

Études byzantines et post-byzantines

Nouvelle série, tome II (IX), 2020

Études byzantines et post-byzantines

Nouvelle série

Études byzantines et post-byzantines continuent, sous la forme d'une revue à parution annuelle, la série homonyme, éditée par la Société roumaine d'études byzantines, dont le premier tome est paru en 1979, sous l'égide de l'Institut d'études sud-est européennes, par les soins de Nicolae-Şerban Tanaşoca et Eugen Stănescu.

Rédacteur / Editor

Andrei Timotin

Conseil scientifique / Advisory Board

Ivan Biliarsky (Sofia)	Athanasios Markopoulos (Athènes)
Brouria Bitton-Ashkelony (Jérusalem)	Paolo Odorico (Paris)
Elena Boeck (Chicago)	Andrei Pippidi (Bucarest)
Lia Brad Chisacof (Bucarest)	Srđan Pirivatrić (Belgrade)
Marie-Hélène Congourdeau (Paris)	Claudia Rapp (Vienne)
Vincent Déroche (Paris)	Antonio Rigo (Venise)
Bernard Heyberger (Paris)	Juan Signes Codoñer (Valladolid)
Paschalis Kitromilides (Athènes)	Tereza Sinigalia (Bucarest/Iaşi)
Alexandru Madgearu (Bucarest)	Tudor Teoteoi (Bucarest)
Paul Magdalino (St. Andrews)	Pablo Ubierna (Buenos Aires)

Comité de rédaction / Editorial Board

Vlad Bedros, Ovidiu Cristea, Mircea Duluş, Ioana Feodorov, Petre Guran,
Oana Iacubovschi, Mihail Mitrea, Simona Nicolae, Ovidiu Olar,
Bogdan Tătaru-Cazaban, Ionuţ Alexandru Tudorie, Mihai Țipău

Adresse de la Rédaction

Société roumaine d'études byzantines
Institut d'études sud-est européennes
Palais de l'Académie, Calea 13 Septembrie n° 13
050711 Bucarest, Roumanie
e-mail: epbp@srsb.ro

Édition – Diffusion

Herlo Verlag UG
Am Dorf 38, 69124 Heidelberg



ISBN 978-3-948670-10-8

Cover image: Detail of courtly attires, 16th century fresco from the Church of the Beheading of St. John the Baptist in Arbore, Moldavia (photo: Oana Iacubovschi)

Cover design: Toni Baghiu

ACADÉMIE ROUMAINE
INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES
SOCIÉTÉ ROUMAINE D'ÉTUDES BYZANTINES

ÉTUDES BYZANTINES ET POST-BYZANTINES

Nouvelle série
Tome II (IX)

La culture écrite des périphéries byzantines du Moyen-Âge à l'époque moderne

Actes de la session organisée dans le cadre
du XII^e Congrès international d'études sud-est européennes
(Bucarest, 2-6 septembre 2019)

Éditeur

PAOLO ODORICO

2020

Sommaire

<i>Les auteurs</i>	7
<i>Introduction</i>	9
Paolo Odorico <i>Commonwealth athonite ? Une question de périphéries</i>	11
Sergio Basso <i>Circulation périphérique et « fluidité » des textes : l'exemple du Barlaam kai Ioasaph au XI^e siècle</i>	25
Nedim Buyukyüksel <i>Among Thieves and Ravenous Wolves: Brigands and Warlords in the 11th century Byzantine East</i>	41
Charis Mesis <i>Lorsque la périphérie assiège et conquiert le centre : certains aspects des relations entre Byzantins et Turcs, XII^e et XV^e siècles</i>	75
Romina Luzi <i>Les romans paléologues de la « périphérie byzantine »</i>	89
Elena Nonveiller <i>Quelques attestations de sacrifices animaux en l'honneur de saints locaux circulant dans l'aire chypriote autour du XIV^e siècle</i>	105
Sabine Fahl, Dieter Fahl <i>What did a Novgorodian monk do in the early 15th century with South Slavic translations from Greek originals? Literary Strategies in the Short Chronographic Paleya</i>	123
Ioana Feodorov <i>Un Syrien rêvant de Byzance : Paul Ibn az-Za'īm à Constantinople en 1652</i> . . .	139

Xavier Agati

Le texte comme manifeste politico-théologique : transmettre Byzance aux sujets et vassaux chrétiens de l'Empire Ottoman au XVIII^e siècle. Le cas du Livre des Règnes de Césaire Dapontès (1770-1774) 151

Aspasia Dimitriadi

Lectures de Byzance chez les intellectuels grecs du XVIII^e siècle. 173

Efstratia Synkellou

The reception of the “Despotate” of Epirus in Modern Greek historiography (19th - early 20th centuries). 195

Chronique de l'activité de la Société roumaine d'études byzantines 209

Les auteurs

Xavier Agati est doctorant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'études en sciences sociales du religieux (Césor), à Paris.

Sergio Basso est Stavros Niarchos Postdoctoral Fellow (Hellenisms Past and Present, Local and Global) à la Simon Fraser University, Vancouver.

Nedim Buyukyüksel est doctorant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'études en sciences sociales du religieux (Césor), à Paris, et Lecteur d'Anglais à l'Université Paris-Est Créteil (UPEC).

Aspasia Dimitriadi est docteur de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'études en sciences sociales du religieux (Césor), à Paris.

Sabine Fahl (Ph.D.) et Dieter Fahl (Berlin/Greifswald) participent au projet "The Short Chronographic Paleya. Edition, German translation and commentary" à la Faculté de Théologie de l'Université Greifswald.

Ioana Feodorov est chercheur habilité à l'Institut d'Études Sud-Est européennes de l'Académie Roumaine, où elle dirige le programme de recherches « Les relations du Sud-Est européen avec le Proche Orient et le Caucase », et où elle enseigne aussi la langue arabe.

Charis Messis est enseignant-chercheur à l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes.

Romina Luzi est doctorante à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'études en sciences sociales du religieux (Césor), à Paris.

Elena Nonveiller est doctorante à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'études en sciences sociales du religieux (Césor), à Paris.

Paolo Odorico est directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'études en sciences sociales du religieux (Césor), à Paris.

Efstratia Sygkellou est professeur assistant d'histoire byzantine au Département d'Histoire et Archéologie de l'Université de Ioannina.

Introduction

C'est quoi un centre ? C'est quoi une périphérie ? Notre regard est aimanté par le pouvoir, et le pouvoir siège dans la capitale, donc dans le centre d'un État. C'est là que résident les élites qui gèrent la vie sociale, la vie politique, qui imposent leur façon d'être, leurs modes, leurs habitudes. Pourquoi donc se pencher sur les aires marginales, qui ne sont que le reflet pâle de la vie de la cour, où se font et se défont les régisseurs de l'État ?

Certes, l'histoire européenne est riche en exemple d'États qui veulent tout centraliser, tout contrôler. La France est peut-être l'exemple le plus évident. Mais d'autres réalités, d'autres histoires, nous montrent la résilience des périphéries, qui font l'histoire d'un peuple : l'exemple le plus éclatant est probablement celui de l'Italie, incompréhensible sans se pencher sur les régionalismes, sur la force des aires marginales, qui deviennent centrales dans le développement de la société, de l'économie et de la culture. Parfois nous trouvons dans les réalités d'aujourd'hui une bipolarité entre deux centres en concurrence, et même dans la Turquie du XX^e siècle Ankara s'oppose à Istanbul, en Italie Rome à Milan, au Canada Ottawa à Montréal, aux États Unis New York à Washington (sans compter les autres capitales) : les exemples peuvent se multiplier.

On dit que New York est le centre du monde d'aujourd'hui. Mais en se promenant dans cette ville tentaculaire, le touriste est étonné de voir que la vie se fait en communautés, parfois assez imperméables l'une à l'autre, que ces communautés ne sont que les périphéries de leur société d'origine, ce qui fait de New York la périphérie de toutes les périphéries, donc le centre absolu, en tant que point d'attraction des marginalités. Et si les chercheurs qui étudient ces périphéries sont parfois marginalisés, ceux qui s'occupent de l'Amérique ont le vent en poupe, forts de l'intérêt que le centre suscite. Brisons donc les idées reçues, car la réalité de la marge est bien puissante et construit l'histoire encore plus que le centre, même si de façon plus discrète et résiliente. Et penchons-nous sur le Sud-Est européen, qui nous occupe ici, dans la longue durée qui va de Byzance à la fin de l'Empire Ottoman. Penchons-nous sur l'histoire culturelle d'une vaste région qui a déterminé les mouvements du centre, et à son tour en a été déterminée, cette région qui n'a pas de centre au-delà de Constantinople, mais qui connaît un ensemble de centres vivants et actifs.

Certes, une histoire culturelle de la périphérie du Sud-Est européen mériterait une étude complète et autonome ; dans le contexte de ce Congrès nous nous limitons à des échantillons de culture écrite, disposés chronologiquement tout au long du deuxième millénaire, du XI^e au XIX^e siècle. Mais qui dit culture écrite, dit avant tout littérature, donc

représentation, car le propre de la littérature, même (ou avant tout) historiographique, est de représenter une réalité, non de la rapporter : il s'agit de construire des imaginaires parlants, de construire des idéologies, de justifier la politique du pouvoir. C'est pourquoi dans ce volume le lecteur trouvera l'imaginaire relatif à la montagne de l'Athos, la sainte montagne censée être le berceau de la spiritualité byzantine, oubliant volontiers son impact économique ; l'image des « seigneurs de la guerre », brigands pour les uns, héros pour les autres ; la construction de la figure du saint prince dans le Roman de *Barlaam et Josaphat*, riche en enseignements pour le pouvoir ; les sacrifices d'animaux en l'honneur de certains saints, racontés du point de vue des pratiques et des leurs condamnations ; l'écriture des romans dans un Empire byzantin aux abois ; la représentation des ennemis ottomans qui conquièrent les villes byzantines ; la construction de l'histoire dans la chronique *Palaya*, adaptation de récits byzantins ; la représentation de la capitale ottomane, jadis byzantine, dans le journal de voyage de Paul d'Alep ; l'imagerie historiographique de Césaire Dapontès ; la construction de l'histoire byzantine au moment du réveil nationaliste en Grèce ; l'image du Despotat d'Epire dans la vision grecque du XIX^e et XX^e siècle.

Chaque intervention, qui lors du Congrès a donné lieu à une riche discussion, mérite attention et réflexion : ce ne sont pas les derniers mots, loin de là, mais ce sont des points de départ pour des approfondissements. Une façon de mettre en relief l'histoire d'une périphérie européenne parmi les plus riches d'Europe.

Paolo Odorico

Commonwealth athonite ? Une question de périphéries

Paolo Odorico

Abstract: In the Byzantine studies, one of the ideas which have known the greatest success is that of Obolensky, who supposes the existence of a Community between the countries of South-Eastern Europe. Its success is testified by the utilisation of this concept until recently, adapted to the monastic world of Mount Athos, to speak of an Athonite Commonwealth. But behind the formulas are hidden other realities, economic, social, institutional, which simplistic definitions prevent us from seeing. The meaning of this contribution is precisely to rethink this definition of harmful side effects for historical reconstruction.

Keywords: Byzantine Commonwealth, South-East European Civilization, Orthodox Communities.

Il y a des livres fétiches, qui ont marqué une époque et laissé leur trace dans les études, trace indélébile, auxquels on fait constamment référence, parfois même sans que celui qui le cite ne les ait lus ; ce sont des livres qui doivent leur succès non seulement à l'intelligence de leur analyse, mais aussi (et parfois surtout) à la simple génialité d'un titre. Un cas typique est celui de *Constantinople imaginaire* de Gilbert Dagron¹, qui a suggéré plus d'une étude qui va au-delà de l'intention de l'auteur, plutôt concentré sur les aspects textuels du sujet. Il en va de même avec *Le premier humanisme byzantin* de Paul Lemerle², livre génial qui a formé une entière génération de byzantinistes dans les années 70 et 80 : son contenu nous renseigne sur l'évolution des connaissances aux IX^e et X^e siècles, sauf que l'utilisation de certains termes, comme « humanisme » et « encyclopédisme », risque de devenir gênante surtout s'ils sont sortis de leur contexte et utilisés de façon massive.

Le risque de confusion devient encore plus fort dans les études récentes : l'utilisation systématique de la langue anglaise aux dépenses des autres idiomes scientifiques a porté

¹ G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris, 1984 (Bibliothèque Byzantine).

² P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris, 1971 (Bibliothèque Byzantine, Études 6).

souvent à une ignorance généralisée des progrès faits en Europe dans la réflexion, et trop souvent les jeunes générations ne lisent que ce qui a été écrit en anglais. Si un livre est écrit dans une langue autre que l'anglais, tout bonnement on l'ignore, et de facto la réflexion s'arrête à l'époque de l'écriture du livre qui devient la référence par défaut. Il suffit de regarder la bibliographie dans les ouvrages récents pour s'apercevoir que souvent, trop souvent, ne sont cités que les œuvres conçues ou traduites en anglais : un gâchis intellectuel qui est loin de se terminer.

C'est ainsi que certains mots, chargés de significations lourdes, entrent dans l'usage, souvent à tort et à travers. Par exemple, si l'usage du mot « encyclopédisme » dans le livre de Lemerle est contestable, même si évocateur et donc tolérable³, auprès des épigones, qui citent Lemerle pour simplifier leur discours, avec ou sans guillemets, ce mot devient catastrophique, non seulement parce qu'il n'est pas correct, mais aussi parce qu'il nous empêche de voir et de concevoir des réalités différentes qui nous ouvrent de nouvelles perspectives de recherche. Une fois trouvée la parade, le raisonnement se fige et le recours à ces termes fourre-tout simplifie l'exposition, mais à tort : d'où la création de boîtes à idées autant vides que dangereuses.

Après cette introduction, un peu longue, mais nécessaire, je prendrai en considération un livre-fétiche : *The Byzantine Commonwealth*, publié à Londres par Dimitri Obolensky⁴ en 1971, livre voué à parler de l'influence que le monde byzantin, sa culture, sa conception de l'homme, son rôle dans la définition de la religion orthodoxe ont eu sur l'ensemble des pays en relation avec Byzance dans le Sud-est européen et en Russie. Sa date de publication, la même que celle de l'ouvrage de Lemerle, nous pose certainement la question du désenclavement des études byzantines dans les années 70 : réservées à une élite très restreinte, ces travaux ont inauguré une série de publications qui voulaient ouvrir à un large public le monde encore très peu connu de Byzance, suivis peu après par une série de volumes dédiés à cette civilisation : *La civilisation byzantine* d'André Guillou⁵, *Das byzantinische Jahrtausend* de Hans-Georg Beck⁶ (1978), *Byzantium, the Empire of New Rome* de Cyril Mango⁷. Surtout dans les cas de Lemerle et d'Obolensky, les auteurs ont voulu faire un clin d'œil à d'autres civilisations pour aiguïser l'intérêt pour Byzance.

Ce qui nous pose problème est la définition de Commonwealth, empruntée du langage politique anglais du XX^e siècle (laissons de côté la définition antérieure au XVII^e s. qui désigne simplement l'organisation politique de l'État). A minima, suivant le dictionnaire Larousse, nous pourrions dire que le Commonwealth est l'« ensemble des États et territoires issus de l'Empire britannique, et reconnaissant entre eux une certaine

³ Je renvoie simplement à mon article « La cultura della *sillogé*. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole dei sapere di Giovanni Damasceno », *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1990, p. 1-23.

⁴ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 400-1453*, Londres 1971 (réimp. New-York 1982).

⁵ A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris, 1974.

⁶ H.G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, Munich, 1978 (réimpr. Munich 1994).

⁷ C. Mango, *Byzantium, the Empire of New Rome*, Londres, 1980.

solidarité, désormais plus morale que juridique ». Mais le dictionnaire Robert des noms propres nous donne une définition plus complète : le Commonwealth est la « *fédération des États souverains issus de l'ancien Empire britannique (1931), placés encore officiellement mais librement sous l'allégeance de la monarchie du Royaume Uni. Le Commonwealth est une alliance plus morale que juridique de pays qui ont subi, à travers la colonisation, l'influence de la civilisation britannique* ». Or, comme je ne suis pas dans la tête d'un anglophone, je ne comprends pas exactement ce que peut évoquer pour un Anglais ou un Australien le mot Commonwealth ; je ne peux que me tenir à sa signification historique et scientifique. Le Dictionnaire Collins peut nous donner une indication supplémentaire : « *If you refer to a commonwealth of nations, you are referring to a group of countries who are friendly towards each other and have something in common* ».

Pouvons-nous appliquer cette définition, même si par métonymie, à l'Empire byzantin ? Ou cette utilisation commode nous empêche de voir d'autres réalités ?

Laissons volontiers tomber la première différence, qui ne veut rien dire : aucune « fédération » n'a jamais été mise en place entre Byzance et ses voisins, et le prétendre serait vraiment se poser hors de tout contexte historique, même s'il est vrai qu'au III^e et IV^e s. existaient des « foederati », disparus à partir de l'époque plus proprement byzantine, ou substitués par des formes d'allégeance qui doivent encore être étudiées. Plus troublant est le concept de « alliance » : les peuples du Moyen-Âge savaient très bien ce que cela signifiait, et jamais une telle alliance n'a existé. Bien au contraire, dans la période considérée par Obolensky, à savoir l'entier millénaire byzantin, nous constatons plutôt le contraire, un massacre de tous ces peuples perpétré contre tous, une lutte pour prendre la place du basileus ou au moins pour lui soutirer des territoires qu'il contrôlait, faute de lui arracher la capitale, et sa réaction pouvait même aller jusqu'à l'aveuglement bien connu des armées ennemies. Qu'il y ait eu influence de la civilisation byzantine, est un fait historique difficilement contestable, mais cela s'est produit non par le biais d'une colonisation, mais plutôt par le prestige économique et culturel de l'Empire byzantin, aidé certes par ses armées et ses flottes. Nous hésiterons à parler de « Commonwealth américain », dans le monde moderne où une civilisation est plus puissante que celle de ses alliés, souvent en conflit idéologique avec elle, même si cette civilisation est parvenue (hélas) à imposer une conception étatique et sociétale propre à elle. Enfin, le concept de colonisation est fort impropre au monde byzantin : même en appliquant ce mot de façon mal adaptée à l'époque de Justinien, nous voyons bien que jamais le pouvoir byzantin n'a procédé à conquérir des espaces pour les coloniser, lui, qui durant toute son existence avait du mal à conserver intactes ses frontières.

Enfin, si nous prenons la définition du Dictionnaire Collins, nous voyons bien que l'Empire byzantin et ses voisins ont quelque chose en commun, mais l'aspect fondamental aujourd'hui est constitué par les relations entre les nations (même ce terme doit être pris avec les pincettes en référence au Moyen Âge), ce qui n'est nullement le cas de l'aire sud-est-européenne, où les guerres et les tueries étaient plutôt la règle, et ce jusqu'à un temps très récent.

Comme on le voit bien, l'utilisation du mot, même avec toutes les précautions nécessaires, même avec la conscience qu'il s'agit d'une métonymie très peu satisfaisante, risque de devenir un piège. Cela est particulièrement évident dans la reprise de ce concept par la suite, notamment dans le monde anglo-saxon. Si l'existence d'un Commonwealth byzantin a été contestée à plusieurs reprises et avec d'excellents arguments par Anthony Kaldellis⁸, dans son style très provocateur, ce concept, revu et réélaboré, est présent dernièrement dans une contribution très importante de Jonathan Shepard⁹, dans une étude d'Averil Cameron¹⁰, et enfin dans un recueil d'articles de Paschalis Kitromilidis¹¹. Encore plus récemment, un autre livre a paru, *The Athonite Commonwealth. The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos*, de Graham Speake¹². Ici la métonymie est double, car d'un côté on fait référence à une réalité historique récente, celle du Commonwealth anglais, et de l'autre on prend comme exemple l'œuvre d'Obolensky pour continuer à construire un concept en se servant de cette boîte à idées défectueuse, qui pourrait nous cacher d'autres éléments qu'il serait nécessaire de prendre en considération.

Ce qui est commun à toutes ces études est l'idée que l'orthodoxie représente une façon de penser unique, un ensemble de valeurs qui lie toutes les « nations » où elle était implantée ; en d'autres mots, c'est la culture (religieuse, bien sûr) qui unifie ce monde sud-est européen, et dans cette union le Patriarcat de Constantinople a joué un rôle clé, celui de point de référence, notamment après la chute de Constantinople en 1453. Mais même avant existait un Commonwealth fondé sur la base de l'appartenance à la même Eglise orthodoxe, et Kitromilidis identifie la naissance de ce Commonwealth au moment de la conversion des Russes au christianisme, au X^e siècle. La centralité de l'Église est soulignée par tous les savants qui se sont occupés du sujet, à partir d'Obolensky, au point que dans la plus récente de ces études, celle de Speake, c'est aussi le rôle primordial joué par le Mont Athos, surtout dans la propagation des méthodes de prière connues sous le nom d'hésychasme, dont le Mont Athos était le lieu d'implantation par excellence, qui constitue à la base la substance même du Commonwealth byzantin athonite.

La première question qui nous vient à l'esprit est de savoir si la seule religion, même avec toute la dimension anthropologique et sociétale qui l'accompagne, suffit pour définir un « Commonwealth ». Si cela est le cas, nous pouvons tourner notre regard vers l'Occident, et nous demander si la religion catholique peut être l'autre Commonwealth, et

⁸ Notamment A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007 ; et id., *Le discours ethnographique à Byzance : continuité et rupture*, Paris 2013 (Séminaires byzantins, 2) = *Ethnography After Antiquity : Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Philadelphia 2013.

⁹ J. Shepard, « The Byzantine Commonwealth 1000-1550 », dans M. Angold (éd.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5, *Eastern Christianity*, Cambridge, 2006, p. 3-52.

¹⁰ A. Cameron, *Byzantine Matters*, Princeton, 2014, p. 39-40.

¹¹ P. Kitromilidis, *An Orthodox Commonwealth : Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot, 2007.

¹² G. Speake, *The Athonite Commonwealth. The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos*, Cambridge, 2018.

poser la question si le Vatican, ou Rome, peuvent représenter le Commonwealth occidental. Je crois que personne n'oserait avancer de tels propos, surtout à la lumière de l'histoire des catholicismes qui étaient présents sur le sol européen et ailleurs. Devons-nous parler d'un Commonwealth protestant ? Ou encore d'un Commonwealth musulman ? À la fin, le mot serait tellement dépourvu de toute signification, que son usage serait simplement insensé, avant même de devenir politiquement très dangereux : en opposant un Commonwealth chrétien à un Commonwealth musulman, nous ouvrons la boîte de Pandore de tous les conflits possibles, ce qui d'ailleurs est parfois le cas.

D'autre part, sur quels éléments a-t-il été fondé le concept de Commonwealth ? Ce qui semble être souligné par tous les chercheurs est la reconnaissance de l'empereur d'abord, du patriarche ensuite, surtout après la chute de Byzance, lorsque l'Empire ottoman se structure en communautés religieuses. Pour reprendre les mots d'Obolensky, dans les régions Est-européennes les classes sociales plus élevées « *were bound by the same profession of Eastern Christianity ; they acknowledged the primacy of the Constantinopolitan Church ; they recognized that the Byzantine emperor was endowed with a measure of authority over the whole of Orthodox Christendom ; they accepted the principles of Romano-Byzantine law ; and they held that the literary standards and artistic techniques of the Empire's schools, monasteries, and scriptoria were universally valid models* »¹³. *Mutatis mutandis*, il s'agit de la même position que toute civilisation dominante exerce sur les cultures plus faibles, surtout dans des pays en formation, comme c'était le cas des voisins de Byzance. Mais la condition fondamentale d'une amitié qui lie entre eux ces pays, qui se reconnaissent dans un univers commun, manque totalement, et ils s'affrontent volontiers dans des guerres sanglantes. A cela il faut ajouter la volonté des autres pays de se doter d'un patriarcat autonome, en concurrence avec celui de Constantinople : le système ecclésiastique orthodoxe met sur le même plan les différents patriarcats, laissant éventuellement à celui de la capitale le rôle de *primus inter pares*. Rien donc à voir avec une organisation communautaire de n'importe quel genre.

Si déjà la question de la reconnaissance d'un pouvoir central d'où émane une sorte d'autorité morale, est contestée, voir combattu par les armes, reste la question de savoir si un lieu précis, comme le Mont Athos, peut être considéré comme l'autorité morale unificatrice, le point de repère qui pourrait nous faire parler d'un « Commonwealth athonite », comme le voudrait la dernière étude, celle de Graham Speake. Dans ce livre, l'auteur essaye de montrer comment ce lieu privilégié de l'orthodoxie a influencé la vie de nombreux personnages, qui y ont séjourné avant d'essaimer ailleurs et de fonder de communautés inspirées par la spiritualité athonite : c'est ce qu'il appelle le « Commonwealth athonite ». Or, au-delà de la question que la Sainte Montagne n'était que l'un des lieux où le monachisme trouvait son essor à l'époque byzantine (il faudrait prendre parallèlement en considération au moins le Mont Olympe de Bithynie, ou les Météores, ou encore le Mont Latros, ou le Mont Sinaï), il faut s'interroger sur la question si

¹³ D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, p. 1.

l'union spirituelle existante sur la base des pratiques de la foi (notamment l'hésychasme), suffit à parler d'un Commonwealth athonite. La question pourrait paraître pédante, voir inutile : au fond, il ne s'agit que d'une définition évocatrice. Mais est-ce que l'accent mis sur les pratiques religieuses ne nous fait pas oublier d'autres éléments importants ?

La question, comme je le disais au commencement de mon introduction à cette table ronde, n'est pas que terminologique : elle est éminemment méthodologique. Deux observations s'imposent : d'abord l'attention portée exclusivement aux facteurs culturels ou religieux-culturels n'est pas suffisante pour avancer dans nos recherches. Au contraire, la religion et la culture, apanage d'une classe sociale bien déterminée, deviennent l'arbre qui cache la forêt. Mais il y a aussi une autre question méthodologique très importante, que nous pourrions qualifier du contraste entre la méthode analytique et la méthode holistique, ou – selon une autre terminologie – méthode réductionniste et méthode intégratiste¹⁴.

Bien sûr, ces deux mouvements antithétiques trouvent en quelque sorte leur origine dans Descartes : d'une part le problème est divisé en unités minimales, de l'autre ces mêmes unités sont recomposées pour construire l'image globale. Le processus, bien connu et appliqué depuis longtemps, pourrait être illustré en disant que d'une part nous passons de la complexité du monde à étudier à l'examen de ses éléments constitutifs (mouvement réductionniste) ; d'autre part, il y a un mouvement opposé à partir de l'examen des éléments constitutifs, identifiés par l'analyse réductionniste, pour reconstruire la complexité initiale en étudiant les interactions entre ces éléments constitutifs et le tout qu'ils forment, lequel est autonome et ne consiste pas simplement en la somme de ses composants (mouvement intégratiste).

Les disciplines historiques sont habituées depuis longtemps à l'analyse précise des éléments à étudier (selon les canons du réductionnisme), mais il existe une ambiguïté fondamentale : après avoir analysé les éléments constitutifs, la reconstruction ne fait que mettre ensemble ces éléments, offrant ainsi un panorama reflétant la faiblesse de la nature elle-même de l'analyse initiale ; la reconstitution de l'ensemble n'est rien d'autre que la somme des éléments identifiés (à l'exclusion, entre autres, de tous les autres éléments qui n'entrent pas dans le mécanisme d'analyse), et on ne considère pas que l'ensemble a son propre autonomie qui à son tour fonctionne différemment des éléments qui le composent. Ainsi, le paysage reconstruit n'est rien d'autre qu'un paysage artificiel, dépourvu des éléments que l'analyse a a priori exclus. L'image obtenue est donc virtuelle et privée de l'épaisseur qu'elle possède dans la réalité. De cette manière, elle devient schématique, confortable certes, mais précisément virtuelle.

Le mouvement opposé (intégratiste) rassemble les éléments analysés, pour reconstruire le cadre qui détermine les interactions, en partant du principe que le résultat de la reconstruction acquiert une autonomie qui va au-delà de ses constituants. Grâce au

¹⁴ J'ai traité de cette question dans un article consacré à l'idée de la *translatio Imperii*, d'où je reprends les idées de fond : « La *translatio imperii* nella letteratura imperiale di età giustiniana. Un caso di dibattito identitario », 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.

mouvement intégratiste, nous pouvons voir que l'ensemble de nos observations produisent une image globale qui prend un nouveau fonctionnement, non déterminé par la somme des éléments, mais producteur à son tour de nouveaux mécanismes : le paysage devient donc non virtuel, car il prend en compte le fonctionnement de l'ensemble, au-delà de la reconstruction mécanique.

Le travail de l'historien des civilisations consiste à identifier dans les sources les éléments utiles pour construire une image d'ensemble. Mais en employant la méthode analytique-réductionniste, la reconstruction restera dépourvue de vision globale, car nous aurons inévitablement fait une analyse réductionniste et, finalement, nous aurons juxtaposé une source à une autre, au point que l'image globale ne sera formée que par les éléments considérés. Pour surmonter les difficultés présentes dans l'analyse réductionniste, le seul chemin que nous pouvons parcourir est celui d'un « aller-retour » incessant, afin de trouver les pièces manquantes du panorama que nous avons reconstruit à partir de fragments, mais non décrit sur la base de sa complexité, et éventuellement d'intégrer les pièces manquantes sur la base des observations faites au niveau de l'analyse. L'exercice devient cependant encore plus dangereux lorsqu'il s'agit d'une civilisation du passé dont nous ne possédons que des fragments. A la précarité de la documentation s'ajoute la partialité du point d'observation, avec des résultats insatisfaisants. Devant cette impasse, nous nous trouvons désarmés et nous pouvons juste essayer de faire quelques considérations sur la complexité de la relation entre les sources examinées dans leur ensemble. La méthode intégratiste nous fera plutôt comprendre l'ensemble des problématiques et nous révélera comment tout cela fonctionne, de sorte que le résultat final ne sera pas seulement l'ensemble des éléments, mais générera lui-même d'autres processus : en d'autres termes, le résultat ne sera pas la simple somme des données analysées, mais un ensemble autonome dans son fonctionnement.

La définition de Commonwealth byzantin, et celle qui en découle de Commonwealth athonite, sont le fruit d'une analyse qui ne considère qu'un point de vue, le culturel-religieux, sans revenir ensuite aux sources pour vérifier l'interaction de plusieurs éléments qui interagissent. La vie des communautés chrétiennes des périphéries, tout comme celle des monastères fondés loin de l'Athos, est incontestablement régie par un sentiment d'appartenance à un ensemble beaucoup plus élargi, celui des orthodoxes du Sud-est européen et de Russie (et bien au-delà). Mais une fois constaté cet élément qui est de quelque manière évident, une fois que nous avons recueilli les sources et constitué une archive avec les noms des membres d'une élite (noblesse, hommes des lettres, moines etc. ...) qui se reconnaissent dans les valeurs politiques de l'Empire d'abord et du Patriarcat ensuite (même en admettant qu'ils se reconnaissent), nous ne sommes qu'au début du chemin. Il nous faut revenir aux sources pour considérer d'autres éléments, comme par exemple le sociétal ou l'économique, et voir comment ils interagissent avec le culturel-religieux.

N'oublions pas d'ailleurs que l'Eglise orthodoxe est organisée sur une forte base locale, et que son fonctionnement présuppose des mécanismes qui œuvrent au niveau

des communautés, même si régies par des valeurs partagées dans l'ensemble du monde orthodoxe. Si nous concentrons notre analyse sur les éléments communs au monde orthodoxe, notamment la culture des élites, nous oublions facilement que ces mêmes éléments se combinent à d'autres intérêts qui agissent localement, de façon que les résultats des actions de gestion, tout en respectant les principes communs, ont des issues différentes selon les contraintes ou les caractéristiques de chaque microsociété.

Au lieu de parler d'un Commonwealth, où le regard est porté des élites des périphéries vers le centre, pour y voir une communauté « amicale » des membres de la même famille religieuse, je pense qu'il nous faudrait considérer la périphérie en soi, plus ou moins détachée du Centre, qui lui sert parfois de justification et parfois de défense face au pouvoir temporel, mais qui en réalité s'organise en entité autonome bien décidée à défendre ses intérêts locaux. L'histoire de ces périphéries est largement à écrire, car l'attention des chercheurs a été toujours portée vers le centre et le pouvoir. Bref, parler d'un Commonwealth nous empêche justement de voir cela, le fonctionnement de la périphérie en tant que telle, comme élément de production, de résistance, comme force autonome face aux élites dominantes. Celles-ci peuvent en effet se rencontrer, ou plutôt et plus souvent s'opposer, à l'intérieur de la même idéologie étatique ou religieuse. Mais les périphéries nous montrent un tout autre visage.

Je porterai quelques exemples. En pleine domination ottomane, les intrigues pour occuper le trône patriarcal sont nombreuses ; parmi les personnages les plus notables se trouvent Cyrille Loukaris¹⁵ et son adversaire Cyrille Kontaris, connu aussi comme Cyrille de Béroia. Chacun a ses réseaux, et à l'intérieur de l'Eglise, et à l'extérieur (Loukaris est soutenu par les protestantes, Kontaris par les catholiques). Tous les deux auront une triste fin, étranglés par les Ottomans entre 1638 et 1640. En 1638 Kontaris prend le pouvoir patriarcal et dépose plusieurs métropolitains, et entre autres Daniel métropolitain de Serrès, grand soutien de Loukaris. A ce moment, les habitants de Serrès souhaitent que le nouveau métropolitain soit Galaktiôn, moine du monastère Saint-Jean-Prodrome sur le Mont Ménécée, un couvent qui jouait un rôle très important dans l'économie de la société de Serrès. Ce moine est envoyé à Constantinople pour postuler le poste de métropolitain. Voici le récit du chroniqueur Synadinos : « *Au mois d'avril, le jour de Pâques, arriva la nouvelle sûre que Cyrille (Kontaris), qui fut métropolitain de Béroia, a chassé en exil le sieur Daniel (le métropolitain de Serrès), et toute la population de Serrès fit une assemblée : "Plutôt qu'arrive un autre métropolitain, il vaut mieux que nous fassions métropolitain Galaktiôn, que nous connaissons et qui nous connaît"* »¹⁶. Dans les luttes de pouvoir qui caractérisent l'organisation du Patriarcat entre les deux Cyrille, la requête aura une fin de

¹⁵ Sur Cyrille Loukaris on peut voir le tout récent livre de O. Olar, *La boutique de Théophile. Les relations du Patriarche de Constantinople Kyrillos Loukaris (1570-1638) avec la Réforme*, Paris, 2019 (Autour de Byzance, 6).

¹⁶ P. Odorico, *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, avec la collaboration de S. Asdrachas, T. Karanastasis, K. Kostis, S. Petmezas, avant-propos A. Guillou, Paris, 1996 (Textes. Documents. Études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique), I. I, § 31, 188-191.

non-recevoir, mais le renseignement est précieux. Les communautés locales aspirent à se gérer de façon le plus possible autonome, et l'histoire du monastère le démontre.

D'un côté nous voyons bien qu'il y a une volonté de l'Eglise centrale (le Patriarcat) d'imposer ses normes et ses hommes, de l'autre une organisation locale qui sert à gérer les communautés, soit-il au prix d'une lutte contre le pouvoir central. Avançons dans les exemples pour voir comment la périphérie s'organise tantôt contre, tantôt en dépit du centre. Le même monastère reçoit des aides de la part des notables de Serrès, aides tarifées, car les offrandes ont un « prix » fixe si comparées à la dévaluation de l'akçe, la monnaie ottomane¹⁷. Lorsque le monastère fait faillite, ce sont les mêmes notables qui se partagent la dette pour sauver l'institution : ce n'est pas que le souci de la bienfaisance, mais aussi la défense de ses propres intérêts. Les chrétiens de Serrès s'organisent autour de leur Eglise pour contrer toute ingérence ottomane dans la gestion de leurs affaires. En ce qui concerne le Patriarcat, sollicité dans cette circonstance, apparemment il n'a pas répondu ni donné un coup de pouce au monastère¹⁸. Centre et périphérie ont des visées différentes.

Il est intéressant de voir le fonctionnement de cette autonomie locale. La communauté chrétienne se réorganise face au pouvoir ottoman. Le monastère joue un rôle primordial dans ce processus d'affirmation des intérêts locaux : exempté d'impôts, il reçoit des dons et des legs de la part des propriétaires chrétiens de Serrès. Leur propriété passe au monastère, et l'ancien propriétaire, au lieu de payer les impôts au gouvernement ottoman, comme il aurait dû le faire, il payera un loyer symbolique au monastère. De facto, la communauté parvient à s'autogérer, et tout recours aux autorités civiles est écarté par le biais de l'excommunication. Celui qui a eu recours au *cadi* pour obtenir justice, au lieu de s'adresser aux autorités ecclésiastiques, sera exclu de toute possibilité de commerce avec les autres chrétiens et celui qui lui « achètera du pain ou du vin » sera également excommunié. C'est ainsi que de nombreuses boutiques et ateliers sont donnés au monastère qui en devient le propriétaire¹⁹.

Comme on le voit bien, la communauté locale, périphérique, s'organise suivant ses propres règles, et supporte mal le contrôle venu du centre. C'est ainsi que le métropolitain de Serrès Daniel, qui joue un rôle très important au sein de l'Eglise de Constantinople, n'est pas vraiment aimé par les habitants de la ville macédonienne. Nous avons plusieurs traces de ce conflit. Le cas le plus retentissant pour nous est celui du chroniqueur Synadinos, car il nous donne des détails de ses mésaventures. Son père, Papisidéris, figure de proue

¹⁷ P. Odorico, « Le prix du ciel : donations et donateurs à Serrès (Macédoine) au XVII^e siècle », *Balkanica* 27, 1996, p. 21-44.

¹⁸ La question de la faillite du monastère, qui a risqué de fermer ses portes, puisqu'une partie des moines l'avaient quitté, face aux difficultés économiques, est témoignée dans trois documents du codex de la métropole de Serrès ; cf. P. Odorico, *Mémoire d'une voix perdue. Le cartulaire de la Métropole de Serrès 17^e-19^e siècle*, Paris, 1994 (Documents et Recherches sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique XVI : documents 17-1818), p. 76-84.

¹⁹ Plusieurs documents enregistrés dans le codex B du monastère en témoignent : voir P. Odorico, *Le Codex B du Monastère Saint-Jean-Prodrôme Serrès XV^e-XIX^e siècles*, Paris, 1998.

de la communauté, s'était déjà opposé au prédécesseur de Daniel. Synadinos était le propriétaire d'un monastère légué par son père, où vivaient sa mère et son frère, et il était également titulaire de trois paroisses (avec leurs revenus), propriétaire d'ateliers de tissage et commerçant. L'arrivée de Daniel provoque la résistance des notables de Serrès, qui éclata en 1637 : « *Tout le clergé fit une assemblée, les prêtres et tous les chrétiens, petits et grands, et les prêtres des villages, et quinze prêtres vêtirent l'étole dans l'église de Saint-Athanase et d'abord ils se lièrent par serment, et après dénoncèrent, déférèrent et dirent : "nous ne voulons ni les frères du métropolitain ni lui-même", car ses frères avaient commis certaines fautes. Et ainsi le métropolitain revint de Constantinople et chassa ses frères et ils firent la paix et ils l'honorèrent comme métropolitain* »²⁰.

Ce qui nous dit Synadinos est bien sûr édulcoré, car notre auteur avait bien continué à s'opposer au métropolitain, qui, se fondant sur le droit canonique, lui confisqua le monastère. Conclusion : après avoir payé une amende, après avoir essayé de trouver des soutiens dans la capitale, il fut excommunié, chassé, et réintégré après avoir payé à nouveau une somme très importante d'argent. Par la suite il fut contraint de se plier devant l'autorité, d'où son ton prudent lorsqu'il parle de Daniel²¹.

L'opposition entre périphérie et le centre est évidente et nous retrouvons un cas semblable déjà cinq siècles auparavant. A la fin du XII^e siècle, Thessalonique est une ville fleurissante, économiquement active et en plein essor. Cela attise les convoitises des autres peuples, et les Normands d'Italie procéderont à sa conquête en 1185, lorsqu'à Constantinople le pouvoir tyrannique d'Andronic Ier est victime d'une insurrection et tué, et sur le trône monte Isaac II Ange. La ville, comme toutes les cités byzantines, est gouvernée par le stratège, David Comnène, petit-fils de la célèbre Anne, et par le métropolitain, les très savant Eustathe, qui avait été envoyé par le pouvoir central, à savoir par deux personnages issus de l'oligarchie de la capitale et du pouvoir. Jusqu'ici rien de nouveau, sauf que le métropolitain n'aimait pas trop s'éloigner de la capitale, et que la population de Thessalonique ne l'aimait pas. Nous ne connaissons pas les détails, mais son comportement lors de la prise de la ville par les Normands avait été âprement critiqué. Nous savons avec certitude – car c'est le même Eustathe qui nous le dit – qu'une révolte avait éclaté contre lui, sans qu'on puisse savoir avec clarté la date, car il nous parle des marques des haches sur les portes de la cathédrale, marques qui témoignent d'une rébellion violente²². Mais il n'est pas tout. Les moines de la ville lui étaient opposés, au point de lui coller un procès qui se déroula à Constantinople, en présence de l'empereur. Probablement le tribunal lui donna raison, et de ce procès nous avons le texte remanié de son autodéfense, connu sous le titre *De emendanda vita monachica*.

²⁰ *Conseils et Mémoires de Synadinos ...*, I. I, § 29, 111-117.

²¹ P. Odorico, « Μνήμη και ιστορία του Συναδινού Σερραίου (η ζωή ενός κληρικού του δέκατου εβδόμου αιώνα) », *Serraika Analekta* 1, 1992, p. 122-135.

²² P. Odorico, « Les trois visages de la même violence », dans P. Odorico et P. A. Agapitos (dir.), *L'écriture de la mémoire. La littérature de l'historiographie*, Paris, 2006 (Dossiers byzantins, 6), p. 147-179.

Je ne rentrerai pas trop dans les détails, mais ce que je veux souligner est d'un côté le fait que le pouvoir central est bel et bien solidaire et intentionné à garder ses privilèges et son contrôle sur la ville, et de l'autre qu'une certaine société locale, dont nous ne parvenons pas à définir clairement la nature, est opposée à la centralité de l'Etat, en demandant plus d'autonomie. Il est intéressant de noter ce que dit Eustathe à la fin de sa plaidoirie en s'adressant à l'empereur ; tout en opposant la religiosité des moines de Constantinople, et leur âme simple et cultivée, prêts à l'obéissance, aux comportements hideux des moines de Thessalonique, Eustathe signale le refus de toute la partie occidentale de l'Empire d'obéir au pouvoir central. Voici ce qu'il nous dit: « *Cette fureur (ζήλος) a fait tomber dans le mal notre région (εἰς κακὸν ἐξώλεσε τὰ ἐν ἡμῖν), ensuite, prenant son départ depuis ici, elle s'est diffusée jusqu'au golfe Myrtoos et au golfe de Cap Maléa, et de là encore plus loin, jusqu'à la Mer Ionienne, et ainsi elle a serré tout l'Occident* »²³. S'agit-il de la même société qui bien plus tard provoqua la révolte des zélotes, encore une fois une révolte d'une périphérie contre le pouvoir central ?

