qu'il fréquente, et l'historien qui essaie de reconstruire une série d'événements peut être détourné par la qualité de ses sources, constituées d'habitude par les contemporains qui donnent des renseignements non dépourvus de jugements partiaux. La sociolinguistique entre dans ce processus de compréhension d'une société, parce qu'elle est en condition de nous livrer des renseignements, parfois ténus, qui nous font saisir le ressenti d'un groupe social à un moment donné de son histoire. C'est de l'union entre méthode historique, analyse philologique et étude linguistique que certains détails peuvent nous ouvrir grand les portes des sentiments, normalement insaisissables avec les procédés traditionnels. Je voudrais porter l'exemple d'une micro-histoire, ou plutôt d'un micro-texte, pour voir à quel point le croisement des différentes méthodes peut se révéler utile.

Si nous tournons notre attention vers la période de la guerre civile qui secoua l'Empire dans la quatrième décennie du XIVe siècle, nous devons admettre que nos sources sont limitées, que nous sommes beaucoup mieux informés sur les hauts faits de Constantinople ou de Thessalonique, que sur les autres provinces de l'Empire dont nos connaissances sont davantage redevables à l'œuvre de Jean Cantacuzène, qui était partie prenante, et de Grégoras, tandis que d'autres voix restent silencieuses, nous empêchant de voir un peu plus clair dans une situation qui était on ne peut plus complexe.

En effet, le début du XIVe siècle était l'une des périodes les plus difficiles de l'Empire byzantin. Cent ans après la prise de Constantinople par les Croisés en 1204, l'État ne s'était toujours pas remis, loin de là : les efforts militaires et diplomatiques des premiers Paléologues avaient été mis à dure épreuve par les ambitions des grands protagonistes qui voulaient s'assurer le contrôle de l'État, Anne de Savoie et Jean Cantacuzène. Les événements sont assez bien connus. Mais la situation était tragique aussi et surtout dans les provinces : si l'Asie Mineure avait été délaissée et l'État s'était concentré sur la partie européenne, la Macédoine, cœur de l'Empire, subissait de plein fouet les

effets de la déstabilisation régionale due aux différents peuples qui essayaient de s'imposer dans la région, aux contrastes entre les deux factions en lutte pour le pouvoir suprême, ainsi qu'aux troupes ottomanes et aux mercenaires qui sévissaient.

L'analyse menée par L. Maksimović sur la complexité des enjeux politiques[1] est éclairante, et nous met en garde contre toute tentative de simplifier la donne. Dans cette intervention je voudrais porter mon attention sur un passage d'un écrivain mineur, peu connu, mais qui à nos yeux a le grand avantage d'avoir vécu dans une ville clé de la lutte qui frappait de plein fouet la Macédoine, mais sur laquelle nos renseignements sont minces : Théodore Pédiasimos. Son œuvre nous est précieuse pour comprendre certains détails secondaires, comme des données anthropologiques ou archéologiques qui mériteraient une étude de plus vaste allure. Mais elle est aussi précieuse, comme nous le verrons, pour vérifier « sur le terrain » quels étaient les sentiments de la population grecque. J'avancerai donc des hypothèses qui me semblent être les plus probables pour comprendre un passage intéressant, mais qui demeure obscur.

Tout ce que nous savons sur cet auteur vient d'un manuscrit aujourd'hui conservé à Vienne, le *Vindob. Phil. Gr.* 219 : dans ce manuscrit[2], des ouvrages qui lui sont attribués, ainsi qu'un ensemble de lettres, nous donnent quelques indices – très fragmentaires – sur un auteur savant, dont nous ignorons tout par ailleurs[3].

Le manuscrit se présente comme une collection de textes d'un érudit de l'époque paléologue, et est composé de deux parties dont la seconde (f. 177-287) date du XVe siècle, et ne nous concerne pas directement. La première partie a été écrite par un seul copiste, Jean Anagnostes Apostolarios, qui souscrit au f. 101^v^ et indique la date : avril 5e indiction, 6845 (= 1337). La

---

[1] L. Maksimović, « Ἡ Μακεδονία μεταξὺ τῆς λατινικῆς καὶ σερβικῆς κατακτήσεως (τὸ πρόβλημα τῆς συνέχειας τοῦ βυζαντινοῦ διοικητικοῦ συστήματος) », in *Διεθνὲς Συμπόσιο Ἡ βυζαντινὴ Μακεδονία (324-1430 μ. Χ.)*, Thessalonique 1995, p. 195-208.

[2] H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, t. I, *Codices historici, codices philosophici et philologici*, Vienne 1961 (Museion N.F. 4, Bd. 1, T. 1), p. 326-330.

[3] Le manuscrit a été étudié par M. Treu, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant*, Programm des Victoria Gymnasium zu Potsdam, Potsdam 1899, qui a procédé à la publication des textes de Pédiasimos qu'il nous transmet. Treu a procédé aussi à une étude plus large, visant à établir les connexions de notre auteur : ce livre, qui représente le point de départ de toute considération sur cet auteur, demeure largement valide encore aujourd'hui.

présence de souscriptions se référant à des fonctionnaires de la Métropole de Serrès montre que le manuscrit a été conservé (sinon réalisé) dans cette ville, où Théodore Pédiasimos vivait[4].

Mais une analyse du contenu du manuscrit nous en dit davantage. Jusqu'au f. 101^{v}, Jean Anagnostes Apostolarios avait copié des ouvrages de rhétorique appartenant à des auteurs anciens (Gorgias, Pindare, Pythagore, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze), le seul auteur récent étant Thomas Magistros qui était encore en activité dans les années quarante du XIVe s. Par contre, après le f. 101^{v}, où se trouve la datation 1337, les œuvres contenues concernent ou des auteurs anciens (Libanios, Hippocrate, Cassia, l'*Hymne acathiste* ou des ouvrages anonymes), ou – et surtout – un corpus d'écrits dont les auteurs sont des contemporains du copiste, parmi lesquels se trouve Théodore Pédiasimos. En outre, un petit ensemble de 8 lettres (dont trois sans nom du destinataire), envoyées par Théodore, nous donne des indications chronologiques plus précises : parmi les destinataires nous retrouvons les noms de Nicolas Cabasilas, Démétrius Kydones et Sophianos, celui du protekdikos Kalorrhizos, ou encore le nom d'Andronikos Zarides.