Ces exemples montrent non seulement qu'il y avait des conflits entre le centre et les périphéries, mais que les communautés périphériques avaient tout intérêt à se servir de leurs propres prérogatives pour se gérer de façon la plus possible autonome face au pouvoir central. Cela devient évident à l'époque ottomane, mais le phénomène est plus ancien : c'était un système de résilience et autodéfense face au pouvoir central. Est-ce que l'ensemble de ces phénomènes communs aux communautés chrétiennes de l'Empire ottoman peut être qualifié de Commonwealth, par le fait qu'elles se servent des lois canoniques pour affirmer leur identité ? Je ne le crois pas. Certes, il y a un ensemble de références communes à une tradition ecclésiastique, qui est normative. Mais dans les comportements du quotidien les choses changent, et c'est l'intérêt local à primer.

Lors de la période ottomane, la volonté de s'unir face aux conquérants est forte, mais dérive de la volonté de survivre, plus que de l'adhésion à un idéal commun. C'est pourquoi, au lendemain de la prise de Thessalonique par les Ottomans en 1430, lorsque les habitants chrétiens reviennent en petit nombre dans la ville ravagée par le nouveau seigneur, ils doivent mettre de côté leurs dissensions, pour résister, et pour faire cela, ils n'ont que l'autorité du métropolitain. C'est ce que dit Jean Anagnostès, qui nous relate les événements : maintenant – dit-il – nous avons un nouveau métropolitain, et nous devons serrer nos rangs autour de lui, signe d'une tendance à privilégier les enjeux locaux, que la hiérarchie essaye de limiter. L'inspiration pour ce faire ne vient pas tellement de l'adhésion à une idéologie politique, mais de la nécessité de sauver leurs intérêts.

²³ *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica*, rec. et germanice vertit K. Metzler, Berolini–Novi Eboraci, 2006 (CFHB 45), § 167, p. 184 ; voir aussi K. Metzler, *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum: Untersuchungen und Kommentar zur Schrift De emendanda vita monachica*, Berlin – New York 2006 (Supplementa Byzantina 9) ; une bonne traduction en grec moderne est fournie par F. Kalaitzakis, *Τι φλνραρεί ο μέγας παπάς; Ευσταθίου Θεσσαλονίκης Επίσκεψις βίου μοναχικού*, επιμ. Φ. Καλαϊτζάκης [introd., texte, trad. en grec moderne et commentaire], Αθήνα, 2003.

C'est l'économie et les avantages qu'elle apporte qui déterminent l'adhésion aux principes communs. Le « Commonwealth athonite » ne déroge pas à la règle, et dans un espace redevenu uni après la conquête ottomane les intérêts financiers priment, au-delà de la communauté spirituelle. Prenons par exemple la question des donations et des propriétés monastiques des couvents athonites hors la péninsule Chalcidique ou encore de l'espace grec. En ce qui concerne seulement les revenus de la Roumanie, au XIX^e siècle les monastères de l'Athos avaient des propriétés foncières qui représentaient presque un quart de tout le pays, et cette pratique avait commencé au moins dans la deuxième moitié du XVI^e siècle²⁴. La spiritualité athonite était bien appuyée sur un réseau de dépendances monastiques, qui assuraient son essor. C'est l'histoire des périphéries, qui fournissent les moyens de développer une vie ascétique, et donc le soi-disant « Commonwealth » est fondé sur les richesses des propriétés. Comme nous ne pouvons nullement imaginer que tous les moines étaient des ascètes à la recherche d'une spiritualité élevée, c'est bien l'intérêt économique qui prime. C'est justement cet aspect que la recherche devrait mettre en exergue, et que la définition de Commonwealth (athonite ou non) empêche de voir. A l'intérieur d'un espace devenu commun sous le contrôle des Ottomans, les affaires prospèrent et les richesses s'accumulent. Pour donner des chiffres, il a été calculé que le monastère de Cotroceni à Bucarest, fondé en 1682, apportait annuellement au Mont Athos environ 32 kilogrammes d'or, et celui des Trois Hiérarques, fondé en 1639, environ 27 kilos d'or.

Mais il n'est pas toujours la seule question économique à primer. Si la Valachie et la Moldavie étaient au cœur des affaires et de la richesse des monastères athonites, d'autres pays balkaniques et aussi la Russie avaient des visées politiques différentes. D'abord nous constatons que leur volonté n'était pas celle d'une soumission pure et simple aux us et coutumes grecs. Certes, le Mont Athos exerçait un attrait très important sur les âmes de l'homme du Moyen Âge, et une migration vers la Sainte Montagne était une réalité. Mais chaque communauté voulait être indépendante, et avoir un monastère à soi, serbe, russe, bulgare ou encore géorgien. Les modalités et les raisons de cette indépendance étaient économiques, mais aussi culturelles et linguistiques, voire identitaires.

Si nous prenons le cas de la Serbie, l'importance des fondations monastiques d'inspiration athonite trouve des raisons bien différentes, plutôt liées aux intérêts dynastiques des souverains serbes, les saints couronnés²⁵. Le rôle politique joué par Syméon et par son fils Sava, les deux, moines au Mont Athos, a été de premier rang,

²⁴ L. Cotovanu, « Aux débuts de la dédicace des lieux de culte "roumains" envers le Mont-Athos (seconde moitié du XVI^e siècle) : entreprise publique ou privée ? », dans *IX International Scientific Conference « Mount Athos : Spreading the Light to the Orthodox World : the Metochia »*. Conference Proceedings. Thessaloniki, 21-23 November 2014, Thessalonique, 2015, p. 191-215 ; ead., « Qu'on prie pour moi là-bas et ici ». Donation religieuse et patriotisme local dans l'Orient orthodoxe (XVI^e – XVII^e siècles) », dans R. G. Păun (éd.), *Histoire, mémoire et dévotion. Regards croisés sur la construction des identités dans le monde orthodoxe aux époques byzantine et post-byzantine*, Seyssel, 2016, p. 207-255.

²⁵ Boško I. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge Serbe*, Rome, 1995 (Orientalia Christiana Analecta, 248).

montrant ainsi la forte connexion entre le religieux et le politique. D'ailleurs Sava eut une importance majeure dans la création de l'autocéphalie ecclésiastique serbe, ouverte parallèlement aux influences occidentales et catholique, et en quelque manière opposée au rôle central du Patriarcat de Constantinople.

Il en va de même avec les autres communautés « nationales » ou plutôt ethniques. S'il est indéniable qu'une pléthore de moines avait séjourné au Mont Athos, très souvent, dès leur retour dans leur pays, ou au moment de l'installation d'un nouveau monastère, ils prenaient comme modèles d'autres Typika (règles pour régir la communauté) que ceux de l'Athos, comme par exemple le Typikon de l'Evergétis de Constantinople. La spiritualité athonite n'était rien de plus que celle du monachisme byzantin. Donc parler d'un Commonwealth athonite, me semble une distorsion des faits, ou plutôt une volonté d'attribuer à la Sainte Montagne un rôle central qu'elle avait certainement, mais non exclusivement, et non de manière globale.

La question est donc plus large, et il nous faut éviter les métonymies dangereuses et vides de sens, qui nous font oublier les véritables enjeux, qui sont d'autre nature, économique et politique en premier lieu. Reste en effet l'adhésion à la foi orthodoxe et à ses règles, à ses lois canoniques. Est-il suffisant pour parler d'un Commonwealth ? Même après la chute de Byzance, lors que la *pax ottomana* avait réuni dans un calme apparent des territoires immenses, la situation ne change pas radicalement. Ce qu'il faut plutôt observer est la réorganisation des communautés chrétiennes dans chaque ville autour de l'archevêque, qui obéit, bien sûr, au patriarche dont il dépend, mais qui restent fondamentalement autonomes face au pouvoir ottoman.

Dans le raisonnement d'Obolensky et de ceux qui l'ont suivi, l'attention est centrée sur les élites, à savoir sur les pouvoirs centraux et locaux, qui se servent de la religion et de ses règles, ou – si l'on veut – de son droit, pour asseoir leur pouvoir face aux autres composantes de la société. C'est ce qu'Obolensky déclare avec précision: « *its nature (scil. the 'international community' qu'il appelle Commonwealth byzantin) is revealed in a common cultural tradition shared and contributed to by their ruling and educated classes* ».

*

Parler d'un Commonwealth, byzantin ou encore pire athonite, voudrait dire imaginer que tous les Etats seraient unis par le même principe idéologique, qui reconnaît l'autorité morale du basileus d'abord, du patriarche qui le substitue ensuite. Que la culture, pratiquée par les classes dominantes et cultivées, prenne ses modèles et son inspiration de la tradition byzantine, voir athonite dans le cas de la société monacale, n'a rien d'étonnant. Mais la question est de ne pas cacher la réalité historique derrière une formule. Une culture unificatrice existe dans tous les pays du Sud-Est européen, y compris la Russie. C'est la même culture que nous retrouvons aussi ailleurs, comme en Syrie et – bien entendu – la Turquie d'aujourd'hui, dans les pays du Caucase et ailleurs. Peut-elle à elle seule définir ce

qui est une union de pays liés par des liens d'amitié, qui se reconnaissent comme membres d'une même communauté ? J'en doute fort. Déjà la reconnaissance d'un « Commonwealth athonite », au lieu de renforcer l'idée de cette prétendue communauté spirituelle reconnue et défendue par Obolensky, en sape les principes mêmes : les moines venaient d'une aire géographique bien plus étendue que celle indiquée par ceux qui défendent son existence, bien plus importante, et ils se ressourçaient dans la Sainte Montagne. Mais il n'y a pas une communauté spirituelle capable de dessiner un ensemble. Le cas cité des communautés qui se servent de l'appartenance religieuse pour échapper au fisc ottoman en est un exemple.

Examiner la culture est un bon exercice, mais insuffisant. Dans l'étude des périphéries notamment, nous voyons que les plans s'entrecroisent et les résultats diffèrent de pays en pays. La question des périphéries doit revenir au centre de notre réflexion (je m'excuse pour le jeu de mots), et nous borner à une définition, très facile et musicale, agréable aux oreilles, comme l'est le concept de *Commonwealth*, non seulement ne nous aide pas dans notre recherche, mais nous empêche de voir plus loin.

Circulation périphérique et « fluidité » des textes : l'exemple du *Barlaam kai Ioasaph* au XI^e siècle

Sergio Basso

Abstract: The author introduces a new explanatory paradigm to account for the relationship among the textual variants of the 11th Byzantine “novel” *Barlaam and Ioasaph* (actually a saga attested in many languages, among which Sanskrit, Sogdian, Georgian, Arabic, Persian, Chinese, and Greek). This paradigm can be extended to other texts, similar to the *Barlaam and Ioasaph*, i.e. whose authors are anonymous and whose content is open and not firmly structured. The analysis of textual transmission of texts like these cannot follow the same rules as standard Lachmannian philology. Basso proposes to call the new paradigm the “Karussell-Modell” in reference and in opposition to the antiquate Baum-Modell (“the tree-model”), since it takes into due consideration the spiral-like diffusion of stories, dramatically different from the model of a genealogical transmission of manuscripts.

Keywords: Byzantium, Silk Road Cultures, weak-authorship text transmission, Georgian, *Barlaam and Ioasaph*.

Bénéficiant d'une large transmission au Moyen Âge, l'œuvre byzantine *Barlaam kai Ioasaph* (dorénavant *Bkl*) raconte l'histoire d'un prince païen, Ioasaph, dont la crise spirituelle n'est apaisée que par la prédication de l'ascète chrétien Barlaam.

Aux premiers jours du christianisme règne en Inde un roi appelé Abenner, plongé dans les plaisirs du monde, ne manquant de rien sauf un fils. Craignant pour la stabilité de son royaume à cause de la propagation de la foi chrétienne, le roi persécute farouchement le christianisme. Ayant découvert qu'un noble de sa cour a adopté la vie ascétique, le roi le fait chercher et amener à sa cour. S'étant fait reprocher sa pratique de la religion par Abenner, le noble répond en déclarant qu'aucune satisfaction éternelle ne se trouve dans la sphère mondaine. Le souverain sort fort contrarié de la conversation, mais sa vie est finalement illuminée par l'arrivée tardive d'un enfant. Les astrologues sont donc rassemblés à cour pour tracer l'horoscope de l'enfant. Tous lui prédisent un avenir incomparablement brillant ; dans une sorte de némésis ironique, l'un d'eux spécifie que la gloire à atteindre

par Ioasaph n'est pas la gloire de ce monde, mais plutôt l'élévation spirituelle. Afin de prévenir cette éventualité, le roi Abenner ordonne la construction d'un palais pour son fils et prend toutes les mesures possibles pour empêcher le prince de prendre conscience de la pauvreté, de la maladie, de la vieillesse ou de la mort. Malgré la détermination du monarque, Ioasaph est finalement autorisé à faire des escapades en dehors de sa cour dorée. Pendant l'une d'elle, il rencontre deux hommes, un aveugle et une personne horriblement déformée ; à une occasion ultérieure, il rencontre un vieil homme alourdi par toutes les infirmités de son âge. Soucieux de demander à son pédagogue ce que ces choses signifient, il se rend compte de la caducité de toutes les choses du monde, et en déduit la perspective de la mort, ce qui le jette dans une profonde dépression. Alors qu'il traverse cette crise spirituelle, voilà qu'arrive à son palais le sage Barlaam de Ceylan, qui lui expose les vertus de l'idéal chrétien de l'ascétisme dans une série de fables et de discours. Le prince est converti et, après le départ de Barlaam, commence à pratiquer la foi chrétienne en secret. En apprenant la conversion de son fils, Abenner est rempli de colère et de consternation. Il élabore donc un plan par lequel il pourrait de nouveau mettre Ioasaph sous son influence. Il entend aller porter devant le tribunal un certain Nachor, un sosie de Barlaam, qui cédera en débat public aux arguments avancés contre le christianisme par les membres de sa cour. L'abjuration de sa foi par le faux Barlaam entraînera un rejet de ses idéaux nouvellement acquis par Ioasaph. Cependant, la nouvelle de cette ruse parvient à Ioasaph et, le jour du débat, il est capable d'intimider Nachor pour qu'il défende le christianisme. Cette nuit-là, Nachor est réellement converti par le prince et s'enfuit. Sur la suggestion de l'ermite païen Theudas, le roi Abenner tente à nouveau de saper la foi de Ioasaph, cette fois en entourant le prince de jeunes filles séduisantes. Ioasaph résiste à leurs tentations, et il informe ensuite le roi qu'il souhaite renoncer au monde et vivre en moine. Dans l'espoir de l'en empêcher, Abenner décide de confronter son fils aux affaires du monde, et il lui cède la moitié de son royaume. À contrecœur, Ioasaph accepte et, une fois établi dans son nouveau royaume, introduit la foi chrétienne. Alors que le royaume de Ioasaph s'épanouit, celui d'Abenner décline ; en conséquence, le roi est finalement converti au christianisme. À la mort de son père, le royaume est réuni sous la domination de Ioasaph, mais toujours déterminé à poursuivre l'idéal ascétique, il abdique et se rend à la recherche de Barlaam. Après une quête de deux ans, il le retrouve en retrait sur les montagnes. Plusieurs jours après leurs retrouvailles, Barlaam décède ; et peu de temps après, Ioasaph rend l'âme lui aussi. Les corps des deux moines sont amenés au royaume de Ioasaph et déposés dans une église ; leurs reliques sont à l'origine de nombreux miracles.

La reconstruction standard, partagée également par des études récentes¹, affirme que le noyau du roman doit être repéré dans un *avadāna*, c'est à dire une fable bouddhiste

¹ R. Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria), Text und zehn Appendices*, Vol. 2, Berlin - New York, 2006 (Patristische Texte und Studien, 60) ; R. Volk (éd.), *Die Schriften Des Johannes von Damaskos : Historia Animae Utilis de Barlaam et Ioasaph (Spuria) I : Einführung*, Vol. 1, Berlin - New York, 2009 (Patristische Texte und Studien, 61).

à fond édifiant. Selon ce point de vue, derrière la figure de Ioasaph, on peut entrevoir Śākyamuni Gautama, le Bouddha historique, ayant vécu probablement aux siècles V^e-IV^e av. J.C., ou mieux l'une de ses incarnations antérieures en tant que *bodhisattva*.

Dans la pensée religieuse bouddhiste, un *bodhisattva* (du sanskrit बोधिसत्त्व *bodhi*, « illumination », et « *sattva* », « essence », signifiant probablement « celui dont l'essence (*sattva*) est fixé sur l'illumination ») est un être vivant destiné à atteindre l'« illumination », c'est-à-dire à devenir un Bouddha. Gautama, le Bouddha historique, était techniquement un *bodhisattva* non seulement dans ses existences antérieures, mais aussi dans la dernière, jusqu'à la trente-quatrième année, quand il devint un Bouddha, atteignant la révélation sous un figuier à Bodhgaya. Les *bodhisattvas* sont donc des sages éclairés et compatissants qui, malgré leur libération, renoncent à leur niveau pour aider les hommes et les guider vers la salvation.

Le nom même de notre protagoniste, Ioasaph, serait la corruption, à travers plusieurs intermédiaires linguistiques, du terme sanskrit *bodhisattva*.

Le paradigme standard

La reconstruction standard imagine un Urtext, en pahlavi ou en syriaque, qui aurait intercepté la légende de la vie du Bouddha et l'aurait christianisée, en intégrant le Bouddha comme s'il était un saint chrétien, mais surtout absorbant le précieux univers narratif de ses paraboles.

La légende du Bouddha était connue des chrétiens d'Iran oriental et d'Asie centrale, où ils vivaient en contact avec les bouddhistes, les mazdéistes et les manichéens, grâce à la diffusion de certains textes écrits comme le *Lalitavistara*, l'« Écriture du jeu »², un texte dont la rédaction finale remonte probablement au III^e s. ap. J.C. et qui raconte l'histoire de Gautama Buddha depuis sa descente du paradis Tushita jusqu'à son premier sermon dans le Parc des Cerfs près de Varanasi.

La première ébauche de cette ingénierie narrative aurait donc été traduite du pahlavi (ou du syriaque, versions dont en tout cas nous n'avons ni preuve de l'existence, ni mention) en arabe, de l'arabe en géorgien, où la légende aurait reçu son empreinte chrétienne, et finalement du géorgien en grec. Dans le monde byzantin, il constitua un véritable succès éditorial, avec 188 manuscrits conservés sur neuf siècles. Le manuscrit le plus ancien qui nous a été transmis date de 1021 et est conservé à Kiev (Instytut rukopysu Nacional'noj biblioteky Ukraïny imeni V. I. Vernads'koho, Fond V – Odes'ke tovarystvo istorii ta starožytynostej 3692, fol. 1r – 206v.) ; son parent le plus proche est au mont Athos (Monê Megistês Lauras G 94 (334), fol. 1r – 42r) ; l'autre, de 1064, est à Oxford (Magdalen College, ms. gr. 4, fol. 1r – 222v et 231r – 235v.) ; il ne faut pas oublier

² Littéralement, « le jeu en entier » ou « le jeu extensif », se référant à la vision selon laquelle la dernière incarnation du Bouddha était une « démonstration » ou une « performance » donnée au profit des êtres de ce monde.

de mentionner l'exemplaire à l'Escorial, daté 1057 (El Escorial, Real Biblioteca T. III. 3, fol. 1r – 158v).

La traduction ultérieure du grec en latin ouvra au texte les portes de la diffusion à travers l'Europe ; la version latine, en deux rédactions, fut à son tour également convertie en plusieurs langues vulgaires.

La rédaction grecque ayant été attribuée, entre autres, aussi à Jean Damascène, elle connut une diffusion rapide et fut considérée comme historique, à tel point que les noms de Barlaam et Ioasaph (dans la version latine de « Josaphat ») furent inclus dans le martyrologe romain le 27 novembre.

La recherche sur le sujet a fait des progrès significatifs lorsque des spécialistes de différents domaines linguistiques ont accepté de travailler coude à coude ; cela s'est produit seulement à Munich, sous l'égide d'Ernst Kuhn³ dans la dernière décennie du XIX^e siècle ; et à Saint-Petersbourg, sous la direction du baron Rozen au début du XX^e siècle.

Ernst Wilhelm Adalbert Kuhn, après avoir étudié le sanskrit aux universités de Berlin et de Tübingen, exerça en tant que professeur de philologie aryenne et de linguistique comparée indo-européenne à l'Université de Munich de 1877 à 1917. À partir de 1873, il travailla à la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, une revue fondée par son père Adalbert, et, en 1892, il devint rédacteur en chef de l'*Orientalische Bibliographie*, publication fondée par August Müller en 1887. À l'Université de Munich, un cénacle se réunit autour de Kuhn qui comprenait Hommel et Weisslovitz. Le premier⁴ trouva et publia le ms de Halle avec une version arabe de la saga de *Bkl* ; Weisslovitz⁵ s'occupa de la version juive du XIII^e siècle. Kuhn⁶ tira les ficelles du travail du groupe en publiant une analyse des paraboles du texte grec et de leur dépendance à la littérature indienne.

Le baron Viktor von Rozen, né à Revel en 1849 dans une famille aristocratique allemande de la Baltique, était en fait estonien, donc un sujet de l'empire russe. Sa formation d'arabisant eut lieu sous la direction du professeur Fleischer à Leipzig ; il devint plus tard le doyen de la Faculté des langues orientales de l'Université impériale de Saint-Petersbourg. Bien qu'il décéda tôt, à l'âge de 58 ans en 1908, il eut cependant le temps de configurer la direction de travail de Oldenburg et Marr. En 1888, Sergéj Fëdorovič von Oldenburg s'occupa de la version néo-persé de la saga de Barlaam et

³ E. Kuhn, *Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnisses*, in *Festschrift an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888 von seinen Freunden*, Kohlhammer, Stuttgart, 1888, p. 68-76.

⁴ F. Hommel, « Die älteste arabische Barlaam-Version », *Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses, Wien 1886. Semitische Section*, Vienne, 1888, p. 115-165.

⁵ N. Weisslovits, *Prinz und Derwisch: ein Indischer Roman enthaltend Die Jugendgeschichte Buddha's in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter: nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte*, Munich, 1890.

⁶ E. Kuhn, « Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie », *Abhandlungen d. phil.-phil. Classe d. k. Bayr. Akad. d. Wissenschaften*, vol. Abth. 1, Bd. 20, 1893, p. 1-85.

Ioasaph, rédigé par Ibn Bābūya⁷ ; Marr, fils polyglotte d'une femme géorgienne et d'un botaniste écossais, traita de la version géorgienne⁸. Par contre, Rozen laissa inachevée sa propre traduction de la saga en russe, tirée de l'édition lithographique de Bombay de la version arabe, le *Bilawhar et Būdāsf*. Son travail, publié et complété de façon posthume seulement en 1947 par Ignatij Julianovič Kračkovskij⁹, inspira encore en 1971 Gimaret, en train de préparer sa propre traduction de la version arabe en français, qui, de son propre aveu, avait considérablement profité de la traduction russe de Rozen.

Parallèlement à l'exploration de ces mécanismes qu'on pourrait appeler d'ingénierie narrative, qui générèrent le texte grec du *Bkl*, ont été publiées des études sur l'identité de l'auteur de cette œuvre, qui nous est parvenue anonyme. Comme on a mentionné ci-dessus, elle avait été attribuée à plusieurs auteurs, parmi lesquels Jean Damascène, raison pour laquelle les bénédictins de l'abbaye de Scheyern confièrent à Robert Volk dans les années 1990 l'édition critique du texte grec dans le cadre de l'*opera omnia* du Damascène.

Les kartvélologues – à partir de Qaukhchishvili¹⁰, Abuladze¹¹, Lang¹² et surtout du disciple de Abuladze, Khintibidze¹³ – avaient déjà insisté sur la centralité de la version géorgienne et de la figure de Euthyme dans la transmission du texte et surtout dans le procès de christianisation du *Bkl*. Les byzantinistes (par exemple Franz Dölger¹⁴) avaient néanmoins hésité à intégrer les acquisitions des philologues géorgiens.

C'était la tâche de Volk, en se basant sur une série de paramètres, parmi lesquels notamment l'utilisation du TLG comme outil d'analyse stylistique et de récurrences lexicales, de reconnaître le caractère fallacieux de l'attribution au Damascène, et d'identifier définitivement l'auteur de la version grecque avec le moine Euthyme, aristocrate géorgien de naissance, otage enfant à la cour de Constantinople dans la seconde moitié du IX^e siècle et l'un des moines les plus importants pour l'essor du mont Athos.

Une cinquantaine d'années après la dernière étude de Gimaret, l'actuelle fragmentation des spécialisations n'aidant pas, il est difficile pour les chercheurs d'avoir une vision globale de la question. Cependant, nous devrions souhaiter la formation d'une équipe de philologues disposés à faire face simultanément au matériel orthodoxe, à la

⁷ S. F. Oldenburg, « Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе », *Zapiski Vostochnago Otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologiceskago Obscestva*, vol. 4, 1890, p. 229-265.

⁸ N. J. Marr, « ,Мудрость Балавара', грузинская версия ,Душеспасительной истории о Варлааме и Иоасафе », *Zapiski Vostochnago Otdelniya Imp. Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva*, vol. 3, 1889, p. 223-260.

⁹ V. R. Rozen, *Повесть о Варлааме пустыльнике и Иоасафе царевиче индийском*; под ред. и с введ. акад. И. Ю. Крачковского; АН СССР. —, Ignatij Ūliánovič Kračkovskij (éd.), Moscou – Leningrad, 1947.

¹⁰ S. Qaukhchishvili, « Akhali varianti k'art'uli romanisa Sibrdzne Balavarisi », *Mnatobi*, fasc. 8, 1956, p. 176-178.

¹¹ I. Abuladze, *Balavarianis kartuli redaktsiebi*, Tbilisi, 1957.

¹² D. M. Lang, *The wisdom of Balahvar: a Christian legend of the Buddha*, Londres - New York, 1957.

¹³ E. Khintibidze, *Georgian-Byzantine literary contacts*, Amsterdam, 1996, p. 162-163.

¹⁴ F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal, 1953.

littérature syriaque et arabe chrétienne, à la transmission textuelle arabe islamique, à la philologie iranienne. Avant même d'aborder la question spécifique du *Bkl*, la littérature arabe chrétienne est encore aujourd'hui une immense *terra incognita*. Le soi-disant « village global », qui semblait vraiment global au Moyen Âge, semble particulièrement fracturé et circonscrit de nos jours.

Des recherches récentes sur la diffusion de la saga¹⁵ se sont contentées de répéter des arguments déjà bien établis depuis des décennies, avec les exceptions remarquables des contributions de Charles Genequand (sur le rôle de la littérature arabe préislamique, notamment de la cour lakhmide de Hīra, dans l'Iraq du Sud) et de Johannes K. Grossmann (sur la relation des différentes branches de la transmission manuscrite grecque)¹⁶. La reconstruction de la genèse de la version chrétienne du *Bkl* telle que mentionnée ci-dessus, c'est-à-dire la « vie » de ce complexe narratif avant son entrée dans la littérature byzantine, n'est pas satisfaisante pour plusieurs raisons.

Quelques perplexités

Ma première opposition au modèle standard d'explication se base sur des données internes au texte même : le modèle du récit ne peut guère être un *avadāna*, ni la vie de Śākyamuni, tel que cela est rapporté par exemple dans le *Buddhacarita*, c'est à dire « Les actes du Buddha », l'un des textes canoniques du bouddhisme, qui remonte au 1^{er} siècle ap. J.-C. En effet, Śākyamuni n'avait pas de maître lorsqu'il préparait son chemin vers le *nirvāna*¹⁷. Ioasaph, d'autre part, a bien un enseignant, qui d'autant plus joue un rôle majeur dans le roman.

En allant alors à la recherche des précédents littéraires de *Bkl*, il serait préférable de prendre en considération le couple Vimalakīrti-Mañjuśrī comme modèle paradigmatique, dont l'histoire n'est pas racontée dans un *avadāna*, mais dans le *Mañjuśrīvihārasūtra*, c'est à dire, l'« Écriture de Mañjuśrī et Vimalakīrti », un texte dont la version plus ancienne qui nous reste est en chinois et remonte au VI^e siècle ap. J.-C. Le sutra parle du laïc Vimalakīrti, qui envoie 500 fils des notables du village de Vaiśālī chez le Bouddha Śākyamuni pour en écouter la prédication, pendant que lui-même demeure malade à la maison, recevant les visites de plusieurs bodhisattvas avec qui il entame de temps en temps des discussions théologiques. Le seul personnage du récit qui peut faire face aux enseignements du laïc Vimalakīrti est le bodhisattva Mañjuśrī, le bodhisattva qui personnifie le principe même

¹⁵ Cf. C. Cordoni de Gmeinbauer, M. Meyer, et Nina Hable (éd.), *Barlaam und Josaphat : Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin – Boston, 2014.

¹⁶ Ch. Genequand, « Aux sources de la légende de Barlām : le calife et l'ascète », dans *D'Orient en Occident : les recueils de fables enchâssées avant les 'Mille et une nuits' de Galland (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des sept sages)*, éd. M. Uhlig et Y. Foehr-Janssens, Turnhout, 2014 (Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 16), p. 67-77 ; J. K. Grossmann, « Die Abhängigkeit der Vita des Barlaam und Ioasaph vom Menologion des Symeon Metaphrastes », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 59, 2009, p. 87-94.

¹⁷ Pour être exact, Sakyamuni eut deux maîtres dans sa pratique ascétique, Ālāra Kālāma et Uddaka Rāmaputta, mais leur enseignement lui fut insatisfaisant.

de la sagesse. Cas unique dans toute la littérature bouddhiste, dans ce récit l'enseignement vient d'un profane, Vimalakīrti, et non d'un bouddha, ni d'un bodhisattva.

Mais au-delà de cette constatation narratologique, il vaut la peine de se concentrer sur des raisons de nature ecdotique. L'identité flottante de l'auteur de la version grecque n'est pas casuelle, et corrélérer les différentes versions de l'histoire comme si une avait mécaniquement enchaîné l'autre, de texte à texte, de traduction en traduction, pourrait bien être fallacieux.

Nous devrions au contraire distinguer entre « l'histoire de l'histoire » et « l'histoire du texte », et nous remémorer que la méthode lachmannienne ne doit s'appliquer qu'à cette dernière.

Pensons par exemple au *Petit Chaperon Rouge*. Nous avons différentes versions du même univers narratif : *Le Petit Chaperon Rouge*, de Charles Perrault en 1697 ; *Rotkäppchen* des Frères Grimm, en 1812 (à son tour en deux versions différentes !) : certes, aucun philologue penserait qu'à la base de deux versions différentes de ce conte se trouve un *Urtext* commun ; dans ce cas spécifique, nous savons d'ailleurs, en consultant les notes de Perrault et des Grimm, qu'elles remontent à deux traditions orales différentes.

Pour nous limiter à la littérature classique, Ovide et Antoninus Liberalis écrivirent un livre sur les Métamorphoses à un siècle de distance : même titre, même cycle de mythes. Cependant, aucun philologue n'oserait jamais relier Liberalis au *stemma codicum* du *magnum opus* d'Ovide. Si cela semble évident, alors pourquoi les philologues ont-ils discuté des variantes de la saga de Barlaam et Ioasaph comme si elles provenaient nécessairement du même *Urtext* ?

Nous devrions donc cesser d'essayer d'expliquer la diffusion de ce roman selon un modèle arborescent, une sorte de *stemma versionum* qui imite le *stemma codicum*, comme s'il s'agissait d'un texte « fermé ». Il ne me semble ni nécessaire ni opportun de présumer que le roman ait voyagé du nord de l'Inde à la Grèce de traduction en traduction d'un seul livre, entier et monolithique, parfois abrégé, parfois agrandi (*redactio brevior vs longior*).

Comme le souligne Piras¹⁸, les vecteurs du conte étaient probablement des fragments plus petits, que les théories sémiotiques modernes appelleraient des *bits*¹⁹ ou bien *diégémata*²⁰. Ces *diégémata*, ces nombreuses sous-histoires, s'agrégèrent en différentes variantes au fil du temps autour d'un « Grundschrift », un « basic document », un concept

¹⁸ A. Piras, « Mercanzie di racconti, Echi di una novella buddhista nel Boccaccio », *Intersezioni* 2, 2001, p. 269–286.

¹⁹ J. Truby, *The Anatomy of Story : 22 Steps to Becoming a Master Storyteller*, New York, 2008 ; S. Field, *Screenplay: The Foundations of Screenwriting*, rev. Ed., New York, 2005.

²⁰ A. Aarne, *Motif-Index of Folk-Literature : A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, revised edition by Stith Thompson, Copenhagen, 1955 ; A. Dundes, « The Motif-Index and the Tale Type Index : A Critique », *Journal of Folklore Research* 34 (3), 1997, p. 195-202.

invoqué par les philologues, par exemple, pour certains ouvrages de la littérature syriaque du II^e au IV^e siècle²¹.

Ce « document de base » est imputable à différentes origines : indienne, syriaque, thomasienne, sogdienne, ismaélienne. Bien que je ne pense pas que tous ces chemins s'excluent mutuellement, je me concentrerai sur le chemin syriaque, sur la base des études de Scarcia²².

Outre le concept de « document de base » il est utile d'introduire le concept de « menus narratifs », sorte d'algorithmes de la narration. Etant donné que nous traitons ici d'une saga qui s'est incarnée tout au long de la Route de la Soie, de l'Inde jusqu'à Byzance, et dans plusieurs confessions – bouddhique, chrétienne, sufi-islamique – il ne sera pas hors de propos de convoquer des parallèles indiens. Dès les premiers siècles de notre ère, les prédicateurs bouddhistes écrivirent des sortes de « menus », des brouillons contenant des mots-clés pour se rappeler les longues paraboles avec lesquelles entretenir leurs auditoires, comme l'ont récemment suggéré les recherches de Lenz²³. Lors de son improvisation orale, chaque prédicateur décidait quel élément de la liste développer, abrégé, ou bien supprimer tout court, au gré de son talent et de son goût.

Ainsi, chaque exécution de la parabole était différente. On ne quittait pas le domaine de l'oralité, quand bien même parfois quelqu'un aurait pu essayer de transmettre le récit par écrit pour des raisons très probablement catéchétiques, ou pour un usage privé. Comment pouvons-nous être si précis dans la reconstruction des méthodes de prédication des moines bouddhistes le long de la Route de la Soie ?

Un exemple significatif, le plus haut d'un point de vu chronologique, est représenté par les fragments en bois de bouleau du Gandhāra, acquis en 1994 par le British Museum. Le Gandhāra est l'ancienne région du bassin de Peshawar au nord-ouest du sous-continent indien, correspondant à l'actuel nord-ouest du Pakistan et au nord-est de l'Afghanistan, et qui notamment garde les premiers témoignages archéologiques de monastères bouddhistes.

Sur beaucoup de ces fragments, au moins deux mains transcrivirent des extraits de *jātaka* (les contes sur les existences précédentes du Bouddha) mentionnés seulement grâce à quelques mots clés ; chaque extrait est paraphé par les expressions *vistare yasayupa[ma]*, en gandhārī « expansion selon le modèle », ou bien *likhidago (sa[rvo])*, « (tout est) écrit ».

Détail révélateur, ces paraphes étaient écrits à 180 degrés par rapport au paragraphe qui commentaient : je suppose que les deux mains du fragment appartiennent à deux

²¹ B. Rehm, « Zur Entstehung Der Pseudoclementinischen Schriften », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37, 1939, p. 77-184, *praesertim* 155 et suiv. ; G. Strecker, « The Pseudo-Clementines », *New Testament Apocrypha*, éd. W. Schneemelcher and R. McL Wilson, 2, *Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, Cambridge – Louisville, Westminster, 2003, p. 483-493.

²² G. Scarcia (éd.), *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Soveria Mannelli, 1998 (Medioevo romanzo e orientale, 4).

²³ T. Lenz, *Gandhāran Avadānas : British Library Kharoṣṭhī Fragments 1-3 and 21 and Supplementary Fragments A-C*, Seattle, 2010.

personnes se faisant face, et que l'expression *likhidago* renvoie à l'évaluation positive d'un enseignant d'improvisation sur la trame de chaque jātaka vers son élève²⁴.

L'histoire de l'art de l'Asie centrale nous vient aussi en aide pour reconstruire à quoi devaient ressembler ces « menus textuels » (nous pourrions les appeler « canovacci », selon la tradition de la Commedia dell'Arte italienne). Au début du vingtième siècle, les découvertes de Dunhuang – une oasis dans le Turkestan chinois, jadis remarquable centre de communication le long de la Route de la Soie – ont porté à l'attention des érudits plusieurs rouleaux dans lesquels la narration est marquée par une séquence de « photos-instantanées » médiévales, c'est-à-dire d'images fixes captivantes accompagnées de courts colophons, qui étaient déroulées devant le public réuni pour écouter les prédicateurs, et qui illustraient le conte concurrentiellement à la performance, afin de mieux captiver l'attention de l'auditoire. Ces courts colophons pourraient bien être strictement corrélés aux « menus textuels ». En d'autres termes, les rouleaux bouddhistes pourraient être la version élargie et illustrée de plus sobres « menus textuels »²⁵.

Même si les rouleaux de prédication de Dunhuang remontent aux IX^e-X^e siècle (cf. BNF ms Pelliot 4524), nous pouvons retracer l'existence de ces *canovacci* à travers des fragments – moins attrayants sur le plan artistique, certes, mais tout aussi efficaces – depuis la dynastie Sui, au VI^e siècle.

Nous avons donc jusqu'ici recherché au long de la Route de la Soie des exemples de ces « canovacci », notamment parce-que c'est au long de cette axe culturel que le *Bkl* se développa. Pour revenir à la sphère de Byzance, qui est l'un des terminus principaux de cette saga comme de cette trajectoire, pourrions-nous retrouver des exemples semblables aux rouleaux gandhariens ou à ceux de Dunhuang, c'est-à-dire non pas le cas d'une image qui simplement *accompagne* un texte, mais le cas d'une image qui *engendre* un texte ? Les rouleaux liturgiques (le Rouleau de Josué par exemple, c'est à dire Vat. Pal. Gr. 431) pourraient aisément venir à l'esprit, mais leur texte était fixe²⁶. Il vaut donc mieux tourner

²⁴ T. Lenz, « Once upon a Present Time—an Avadānist from Gandhāra », *Buddhist Studies Review* 21, 2004, p. 197-215 et praes. 207; R. Salomon, F. Raymond Allchin, Mark Barnard, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhara: the British Library Kharoṣṭhī fragments*, Londres, 1999, p. 71-76 propose une interprétation différente de celle de Lenz pour l'expression *likhidago* (et fait une comparaison avec d'autres mots similaires en Asie centrale) : elle aurait été apposée par un copiste, pour marquer et approuver de temps en temps les portions de texte qu'il avait copiées : « déjà écrit ».

²⁵ V. H. Mair, *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis*, Honolulu, 1988 ; id., « The Linguistic and Textual Antecedents of 'Sūtra of the Wise and the Foolish' (Hsien-Yü Ching) with an Appended Translation of 'Sudatta Raises a Monastery' », *Sino-Platonic Papers* 38, 1993 ; R. Salomon, R. Allchin, et M. Barnard, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhara: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, Londres, 1999 ; R. Salomon, « Gāndhārī Hybrid Sanskrit : New Sources for the Study of the Sanskritization of Buddhist Literature », *Indo-Iranian Journal* 44 (3), 2001, p. 241-252.

²⁶ G. Cavallo, « La genesi dei rotoli liturgici beneventani alla luce del fenomeno storico-librario in Occidente ed Oriente », *Miscellanea in memoria de Giorgio Cencetti*, Turin, 1973, p. 213-229 ; G. Cavallo, A. D'Aniello, *L'exultet di Salerno*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1993 ; X. Konstantinidi, « Ἑλληνικὲς καὶ παλαιοσερβικὲς ἐπιγραφὲς πάνω στὰ εἰλητὰ τῶν συλλειτουργοῦντων

le regard vers les soi-disant *Vita icons*, « icônes historiées » portables des saints, divisées en épisodes²⁷, et auxquelles Marina Toumpouri²⁸ a consacré une étude approfondie. Ce nouveau format de présentation de la sainteté émergea entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e siècle ; la hauteur de ces « icônes historiées » peut varier entre 70 cm et 2 m. Contrairement aux icônes habituelles, la représentation du saint y est entourée de scènes narratives qui occupent généralement les quatre parties externes du panneau.

Nous pouvons supposer que c'était la plate-forme qui lors d'un festival liturgique servait à un prêtre prédicateur (si la *Vita icons* était placée dans un espace sacré) ou à un narrateur laïc (si l'icône était placée devant l'église, ou dans des espaces adjacents) pour développer et illustrer le récit improvisé de la vie du saint.

La plupart de ces *Vita icons* provient du mont Sinaï et de Chypre. Le monastère de Sainte Catherine constitua probablement le point de diffusion de ce type d'icône, étant peuplé d'un public de moines et de pèlerins qui avaient des croyances, des liturgies comme des langues différentes, mais qui partageaient la vénération des mêmes saints.

Symptomatiquement, l'apparition des *Vita icons* coïncida avec une époque où l'écriture hagiographique entra dans une période de crise grave.

Soit les textes qui étaient parfois présents sur ces tableautins²⁹, soit les éléments picturaux sont fortement métonymiques : ainsi par exemple, les murs ou une porte de l'enceinte représentent une ville entière, deux enfants assis tenant leurs tablettes représentent tous les élèves de l'école dans laquelle San Nicola fut éduquée.

À mon avis, cette tendance à la synecdoque est présente précisément parce que ces icônes étaient un support pour la narration, laquelle devait être intégrée et élargie par l'improvisation d'un narrateur.

On n'a malheureusement jamais repéré une *Vita icon* des saints Barlaam et Ioasaph, mais Toumpouri établit elle-même une comparaison entre les *Vita icons* qui nous sont parvenues et les cycles narratifs précisément de la légende hagiographique du *Bkl*, car c'est la seule légende hagiographique qui nous est parvenue avec un cycle iconographique adjoint directement au texte.

ἱεραρχῶν κατὰ τὴν ὑπεροβυζαντινὴ ἐποχὴ », dans E. Papadopoulou, D. Kominē-Dialetē (éd.), *Ilyzantio kai Servia kata ton ID' aiōna*, Athènes, 1996 (Diethnē symposia, 3), p. 230-247 ; V. Tsamakda, «12 The Joshua Roll», dans Vasiliki Tsamakda (éd.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, Leyde, 2017, https://brill.com/view/book/edcoll/9789004346239/B9789004346239_013.xml.

²⁷ Appareil iconographique qui m'a été suggéré par Alexander Alexakis, communication personnelle (qui m'a rappelé comment les occasions de spectacle n'étaient pas seulement les fêtes sacrées, mais aussi les exécutions capitales dans la place majeure d'une ville).

²⁸ M. Toumpouri, « Vies à lire, Vies à voir. À propos des rédactions iconographiques byzantines des Vies des saints », dans François Boespflug et al. (éd.), *Une certaine image de Dieu: hommage à François Boespflug*, Strasbourg, 2015, p. 101-112.

²⁹ M. Toumpouri, « L'illustration du "Roman de Barlaam et Joasaph" reconsidérée: le cas de l'Athos, Moné Ibèron, 463 », dans M. Meyer and C. Cordoni (eds.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin - Boston, 2015, p. 389-416.

Jusqu'à récemment, on prétendait que toute séquence picturale dépendait d'un texte hagiographique. Papamastorakis³⁰ a cependant montré que c'est un parti pris incorrect, car les séquences narratives de beaucoup de *Vita icons* ne correspondent guère aux sources textuelles, que les peintres d'ailleurs n'utilisèrent jamais³¹.

En vue de notre reconstruction de la transmission du récit de *Bkl*, un événement charnière eut lieu au III^e siècle ap. J.-C., lorsque, dans une région située entre l'est de l'Iran et l'ouest de l'Inde, les prédicateurs manichéens adoptèrent des stratégies bouddhistes dans la prédication et les importèrent vers l'ouest. Il était trop tentant de reprendre le « menu » de la saga de Barlaam et Ioasaph, et d'en faire une parabole manichéenne. Dans la même période, les missionnaires chrétiens syriaques appliquèrent la même méthode d'insertion d'une nouvelle patine sur le texte, en imprimant une orientation chrétienne à l'intrigue.

Ce ne sont donc pas les livres qui voyagèrent et qui furent traduits : ce sont les menus. La première preuve à l'appui de cette hypothèse serait le fait que les plus anciens fragments de la saga de Barlaam et Ioasaph qui ont été découverts jusqu'à présent (en proto-néo-persan³²) sont des folios simples, et on ne peut pas être sûr qu'ils fissent partie d'une œuvre entièrement dédiée au *Bkl* ; ils pourraient bien provenir de manuscrits factices, ou plutôt de chrestomathies de paraboles. Cela se produisit simplement parce qu'ils ne furent pas conçus pour faire partie d'un livre : ils étaient des listes en brouillon, une carte mentale pour un scénario oral.

Un nouveau modèle explicatif : le Karussell-Modell

Mon approche va donc contextualiser le *Bkl* dans la catégorie plus ample des textes dont les auteurs sont anonymes et dont le contenu est ouvert et non pas fermement structuré. L'analyse de la transmission textuelle de textes comme celui-ci ne peut pas suivre les mêmes règles que la philologie lachmannienne standard. Je propose alors d'appeler ce nouveau paradigme le « Karussell-Modell » (« modèle de manège») en référence et en opposition à l'ancien Baum-Modell (« le modèle d'arbre »), car il tient dûment plus en compte le mouvement à carrousel de la diffusion des contes, radicalement différent du modèle de transmission généalogique des manuscrits.

À la différence des textes « fermés », comme les aurait appelés Pasquali³³, les contes continuaient à voyager dans un mouvement semblable à la navette d'un métier, le long des autoroutes culturelles du monde de l'antiquité tardive, de l'Inde et de l'Iran en passant

³⁰ T. Papamastorakis, « Pictorial Lives. Narrative in Thirteenth-Century Vita Icons », *Museo Benaki* 7, 2008, p. 33-65.

³¹ Quand une comparaison est possible, il paraît que les peintres des *Vita icons* ont eu recours à des récits iconographiques dont la composition est pré-métaphrastique.

³² W. B. Henning, « Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdākī », dans W. B. Henning, E. Yarshater (éd.), *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, Londres, 1962, p. 89-104.

³³ G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florence, 1952, p. 126.

par la Syrie jusqu'en Grèce, et vice versa, dans une sorte de *Rückwanderung* des récits³⁴. Cette interaction Est-Ouest est à l'origine du *Bkl*.

Au cours de ma thèse de doctorat³⁵, j'ai développé plusieurs outils pour ce paradigme, tels que la circulation secondaire, la citation, la réappropriation, la rétroprojection dans le passé, la paréidolie acoustique, les stratégies dramaturgiques de narration, ainsi que la composition diastratique, diamédiale et diachronique. Une attention particulière a été portée à l'interaction entre le texte et d'autres œuvres d'art existantes, comme les icônes byzantines, ou d'autres formes d'arts plus difficiles à déceler, comme les arts du spectacle et la narration itinérante.

Je vais exposer quelques exemples concrets des outils de Karussell-Modell à l'œuvre.

De nombreux philologues qui ont pris soin de comparer les différentes versions du *Bkl* ont analysé de manière synoptique les noms propres des personnages, dans l'espoir que la distorsion d'un nom d'une langue à une autre suggérerait une direction de la transmission de tout le conte. Ainsi selon Abuladze³⁶, le nom géorgien du père du prince Ioasaph, roi Habène, est dû à une erreur de lecture de la ponctuation des consonnes du nom du même personnage en arabe, Jnsyr : il faudrait donc en déduire que la version géorgienne (sur la base également d'autres indices) provient de l'arabe. Le Karussell-Modell suggère que l'enquête linguistique devrait se concentrer sur les noms communs et non sur les noms propres. D'ailleurs, le nom propre est aussi un champ dans lequel se manifeste l'identité créative du narrateur, une activité qui déforme donc la simple transformation phonétique du nom, ce qui rend le système onomastique opaque pour notre enquête. Autrement dit, nous ne pouvons pas nous attendre à ce que les noms propres des personnages soient traduits de manière « neutre ». Au contraire, le narrateur est distrait, « se détend » sur les noms communs, et c'est là que l'on peut rechercher avec plus de profit des indices utiles à la compréhension de la genèse de la saga.

Par exemple, Abuladze³⁷, après s'être concentré sur les parallélismes des noms propres, passe effectivement à l'analyse de certains noms communs, mais d'un ensemble spécifique, c'est-à-dire les emprunts du moyen- ou néo-persan, seulement pour les utiliser comme fossiles, comme marqueurs, pour comprendre la datation de la version géorgienne, le *Sibrdzne Balahvarisi* (« Sagesse de Balahvar »). Il est dommage que parmi tous les

³⁴ Cf. M. Compareti, « Classical Elements In Sogdian Art: Aesop's Fables Represented In The Mural Paintings At Penjikent », *Iranica Antiqua* 47, 2012, p. 303-316.

³⁵ S. Basso, *Barlaàm prima di Barlaàm. Studi preliminari per un cambio di paradigma interpretativo della filogenesi del romanzo bizantino Barlaàm kai Ioàsaph*, Corso di dottorato di ricerca in Civiltà e culture linguistico-letterarie dall'antichità al moderno Civiltà e tradizione greca e romana XXXI ciclo, Rome, Università degli Studi Roma Tre, 2019, qui sera bientôt publiée.

³⁶ I. Abuladze, *Balavarianis Kartuli Redaktsiebi*, Tbilisi, 1957.

³⁷ I. Abuladze, in D. M. Lang, tr., *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)*, Berkeley, 1966, p. 34-35.

termes examinés dans cette perspective à la fois par Abuladze et Tarchnishvili³⁸ dans le *Sibrdzne Balahvarisi*, le mot *dangi* ne soit pas mentionné.

Le lemme apparaît dans un passage de la soi-disant rédaction A (la *longior*, correspondante au Jer. 140), ch. 21, ll 24-5³⁹ :

რად მარგალიტი, რომელიმე ღირს ასის ზევის და რომელიმე ორის დახვის.

(« Comme une perle, certaines [perles] valent « plusieurs milliers » [scil. ‘de *dangi*’] et d’autres deux *dangi* »).

La monnaie de référence dans la similitude est précisément le *dangi*, qui n’est autre que le persan *dāng*, « un sixième » (de l’ancien persan **dānaka*⁴⁰) avec l’ajout du marqueur *-i* du cas nominatif géorgien (l’ajout de ce marqueur au nominatif est la stratégie standard avec laquelle le géorgien incorpore des prêts étrangers). Le *dangi* est attesté à partir du IX^e siècle, en tant qu’unité monétaire ; à partir du XI^e siècle, en tant qu’unité pondérale⁴¹. L’analyse du nom commun *dangi* nous permet ainsi de dater la rédaction A à une époque postérieure au IX^e s.

Un autre exemple de la façon dont un nom commun (et non pas un nom propre) peut permettre une meilleure compréhension de la transmission textuelle du *Bkl* figure dans la parabole de l’oiseleur et du rossignol, dans laquelle un oiseau capturé par un chasseur le supplie d’être libéré : en échange, il lui fera cadeau de trois conseils.

L’apologue, raconté par Barlaam (arabe « Bilawhar ») à Ioasaph (arabe « Būdāsf ») pour illustrer la crédulité des idolâtres, est attesté dans le *Bilawhar et Būdāsf*, c’est-à-dire la version arabe de la saga ; dans la version abrégée de la même, attestée dans le Ms Halle 158,4 ; dans le résumé d’Ibn Bābūya 173b 15 ; dans la version géorgienne, *Balavariani* XXVI (= Lang, *The Wisdom...*, p. 97) ; dans celle grecque X, 79 (= Volk, *Einführung...*, pp. 94-97) ; dans la version persane de Nizām 36b 10 ; dans la version hébraïque de ibn Hasdāy XXI⁴².

³⁸ M. Tarchnishvili, « Les deux recensions du ‘Barlaam’ géorgien », *Le Muséon* 71, 1958, p. 65-86.

³⁹ Traduite en D. M. Lang, *The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha*, Londres – New York, 1957, p. 86.

⁴⁰ Des Mid.Pers. *dāng*, un sixième ; par O.Pers. **dānaka* ; attesté à El. *da-na-kaš* ; Cameron, p. 132 ; > Gr. *dana’kē* « obolo », c’est-à-dire un sixième de *drachmē* « drachma » > Mid.Pers. *dāng*, néo-pers. *dāng* « un sixième » ; P. Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Berlin, 1893, no. 536 ; A. D. H. Bivar, « Achaemenid Coins, Weights and Measures », *Cambridge History of Iran*, vol. II, p. 610-39, *praes.* p. 622). 1 *dānaka* équivalait à 5 *halluru* (cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, p. 186 ; A. D. H. Bivar, « Achaemenid... », p. 636 tableau II). Le darique pesait 8,4 g (= 1 shekel) et était composé à 98% d’or pur. En réalité, à l’origine, le *danaka* devait être un huitième de shekels, puis par interférence avec l’obole grecque, le *dana’kē*, qui était un sixième de la drachme, signifiait un sixième de l’unité monétaire.

⁴¹ Le système de poids géorgien a suivi la division en quartiers de la drachme. À partir du XVII^e siècle, son poids était équivalent à 0,74 g, oscillant jusqu’à 0,77 g au siècle suivant.

⁴² Les observations sur cette parabole de E. Kuhn, « Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie », *Abhandlungen d. Phil.-Phil. Classe d. k. Bayr. Akad. d. Wissenschaften*, Abth. I : 1–85, Bd. 20, 1893, p. 75-76, sont le point de départ de la monographie de Franz Tyroller sur

Commençons par la version arabe (BwB 85⁴³):

« Je vois que tu projettes de me tuer. [...] Laisse-moi partir, lui dit le passereau ; et je t'apprendrai trois paroles, qui, si tu les retiens, seront meilleures pour toi que toute famille et que tout bien. [...]

Ne regrette pas ce qui t'a échappé.

Ne crois pas ce qui point n'existe.

Ne recherche pas ce que tu ne saurais atteindre.

Quand le passereau eut prononcé ces paroles, l'homme le laissa partir. Alors le passereau lui dit [...]

- Si tu avais accompli ton projet de me tuer, répondit le passereau, tu aurais extrait de mon gésier une perle grosse comme un œuf d'oie, et qui t'aurait fait riche pour la vie !

[...] Et voici qu'à mon sujet, tu déplores ce qui t'a échappé ; que tu cherches à me faire revenir vers toi, ce que tu ne saurais atteindre ; et que tu crois qu'il y a dans mon gésier une perle grosse comme un œuf d'oie, alors qu'un œuf d'oie est plus gros que moi tout entier ! »

La version géorgienne (D. M. Lang, *The Wisdom...*, p. 97) est pratiquement identique, à la différence près que l'œuf en question est en fait un œuf d'autruche et non d'oie. Le grec s'aligne avec le choix géorgien.

Kuhn⁴⁴ prit soin d'indiquer les parallèles indiens pour de nombreuses paraboles du *BkI*, en ne manquant pas de repérer celle-ci ; d'ailleurs la richesse de texture identifiée par Kuhn pourrait induire une erreur de perspective, conduisant à croire que les racines de l'œuvre entière soient en fait indiennes. Mais « parallèle » ne signifie pas « antécédent ». Les paraboles dont *BkI* est tissé circulèrent également dans d'autres langues, comme le sogdien, dans des chrestomathies créées spécifiquement pour les prédicateurs, afin qu'ils puissent les insérer dans leurs sermons, comme le montre le manuscrit sogdien chrétien C2⁴⁵.

J'avance alors ici une hypothèse sur l'origine de cette parabole. À mon avis l'origine de l'apologue est probablement iranienne, et plus précisément sogdienne : c'est dans cette langue que la pointe de l'apologue acquiert son sens, sans avoir besoin d'insérer l'*adynaton* d'une perle aussi grosse qu'un œuf d'oie, et se révèle comme un jeu de mots basé sur une paronomasie entre *mrya*, « l'oiseau », et *m'ry'rt*, « perle », c'est-à-dire *maryārt* / *maryārīt*, de **marga-ah* (*a*) *r-ita*, « ce qui est retenu par l'huître ».

« Comment le récipient (moi, l'oiseau, sogd. *mrya*) pourrait-il être plus petit que le contenu (la perle, sogd. *Maryārt*) ? ». L'apologue cacherait donc une devinette : comment un mot court pourrait-il contenir un mot plus long ?

sa « diffusion dans la littérature mondiale » : F. Tyroller, *Die Fabel von dem Mann et dem Vogel dans ihrer Verbreitung in der Weltliteratur. Mit einem Stammbaum*, Berlin, 1912. Ni Tyroller (p. 164), ni J. C. Hirsh, *Barlam and Iosaphat: a Middle English life of Buddha*, Oxford, 1986, p. 199, n'ont identifié un noyau indien d'origine : cf. Volk, *Einführung...*, p. 105 note 36 et Ronchey 2012, p. lx.

⁴³ D. Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Genève, 1971, p. 108.

⁴⁴ E. Kuhn, « Barlaam... ».

⁴⁵ N. Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, 1985.

C'est un jeu de mots qui ne fonctionne que dans une langue iranienne, car ni l'arabe, ni le géorgien, ni le grec ne l'emploient de la même façon.

En traduisant la parabole d'une version iranienne à une version sémitique (arabe ? syriaque ?), il semblerait que le compilateur ait voulu conserver l'anecdote (car elle illustre la façon dont l'ambition excessive rend l'homme crédule), sans parvenir toutefois à sauvegarder la pointe finale. Cet oubli constitue pour nous une sorte de fossile, à travers lequel nous pouvons décerner la direction de la transmission – certes, non pas à l'ensemble du travail, mais au moins de l'extrait⁴⁶.

Perspectives futures

J'ai mis en œuvre une feuille de calcul Excel analysant les *bits* de l'histoire de la version géorgienne, persane, arabe et grecque du roman. On peut consulter le schéma au lien suivant : <https://bit.ly/2JUbdQ7>

Il faudrait désormais procéder à une recension moderne des manuscrits des versions pré-byzantines de la saga. Je prévois publier en ligne les différentes versions, en marquant les mots individuels en TEI XML : grâce à ce marquage TEI, même les plus petits écarts de l'intrigue pourraient nous montrer quels « équilibres » sont déplacés dans toute la structure, ce qui nous permettrait de procéder à l'analyse comparative des *bits*. À titre d'exemple, je pense au projet « Sharing Ancient Wisdoms » (www.ancientwisdoms.ac.uk), qui compare les gnomologues grecs et arabes des IX^e-XII^e siècles. Le point de vue le plus révolutionnaire de ce groupe de travail est que l'unité de base pour la comparaison n'est pas un extrait d'un Urtext insaisissable, mais chaque citation par chaque copiste dans chaque manuscrit. En procédant de la sorte, la vision de la communication des connaissances est reconstruite à partir du bas : ce type de paradigme ressemble beaucoup à ma proposition de voir les textes ouverts comme s'il s'agissait d'incarnations différentes de la même saga et non de déviations d'un Urtext plus canonique que d'autres.

Cette décomposition permettra l'analyse comparative entre les tournants des événements et des personnages des différentes versions de la saga ; je pense, par exemple, au parallèle entre Simon Magus et Rakis dans *Bkl* ; au rôle de Theudas dans la littérature gnostique et dans le *Bkl* ; au goût de la réduplication des caractères et de la préfiguration des événements ; à une comparaison entre la fonction narratologique de Nachor dans *Bkl* et celle de Cyprian dans *La vie de Cyprien et Justina*⁴⁷.

⁴⁶ Je dois remarquer que, bien que les recueils de paraboles sogdiennes aient été étudiées extensivement par Enrico Morano e Matteo Compareti, aucun conte semblable ne nous est parvenu, ce qui rend ma proposition totalement hypothétique. Cf. E. Morano, « Sogdian Tales in Manichaean Script », dans W. Sundermann, D. Durkin, Ch. Reck, et D. Weber (éd.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit: Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden, 2009 (Beiträge zur Iranistik, 31), p. 173-200 ; id., « The Jackals and the Elephant: a Manichaean Sogdian Tale in Manichaean Script », dans E. Provasi, A. V. Rossi, et G. Gnoli (éd.), *Studia Philologica Iranica: Gherardo Gnoli Memorial Volume*, Rome, 2017 (Serie Orientale Roma, nuova serie, vol. 5), p. 293-298 ; M. Compareti, « Classical Elements... » et communications personnelles.

⁴⁷ Cf. E. W. Brooks, *John of Ephesus: Lives of the Eastern Saints*, dans *Patrologia Orientalis* 17.1 (1923) ;

Enfin, le Karussell-Modell se prête à l'application pour d'autres textes ouverts, à la paternité faible, tels que les textes anonymes de l'Antiquité tardive (par exemple *La vie d'Aḥiqar* en arabe et en hébreu, le *Pañcatantra* et le *Kalīla wa Dimna*), les compilations médiévales (par exemple les *Excerpta Constantini*) et certains romans byzantins (par exemple, *Stéphanitès kai Ichnélatès*, *Syndipas*, ainsi que les récits beaucoup plus récents *Achilléide* et *O polémos tès Troados*).

18.4 (1924) ; 19.2 (1926), Paris ; rpr. Turnhout, 1983 ; H. Delehayé, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Brussels, 1966 (Subsidia Hagiographica, 2, 13B) ; J. M. Fiey (éd. L.I. Conrad), *Saints Syriaques*, Princeton, 2004 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 6) ; S. Papaioannou (éd.), *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*, Cambridge, Mass., 2017 (Dumbarton Oaks Medieval Library, 45).

Among Thieves and Ravenous Wolves: Brigands and Warlords in the 11th century Byzantine East

Nedim Buyukyüksel

Abstract: While valuable research has been devoted to the question of brigandage in Byzantium, due to the nature of the sources, in most cases explaining the behavior and establishing the identities of brigands has been challenging, and often the motivations of these individuals remain obscure.

This contribution intends to pursue this discussion by analyzing a case of brigandage mentioned in the chronicles of Michael the Syrian and Bar Hebraeus said to have taken place around the city of Melitene towards the middle of the 11th century. Through an analysis of contemporary Byzantine, Syriac and Armenian texts, and the deployment of the results of recent scholarship on the anthropology of brigandage, it is proposed that the terminology of brigandage is used here to define ethno-religious social cleavages and rival social networks.

Keywords: Brigandage in Byzantium, South-Eastern Byzantine Frontier, Chalcedonian Armenians.

Introduction

Despite the relatively frequent mention of brigands and brigandage in Byzantine sources, the study of this phenomenon beyond the literary domain is problematic. For the most part, the nature and amount of information in these sources are generally not enough for anthropological analysis beyond the most rough speculations. In this respect, it seems that Bader's remarks concerning the harrowing limits of studying "marginal social groups" before the modern age carries some truth in respect to Byzantium.¹ In this

¹ K. S. Bader, 'Aufgaben, Methoden und Grenzen einer historischen Kriminologie', in M. Killias and M. Rehbinder (eds.), *Rechtsgeschichte und Rechtssoziologie*, Berlin, 1985, p. 29. Nevertheless, valuable research has been devoted to the question of brigandage in Byzantium. See for example M. Bartusis, "Brigandage in the Late Byzantine Empire," *Byzantion* 51, 1982, p. 386-409; P. Sophoulis, "Bandits and Pirates in the Medieval Balkans: Some Evidence from Hagiographic Texts", *Bulgaria Mediaevalis* 7, 2016, p. 339-351; C. Asdracha, "Formes de brigandage pendant la deuxième guerre civile byzantine au

discussion, we wish to consider a case of brigandage from the 11th century that has come down to us through the Syriac authors Michael the Syrian and Gregory Bar Hebraeus, and suggest that these limitations can be overcome to a certain extent through an analysis of the use of the term brigand and a consideration of these actors within the sociopolitical context of the period.

While data on banditry is generally sparse from the 5th to the 10th century, over the course of the 10th to 14th centuries, attestations of banditry become relatively more detailed. In addition to identifying certain locations as bandit territory, these passages include such information as passing references to towers built for protection against brigands, or discussions of the repercussions of killing a bandit.² In most cases explaining the behavior and establishing the identities of these brigands is challenging, and often it is unclear whether the groups in question are actually brigands.³ However, besides passages alluding to anonymous marauders, this period sees the appearance of a number of names in reference to banditry – mostly generals and commanders of dubious loyalty, or adventurers, people that are of mixed descent, assimilated Byzantines or foreigners, that live and fight along the frontiers or in remote places, whether it be on land or at sea. This general profile seems at first to present exactly the type of individual a student of medieval banditry would be seeking out: social pariahs living on the boundaries of society that antagonize and jeopardize the security and hegemony of the state, and contest its monopoly over violence. Yet one does not need delve too deeply into these figures to see that this description does not seem to fit. Most of them either had or came to have a formal or informal relationship

XIV^e siècle.”, *Études Balkaniques* 7, 1971, p. 118-120; E. Gkartzonika, “Banditry and Clash of Powers in 14th century Thrace: Momcilo and his fragmented memory”, *Bulgaria Maedievalis* 3, 2012, p. 511-550; L. Bénou, “Les Apélates: bandits, soldats, héros. De la réalité à la légende”, *Études Balkaniques* 7, 2000, p. 27-36.

² One example concerning the construction of towers against bandits is a passage in the Typikon of the Monastery of the Theotokos Petritziotissa drawn up by Gregory Pakourianos in the late 11th century. See P. Gautier, “Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos”, *Revue des études byzantines* 42, 1984, p. 113. Other examples are generally of later date, such the account of the construction of towers in Paroria by the Tzar Ivan Alexander in the *Life of St. Theodosios of Tarnovo*, and the account of the construction of towers and fortified monasteries against brigands in the *Life of St. Gregory of Sinai*. For the discussion of the repercussions of killing brigands for clergymen and for soldiers, see I. Dujcev, “A propos de l’Acte Patriarchale de 1155”, *Revue des études byzantines* 25, 1967, p. 61-64.

³ For example in the Typikon of the Monastery of the Kosmosoteira near Ainos, where the founder Isaac Komnenos mentions the local soldiers and the *vestiarites* who helped him build the monastery, who were to be treated with deference despite any misdemeanor on their behalf as they could help ward off evildoers who might try to harm the monastery. Almost nothing is known about the nature of these evildoers; Komnenos does mention that these people had “recently settled around our villages and wished to attack them out of violence (...)”, yet it is unclear whether this refers to the settlement of nomads, perhaps Vlachs, or predatory marauding bandit groups, or hostile newcomers to nearby villages. L. Petit, “Typikon de la monastère de la Kosmosotira près d’Aenos (1152)”, *IRAIK* 12, 1908, p. 55-56, sections 110 and 112; J. P. Thomas, A. C. Hero, (eds.) *Byzantine Monastic Foundation Documents* Volume I, Dumbarton Oaks, 2000, p. 846.

with the government (strictly speaking with particular administrations and rulers and not always the state itself), and some were even individuals of note coming from illustrious families and granted very high honors. Their characterization as brigands was obviously related to the political agendas of the authors, and had very little to do with whether they were actually brigands; in a nutshell the term was most commonly used, admittedly, as a term of abuse and nothing more.

We will however see that this situation was not as clear-cut as it seems, and that although it is for the most part difficult to make definite statements about the more intricate particularities of the social environments of brigands in Byzantium, hypotheses can be advanced in certain cases. By considering some of these attestations from the 11th century and comparing them with what we know of the political situation of the period from Byzantine and Armenian sources, we will attempt to demonstrate that at least in the social context of south-eastern Byzantium in the 11th century, these later authors deployed the term by following a coherent framework, and therefore that the use of the term itself can help shed light on the identities of the individuals to whom the term is applied.

While it is beyond the scope of this discussion to treat in depth the scholarship of brigandage, it is nevertheless important to address two interrelated issues before going forward; one involving brigandage as a social phenomenon, and the second as a literary topos.

1. Brigandage as a social phenomenon

Over the course of the past half century, studies focusing on brigandage as a social phenomenon have largely circulated in a conceptual space marked by two polar opposites. These opposites were defined, on one hand, by the brigand as a pre-modern arch criminal and social outcast *par excellence*, the archetype of an antisocial villain who was characterized by his enmity and antagonism with law and civil society; on the other as conceived through various permutations of the Hobsbawmian tradition, that is as a progressive social rebel taking a stand against authority and oppression.⁴ A general overview of evidence, however, seems to overcome this argumentative polarity to reach a consensus offering refreshing avenues for inquiry. Following the position spearheaded by Anton Blok, and supported by historical and ethnographic studies such as those of Gallant and Herzfeld, the analysis of brigands within their immediate social context reveals the phenomena to be very much linked to the respective communities of the brigands, and to society at large.⁵ Contrary to the way the two prevailing academic trends have tend to portray them, brigands seem to have constituted minor, transitory social bodies that were organically linked to

⁴ E. Hobsbawm, *Bandits*, Middlesex, 1972.

⁵ A. Blok, "The Peasant and the Brigand; Social Banditry Reconsidered", *Comparative Studies in Society and History* vol. 14, no. 4, 1972, p. 494-503; T. Gallant, "Greek Bandits: Lone Wolves or a Family Affair?", *Journal of Modern Greek Studies* 6, No. 2, 1988, p. 269-290.

the social structures in their environment. Hence, brigandage was not random violence perpetrated by rogue actors posed against society, but was violence of various forms articulated through these structures, leading us to reconsider Bartusis' comment that "(...) brigandage is, after all, a chaotic act, and we must avoid too neat a schematization."⁶ Herzfeld goes so far as to propose that "Perhaps the concept of a dedicated class of brigands, occupationally defined as such, may be something of an illusion."⁷ This would be because " (...) the concept of banditry itself is a product of statism, that invokes some principle of moral boundary formation, with the concomitant suppression of the outlaw's own view of their relationship with the state."⁸ This stance suggests that brigandage, both in the pre-modern as well as in the medieval period, should be considered within the framework of the prevailing social dynamics of the time and location, and not on an arbitrary moral or legalistic basis.

2. Brigandage as a literary topos

This leads us to our second point. While studies on brigandage in the late medieval latin West and in Late Antiquity do touch upon such contacts between brigands and their communities, the same is unfortunately not the case for the medieval East.⁹ Here emphasis has been put rather on the marginalization of brigands from their communities and society at large. The image of the brigand that we gain from Byzantine sources, the majority of which are hagiographical, is almost invariably that of a primordial monster, a faceless creature halfway between beast and man, in a state of humanity preceding the advent of laws, custom and government. Texts treat them, as Mullet remarks about pirates, in the same way one would treat bad weather, earthquakes, or animal attacks – inevitable threats caused by the natural tendencies of the dregs of society, against which one's only hope was either one's own superior numbers, talismans, or other less spiritual apotropaic measures.¹⁰ Brigands were thus represented as barely distinguishable from the evil forces

⁶ M. Bartusis, "Brigandage...", p. 408.

⁷ M. Herzfeld, *The Poetics of Manhood. Contest and Ideology in a Cretan Mountain Village*, New Jersey, 1985, p. 30.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ These relations are discussed, among others, in T. Grünwald, *Bandits in the Roman Empire: Myth and Reality*, J. Drinkwater (tr.), 2004, p. 4-9, as well as in B. D. Shaw, "Bandit Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia", *Journal of Economic and Social History of the Orient* 33, 1990. For a discussion of the complex intermingling between highland peasant and transhumant populations, local client-patron relationships and brigandage, see K. Hopwood, "Bandits between Grandees and the State" in *Organized Crime in Antiquity*, London, 1999; For the late medieval West, see V. Toureille, *Vol et Brigandage au Moyen-Age*, Paris, 2006, p. 71-77.

¹⁰ M. E. Mullet, "In Peril on the Sea: Travel genres and the unexpected", in R. Macrides (ed.), *Travel in the Byzantine World*, Aldershot, 2002, p. 281-284. Such measures can be observed, for example, in the *Vita* of St. Nikon; while sailing to Athens in a group of two boats, St. Nikon douses himself in olive oil, allowing the boat carrying the saint to arrive at its destination safely – the other boat on the other hand was captured by pirates and its crew was enslaved. Similarly, in the 13th century, Nicolas Mesarites is told by his companions not to chant he *Trisagion*, but to make strange noises to scare off brigands. D.

of nature. Indeed, in spiritual literature this representation of brigands as an inhuman or subhuman evil goes a degree further in associating them with demons and devilry, by flipping the symbolism so that it was demons who were often equated to brigands while the Devil himself became their brigand-chief. Euthymios Zygabenos speaks thus of the *ὁδοστάταις δαίμοσιν*, while Theophylact of Ochrid, in his *Ennaratio in Evangelium Lucae*, writes “They fell into the hands of the brigands – the demons. Indeed first of all he deprives us of all good thought and of the protection of God; then he overwhelms us with the pains of sin.”¹¹ This imagery is once again used similarly in a letter of his to the bishop of Kitros.¹²

Much of the material gleaned from saints’ lives gives a similar picture, with brigands as simply part of the regular natural obstacles the saint must inevitably deal with.¹³ Thus their manifestations in sources sacred or profane take on an almost inhuman form. Only on rare occasions do we in fact come across brigands exhibiting any characteristics that can be considered human – one such case is in the Life of St. Gregory of Decapolis, where the brigands he encounters along the Strymon release him after being impressed by his courage, and go so far as to ferry him across the river.¹⁴

Such examples are quite few, outliers in a literary landscape dominated by the figure of the brigand as it was portrayed in the older Lives, where one could hardly discern whether the bandit was truly a bandit or an evil sprite come to tempt and harass the saint – undoubtedly, as far as the hagiographers were concerned, the difference did not really matter. This state of affairs in the literary treatment of brigandage has caused certain issues in the analysis of brigandage not as literary trope but as a social phenomenon. That caution should be exercised in the interpretation of hagiographical material has been iterated many times.¹⁵ But it should be additionally noted that through the necessary use of these texts as important sources for understanding the phenomenon in general, the image of the hagiographic bandit has come to loom darkly over interpretations of this data as well as over data from other sources. This drives us to ask whether this representation of brigandage has, despite efforts to the contrary, nevertheless maintained a stranglehold on how we conceive Byzantine brigandage socially.

F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline, 1987, p. 93; M. Angold, *Nicholas Mesarites, His Life and Works*, Liverpool, 2017, p. 233-234.

¹¹ J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 123, p. 848C.

¹² P. Gautier, *Theophylacte d’Achrida: Lettres*, Thessalonique, 1986, p. 558.

¹³ “(...) he encountered many and innumerable temptations every day, on the one hand from evil men who lived by brigandage; on the other hand from unclean spirits themselves which the woodland places and cul-de-sacs had as their inhabitants (...)”. Sullivan, D. F. *The Life of Saint Nikon*, p. 77.

¹⁴ F. Dvornik, *La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au XI^e siècle: Travaux publiés par l’Institut d’études slaves*, vol. V, Paris, 1926, p. 54-55.

¹⁵ M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025*, London, 1996, p. 9-14.

As we move forward, we suggest therefore to consider references to brigandage within the theoretical framework mentioned above – that is, not as chaotic crime opposing law and order, but coherent violence articulated within set social structures, suggesting association with one or another of the social networks with which the perpetrators interacted.

We will largely be focusing on a restricted territory within a restricted timeframe, that is the south-eastern border of the Empire in the area between Antioch and Melitene, during the mid to late 11th century. We have chosen to focus on this episode transmitted to us by Michael the Syrian and Bar Hebraeus, as it is unusually detailed, and seems at first to be a rare case where the brigands seem to effectively have been brigands and nothing more. Additionally, this region was home to a number of known historical figures, many of whom were influential within and outside of the Byzantine sphere of influence who are mentioned in association with brigandage, such as Philaretos Brachamios, Basil Gogh, Thoros of Edessa; some of these figures became very prominent in the early crusader era. The nature of the relationship between these figures and brigandage, however, is unclear, as are the identity and social conditions of the anonymous brigands recounted by Michael the Syrian and Bar Hebraeus. Over the course of our discussion, we wish to consider how the one group could have been associated with the other, suggesting a hypothesis that may help shed some light on the demographic to which these brigands might have belonged.

Our main sources can be roughly divided into two groups. The one group consists of sources, both contemporary to the 11th century as well as later, that originated in the East, in Syriac and Armenian circles; the other consists of Byzantine histories. It is to the former that our two main sources belong; the *Chronicle* of Michael the Great, Patriarch of the Syriac Orthodox Church (held office 1166-1199), which has come down to us through both Armenian and Syriac versions, and the *Chronography* of Gregory Bar Hebraeus, also commonly known as Abulpharagius/Al-Faradj, Maphrian of the Syriac Orthodox Church (held office 1266-1286).¹⁶ To these can be added the *Chronicle* of Matthew of Edessa (d. 1144), the *History* of Aristakes Lastivertsi (1002-1080), an anonymous *Syriac Chronicle* dated to 1234, and the letters of Grigor Magistros Pahlavuni, the Armeno-Byzantine Duke of Edessa (990-1058).¹⁷ The other, less numerous group consists of Byzantine histories, notably the *History* of Michael Attaleiates, the *History* of Nikephoros Bryennios, the

¹⁶ While only one copy of Michael the Syrian's *Chronicle* has survived in Syriac, about 60 versions of the *Chronicle* are known to have come down to us in Armenian. Michel le Syrien, *La Chronique de Michel le Syrien*, tr. by J. B. Chabot, Paris, 1899; Bar Hebraeus, *The Chronography of Bar Hebraeus*, tr. by W. Budge, London, 1932.

¹⁷ Matthew of Edessa, *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*, tr. by A. E. Dostourian, London, 1993; Aristakes Lastivertsi, *Récits des malheurs de la nation arménienne*, tr. by K. Yuzbashian, Bruxelles, 1973 and Aristakes Lastivertsi, *Histoire de l'Arménie*, tr. by E. Prudhomme, Paris 1864; *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C 1234 Pertinens II*, ed. by A. Abouna and J. M. Fiey, Leuven, 1974; F. Conybeare, *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, 1898, Appendix III.

Alexiad of Anna Komnena. To these we will be adding more tangential Arabic and Latin sources where relevant along the way.¹⁸

After introducing the episode of brigandage related by Michael the Syrian and Bar Hebraeus, we will first consider the sociopolitical world of Antioch and the East in the mid to late 11th century in order to identify the main tensions characterizing this period. Finally, by putting these two elements together and returning to the evidence in Michael the Syrian and Bar Hebraeus, we propose an identification of these brigands by arguing that the warlords mentioned in relation to banditry and the episodes of brigandage might be connected by a common demographic, that of the Armeno-chalcedonians.

The term Armeno-chalcedonian is a modern historiographical term used to refer to those ethnic Armenians who adhered to the Orthodox Chalcedonian faith, and thus were outside the jurisdiction of the Armenian Apostolic Church though they identified themselves as being Armenian. These people, who are designated by terms such as *Hayk Horom* (Armenian Roman) or *Tzatoi* (from *Cat'*, an obscure Armenian term that may be of Arabic origin), were ill received by both their Armenian compatriots as well as by the Byzantines, and so developed over time into a pseudo-ethnic community of their own.¹⁹ Although they seem to have been widespread both in Armenia as well as in Byzantium, being the subject of religious contentions as well as heavily involved in imperial administration and diplomacy, our sources are extremely obscure on their subject, and consequently scholarship on the *Tzatoi* has been necessarily limited.²⁰ Only recently has ethnohistorical inquiry begun to focus on the continuous existence of the *Tzatoi* as a crypto-community that has continued to exist discreetly throughout the Ottoman period until the present day.²¹ The subject of the place of the *Tzatoi* in Byzantium and Armenia being extremely complex and multifaceted, here we will be considering Armeno-chalcedonianism only insofar as it involves the various actors implicated in the events we are studying.

¹⁸ Michael Attaleiates, *The History*, tr. by A. Kaldellis and D. Krallis, Cambridge, 2012; Nicéphore Bryennios, *Histoire*, tr. by P. Gautier, Bruxelles, 1975; Anna Comnena, *The Alexiad*, tr. by E. A. S. Dawes, Cambridge, 2000.

¹⁹ I. Augé, “Le choix de la foi chalcédonienne chez les Arméniens”, *Cahiers d'Études du Religieux. Recherches interdisciplinaires* 9, 2011. The term *Cat'* may have come from the Arabic *jāhid*, meaning renegade, as Muslim converts to Byzantine Christianity existed as well. S. B. Dadoyan, *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction: Seventh to Fourteenth Centuries Vol. I: The Arab Period in Arminyah, Seventh to Eleventh Centuries*, New Brunswick, 2011, p. 124.

²⁰ V. A. Arutjunova-Fidanjan, “The Ethno-Confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians” *Revue des Études Arméniennes*, vol. 21, 1988-1989, p. 345-359; “Chalcedonian Armenian Aristocracy in the Service of Empire: Military Leaders and Diplomatic Agents of Constantine VII Porphyrogenetos” *St. Tikhon's University Review* 3, p. 7-17. (in Russian). There is evidence suggesting that Chalcedonian Armenians often took on the roles of mediators and were an important chain in the liaisons between Constantinople and the Iberian and Armenian kingdoms.

²¹ A. Eksigil, “The Hayhurum: A Forgotten Community of Armeno-Greeks in Ottoman Anatolia” *In the Margins of Ottoman History: Revisiting the Late Ottoman Past*, Oxford, 2015.

3. Setting the Scene

In Book XV of his *Chronicle*, Michael the Syrian relates that during the month of August in the year 1377 (that is, around 1065 A.D.), a group of about three hundred Armenian bandits called the Bene Bazrig/Kazrig/Ghazarig assembled in the mountainous region around Melitene, and rampaged in the surrounding countries of Goubbos and Claudia.²² Michael the Syrian informs us that they pillaged the monasteries of Madiq, Mar Asya, Beit Sahde, Marcus and Sergisyeh, as well as a multitude of towns and villages in the region. To appease them, the authorities in Melitene then provided them with an imperial diploma granting authority over four villages in the region. For a while their violence appears to abate, but this tranquility does not last long. According to both Michael the Syrian and Bar Hebraeus, the brigands plotted to take over the monastery of Mor Bar Sauma either by treachery or by violence, but just around that time Turkish bands invaded the territory of Melitene, driving the inhabitants of Claudia into the mountain of Mor Bar Sauma, that is Nemrut Dağı, where the monastery was located.²³ Ten from among the brigands came into the monastery apparently under the pretext of praying, but some of the monks perceived their ruse, and set up certain “men from Tell Toura” as guards, who apprehended and killed them. Learning this, the brigands waiting outside fled, and the catepan of Melitene Krinites sent people to recuperate the weapons they had abandoned. Things get calmer for some time, until a year later in October 1066, when some monks from Bar Sauma, returning from Melitene along with some peasants, are attacked by these same brigands in the mountains about Claudia at a place called Hazourin. They exchange arrow-fire with the brigands, the battle ending with the death of ten brigands and five residents of the monastery. Seven from among the brigands are then apprehended and dragged off to the judge in Melitene, but somehow they outwit the judge and manage to escape, after which they attack and kill the monks, the catepan of Melitene, his wife and children, and the judge, ransacking their domiciles and returning to their lairs. This is given as the reason why the monks of Mor Bar Sauma built the four defensive towers of the monastery over the next seventy years.

This episode is interesting for a number of reasons, most notably in that it is extremely detailed. Documentary evidence of this kind giving specifics such as locations, dates and information on victims from the lower classes is already rare in itself (besides the eminent individuals and monks, the names of villagers and guards are listed among the victims – while the name of the judge is curiously never mentioned). But the presentation of such an episode with recurring characters over a lengthy period of time – just over two years – is to my knowledge unique for the 11th century, and can only be compared with

²² Michel the Syrian, *La Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*, tr. by J. B. Chabot, vol. 3, Paris, 1905, p. 162-164.

²³ E. Honigmann, *Le Couvent de Barşauma et le Patriarcat Jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain, 1967 (1st ed. 1954), p. 45.

some of the more detailed accounts of brigandage we encounter much later, such as in the *Vita* of St. Gregory of Sinai from the 14th century.²⁴

This narrative gives a vivid depiction of frontier life at this time, and it is tempting to take it at face value as a rare occasion where we can analyze Byzantine bandits within their immediate environment with very little of the literary nebulosity that generally clouds this phenomenon in hagiographic texts, this genre being where one most often encounters brigands. A general assessment of Michael the Syrian's text however, casts doubt on this. To begin with, besides the fact that they were Armenian, had an ambiguous name associated with them, that of Bene Bazrig/Kazrig/Ghazarig – this term may be a Syriac rendition of the Armenian name for Lazarus, “Ghazar”, so that Bene Ghazarig might mean “The Sons of Lazarus” – and the fact that there were roughly three hundred in number at one point, nothing is known about them. The account itself presents certain peculiarities, such as how the *catepan* and judge of an important and highly militarized frontier theme such as Melitene, during a period of supreme – albeit contested – Byzantine sovereignty in the region, were able to be killed and their family and property ravaged by a crude gang of criminals, or why such a gang would be granted authority over villages after disturbing the peace.²⁵ Additionally, matters become more problematic when the text is considered as a whole. Brigandage is mentioned on nineteen occasions in the *Chronicle*, yet closer scrutiny reveals that of these only four seem to actually describe cases brigandage, while the other episodes associated with brigandage involve certain individuals that do not seem to be so, including prominent generals and local lords.