Or, Cabasilas et Kydones étaient nés autour de 1320, tandis qu'Andronikos Zarides, qui avait été correspondant de Maxime Planoudes, était décédé après 1327[5] ; ces deux catégories chronologiques de correspondants nous amènent à considérer que la naissance de notre Théodore doit se situer vers la fin du XIIIe ou le tout début du XIVe. D'autre part, évidemment Théodore ne pouvait pas adresser des lettres savantes aux deux premiers correspondants avant leur âge adulte, disons autour des années '50 du XIVe s. : la datation du manuscrit à 1337 (lorsque Cabasilas et Kydones étaient des jeunes adolescents) ne peut concerner que la première partie du manuscrit et les ouvrages conservés dans cette partie. En outre, il faut considérer que, toujours après le f. 101^{v}, avec la datation, le manuscrit contient des compositions de grande actualité, comme, au f. 144^{v}, un fragment d'une lettre aux Grecs du pape Jean XXII (mort en 1334) ; aux f. 142^{r-v} une poésie de Manuel Philès pour la mort d'Andronic

[4] Je tiens à remercier Christian Gastgeber qui a procédé à une analyse du manuscrit, en me communiquant les résultats. Les trois fonctionnaires de la métropole de Serrès dont le nom est écrit dans des monocondyles, sont l'archidiacre de Serrès Manuel (f. 101v), le *protapostolarios* Jean Sanianos (ou Sanialos ? : f. 173^{v}), et le *protapostolarios* Théodore Poleiates (f. 174^{v}).

[5] F. Tinnefeld, « Zur Entstehung von Briefsammlungen in der Palaiologenzeit », dans *Πολύπλευρος νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburstag*, hrsg. C. Scholz – G. Makris, Munich-Leipzig 2000, (Byzantinische Archiv, B. 19.), p. 365-381, p. 370.

II Paléologue, survenue en 1332 ; et surtout, au f. 143r-v un panégyrique de Marc Angélos pour Jean VI Cantacuzène[6], proclamé empereur en 1341, mais dont le couronnement officiel date de 1346. Enfin, il faut signaler que parmi les lettres, une était adressée au *protekdikos* Kalorrhizos, personnage connu par les documents du codex B du Monastère-Saint-Jean-Prodrome de Serrès : apparemment Kalorrhizos avait occupé la charge de *protekdikos* jusqu'en 1336[7].

Nous devons donc admettre que ce manuscrit est le résultat d'une activité étalée sur plusieurs années (environ une vingtaine [?]). Certes, existe toujours la possibilité que dans la partie 'plus récente' le copiste ait transcrit des ouvrages plus anciens ; cependant il me semble beaucoup plus logique de penser qu'après 1337 Jean Anagnostes Apostolarios ait ajouté des cahiers, où il aurait transcrit des ouvrages de ses contemporains, produits après 1337[8] : notamment la datation plus tardive que le 1337 des lettres envoyées à Kydones et Cabasilas nous amène à cette conclusion, qui semble renforcée par l'analyse du contenu d'un passage, qui fera l'objet de cette étude.

Dans cet ensemble copié après 1337 se trouvent tous les ouvrages que nous possédons de Théodore Pédiasimos : les *Lettres* envoyées à des amis, un *Panégyrique en l'honneur de Joseph l'Hymnographe*, l'*Ekphrasis de la Métropole de Serrès*[9], les *Miracula des saints Théodore*, un *Panégyrique en l'honneur du soleil*, un *Panégyrique en l'honneur de l'été*, des vers *Pour la Pentecôte* et *Pour Jean Chrysostome*. Le texte auquel je ferai référence, les *Miracles des saints Théodore*, se trouve aux f. 123r-129v.

---

[6] Le panégyrique est sans titre dans le manuscrit : il a été édité par S. Lampros, « Μάρκου Ἀγγέλου ἀνέκδοτα στιχουργήματα », *Νέος Ἑλληνομνήμων* 3, 1906, p. 438 s.

[7] *Le codex B du monastère Saint-Jean Prodrome (Serrès)*, vol. A *(XIIIe -XVe siècles)*, par L. Bénou, Paris 1998 (Textes. Documents. Études sur le monde byzantin néohellénique et balkanique 2). Sur ce personnage, voir M. Schaller, *Prosopographische und diplomatische Ergänzungen zum Codex B des Ioannes Prodromos-Klosters bei Serrhai*, Diplomarbeit, Universität Wien, 2013, p. 49-50.

[8] On pourrait ajouter que parmi les filigranes se trouvent une Couronne (Briquet 4597 : Bologne 1342), et une Balance (similaire à Briquet 12400 : Sienne 1337).

[9] J'ai procédé à la réédition de l'*Ekphrasis* de la Métropole de Serrès et des *Miracula* de saint Théodore dans un ouvrage collectif paru récemment : P. Odorico, « L'ekphrasis de la métropole de Serrès et les Miracles des saints Théodore par Théodore Pédiasimos », in *Ναὸς περικαλλής. Ψηφίδες ἱστορίας καὶ ταυτότητας τοῦ Ναοῦ τῶν ἁγίων Θεοδώρων Σερρῶν*, Asprovalta 2013, p. 127-154.

Théodore Pédiasimos appartient donc à la génération des savants actifs pendant les guerres civiles ayant déchiré l'Empire byzantin, durant la première moitié du XIVe siècle[10]. Il pourrait appartenir à la famille des Pédiasimoi, qu'illustre la figure de Jean Pothos Pédiasimos, lequel fut *hypatos* des philosophes, et ensuite chartophylax de la métropole d'Ohrid[11]. Théodore avait certainement fait de bonnes études, comme le démontre le haut niveau stylistique de ses ouvrages. Mais, à ce sujet, nous en savons davantage : en célébrant Joseph l'Hymnographe, qui vécut un temps à Thessalonique, Pédiasimos qualifie cette ville de « maitresse de mes discours et ma nourrice dans la logique »[12]. D'autre part, les nombreuses références à la ville de Serrès, observables tout au long de ses compositions, de même que la constatation selon laquelle il déclare à plusieurs reprises qu'il s'agit de « sa » ville, ainsi que le souvenir de nombreux événements s'étant produits à Serrès, nous permettent de conclure avec certitude qu'il y habitait. Sa correspondance avec des personnages savants nous montre le réseau d'amitiés dont il jouissait. M. Treu s'est déjà suffisamment attardé sur tous ces personnages ainsi que sur leurs liaisons d'amitié[13].

Si j'ai abordé si longuement la question de la datation des ouvrages, c'est parce que dans les *Miracles des saints Théodore* il y a un passage qui nous occupe pour comprendre la pensée politique de l'auteur. Après avoir traité les

[10] La bibliographie sur Théodore Pédiasimos est réduite et répétitive : les études sont toutes fondées sur le livre de M. Treu, *Theodori Pediasimi*..., avec les intégrations de N. P. Papageorgiou, « Zu Theodoros Pediasimos », *Byzantinische Zeitschrift* 10, n° 2, 1901, p. 425-432. Voir aussi K. Dyobouniotes, « Ἐπιστολαὶ Θεοδώρου Πεδιασίμου », Νέος Ἑλληνομνήμων 15/1, 1921, p. 171-174. Toutes les références à Théodore ne font que rapporter les rares informations dont nous disposons, et on n'en trouvera pas davantage chez H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich*, Munich 1959 ; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich 1978 ; C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310)*, Nicosie 1982 ; ou dans *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford 1991.

[11] V. Laurent, « Légendes sigillographiques et familles byzantines », *Échos d'Orient* 31, 1932, p. 327-349.

[12] *Panégyrique en l'honneur de Joseph l'Hymnographe*, in M. Treu, *Theodori Pediasimi*..., 3, 28–31 : « τῶν ἐμῶν λόγων διδάσκαλος καὶ λογικὴ τροφὸς ἡμετέρα, εἰ καὶ μὴ τελείως καὶ κατὰ τὴν ἐμὴν ἐξεθρέψατο βούλησιν, ἐναντίως ἢ κατὰ τὴν πρόθεσιν τοῦ καιροῦ συμπέσοντος ».

[13] M. Treu, *Theodori Pediasimi*..., p. 55 s.

événements miraculeux dus aux deux saints, et qui sont intervenus à Serrès, il conclut son discours avec l'affirmation suivante[14] :

> γένοιτο συγγενικαῖς χερσί – τοῦτο δὲ λέγω οὐ τοσοῦτον πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς ἀφορῶν ἀγχιστείαν, ὅσον πρὸς τὴν τῶν ψυχῶν συμφυίαν τε καὶ συνάφειαν, ᾗ δὴ συγγενείᾳ τοσοῦτον ἰσχύος περίεστιν, ὡς καὶ τὰ πόρρω τοῖς τοπικοῖς διαστήμασι καὶ οἱονεὶ ἐκ διαμέτρου εὐφυῶς καὶ μάλα συνάπτειν, ὡς καί τις ἔφη που τῶν παλαιῶν ἐπὶ σοφίᾳ περιφανής, ἐν οἷς οὑτωσί πως λέγει· καὶ γένοιτ'ἂν οὕτω συγγενεῖς εἶναι Λίβυν ἄνδρα καὶ Παρθιαῖον –, γένοιτο τοίνυν συγγενικαῖς, ὅπερ ἔφην, χερσὶν ἐς ἀεὶ τὴν ἡμετέραν[15] πόλιν ἀβλαβῆ διασώζεσθαι, τὰς Φερράς φημι, εἰς δόξαν τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν, τοῦ ἐν τριάδι γνωριζομένου, ᾧ πᾶσα δόξα πρέπει, νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Voici la traduction que je propose : « que par des mains de notre race – je dis cela non tellement pour ce qui concerne les affinités du corps, mais plutôt pour ce qui concerne l'identité et l'union des âmes, et qu'une telle force existe en vertu de cette parenté, du moment où il y a une telle force grâce à cette affinité, que même ce qui est loin par distance physique et comme à l'opposé, s'unit fortement et opportunément, comme l'a dit quelqu'un des anciens[16], fameux pour sa sagesse, en s'exprimant peu ou prou par ces mots : et que soit fait que deviennent de la même race le Libyen et le Parthe – que par des mains de notre race, comme je le disais, notre ville soit conservée indemne pour toujours, Serrès, à la gloire de notre vrai Dieu, qui est connu dans la Trinité, et auquel est due toute la gloire maintenant et pour les siècles des siècles, Amen ».

À qui Théodore fait-il référence ? Quelles sont les *mains de notre race* qui doivent préserver la ville de Serrès ? Certes, si nous connaissions la date

---

[14] Le passage, qui sert de conclusion aux *Miracula*, se trouve à la p. 141 de mon édition **:** P. Odorico, « L'ekphrasis de la métropole de Serrès... ».