Take the case of Michael of Gargar, also mentioned in Michael the Syrian in relation to the activities of bandits in the area around Melitene, but in the early 12th century, after the gradual loss of Byzantine control sent the region into disarray. Michael was a local Armenian chieftain who ruled in Gargar, a town along the Euphrates situated to the north of Edessa. We are told that in 1132, when the emir Balaq reigned in Hisn Ziyad, Armenian brigands were devastating his territories, and so the emir sent word to Michael of Gargar telling him that he would send a yearly supply of three loads of wheat if he would stop his robbers from harassing him, and gave Michael three towns. Michael, however, does not listen to Balaq, though he has given Balaq many oaths, and Michael's brigands come in the night to set fire to two villages around Hisn Ziyad.²⁶ The way this event is addressed is ambiguous as to whether Michael the Syrian is saying the

²⁴ D. Balfour, “Saint Gregory of Sinai's life story and spiritual profile”, *Θεολογία* 53 no. 1, 1982, p. 55-57.

²⁵ The text does state that this was during a period when Melitene did not have walls, referring to the demilitarization of the region after the stabilization of the eastern frontier. J. Haldon, “Military Service, Lands, and the Status of Soldiers” *Byzantine Warfare*, Aldershot, 2007, p. 142. Nevertheless, Holmes notes that by the mid 11th century efforts at re-mobilizing the defenses of the East can be observed. The walls of Melitene were rebuilt during the reign of Constantine X Doukas after lobbying by local notables. C. Holmes, *Basil II And the Governance of Empire (976-1025)*, Oxford, 2005, p. 358-360.

²⁶ Michael the Syrian, *La Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, tr. by J. B. Chabot, vol. 3, Paris, 1905, p. 205.

lord of Gargar employed some brigands, or whether he is actually calling Michael of Gargar's soldiers brigands. Michael's association with brigandage is mentioned in two other passages from the Anonymous Syriac Chronicle. The Chronicle states that "This Michael was an arrogant young man and he caused trouble for everyone: he devoted himself to brigandage and pillaged all of these territories", while it is stated further on that he preyed on travelers and pilgrims, who often went to the emir Balaq to complain.²⁷ The Anonymous Chronicle thus seems to suggest clearly that these "brigands" were at the command of Michael of Gargar.

Michael of Gargar was the son of Constantine of Gargar, a local lord who had made a short-lived alliance with Baldwin I, and had inherited Gargar from Basil Gogh, an eminent figure we shall consider further below. Michael ruled Gargar after the death of his father in Latin captivity, and in 1124 Michael relocated to the town of Duluk, handing Gargar over to the Latins.²⁸ Although the exact nature of the formal relationship held between these lords and the Franks is blurry, it is evident that the chieftains of Gargar were lords of a certain measure, and possessed a degree of local legitimacy, at least among the Armenian population. That the Franks preferred to treat with local Armenian lords rather than set up one of their own, is an indication of the weight and popularity these individuals enjoyed in their territory. It is worth noting that Michael and his father were only a couple among a number of local rulers mentioned in the same breath as him, who took over power in the region with the receding of Byzantine influence; these included Michael lord of Gaqtai, Ohannes, lord of Beit Boula, and a number of other small-scale rulers around Samosata, some of which were apparently Syrians.²⁹ It is evident that neither Michael of Gargar nor his father Constantine were brigands in the familiar sense. He and the other local chieftains were not outlaws, insofar as any overarching law was non-existent since the bleeding away of Byzantine influence, and for all intents and purposes, chieftains such as these themselves constituted the law of that land. Nevertheless, the application of the term by Michael the Syrian to some of these lords such as Michael of Gargar and not to others, such as Michael and Ohannes mentioned above as well as Constantine, Tavgoug and Bistafor, the minor Syrian lords of the region, even though there does not seem to be any practical difference between either, is telling.

Another such case from the *Chronicle*, which we will discuss in depth further on, is that of Philaretos Brachamios. Philaretos Brachamios was an eminent military man of Armenian origin who rose through the ranks of the Byzantine army in the 1070's, receiving finally the supreme ranks and titles of *strategos autokrator* and *curopalates*,

²⁷ *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C 1234 Pertinens II*, tr. by A. Abouna; J. M. Fiey, Leuven, 1974, p. 60.

²⁸ Michel the Syrian, *La Chronique...*, p. 210; Bar Hebraeus, *Chronography of Bar Hebraeus*, tr. by E. A. W. Budge, 1932, p. 210.

²⁹ Bar Hebraeus, *Chronography...*, p. 192. It is notable that these "Syrian" lords are not mentioned in relation to banditry.

and who went on to establish a short-lived and partially independent pseudo-state on the south-eastern frontier of the Empire after the fall of Romanos IV Diogenes. Despite his relatively neutral representation in Byzantine texts, Armenian and Syriac sources describe him as an extremely violent opportunist who turned his enemies' skulls into cups and ruthlessly campaigned to take over the cities of the East in the wake of the crises and revolutions experienced by Byzantium after 1071. If we are to accept what Michael the Syrian says in his account of the appearance of "Philardos" on the scenes, it would seem as though we have evidence of an individual who began his career as a brigand on the eastern frontier of the Empire, and over time and taking advantage of the crises striking the region, grew to prominence.³⁰ This is very similar to the account provided by Bar Hebraeus, in very much the same words.³¹ Both of these accounts, however, disregard Philaretos' career in the imperial army, his relationship with the various factions vying for power in Constantinople and Antioch, and his position in the ongoing displacement of the Armenian aristocracy engineered by the Byzantines. Indeed, Cheynet affirms that the analysis of the sigillographic evidence concerning this individual indicates that he entered into the service of the imperial army quite early, and so, his background being not as murky as his chroniclers would have it, "(...) les allégations malveillantes de Matthieu d'Edesse et de Abul Faradj – Bar Hebraeus sur ses activités de bandit, à l'origine de sa puissance (...)" can be set aside.³² It has also been suggested that Brachamios was connected to the Armenian noble house of Varazhnuni of Vaspurakan, something that is not attested in any known sources.³³

Similar to the case of Philaretos is that of Basil Gogh, concerning whom the name, which means *robber* in Armenian, and certain attestations, including his rather ruthless activities especially towards monasteries and his relationship with Philaretos, seem to indicate some connection with banditry. But an overview of his career and his network of relationships seemingly clears him from any association with banditry in the sense that it interests us – although, just like for Philaretos, his derivation from Armenian nobility is a contested point. This connection being largely based on speculations by Dédéyan that are difficult to validate, he nevertheless became part of distinguished networks later in life, and had family that was in the imperial service.³⁴ These elements

³⁰ Michael the Syrian, *La Chronique...*, p. 173.

³¹ Bar Hebraeus, *Chronography...*, 1932, p. 178. Coincidentally, Philaretos' short biography in both these sources shows interesting parallelisms with that of Robert Guiscard given by Anna Komnena.

³² J. C. Cheynet, "Les Brachamoi", in J. C. Cheynet and J. F. Vannier (eds.), *Études prosopographiques*, Paris, 1986, p. 66.

³³ Although, as Yarnley says, this possibility can not be entirely discarded, since the author who made this suggestion may have based this off of sources we do not have anymore. C. J. Yarnley, "Philaretos: Armenian Bandit or Byzantine General", *Revue des études arméniennes* 9, 1979, p. 334; G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés: Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche Orient méditerranéen (1068-1150)*, Lisbon, 2003, p. 6-7; M. Tchamtchian, *Patmut' iwn Hayoc'*, vol. II, Venice, 1784, p. 997.

³⁴ G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs...*, p. 1060-1062.

come together to form the image of a (maybe self-made) independent frontier warlord, for whom the epithet “Gogh” might refer to his vicious deeds – or, as Seibt mentions, might possess a more positive connotation, as this epithet can also be interpreted as “conqueror”. Yet even though Basil is elsewhere clearly called a “thief”, *yelouzak*, this still does not in the end connect him with brigandage except in the most superficial sense.³⁵

Noble or not, the careers and activities of these individuals, notwithstanding the fact that they were at times undertaken under the aegis of larger entities, such as the Empire, were quite banal in nature. Indeed, in an unstable environment where security and law within a territory was increasingly upheld by local magnates who began to depend largely on personal armies, and conflicts with the enemy as well as with fellow Byzantines often took the form of local skirmishes and small raids, it becomes difficult to separate the bandit from the aristocrat, and the general from the cattle-rustler.³⁶ So much is already said by Bartusis in the context of the 14th century, but it seems that this is also the case for previous periods as well.³⁷ In fact it comes to the point where if one were to accept certain given information concerning what seem to be brigands in a more traditional sense, as in the case of the Armenian bandits of Hazourin who attack Mor Bar Sauma, speculation, already limited by the fact that it is transmitted to us by only one source, becomes clouded by suspicion as to whether this can in fact be considered banditry at all. Many among the nineteen cases that do not specifically assign an identity to the perpetrators reveal themselves, when compared to other sources, to be regular skirmishes or attacks conducted by feudal lords, such as in the account of a certain brigand who rampaged around Bagras, which is in fact Reynald Grenier, Lord of Sidon.³⁸ Perhaps the events of 1065 was part of a more mundane string of military events carried out not by “bandits” per se, but by local petty lords of the likes of Michael or Ohannes? Is the term used here simply as slander?

This reasoning causes many of these seemingly useful cases of banditry to either be eliminated (such as in the case of Philaretos) or rendered suspicious (such as the accounts of monastery attacks) and therefore unfit for elaboration without further data. One might at this point also ask in what way such individuals did in fact differ from bandits or whether a bandit is in essence any different from a warlord. But the problem remains that despite these isolated and tantalizing suggestions of banditry, the careers of the likes of Basil and Philaretos are such that this discourse on banditry does not immediately seem constructive in their analysis.

³⁵ W. Seibt, “Vasil Goł – Basileios der ‘Räuber’ – Βασίλειος σεβαστὸς καὶ δούξ”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 58, 2008, p. 154.

³⁶ J. Haldon, “Military Service...”, p. 130; L. Neville, *Authority in Byzantine Provincial Society*, Cambridge, 2004, p. 2.

³⁷ M. Bartusis, “Brigandage...”, p. 398.

³⁸ Michael the Syrian, *La Chronique...*, p. 283.

In the following sections we will discuss the careers of these individuals, and compare their treatment in the sources with those of the brigands at Mor Bar Sauma. In doing so we hope to demonstrate how the apparently arbitrary use of *brigand* in the sources and the ensuing interpretational difficulties can be overcome by considering the political context of the time. Through this, common points can be established between these warlords and the Bar Sauma bandits, and thus can hypotheses be put forward concerning their identity and motivations.

4. Trouble and Turmoil – the world of Philaretos

Let us now return to the cases we presented. Of the individuals we mentioned, Michael of Gargar and his father Constantine, Basil Gogh, and Philaretos Brachamios, we will focus on the latter, using Philaretos as a guide point in orienting our discussion on other examples. Due to his political prominence, the oppositions and contradictions that characterized the period are most easily understood through the relationships of Philaretos with the various political actors he encountered throughout his career.

Philaretos presents at first glance a distinctly contradictory figure. Despite being driven by blatant opportunism propelled by viciousness and almost cartoonish cruelty, Philaretos managed to stay afloat for almost two decades during a most dangerous time, in an area almost entirely cut off from the bulk of the empire, warding off rivals on all sides and suppression by the state while continuing to enjoy support among the populace of the frontier cities. Indeed, this support seems to have been the entire backbone of Philaretos' hegemony – once it was gone, the entire structure of Philaretos' principality had been stripped, and it swiftly dissipated into nothing. It seems therefore, that understanding this ill-defined support is the key to unraveling the state of affairs during the period under consideration.

In the political void of the aftermath of 1071, Philaretos' machinations along the south-eastern frontier of Byzantium bring to the surface already existing polarities that had been boiling between two previously existing camps. While one of these camps consisted of the representatives of the noble class of armeno-georgian clans relocated through the expansion of Byzantine power, the other was made up of Philaretos and a motley group of religious personalities, local warlords, and ambiguous political entities from the frontier cities that rallied around him. Over the course of his career, Philaretos was pitted against lords such as the Artsruni brothers Atom and Abousahl, Thornig, the *ishkhan* of Sassoun, and the nobility ruling Edessa and Antioch and other nearby cities; he was on the other hand well tied with Constantinople until the coup against Romanos IV, and Aemilianos the Patriarch of Antioch enjoyed his

support.³⁹ This opposition is most easily exemplified by Philaretos' attitude towards the dispatch of the Armenian King Gagik of Ani.⁴⁰

Yarnley states that through his hostilities against the Armenian nobles, most particularly against Thornig Mamikonian, Philaretos displays an awareness that "he could not afford rivals for the affections of the Armenians".⁴¹ It seems however that Philaretos' rivalry with the princes was unlike that between, say, King Gagik and Ablgharib, another Armenian noble vying for supremacy at the time. Philaretos' attempts at taking control seem more desperate, and hint rather to a preoccupation with securing legitimacy, a concern which we do not see as worrying the other princes. Unlike with them, this was something Philaretos could apparently not assure well enough on his own. This indicates that he lacked certain important social capital, which ultimately signifies that in some crucial sense, Philaretos was an outsider. Nowhere else is this more clearly illustrated than in the succession of events that lead to the death of Thornig Mamikonian. We are told that Philaretos sent a messenger to Thornig, demanding he submit himself to Philaretos. To this Thornig scoffed, and, calling the demand absurd, says "I have not even set eyes on this man" or "I do not want to see this man", going on to mention that those that were with him were filled with grievous iniquities and were "bereft and devoid of any belief in Christ".⁴² We are then told that Philaretos sent the Katholikos Grigor Vkasaser to demand submission, as Grigor was Thornig's son in law.⁴³ Upon transmitting Philaretos' message, Thornig is supposed to have said "How is it that Philaretos did not blush, after so insolently sending you to me as an envoy supported by such deceitful subterfuge?"⁴⁴ Grigor then renounced Philaretos and preferred to stay by Thornig, abandoning his clerical insignia. Upon this, Philaretos, along with a *tagma* of Franks under the mercenary Raimbaud, took up arms against Thornig, and they met in the plains of Aleluay before Handzit – Handzit/Hisn Ziyad being one of Philaretos' main garrison points. Philaretos

³⁹ Nicéphore Bryennios, *Histoire*, p. 200-204. Philaretos opposed the political revolution against Romanos IV, fortifying himself in the Taurus against the new emperor. Attaleiates, *The History*, 35.10. Isaac Komnenos was despatched to Antioch to stabilize the region and presumably decrease his influence, setting up Vasak Pahlavuni, son of Grigor Magistros, as the duke of Edessa. But as soon as Isaac left Antioch, duke Vasak was killed by Roman soldiers in the city.

⁴⁰ According to Matthew of Edessa, Gagik was captured after his killing of Mark the Metropolitan of Caesarea for having named his dog Armen. Upon this, the Byzantine lords were besieged in their fortress for many days by the forces of King Gagik of Kars and those of the Artsruni brothers Atom and Abusahl. It seems the siege continued as a stalemate for a while, until the Byzantines hung King Gagik from the walls, notably upon the urge of Philaretos. Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p.144-145.

⁴¹ C. J. Yarnley, "Philaretos: Armenian Bandit...", p. 337.

⁴² Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 137.

⁴³ Grigor II Vkasaser (Martyrophile) was also a member of the noble Armenian Pahlavuni family, to which Grigor Magistros and Vasak the duke of Antioch belonged. O. Kazaryan, "Филарет Варажунни и характер его отношений с национальной Армянской Церковью (1071-1086 гг.)", *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии* 2, 2011, p. 160.

⁴⁴ Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 138.

and the Franks were routed and Philaretos fled. Thornig was only later dispatched by Muslims who presented his severed head to Philaretos. In 1072 Philaretos propped up his own anti-katholikos, George Lori, which affirmed the break in the Armenian church.

We have here two suggestions that Philaretos was acting as an outsider; the excessive offense that Thornig expresses upon Philaretos' demand of submission, especially on the account that he does not know him, but more particularly the abandonment of Philaretos by Grigor V kayaser for Thornig. Subsequently a succession of Gregorian clergymen refused to support Philaretos, until Paul, the Abbot of the Monastery of the Holy Cross at Varak, accepted the position.⁴⁵ He needed the backing of the Armenian clergy for the support of the Armenian population, and Yarnley proposes that he was doing so to win back the Armenian support after his rule "characterized by cruelty and oppressive taxation".⁴⁶ This struggle implies that the main reason for the aggressive lack of enthusiasm for him on behalf of the Armenian clergy seems to be his Chalcedonian faith. We are thus given the impression that Philaretos' attachment to Chalcedonism drove away the successive *katholikoi* into the hands of others – even Muslims, whom they preferred to Philaretos.⁴⁷ Yet this does not fit in line with what we know about Philaretos' character, who we know to have later converted to Islam. It seems unreasonable to suppose that he would be ready to convert to Islam in order to maintain his status under a new overlord, but display extreme loyalty to his faith when the loss of the backing of a demographic critical to his position which he had previously enjoyed, the Armenian population, was in question.

This inconsistency in the characterization of Philaretos pushes us to propose that the clerical hostility towards him was more specifically political, and that his holding on to Chalcedonism in these circumstances was due to fact that he would have lost another critical base of support – perhaps more critical to him than the Gregorian Armenian community – if he had done so. Apparently he could afford not to have the support of the Armenian church, but he could not afford loosing this other, nebulous backing. We will inquire into the nature of this support within the context of the two arenas where Philaretos is most known to have been active, that is the politics of Edessa and Antioch.

Although we do not have any information on the way Philaretos gained control of most of the frontier towns, in the two where we do have information – Edessa and Antioch – , Philaretos does not attempt to take them by force – he is invited in.⁴⁸ This seems to be understated by the authors desecring the horrid oppression of Philaretos,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 139-140.

⁴⁶ C. J. Yarnley, "Philaretos: Armenian Bandit...", p. 342.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 141, 147.

but it is quite an interesting point, particularly when one considers that Philaretos was in both cases said to have been invited into these cities by the nobility or those they backed, only to have his authority undermined in his absence by these very same noble factions.⁴⁹

That it was the noble faction that later went against him and not the city as a whole is more clear in the case of Edessa, as the nobility rebels against Philaretos' deputy. After Manzikert, Edessa was under the control of a certain Leo, brother of Tavanados, who has been identified as Leo Diabatenos, of probable Armenian origin.⁵⁰ Like Philaretos, Leo did not recognize the authority of the new emperor Michael VII, but apparently this figure did not possess the backing to maintain his independence. In 1077, Philaretos' lieutenant Basil Apokapes besieged Edessa, and after six months of siege the citizenry revolted against Leo, who fled to the citadel while his proximus was killed by the mob who descended upon him in a church where he had sought refuge.⁵¹ The citizenry then invited Basil in, whose balanced rule for the next eight years was very well received by the locals. Following the death of Basil, however, the city becomes divided. A certain Armenian called Smbat was elected by "all the city assembled in St. Sophia", apparently without asking Philaretos.⁵² But Philaretos does not take action against Smbat, showing that he did not himself disapprove of his rule – it is only after the appearance of another man called Ishkan, who opposes Smbat, that Philaretos acts. Ishkan, who is said to have had the backing of the Edessan aristocracy, asks for the support of Philaretos, who soon arrives in the city, only to put down both Ishkan and Smbat and rule the city by himself.⁵³ He then leaves a deputy in the city. The deputy is however killed by an individual once again linked with the local nobility named Barsuma, who then commits suicide by jumping off the ramparts after the citizens of Edessa rise up against him.⁵⁴

For Antioch this is only indicated more obliquely. Bar Hebraeus notes that Philaretos "lay hands on the princes of Antioch".⁵⁵ Al-Athir later states that Philaretos' deputy and his son, who had been in jail, sent a letter to the Seljuk sultan Suleiman, inviting him into the city. Yet though prepared to enter the city with the help of the City Prefect (Philaretos' deputy) and his men, Suleiman encountered resistance "time after time".⁵⁶ Paralleling

⁴⁹ Bar Hebraeus, *Chronography...*, p. 231.

⁵⁰ G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés...*, p. 98.

⁵¹ Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 143.

⁵² *Ibid.*, p. 147.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ C. J. Yarnley, "Philaretos: Armenian Bandit...", p. 344.

⁵⁵ Bar Hebraeus, *Chronography...*, p. 178.

⁵⁶ The sequence of events here is not clear. J. Laurent, "Byzance et Antioche sous le Curopalate Philarète", *Revue des Études arméniennes* 9, 1929, p. 71. That Philaretos' son and deputy sent a letter is found in the account of Ibn Al-Athir, *The Annals of the Seljuk Turks: Selections from Al-Kamil Fi'l-Ta'rikh of Ibn Al-Athir*, ed. by D.S. Richards, New York, 2003, p. 217-218. Anna Komnena relates an alternative account where Philaretos' son visits the Sultan in Nicaea. Anna Komnena, *Alexiad*, p. 108.

this, the narrative supplied in the autobiographical prologue of the Arabic *Vita* of St. John of Damascus by its author the monk Michael, suggests that the city underwent a violent siege before submitting to the sultan.⁵⁷ Given the obscurity of these accounts from Al-Athir and the monk Michael, it is difficult to establish the nature of events; although the sources corroborate the fact that Philaretos' deputy cooperated with the Seljuks, it is unclear exactly who was resisting. We can only say that once again the city was divided over the calling in of another external power – Suleiman – and that in the end Suleiman was victorious.

Yarnley summarized this confusing picture by observing that in all these cases a particular section of these cities' population, the rich, did not appreciate Philaretos, expressing their disdain by stabbing him in the back whenever they found the opportunity. Commentators have suggested that in the end, Philaretos' misrule would have led him to lose this precarious support of the frontier aristocracy, causing him to lose his domains and shrink into obscurity.⁵⁸ While these observations are partially correct, we believe that the explanations given for the behavior of the aristocracy toward Philaretos need to be turned upside down.

Philaretos is constantly framed as an aggressive opportunist, despite the fact that in all cases available to us, he seems instead to be a passive agent thrust into advantageous positions. This is not meant to downplay the fact that he may have been an opportunist or violent, which he very well may have been. But it seems rather that his characterization as an aggressive opportunist is retroactive, in view of his behavior while in power, and not the reason for his coming to power. Besides the siege of Edessa by Basil Apokapes, which also ended with the Philaretos party possessing popular support, there is no evidence of Philaretos forcing himself on anyone. In fact the only concrete event where Philaretos does act the way he is portrayed is in his struggle with Thornig, and even then, he is not successful until he gets help from the muslim camp. He did not have any significant backing, being entirely isolated from the rest of the Empire, and when he did, it was through backdoor deals such as that which tainted the death of Vasak the governor of Antioch, and depended on him being able to precariously maintain power, not the other way around.⁵⁹

He did not effectively have any cards to play, and so it is difficult to understand how in these circumstances he could have won himself over to the nobility despite their ill-defined hatred for him. Instead, we suggest that these issues can be partially resolved if the matter is looked at in reverse, with the frontier nobility requiring his political support rather than he requiring theirs.

The sources do not give any concrete evidence that Philaretos' oppressive rule in any way touched the general populace. Evidence indicates rather that the main brunt

⁵⁷ A. Treiger, "Michael al-Sim'ani, The Arabic Vita of St. John of Damascus", in D. Thomas and A. Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Vol. 5*, Leiden, 2013, p. 657.

⁵⁸ J. Laurent, "Byzance et Antioche...", p. 72.

⁵⁹ Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 147.

of the excessive taxation was borne by the nobility, both in Edessa and in Antioch – and maybe elsewhere too, although this is entirely hypothetical. This, along with the fact that he was invited by these same nobles despite their dislike for him, hints at the possibility that they needed him despite their hostility. Why would they choose him, and not one of the other princes active in the region, with close ties to the local higher nobility, and were therefore more reliable for them, such as Vasak? It is possible that Vasak's death itself is an answer to this question. A person like Vasak, despite any unknown personal shortcomings, was related to such an eminent figure as Grigor Magistros and a scion of the great house of Pahlavouni; yet he was murdered in the street by Roman soldiers whose identity was apparently known, since Philaretos was able to kill them easily once he took control of the city. These circumstances imply that the nobility of these cities required an individual such as Philaretos, who could act as a mediator between the archons and the populace, due to the support he enjoyed from the latter.⁶⁰ But a conceptual model putting the popular support of Philaretos into the forefront has not yet been set forth.

5. Back to Bar Sauma – comparing the brigands and Philaretos' supporters

a) Philaretos' lieutenants

We propose not only that such a conceptual model putting the support base of Philaretos in the forefront should be considered, but that it is highly possible that the social demographic constituting this popular support was decisive in the political climate of the time. What then, constituted this demographic? We suggest that this can be identified, in broad strokes, by comparing on the one hand the section of society Philaretos would have been attempting to court through his politics, with the characteristics of his lieutenants on the other.

To this end, we can resume Philaretos' politics under two headings: 1) Philaretos spent a lot of effort trying to secure his legitimacy by trying to associate the Armenian Church with himself, and 2) He had few qualms about targeting the elite of the frontier cities, particularly the Armenian nobility. Given how closely intertwined the Armenian Church and Armenian elites were historically, these two efforts seem to be contradictory. However, keeping in mind Philaretos' later conversion to Islam, if these two are considered together as different parts of a single strategic ploy, this contradiction is overcome.

Indeed, Philaretos obviously did not have any issue with converting for political ends – this was not unusual in the region at a time characterized by instability; one of Philaretos' lieutenants, Poghosak of Siwawerak, famously did so with his entire family. Why then, while courting the katholikosate, did Philaretos simply not give up

⁶⁰ C. J. Yarnley, "Philaretos: Armenian Bandit...", p. 345.

his Chalcedonism? The places from which he derived support – the common classes of Edessa and Antioch, the “countryside about Antioch” that backed the Patriarch Aemilianus, townships in the Taurus, and elements in the Roman Army – tacitly suggest that this was because one of his main pools of support consisted of Chalcedonians – and not just Chalcedonians, but Romans as well as Chalcedonian Armenians. Given that Philaretos himself was a Chalcedonian, it would not be controversial to suppose that Philaretos’ army contained Armeno-chalcedonians. But the parties that supported Philaretos and the weight they bore suggest that this general’s main line of support in the region derived from this community – and that this support mattered.⁶¹ Philaretos figured as a rallying point precisely because he was a Chalcedonian Armenian Roman General, not one or another of these identities by itself. He represented the “Chalcedonian” party in an environment where much of the local administration had been filled with Gregorian Armenians and Syrians through imperial policy in the early part of the century. Holmes and Todt have demonstrated that over the course of Byzantine consolidation of power in the East, the Empire chose to populate the lower levels of command with locals, many of whom were local notables keeping their already existing positions of power under Roman suzerainty. Imperial administration was apparently characterized by a “thin layer of senior, centrally appointed officials who acted as the key intermediaries between Constantinople and local society”.⁶² Cases such as that of Vasak highlighted the fact that at certain times this “thin layer” came to be at odds with the local nobility. This explains Philaretos’ liberality in targeting the wealth of the local archons – he was part of a faction targeting the elite linked with local Armenian nobility networks, not targeting the small number of high administrators owing their wealth and status to Constantinopolitan networks. This would also explain the support going to the patriarch Aemilianus from the “Armenian country under Philaretos’ command”, as well as reveal the identity of those who “armed the populace and incited them to riot and pillage against the homes of the archons of Antioch” – the same archons whom Philaretos later “laid hands on” to distribute their wealth to his troops.⁶³ Philaretos had the backing of the Imperial Church – or at least of prominent elements within it. Such would also have been the case in Edessa, where the popular classes, which most probably included a high density of Chalcedonians both Roman and Armenian who welcomed intervention on behalf of Chalcedonian outsiders, would have been opposed by the firmly apostolic Armeno-Georgian aristocrats.

This is corroborated by the religious affiliations of the lieutenants surrounding Philaretos, such as Thatoul the duke of Marash, or Constantine of Gargar whose son Michael of Gargar is mentioned above as having “brigands” under his command. Thatoul

⁶¹ Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 137.

⁶² C. Holmes, *Basil II and the Governance...*, p. 373, 445; K. P. Todt, “Region un Griechisch-Orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in Mittelbyzantinischer Zeit (969-1084)”, *Byzantinische Zeitschrift* 94, no. 1, p. 269-237.

⁶³ C. J. Yarnley, “Philaretos”, p. 351.

has been linked through sigillographic evidence to the Armeno-iberian Chalcedonian Pakourianos family, and is otherwise called by Pseudo-Smbat “Armenian by race” and therefore not by creed, according to Dedeyan.⁶⁴ Another lieutenant, Gabriel, is called a “greek” by the Syriac patriarch Athanasios when Gabriel asks for his blessing, saying “you are greek and we are syrians”; moreover Willam of Tyre says that Gabriel was “Armenian in ethnicity and customs, but greek by faith.”⁶⁵ The same is true for Philaretos’ lieutenant Thoros, who is mentioned in Matthew of Edessa as being a “Roman official”, and Basil Apokapes who took Edessa on behalf of Philaretos was the son of Michael Apokapes, a lieutenant of David the *Couropalates*, the eminent Iberian lord of Tao-Klarjeti, himself of the Chalcedonian faith.⁶⁶ Another, lesser known individual named Poghosak who was *kastrophylax* in Siwawerak, a fortress less than 40 km south-east of Gargar, has also been suggested by Dedeyan as having been a lieutenant of Philaretos due to the period in which he came to this position, and his name, according to this author, exposes once again his Armeno-chalcedonian identity.⁶⁷

In fact while evidence concerning Philaretos’ ally Rupen is inconclusive, one notices that all of Philaretos’ lieutenants were Armeno-chalcedonians, except only Basil Gogh, who professed to be of the Armenian apostolic church – and even this case is arguable.⁶⁸ These people, all of whom originated from a restricted region along the Euphrates between Kharberd and Marash, all of whom rose in the ranks of the Byzantine Army at around the same time, possessed popular support and survived by it. Most of them are also, at one point or another in their careers, called brigands by the sources; this is the case for Basil, Rupen, Constantine, Gabriel and Thoros.⁶⁹ Two central conclusions can be made from this. The first conclusion is that the sociopolitical environment of the

⁶⁴ This was a common formula for describing Armenian Chalcedonians. G. Dédéyan, *Arméniens entre Grecs...*, p. 196; *Zacos Collection of Byzantine Lead Seals 2* (Spink Catalogue, 1999), nos. 128-129;

⁶⁵ William, Archbishop of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, tr. by E.A. Babcock and A.C. Krey, New York, 1943, p. 450. N. Garsoian, “The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire”, in H. Ahrweiler and A. Laiou (eds.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Washington D.C, 1998, p. 90.

⁶⁶ G. Dédéyan, *Arméniens entre Grecs...*, p. 195-198.

⁶⁷ G. Dédéyan, *Arméniens entre Grecs...*, p. 1293. This Poghosak is known to have later converted to Islam.

⁶⁸ The account of his ancestry and ascent to power suggests that he was Gregorian. It has however been proposed that this link was fabricated retroactively to establish his legitimacy among the mountain population in the fractured world of late 11th early 12th c. Cilicia. As remarked by Brosset, the accounts of the death of King Gagik explicitly state that with his death “la dynastie Bagratide s’êteignit”; M. F. Brosset, *Deux historiens arméniens: Kiracos de Gantzac, XIII^e s., Histoire d’Arménie; Oukhtanès d’Ourha, X^e s., Histoire en trois parties*, St. Petersburg, 1870, p. 53-54. It is unlikely that this would be mentioned if there were known to be other surviving members of the Bagratid family. This point is still open ended, which leaves a possibility of him being a converted Chalcedonian.

⁶⁹ For example Gabriel and Rupen, Bar Hebraeus, *Chronography...*, p. 236-237; S. B. Dedoyan, “The Armenian Intermezzo in Bilad al-Sham” in D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden, 2001, p. 169.

mid 11th century Byzantine south-east was dominated by two camps adhering to two competing networks. One of these camps seems to have consisted of those people more closely linked to the central administration through various elements in the army, the high-level imperial administrators in Antioch, and the Chalcedonian population and Church, both Roman and Armenian; the other consisted of the local non-chalcedonian population and Churches, both Syriac and Armenian, and the Armenian nobility integrated in the local administration along with their retinues. The second conclusion is that of these two factions, it was individuals pertaining to the Chalcedonian one who were regularly mentioned in sources as having been brigands.

Equipped with these conclusions, we can now reconsider the episode at the monastery of Mor Bar Sauma through the prism of these overarching political oppositions of that time and place, and the way in which the term brigand has been deployed in this context.

b) Thieves and Ravenous Wolves

If we were to analyze the episode at Bar Sauma by comparing the description of our brigands with the way through which Philaretos' Armeno-chalcedonian lieutenants are described, we would find a number of striking parallels explaining their otherwise erratic and somewhat contradictory behavior. Indeed, while an interpretation of these brigands as Gregorian Armenians or simply lawless and godless men would relegate them to the class of undefinable rogues, their being Chalcedonians explains multiple aspects of this account, such as why the authorities were so ready to be lenient towards them, going so far as giving them authority for governance over local villages, and also explaining their hostility towards the local imperial government. This would also explain how they could kill eminent individuals in that city and get away with it. Let us consider.

The attacks are mentioned as having been perpetrated at the time of the Turkish incursions, by a group that Michael the Syrian calls Bene Kazrig, or more accurately, Bene Ghazarig – the Sons of Lazarus. This group crossed the Euphrates and attacked monasteries on the western bank of the river, in the plains about Melitene and in the mountains immediately north of Hisn-Mansur. They were then settled to the south in Goubbos and Claudia, and granted imperial charters for four towns in this region. Bar Hebraeus says these people were “the sons of *Ghazarig*, the Armenians”, while Michael the Syrian calls them “some men, Armenian by race, who were called Bene Bazrig”.⁷⁰ Honigmann's analysis established Bazrig/Kazrig to also be a topographical term, Kezrig, which was the name of a village about two miles south of Charpout, some sixty miles north-east of our theatre of events, on the east side of the Euphrates.⁷¹ This village still existed in the 19th century – it is present on an 1892 *Carte du Vilayet de*

⁷⁰ Bar Hebraeus, *Chronography...*, p. 217.

⁷¹ E. Honigmann, “Zur Chronographie des Bar Hebraeus”, *Orientalistische Literaturzeitung*, vol. 3, n. 6, 1934, p. 281.

Mamouret-ul Aziz under the name of Kessirik –, but more important is the proximity of this village to Charpout. Although it is practically impossible to reconstruct demographic distribution from the 11th century, we do know that Charpout was one of the three main centers of Armeno-chalcedonianism that are mentioned, along with Agn and Erzuka, until the 20th century. Peculiarly, these three towns are recorded as having been centers of the Armenian-chalcedonian Tzat in a relatively continuous fashion since the 11th-12th centuries.⁷² Incidentally, as we have mentioned earlier, this location also happens to have been one of the main garrison posts of Philaretos until around 1084-1085, Charpout being another name of Handzit, Hisn-Ziyad, or Kharberd, near which Philaretos and Thornig made battle.⁷³ That Philaretos, who was known to surround himself with Armeno-chalcedonian lieutenants, used Charpout as a main base is quite suggestive in this context. In any case, this certainly was the geography of Armeno-chalcedonianism, and these observations heighten the possibility that Kezrig was a village inhabited by the Tzat.

This evidence is however circumstantial, and needs to be reviewed in light of the additional details in the passage. As we noted earlier, we hear that in their initial onslaught the Bene Ghazarig attacked the monasteries of Madiq, Mar Asya, Beit Sahde, Marcus, and the “most admirable” monastery of Sergisyeh. Ransacking them, they notably took 500 dinars from the monastery of Sergisyeh; they additionally attacked a nearby village called Singis (Shenje), where they rode away with 1100 dinars as well as an unspecified number of donkeys and oxen.

While describing the brigands, Michael the Syrian calls them “ (...) robber wolves and spillers of blood, who boasted the Christian name.”. Further on they are said to have “scattered upon the floor the sacred mysteries and the divine chrism; they broke with clubs the bones of the saint martyrs Sergius and Bacchus and other saints (...)”.

It is interesting that they are noted as having “boasted a Christian name”. As is generally the case while mentioning brigands, this statement may simply be remarking that, since they were brigands ransacking a monastery, they did not deserve to be called Christians. Viewed in context though, it seems doubtful that this terminology was randomly applied. The idea that individuals were “Christian in name” is used to describe Philaretos’ soldiers. After refusing Philaretos’ offer of submission, Matthew of Edessa has Thornig ask the messengers:

‘How many troops does Philaretos have?’ (...) ‘As many as twenty thousand,’ answered the messengers. Then T’ornik said: ‘I have one thousand horsemen who daily partake of the body and blood of the Son of God; on the other hand, I know for a fact that Philaretus and

⁷² A. Hakobyan, “The Orthodox-Chalcedonian Armenians From the Caucasus to the Balkans (An outline of their history and identity)”, in I. Biliarsky, O. Cristea and A. Oroveanu (eds.), *The Balkans and the Caucasus: Parallel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea*, Cambridge, 2012, p. 149; *Carte du Vilayet de Mamuret-ul Aziz* in V. Cuinet, *La Turquie d’Asie: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l’Asie-Mineure*, vol. 2, Paris, 1892, p. 339.

⁷³ G. Dédéyan, *Arméniens entre Grecs...*, p. 85-88.

all his forces are bereft and devoid of any belief in Christ, besides which they are filled with all sorts of grievous iniquities.⁷⁴

As we have seen, it is highly probable that statements such as these were intended to point to the ethnic and religious constitution of Philaretos' followers rather than their morals.

We also see further indications that these attacks were, if not driven by, at least articulated through relevant religious/political oppositions. This is most clear in the targeting of objects held sacred by the monasteries, and the desecration of the remains of the martyrs held in these monasteries, including those of St. Sergius and Bacchus. That this defilement was not a violent side-product of these attacks is hinted at in the subsequent interaction between the monks and the brigands. Michael the Syrian adds that: "as we castigated them they excused themselves, pleading ignorance."

The reader feels a hint of sarcasm and mockery in this response, showing that the attackers were aware and purposeful in the sacrilege; this implies that monasteries were not chosen simply for their riches. This attitude, according to the author, was because "They were liars, and pagans at heart"⁷⁵ This is echoed further on when this same author notes that the brigands "displayed hypocritical faces". This hypocrisy, deceitfulness and distrust is significant, in that it reflects not only frequently expressed sentiments of the Syriac community towards Byzantine authorities, but is notably an attitude that is brought up in the dual context of the religious and institutional conflicts within which the Syriac community was opposed to the Roman domination.

We can also note, along with these descriptions, that the choice of the brigand's targets are telling. All of the monasteries that are mentioned are Syriac monasteries, even though Gregorian as well as Chalcedonian religious communities are known to have existed in the region. The only settlement that is mentioned besides the monasteries is a place called Singis. Singis refers to the Shenje stream, identified with the modern Araban Çay on the Euphrates between Keysoun and Duluk. *Shenje* appears on two maps as the names of Armenian villages that disappeared in the early 20th century – one being 12 km south of Kharberd, and the other some 30 km north-east of Gargar, near present-day Çüngüş.⁷⁶ Furthermore, the name is attested in an inscription from the Coptic White Monastery in Egypt, by a certain Theodore. This Theodore was a Gregorian Armenian painter, originating " (...) from the province of Kessun, near the bridge of Shenje from the village of Makhtelle (...)"⁷⁷. Singis must therefore have been an Armenian village in Keysoun, a town and associated region to the west of Samosata along the Euphrates.

⁷⁴ Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 137-138. This is also later expressed in regards to Gabriel.

⁷⁵ Michael the Syrian, *La Chronique...*, p. 163.

⁷⁶ M. Balayan, *Kharpert and Neighboring Villages*, Harput, 1947.

⁷⁷ P. C. Dilley, "Inscribed Identities: Prosopography of the Red and White Monasteries in the Early Byzantine and Medieval Periods", in E. Bolman (ed.), *The Red Monastery Church: Beauty and Asceticism in Upper Egypt*, New Haven, 2016, p. 227.

According to Michael the Syrian, around the time of the attack on the monasteries, this region was overrun by Basil Gogh and his men under Philaretos Brachamios, and later became a center of operations for Basil, whose headquarters were based in Keysoun and nearby Raban. At this point Basil was working for Philaretos, until the Seljoukids confiscated most of his territories, presumably including Keysoun.⁷⁸ It is from this point onwards that Basil Gogh, still in control of Keysoun and Raban, began governing on his own account and began expanding his influence. What is noteworthy here is that Philaretos' assertion of control in Keysoun corresponds with the period when the attacks at Bar Sauma were occurring.

This period also corresponds with the point in the career of Basil Gogh where, having not yet “repented for his misdeeds as a brigand”, he had apparently been indiscriminately attacking monasteries. He was particularly known for pillaging Syriac monasteries, as the frequently voiced complaints of their inhabitants attests to.⁷⁹ Once again, therefore, we have a close parallel between the events at Bar Sauma and the movements of Philaretos – in this case of one of his lieutenants. Of course, we have seen that Basil Gogh is thought to have been a Gregorian. But as we have noted, this adherence to the Apostolic Church seems highly suspect, and may have involved conversion at a later date; the Syrian lords mentioned earlier, Tavgoug and Bistafor, also came under the authority of Basil, but this occurred later, not when he is said to have been attacking Syriac monasteries. Around this time, Basil was working within the sphere of Philaretos, and so should be considered within the framework of Philaretos' politics. In any case, we are able to note the religious quality of the targets as being significant factors in the selective predation of the attackers, and that it parallels that of Philaretos' lieutenants.

What we have here is therefore a group engaging in violence that is articulated through social structures defined by the religious/ethnic oppositions of their environment, who are thought not to be real Christians. This allows us to place these attackers in social networks that were overtly opposed to two groups, these being evidently the Syriac community, but also the local Gregorian Armenian community as shown by the attack on Singis. Furthermore, these people are explicitly said to have been Armenians. This leaves the possibility of their positive identification with the two groups present in the region at the time, that were in conflict with the local Syriac and Gregorian networks. One of these were the Tzatoi, the Chalcedonian Armenians, and the other were the Tondrakites.

A recent study has proposed the interesting hypothesis that the brigands mentioned in Michael the Syrian and Bar Hebraeus could be identified with the members of the Tondrakite movement, a heretical religious group that originated from the town of Tondrak in Inner Armenia, and became prevalent in the 10th and early part of the 11th

⁷⁸ Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 153.

⁷⁹ G. Dédéyan, *Arméniens entre Grecs...*, p. 1090-1094.

centuries.⁸⁰ Being linked with the earlier Paulician movement centered around Tephrike that shook the region in the 8th and 9th centuries, the Tondrakites were noted for their animosity against Christian religious establishments and against the central institutions of Armenian “feudal” society in general. This hypothesis rests on a passage in the letters of Grigor Magistros, the Armenian prince and Byzantine general whose nephew Vasak had governed Antioch for a short while. In a letter to the “Katholikos of the Assyrians”, Grigor Magistros mentions seven eminent individuals associated with the Tondrakite movement over the course of the past century, including T’vodros, Anane, Arkay, Sargis, Kiwregh, Yesu, and Ghazard.⁸¹ It has been suggested that this last “Ghazard”, referred to by the prince as a “light haired dog”, was linked to the Bene Kazrig.⁸² Perhaps the “Sons of Ghazarig”, as it were, were followers of the heresiarch, or his kinsmen.

This is a tantalizing possibility. Grigor Magistros himself had orchestrated the violent suppression of this heretical movement, and we have examples ranging from his letters to passages in Aristakes Lastivertsi attesting to the violence that pitted the Tondrakites and the Gregorian Armenian community against each other.⁸³ While this hypothesis is probable, the time-slot within which the Bar Sauma events occurred, and the way they interact with the various actors in the region, are not in favor of this argument. The first point to highlight is that Grigor Magistros’ letter had been written in the context of the Tondrakites approaching the local Syriac ecclesiastics to discuss matters of faith, even suggesting the far fetched intention of “cajoling” the Syriacs in their favor.⁸⁴ The letter was in fact a response to an inquiry about this matter by the leader of the Syriac community to the learned Armenian prince. Magistros is very vehement in stating that his interlocutors should not be open to dialogue with the Tondrakites, and that any lines of communication with them should be cut off. He warns against the danger of this by denouncing the moral decadence of the sect, calling the Tondrakite leaders and their followers dogs, thieves and ravenous wolves. The commonalities in the lexical pool employed to slander the heretics has been pointed out as being another connection – indeed the Bene Kazrig are called “robber wolves” – in addition to the fact that they are openly called thieves.

The problem here is twofold. The first is that the use of terms such as “thieves” and “wolves” defines breaks in social networks, not moral qualities. As we remarked

⁸⁰ S. B. Dadoyan, “The Armenian Intermezzo...”, p. 164-167.

⁸¹ F. Conybeare, *The Key of Truth...*, p. 145.

⁸² S. B. Dadoyan, “The Armenian Intermezzo...”, p. 166.

⁸³ Aristakes Lastivertsi, *Histoire d’Arménie*, tr. by E. Prudhomme, Paris, 1864, p. 128-138.

⁸⁴ F. Conybeare, *The Key of Truth...*, p. 142; F. Alpi, “Grigor Magistros Pahlawuni’s Letters Against the Tondrakians” presented at *Eastern Christianity in Context: Third Europaeum Joint Graduate Studies Symposium*, Leiden, 2011. For more on the Tondrakians, see N. Garsoian, *The Paulician Heresy*, Paris, 1967. For more on Grigor Magistros, see A. Weller, *Imagining Pre-Modern Imperialism: The Letters of Byzantine Imperial Agents Outside the Metropole*, New Brunswick, 2014, p. 155-194 (diss.).

above, of the 19 references to brigandage in Michael the Syrian, all besides 3 simply refer to prominent figures who are purposefully represented as being vulgar thieves and troublemakers; this is also the case for the 17 references in Bar Hebraeus, where only 2 are not attributable to either known figures or known groups (most refer to the same individuals or groups as in Michael the Syrian). Significantly, the common point between these remaining attestations is that they always describe groups that are either directly pitted against the local Syriac community in question, or against figures that are elsewhere described benignly even if not directly associated with the authors' community. This echoes the use of brigandage terminology in earlier Armenian sources from the 10th century, where the similarly anonymous brigands were pitted against those Armenian lords that were depicted as most pious and popular – often these figures were related to the patrons of the authors. One is reminded of the brigands of Sassoun who stood fast against the onslaught of Muslim generals, but also attacked and pillaged Armenian lords and towns.⁸⁵ These terms simply express that the people denoted by them did not belong to the same sociopolitical networks as the users, not that they were thieves by profession; and as we have seen, current anthropological theory suggests that “brigandage” as an independent phenomenon seems to have been a literary fabrication. People of all classes and communities “did brigandage” much in the same way that Scandinavians went “a-viking”. It was an act, not an identity.

One should also remember that calling rivals “thieves” was a slander that had a long and venerable history in ecclesiastic controversy, but one that occurred in the context of heated religious debate, and did not imply that rival ecclesiastics were engaging in brigandage. Significantly, in his account of the separation of Iberians from the Armenian Church, the 10th century historian Uxtanes of Sebasteia quotes a 6th century letter from the Katholikos Movses II of Eghivard to Kyron, the Katholikos of Iberia, where he refers to Nestorians as “robbers, thieves and ravenous wolves” in much the same words Grigor Magistros uses when talking about the Tondrakites.⁸⁶ Indeed, these expressions in Grigor Magistros, the letters in Uxtanes of Sebasteia, Michael the Syrian, as well as Byzantine usage we saw above all seem to stem from John 10:1-8 and the parable of the sheepfold. They are thus literary formulas used to refer to real social/religious cleavages.

The second point is the position of the Tondrakites in the social environment of the time. Grigor Magistros' actions against the sect were undertaken in the early years of his appointment, that is in the early 1050's. His letters as well as the reports brought to us by Aristakes describe the degree to which this persecution was wide-ranging and

⁸⁵ Numerous 9th-early 10th century accounts of brigands appear in the history of Yovhannes Drasxanakertsi, *Histoire d'Arménie*, tr. by P. Boisson-Chenorhokian, Louvain, 2004. These are shown as continuously coming from the same geographic locations.

⁸⁶ Uxtanes of Sebasteia, “La Sécession des Ibériens,” in M. F. Brosset (tr.), *Deux historiens arméniens: Kiracos de Gantzac, XIII^e s., Histoire d'Arménie; Oukhtanès d'Ourha, X^e s., Histoire en trois parties*, St. Petersburg, 1870, p. 279.

violent; they involved forced conversions, confiscation of property and execution.⁸⁷ It is therefore not surprising to learn from these very same sources that as a result of this, in the aftermath of their persecution the Tondrakites were very discreet about their identity, and perhaps even open to a political compromises of some sort – we see this occurring earlier with the Paulicians. The overtures initiated by them to the Syriac Church points in this direction. This was something they were certainly not prone to do decades earlier, as they uprose against the nobility and destroyed castles – persecution had left its mark. Discretion is additionally indicated by warnings in Grigor Magistros’ letters that the Tondrakites hid themselves, and tried to pass themselves off as “regular” Armenians, although their peculiar customs and rituals would have betrayed them; the Syrian ecclesiastics are therefore advised to look out for such aberrations and act on them.⁸⁸ All this paints a picture where scattered groups of Tondrakites, in the aftermath of systematic persecutions, lived in the fear of its shadow, and were trying to find ways to accommodate themselves or disappear into their surrounding communities. This process would have taken place over the course of the decade separating the destruction of the movement and the events at Bar Sauma. There are also no indications of any Tondrakite activity after Grigor’s military operations. It is therefore hard to believe that a large group of Tondrakites were consistently attacking Syriac monasteries at a point where they were trying to not attract too much attention, and open dialogues with this very same Syriac Church. To this we can add a third note, that Tondrakites very rarely appear in Syriac sources, but in older references concerning Paulicians, they are always referred to as Maninaye – Manichaeans.⁸⁹

This difficulty in placing the Bene Kazrig among the Tondrakites leaves us with the Armeno-chalcedonian option. Further analysis of their activities seem to corroborate this identification. The designation of the Bene Kazrig as being “Armenians by race” is of note. As we have seen with the lieutenants of Philaretos we have discussed, notably the lords Thatoul, Thoros and Gabriel, all of which were from the surrounding region, designation as “Armenian by race” was a formula regularly used to imply the expression “Armenian by race, but Greek by creed”, a diagnostic expression indicating Armenians of the Orthodox Imperial faith.

This evidence is complemented by the treatment of the *catepan* of Melitene by the brigands. This catepan is called Krinites, which is an Armenian name. This name is actually a family name with a considerable sigillographic presence, and has been associated with the noble Armenian Mousele family, itself an offshoot of the large Mamikonian clan, the same family of which Philaretos’ nemesis Thornig Mamikonian was a member.⁹⁰ Such associations firmly place the *catepan* within the

⁸⁷ For example, F. Conybeare, *The Key of Truth...*, p. 146, 151; Aristakes Lastivertsi, *Histoire d’Arménie...*, p. 134.

⁸⁸ F. Conybeare, *The Key of Truth...*, p. 145.

⁸⁹ Michael the Syrian, *La Chronique...*, p. 3; Bar Hebraeus, *Chronography*, p. 116.

⁹⁰ P. Charanis, “Armenians in the Byzantine Empire,” in *Studies on the Demography of the Byzantine*

noble Gregorian Armenian networks of the region. The *catepan* Krinites was therefore part of the local level of imperial administrators, and like them, he was most probably chosen for this role specifically because of his close links to the nobility of the region. Holmes highlights the fact that figures with close ties to the Armenian elite were chosen in times of disturbance along the Eastern frontier, and the 1060's was certainly a time of disturbance, marked by turmoil in Antioch and increasingly violent Seljuk raids. Most significantly, this placement differentiates him from the level of high administrators with closer ties to Constantinople such as Philaretos and his backers in the army, and such a differentiation allows us to explain the erratic interactions between the brigands and the imperial government in Melitene. While the Bene Kazrig were targeting the local communities and monasteries, it was the "masters of Melitene" that convinced them to settle in the country of Goubbos and Claudia. Not the *catepan* himself. While the Bene Kazrig received rights to the abandoned land in these places from the local government, this attribution of land and villages was not done through negotiations with the local elite, but by their receiving an imperial grant for land – therefore from the Emperor himself (that is, the central imperial bureaucracy). Presumably this was done with elements in the government that were linked not with the local elite, but with the elite of the central government. They were therefore treated with deference, and accommodated, not by the local elite but by the central government. This is typical Byzantine behavior, and not one generally seen between conflicting Armenian factions. Hence, the fact that violence continued to occur against the monasteries, and subsequently against the judge in Melitene as well as Krinites and his family, does not conflict with the relationship between the Sons of Kazrig and the state. They were engaging in group violence against a competing faction consisting of the Syriac community, the Gregorian Armenians and the Armenian nobility. The Bene Kazrig themselves were a part of a larger faction constituted of Romans and Romanized Armenians, and treated terms with this faction and their representatives in the provincial government. Hence it is explained how a gang of brigands could not be "dealt with" by the government in Melitene; they were not outliers committing crimes, but a faction with partisans in government itself.

We see the violence enacted against Krinites and his family paralleling the violence against the nobles taking place later in Edessa and Antioch, and the fact that the brigands focused on ransacking Syriac monasteries and vandalizing sacred precincts is also relevant here. We have no other evidence of such hostilities between the Gregorian Armenian and Syriac communities in this region at this time, while hostilities between Syriacs, Armenians and Chalcedonians are very much in evidence in the great cities around this region around this time and in the decades following these events.⁹¹ Notice how Michael the Syrian resumes the state of affairs less than a decade

Empire: Collected Studies, London, 1972, p. 224.

⁹¹ G. Lebeniotes, *The Political Collapse of Byzantium in the East: The Eastern Frontier and Central Asia Minor in the Second Half of the 11th Century*, Thessaloniki, 2007, p. 269.

before the episode of Mar Bar Sauma: “(...) and the persecution was very violent and very harsh, just like those that the pagans had once incited against the Christians. Thus, while outside the Christians were persecuted by the depredations and the pillaging of the Turks, inside they were oppressed even more by the Chalcedonians, which justice will not tolerate. That the reader understands!”. Mirroring his attempts to influence the Armenian Church, Philaretos himself had tried to push his own candidate for the Patriarchate of the Jacobite Church, a certain Abdoun, through bribery, which earned the hate of Syriac ecclesiastical community, causing them to abandon his territories and elect their own official elsewhere.⁹² This had followed a long period of tension with the Byzantine government which had tried to impose itself on the Syriac Church ever since the consolidation of imperial authority in the East, even causing the Patriarch Mor Dionysos IV Yahya to leave Roman lands for Muslim-controlled Amida, likely sometime during the reign of Michael IV.⁹³ Likewise, in addition to the turbulences in Antioch attributed to the Patriarch Aemilianus, Matthew of Edessa mentions hostilities and violence occurring between the Antiochene Romans and Armenians in that city “(...) twenty years before this time (...)”.⁹⁴ That is twenty years before the year 533 of the Armenians (1085-1086), which would correspond to the decade of the 1060’s. These hostilities included public humiliation of Armenians and clashes between Armenian merchants and Roman citizens of Antioch in the city market.⁹⁵

All of these elements put together suggest that the actions of the Bar Sauma brigands in Michael the Syrian and Bar Hebraeus closely parallel the activities of Armeno-chalcedonian actors from the region at that time, suggesting that the brigands might have belonged to this same demographic. This hypothesis, however, would require much deeper contextual analysis to be established with any further certainty. Here the expression “contextual analysis” should be especially highlighted. While we have been identifying individuals as Armeno-chalcedonians over the course of our discussion and matching them with activities by those of other social actors, it may be remarked that we have not discussed the Tzatoi on their own terms despite their centrality to the topic. This is due to the nature of our sources, but is also an historiographic issue. While individuals are noted as having been Armenian Romans, and Tzat communities are at times mentioned as having existed in certain locations, there are almost no accounts

⁹² Michael the Syrian, *La Chronique...*, p. 175.

⁹³ *Ibid.*, p. 147. This was in response to an arrest warrant issued most likely by Constantine the governor of Antioch, brother of the Emperor Michael IV Paphlagon. After the exile of Mor Dionysos, followed by that of Mor Abraham the bishop of Kalisoura, the Byzantine prefect of Melitene sent gifts and presents to the Marwanid governor of Amida to hand over Mor Dionysos, with the governor of Amida refusing to do so.

⁹⁴ The riots in Antioch were ascribed to Aemilianus by the Logothete of the Drome Nikephoritzes, an enemy of the Patriarch who might have been directing an unfounded accusation against him. Nevertheless, the populace seems to have sided with the Patriarch even if he may not have overtly caused the riots himself, this being unlikely.

⁹⁵ Matthew of Edessa, *The Chronicle...*, p. 148-149.

from this period of them acting as a community, as is the case with other ethnic groups; rather they are always shown as though acting on their own account. This atomization of Tzat agency has been aggravated by a modern historiographic tendency to view most Armenians in Byzantine service who are not explicitly Gregorian, as part of this ethno-religious group. Following Kaldellis, it seems more likely that many of the individuals bearing Armenian names or from families with Armenian names, did not see themselves as Armenians but Romans – especially if the family had been settled in the Empire for many generations.⁹⁶ Thus, many such individuals designated as Tzat, especially from the 10th century onwards when Armenian relations with Byzantium were revitalized, could not be so, since the main trait of the Tzat was that they considered themselves to be Armenians – while many of the individuals indicated as being Tzat in historiography were simply Roman high officials of Armenian descent behaving as Romans while interacting with actual Armenians.⁹⁷ This not only limits our list of Tzatoi, but also what we can say about them as a group for the 11th century outside theological controversy. Furthermore, very little can be said about the inner workings of the community, since we have no sources explicitly on them or by them besides scattered inscriptions and colophons of a later date; the only source we know to have been exclusively devoted to their customs and given lists of villages inhabited by them, the third book by Uxtanes of Sebasteia, is unfortunately lost.⁹⁸ The only thing we can say about this community at the time was that they were employed by the Empire, but were approached with suspicion by the Romans who did not see them as proper Romans, and were disliked by the Gregorian Armenians and Syriacs, who saw them as being Romans. It is highly probable that this important yet marginalized and historically ill-attested group was further alienated by these communities in a time of crisis. In a sense, what we have tried to do in this discussion is attribute independent agency to this group in a context suffering from a dearth of sources.

If this hypothesis is true, it would be impossible to know whether these Tzatoi were reacting to popular discontent against Byzantine policies that were expressed through harassment against the Armeno-chalcedonians, or if this latter group were effectively taking advantage of their favorable position under Byzantine rule.

⁹⁶ A. Kaldellis, *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*, Cambridge, 2019, p. 178-180. He highlights Cheynet's remark that "nostalgic feeling towards a family's place of origin must have gradually disappeared" after a few generations were settled in Byzantium, especially among aristocrats, since "foreignness" was not something Byzantines were very enthusiastic about.

⁹⁷ Kaldellis remarks that many of the nobles from the 10th century onward who had Armenian names and have generally been pointed out as being Armenian, do not show any indication of having self-identified as Armenian. They behaved as Romans. A. Kaldellis, *Romanland...*, p. 178. The legendary Armenian lineage of the Macedonian emperors is another, more complicated political issue.

⁹⁸ K. Nakada, "Uxtanes of Sebasteia and Byzantine-Armenian Relations in the 10th Century", *Révue des Études arméniennes* 38, 2018, p. 169. The third book of Uxtanes of Sebasteia was apparently called "On the Baptism of the Nation called the Tzat".

If we were to combine what is hinted at in the Bar Sauma episode with what has been discussed in relation to Philaretos and his circle, a pattern arises. Although there is geographical overlap between Philaretos' origins and the movement of the Armenian bands, we cannot say that the group in the Bar Sauma episode was indeed Philaretos' "band", since the first attested seal of Philaretos has been dated to the 1050's-1060's, where he is described as a *taxiarch*.⁹⁹ Nor can we say that Basil Gogh himself was associated with this group – Basil was indeed the son of a certain Ghazar – but he was presumably also in the Roman Army under Philaretos, and the Sons of Lazar were certainly no Roman soldiers.¹⁰⁰ The relationship is still open to debate.

Nevertheless, if we are to judge that the companions of Philaretos were quite old by the end of the century – Basil Gogh is explicitly stated as being so, dying in the early 12th century, while Thoros was known as the "old man of the mountain", often being confused with the Ismaelite leader of the Hashashin known by the same name – the beginning of the careers of Philaretos, Gogh, Constantine and the others can be roughly dated to these two decades following the assertion of Byzantine presence in the region. This period would correspond to their youth, when they were supposedly brigands, and it is only in the following two decades that we see these figures rise to power alongside Philaretos. This, along with the fact that all the figures that have been discussed find their origins in a narrow district stretching from Hanzit to Hisn-Mansur, and the fact that all of the agents on the scene either were or may have once been Armeno-chalcedonians, opens the possibility that the "brigandage" that is often mentioned as being rife in this region, might in fact refer to activity that permeated this region at the time, that was driven by Armeno-chalcedonians.

Conclusions

This evidence can be assembled into a coherent picture. While it is difficult to establish specifics, it is possible to suggest that under the ongoing Byzantine missionary attempts of the mid 11th century and their conflict with the eastern churches, the Armeno-chalcedonian community suffered at the hands of Syriac and apostolic Armenian communities angry at the state and those aligned with its religious ideology. Although it is difficult to say precisely whether this community self-identified as a distinct group or was assimilated along with the rest of the Byzantines, and one must be wary of making sweeping generalizations in this obscure territory, it is clear that this community was numerous in this region and politically potent, and very much disliked by the local Armenian and Syriac population which adhered to the Armeno-Georgian aristocracy. The Armeno-chalcedonians would have then retaliated in a series of attacks and harassments of local miaphysite and Syriac communities in what has been characterized as "brigandage" in our Armenian and Syriac sources.

⁹⁹ J. C. Cheynet, "Les Brachamioi...", p. 66.

¹⁰⁰ S. B. Dadoyan, "The Armenian Intermezzo...", p. 169.

All this would have coincided with turkic incursions that certainly ravaged the settlements of these Armeno-chalcedonians along with others, but may have pushed certain members of this community to migrate south-west across the Euphrates, since we see other sections of the population relocating further west due to these invasions – they all got caught up in turkic raids that spread there as well. Through a process of brokerage between state and bandit group recalling the negotiations between the state and Isaurians mountain-men in Late Antiquity, the Byzantine government would have granted land and authority to the displaced populations to which the brigands belonged, integrating them into the local civil government as well as into the army. This would not have been enough to alleviate the tensions ignited between these communities, tensions which would have lasted for decades even after the dissipation of Byzantine influence.¹⁰¹ One result of this, however, would have been the more widespread presence of Armeno-chalcedonian individuals in the local imperial hierarchy, meant to create a balance between the presence of Chalcedonian administrators and the Gregorian nobility prominent in the region. In typical Byzantine fashion, these would have been picked from the leaders of these troublesome groups over the course of the two decades following the Byzantine consolidation of power in the region (from the late 1040's to the late 1060's). The result of this process would have been the likes of Philaretos, Constantine, Thoros, and the others who remained, regardless of everything, within the sphere of Byzantine influence, if not practically at least in formality, as is demonstrated by their continuous use of Byzantine titles and functions on seals well after the Empire stopped having any significant presence in the region. If anything, all of these figures owed their status and power to their careers in the Byzantine army, and not to any link with the local nobility. Thus the reason they were called brigands was their association, either through the networks of family, friendship or simply religious affiliation, with sections of frontier society that had engaged in acts of violence against the communities that produced the sources that call them so.

Despite this evidence, the argument presented here remains an hypothesis. Much still remains to be said about the dynamics of the relations between Chalcedonian Armenian lords, the Byzantine state, and the Gregorian Armenian nobility.¹⁰² This hypothesis nevertheless conforms with recent studies on the administration of the eastern frontier during the 11th century, that has revealed the presence of a small layer of high-level Byzantine administrators beneath which a multitude of locals, particularly from the

¹⁰¹ K. Hopwood, "Bandits Between Grandees and the State...", p. 177.

¹⁰² It has been observed that some other Armenian figures of Chalcedonian faith are not vilified in the same way that Philaretos Brachamios and his lieutenants are; for example Basil Apokapes who took Edessa for Philaretos; T. L. Andrews, *Matt'eos Urhayec'i and His Chronicle: History as Apocalypse in a Crossroads of Cultures*, Leiden, 2017, p. 65. Our opinion is that this would once again be related to the nature of the aristocratic networks into which these individuals were integrated; Basil was part of the extensive Boilas family that was rooted in the east but was very much a Byzantine family. In reference to what we discussed above (n. 96 and n. 97), it might also be because these figures were not Chalcedonian Armenians, but simply Romans with Armenian ancestry.

Armeno-georgian nobility, were assigned functions.¹⁰³ Our discussion has attempted on the one hand to explain the identity and behavior of these “brigands” around Melitene through demonstrating how they were situated in the sociopolitical conflicts that marked the period. However, our understanding of the interactions between the state, noble networks and local communities, and in particular how the Armeno-chalcedonian element played into this, is still incomplete. Further inquiry into textual as well as sigillographic data is necessary to further develop our understanding of the matter.

¹⁰³ C. Holmes, *Basil II and the Governance...*, p. 388-389.

Lorsque la périphérie assiège et conquiert le centre : certains aspects des relations entre Byzantins et Turcs, XII^e et XV^e siècles

Charis Messis

Abstract: This contribution examines one of the various ways in which the Byzantines perceived the Turkish threat from the twelfth century onwards. The main issue addressed here is that of the perception of this threat as targeting the body itself of the Byzantines. The analysis is concentrated on the case of sodomy which, according to the Byzantines, is typical of Turkish mores, and it touches upon the cases of “sodomization”, real or alleged, of certain members of the late Byzantine elite who do not object to a status of cohabitation with the Turks.

Keywords: Byzantine, Turk, Latin, sodomy, beards.

Dans un article publié en 2011, j’avais abordé la question des rapports qui s’instaurent entre Byzantins et Occidentaux pendant une période s’étalant de la fin du XI^e siècle jusqu’à la prise de Constantinople par les Turcs¹. J’y ai traité des attaques portées à la personne sexuée de l’adversaire, plus précisément au fait de porter ou non une barbe, et des stratégies rhétoriques mises au point pour rendre lisibles et compréhensibles les logiques et les circonstances de l’affrontement. Les conclusions en étaient que les lectures sexuées des rapports qui se nouaient entre les Byzantins et les Latins étaient des lectures éminemment politiques et qu’à travers un discours sur le corps, la masculinité et la féminité, se lisaient des représentations différentes du social, se définissaient des identités culturelles particulières, se réalisaient des ruptures et se décidaient des choix personnels.

À l’inverse des Occidentaux qui s’attaquaient au visage, à la personne sociale, à l’être et au paraître de l’homme byzantin, au moins en temps de crise, les Turcs semblaient respecter l’intégrité faciale de leurs adversaires, car ils considéraient le rasage de la barbe, sauf punition destinée à provoquer l’infamie d’une personne², comme « une idée

¹ Ch. Messis, « Lectures sexuées de l’altérité : les Latins et identité romaine menacée pendant les derniers siècles de Byzance », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 61, 2011, p. 151-170.

² Doukas, *Histoire*, XV 4, éd. V. Grecu, *Ducas, Istoria turco-bizantină, 1341-1462*, Bucarest 1958, p. 87-89, à propos de la punition infligée par le sultan Bajazet aux ambassadeurs de Tamerlan : ὁ Παγιαζήτ ἐκέλευσεν ξυρίῳ καθᾶραι τοὺς πάγωνας καὶ ἀποπέμψαι ἀτίμους.

répugnante des Francs », selon un chroniqueur turc du XV^e siècle du nom d'Achiq Pasha zade³. La menace que les Turcs représentaient pour l'Empire s'exprimait sous d'autres formes rhétoriques, dont il sera question dans cette intervention.

Perçus comme une menace depuis la fin du XI^e siècle et leur victoire écrasante à Matzikert en 1071, les Turcs, seldjoukides d'abord et ottomans ensuite, apparaissent comme des musulmans typiques, héritiers des caractéristiques attribuées aux Arabes, caractéristiques forgées par une longue tradition ethnographique et accentuées par la controverse religieuse⁴. Certes, ceux-ci étaient des barbares cruels, perfides et impurs, mais ils étaient surtout les adeptes d'une autre religion qui menaçait l'existence de la chrétienté.

À l'image des Orientaux de l'antiquité tardive, efféminés à cause d'un surplus de chaleur (corporelle et climatique)⁵, succéda celle des Arabes musulmans, qui prenait en considération leur indéniable impétuosité guerrière. En relation avec la nouvelle réalité du terrain, une réélaboration des postulats ethnographiques antiques conduisit à la constatation que la nature débridée des musulmans serait la manifestation non pas d'une effémination perverse, mais plutôt d'une masculinité incontrôlée. Le Pseudo-Stéphane d'Alexandrie, qui procéda à la constitution de la table astronomique des Arabes, datable vers les années 775-780⁶, reconnaît le penchant des musulmans pour les rapports sexuels ainsi que leur lascivité (« elle est une nation lascive inclinant vers les rapports sexuels avec les femmes et les hommes »⁷), et tente d'expliquer la contradiction existant entre, d'un côté leur prétendue mollesse due au climat de leurs contrées et à leur constitution corporelle et, de l'autre côté, leurs succès militaires : « les habitudes corporelles de cette

³ E. Zachariadou, *Ιστορία και θρόλοι των παλαιών σουλτάνων (1300-1400)*, Athènes, 1991, p. 175 ; cf. aussi ead., « Η ακολουθία του Σπανού: Σάτιρα κατά του λατινικού κλήρου », dans S. Kaklamanis, A. Markopoulos, G. Mavromatis (éd.), *Ενθύμησις Νιλόλαου Μ. Παναγιωτάκη*, Herakleion, 2000, p. 257-267, ici p. 267.

⁴ Sur les rapports entre les Byzantins, l'Islam et les Turcs, en général, pendant les derniers siècles de Byzance, voir J. Meyendorff, « Byzantine Views of Islam », *Dumbarton Oaks Papers* 18, 1964, p. 115-132 ; A. Ducellier, « Mentalité historique et réalités politiques : l'islam et les musulmans vus par les Byzantins du XIII^e siècle », *Byzantinische Forschungen* 4, 1972, p. 31-63 ; id. « L'islam et les musulmans vus de Byzance au XIV^e siècle », *Byzantina* 12, 1983, p. 93-134 ; id., *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age VIIe-XVe siècle*, Paris, 1996 ; M. Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul, 1994 ; R. Shukurov, *The Byzantine Turks, 1204-1461*, Leyde, 2016 ; B. Kitapçi Bayri, *Warriors, Martyrs, and Dervishes. Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome (13th-15th Centuries)*, Leyde, 2019.

⁵ Sur les lectures ethnographiques du monde pendant l'Antiquité, voir en général M. Sassi, *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago, 2001.

⁶ Stéphane d'Alexandrie, *Sur l'Islam*, éd. H. Usener, *Kleine Schriften*, vol. III, Osnabrück 1965, p. 247-322, ici p. 273-274. Voir aussi G. Dagron, « 'Ceux d'en face'. Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins », *Travaux et Mémoires* 10, 1987, p. 207-232, ici p. 221, n. 72 et surtout P. Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VII^e-XIV^e siècle)*, Paris, 2006, p. 17 (sur la datation du texte) et p. 33-54 (sur le personnage historique de Stéphane d'Alexandrie et ses transformations légendaires).

⁷ Stéphane d'Alexandrie, *Sur l'Islam*, éd. Usener, p. 274, 10-12.

nation sont féminines et molles, celles de l'âme sont masculines et viriles (ἀνδρῶδεις καὶ ἀρρενικάς) »⁸. Lascivité féminisante et impétuosité masculine cohabitent chez les Arabes et leur attribuent leur propre physiognomonie historique et culturelle. Cette ambiguïté s'accroissait avec la concurrence d'un autre portrait de l'Arabe, fondé cette fois sur la Bible, qui renvoyait à la différence fondamentale entre liberté et esclavage⁹, ces derniers étant considérés comme subalternes du fait qu'ils descendaient de l'esclave Agar. Cette hiérarchie biblique rassurait profondément les Byzantins, car elle ne remettait pas en cause leur supériorité politique, morale et intellectuelle. Tout au long de l'histoire de Byzance, et surtout pendant les derniers siècles, ces peuples 'esclaves' ont été perçus par la pensée théologique comme un instrument mis en place par Dieu pour punir son peuple de ses errements moraux¹⁰.

À partir du VIII^e siècle, l'Arabe musulman devient un portrait littéraire dans lequel s'exprime un monde à l'envers où « l'observance de notre religion (chrétienne) est brimée, comme si elle était un crime, que les sentiments les plus irrationnels étaient honorés, que la débauche était célébrée et les passions violentes appréciées, que la turpitude de l'inconduite était glorifiée de bien des manières, qu'on se servait des corps des mâles comme de celui de femelles, qu'on pervertissait la création, que tout était plein de désordres et avait pris le chemin du mal »¹¹. Les Arabes étaient l'expression d'une nature immodérée, qui alimentait l'imaginaire des pires débauches¹². Au XV^e siècle, suivant une longue tradition, Macaire Makrès construisit la différence entre chrétiens et musulmans sur la base de la division entre âme/esprit et corps, les chrétiens étant identifiés au premier et les musulmans au deuxième : « Dieu n'est-il pas pour eux leur ventre et l'indécence leur vraie gloire ? Leur bonheur ne se définit-il pas par la saillie et par tout commerce sexuel illégal et impur ? Ne se jettent-ils pas toujours dans la bourbe des plaisirs ? Ne préparent-ils pas jour et nuit la fiente des passions les plus honteuses ? »¹³ [...] « [la vie musulmane] est un exemple

⁸ *Ibid.*, p. 274, 15-16.

⁹ Cf. Nicétas Choniates, *Histoire*, éd. I. van Dieten, *Nicetae Choniatae, Historia*, Berlin - New York, 1972, p. 117 : ἕως πότε παραλλὰξ ἔρποντα ἐσεῖται τὰ ἄτοπα καὶ οἱ μὲν τῆς δουλίδος Ἄγαρ ἀπόγονοι κατακυριεύσουσι τῶν ἐλευθέρων ἡμῶν ; Ducellier, « Mentalité historique... », p. 37-41.

¹⁰ S. Vryonis, « Byzantine Attitudes toward Islam during the Late Middle Ages », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 12, 1971, p. 263-286, ici p. 265-269.

¹¹ Jean Caminiatès, *La prise de Thessalonique*, éd. G. Boehling, *Ioannis Caminiatae, De expugnatione Thessalonicae*, Berlin, 1973, ch. 72.77-84 (tr. fr. P. Odorico, *Jean Caminiatès, Eustathe de Thessalonique, Jean Anagnostès, Thessalonique. Chroniques d'une ville prise*, Toulouse, 2005, p. 131).

¹² Voir aussi les remarques très pertinentes de M. Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, 2002, p. 87 : « c'est toujours ailleurs que dans sa propre société que l'on rêve d'une sexualité plus libre, où les rapports entre les partenaires seraient plus faciles... cette tendance durable à voir le paradis sexuel loin de chez soi indique le caractère mythique de la notion de liberté sexuelle, qui repose largement sur l'ignorance des systèmes de contraintes et de dépendances caractérisant les autres sociétés ».

¹³ Macaire Makrès, *Discours*, éd. A. Argyriou, *Macaire Makrès et la polémique contre l'Islam*, Vatican, 1986, I, 14, 2-6 (p. 242). Une construction identique chez Jean Cantacuzène, *Discours contre Mahomet*, éd. K. Förstel, *Johannes Kantakuzenos Christentum und Islam. Apologetische und Polemische Schriften*, Altenberge, 2005, II.138-150 (p. 282-284).

de toute corruption, de toute perversité et de rapports innommables »¹⁴ car « l'islam a exploité toutes les voies pour le plaisir »¹⁵. Dans cette vision des choses, les rapports avec les musulmans sont présentés comme complémentaires. L'âme et le corps ne sont, en fait, que les deux faces d'une même pièce de monnaie. Dans l'imaginaire qui permet tout renversement, un rapport passionnel s'est établi souvent, fait de charme et de dégoût, d'attraction et de rejet, fantasmé par la *christianisation* de l'ennemi et la *musulmanisation* de soi, « un cheminement de l' 'autre' au 'même' » selon Gilbert Dagron¹⁶, comme nous pouvons le constater dans le poème *Digénis*, dans lequel le père du héros, de musulman qu'il était, est devenu chrétien, s'est établi dans un palais et reste dans les limites d'un rapport monogamique chrétien, tandis que son fils Digénis, tout chrétien qu'il soit, adopte l'errance de ses ennemis et manifeste une inconduite typiquement musulmane en matière sexuelle. Pour les Byzantins, les musulmans arabes constituaient une sorte de miroir et, en matière de sexualité, un alter-ego qui mettait en cause plusieurs de leurs certitudes.

L'image paradigmatique de toute sorte de débauche sexuelle sera transférée entièrement aux Turcs, en particulier dans les écrits de leurs détracteurs les plus intransigeants. De toute la gamme traditionnelle des inconduites sexuelles attribuées aux musulmans arabes, les auteurs byzantins, à partir au moins de la fin du XI^e siècle, distinguent la sodomie comme caractéristique centrale du comportement des Turcs. En implorant l'aide occidentale dans une lettre adressée au comte Robert de Flandre, lettre à l'authenticité douteuse, Alexis I^{er} pose les bases de cette topique quand il y souligne que les Turcs, entre autres méfaits en matière sexuelle, « avilissent en les sodomisant des hommes de tous âges et de tous rangs : enfants, adolescents, jeunes hommes, vieillards, nobles, domestiques et, pire encore et criminel, clercs et moines, même, ô honte, ce que l'on n'avait jamais dit ni entendu dire depuis les origines, évêques. Ils ont même tué un évêque en commettant ce péché abominable »¹⁷. Certes, l'horreur que provoque la sodomisation des évêques exprime une préoccupation plutôt occidentale que byzantine, mais le texte se situe au début d'une série qui conduira à la fin du XII^e siècle à l'attribution

¹⁴ Macaire Makrès, *Discours*, ed. Argyriou, I, 3, 6-7, (p. 240).

¹⁵ *Ibid.*, I, 7, 9, (p. 241).

¹⁶ G. Dagron, « 'Ceux d'en face'... », p. 228. Dagron examine le poème de *Digénis* en tant que manifestation de la société frontalière, dont il est issu, qui prend ses distances avec les empires respectifs, une société qui « transforme la frontière en un royaume autonome de guerriers sans guerre, qui a rompu avec les Empires rivaux » (p. 225). À notre avis, ce rapport ambigu et ce jeu d'analogie et de symétrie sont partagés d'une manière générale par la majorité des discours dominants des Byzantins sur l'islam, de manière explicite ou implicite.

¹⁷ Lettre préservée seulement en version latine, *Epistola Alexii imperatoris*, PG 131, col. 565-8, surtout col. 565D : « Totius aetatis et ordinis viros, id est pueros, adolescentes, juvenes, senes, nobiles, servos, et, quod pejus et impudentius est, clericos et monachos... et quod ab initio non dictum neque auditum est, episcopos Sodomitico peccato deludunt, et etiam unum episcopum sub hoc nefario peccato jam crepuerunt ». Sur cette lettre, voir M. de Waha, « La lettre d'Alexis I Comnène à Robert I le Frisson : une révision », *Byzantion* 47, 1977, p. 113-125 ; C. Gastgeber, « Das Schreiben Alexios' I. Komnenos an Robert I. von Flandern. Sprachliche Untersuchung » dans G. De Gregorio – O. Kresten (éd.), *Documenti medievali greci e latini. Studi comparativi*, Spoleto, 1998, p. 141-185.

à Mahomet lui-même du comportement sodomite. Si, selon Bartholomée d'Edesse, un auteur probablement du XII^e siècle, Mahomet usait de potions et de médicaments pour satisfaire son insatiable appétit pour les femmes¹⁸, si pour Eythyme Zigabènos, suivi de près par Nicéas Choniates, il a prescrit la sodomisation des femmes chez les musulmans¹⁹, pour Eustathe de Thessalonique, si on en croit Nicéas Choniates, Mahomet était lui-même un pédéraste²⁰. La distance qui va du sodomite au pédéraste est aisément franchie, du fait de l'imprécision intentionnelle du vocabulaire traitant de la sexualité et du goût des Byzantins à 'archaïser' leur réalité. Deux images alors se dessinent et se stabilisent à cette époque, une qui attribue à Mahomet un enseignement qui permet la sodomisation des femmes, et une autre qui le traite carrément comme pédéraste. La première image est surtout suivie dans les pamphlets religieux : ainsi par exemple, pour Théodore Mouzalon au XIII^e siècle, Mahomet non seulement n'a pas interdit les « ἀνδρομανίας » mais en revanche, il les a permises²¹. *Andromaniai* ici, selon un usage bien établi dans la littérature pénitentielle, signifie l'acte de sodomisation avec un partenaire homme ou femme. La seconde image, qui veut que Mahomet soit un pédéraste, se retrouve chez un historien du XIV^e siècle, Ephrem d'Ainos²². Les deux constructions, celle du sodomite de femmes et celle du pédéraste, auront la vie longue dans les siècles suivants et conditionneront les images des Turcs comme groupe religieux²³ pour arriver au portrait ethnographique que Doukas brosse des Turcs au XV^e siècle : « cette nation est très incontinent, portée vers les sens comme aucune autre, licencieuse telle aucune autre race, insatiable dans la débauche. Lorsque ses sens s'échauffent, elle se mélange selon ou contre nature et sans jamais s'arrêter, avec mâles et femelles, voire avec des animaux sans jugement, et ceci

¹⁸ Bartholomée d'Edesse, *Réfutation*, éd. K.-P. Todt, *Bartholomaios von Edessa Confutatio Agareni*, Altenberge 1988, ch. 7.24-27 (p. 8).

¹⁹ Eythyme Zigabènos, *Panoplie Dogmatique*, PG 130, 1349C ; Nicéas Choniates, *Trésor de l'Orthodoxie*, PG 140, 116D : καὶ χρῆσασθε ταῖς γυναιξίν ὑμῶν ἀμφοτέρωθεν.

²⁰ Eustathe de Thessalonique, in Choniates, *Histoire*, ed. van Dieten, p. 216-217 : εἰ θεὸν ἡγοίμην ἀληθινὸν τὸν παιδεραστὴν καὶ καμηλώδη καὶ πάσης πράξεως μυσσαρᾶς ὑφηγητὴν καὶ διδάσκαλον.

²¹ Théodore Mouzalon, *Eloge de Nicéas le Néomartyr*, dans F. Halkin, *Hagiographica inedita decem*, Turnhout 1989, p. 127-154, ici p. 132, l. 137. Dans le même esprit, voir la *Dialexis du moine Euthyme avec un Sarrasin*, éd. E. Trapp, « Die Dialexis des Mönchs Eythymios mit einem Sarazenen », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 20, 1971, p. 111-131, ici p. 127.312-315, selon laquelle toute la vie de Mahomet « était pleine de débauches, d'actes honteux, des adultères, d'*arsenokoities*, de meurtres, de rapines, d'injustices », ainsi que p. 129.362-364. Ici aussi, le terme *arsenokoities* renvoie à l'acte de sodomisation et non aux personnes impliquées. Sur le même *topos* dans la littérature occidentale, voir J. Chiffolleau, « Contra Naturam. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », dans *Micrologus IV : Il teatro della natura*, Brepols, 1996, p. 265-313, ici p. 278.

²² Ephrem d'Ainos, *Histoire*, éd. O. Lampsidis, *Ἐφραίμ τοῦ Αἰνίου Χρονογραφία*, Athènes, 1984, v. 4819 : εἰ παιδεραστὴν καὶ καμηλώδη πλάνον. L'auteur transmet les paroles présumées d'Eustathe, en se fondant sur Choniates.

²³ Les deux images souvent coïncident, comme dans le cas du texte du XV^e siècle *Thrène à propos de Tamerlan*, ed. G. Wagner, *Carmina Graeca Medii Aevi*, Leipzig, 1874, p. 28-31, v. 59 : καὶ ἀμφοτέρωθεν αὐτὰς ἀνδρόγυνος ἐχρῶντο et v. 72 : τὰ τέκνα τῶν ἐμίαινον, ἄρρενα τε καὶ θήλεα. Les crimes sexuels sont attribués, cette fois, à Tamerlan.

sans crainte et sans retenue aucune »²⁴. Il faut noter cependant que les défauts des Turcs font souvent irruption dans la société des chrétiens, comme le constate avec amertume le patriarche Athanase I^{er} lorsqu'il dit à Andronic II que les Romains subissent des défaites car ils pratiquent les inconduites qui caractérisent traditionnellement leurs ennemis²⁵, autrement dit, la population a été conquise par les mœurs turques avant même d'être conquise militairement.

Les références à la sodomie des Turcs s'accumulent, en rapport étroit avec les défaites subies. La pratique de la sodomie par les Turcs est présentée dans les textes comme un acte affirmant la supériorité masculine du vainqueur et l'effémation totale du vaincu. Tout l'enjeu consiste à savoir qui imposera sa masculinité tangible en féminisant l'autre. Le choix rhétorique de la sodomie turque résume, dans ce cas, un processus de cohabitation forcée.

La mention d'un acte sodomite infligé par les Turcs s'insère dans un processus de construction d'un discours de *psogos* (invective). Le fait d'habiter une région conquise par ces derniers devient une instance suffisante pour insinuer ou déchaîner une accusation ouverte de sodomisation, accusation qui, pendant les derniers siècles de l'Empire, se formule avec une facilité surprenante. Cette forme d'invective fut utilisée surtout par leurs adversaires contre les personnes qui s'opposaient à l'union avec Rome et s'érigeaient contre un rapprochement avec l'Occident, ou encore contre ceux qui commençaient à rechercher le dialogue avec les Turcs. C'est d'une telle accusation de pratiques homosexuelles qu'a fait l'objet Nicéphore Blemmydès au XIII^e siècle, auteur de plusieurs traités contre les Latins, en raison de son séjour dans la Smyrne conquise²⁶, et c'est cette même accusation que lance Nicéphore Grégoras en relatant avec une certaine méchanceté la mésaventure de son ennemi Grégoire Palamas, captif des Turcs. Selon Grégoras, ce traitement pourrait être un procédé de dérision des chrétiens par les musulmans, ou d'un homme par un autre homme dans un contexte de rivalité, mais il s'agit plus certainement, selon lui, d'un châtement divin destiné exclusivement à Palamas pour rendre son impiété plus flagrante²⁷. Palamas lui-même, dans une lettre adressée à

²⁴ Doukas, *Histoire* IX.1, éd. Grecu, p. 59 ; tr. fr. J. Dayantis, *Doukas, Histoire turco-byzantine. Introduction, traduction et commentaire*, Diss. Université Paul Valéry – Montpellier III, 2004, p. 25.