[15] Le manuscrit écrit ὑμετέραν, et c'est ainsi que Treu et moi-même l'avons édité, mais à tort : le texte doit être corrigé, car dans plusieurs autres passages Pédiasimos parle de Serrès comme de la ville où il habite et où on célèbre la gloire des saints martyrs (Ἑορτὴν ἤγομεν δημοτελῆ Μαιμακτηριῶνος ὀγδόῃ ἱσταμένου ἐπὶ μνήμαις ἑσπέρας τοῦ Στρατηλάτου εἴσω τοῦ μαρτυρικοῦ καὶ θείου τούτων νεώ « Nous fêtions publiquement la Saint Théodore Stratélatès le 8 de Maimaktérion au soir à l'intérieur du temple divin de ces deux martyrs » : P. Odorico, « L'ekphrasis de la métropole de Serrès... », 140, 5.6 ; d'ailleurs, une note dans le manuscrit en haut de la page, dû à la main de quelqu'un qui corrige et commente le texte, écrit clairement εἰς ἀεὶ τὴν ἡμετέραν πόλιν.

[16] Il s'agit de Synésios de Cyrène, et le passage est tiré de l'*Aegyptii sive de providentia*, l. I, 1.

exacte de la composition des *Miracles* la réponse aurait été plus facile. Voyons donc les événements qui se déroulent à Serrès autour de la période probable de composition de l'ouvrage, considérant que le manuscrit comporte la date de 1337 avant le texte qui nous occupe, et que, par les raisons que j'ai énoncées plus haut, cette date devrait être considérée comme un *terminus post quem*. Ce qui peut nous aider dans la datation est le souhait de Théodore que la ville soit préservée par des mains συγγενικαῖς. Or, jusqu'en 1345 Serrès était sous contrôle des forces byzantines loyales à la dynastie des Paléologues, et s'était opposée aux tentatives de Cantacuzène de s'en emparer. Imaginer que Théodore souhaite la sauvegarde de la ville par des mains d'un peuple apparenté spirituellement aux Grecs orthodoxes, au moment où la ville est tenue par les Byzantins, n'a pas de sens : le texte doit avoir été composé certainement non seulement après 1337, comme l'analyse du manuscrit nous suggère, mais aussi après 1345.

En effet, la situation change complètement à partir de l'été 1343, lorsque l'alliance entre Dušan et Cantacuzène est rompue : Dušan se range du côté des ennemis de Cantacuzène et procède à la conquête de la Macédoine, parvenant jusqu'à la ville de Kavala. La prise de Serrès par les Serbes a eu lieu le 25 septembre 1345, avec l'aide du parti « philo-serbe » de la ville : désormais l'attitude de Dušan change, se transformant de roi des Serbes en empereur des Serbes et des Grecs.

Les tensions entre Grecs et Serbes s'accentuent : les évêchés dépendants du patriarcat de Constantinople étaient maintenant placés sous l'autorité du patriarcat de Peć, recevant aussi des dirigeants ecclésiastiques serbes. Ce n'est qu'après la mort de Dušan en 1355 que la situation évolue ultérieurement[17], et

[17] Sur la situation à Serrès à cette époque, voir les désormais classiques L. Mavromatis, *La formation de l'Empire serbe*, Thessalonique 1978, et surtout G. Ostrogorsky, *Serska oblast posle Dušanove smrti* (La région de Serrès après la mort de Dušan), Belgrade 1965. Parmi la riche bibliographie récente concernant les événements de cette période, je me bornerai à citer les *Actes du Διεθνὲς Συμπόσιο Ἡ βυζαντινὴ Μακεδονία (324-1430 μ. Χ.)*..., ainsi que les volumes de N. Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins*, Cambridge 2009 ; les *Actes du Congrès International Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, Athènes 1996 (ΕΙΕ – Ινστιτουτο Βυζαντινών Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια 3), où se trouvent entre autres les articles éclairants de S. Ćirković, « Between Kingdom and Empire : Dušan State (1346-1355) Reconsidered », (p. 110-120), N. Oikonomides, « Emperor of the Romans – Emperor of the Romania » (p. 121-128), R. Radić, « Ο Συμεών Ουρέσης Παλαιολόγος και το κράτος του μεταξύ της βυζαντινής και της σερβικής αυτοκρατορίας » (p. 195-208), et L. Mavromatis, « Sur les antagonismes en Macédoine sous la domination serbe » (p. 330-337).

que des pourparlers sont entamés entre les deux Eglises, sous la menace aussi de l'expansion ottomane : une première mission en 1363 sera menée par le patriarche Calliste, qui se rend à Serrès à la cour d'Hélène, veuve de Dušan, où malheureusement il trouvera la mort. Enfin les pourparlers reprendront en 1375, aboutissant à des accords politiques. Cependant cette date me semble trop éloignée de celle de 1337, la seule contenue dans notre manuscrit, ainsi que par rapport au cadre chronologique de la vie de Théodore, qui, comme nous l'avons vu, doit être né vers la fin du XIIIe siècle : je ne crois pas que le passage de Théodore Pédiasimos puisse avoir un quelque rapport avec des événements qui se déroulent si tardivement.

Revenons-en donc à la question de fond : à qui fait référence Théodore dans son discours ? Pour la ville de Serrès la période critique débute dans les années '40. Les forces qui s'affrontent à ce moment sont multiples : du côté byzantin, il y a les troupes de Jean Cantacuzène et celles de ses ennemis de la cour, dont Apokaukos était le chef. Avec Cantacuzène se trouvaient les Turcs d'Umur Bey, son allié. Sur le terrain agissaient les Serbes de Dušan, tandis que les Bulgares étaient plutôt intéressés à la forteresse de Didymotique, et que Hrelja contrôlait Mělník et les montagnes entre la Bulgarie et la Macédoine. Or le premier point est celui de la circonstance pendant laquelle l'ouvrage a été « publié ». Comme il suit l'*ekphrasis* de la métropole, que l'église était sous le chapitre des saints Théodore, et que les miracles dont on fait le récit concernent justement les deux saints, nous pouvons imaginer que l'ensemble ait été conçu pour une fête de l'église, peut-être pour la rénovation de l'édifice, ou pour une circonstance de ce genre. Tout laisse penser que cet ensemble textuel était pensé pour être lu en public ; le commencement de l'*ekthesis* des miracles comporte une demande de bénédiction, Εὐλόγησον δέσποτα, qui peut être adressée à Dieu, le Seigneur, ou bien (et cela me semble fort probable) au métropolite de Serrès, le « despote » qui peut bénir l'orateur pendant une cérémonie.