²⁵ Athanase, *Lettres*, éd. A.-M. Maffry Talbot, *The correspondance of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Washington, 1975, no 36.9-10 (p. 76) : ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ λαὸς εἰς Ἰσμαῖλ παρεδόθη διὰ μαγείας, αἰμομιξίας καὶ κτηνῶν καὶ ἀρρένων μανίαν.

²⁶ Blemmydès, *Autobiographie*, éd. J. Munitiz, *Nicephori Blemmydae, Autobiographia*, Turnhout, 1984, ch. 16.22-23 (p. 10), ch. 19.8-9 (p.12). L'auteur présente de manière indirecte et dissimulée cette accusation, en ajoutant qu'il était accusé aussi pour son long séjour à Smyrne. Sur cette accusation, voir aussi M. Hinterberger, « Ο φθόνος. Ανθρώπινη αδυναμία και κινητήρια δύναμη », dans C. Angelidi (ed.), *Byzantium matures. Choices, sensitivities and models of expression (11th to 15th centuries)*, Athènes, 2004, p. 299-312, ici p. 305. Pour sa vie et son enseignement, voir M. Stavrou, *Nicéphore Blemmydès, Œuvres théologiques*, v. I, Paris, 2007, p. 35-171, et toute la bibliographie précédente.

²⁷ Grégoras, *Histoire II*, éd. I. Bekker, *Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae libri postremi*, Bonn, 1855, p. 228.23-229.10.

ses ouailles de Thessalonique, ne fait aucune allusion à une telle mésaventure, mais il reconnaît que les Turcs « vivent de façon honteuse, inhumaine et haïe de Dieu... trouvant leur plaisir à faire des esclaves, à s'adonner aux meurtres, aux pillages, aux rapines, à la luxure, aux adultères, aux amours contre nature (ἀνδρομανίαις) »²⁸. Dans ce cas, la mise en avant de la sodomisation prétendue ou réelle de ces personnes est, avant tout, une stratégie rhétorique pour dénoncer les choix pro-turcs ou anti-latins, voire les différentes orientations politiques et théologiques de certains intellectuels byzantins.

Le sort du fils de l'anti-unioniste Loukas Notaras est, à cet égard, plus significatif. Notaras, selon l'historien pro-unioniste Doukas, déclarait à haute voix, juste avant la chute finale de Constantinople, qu'il préférerait voir régner dans le centre de la ville un turban turc (*fakiolion*) plutôt qu'une mitre latine (*kalypttran*)²⁹. D'après cet historien, le sultan, pendant les premiers jours de la chute, ivre de sa victoire et du vin qu'il avait consommé en abondance, demanda qu'on lui amène le jeune fils de Notaras qui avait quatorze ans et était d'une beauté remarquable, pour l'initier aux amours sodomites. Le refus ferme de Notaras de laisser son fils subir « une pollution (μιανθῆναι) » lui coûta sa tête, qu'il offrit à son bourreau après un discours enflammé sur les misères de la prise de la ville par les Turcs³⁰. La présentation du turcophile qui reconnaît, même indirectement et juste avant sa mort violente, son erreur de discernement, constitue un choix rhétorique de Doukas pour présenter un portrait pédagogique à la portée de tous. Aucun des autres historiens qui ont parlé de la décapitation de Notaras, ne font référence à cette histoire, ce qui rend encore plus évident le caractère 'construit' d'un tel renseignement.

Le sort du fils de l'historien Georges Phrantzès est un cas beaucoup plus complexe. Selon la chronique de ce dernier, son fils de quatorze ans aurait été victime du sultan en raison d'une fausse accusation de conjuration³¹. Macaire Melissénos, le remanieur probable de ce texte, copie le texte de Phrantzès avec une différence de taille : selon sa version, ce fils aurait été tué à cause de sa réaction au désir du sultan de « le forcer à un acte sodomite illégal »³². Soit Phrantzès lui-même occulte un renseignement désagréable sur le

²⁸ A. Philippidis-Braat, « La captivité de Palamas chez les Turcs : Dossier et commentaire », *Travaux et Mémoires* 7, 1979, p. 109-221, ch. 8.23-27 (p. 142-143).

²⁹ Doukas, *Histoire*, XXXVII 10, éd. Grecu, p. 329.

³⁰ Doukas, *Histoire*, XL 6-7, éd. Grecu, p. 381-385. Sur l'épisode et ses implications historiographiques, voir E. Zachariadou, « Τα λόγια και ο θάνατος του Λουκά Νοταρά », dans *ΡΟΔΩΝΙΑ. Τιμή στον Μ. Μανούσακα*, Rethymno, 1994, p. 135-146.

³¹ Phrantzès, *Histoire*, éd. R. Maisano, *Giorgio Sfranze Cronaca*, Rome, 1990, ch. XXXVII.3 (p. 144) : Ἐν ᾧ δὴ χρόνῳ καὶ μηνὶ ἀνεῖλεν αὐτοχειρίᾳ τὸν φίλτατόν μου υἱὸν Ἰωάννην ὁ ἀσεβέστατος καὶ ἀπηνέστατος ἀμηνᾶς, ὡς δῆθεν βουλευθέντος τοῦ παιδὸς τοῦτο ποιῆσαι κατ' αὐτοῦ (οἴμοι οἴμοι τῷ δυστυχεῖ καὶ ἀθλίῳ γενέτη) χρόνου ὄντος ἰδ' καὶ μηνῶν ἡ' παρὰ ἡμέραν, φρόνημα καὶ κορμὴν ἔχων πολλῷ πλεόνων χρόνῳ.

³² Pseudo-Phrantzès, *Histoire*, XIV 3, éd. V. Grecu, *Georgios Sphrantzes, Memorii 1401-1477 cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melissenii Chronicon 1258-1481*, Bucarest, 1966, p. 522.16-21 : Ἐν ᾧ δὴ χρόνῳ καὶ μηνὶ ἀνεῖλεν αὐτοχειρίᾳ τὸν φίλτατόν μου υἱὸν Ἰωάννην ὁ ἀσεβέστατος καὶ ἀπηνέστατος ἀμηνᾶς, ὃς δῆθεν ἐβούλετο τὴν ἀθέμιτον σοδομίαν πρᾶξι κατὰ τοῦ παιδὸς, χρόνων ὄντος δεκατεσσάρων καὶ μηνῶν ὀκτῶ παρὰ ἡμέραν μίαν· κατὰ δὲ φρόνησιν καὶ ἡλικίαν ὡσὰν πλειόνων

sort de son fils, soit l'auteur du remaniement ajoute ce renseignement pour 'commenter' à sa manière la vie et les choix de l'auteur qu'il plagie librement, soit, enfin, le remanieur était devant un manuscrit qui n'avait pas subi une sorte de purge morale. La question est difficile à débattre, puisque les problèmes philologiques que le remaniement, appelé *Chronicon majus*, pose, restent encore sans réponse satisfaisante³³. Si on écarte la faute ou l'existence d'un manuscrit plus explicite, on pourrait raisonnablement supposer que Melissènos, qui compose son texte presque un siècle plus tard, calque son récit concernant le fils de Phrantzès sur celui de Doukas concernant le fils de Notaras. La seule chose dont nous sommes certains est que les deux auteurs dressent un portrait de Mehmed II qui, comme la plupart de ses prédécesseurs³⁴, associe les caractéristiques du musulman représentatif et du tyran typique qui s'adonne sans aucune retenue à toutes sortes de pratiques sexuelles, dont la sodomie et la pédérastie ; les auteurs présentent en même temps une punition appropriée pour ses 'collaborateurs', consistant en la sodomisation de leurs enfants, qui n'est qu'une mise en scène rhétorique pour configurer les effets néfastes de la cohabitation forcée entre chrétiens et musulmans.

Le sujet du comportement sodomite des Turcs est aussi présent dans la satire tardobyzantine. Dans un texte intitulé *Mazaris* qui décrit un voyage dans l'Hadès, un personnage doit reconnaître avoir subi ou perpétré la sodomie en vivant parmi les Turcs sur l'île de Lemnos³⁵. Un autre texte cependant est plus explicite à ce propos. *Katadokeinos* ou *Katablattas*, selon l'activité professionnelle de sa famille, est le protagoniste d'une invective du XV^e siècle écrite par l'unioniste Jean Argyropoulos. Dans ce texte, *Katablattas*, né à Serrès autour de 1380-85 d'une famille de basse origine sociale, devient porteur non seulement de la grossièreté typique qui caractérise un campagnard, mais aussi des défauts les plus caractéristiques des conquérants turcs. Il apparaît pour la première fois comme un soldat au service des Turcs en 1403 où il est initié aux « mœurs turques », à savoir à la sodomie : « apportant de chez les barbares toutes sortes de débauche et de perversions dont tu as été le premier à recevoir chez eux l'initiation sur ton sale corps, peut-on dire, tu as aussi été l'initiateur en partie »³⁶. Par la suite, après avoir déserté l'armée et trouvé refuge à Thessalonique, il introduit les mœurs turques dans la pratique éducative, au

ἐτῶν ἦν. Οἱ μοι, οἱ μοι τῶ δυστυχεῖ και ἀθλίῳ γενέτη !

³³ Pour un résumé de la question philologique, voir H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. I-II, Munich, 1978, t. I, p. 494-499.

³⁴ Pour Doukas, les sultans typiques sont toujours entourés de filles et de garçons qu'ils abusent sexuellement (*Histoire XV 2*, p. 87 à propos de Bajazet : οὐκ ἐπαύετο ἀφροδισιάζων, ἐν ἀρρένοις ἀσελγαίων και θήλεσιν).

³⁵ *Mazaris*, éd. A. Smithies *et alii* (Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo), *Mazaris' Journey to Hades*, Arethusa, 1975, p. 44.24-27 : ἐς αἰεὶ διὰ μνήμης τὰ τοῦ Μωάμεθ και ἀρρενομανίας και ἄλλης ἀσελγοῦς πράξεως ἔχει, ὥσπερ ἔγωγε διηνεκῶς διατρίβων ἐν Λήμνῳ εἶχον. Sur le texte, voir L. Garland, « Mazaris's Journey to Hades: Further Reflections and Reappraisal », *Dumbarton Oaks Papers* 61, 2007 p. 183-214.

³⁶ Argyropoulos, *La comédie de Katablattas*, éd.-tr. P. Canivet - N. Oikonomidès, « [Jean Argyropoulos] La comédie de Katablattas », *Diphthycha* 3, 1982-3, p. 5-97, l. 117-119 (p. 36-37).

début comme étudiant et ensuite comme enseignant. Au début, il est reçu dans l'école de Phorbénos d'où il finit par être chassé, selon Argyropoulos, car il est pris en flagrant délit alors qu'il tente de violer un de ses très jeunes camarades de classe. La scène du viol, ainsi que le comportement général de Katablattas envers ses camarades, dont il transforma la plupart en personnes « au large anus (εὐρυπρώκτους) »³⁷, tout cela est décrit avec naturalisme et des détails piquants³⁸. Il appliquera par la suite cette 'expérience' turque sur ses propres élèves. Son goût pour la pédérastie ne l'empêchait pas de fréquenter la nuit les tavernes et les bordels de Thessalonique³⁹, alors que pendant le jour il se cachait pour éviter les railleries et les insultes des gens comme il faut : « voilà le dégoûtant personnage, le malpropre, le salaud et triple salaud, la teigne de la jeunesse, le corrupteur des petits garçons, dignes de toutes les peines et châtiments, qui mériterait qu'on lui coupe les parties génitales et à qui il faudrait qu'on arrache avec de la glue bouillante les poils qu'il a sous le ventre ; et tout ce qui s'en suit ! »⁴⁰. La prise de Thessalonique par les Ottomans en 1430 conduit Katablattas à Constantinople où une nouvelle carrière s'ouvre devant lui : celle de juge. Malgré cette distinction sociale, il continue d'être un objet de ridiculisation à cause de la manière avec laquelle il remplit sa table au moindre coût, en exploitant son rôle de juge et en terrorisant les gagne-petit de la ville.

Cette invective a dû être écrite autour de 1453, lorsque Katablattas avait cinquante ans et était à l'apogée de sa gloire. Provincial typique, sans retenue devant la nourriture et l'amour, illettré, malpoli, intéressé et grotesque, ami des Turcs, Katablattas provoque le dégoût des bourgeois et est à l'opposé total du savant cultivé Jean Argyropoulos, un clerc sérieux qui estime ses élèves et leur inspire du respect. La querelle entre les deux hommes se transforme en rixe entre la nature provinciale pro-turque et la culture bourgeoise pro-occidentale.

Toutes ces questions, et plusieurs autres encore qui dépassent le cadre de notre présentation, dévoilent les tensions dans une Byzance en proie à l'avancée turque et devant la nécessité d'un choix forcé entre Latins et Turcs. Malgré la violence des actes et la guerre des mots, tout démontre, en effet, que ce choix est prédéterminé et déjà formulé au XII^e siècle.

Avant la chute de 1204, Byzance doit gérer les conséquences d'une osmose imposée par la présence continue des Turcs en Asie Mineure, dans une Byzance encore sûre d'elle-même. Le premier signe d'un changement d'attitude était l'effort de Manuel, en 1180, à faire adopter par le synode patriarcal un rituel d'abjuration de la foi musulmane, selon lequel on peut renier le nom de Mahomet mais non celui d'Allah, indice qui montre

³⁷ *Ibid.*, l. 138 (p. 38-39).

³⁸ *Ibid.*, l. 134-172 et 208-214 (p. 36-39 et 42-43).

³⁹ *Ibid.*, l. 191-193 (p. 42-43) : « tu allais tous les jours aux bordels et tu te roulais avec les amaryllis, restant des journées entières couchés avec elles, et tu passais ainsi ta vie à courir les danses, les beuveries, les soulographies ».

⁴⁰ *Ibid.*, l. 177-184 (p. 40-41).

que les deux communautés partagent au fond une foi commune en Dieu⁴¹. De plus, une complicité, dénoncée à haute voix par les chroniqueurs occidentaux, s'établit pendant les premières croisades entre les populations chrétiennes d'Asie Mineure ou de Terre Sainte et les Turcs, complicité qui se transformera par la suite en sympathie ouverte avec la multiplication des croisades. Quand, après une tentative avortée de meurtre sur le patriarche grec Léontios, organisée d'après son biographe par le patriarche latin de la ville en 1177/8, les Latins chassent celui-ci du royaume de Jérusalem, Saladin et les musulmans des régions avoisinantes se proposent de lui offrir refuge et de le protéger, tout en lui reconnaissant son titre patriarcal⁴². D'autre part, lorsque les Latins attaquent au cours d'une bagarre la mosquée de Constantinople, ce sont les Grecs qui viennent à sa défense⁴³. On commence à reconnaître aux Turcs, et aux musulmans en général, des qualités faisant défaut aux Occidentaux, et à les confronter continuellement à ces derniers, pour s'apercevoir qu'ils se comportent de manière plus respectueuse envers les orthodoxes. Nicéas Choniates, par exemple, en comparant la prise de Constantinople à celle de Jérusalem par les Turcs, constate que ceux-ci se sont comportés de manière plus humaine que leurs coreligionnaires latins⁴⁴. À la fin du XII^e siècle, il y a toute une discussion sur le baptême des musulmans. Plusieurs captifs turcs déclaraient qu'ils étaient baptisés par leurs mères tout en suivant la religion musulmane de leurs pères. Le cas de cette osmose, dangereuse pour la clarté de la foi et de la démarcation claire entre les deux religions dans le quotidien, a été traité par le patriarche de Constantinople et son synode à la fin du XII^e siècle. Le récit que Balsamon livre en commentant le canon 84 du concile in Trullo est significatif à ce propos :

« Pendant l'époque du très saint patriarche kyr Luc, des Agarènes furent présentés devant le synode et lorsqu'on exigea leur baptême, ils répondirent qu'ils avaient déjà été baptisés dans leur pays ; lorsqu'ils furent interrogés sur la manière dont cela se passa, ils répondirent qu'il s'agissait d'une habitude chez eux que tous les enfants des Agarènes soient baptisés par des prêtres orthodoxes. Cette réponse n'a pas été retenue (comme valide). Ils ont entendu que le baptême que les infidèles exigent des chrétiens est demandé non selon une bonne disposition et une intention orthodoxe, mais pour la guérison du corps. Les Agarènes croient que leurs enfants deviennent possédés et sentent le chien, s'ils ne reçoivent pas le baptême chrétien ; d'où, ils demandent le baptême non comme un moyen purificateur pour toute tâche psychique et comme donateur de la lumière divine et de la sanctification, mais comme un sortilège et un charme. Certains parmi eux ont dit qu'ils avaient des mères

⁴¹ Sur cette affaire, voir P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993, p. 103-104 qui émet l'hypothèse que cette mesure s'inscrit dans la politique de Manuel de satisfaire le pape. Cf. aussi M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Komneni 1081-1261*, Cambridge, 1995, p. 112-113.

⁴² Sur cet épisode, voir M. Kaplan, « Un patriarche byzantin dans le royaume latin de Jérusalem : Leontios », dans *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, t. I-II, Paris, 2004, v. 2, p. 475-488.

⁴³ Choniates, *Histoire*, ed. van Dieten, p. 553.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 576.

orthodoxes et qu'ils ont été baptisés par des orthodoxes, à cause de la diligence de leurs mères »⁴⁵.

La réponse est claire du côté ecclésiastique, mais la question reste suspendue dans la vie quotidienne. Qui est chrétien et musulman dans un monde en mouvance, lorsque tous deux portent le sceau du baptême, même pour des raisons différentes ? Pour répondre, on aurait besoin de chercher des trajets personnels, sans espoir cependant d'être satisfait vu l'inexistence des sources.

Le dialogue entre les représentants des deux religions continue les siècles suivants et se déroule parfois dans un calme et une ambiance de réconciliation qui n'étonne plus personne. Dans ses pourparlers avec les théologiens turcs pendant sa captivité, Grégoire Palamas constate que « si nous étions d'accord dans nos propos, nous partagerions le même dogme », et reçoit des Turcs la réponse que « le temps viendra où nous serons d'accord entre nous », sans qu'aucun soupçon d'intimidation ou de menace implicite ne pèse dans ces paroles. Sa propre réaction le confirme : « Moi, j'en convins et souhaitai que ce temps arrivât vite »⁴⁶. Le rêve hésychaste d'une cohabitation pacifique avec les musulmans est illustré dans la *Vie de saint Sabbas le Salos* écrite par Philothée Kokkinos au XIV^e siècle. Ce saint hésychaste, pendant le voyage qu'il effectue aux Lieux saints, alors qu'il est maltraité par le clergé latin à Chypre et affronte la perspective d'une mort violente dans leurs mains, est accueilli avec respect par les musulmans de la Palestine et provoque l'admiration de leur sultan qui, presque converti par l'exemple du saint, promet qu'il protégera dorénavant les chrétiens de sa région⁴⁷.

Certes, l'auteur fait une distinction assez claire entre un bon chef musulman et la foule qu'il traite parfois avec mépris et hostilité. Selon Georges Pachymère, il arrive aussi que des chefs turcs participent aux cérémonies religieuses orthodoxes, fait qui provoque la réaction des anti-Turcs⁴⁸. C'est aussi en 1346 que, pour la première fois, une princesse

⁴⁵ Le texte et la traduction, dans C. Messis, *Le corpus nomocanonique oriental et ses scholiastes du XII^e siècle (Aristéno, Zonaras, Balsamon) : Les commentaires sur le concile in Trullo (691/2)*, Paris 2020, p. 440 (sous presse). Sur la 'puanteur congénitale' des Agarènes, leur propension à la possession démoniaque et le commentaire de Balsamon, voir N. Oikonomides, « La brebis égarée et retrouvée : l'apostat et son retour », dans D. Simon (éd.), *Religiöse Devianz*, Francfort-sur-le-Main, 1990, p. 143-157, ici p. 155 ; R. Shukurov, *The Byzantine Turks...*, p. 59-61. Voir aussi Matthieu Blastarès, *Syntagma*, II, 3 in G. Rallès – M. Potlès, *Σύνταγμα τῶν ἱερῶν καὶ θεῶν κανόνων*, I-VI, Athènes, 1859, v. VI, p. 120.

⁴⁶ Philippidis-Braat, « La captivité de Palamas... », ch. 29, 3-6 (p. 160-161). Sur Palamas et ses contacts avec les Turcs, voir aussi M. Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul, 1994, p. 150-154.

⁴⁷ *Vie de saint Sabbas le Jeune*, éd. D. Tsamis, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ Ἔργα. Α΄ Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι*, Thessalonique, 1985, ch. 24 (p. 206-7, maltraité par les Latins), ch. 41.31-35 (p. 237, honoré par les musulmans), ch. 50.36-48 (p. 257-8, admiré par le chef des infidèles). Sur cet aspect de la *Vie*, voir Balivet, *Romanie byzantine ...*, p. 144-147 ; M.-H. Congourdeau, « La Terre Sainte au XIV^e siècle : La *Vie* de Sabas de Vatopédi par Philothée Kokkinos », dans B. Caseau – J.-C. Cheynet – V. Deroche (éd.), *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, p. 121-133.

⁴⁸ Pachymère, *Histoire* IV 3, éd. A. Failler, *Relations Historiques I-IV*, Paris, 1984-1999, v. II p. 337.13-

byzantine, fille de Jean Cantacuzène, sera mariée à un chef turc⁴⁹. À partir de cette date, les mariages de ce type prolifèrent, notamment dans le royaume de Trébizonde. À la fin de l'Empire on trouve l'exemple, présenté de manière émouvante par Doukas, d'un des fils du sultan Bajazet, féru de culture grecque, qui, malgré les réticences politiques de Manuel Paléologue, parvient à devenir chrétien juste avant de mourir⁵⁰. La période examinée s'achève avec une figure extraordinaire de syncrétisme religieux, le derviche Perklitzia Mustapha, qui agita l'Asie Mineure occidentale pendant un certain temps, entre 1413 et 1415, jusqu'à sa crucifixion (σταυρώσαντες) par les troupes turques et le massacre de ses 'moines'. Le derviche incitait ses adeptes à respecter les chrétiens en prêchant qu'il n'y avait pas de salut si tout bon musulman n'était pas en même temps d'accord avec la foi chrétienne, de sorte que ses fidèles « s'ils rencontraient quelque chrétien, lui offraient l'hospitalité et l'honoraient comme si c'était un ange de Zeus »⁵¹. De tels mouvements populaires de religion commune étaient déroutants à la fois pour les dirigeants chrétiens et les dirigeants musulmans et étaient voués à l'échec.

Tout cela a été annoncé d'avance par le patriarche Michel d'Anchialos, dans une version de son dialogue avec l'empereur Manuel Comnène réactualisé au XIII^e siècle, lors des débats de l'union à Lyon. Envisageant les effets d'une union, Michel déclarait que « si les impies deviennent nos maîtres, nous n'en recevons aucun dommage ; mais si nous communions quelque peu avec les Italiens, le préjudice est extrême, car nous accueillons le danger qui menace le dogme lui-même. Qu'un Agarène me domine en apparence, mais qu'en esprit l'Italien ne marche pas avec moi »⁵². Les Byzantins commençaient à entrevoir sérieusement, à partir du XIII^e siècle, les avantages d'une cohabitation préférentielle avec

15. Le texte parle d'une accusation contre le patriarche Arsène qui aurait autorisé les fils du sultan à communier les saintes espèces.

⁴⁹ Cantacuzène, *Histoire*, ed. Schopen, *Ioannis Cantacuzeni Historiarum libri IV*, 3v., Bonn 1828-1832, v. II, p. 585-586 ; Grégoras, *Histoire III*, éd. Bekker, p.162.8-11 ; Doukas, *Histoire IX*, 1^{er} éd. Grecu, p. 59. Sur ce mariage, voir D. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca 1100-1460*, Washington 1968, p. 134-135 (Théodora) ; A. Bryer, « Greek historians on the Turks : the case of the first Byzantine-Ottoman marriage », in R. Davis – J. Wallace-Hadrill (éd.), *The Writing of History in the Middle Ages. Essays presented to Richard William Southern*, Oxford 1981, p. 471-493.

⁵⁰ Doukas, *Histoire XX*, 4, ed. Grecu, p. 135, tr. Dayantis, *Doukas...*, p. 78 : « Parmi les fils de Bayazid qui furent donnés en otages par Souléïman à l'empereur Manuel... l'autre, il tomba amoureux de la culture grecque. Il accompagnait Jean, le fils de l'Empereur, à l'école, où il s'initiait à l'écriture et à l'instruction. Il était à ce point enflammé d'amour pour l'instruction et il appréciait à tel point l'enseignement en compagnie de Jean, qu'il se rendait auprès de Manuel l'empereur et l'implorait d'être baptisé selon la loi chrétienne. Il affirmait tous les jours à l'Empereur qu'il était chrétien et qu'il n'adhérait pas aux dogmes de Mahomet ».

⁵¹ Doukas, *Histoire XXI*, 11-15, éd. Grecu, p. 149-153 (tr. Dayantis, *Doukas...*, *op. cit.*, p. 88). Sur Perklitzia Mustapha et son mouvement, voir Ducellier, *Chrétiens d'Orient ...*, p. 404-405 ; M. Balivet, « Deux partisans de la fusion religieuse des chrétiens et des musulmans au XV^e siècle : le turc Bedreddin de Samavna et le grec Georges de Trébizonde », *Byzantina* 10, 1980, p. 363-400.

⁵² Michel d'Anchialos, *Dialogue*, éd.-tr. V. Laurent – J. Darrouzès, *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, Paris, 1976, p. 346-375, p. ici 367.2-6. Cette déclaration sera répétée par la suite par un humble moine du nom de Mélétiou, qui subira la politique répressive pro-unioniste de Michel VIII Paléologue

les Turcs. Cette hostilité, cette colère profonde et irrépressible, patente avant 1204⁵³, s'affichera encore plus par la suite, lorsque la seule allusion à une nouvelle occupation de la capitale par les Latins serait à même de déclencher une réaction violente⁵⁴. Au début du XV^e siècle, Bertrandon de la Broquière, dans sa visite à Constantinople, fut bien reçu par les habitants tant qu'il fut considéré comme Turc. Quand ses interlocuteurs byzantins comprirent qu'il était un Latin, ils voulurent le maltraiter et le battre. L'auteur constate avec amertume que : « j'ai plus trouvé d'amitié aux Turcz et m'y fieroye plus que auxditz Grecz. Car, comme il m'a peu sambler, ilz ne aiment point les Crestiens obeyssans à l'eglise de Romme. Et l'obeissance qi'ilz ont depuis faicte, je croys qu'ils l'ont plus faicte par povreté et disette que pour amour qu'ilz enssent à l'eglise de Romme »⁵⁵. Juste avant la chute, le fossé qui sépare Byzantins et Occidentaux semble se creuser davantage.

Pour revenir à la question de la perception de la menace extérieure, en termes d'affront personnel et d'attaques portées au corps des Byzantins par leurs adversaires, nous avancerons que, si la barbe byzantine constituait la cible prioritaire des attaques des Latins, les viols, les inconduites sexuelles et surtout la sodomie condensaient la menace turque. Si, cependant, dans le cas des Latins, les attaques contre la barbe des Byzantins s'avéraient réelles, il en allait autrement dans le cas des Turcs dont les attaques personnelles, même si des viols et des sodomies arrivaient dans la réalité, étaient plutôt des menaces abstraites et purement instrumentalisées, qui visaient à agiter des peurs et des angoisses, à figurer la pénétration turque dans le territoire byzantin et surtout à dénigrer des affiliations culturelles dans le cadre des luttes internes byzantines.

au XIII^e siècle : Mélétiou, *Poème contre les Italiens*, éd. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec...*, p. 554-563, v. 225-236 (p. 562).

⁵³ Pour le témoignage de Hugues Ethérien sur le comportement hostile des Constantinopolitains envers les Latins au XII^e siècle, voir A. Dondaine, « Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166 », *Historisches Jahrbuch* 77, 1958, p. 473-483, ici p. 481. Voir aussi la constatation de Barlaam le Calabrais, au XIV^e siècle, (*Oratio pro Unione*, PG 151, col. 1136C) de la haine qui habite les âmes des Byzantins en raison des méfaits que leur ont fait subir les Latins.

⁵⁴ Pachymère, *Histoire* V 30, ed. Failler, v. II, p. 543.5-8 : « (Un des Génois) traita en effet un prosélonte avec dédain et lui dit : 'La ville sera de nouveau aux nôtres' ; pris de zèle, ce dernier frappe le Latin au visage et lui détruit l'œil ».

⁵⁵ *Le voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière*, in C. Schefer, *Le voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière premier écuyer franchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne*, in *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII^e siècle jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, t. 12, Paris, 1892, p. 149. Voir aussi Angold, « The Decline of Byzantium seen through the eyes of western travellers », dans R. Macrides (éd.), *Travel in the Byzantine World*, Aldershot, 2002, p. 213-232, ici p. 222-223.

Les romans paléologues de la « périphérie byzantine »

Romina Luzi

Abstract: The Palaiologan romances are adaptations of Occidental romances of chivalry and in any case hybrid products which draw inspiration from motifs of courtly literature and combine them with several rhetorical and literary Byzantine canons. The *Ὁ Πρέσβυς ἰππότης* (The Old Knight), written between the thirteenth and the fifteenth century, adapts in a shorter form the episode of *Gyron le courtois*, related by Rustichello da Pisa and evokes Homeric expressions and episodes of *Iliad*. The prior scholars propounded Cyprus as redaction's area for the poem and the Hungarian scholars Egedi-Kovács and Horváth propose the Morea, where the *Chronicle* was written as well. In this region other Byzantine romances were most probably “translated” between the fourteenth and the fifteenth century: the *Διήγησις πολυπαθοῦς Ἀπολλωνίου τοῦ Τύρου*, the *Φλόριος καὶ Πλατζιαφλόρε*, both adapted from Tuscan *cantari*, and the *Ἱμπερίος καὶ Μαργαρώνα* whose model is *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*. The closer connection between the last two romances has been highlighted by the Italian scholar Spadaro, who demonstrated the dependency of the *Imperios* from the *Phlorios* on the grounds of some common verses (in particular two episodes). The remoteness of these peripheral regions favoured the enfranchisement of the Byzantine *diaskevasteis* from ancient novel tradition, which the Comnenian authors still respected.

Keywords: acculturation, Palaiologan romances, The Old Knight, courtly romances, Byzantine rhetorical tradition, Comnenian novels, vernacular greek, Cyprus, Morea.

L'engouement pour les romans de chevalerie commence vers le XIII^e siècle, après la déviation de la IV^e croisade, quand les Latins, appâtés par le faste de Constantinople, ville raffinée et opulente, ont trahi l'esprit religieux de leur mission de libération de la Ville Sainte, pour s'emparer de trésors si longtemps fantasmés.

Les royaumes latins établis dans la région autour de la capitale, dans la Morée, en Crète, à Chypre rendent forcément les relations entre les Ῥωμαῖοι et les différents peuples occidentaux, Français, Vénitiens, Génois, plus étroites encore que celles commerciales et diplomatiques, qui avaient eu lieu jusque-là.

La rancune des Byzantins à l'égard de ces barbares rustres et incultes ne les a pas empêchés de s'inspirer de la littérature courtoise pour écrire des romans tels que *Libistros et Rhodamné*¹, *Callimaque et Chrysorrhôé*, *Belthandros et Chrysantza*² ou d'adapter plus ou moins fidèlement *La guerre de Troie* de Benoît de Saint-Maure, le *cantare* d'*Apollonios de Tyre*³, le *cantare* de *Fiorio*, *Théseide* du Boccace et un roman tardif, écrit dans la mouvance nostalgique de l'époque féodale révolue, *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*⁴. Ces romans ont été rédigés approximativement pendant les deux derniers siècles de Byzance, sous la dernière dynastie byzantine, les Paléologues.

Ces ouvrages sont tous anonymes et leur langue est trop codifiée pour permettre une localisation et une attribution plus précises, ne serait-ce qu'à une cour et une région de l'Empire. Cependant diverses hypothèses ont été formulées par des spécialistes pour rendre moins épais le brouillard de leur origine. Nous allons montrer comme les ouvrages byzantins s'écartent de leurs modèles latins pour les rendre accessibles et plaisants au public auquel ils s'adressent.

Le Vieux Chevalier

Le *Vieux chevalier*⁵, un ouvrage écrit en vers politiques, comme les romans paléologues, mais dans un registre plus archaïque, caractérisé par des homérismes,

- ¹ De ce roman nous avons les éditions de J. A. Lambert, *Le roman de Libistros et Rhodamné*, Amsterdam, 1935 pour les ms. de Leyde et de Madrid, et V. Rotolo, *Libistro e Rodamne : romanzo cavalleresco bizantino. Introduzione e versione italiana*. Athènes, 1965. Les éditions les plus récentes sont celles de P. A. Agapitos, *Αφήγησις Λιβίστρου και Ροδάμνης. Κριτική έκδοσις τῆς διασκευῆς α, με εισαγωγή, παράρτημα και ευρετήριο λέξεων*, Athènes, 2006 pour la version α, plus ancienne, et de T. Lendari, *Αφήγησις Λιβίστρου και Ροδάμνης. The Vatican version*, Athènes, 2007, pour la rédaction plus récente.
- ² Pour ces deux romans nous renvoyons à l'édition C. Cupane, *Romanzi cavallereschi bizantini. Callimaco e Crisorroe, Beltandro e Crisanza, Storia di Achille, Florio e Platziafiore, Storia di Apollonio di Tiro, Favola consolatoria sulla Cattiva e la Buona Sorte*, Turin, 1995 et pour le seul *Belthandros* à la plus vieille traduction de F. Conca, *Il romanzo di Beltandro e Crisanza*, Milan, 1982.
- ³ La dernière édition est l'imposante étude en trois tomes de G. Kechagioglou, *Απολλώνιος τῆς Τύρου. Υστερομεσαιωνικές και νεότερες ἑλληνικές μορφές*, Thessalonique, 2004.
- ⁴ Pour l'édition de la version longue nous renvoyons à A. Biedermann, *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*, Paris-Halle, 1913 et la plus récente A. M. Babbi, *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*, Soveria Mannelli, 2003. La version brève, transmise par le ms. de Cobourg est éditée par R. Colliot, *L'ystoire du vaillant chevalier Pierre, filz du conte de Provence et de la belle Maguelonne. Texte du manuscrit S IV 2 de la Landesbibliothek de Cobourg (XV siècle)*, Paris, 1977 et la plus récente édition par F.-F. Kosta-Théphaine, *L'Ystoire du vaillant chevalier Pierre, filz du conte de Provence et de la belle Maguelonne, fille du roy de Naples. Manuscrit Cobourg, Landebibliothek*, Clermont-Ferrand, 2010.
- ⁵ Nous avons l'édition de F. Rizzo Nervo, *il Vecchio Cavaliere*, Soveria Mannelli, 2000 et celle plus récente de L. Horváth, *Der Alte Ritter*, Budapest, 2018, qui offre dans sa préface en allemand un *excursus* très exhaustif sur ses éditions précédentes et les hypothèses de lieu de rédaction du poème. Pour une description du manuscrit et de ses diverses éditions nous renvoyons à F. M. Pontani, « Note al Πρέσβυς ἱππότης », *Aevum*, 24, fasc. 3, 1950, p. 236-252. Pour des considérations sur la structure narrative, nous renvoyons à F. Rizzo Nervo, « Nuove linee interpretative per il *Vecchio Cavaliere* », dans F. Conca (ed.) *Byzantina Mediolanensia. V Congresso Nazionale di Studi bizantini*, Soveria Mannelli, 1996, p. 375-

est la traduction libre d'un passage qui couvre les premiers trente-neuf chapitres de la *Compilation* (elle-même adaptation du *Tristan* en prose et du roman *Gyron le Courtois*) de Rustichello de Pise relatant les exploits de Branor le Brun, membre de la génération de la Table ronde précédent celle du roi Arthur.

Cette adaptation, transmise par un seul manuscrit, nous est parvenue mutilée du début et de la fin, de sorte que le nom du vieux chevalier n'est jamais prononcé. L'ouvrage grec a été rédigé entre la fin du XIII^e siècle, quand la *Compilation* fut écrite, et la première moitié du XV^e siècle, datation du manuscrit.

« Rustichello da Pisa, connu par sa version quelque peu romancée des voyages de Marco Polo en Extrême Orient, affirme qu'il a rédigé son propre roman arthurien [la *Compilation*] en s'appuyant sur un livre qui était en la possession du prince Edouard, le futur Edouard I^{er} d'Angleterre, alors que celui-ci était en route vers la Terre Sainte. Il faut croire que Rustichello consulta ce livre en Sicile, où le prince passa l'hiver de 1270-1271. Compte tenu des sources de la *Compilation* de Rustichello, le livre d'Edouard devait contenir un *Tristan* en prose et un *Palamède*, ou du moins une copie de ce dernier roman. *Palamède*, également connu sous le nom de *Guiron le courtois*, a été composé vers 1235 après la rédaction du *Lancelot* et du *Tristan* en prose. Il est attesté pour la première fois en 1240, quand l'empereur Frédéric II remercia un de ses officiers, le *secretus* de Messine, de l'envoi du livre de Palamède »⁶. En fait, dans ses *Mémoires*, Philippe de Novare raconte qu'en 1223, lors de l'adoubement des deux fils de Jean I^{er} d'IBelin, seigneur de Beyrouth, eurent lieu des célébrations pendant lesquelles furent mises en scène des représentations des aventures de Bretagne et de la Table ronde⁷. Ce témoignage atteste que les deux matières étaient bien connues auprès de la noblesse occidentale chypriote, si des chevaliers assumaient les rôles des héros romanesques, bien que le passage ne permette pas de trancher s'il s'agit de pièces de théâtre ou si les participants aux joutes étaient simplement accoutrés avec les attributs du héros choisi⁸.

Ces romans étaient connus après l'arrivée du prince Edouard à Acre en 1271, comme Jacoby le soutient dans son étude : quinze ans plus tard, à l'occasion de la venue d'Henri II de Lusignan pour des fêtes données pour la noblesse du royaume, furent faites des joutes et des représentations qui s'inspiraient des romans arthuriens, pendant lesquelles les chevaliers empruntaient probablement les armoiries des héros romanesques et jouaient

380 et G. Carbonaro, « Il cronotopo del Vecchio Cavaliere » , in G. Lalomia, A. Pioletti, A. Punzi, F. Rizzo Nervo (eds.) *Forme del tempo e del cronotopo nelle letterature romanze e orientali. X Convegno Società Italiana di Filologia Romanza. VIII Colloquio Internazionale Medioevo Romano e Orientale*, Soveria Mannelli, 2014, p. 363-373.

⁶ D. Jacoby, « La littérature française dans les États latins des croisades », dans D. Jacoby (ed.), *Studies on Crusader States*, Northampton, 1989, p. 623-624.

⁷ *Ibidem*, p. 627.

⁸ A. Goldwyn, « Arthur in the East: Cross-Cultural Translations of Arthurian Romances in Greek and Hebrew, Including a New Translation of Ὁ Πρέσβυς ἱππότης (The Old Knight) », *Journal of Literary Artifact in Theory, Culture and History*, 5, 2012, p. 75-105, p. 79.

des courtes pièces avec les dames⁹.

Le *Vieux Chevalier* est assez proche de son original et les changements apportés à l'intrigue sont minimaux : comme pour le *Phlorios* la réélaboration du *diaskevastès* réside surtout dans le registre linguistique, qui présente une syntaxe propre au grec médiéval, mais bien plus riche de classicismes et d'archaïsmes que les romans paléologues.

« The Greek translator follows his French source in using similes and figurative languages, but his similes are not those of a French poet, but of Homer. The French version from which the poet is translating is fuller and more detailed; its language is simpler and more transparent. But this transparency was not the Greek translator's goal; rather, his goal was to render this new and foreign heroic tradition into the ancient indigenous heroic idiom of Homeric epic, thereby imbuing the heroes of the Arthurian tradition with the stature and cultural value as that of the Homeric ones »¹⁰. L'écho d'Homère ne réside pas uniquement dans les simples archaïsmes, mais aussi dans les paroles prononcées par les personnages et certaines de leurs attitudes, comme l'ont relevé Pontani¹¹ et Goldwyn¹² ; par exemple, dans un passage (v. 140-142) le roi Arthur intime son épouse Guenièvre de rejoindre les dames de sa suite, comme il convient à une femme. Ses brèves paroles calquent la conclusion du long discours prononcé par Hector à sa fidèle épouse Andromaque (*Iliade* VI 490-493), lorsqu'il se prépare à affronter l'ennemi. Nombreuses sont les comparaisons dans les descriptions des chevaliers qui se battent en duel, qui évoquent l'univers homérique¹³ et le simple discours de présentation du roman français prononcé par Gauvain avant le duel, duquel il sortira, comme tous ses pairs, perdant, se transforme dans la révélation d'une ancienne amitié entre le vieux chevalier et son aïeul Uter Pandagron (v. 37-44), ce qui rappelle l'épisode du même chant de l'*Iliade* dans lequel Diomède et Glaucos se reconnaissent des liens d'hospitalité par leurs aïeuls (*Iliade* VI v. 215-233).

Rizzo Nervo relate les différences des deux textes en détail¹⁴ et motive certaines modifications apportées à l'histoire en les attribuant à une volonté de l'auteur d'exprimer la voix de l'aristocratie grecque conservatrice et respectueuse de l'autorité royale¹⁵. Branor, qui dans l'original ne se retient pas d'affronter le roi Arthur et de l'humilier par une défaite, dans le poème grec, préfère faire allégeance ὡς δοῦλος (v. 153). « Traspone con tutta evidenza la concezione del basileus nei confronti del quale l'atteggiamento è di venerazione in quanto unico legittimo detentore del potere imperiale. Anche se in questo caso il re è franco, l'autore infatti lo designa solo con il termine latino ρήξ attribuito

⁹ D. Jacoby, « La littérature française dans les États latins des croisades », p. 630.

¹⁰ A. Goldwyn, « Arthur in the East... », p. 86.

¹¹ F. M. Pontani, « Note al Πρέσβυς ἱππότης », p. 249-252.

¹² A. Goldwyn, « Arthur in the East... », p. 80-86.

¹³ F. M. Pontani, « Note al Πρέσβυς ἱππότης », p. 248-249.

¹⁴ F. Rizzo Nervo, *Il Vecchio Cavaliere*, p. 9-18.

¹⁵ *Ibidem*, p. 23-24.

dai bizantini ai re barbarici, è pur sempre il re e, in quanto tale, dotato di un prestigio indiscutibile »¹⁶.

Les savants qui se sont occupés de l'œuvre jusqu'à Rizzo Nervo lui ont attribué une origine chypriote à cause de la langue utilisée dans l'unique exemplaire parvenu, qui aurait des traits de ce dialecte. La spécialiste italienne avance l'hypothèse que le manuscrit ait été copié autour du XV^e siècle en Italie, où la matière de Bretagne était assez répandue et où opéraient dans les cours princières des copistes grecs réfugiés. Cependant sa proposition situe la rédaction grecque à une période très tardive par rapport à l'original de Rustichello et ne représente pas une interprétation résolutive.

Egedi-Kovács et Horváth reprennent des observations faites précédemment par d'autres savants¹⁷ qui ont mis l'accent sur le fait que certains des prétendus traits propres au dialecte chypriote sont en réalité des caractéristiques présentes dans d'autres dialectes, ou simplement des archaïsmes et ajoutent que ces phonèmes se retrouvent également dans la *Chronique de Morée*¹⁸, œuvre à l'origine controversé ; de plus, les ouvrages en langue grecque inspirés de la littérature française sont peu nombreuses et aucune chronique française n'a été traduite.

En revanche, les deux savants hongrois penchent pour la Morée franque¹⁹, qu'ils considèrent comme la région idéale pour la rédaction du *Vieux Chevalier* : « de toutes les principautés latines, la Morée fut sans doute la plus proche de l'idéal de « *quasi nova Francia* », annoncé par le pape Honoré. La cour des Villehardouin fut marquée par les idéaux de la courtoisie et de la chevalerie. De grandioses fêtes, des tournois et des festins y furent organisés. Ce mode de vie devait certainement impliquer une grande familiarité des chevaliers et de leur entourage avec les divertissements littéraires et musicaux français (ils devaient notamment connaître la littérature arthurienne et la poésie des troubadours) »²⁰. L'expression la plus emblématique de cette culture est la *Chronique de Morée* dont Jeffreys a relevé les similitudes avec la version grecque de la *Guerre de Troie* de Benoît de Sainte-Maure²¹ et le style formulaire de certains vers²².

¹⁶ F. Rizzo Nervo, « Il 'mondo dei padri' nella metafora del *Vecchio Cavaliere* », *Quaderni del siculorum gymnasium*, 15, 1985, p. 115-128, p. 125.

¹⁷ Nous remercions les auteurs pour nous avoir fourni une copie de leur article à paraître : E. Egedi-Kovács et L. Horváth, « Le poème grec du « Vieux Chevalier » : un roman de Tristan », dans C. Ferlampin-Acher (éd.), *LATE, Littérature Arthurienne Tardive en Europe (1270-1530)*, Rennes, 2020, 3 vol., p. 1151-1163, p. 1153. Pour le contexte culturel de la Morée nous renvoyons à E. Jeffreys, « The Morea through the Prism of the Past », dans S. E. J. Gerstel (éd.), *Viewing the Morea. Land and People in the Late Medieval Peloponnese*, Washington, 2013, p. 9-21.

¹⁸ Nous renvoyons à la dernière traduction : T. Shawcross, *The Chronicle of Morea. Historiography in Crusader Greece*, Oxford, 2009.

¹⁹ Pour le contexte culturel nous renvoyons à G. Page, « Literature in Frankish Greece », dans N. I. Tsougarakis et P. Lock (éd.), *A Companion to Latin Greece*, Leiden – Boston, 2014, p. 288-325.

²⁰ Egedi-Kovács et L. Horváth, « Le poème grec du 'Vieux Chevalier' », p. 1158.

²¹ M. et E. M. Jeffreys, *The War of Troy*, Athènes, 1996 est la dernière édition très complète.

²² Nous renvoyons à M. Jeffreys, « The Formulas in the Chronicle of Morea », *Dumbarton Oaks Papers*,

Un des guerriers qui affronte le vieux chevalier est Palamède, figure évoquée rapidement au début de deux autres romans, *Imperios* et *Achilléide*, quand on relate l'éducation des jeunes protagonistes.

Comme Jeffreys observe, « if however, the identification of the Palamedes of the Achilleid and Imperios with the Palamedes of French romance is accepted, then some intriguing implications arise. The translation must, one presumes, have been widely known both for the poet to include Palamedes as an equal to Plato, Aristotle and Homer, and for the audience to accept this. This must surely tell us something about the extent to which Frankish influence had permeated the communities, whichever they were, that produced the romances »²³. L'hypothèse formulée par la spécialiste britannique est alléchante : l'occurrence onomastique témoignerait d'une relation des divers textes byzantins, bien qu'il soit simplement mentionné dans *Imperios* et l'*Achilléide* comme un sage savant et ne représente pas un véritable personnage comme il l'est dans le *Vieux Chevalier*. Toutefois, Michalidis conteste l'origine arthurienne de la mention de Palamède dans les deux romans paléologues, affirmant que son apparition dans l'*Imperios* est due plutôt au souvenir du malheureux héros d'ascendance grecque qui était resté dans la mémoire byzantine, évoqué, de surcroît, dans la *Chronique* de Manassès²⁴. Cette objection apparaît pertinente, puisque Palamède est évoqué comme savant, non comme preux guerrier, d'autant plus que dans *Achilléide*, il est mentionné seulement dans la version transmise par le manuscrit de Naples, qui contient également une version d'*Imperios*, alors que dans ce dernier cette figure est nommée parmi les philosophes et les écrivains anciens dans diverses versions, inséré dans des vers qui font partie intégrante du texte. De plus, les noms des auteurs anciens varient dans les versions d'*Imperios* et l'insertion de ce passage dans celle napolitaine d'*Achilléide* est certainement une interpolation tardive²⁵.

La question est donc assez épineuse et se fonder sur des passages problématiques pour montrer des rapports entre des ouvrages anonymes risque d'être un raisonnement circulaire, bien que pourvu de logique. La seule méthode envisageable est l'analyse textuelle et intertextuelle, que Spadaro a réalisée de manière rigoureuse, mettant en exergue les reprises entre les différents romans, comme nous allons voir par la suite.

27, 1973, p. 163-195 et E. M. et M. J. Jeffreys, « The traditional Style of Early Demotic Greek Verse », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 5, 1979 ; les auteurs concluent par ce propos : « we have suggested that the *War of Troy* is a transitional text between oral and literary composition. The poet has adopted a formulaic style and many of the formulas themselves form a tradition of oral poetry; at the same time he seems to have added clichés of his own and to have used all his formulas in a literate manner in making a long translation from a French manuscript », p. 138. Nous pensons plutôt à un choix stylistique qu'à une trace d'oralité, puisque nous n'avons aucun témoignage de réceptions publiques de romans.

²³ E. Jeffreys, « Further Notes on Palamedes », *Byzantinische Zeitschrift*, 61, 1968, p. 251-253.

²⁴ D. Michalidis, « Palamedes rediens. La fortuna di Palamede nel Medioevo ellenico », *Rivista di Studi Bizantini e Neollenici*, 8-9, 1971-1972, p. 261-280.

²⁵ *Ibidem*, p. 267-268.

Apollonios, Phlorios et Imperios

Certains spécialistes, comme Agapitos²⁶ et Spadaro ont tenté d'établir une chronologie interne sur la base de reprises de syntagmes ou de motifs d'un texte à l'autre, car les *realia* et les références au contexte social et historique sont quasiment absents et trop vagues pour permettre une datation.

Néanmoins, les seuls *termini post quem* sont, dans les cas des adaptations, ça va sans dire, les modèles occidentaux et les *termini ante quem* les manuscrits qui les transmettent.

Nous verrons comme Φλόριος καὶ Πλατζιαφλόρε²⁷ et Ἰμπερίος καὶ Μαργαρώνα²⁸ adaptent leurs modèles occidentaux : le premier, tout en respectant à quelques épisodes ou détails près l'intrigue du *cantare*, parvient à l'intégrer dans la tradition littéraire byzantine, le deuxième le fait par des changements plus marqués.

Le roman, en tant que genre littéraire, avait fait sa réapparition au XII^e siècle, sous le règne des Comnènes, dans quatre ouvrages²⁹, dont un nous est parvenu en fragments de contenu essentiellement gnomique et parénétiq ue, de sorte qu'il est impossible de reconstruire l'intrigue. Cependant, tous les romans sont écrits dans une langue atticisante, qui se prétend classique et, en outre, les trois autres romans calquent les *topoi* propres au roman grec ancien : le coup de foudre entre deux jeunes gens de beauté extraordinaire, leur fugue, les péripéties sur la mer, les pirates ou des barbares cruels, qui commettent des actes exécrables. Pourtant les vicissitudes et les déplacements diminuent à l'avantage d'ἐκφράσεις, monologues et plaintes, qui, s'ils étaient déjà des éléments bien rodés dans la panoplie rhétorique des romans anciens, acquièrent maintenant une place plus importante au détriment de l'action³⁰.

Cette tendance aux dialogues et aux épanchements larmoyants, un peu indigeste pour un lecteur moderne est reprise, avec les ἐκφράσεις, par les romans de l'époque paléologue, qui en revanche écrivent dans une langue plus proche de celle vernaculaire.

²⁶ P. A. Agapitos, « Χρονολογική ἀκολουθία τῶν μυθιστορημάτων *Καλλίμαχος, Βέμθανδρος καὶ Λίβιστρος* », *Πρακτικά του δευτέρου διεθνoῦς συνεδρίου « Neograeca Medii Aevi »* (Venise 7-10 novembre), Venise, 1993, p. 97-134.

²⁷ L'édition de Cupane reprend avec quelques corrections celle de D.C. Hesseling, *Le roman de Phlorios et Platzia Phlore*, Amsterdam, 1917. Il existe une édition plus récente par F. J. Ortolá Salas, *Florio y Platzia Flora : una novela bizantina de época paleóloga*, Madrid, 1998.

²⁸ L'édition plus récente, que nous allons utiliser dans cette étude, est un mémoire de maîtrise : G. Pisa, *Il romanzo di Imperios e Margarona secondo il codice Vind. Theol. Gr.244*, Université de Palerme, 1994. L'édition d'E. Kriaras, *Βυζαντινά Ἰπποτικά μυθιστορήματα*, Athènes, 1955, p. 199-249, qui présente les textes des autres romans dont le *Phlorios*, applique une méthode éditoriale assez discutable, mélangeant les différentes versions transmises par les manuscrits, pour constituer un texte artificiel et composite. Nous avons aussi une édition du XIX^e siècle par S. P. Lambros, *Collection de romans grecs en langue vulgaire et en vers*, Paris, 1880, p. 239-88, du manuscrit Bodleianus Gr. 287. Pour une traduction en langue française de tous les romans d'amour paléologues nous renvoyons à R. Bouchet, *Romans de chevalerie du Moyen Âge grec*, Paris, 2007

²⁹ Nous renvoyons à l'édition de F. Conca, *il romanzo bizantino del XII secolo*, Turin, 1994.

³⁰ F. Meunier, *Roman et société à Byzance au XII^e siècle*, Lille, 1997, t. I, p. 76-82.

Au niveau de la langue, la discrète émergence des composés nominaux et verbaux dans les romans comnènes, se développe de manière bien plus marquée dans les romans paléologues, qui se complaisent dans la construction de composés formés parfois par 3 ou 4 éléments dans le cas de composés nominaux.

Browning a, à juste titre, attribué cette liberté et foisonnement dans la formation d'hyper-composés au caractère ouvert de la langue grecque médiévale et moderne, qui a une morphologie apte à la création de ces longs composés, d'autant plus à une époque dans laquelle la langue vernaculaire est encore souple et perméable aussi aux emprunts d'idiomes étrangers³¹. De plus, dans les romans paléologues, des formes qui se consolideront dans le grec moderne apparaissent à côté de formes plus archaïsantes, comme les constructions périphrastiques qui remplaceront l'infinif.

Ces composés hyperboliques sont assez concentrés dans l'ἔκφρασις des protagonistes masculins ou féminins ou dans des objets artistiques ou architecturaux que les interventions de type méta-diégétique du narrateur mettent en exergue.

Le roman byzantin de *Phlorios et Platziafflore* fait partie avec la version espagnole *Historia de los enamorados Flores y Blancaflor*, le cantare toscan *Fiorio e Bianciflore*³², et *Filocolo* du Boccace du groupe méridional, qui dérive de *Le romanz de Floire et Blancheffleur*.

Crescini l'éditeur du *cantare* fut le premier à voir dans celui-ci le modèle dont le roman byzantin s'inspire. Gidel, avant lui, avait proposé une dépendance, mais sa position n'était pas très claire, puisqu'il proposait aussi une imitation du *Filocolo* de Boccace. Le spécialiste qui a discuté ce rapport de filiation en fournissant des arguments de poids et indiscutables est Spadaro³³.

Phlorios est parmi les romans byzantins les plus tardifs qui adaptent des textes occidentaux. Comme pour les autres romans paléologues les renvois à la réalité contemporaine sont trop vagues pour nous permettre d'identifier le lieu et le cercle où *Phlorios* a été écrit. Le terme βασιλεύς (v. 28 Cupane), attribué à Philippe, le père du protagoniste, est utilisé comme l'équivalent de roi ; cependant, comme l'a remarqué Pieler³⁴ tous les autres seigneurs, même l'émir de Babylone, ἀμιρᾶς (v. 1647, 1668 Cupane), ῥηγάδες (v. 419, 1080, 1099 C.) τοπάρχοι (v.390 terme habituellement attribués à des souverains étrangers ennemis de l'Empire), rois, ont un *status* inférieur par rapport au roi Philippe, qui occupe le rang le plus élevé. Quand Philippe jure sur les symboles de la royauté de tuer Platziafflore (v. 339-341 Cupane), il mentionne le στέμμα (couronne), διάδημα et un πρέπον τῆς βασιλείας ἔνδυμα « un insigne royal convenable ».

³¹ R. Browning, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge, 1983, p. 84-85.

³² L'édition plus ancienne est celle de V. Crescini, *Il cantare di Florio*, Bologne, 1899, la plus récente celle d'A. Balduino, *Cantari del Trecento*, Milan, 1970, p. 31-145.

³³ G. Spadaro, *Contributo sulle fonti del romanzo greco medievale « Florio e Platziafflore »*, Athènes, 1966.

³⁴ P. E. Pieler, « Recht, Gesellschaft und Staat im Roman der Palaiologenzeit », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 20, 1971, p. 189-221, p. 211-212.

L'abject sénéchal, qui l'a aidé à tramer la machination qui aurait mené à l'exécution de Platziaflore, sans l'intervention de Phlorios, est appelé alternativement ὁ ἐπιτραπέζης (v. 370, 376, 433, 451, 560, 646, 658, 685, 686, 690, 702, 1071) préposite à la table et σινεσκάλχος (v. 458 dans la variante orthographique σινεσκόλκος, 583, 594, 606, 616, encore dans la forme σινεσκάλκος au v. 627, 711) calque de l'italien *siniscalco*. Le terme byzantin n'est pas, comme celui de βασιλεύς, employé au sens propre, c'est-à-dire comme fonctionnaire de haut rang, mais simplement comme synonyme pour des raisons métriques et de *variatio*³⁵. Ces références ne trahissent aucune époque spécifique et ne peuvent donc nous fournir aucun aide pour la datation.

Giuseppe Spadaro³⁶ et Hans-Georg Beck³⁷, pensent que la région où le *cantare* toscan a été adapté est le Péloponnèse. Au XIV^e siècle la région était gouvernée par la famille des Acciaiuoli, qui avait étendu son influence en Élide, Messénie et Céphalonie : ici, selon les deux spécialistes, un membre de cette illustre famille, amie de Boccace, aurait apporté sa *Théséide* et le *Cantare* autour de 1340, plus précisément de 1338 à 1341, quand Nicola Acciaiuoli, célébré par l'écrivain florentin comme un nouvel Ulysse³⁸ et nommé Grand sénéchal de Naples au nom de Robert d'Anjou, combattait pour la conquête de la principauté d'Achaïa. « According to Giovanni Boccaccio, Niccolò Acciaiuoli wrote in French on the feats of the knights of the Holy Spirit. Italians who did not know French had no choice but to learn it when they became members of the Moreot feudal hierarchy, as did the lords of the Aegean islands in the thirteenth century. The social integration of newcomers could not be achieved without cultural assimilation, which, however superficial, required in the first place a knowledge of French »³⁹.

La version grecque de la *Théséide*, œuvre de jeunesse de Boccace, et la *Chronique de Morée*, sont copiées dans un même manuscrit, le Parisinus Gr. 2898⁴⁰. On a pu supposer que *Phlorios* était lu dans le même milieu que ces deux textes, même s'il n'y a aucun témoignage historique de sa transmission par la famille florentine. Le fait que, parmi les livres mentionnés dans le testament de Nicola Acciaiuoli, se trouve *Apollonios de Tyr*⁴¹, un autre roman au succès européen qui avait été traduit, comme *Phlorios*, en toscan, comme le *Cantare di Apollonio* d'Antonio Pucci et, par cet intermédiaire, en grec

³⁵ *Ibidem*, p. 211-217.

³⁶ G. Spadaro, *Contributo sulle fonti del romanzo greco medievale*, p. 14-15 et « Influssi occidentali in Grecia dalla IV crociata alla caduta di Creta in mano ai Turchi », *Ιταλοελληνικά*, 1989, p. 77-101, p. 82.

³⁷ H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Munich, 1971, p. 142.

³⁸ J. Longnon, *L'Empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*, Paris, Payot, 1949, p. 324-325.

³⁹ D. Jacoby, « Knightly Values and Classes Consciuousness in the Crusaders States of Eastern Mediterranean », dans D. Jacoby (éd.) *Sudies on the Crusader States and on Venetian Expansion*, Northampton, 1989, p. 162.

⁴⁰ H.-G. Beck, « Der Leserkreis der Byzantinischen „Volksliteratur“ im Licht der Handschriften », dans I. Ševčenko et C. Mango (éd.), *Byzantine Books and Bookmen*, Washington, 1975, p. 47-67, p. 61.

⁴¹ C. Cupane, *Romanzi cavallereschi bizantini...*, p. 570.

vernaculaire, peut en effet corroborer cette hypothèse. *Apollonios de Tyr*⁴² est caractérisé par une concision et une christianisation marquées.

Cependant un épisode que les deux *cantari* toscans et le roman byzantin d'*Apollonios de Tyr* ont en commun est omis dans *Phlorios*. Nous faisons référence au monument funèbre vide⁴³ qui, dans *Apollonios* est censé renfermer les dépouilles de la fille du protagoniste, construit par un couple d'amis qui devaient s'occuper d'elle jusqu'au retour du protagoniste, mais offusqués par l'extraordinaire beauté de Tarsia, qui humiliait par son rayonnement naturel leur disgracieuse fille, avaient ordonné à un domestique de la tuer et voulaient faire croire à une mort naturelle. Dans le *cantare* de Fiorio, c'est le corps de Biancifiore que les parents du protagoniste ont vendu à des marchands qui devrait être dans le tombeau : les parents du protagoniste croient ainsi se débarrasser de la jeune fille définitivement et espèrent la faire oublier à leur fils, sans se rendre coupables d'un meurtre.

Ce motif narratif du tombeau vide, lié à celui de la fausse mort est extrêmement conventionnel et ancien : il est décliné différemment dans les textes littéraires, mais ayant toujours comme protagoniste la jeune fille et non le héros.

Dans le roman *Chéreas et Callirhoé* (du II^e siècle de notre ère)⁴⁴, l'héroïne, victime de la jalousie de son époux, évanouie suite à un violent coup au ventre, est crue morte et ainsi renfermée dans le monument funèbre ; elle est libérée par des pirates athéniens, commandés par Théron, qui avaient l'intention de piller son tombeau. Les brigands adaptent de bon gré leur dessein initial à la chance qui se présente à eux, ajoutant une superbe marchandise vivante aux richesses qu'ils avaient prévu de trouver dans le magnifique mausolée.

Dans les *Éphésiaques* (probablement de la même époque)⁴⁵, les événements se déroulent d'une manière très similaire : l'héroïne est renfermée vivante dans un tombeau, mais inconsciente et dans un état de mort apparente, et échappe à la mort grâce à la cupidité de brigands qui ont assistés inaperçus à la mise au tombeau de la jeune fille et constaté la richesse des objets déposés avec son corps inerte⁴⁶. Cependant la protagoniste, Anthia,

⁴² L'intrigue du roman d'origine païenne fait partie d'un groupe assez vaste de légendes. Pour un répertoire de ses variations nous renvoyons à C. Bremond, « La famille séparée », *Communications*, 39, 1984, p. 5-45. Elle se retrouve par exemple, dans la légende de Saint Eustache, Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, G. P. Maggioni et F. Stella (éd.), Milan, 2007, t. II, p. 1224-1233, et dans les Pseudo-Clémentines, A. Siouville, *Les homélies clémentines*, Lagrasse, 1991.

⁴³ Pour ce motif, nous renvoyons à E. Egedi-Kovács, *La 'morte vivante' dans le récit français et occitan du Moyen Âge*, Budapest, 2012, p. 56 et surtout p. 67.

⁴⁴ P. Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958, p. 379-513. Chariton, *Le romans de Chairéas et Callirhoé*, éd. G. Molinié, Paris, 1979, L. I, p. 60-65.

⁴⁵ Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques ou le Roman d'Abrocomès et d'Anthia*, éd. G. Dalmeyda, Paris, 1962, l. III. 4-11, p. 39-45.

⁴⁶ Les auteurs pensent que le rapport de dépendance, évident entre le roman de Chariton et celui de Xénophon d'Éphèse, va dans le sens de l'antériorité de *Chairéas et Callirhoé*, dont les *Éphésiaques* s'inspireraient : R. Brethes et J.-P. Guez, *Romans grecs et latins*, Paris, 2016, note 2, p. 213.

avait bu de son gré un poison qu'elle croyait mortel pour échapper à des noces forcées avec un prétendant, et qui provoquait en réalité seulement une mort apparente, alors qu'elle désirait se suicider, croyant son fiancé Habrocomès trépassé. Les deux héroïnes subissent dans la même mesure le même sort, car elles nécessitent l'intervention d'autres personnages pour être libérées de leurs tombeaux et éviter ainsi une mort certaine, mais le prix à payer est le chagrin de leurs amants, qui ne connaissent pas la vérité.

En revanche, dans le roman de *Leucippé et Clitophon* (de la même époque aussi), la protagoniste sort, en présence de son amant, stupéfié outre mesure, du cercueil où elle avait été fermée avec la connivence de Ménélas et Satyros, qui avaient mis en scène un faux sacrifice avec la collaboration de la jeune fille pour bernier des brigands, persuadés de la vérité de leur sanglant sacrifice humain⁴⁷. L'héroïne est donc renfermée consciente et consentante dans le tombeau et, si le stratagème lui garde la vie sauve, les retrouvailles avec le héros sont pratiquement immédiates. Ce motif, mis à part le cas d'Achille Tatios, marque donc un tournant dans le récit, en particulier dans *Chéreas et Callirhoé*, où le rapt de l'héroïne est la cause première de la séparation de deux amants.

Mais revenons à notre corpus : dans *Floire et Blanchefleur*, le *cantare* toscan qui s'en inspire et dans *Apollonios*, le tombeau vide a aussi un effet retardant dans le déroulement de l'action, bien que moindre dans les deux premiers, alors que dans le roman d'*Apollonios* il représente un élément narratif essentiel, puisque à cause de ce mensonge, le héros frôle l'inceste avec sa fille. D'ailleurs le couple héros-Tarsia incarne la relation saine et vertueuse dont celui d'Antiochos-Anastasie est l'antithèse scélérate.

Cette lacune pourrait constituer un argument contre le fait que le *cantare* de *Fiorio* et celui d'*Apollonio* étaient lus dans la cour des Acciaiuoli, mais le *diaskevastès* byzantin a omis d'autres motifs développés dans le roman français et dans la version toscane, comme le motif de Sheerazade et le conseil donné par le châtelain à Fiorio de se cacher dans la corbeille pleine de fleurs (octave 220 ed. Crescini). On peut donc supposer comme le fait Cupane⁴⁸, que l'écrivain disposait d'un texte différent de celui que nous pouvons lire, que le texte byzantin transmis est écourté ou que ces changements ont été opérés par le *diaskevastès*.

Par contre, les relations entre *Phlorios* et *Imperios* sont très étroites. Ce dernier ne trahit pas plus que *Phlorios* la période de sa rédaction par la terminologie utilisée pour définir les souverains et leurs sujets, ainsi que des fonctions administratives, puisque son usage est très approximatif : αὐθέντης τῆς Πρεβέντζας (« seigneur de la Provence » v.16) pour le père d'*Imperios*, ὁ ρήγας τῆς Ἀνάπολης (v. 241) pour le père de Margarona et ρήγας καὶ κληρονόμος, / αὐθέντης ρήγας θαυμαστὸς Ἀνάπολης αὐθέντης (« roi, héritier, seigneur, roi magnifique, souverains de Naples » v. 408-409) lorsqu'*Imperios* est couronné successeur de son beau-père ; ἄρχοντες (v. 141 et 142) sont appelés les nobles envoyés à *Imperios* par son père pour le raisonner ; αὐθέντας καὶ τοπάρχοντας,

⁴⁷ Achille Tatios, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, éd. J.-P. Garnaud, Paris, 1991, I. III.17, p. 92-94.

⁴⁸ C. Cupane, *Romanzi cavallereschi...*, p. 448.

μᾶλλον καὶ κεφαλᾶδες les nobles accourus à Naples pour conquérir la main de Margarona (« seigneurs, gouverneurs et commandants » v. 319) ; lors de la fêtes de nocés à Naples, les invités sont énumérés ainsi : εἶχαν αὐθέντες θαυμαστοὺς στὸν γάμον καλεσμένους, / ρηγᾶδες καὶ καβαλαρεοὺς, μὲ τὲς ἀρχοντισσές τους (« ils avaient invité aux nocés des seigneurs magnifiques, des rois, des chevaliers avec leurs épouses » v. 411-412)⁴⁹. Les termes sont employés comme des simples synonymes.

Selon Bees⁵⁰, *Imperios*, également un roman anonyme comme tous les autres romans paléologues, aurait été rédigé dans les alentours du monastère de Daphni, pas loin d'Athènes. Après la conquête de l'Attique par Otto de la Roche, les clunisiens avaient reçu en 1207 ce monastère, repris par les orthodoxes après l'éphémère reconquête de Constantinople et qui l'occupèrent jusqu'en 1412 ou peut-être 1456-8 ; le savant grec pense que les religieux français avaient porté en terre byzantine la légende des deux amants qui était née non loin d'Aigues-Mortes, en relation avec la fondation de l'église des Saints Pierre et Paul au sud de Montpellier, dans le Port Sarrasin. Nous n'entrerons pas dans les détails de cette étude, mais les hypothèses sur les régions de rédaction des deux romans, la Morée pour *Phlorios* et la région d'Athènes pour *Imperios*, qui ne sont pas très éloignées, se corroborent mutuellement.

Comme pour *Phlorios*, il est impossible de dater exactement ce roman : il est certain qu'il est assez tardif, puisque l'original français dont il s'inspire est lui-même un produit tardif et nostalgique pour une époque révolue, celle féodale, quand le preux chevalier et sa belle étaient devenus des figures édulcorées de conte, Cet aplatissement « è riconducibile a molta letteratura francese del Quattrocento che tentava di ristabilire un tempo trascorso ormai idealizzato e irraggiungibile, o meglio raggiungibile solo attraverso la finzione letteraria. Lo iato temporale che lo separa dai romanzi arturiani ha fatto sfumare il profondo e seducente mondo cavalleresco mettendone in risalto solo l'apparenza, facile di accesso, e banale »⁵¹.

Selon Yiavis, qui conteste la définition attribuée unanimement de « romans de chevalerie » par les spécialistes au *corpus*, Ἰμπερίος est écrit pour la bourgeoisie citadine : « the courtly ideal survived all the catastrophe that befell feudalism in the course of the century. Social groups of urban and 'bourgeois' origin embraced that ideal, although it was class-conditioned and exclusive. Precisely because it was so removed from reality, it could adapt itself all the more reality to the new order [...] *Imperios* was transcribed into an urban venue, where it became a myth constrained by 'bourgeois ideology' »⁵². Ce roman se distingue par rapport à *Phlorios*, qui « byzantinisait » son modèle par le biais d'un habillage stylistique et rhétorique, puisqu'il s'écarte davantage du roman français

⁴⁹ P. E. Pieler, « Recht, Gesellschaft und Staat im Roman der Palaiologenzeit », p. 217-220.

⁵⁰ A. Bees, *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie* 4, Berlin, 1924, p. 1-108, p. 28 et 52-61.

⁵¹ A. M. Babbi, *Pierre de Provence*, p. XI-XII.

⁵² K. Yiavis, « So near, yet so far : Medieval courtly Romance, and *Imperios and Margarona*. A case of de-medievalization », *Byzantinische Zeitschrift*, 99, 2006, p. 195-217, p. 216-217.

duquel il adapte la matière par des omissions et des ajouts qui confèrent à l'histoire une atmosphère bien lointaine de celle naïve propre à l'idéalisé monde chevaleresque véhiculé par *Pierre de Provence*⁵³.

Nous allons maintenant mentionner quelques passages parmi les plus remarquables, qui témoignent de l'étroite relation entre les deux ouvrages byzantins.

Le long discours d'exhortation à la sagesse, à la modération et à l'humilité (v. 1112-1148), prononcé par le roi Philippe alors que Phlorios décide de partir à la recherche de Platziaflore, vendue aux marchands, reprend quant à lui la tradition parénétiq ue byzantine. Absent du *Cantare* toscan, il a été inventé de toute pièce par le *diaskevastès* byzantin et repris par l'auteur d'*Imperios*, puisqu'il apparaît dans toutes les versions transmises par les divers manuscrits. Ces emprunts ont été relevés pour la première fois par Kriaras, qui a ainsi établi les rapports de filiation des trois textes, filiation qui va de *Spaneas*, passe par *Phlorios* qui amplifie le discours décharné du roi à son fils, et se conclut par *Imperios*⁵⁴. En fait, selon le spécialiste grec, suivi par Spadaro⁵⁵, ce discours s'inspire d'une œuvre morale attribuée à l'empereur Alexis Comnène, appelée brièvement *Spaneas* et dont le titre véritable est *Διδασκαλία παραινετική*⁵⁶.

Spadaro remarque que les deux romans byzantins se caractérisent par un fort goût pour la moralisation et les figures de style, palilogies, anaphores, oppositions, *adynata* surtout dans le discours de Philippe à son fils, qui est, de cette manière mis en exergue. Dans le discours d'exhortation du roi Philippe, l'élaboration dans le sens d'un rapprochement vers l'esthétique byzantine est évidente⁵⁷.

⁵³ Pour le phénomène d'acculturation du roman byzantin, nous renvoyons à R. Luzi, « The Acculturation of the French Romance *Pierre de Provence et la belle Maguelonne* in the Byzantine *Imperios and Margarona* », dans A. J. Goldwin et I. Nilsson (éd.), *Reading the Late Byzantine Romance. A Handbook*, Cambridge, 2019, p. 101-124.

⁵⁴ E. Kriaras, « Die zeitliche Einreihung des „Phlorios und Platzia-Phlora“-Romans im Hinblick auf den „Imperios und Mararona“-Roman », *Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongress München, 1958*, éd. F. Dölger et H.-G. Beck, Munich 1960, p. 269-72.

⁵⁵ G. Spadaro, « Problemi relativi au romanzi greci dell'età dei Paleologi. I. Rapporti tra Ἰμπέριος καὶ Μαργαρόνα ε Φλόριος καὶ Πλατζιαφλόρε », *Ελληνικά*, 28, 1975, p. 302-327, p. 305.

⁵⁶ L'œuvre écrite en décasyllabe, qui s'inscrit dans le sillon du discours pseudo-isocratéen à Démonikos, contient également des emprunts à la sagesse des paraboles bibliques. Nous renvoyons à H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, p. 105-108. L'édition plus ancienne est celle de W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Leipzig, 1874, p. 1-27 ; dans cette édition le poème est dédié par Alexis au César Bryennios. J. Schmitt, « Über den Verfasser des Spaneas », *Byzantinische Zeitschrift*, I, 1892, p. 316-32, l'auteur exprime ses doutes sur la paternité d'Alexis de l'œuvre parénétiq ue, fournissant des exemples de diverses versions transmises par les manuscrits, dans lesquels le destinataire et le destinataire changent. Danezis propose que l'auteur se soit plutôt inspiré de gnomologes et florilèges. Cela expliquerait le caractère fragmentaire des paragraphes. G. Danezis, *Spaneas : Vorlage, Quellen, Versionen*, *Miscellanea byzantina monacensia* 31, Munich, 1987, p. 32. L'édition la plus récente de cet ouvrage est celle de G.P. Anagnostopoulou, *Ο Σπανεας. Κριτική έκδοση με βάση όλα τα σωζόμενα χειρόγραφα*, Athènes, 2010.

⁵⁷ G. Spadaro, « Originalità e imitazione nei romanzi medievali greci di origine occidentale », A. M. Babbì, A. Pioletti, F. Rizzo Nervo C. Stevanoni (éd.), *Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive*

Un autre passage de *Phlorios*, celui dans lequel la mère donne au héros, prêt à partir chercher sa bien-aimée, une amulette qui le protégera de toute sorte de mort, par épée, par le feu et par noyade, est repris quasiment textuellement par Ἰμπέριος καὶ Μαργαρώνα.

Dans le texte de *Phlorios*, nous lisons : « κράτει το εἰς τὸ δακτύλιν σου, τίποτας μὴ φοβᾶσαι/ τὸ πῦρ ἐσβένει παρευθὺς καὶ θρύβουνται τὰ ξίφη/ καὶ τὰ νερὰ σκορπίζουσιν καὶ οὐ δύνανται σὲ βλάψαι »⁵⁸ qui reprend la strophe 91 du *cantare* : « con eso teco porta questo anello,/ che un gran tesoro ti potrà valere ;/ e guardal ben che val più d'un castello:/ quando l'avrai tu non porai morire/ in fuoco, né in aqua, né in bataglia »⁵⁹. Dans Ἰμπέριος le père s'exprime ainsi : « πλὴν ἀκριβὸν ἐγκόλπιον δίδω σε, νὰ βαστάζεις,/ καὶ ὥστε τὸ ἐγκόλπιον βαστᾶς το μετὰ σένα/ ποτὲ θανάτου συμφορὰν, ποτὲ μηδὲν φοβᾶσαι/ οὐδὲ κοντάρι δύνανται ποσῶς νὰ σὲ φονεύσει,/ οὐδὲ ἰστία, οὐδὲ νερόν, ἄλλ'οὐδὲ ἀπὸ ξίφους:/ πλὴν ἀκριβῶς τὸ φύλαγε, ἀτίμητον ὑπάρχει »⁶⁰ (v. 210-215).

Cependant, l'ἐγκόλπιον, l'amulette, qui a remplacé les trois anneaux offerts à Maguelonne par Pierre comme gage de son amour indéfectible, reste dans ce roman un *blind motif*, puisque ses facultés magiques ne sont jamais utilisées par les héros : comme dans le roman français, le chemin de cet objet est celui du bec d'un oiseau de proie, au ventre d'un poisson, fini dans la cuisine de l'héroïne, qui voit dans ce messenger marin un signe néfaste. Le romanesque reste « réaliste » et la magie ne fait son entrée, ni dans *Pierre de Provence*, ni dans *Imperios*, qui, du moins pour ce détail, se maintient fidèle au modèle français.

Un dernier exemple est représenté par les v. 406-407, « πιστεύω φύσις ἄψυχος, ἐμψυχωμένη ἦτον/ νέκρός τε καὶ ἀναίσθητος, ἤθελεν μεταπνεύσει »⁶¹, dont le contexte est la fête de noces de deux protagonistes. Or, ces vers proviennent certainement de *Phlorios*, v. 802-803 « νεκρὸς ἂν ἦτον, πίστεψε, πάραυτα ν'ἀνασάνη / καὶ νὰ σταθῆ καὶ νὰ ἐλεθῆ καὶ νὰ χαρῆ ἢ ψυχὴ του »⁶². Les deux jeunes filles, que le duc de Montorio envoie auprès de Phlorios pour qu'il oublie Platziaflore, lui assurent avec conviction de leur réussite. Ces deux vers sont la traduction du *cantare* toscan : (strophe 58 ed. Crescini) « ciascuna

storiografiche. Colloquio internazionale (Verone 4-6 avril, 1990), Soveria Mannelli, 1992, p. 1-18, p. 2 et p. 3.

⁵⁸ La traduction est la nôtre : « garde-le à ton doigt et tu ne craindras rien :/ le feu s'éteindra aussitôt, les épées se briseront/ et les eaux se disperseront sans pouvoir te causer aucun mal ».

⁵⁹ La traduction est la nôtre : « emmène avec toi cet anneau,/ qui aura pour toi la valeur d'un grand trésor :/ et garde-le bien, puisqu'il vaut plus qu'un château:/ quand tu l'auras, tu ne pourras mourir/ ni dans le feu, ni dans l'eau, ni en bataille ».

⁶⁰ La traduction est la nôtre : « Cependant, je te donne une précieuse amulette, pour que tu la gardes/ et jusqu'au moment où tu la tiendras avec toi,/ le malheur de la mort tu ne le craindras jamais,/ la lance ne pourra pas non plus te tuer en une quelconque manière,/ ni le feu, ni l'eau, ni l'épée non plus/ donc garde-le avec soin : il est inestimable ».

⁶¹ La traduction est la nôtre : « je crois qu'une nature inanimée se serait réanimée, qu'un mort dénoué de sensations aurait repris à respirer ».

⁶² La traduction est la nôtre : « même s'il était mort, crois-nous, il ressusciterait aussitôt, se lèverait, en serait réconforté et son âme réjouie ».

dicie : io li darò conforto ;/ farol risusitar se fosse morto »⁶³.

Ces exemples montrent l'étroite dépendance des deux romans et fournissent au moins une chronologie relative : le texte qui nous est parvenu de *Imperios* est postérieur à *Phlorios*, car il le présuppose.

En outre, une autre caractéristique partagée avec les autres romans paléologues, comme *Belthandros* et *Callimaque*, rapproche *Phlorios* et *Imperios* au registre des contes populaires : le récit de ceux deux ouvrages est scandé par des appels méta-diégétiques, qui ponctuent la narration, créant des pauses, et guident ainsi le destinataire dans la lecture. Nous employons sciemment le terme de « lecture » car à notre sens, ces hémistiches ou vers entiers ne représentent pas la trace de performances orales, mais un choix stylistique délibéré⁶⁴. Le narrateur se manifeste de manière bien plus marquée par rapport à celui plus discret des romans de l'époque comnène, avatars des romans antiques gréco-latins, par des tournures méta-énonciatives⁶⁵, qui confèrent au récit le mouvement et le semblant d'un discours prononcé devant un public d'auditeurs, accentuant ainsi l'illusion d'une performance orale et une allure de conte.

Conclusions

Tous les ouvrages pris en examen dans cette brève étude ont été probablement rédigés dans des zones périphériques de l'empire, où l'influence occidentale avait eu un impact plus durable et avait accentué l'écart avec la πόλις par excellence, Constantinople, qui avait perdu son éclat et son rayonnement de naguère. Les auteurs s'affranchissent de plus en plus de l'héritage rhétorique ; les souverains occidentaux qui gardaient encore pendant quelques décennies le pouvoir dans ces régions et les *gasmoules* (les fruits des unions entre Latins et Byzantins) étaient tournés davantage vers la littérature française et italienne. L'usage de la langue vernaculaire doit être attribué, plus qu'à une influence des langues romanes, que les Occidentaux commençaient à employer comme langues officielles à côté du latin, à un choix délibéré d'émancipation des *dictata* rhétoriques en faveur de la langue vernaculaire, qui avait été jusque-là reléguée à son rôle pragmatique de langage parlé dans un contexte de plus en plus marqué de diglossie. Cet affranchissement de l'état de la tradition ne peut être que favorisé dans les provinces éloignées de Constantinople, où la culture officielle était encore apanage et étendard ostentatoire de l'élite citadine après sa reconquête par les Paléologues.

Le goût évolue vers une popularisation plus marquée, aboutissant à un style plus

⁶³ La traduction est la nôtre : « chacune lui dit : je le réconforterai, je le ressusciterai, même s'il était mort ».

⁶⁴ Nous renvoyons à R. Luzi, « Les romans paléologues : à la charnière de plusieurs traditions », dans E. Egedi-Kovács (éd.), *Byzance et l'Occident III. Écrits et manuscrits*, Budapest, 2016, p. 71-87, cf. *ibid.*, p. 76-86.

⁶⁵ Pour cette problématique, nous renvoyons à R. Luzi, « L'émergence du narrateur dans les romans paléologues », dans E. Egedi-Kovács (éd.), *Byzance et l'Occident, V. Ianua Europae*, Budapest, 2019, p. 43-52.

simple dans *Imperios*, qui jouira d'une telle fortune qu'il sera rimé aussi bien qu'*Apollonios*.

Ces ouvrages, qui se caractérisent par une narration linéaire, bien loin du début in *medias res* et des discours rapportés dans divers niveaux narratifs dans *Libistros*, et par des aventures ponctuées par des motifs conventionnels et consolidés, sont les produits idéaux, que les plumes plus ou moins expertes des auteurs peuvent adapter facilement pour des publics différents grâce à la simplicité de l'histoire. Il n'est pas anodin que les romans du cycle arthurien, sauf le cas isolé du *Vieux Chevalier*, qui, de plus, représente un épisode moindre de ces légendes, n'aient pas été traduits et adaptés en grec ou, si on veut attribuer aux aléas du ravage du temps la disparition d'hypothétiques ouvrages byzantines, ils n'aient pas joui d'un franc succès. Les valeurs chevaleresques et de courtoisie très codifiées, combinées au substrat de mythes celtiques, ne devaient pas représenter pour le *diaskevastès* byzantin un répertoire narratif attrayant auquel puiser.

Cependant la reprise et l'adaptation de modèles occidentaux continuera dans les régions restées sous domination latine : la Crète vénitienne⁶⁶ donnera des fruits plus mûrs tels la tragédie *Erophili* (1637), adaptation de l'*Orbecche* de Gianbattista Giraldi (1541) par Chortatzis et Ἐρωτόκριτος, adaptation du roman français *Paris et Vienne*, écrit également en décasyllabe par Vincenzo Cornaro (XVII^e siècle), issu d'une famille vénitienne établie depuis quelques générations sur l'île.

⁶⁶ J. Dalègre, *Venise en Crète : Civitas venetiarum apud Levantem*, Paris, 2019.