Que le texte ait été conçu pour une lecture publique, ou pour une diffusion écrite, dans la conclusion Théodore nous parle de quelqu'un qui, même si loin, peut assurer le bien-être de la ville et la préserver dans l'avenir. En outre, nous devons donner la plus grande importance à l'expression que notre auteur utilise : *ce qui est loin par distance physique et comme à l'opposé, s'unit fortement et opportunément* (ὡς καὶ τὰ πόρρω τοῖς τοπικοῖς διαστήμασι καὶ οἱονεὶ ἐκ διαμέτρου εὐφυῶς καὶ μάλα συνάπτειν). Evidemment cette phrase

ne peut pas s'appliquer à une période précédant la guerre civile, car la ville était sous le contrôle incontesté de Byzance et de son gouvernement, qui – même si loin – ne pouvait absolument pas être défini de « à l'opposé ».

Procédons donc par exclusion. Hrelja était trop loin, et, bien qu'impliqué dans la politique de la Macédoine de l'époque et dans les jeux des alliances, il ne jouait aucun rôle dans les vicissitudes de Serrès : il faut donc l'exclure de notre catalogue. Quant à Cantacuzène, il s'agit d'un candidat de taille. Cependant il faut se rappeler qu'il n'avait pas pu conquérir la ville, qui lui était hostile et avait fermé les portes face à ses troupes : la défaite de Serrès avait compliqué fortement sa conquête du pouvoir. Imaginer que Théodore appartenait au parti philo-Cantacuzène, et qu'il souhaitait l'arrivée de ce dernière pour préserver la ville, me semble aussi peu probable, car Théodore aurait difficilement pu définir Cantacuzène de « non apparenté par le sang, mais par l'âme », ce qui renvoie, comme nous le verrons, au débat identitaire sur l'appartenance au γένος grec.

En outre, Cantacuzène était allié aux Turcs d'Umur Bey. Or, dans le texte des *Miracles*, Théodore fait en deux occasions référence à leurs agissements dans la région, et il en parle dans des termes peu élogieux : une fois à propos des incursions menées par les Turcs et les Catalans qui avaient sévi dans le pays en 1307[18]. Une autre fois à propos d'un miracle concernant un jeune homme enlevé par des ennemis et miraculeusement libéré par les saints Théodore sur prière de la mère de l'otage. Voici comment notre auteur s'exprime : « *Le peuple barbare très hostile et très sacrilège, invincible et irraisonnable lors qu'il attaque, était sorti de ses frontières, car il pensait que posséder tranquillement et gouverner ses propres villes n'était pas signe de bien-être ; il était convaincu que s'il ne conquérait pas les villes des autres, il subirait toute sortes de malheurs, et de façon misérable et impie définissait cela comme une calamité. Je sais que vous comprenez ces sacrilèges comme étant des Perses. Détruisant et mettant à feu et à sang, de façon horrible et pitoyable, tous les pays où ils survenaient, ils envahirent un village* »[19].

[18] Le passage se trouve in P. Odorico, « L'ekphrasis de la métropole de Serrès... », p. 139.

[19] « Ἐξῄει τῶν οἰκείων ὅρων τὸ δυσμαχώτατον ἔθνος καὶ ἀθεώτατον, ἀκάθεκτον ταῖς ὁρμαῖς καὶ ἀλόγιστον, τὸ τὰς ἑαυτοῦ πόλεις κατέχειν ἡσυχῇ καὶ δεσπόζειν εὐδαιμονίαν μὴ κρῖνον, ἀλλ'εἰ μὴ καὶ τὰς ἀλλοτρίας προσκτήσαιτο, πᾶν ὁτιοῦν | 124^{v} δεινὸν πάσχειν οἰόμενον, καὶ δυστυχίαν τὸ πρᾶγμα κατονομάζον ἀθλίως μάλα καὶ ἀσεβῶς. Τοὺς ἀλιτηρίους οἶδ' ὅτι Πέρσας ἀκούετε· οἱ δὴ πάνθ'ὅσα ἐπῆλθον καταστρεψάμενοι καὶ λεηλατήσαντες δεινῶς καὶ ἐλεεινῶς καί τινα κώμην κατέδραμον », *ibid.*, p. 136.

Comme c'est justement Cantacuzène qui avait ouvert la route des Balkans et de l'Europe aux Ottomans, il me semble difficile de le voir derrière le souhait de Théodore.

Il est bien vrai que dans le même manuscrit, plus loin par rapport aux textes qui nous concernent, existe un *Panégyrique pour Jean Cantacuzène*, œuvre de Marc Angélos : nous pouvons imaginer sa date de composition après le couronnement officiel de Jean Cantacuzène de 1346 ; mais, surtout si on imagine que le texte des *Miracles* ait été composé pour une circonstance officielle, rien ne nous aide dans l'identification avec Cantacuzène, ni avant sa prise de pouvoir (lorsqu'il était en effet « *comme à l'opposé* »), ni lorsqu'il siégeait sur le trône impérial, car il n'était plus « à l'opposé ». Le même raisonnement vaut aussi pour le pouvoir légitime de Jean Paléologue et de sa mère Anne de Savoie : au gouvernement impérial pourrait peut-être s'appliquer la définition de « *ce qui est loin par distance physique* », mais comment Théodore aurait-il pu définir ce pouvoir de « *comme à l'opposé* » ? Il me semble fort raisonnable de l'exclure de notre liste. D'ailleurs l'expression « *ce qui concerne les affinités du corps, mais plutôt pour ce qui concerne l'identité et l'union des âmes* » ne peut s'appliquer ni à Jean Cantacuzène ni à Jean Paléologue, qui appartenaient à la même « race », selon la terminologie de l'époque, que Théodore Pédiasimos et les habitants de Serrès.

Reste le dernier des protagonistes de cette lutte acharnée, Stéphan Dušan, le roi des Serbes. Que Théodore ait composé son texte avant ou après la prise de Serrès par le roi des Serbes, qui devient depuis « empereur des Grecs et des Serbes », sa définition s'adapte parfaitement à ce personnage : il est quelqu'un de différent par rapport aux Grecs, auxquels cependant il est lié par des rapports spirituels, étant donné qu'il est orthodoxe comme eux.

Mais il en a plus : la stratégie de Dušan pour construire une nouvelle entité étatique comportait aussi la nécessité d'avoir un patriarcat, donc une Église, indépendante de celle de Constantinople. La création d'un patriarcat autonome à Peć allait dans cette direction, ainsi que la substitution, où cela a été possible, des métropolites grecs par des Serbes. Nous savons qu'à Serrès, après la conquête de la ville, il avait installé le métropolite serbe Jakov, duquel un portrait subsiste dans le manuscrit de Londres, British Library, Add. 39626, dont un colophon porte la date 1354[20]. Nous pouvons donc imaginer que

[20] Ch. Walter, « Portraits of Bishops Appointed by the Serbian Conquerors on Byzantine Territory », dans *Actes du Congrès International Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα...*,

Théodore ait tenu son discours face au nouveau métropolite et aux nouvelles autorités serbes, en prêchant pour une union entre les forces chrétiennes qui aurait garanti le salut face à la menace ottomane.

Si nous lisons le passage sous ce jour, nous comprenons le sens des mots de Théodore : il affirme que celui qui doit porter la paix à la ville appartient à *la même race*, mais cette race ne doit pas être entendue dans le sens physique, mais spirituel (*je dis cela non tellement pour ce qui concerne les affinités du corps, mais plutôt pour ce qui concerne l'identité et l'union des âmes*). Ce personnage possède une affinité due à *cette parenté*, qui rend même celui qui est *loin par distance physique*, et *comme à l'opposé*, en union étroite et opportune, de manière que même deux peuples différents comme peuvent l'être le Libyen et le Parthe *deviennent de la même race*.

Or, la question de la « race », du « γένος » des Byzantins à cette époque, était une question identitaire très forte en un moment de désarrois[21], lorsque l'Empire s'était réduit comme peau de chagrin et que les attaques des Ottomans et leur politique de conquête faisaient envisager le pire. De facto, l'arrivée de Tamerlan et la bataille d'Ankara en 1402 donna un répit à l'Empire en retardant d'un demi-siècle sa chute, qui paraissait imminente déjà à la moitié du XIVe siècle. C'est justement à cette époque qui s'intensifie la question identitaire et l'éternelle interrogation byzantine « qui sommes-nous ? ». La nécessité de trouver des alliés en condition d'aider l'Empire mourant avait poussé plusieurs intellectuels et hommes politiques à envisager une alliance avec les Occidentaux, qui devait passer par la soumission à la papauté. C'est, parmi tous ces gens, le cas de Démétrius Kydones, correspondant de

p. 291-298.

[21] La question de la façon par laquelle les Byzantins se rapportaient aux autres a été très étudiée dans les dernières années. Je citerai seulement quelques livres récents, où on trouvera une très riche bibliographie : E. de Vries-van der Velden, *L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354*, Amsterdam 1989 ; G. Page, *Being Byzantine. Greek Identity Before the Ottomans*, Cambridge 2008 ; N. Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins*, Cambridge 2009 ; A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge – New York 2007 ; id., *Le discours ethnographique à Byzance : continuité et rupture*, Paris 2013 (Séminaires Byzantins, 3) ; id., *Ethnography after Antiquity: Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature. Empire and after*, Philadelphia 2013.

Théodore Pédiasimos, qui discute aussi de l'affinité entre les orthodoxes et les catholiques[22].

Pour bien comprendre les sentiments d'appartenance, je me bornerai à citer un passage d'un auteur plus récent, Jean Kanaboutzes, qui vécut à Thessalonique au XVe siècle[23], et qui discute sur la façon de considérer les autres peuples, en faisant un commentaire à propos des Grecs et des Troyens :

> « Εἰ δὲ λέγει τις, πῶς οἱ Ἕλληνες εἶχον τοὺς Τρῶας ὡς βαρβάρους, ἐπειδὴ μίαν πίστιν εἶχον καὶ τοὺς αὐτοὺς θεοὺς προσεκύνουν καὶ ἐσέβοντο, λέγομεν ὅτι τὸ βάρβαρον οὐδὲν νοεῖται περὶ τῆς πίστεως, ἀλλὰ νοεῖται διὰ τὸ γένος καὶ τὴν γλῶτταν καὶ τὴν τάξιν τῆς πολιτείας καὶ τὴν παίδευσιν. Ἡμεῖς γὰρ Χριστιανοὶ ὄντες καὶ μίαν πίστιν ἔχοντες καὶ ἓν βάπτισμα μετὰ πολλῶν ἐθνῶν ὅμως βαρβάρους ἔχομεν καὶ λέγομεν τοὺς Βουλγάρους, τοὺς Βλάχους, τοὺς Ἀλβανίτας, τοὺς Ῥούσους καὶ καθεξῆς τὰ ἄλλα ἔθνη. Οὕτω καὶ οἱ Ἕλληνες μίαν πίστιν ἔχοντες μετὰ τῶν ἐθνῶν ὅμως πάντας ὅσοι ἦσαν ἔξω τοῦ γένους αὐτῶν καὶ τῆς γλώσσης τῆς ἑλληνικῆς ἐκάλουν βαρβάρους ».
>
> « Si quelqu'un demande 'comment ça se fait que les Grecs considéraient les Troyens comme des barbares, étant donné qu'ils vénéraient et s'inclinaient devant les mêmes dieux', nous répondons qu'être barbare n'est pas en rapport avec la religion, mais avec la race, la langue, la façon d'organiser la vie sociale, et la culture. Nous, tout en étant des chrétiens, et tout en ayant une seule foi et un seul baptême en commun avec plusieurs peuples, considérons et appelons barbares les Bulgares, les Valaques, les Albanais, les Russes, et ainsi de suite les autres peuples. De la même manière les Grecs, qui partageaient la même foi avec plusieurs peuples, également appelaient barbares tous ceux qui étaient en dehors de leur race et de la langue grecque ».

La culture et la langue justement. Ce qui caractérise l'œuvre de Théodore est la qualité de la langue qu'il utilise. Certes, il avait fait de bonnes études à Thessalonique, ville en plein essor intellectuel à l'époque. Mais Théodore va bien au-delà d'une simple démonstration de culture classique : il pousse son

---

[22] Voir Démetrius Kydones, *Ad Romeos deliberative*, PG 154, col. 972-976. En ce qui concerne le souhait de Théodore Pédiasimos, que la ville soit préservée par des mains apparentées, je ne crois pas que Théodore Pédiasimos songe aux catholiques dans son discours : il s'adresse à ses concitoyens à un moment précédent, lorsque la ville était sous contrôle serbe, et il n'a jamais été question d'une aide occidentale pour sauver les villes de l'intérieur de la Macédoine.

[23] Jean Kanaboutzes, *Commentaire à Dionyse d'Halicarnasse*, éd. M. Lehnerdt, *Ioannis Canabutzae magistri ad principem Aeni et Samothraces in Dionysium Halicarnasensem commentaries*, Leipzig 1890, 41, p. 39, l. 11-24.

style jusqu'à l'utilisation systématique du duel, et à la substitution des noms communs par des expressions tirées des auteurs de l'Antiquité. Bien sûr la pratique était bien présente à Byzance, même si c'est avec une certaine surprise que nous lisons le nom ancien du mois de Maimaktérion, qui correspondait *grosso modo* à octobre-novembre : dans ce cas, pris à son jeu, Pédiasimos se trompe, car la Saint-Théodore Stratélatès, à laquelle il fait référence, se célèbre le 8 février. Et puis il y a toutes les allusions à la tradition classique, comme la citation du lieu littéraire que constituait la Fontaine aux Neuf bouches (Ἐννεακρούνου) ou Fontaine Callirhoè. Ses compositions littéraires fourmillent de renvois à l'Antiquité, et il n'hésite nullement à composer un *Panégyrique en l'honneur du soleil*, et un autre *Panégyrique en l'honneur de l'été*. Bref, il n'y a rien d'étonnant ou de nouveau, mais ce cri de grécité ressemble beaucoup à une exigence d'identité culturelle à un moment et dans un espace où cette culture, à laquelle Théodore adhère profondément, risque d'être submergée par les vagues des populations conquérantes devant un pouvoir byzantin légitime impuissant et faible.

Certes, c'est l'époque du classicisme à Byzance, et Thomas Magistros écrit même un dictionnaire des mots et des expressions attiques à utiliser. La question de la reprise de la langue ancienne et de la culture classique à l'époque paléologue est bien connue[24]. Théodore Pédiasimos répond parfaitement aux exigences de son époque : face au déchirement de l'Empire, il est investi d'un rôle social important, celui d'être un intellectuel au service de la communauté dans laquelle il vit. Chargé d'écrire un discours pour une fête publique dans l'église métropolitaine de Serrès, il accomplit sa tâche en étalant toutes ses compétences et son savoir. La langue classique n'est pas seulement à la mode, elle est aussi un élément marqueur pour indiquer son appartenance, une sorte de résistance intellectuelle qui doit faire le contrepoids à la faiblesse politique et militaire. Le message est clair : il faut composer avec les nouveaux seigneurs de la ville, qui sont en condition de la défendre à l'avenir. C'est comme s'il disait « au fonds ils ne sont pas différents de nous, car il y a une parenté spirituelle. Mais la langue et les choix culturels,

[24] Cf. e.g. : C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 ca. – 1310)*, Nicosie 1982 ; id., *Ἡ παιδεία στὸ Βυζάντιο*, Ioannina 2000 ; E. Fryde, *The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360)*, Leiden – Boston – Cologne 2000 ; D. Bianconi, *Tessalonica nell'età dei Paleologi le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, Paris 2005 (Dossiers Byzantins, 5).

l'étalage de l'érudition classique, la finesse de l'exposition doivent montrer notre supériorité, nos traits de suprématie ». La langue est chargée d'un rôle social et culturel majeur.

Les conclusions auxquelles je parviens sont donc les suivantes :

Le texte est intimement lié à des exigences politiques, et dicté par l'actualité, comme d'habitude à Byzance, où la production littéraire est pratiquement toujours utilitaire et immédiate.

L'installation du pouvoir de Dušan dans la région a changé la donne. Membre de l'élite culturelle, Théodore doit composer avec le nouvel *establishment* politique et ecclésiastique.

Le sentiment d'appartenance sur base « ethnique » est fort, et la « race » des Grecs est considérée comme différente de celle des Serbes, mais la force des convictions religieuses communes peut jeter un pont entre deux peuples opposés. En tout état de cause, le recours à la tradition hellénique est le marqueur linguistique qui devient élément de distinction dans l'appartenance communautaire, même si la situation demande la plus grande souplesse.

Dans le marasme de la situation dans les Balkans du Sud, les Grecs essayent se trouver une sortie, en se confiant à un autre peuple capable de leur porter ce salut qui semble compromis dans les luttes pour le pouvoir. Un siècle avant le souhait de confier leur sort au turban plutôt qu'à la mitre, les Byzantins avaient déjà pensé de se remettre aux Serbes pour que leurs villes soient conservées indemnes pour toujours, tout en étant conscients, aussi par le biais de leur culture et de leur tradition linguistique, de leur supériorité.

Lieux de parution des articles reproduits dans ce volume :

« *Displaying* la littérature byzantine », dans *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies (London 21-26 August 2006)*, vol. 1 *Plenary papers*, Aldershot 2006, p. 213-234

« Byzantium, a Literature that Needs to be Reconsidered », dans I. Stănculescu (éd.), *Byzantine manuscripts in Bucharest's collections*, Bucarest 2009, p. 65-77

« Prolégomènes à la littérature byzantine du IXe et du Xe siècle », dans *Byzantine Culture. Papers from the Conference "Byzantine Days of Istanbul" held on the occasion of Istanbul being European Cultural Capital 2010, Istanbul, May 21–23 2010*, edited by D. Sakel, Ankara 2014, p. 93-108

« L'auteur byzantin. Taxinomie et systématique : un essai de définition », dans P. Odorico et P. A. Agapitos (éd.), *Pour une « nouvelle » histoire de la littérature byzantine. Problèmes, méthodes, approches, propositions*, Paris 2002 (Dossiers Byzantins, 1), p. 61-80

« La cultura della συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno », *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1990, p. 1-23

« Cadre d'exposition / cadre de pensée : la culture du recueil », dans P. Van Deun et C. Macé (éd.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, Louvain–Paris 2011 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), p. 89-107

« Du premier humanisme à l'encyclopédisme : une construction à revoir », *Travaux et Mémoires* 21/2, 2017, p. 23-42

« Les recueils historiographiques à Byzance : un cas de 'sélection de textes raffinés' (*Wenxuan*) ? », *Byzantinoslavica* 75, 2017, p. 203-220

« Ideologia religiosa e contestazione politica in un'opera agiografica tardoantica », *Ricerche di storia sociale e re1igiosa* 15/1, 1979, p. 59-75

« La politica dell'immaginario di Leone VI il Saggio », *Byzantion* 53, 1983, p. 597-631

« Idéologie politique, production littéraire et patronage au Xe siècle : l'empereur Constantin VII et le Synaxariste Evariste », *Medioevo Greco* 1, 2001, p. 1-21

« Eustathe de Thessalonique et le difficile exercice du pouvoir », *Travaux et Mémoires* 21/1, 2017 [= *Mélanges J.-Cl. Cheynet*], p. 493-506

« Le *bios* de Kékauménos », dans O. Delouis, S. Métivier et P. Pagès (éd.), *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges* d*'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, Paris 2016, p. 537-550

« Une chronique byzantine inconnue », dans Ch. Böttrich, D. Fahl et S. Fahl (éd.), *Von der Historienbibel zur Weltchronik. Die byzantinisch-slavische Palaea/Paleja*, Greiswald 2020, p. 188-204

« La sténographie de Michel Psellos », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 69, 2019, p. 275-288

« Le temps de l'Empire », dans les *Actes du Colloque International « Le temps à Byzance », Όψεις του βυζαντινού χρόνου*, éd. E. Saranti – Th. Kollyropoulou, Athènes 2018, p. 30-41

« Monuments de rêve. Représentation architecturale dans la littérature byzantine », dans V. Vavřínek, P. Odorico et V. Drbal (éd.), Ekphrasis : *la représentation des monuments dans les littératures byzantines et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires = Byzantinoslavica*, LXIX / 3 Supplementum, Prague 2011, p. 33-47

« Identité et craintes. Théodore Pédiasimos à Serrès au XIVe siècle », dans E. Trapp – A. Cuomo (éd.), *Toward a Historical Sociolinguistic Poetics of Medieval Greek*, Turnhout 2017, p. 161-173

Études byzantines et post-byzantines

Nouvelle série

Études byzantines et post-byzantines 1 (VIII), 2019 = Petre Guran, David A. Michelson (eds.), *Faith and Community around the Mediterranean. In Honor of Peter R. L. Brown*, 320 p.

Études byzantines et post-byzantines 2 (IX), 2020 = Paolo Odorico (éd.), *La culture écrite des périphéries byzantines du Moyen Âge à l'époque moderne*, 214 p.

Études byzantines et post-byzantines 3 (X), 2021 = Elena N. Boeck (ed.), *Afterlives of Byzantine Monuments in Post-Byzantine Times*, 237 p.

Études byzantines et post-byzantines 4 (XI), 2022 = Andrei Timotin, Srđan Pirivatrić, Oana Iacubovschi (eds.), *Byzantine Heritages in South-Eastern Europe in the Middle Ages and Early Modern Period*, 460 p.

Études byzantines et post-byzantines 5 (XII), 2023 = Nunzio Bianchi and Mircea Duluș (eds.), *Legacies and Entanglements: Religious Identity, Cultural Tradition and Political Order in the Byzantine Sphere*, 316 p.

Supplementa Études byzantines et post-byzantines

Petre Guran, *Rendre la couronne au Christ. Étude sur la fin de l'idée impériale byzantine,* Heidelberg, Herlo Verlag, 2021, 554 p. + 92 ill. (SEBPB 1)

Ivan Biliarsky, *Defending the True Faith in the Twilight of the Empire. The Palaiologian Synodicon for the Sunday of the Orthodoxy in Its Slavic Translation* (with an Annexe by Antonio Rigo, *The Tome of Condemnation of the Holy Mountain, beginning of 1345*), Heidelberg, Herlo Verlag, 2021, 247 p. (SEBPB 2)

Ioan-Gabriel Alexandru, *Konstantinos Harmenopoulos, De haeresibus*, Edition, Übersetzung, Anmerkungen, 2022, Heidelberg, Herlo Verlag, 120 p. (SEBPB 3)

Paolo Odorico, *Méthodes et contextes dans la littérature byzantine*, Heidelberg, Herlo Verlag, 2023, 432 p. (SEBPB 4)