Quelques attestations de sacrifices animaux en l'honneur de saints locaux circulant dans l'aire chypriote autour du XIV^e siècle

Elena Nonveiller

Abstract: *Parisinus Gr. 2244* and *Lugdunensis Vossianus Gr. Q 50* contain two collections of veterinary texts, which were copied in the 14th century. These two manuscripts contain practical advice articulated via the saints' lives who are known to have been widely venerated on Cyprus. These are invoked for obtaining prosperity through animal husbandry, such as sheep and cattle, and for fighting parasites in vineyards and crops. There are six prescriptions, some of which provide the number of animals to be sacrificed on the saint's feast day. These provide an insight into the everyday realities of the countryside, the periphery of the Byzantine Empire, where the peasants very often relied on the benevolence of God, via the intercession of saints. These texts raise the question as to the long-term persistence of blood sacrifice within the Orthodox Christian religious context, and in the Byzantine world, especially on Cyprus.

Keywords: bloody sacrifice, paganism, *kourbani*, canon laws, Cyprus, folklore, religion rites, customs.

Généralement on présume que la fin des sacrifices sanglants païens a été déterminée principalement par l'affirmation du christianisme. Toutefois cette conception nous paraît susceptible d'être remise en cause, premièrement en raison du fait que, dans le contexte chrétien, le sacrifice, même si résemantisé et adapté aux exigences de la nouvelle religion, a été pratiqué encore pendant plusieurs siècles, malgré les interdictions ecclésiastiques, et, parfois, il persiste encore de nos jours. Si, dans la *pars Occidentis* de l'Empire, nous assistons, surtout dès le VIII^e siècle, à la disparition presque totale des sacrifices païens, dans la *pars Orientis*, ceux-ci ont persisté à côté du christianisme. Particulièrement vital et relevant était, par exemple, le sacrifice animal sanglant dans le rite arménien du *matal* qui, depuis le V^e siècle – peu après la christianisation officielle de l'Arménie – a connu un mythe spécifique de fondation¹. Dans l'aire balkanique et sud-est européenne, encore de

¹ F. C. Conybeare and A. J. MacLean, *Rituale Armenorum. Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*,

nos jours, dans quelques villages, à l'occasion du *dies natalis* ou *dies mortis* de certains saints, est célébré le *kourbani*, mot turc qui désigne à la fois le rite sacrificiel et la victime expiatoire.

L'intérêt inépuisable de la réflexion anthropologique sur le sacrifice, au sein de grands systèmes culturels et religieux à travers les manifestations les plus variées et les plus lointaines dans le temps et dans l'espace, a toujours été à la base de nombreux complexes mythiques et rituels. Les pratiques sacrificielles, dans toutes leurs déclinaisons et transformations (inclus le rite du « bouc émissaire »²), même dans les formes les plus rationalisées ou sublimées, restent centraux ou aigus dans l'étude des religions. Sans entrer dans le détail des divers systèmes sacrificiels et des théories anthropologiques sur le sacrifice, élaborées dès la fin du XIX^e siècle – spécialement par Tylor³, Smith⁴, Durkheim⁵, Mauss⁶, Lévi-Strauss⁷, Eliade⁸ et Leach⁹, pour n'en citer que quelques-uns –, et au cours des dernières décennies du XX^e siècle, concernant surtout l'antiquité gréco-romaine – de Brelich¹⁰, Burkert¹¹, Vernant¹², Girard¹³ et Scheid¹⁴ –, nous nous bornerons à souligner que dans le monde antique le sacrifice représentait un moment fondamental du rituel festif, en tant qu'occasion privilégiée pour la communauté de cimenter ses liens identitaires d'appartenance culturelle, sociale et politique. C'est en raison de cela que le sacrifice a persisté au sein du christianisme, bien qu'il ait pris des significations, des valeurs et des formes tout à fait différentes.

Oxford, 1905, p. 54-85; A. Sharf, "Animal Sacrifice in the Armenian Church", *Révue d' Études Arméniennes*, n° 1, 1985, p. 417-418.

² R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, 1982 (Paris, 2015²).

³ E. B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, I-II, London, 1871.

⁴ W. Robertson Smith, *The religion of the Semites: the fundamental institutions*, Berlin, 1894.

⁵ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

⁶ H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, n° 2, 1899, p. 29-138.

⁷ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962 ; id., *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962 ; id., *Mythologiques, I. Le cru et le cuit*, Paris, 1964.

⁸ M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan: études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970.

⁹ E. Leach, « The logic of sacrifice », *Anthropological Approaches to the Old Testament*, n° 8, 1985, p. 136-50.

¹⁰ A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Rome, 1966.

¹¹ W. Burkert, *Homo necans: interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2 vol., Berlin – New York, 1997.

¹² J.- P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1965 ; id., « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque », dans *Le sacrifice dans l'Antiquité*, éd. J. Rudahardt et O. Reverdin, Vandœuvres-Genève, 1981, p. 1-21.

¹³ R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

¹⁴ J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985 ; id., « Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, n° 97, 1985, p. 193-206.

Bien que les pratiques sacrificielles sanglantes dans les mondes grec et romain fussent très répandues, le traumatisme de l'immolation avait toujours engendré des réticences et d'interdictions relatives à l'effusion de sang, témoignées par de nombreux textes littéraires et philosophiques surtout depuis le IV^e siècle, celles-ci coïncidaient avec les premiers décrets impériaux qui condamnaient certains types de sacrifices sanglants en l'honneur des dieux païens¹⁵. Toutefois, les empereurs ne menaient pas encore de manière systématique une politique antipaïenne, pour laquelle il faut attendre la législation théodosienne¹⁶.

À Byzance l'interdiction concernant les sacrifices sanglants paraît se caractériser par une certaine ambiguïté législative et, parfois, tolérance des autorités politiques et religieuses, témoignée par les nouvelles impériales¹⁷ et les droits canons qui prescrivaient des peines de plus en plus clémentes – telles que l'exil, la tonsure ou l'amende, comme le prévoyait la nouvelle 58 de Léon VI (886-912)¹⁸. Cependant, l'insistance majeure des condamnations canoniques des pratiques sacrificielles se concentrait surtout sur l'effusion et la consommation du sang de la victime. Le canon 67 du Concile *in Trullo* (692) prescrivait, en fait, l'abstention de consommer le sang et les *suffocata*, c'est-à-dire des viandes d'animaux tués par étranglement, ainsi que de la fornication qui y était associée¹⁹.

Le fait qu'à Byzance l'interdiction des sacrifices sanglants a dû être réaffirmée plusieurs fois, suggère non seulement que la législation précédente avait été inefficace, mais aussi que ces pratiques n'avaient pas encore été éradiquées dans toutes les régions

¹⁵ D'après les textes dont on dispose, la plus ancienne attestation remonte à l'époque de Constantin le Grand, à une loi de 321, qui interdisait seulement les sacrifices sanglants liés à la magie et à la divination, cf. *Codex Theodosianus*, éd. Th. Mommsen, Paris, 2005, IX, 16, 2, p. 40.

¹⁶ En 381, l'empereur Théodose promulgua une loi nettement plus répressive à l'égard des sacrifices sanglant qui se déroulent à l'occasion des cérémonies publiques, cf. *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 10. En ce qui concerne la législation antipaïenne de Théodose voir J. Gaudemet, « La condamnation des pratiques païennes en 391 », in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. J. Fontaine, Paris, 1972, p. 597-602.

¹⁷ Notamment l'*eclogé* de Léon III l'Isaurien (717-741), renouvelée par son fils Constantin V (741-775), cf. L. Burgmann and S. Troianos, « Appendix Eclogae », 3.16, dans *Fontes Minores III*, ed. by D. Simon, Francfort sur M., 1979, p. 105. Voir aussi E. H. Freshfield, *A Manual of Roman Law: The Ecloga Published by the Emperors Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople A.D. 726*, Cambridge, 1926, p. 115-141.

¹⁸ *Les nouvelles de Léon VI le Sage. Texte et traduction*, éd. A. Dain et P. Noailles, Paris, 1944, p. 47-50; sur la reprise de certains canons du Concile *in Trullo* voir S. N. Troianos, « The Canons of the Council *in Trullo* in the Novels of Emperor Leo VI », dans *The Council in Trullo Revisited*, eds. G. Nedungatt and M. Featherstone, Rome, 1995, p. 196.

¹⁹ *Concile in Trullo*, canon 67, dans *Σύνταγμα των Ιερών Κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, éd. G. Rhalles and M. Potles, Athenai, 1852, II, p. 462 : Ἡ θεία ἡμῖν Γραφή ἐνετείλατο ἀπέχεσθαι αἵματος, καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας. Τοῖς οὖν διὰ τὴν λίχρον γαστέρα αἷμα οἰουδήποτε ζῶου τέχνη τινὶ κατασκευάζουσιν ἐδώδιμον, καὶ οὕτω τοῦτο ἐσθίουσι, προσφόρων; ἐπιτιμῶμεν. Εἴ τις οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν αἷμα ζῶου ἐσθίειν ἐπιχειρήσῃ οἰωδήτινι τρόπῳ, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαρεῖσθω, εἰ δὲ λαϊκὸς ἀφοριζέσθω.

de l'Empire, probablement en raison d'habitudes séculaires et de leur enracinement dans les cultes locaux.

En fait, les seuls témoignages sur les pratiques sacrificielles, dont nous disposons, proviennent de la périphérie de l'Empire et plus précisément des régions rurales et villageoises.

Le canon 99 du *Trullanum*, concernant les mœurs des Arméniens, influencés par la tradition juive, n'interdisait pas les sacrifices sanglants en tant que tels, mais défendait de cuire et de consommer de viandes à l'intérieur des églises, en offrant des portions aux prêtres ; la transgression de cette interdiction prévoyait l'excommunication des laïcs et la déposition des clercs, sauf si les prêtres n'acceptaient l'offre de viande qu'au dehors de l'église²⁰. Le canon se réfère plus spécifiquement au rite arménien du *matal*, décrit principalement dans les quatre textes suivants : la collection soi-disante « les canons de saint Sahak » (390-439)²¹, le discours du Catholicos Sahak III adressé aux Pères conciliaires du *Trullanum*, en 691²², une lettre de l'évêque arménien Nerses Shnorhali (1173)²³ et la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabène – composée sur ordre d'Alexis I^{er} Comnène (1081-1118) –, où, parmi d'autres hérésies, est réfutée celle arménienne aussi²⁴. Ces sources, bien que très différentes pour genre littéraire et contexte de production, nous renseignent surtout sur les occasions et les fonctions de l'immolation d'animaux : elle était prévue non seulement lors d'occasions festives spéciales, telles que la Pâque, la Pentecôte, l'Épiphanie et la Transfiguration, mais aussi pour le *dies natalis* de certains saints, la dédicace d'églises ou d'autels, l'office religieux du samedi et les funérailles²⁵.

La réception du *matal* arménien dans la liturgie pascale de l'Église de Rome est attestée, au XII^e siècle, surtout par le document ecclésiastique de l'*Ordo Romanus*, qui acceptait la coutume, diffusée chez les Francs aussi, d'immoler un agneau lors de l'eucharistie pascale et, ensuite, d'en cuire et consommer les chairs, les partageant avec

²⁰ *Concile in Trullo*, canon 99, dans *Σύνταγμα...*, II, p. 543: Καὶ τοῦτο δὲ ἐν τῇ Ἀρμενίων χώρα γίνεσθαι μεμαθήκαμεν, ὡς τινες, ἔνδον ἐν τοῖς ἱεροῖς θυσιαστερίοις μέλη κρεῶν ἔψοντες, προσάγουσιν ἀφαιρέματα τοῖς ἱερεῦσιν, Ἰουδαϊκῶς ἀπονέμοντες· ὅθεν τὸ τῆς ἐκκλησίας φυλάττοντες ἀκηλίδωτον, ὀρίζομεν, μὴ ἐξεῖναι τινὶ τῶν ἱερέων ἀφωφισμένα κρεῶν μέλη παρὰ τῶν προσαγόντων λαμβάνειν, ἀλλ' οἷς ἀρεσθῆ ὁ προσάγων, τοῦτοις ἀκρεῖσθωσαν, ἔξω τῆς ἐκκλησίας τῆς τιοαύτης γινομένης προσαγωγῆς· εἰ δὲ τις μὴ τοῦτο ποιῆ, ἀφορίζέσθω.

²¹ F. C. Conybeare, « Documents. The Armenian Canons of St. Sahak, Catholicos of Armenia (390-439 A.D.) », *American Journal of Theology*, n° 2, 1898, p. 828-848.

²² M. van Esbroeck, « Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte », dans *Council in Trullo revisited*, p. 323-454.

²³ F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum...*, p. 82.

²⁴ Euthyme Zigabène, *Πανοπλία δογματική τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, dans *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, éd. J.-P. Migne, Parisiis, 1865, t. 130, c. 1184 D.

²⁵ Conybeare and MacLean, *Rituale Armenorum...*, p. 67-71; 77-85 ; J. Tixeront, « Le rite du matal », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, n° 3, 1913, p. 81-94 ; A. Sharf, « Animal Sacrifice... », p. 422.

les fidèles par un banquet²⁶. Dans la *pars Orientis* de l'Empire une référence à la même pratique liturgique est retenue dans l'*Euchologe* grec, où l'éditeur du VII^e siècle défendait l'ancien rite byzantin de la prière pascale consacrée à l'agneau avant son immolation, évoquant le même rite en usage auprès de l'Église de Rome²⁷.

Une attitude si tolérante des autorités ecclésiastiques pourrait être justifiée par la popularité et l'antiquité de ces mœurs, enracinés dans la société et plusieurs fois dénoncés par les synodes depuis la fin du IV^e siècle²⁸, ou bien dictée par des considérations économiques : les viandes sacrificielles, tout comme les autres offrandes de primeurs ou d'argent, contribuaient à assurer la subsistance alimentaire du bas clergé dans les régions rurales de l'Empire²⁹. En fait, bien que les Pères conciliaires attribuaient cette coutume aux juifs et affirmaient qu'elle était répandue dans les régions des Arméniens, il est vraisemblable de supposer qu'elle était encore pratiquée non seulement dans ces régions, mais aussi à Byzance, surtout dans les périphéries de l'Empire.

À ce propos, un texte du XII^e siècle, contenant une série de réponses canoniques fournies par un certain Nicétas, archevêque de Thessalonique, à des questions posées par plusieurs archevêques, nous informe sur la diffusion de la pratique des sacrifices sanglants d'animaux suivis de repas communs auxquels participaient aussi bien des laïcs que des clercs³⁰. Il est intéressant de remarquer que, si l'archevêque considérait le sacrifice comme une pratique juive et païenne (ἐλληνική) à condamner, il considérait néanmoins qu'il était un acte pieux d'offrir aux prêtres d'animaux domestiques, vivants ou tués, pour autant qu'ils ne fussent pas conduits à l'intérieur de l'église³¹.

Le canoniste du XII^e siècle Théodore Balsamon – dans son commentaire au canon 23 du *Trullanum* – rapportait l'« ancienne coutume » (παλαιὸν ἔθος) de certains paysans de la Thrace d'offrir aux prêtres, après la liturgie du dimanche de Pâques, de la viande en saumure ou d'autres nourritures, telles que des œufs ou du fromage, au lieu de la communion³². Le sujet de ce canon est connecté étroitement avec les canons 56 et 57, probablement concernant encore une fois les Arméniens, qui avaient l'usage, spécialement les samedis et les dimanches de Carême, d'offrir des nourritures (fromage, œufs, lait, miel ou viande) et de les consommer à l'intérieur des sanctuaires³³. Ce n'est pas un hasard si

²⁶ *Romani ordines*, XI.48, XII.35 (= *Patrologiae cursus completus. Series latina*, éd. J.-P. Migne, Parisiis, 1893, 78, 1044 D -1045 A, 1079B-1080A).

²⁷ *Euchologion sive rituale Graecorum*, ed by J. Goar, Graz, 1960², p. 567.

²⁸ Voir les canons 27, 28 et 55 du synode de Laodicée (363 ou 364) et les canons 37 et 42 du synode de Carthage (419).

²⁹ S. Georgoudi, « L'égorgement sanctifié en Grèce moderne. Les *kourbania* des saints », dans *La cuisine du sacrifice en pays grec*, éd. M. Detienne et J. P. Vernant, Paris, 1979, p. 271-307, p. 273.

³⁰ *Ibid.*, p. 194-195.

³¹ *Ibidem*.

³² Théodore Balsamon, *Commentarius ad canonem XXIII (Concilii Quinisexti)*, dans *Σύνταγμα...*, II, p. 355-356.

³³ *Concile in Trullo*, canons 56 et 57, dans *Σύνταγμα...*, II, p. 436-437.

le canon 74 interdisait de prendre des repas ou d'organiser des banquets (ἀγάπαι) dans les églises³⁴, coutume qui devait être vraisemblablement assez répandue spécialement auprès des paroisses villageoises, comme le remarquait Balsamon. Cependant, il convient de retenir le commentaire du canoniste, bien qu'intéressant, avec une certaine prudence, puisque on remarque très souvent son attitude à perpétrer des préjugés qui opposaient la ville à la campagne et à la province, où les paysans, en tant que *simplices* illettrés, auraient continué à pratiquer la superstition et à vénérer les démons païens sous des noms chrétiens, à cause de leur ignorance, selon une vision élitiste et méprisante du monde rural³⁵. D'ailleurs Balsamon, adhérant à l'idéologie des hautes hiérarchies ecclésiastiques de l'époque comnène, était particulièrement préoccupé par la conduite morale du bas clergé, qui montrait très souvent trop de tolérance, voire de complicité, à l'égard de plusieurs pratiques religieuses populaires, condamnées en tant que hétérodoxes³⁶.

Par contre, la société byzantine nous paraît se caractériser par sa fluidité et interdépendance entre centre et périphérie, christianisme et paganisme, culture savante et culture populaire : un entrelacement de relations complexes et dynamiques, dont la dialectique et la perméabilité de formes varient en fonction des coordonnées spatio-temporelles.

L'usage de sacrifices sanglants est attesté aussi dans certaines collections eucologiques où sont mentionnées des prières pour des animaux destinés à l'immolation, dont l'un des plus connus est l'*Euchologion*, contenu dans le codex *Barberini* 336, rédigé en Italie du sud (peut-être à Salerne), probablement pendant la deuxième moitié du VIII^e siècle, contenant, parmi d'autres, une prière pour l'immolation de l'agneau pascal (εὐχή ἐπὶ τοῖς προσφέρουσιν ἀμνόν) et une prière pour le sacrifice d'un bœuf (εὐχή ἐπὶ θυσίας βοῶν), prononcée par un prêtre devant les fidèles, réunis lors de la fête de saint Georges (ou de saint Méнас), afin que Dieu accordât fertilité à l'élevage³⁷. Même en l'honneur de saint Félix, martyr de Nola (en Campanie), le jour de son *dies natalis* (le 14 janvier), est témoignée, depuis le V^e siècle, la célébration de sacrifices sanglants (porcs et bœufs offerts par les fermiers du village) suivis de repas collectifs et de distributions de viande aux indigents³⁸. Les sacrifices sanglants en l'honneur de saint Georges sont attestés en

³⁴ *Concile in Trullo*, canon 74, in *Σύνταγμα...*, II, p. 476.

³⁵ Voir R. Browning, « Theodore Balsamon's Commentary on the Canons of the Council in Trullo as a Source on Everyday Life in Twelfth-century Byzantium », dans *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο (τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και Ρωμαϊκή παράδοση: πρακτικά του Α' διεθνούς Συμποσίου, 15-17 Σεπτεμβρίου 1988)*, éd. Ch. Maltezos, Athens, 1989, p. 421-427, notamment p. 425.

³⁶ M. Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni (1081-1261)*, Cambridge, 1995, p. 155-156.

³⁷ *Εὐχή ἐπὶ θυσίας βοῶν*, éd. S. Parenti et E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, Rome, 1995, p. 253-254 ; sur cette édition voir les suggestions de A. Jacob, « Une édition de l'Euchologe Barberini », *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 64, 1997, p. 5-31 ; à compléter par id., « Une seconde édition 'revue' de l'Euchologe Barberini », *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 66, 1999, p. 175-181.

³⁸ Cf. *The Poems of St. Paulinus of Nola*, ed. by P. G. Walsh, New York, 1975, p. 163-170.

Georgie, spécialement dans la région de Mingrèlie, jusqu'au XVIII^e siècle³⁹, en Grèce, dans les régions de Thrace et de Macédoine, et en Bulgarie, où, dans certains villages des Rodopes, ce rite est en usage encore de nos jours. En Géorgie l'animal immolé était un bœuf, tandis qu'en Grèce et en Bulgarie un agneau⁴⁰.

Un des plus anciens eucologes constantinopolitains se trouve dans le codex *Parisinus graecus* 213 – copié en 1027 par un certain Strategios, aumônier de Sainte Sophie –, contenant une série des prières dévotionnelles destinées à un usage privé, dont une est adressée à une tête de bétail à immoler (εὐχή ἐπὶ θυσίας κτηνῶν)⁴¹.

D'autres textes très curieux nous ont été transmis à ce sujet, notamment ceux contenus dans un manuscrit provenant de l'aire chypriote, le *Parisinus graecus* 2244, datant du XIV^e siècle ; il s'agit d'une compilation de textes vétérinaires (hippiatriques, diététiques, botaniques et astrologiques), partiellement illustrés. Particulièrement intéressant, bien que fragmentaire, apparaît un recueil de textes concernant des prescriptions rituelles et des conseils pratiques visant à renforcer la prospérité d'animaux d'élevage et de troupeaux.

Dans le *folio* 95r du codex parisien mentionné, il y a six textes sur l'offre d'animaux domestiques (bœufs, porcs, chèvres, béliers et d'autres) et de produits vinicoles, présentés en tant qu'apophtegmes de saints, dont certains se réfèrent à la pratique des sacrifices sanglants dans un contexte héortologique. En fait, trois textes indiquent le nombre exact d'animaux à immoler en l'honneur de saints locaux, à l'occasion de leur anniversaire, et plus précisément : un bœuf pour les saints Eulogios, Damios, Eulampios, le 3 août ; trois porcs pour saint Alexandre, le même jour, et dix ovins pour saint Exouthénios, le 13 juillet.

Deux des trois textes figurent aussi dans le manuscrit de Leyde, le *Vossianus Graecus* Q. 50⁴², également datant du XIV^e siècle, contenant un résumé de la collection des *Hippiatriques*, connue sous le nom d'*Épitomé*, éditée pour la première fois en 1927 dans la collection teubneriana par Oder et Hoppe⁴³, et récemment rééditée par Anne-Marie Doyen-Higuet, inclus les textes du *Parisinus graecus* 2244⁴⁴.

³⁹ J. Chardin, *Voyage de monsieur le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, vol. 1, Amsterdam, 1711, p. 78, cité par F. Cumont, « St. George and Mithra 'The Cattle-Thief' », *The Journal of Roman Studies*, 27, n° 1, 1937, p. 63-71, notamment p. 63-64.

⁴⁰ Cf. G. K. Spyridakis, « Saint Georges dans la vie populaire », *L'hellénisme contemporain*, 6, n° 2, 1952, p. 141 ; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1964 [1910], p. 322-323 ; A. Popova, « Le kourban, ou sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques », *Europæa. Journal des Européanistes*, n° 1, 1995, p. 167.

⁴¹ J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église*, Rome, 1983.

⁴² Quant aux rapports entre le *Parisinus graecus* 2244 et le *Leidensis Vossianus graecus* Q.50, les ressemblances sont extrêmement étroites et s'étendent souvent aux plus petits détails des erreurs communs, mais toute dépendance mutuelle est réfutée par des évidences convaincantes ; pourtant, il faut supposer un hyparchétype commun, conclut G. Björck, « Le Parisinus grec 2244 et l'art vétérinaire grec », *Revue des Études grecques*, 48, 1935, p. 505-524, notamment p. 522.

⁴³ *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, I. *Hippiatrica Beroliniensia*, eds. by E. Oder and K. Hoppe, Leipzig, 1924.

⁴⁴ *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, I-V, éd. A.-M. Doyen-Higuet, Louvain-La-Neuve, 1983 ; *L'Épitomé de la Collection d'hippiatrie grecque: histoire du texte, édition critique, traduction et notes*, I, éd. A.-M.

La transcription et la traduction des trois textes, contenus dans le *folio* 95 recto du *Parisinus graecus* 2244⁴⁵, est la suivante :

« Εἰς βοῦν.

Τὰς κανθαρίδας μετὰ ἐλαίου τρίψας χρίε. Ὁ ἅγιος Εὐλόγιος καὶ Δάμιος καὶ Εὐλάμπιος εἰς τὰς τῶν βοϊδίων ἀσθeneίας· καὶ δεῖ ἐκτελεῖν τὴν μνήμην αὐτῶν καὶ σφάζει<ν> βοῦν ἐν τῇ μνήμῃ αὐτῶν. Γίνεται δὲ ἡ μνήμη αὐτῶν μηνὶ ἀγούστῳ εἰς τὰς γ ‘»⁴⁶.

« Pour un bœuf

Il faut que tu oignes d’huile d’olive les cantharides, après les avoir écrasés. Les saints Eulogios, Damios et Eulampios pour les maladies des jeunes bœufs. Il se prescrit également de célébrer leur fête et d’égorger un bœuf en l’honneur des saints. Leur fête a lieu le 3 août ».

« Εἰς τοὺς χοίρους.

Ὁ δὲ ἅγιος Ἀλέξανδρος ὑπὸ τοῦ ἁψίου εἰς τοὺς χοίρους. Καὶ δεῖ σφάζειν εἰς τὴν μνήμην αὐτοῦ χοίρους γ ‘· ἐπιτελεῖται δὲ ἡ μνήμη αὐτοῦ μηνὶ ἀγούστῳ γ ‘»⁴⁷.

« Pour les porcs

Saint Alexandre sous l’*apsion*⁴⁸ pour les porcs. Il faut aussi égorger trois porcs en l’honneur du saint ; sa fête est célébrée le 3 août ».

« Εἰς τὰς αἴγας καὶ εἰς τὰ πρόβατα.

Ὁ ἅγιος Ἐξουθένιος εἰς τὰς αἴγας καὶ τὰ πρόβατα, καὶ δεῖ σφάζειν σφακτὰ δέκα· ἐπιτελεῖται δὲ ἡ μνήμη αὐτοῦ μηνὶ ἰουλίῳ εἰς τὰς ιγ ‘»⁴⁹.

« Pour les chèvres et pour les moutons

« Saint Exouthénios pour les chèvres et les moutons, et il faut égorger dix ovins ; son anniversaire est célébré le 13 juillet ».

Comme l’a suggéré Lequeux, il ne s’agit pas de prières ou d’apophtegmes, mais de prescriptions rituelles ou de conseils pratiques pour s’attirer les bonnes grâces des saints, apaisant l’anxiété relative à la fertilité des troupeaux et de la terre, typiques des communautés rurales d’agriculteurs et bergers⁵⁰. On suppose qu’il existait une relation entre les animaux domestiques, dont on prescrivait le sacrifice, et les saints en l’honneur desquels ils étaient offerts. Il paraît difficile d’en savoir plus sur le culte des saints chypriotes nommés (Eulampios, Eulogios, Damios, Alexandre et Exouthénios), peu

Doyen-Higuet, Louvain-la-Neuve, 2006.

⁴⁵ Fig. 1.

⁴⁶ *Épitomé*, X, 13, éd. Doyen-Higuet (= *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, éd. by E. Oder and K. Hoppe, II, p. 311, n° 196).

⁴⁷ *Ibid.*, X, 14, éd. Doyen-Higuet.

⁴⁸ Mot inconnu, peut-être un diminutif de ἄψις, ou bien se référer à un toponyme, Ἀψίου, petit village à 20 km de Lémésos (actuellement, Limassol).

⁴⁹ *Épitomé*, X, 15, éd. Doyen-Higuet (= *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, éd. by E. Oder and K. Hoppe, II, p. 311, n° 197).

⁵⁰ X. Lequeux, « Vignes, élevages et piété populaire en Chypre vers la fin du Moyen Âge : les conseils pratiques du manuscrit *Parisinus graecus* 2244 », *Analecta Bollandiana*, 128, n° 1, 2010, p. 163-172.

connus dans la plupart, bien qu'il soit vraisemblable que leur culte, même si éminemment local, dût être très populaire en Chypre.

Cependant, on pourrait quand-même avancer des hypothèses. Si l'on suppose, par exemple, qu'Auxouthénios (Αὐξουθένιος) soit une variante d'Exouthénios (Ἐξουθένιος), mentionné dans le troisième texte, il est vraisemblable qu'on puisse l'identifier avec l'un des quatre saints dits Ἡλιοφῶται (Héliophôtes, Auxouthénios, Epaphroditos et Euthénos), qu'on célèbre encore de nos jours le 13 juillet en Chypre, dans le sanctuaire, près du village de Koroni, où sont conservés leurs reliques⁵¹. La date de la fête anniversaire (*dies natalis*) d'Alexandre, le saint cité dans le deuxième texte, ne coïncide pas avec celle du saint chypriote plus célèbre, mais pour admettre l'existence de saints locaux homonymes il faudrait des preuves qui nous font défaut⁵².

Plusieurs hypothèses ont été avancées sur l'origine des saints cités ci-dessus : d'abord, on les a identifiés avec des saints d'origine allemande⁵³, en se fondant sur un passage de la vie de saint Thérapon⁵⁴, sur quelques hymnes chypriotes à la mémoire de ces saints⁵⁵ (en réalité provenant non seulement de l'Allemagne, mais de divers pays) et sur l'interprétation d'un passage de la chronique de l'île de Chypre de Georges Bustron, rédigée en dialecte chypriote à la fin du XV^e siècle⁵⁶, ensuite reprise par Étienne de Lusignan⁵⁷. Successivement, on a suggéré qu'il s'agissait d'anachorètes émigrés de la Terre Sainte, qui avaient trouvé refuge à Chypre, après la conquête arabe, en 638, comme relate Léonce Machéras⁵⁸, ou bien à l'époque de la « reconquête », vers la fin du XIII^e siècle, d'après la chronologie fournie par Étienne de Lusignan⁵⁹. Les deux dates différentes suggèrent que les ermites ne quittèrent pas la Palestine en même temps, mais que leur émigration à Chypre eut lieu à deux ou à plusieurs reprises. Le chronographe Machéras fait allusion à l'établissement à Chypre, dès le IV^e siècle, d'une colonie militaire, d'origine albanaise,

⁵¹ H. Delehaye, « Saints de Chypre », *Analecta Bollandiana*, n° 26, 1907, p. 253 ; X. Lequeux, « Vignes, élevages et piété populaire... », p. 168-169 ; sur ces saints, voir Chariton, « Οἱ ἐν Κύπρῳ ὄσιοι καὶ θεοφόροι ἀσκηταὶ Ἡλιόφωτος, Αὐξουθένιος, Ἐπαφρόδιτος καὶ Εὐθέσιος: ἡ βυζαντινὴ ἀσματικὴ Ἀκολουθία καὶ ὁ ἀπωλεσθεὶς (;) Βίος αὐτῶν », *Κυπριακαὶ Σπουδαί*, n. 66, 2002, p. 43-107.

⁵² H. Delehaye, *Analecta Bollandiana*..., p. 253-254.

⁵³ C. Sathas, *Vies des saints allemands de l'église Chypre*, Gênes, 1884 (extrait des *Archives de l'Orient Latin*, II, 2, 1883, p. 405-426).

⁵⁴ « Sancti Theraponis miracula », dans *Acta Sanctorum, Maii t. VI*, ed. G. Henschen et G. Papenbroeck Parisiis – Romae, 1866, p. 683.

⁵⁵ *Offices de saint Auxentius*, p. 20, 21, 28, 39.

⁵⁶ Sur cette *Chronique*, voir Γεωργιος Βουστρωνιος, *Διήγησις χρονίκας Κύπρου*, éd. G. Kechagioglou, Nicosie, 1997 ; G. Grivaud, « Ο πνευματικός βίος καὶ ἡ γραμματολογία κατὰ τὴν περίοδο τῆς Φραγκοκρατίας », dans *Ιστορία της Κύπρου. Μεσαιωνικὸν βασιλεῖον - Ενετοκρατία*, V, éd. Th. Papadopoulos, Nicosie, 1996.

⁵⁷ Stefano Lusignano, *Chorograffia et breve historia universale dell'isola de Cipro*, Lusignan, 1573 ; Étienne de Lusignan, *Description de toute l'île de Chypre*, Paris, 1580.

⁵⁸ Léonce Machéras, *Chronique de Chypre*, éd. M. M. Miller et C. Sathas, Paris, 1882, II, p. 21.

⁵⁹ Étienne de Lusignan, *Description*..., f. 63.

afin de protéger les côtes ravagées par les corsaires⁶⁰. Ces colons, connus sous le nom d'Albanais ou des Stratiotes⁶¹, gardiens des côtes, sont mentionnés dans plusieurs rapports des gouverneurs de l'île au Sénat de Venise jusqu' au XVI^e siècle⁶². En plus, on sait qu'au IV^e siècle l'Épire fut occupé par les Goths dont plusieurs colonies furent dispersées au-delà du mont Taurus⁶³. À ce propos Zosime relate que le goth Favritos fut nommé gouverneur de toute la côte comprise entre la Cilicie et la Palestine afin de déloger les pirates⁶⁴. Pourtant, ces colonies chypriotes étaient constituées par un mélange ethnique et culturel qui incluait, parmi d'autres, certainement Albanais, Goths, Allemands, Palestiniens et Syriens⁶⁵.

En revenant aux trois textes mentionnés ci-dessus, les sacrifices sanglants, dont on fait explicitement référence, n'ont pas un caractère officiel, bien qu'ils prévoient la présence, sinon la participation active, du clergé, mais plutôt d'une pratique rituelle traditionnelle, perpétuées dans des contextes ruraux et bien enracinées dans le monde chrétien. L'abattage rituel des animaux domestiques était suivi, dans la plupart des cas, par la distribution des viandes et par un repas collectif, partagé, vraisemblablement, par l'entière communauté villageoise.

On pourrait qualifier ces sacrifices comme "communautaires", par rapport à ceux "privés" (célébrés dans le cadre familial, pour la naissance d'un enfant mâle, pour un mariage ou pour la construction d'une maison), en traduisant le terme δημοτελείς, utilisé par quelques folkloriques grecs pour se référer aux rites festifs en l'honneur des saints locaux⁶⁶.

La *Vie de Tychon*, écrite par un évêque chypriote, le patriarche d'Alexandrie Jean l'Aumônier, au VII^e siècle, nous informe que chaque année, pour l'anniversaire du dies mortis du saint, le 16 juillet, on récoltait d'une vigne miraculeuse – plantée par le saint et qui produisait en abondance des raisins doux et précoces –, des raisins mûrs et on les portait à l'église, en les déposant sur l'autel ; ensuite on les distribuait aux participants à la fête qui les mangeaient ou les emportaient chez eux⁶⁷. Il s'agit d'un sacrifice non sanglant consistant en l'offre de primeurs, consommées, vraisemblablement, devant ou à l'intérieur de l'église, célébré par le clergé aussi.

⁶⁰ Léonce Machéras, *Chronique de Chypre*, I, p. 7-8.

⁶¹ *Ibid.*, II, p. 22.

⁶² C. Sathas (éd.), *Monumenta historiae hellenicae. Documents inédits relatifs à la Grèce au Moyen Âge*, 9 vol., Paris, 1880-1890, IV, p. 9.

⁶³ Ammien Marcellin, *Rerum gestarum libri*, XXXI, 1-4.

⁶⁴ Zosime, *Histoire nouvelle*, éd. C. Paschoud, Paris, 2000, II, p. 273.

⁶⁵ J. Richard, « Le peuplement latin et syrien de Chypre au XIII^e siècle », *Byzantinische Forschungen*, 7, 1979, p. 171.

⁶⁶ G. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athenai, 1957, p. 21-22.

⁶⁷ Jean l'Aumônier, *Vie de S. Tychon d'Amathonte*, éd. H. Usener, *Sonderbare Heilige. I. Der heilige Tychon*, Leipzig, 1907, p. 125-128.

L'habitude de ces pratiques en Chypre est attestée déjà dans un passage des *Actes de saint Héraclide*, un texte du V^e-VI^e siècle, où les apôtres Paul et Barnabé adressent au premier évêque de l'île une lettre pour l'exhorter à lutter contre les sacrifices sanglants célébrés par les habitants de Paphos, restés obstinément païens⁶⁸. Dans les *Actes de saint Barnabé*, de peu antérieurs à ceux d'Héraclide, il est fait référence à un évêque, un certain Aristoklianos, envoyé par Barnabé et Paul, dans sa bourgade, entre Kition et Amathonte "parce qu'il y avait là beaucoup de païens"⁶⁹. Cependant, Flusin a remarqué que dans ces actes la christianisation de l'île est décrite de manière tout à fait atypique : de l'intérieur vers la côte et des campagnes vers les villes⁷⁰.

La position stratégique de l'île, au carrefour des routes maritimes de la Méditerranée orientale, à la frontière des mondes grec et levantin, favorisa l'installation, momentanée ou définitive, de migrants venus d'Occident et d'Orient. Les groupes minoritaires établis à Chypre comprenaient, surtout, des chrétiens monophysites, c'est-à-dire des Nestoriens, des Arméniens, des Syriens jacobites, des Coptes et des Éthiopiens ; à leurs côtés, figuraient des Géorgiens orthodoxes, des Syriens melkites, des Maronites uniates et des Juifs aussi⁷¹.

Les régions avec lesquelles Chypre entretenait le plus de relations, du VI^e à la fin du XIII^e siècle, restaient la Syrie-Palestine ; des manuscrits chypriotes entraient dans les collections du patriarcat de Jérusalem, tandis que les monastères grecs de Palestine avaient des dépendances à Chypre (Saint-Sabas, Saint-Théodose, Sainte-Catherine du Sinaï)⁷². Surtout la période des guerres arabo-byzantines (649-965) se caractérisa par d'importants déplacements de populations arabes, spécialement dès le VII^e siècle, lorsque l'île passa sous le contrôle des Omeyyades. En plus, un nombre indéterminé de Syriens chrétiens, fuyant la progression arabe au Proche-Orient, passèrent en l'île à deux reprises, en 772 et en 813⁷³. Ensuite, au XII^e siècle, plusieurs patriarches grecs de Jérusalem, comme

⁶⁸ *Actes de S. Héraclide de Tamassos par Rhodon*, éd. F. Halkin, « Les actes apocryphes de saint Héraclide de Chypre, disciple de l'apôtre Barnabé », *Analecta Bollandiana*, 82, 1964, p. 133-169, notamment p. 149-152.

⁶⁹ *Acta Barnabae*, éd. M. Bonnet et R. A. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1907 (rééd. Hildesheim, 1958), p. 299.

⁷⁰ B. Flusin, « L'hagiographie chypriote et le modèle de la sainteté épiscopale », 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. 213-228, notamment p. 218.

⁷¹ G. Grivaud, « Les minorités orientales à Chypre (époques médiévale et moderne) », dans *Chypre et la Méditerranée orientale. Formations identitaires : perspectives historiques et enjeux contemporains (Actes du colloque tenu à Lyon, 1997)*, éd. G. Ioannou, Lyon, 2000, p. 43-70, notamment p. 43-44.

⁷² J. Darrouzès, « Autres manuscrits originaires de Chypre », *Revue des études byzantines* 15, 1957, p. 132 ; C. Mango, *Chypre carrefour du monde byzantin (XI^e Congrès international d'études byzantines)*, Athènes, 1976, p. 12 ; A. Cameron, « Cyprus at the time of the Arab conquest », *Επετηρίς της Κυπριακής Εταιρείας Ιστορικών Σπουδών* n.1, 1992, p. 35 ; B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th Centuries*, Brookfield, 1995, p. 6, 95.

⁷³ Théophane, *Chronographie*, 446, I, p. 17-25 ; 499, I, p. 15-31, éd. C. de Boor (*Theophanis Chronographia*, I), Leipzig, 1883.

d'Arméniens et de nombreux chrétiens persécutés au Proche-Orient, trouvèrent refuge à Chypre. L'arrivée des Francs ne changea pas trop cette situation, puisqu'en 1205 Isaïe quitta l'archevêché grec de Lydda (Palestine) pour celui de Nicosie, au moment où les Lusignan développaient une politique d'attraction de populations syriennes et franques d'Orient pour coloniser le jeune royaume. Pour les Lusignan et les marchands italiens, les chrétiens orientaux devinrent des partenaires indispensables. Les Lusignan protégèrent les chrétiens orientaux dans presque tous les domaines ; le régime des lois était assez favorable aux minoritaires, puisque chaque nation conservait son indépendance juridique. Cependant, tous les minoritaires, Grecs compris, étaient placés dans une situation d'infériorité juridique lors des procès les opposant à des Francs, car la loi de Rome prévalait sur toutes les autres. Dans les affaires religieuses, la pression exercée par la papauté s'avérait plus difficile à contourner. Régulièrement, les papes exigeaient que les chrétiens orientaux, orthodoxes ou monophysites, reconnaissent l'autorité spirituelle de l'archevêque latin, en échange, les communautés minoritaires pouvaient conserver leurs églises et les desservir selon leurs rites respectifs. La durée de cette situation se prolongea jusqu'au synode provincial de Nicosie de 1340, lorsqu'on proposa une profession de foi commune aux Grecs, aux Arméniens et aux Syriens de l'île⁷⁴.

Dans cette perspective, l'union des Églises prévue par le concile de Florence (1439) apparaît comme un épisode supplémentaire dans la défiance que se vouaient Latins et Orientaux, si les efforts d'André Chrysobergès ramenèrent Maronites et Nestoriens sous l'autorité de Rome, les Coptes rejetaient l'accord, en 1450. Par la suite, la non-résidence des prélats latins dans leurs sièges chypriotes facilitait un métissage des dogmes et des clergés catholiques, orthodoxes et orientaux. Pourtant, dans la pratique, l'union prévue à Florence avait donné cours à des interprétations locales contraires à l'esprit du concile. Dans cette opposition permanente entre la papauté et les chrétiens orientaux, on note que les tentatives du Saint-Siège étaient, le plus souvent, mollement soutenues par les Lusignan : ceux-ci préféraient protéger la liberté de culte et prendre sous leur patronage les églises et fondations des chrétiens orientaux, qui obtinrent le statut de *juspatronata*. Aux XV^e et XVI^e siècles, plusieurs Arméniens et Syriens ont été associés à la défense du royaume, souvent intégrés au corps des turcoples ; nombreux étaient également les Syriens incorporés à l'administration royale, qu'ils servaient par leurs talents d'interprète. Venise et la papauté employèrent Arméniens, Maronites et Éthiopiens comme messagers pour négocier leurs alliances antiturques. À chaque fois, les minoritaires tirèrent bénéfice de leur position d'intermédiaires et acquirent des positions financières solides. À terme, ce processus accéléra l'assimilation des minorités, par les Francs et les Italiens, d'un côté, par les Grecs, de l'autre. Les Francs, qui vivaient depuis plusieurs générations en Terre Sainte, s'étaient accoutumés au mode de vie local et fréquentaient les chrétiens orientaux. Naturellement, lorsqu'une dizaine de communautés différentes vivaient sur le même sol, des frictions émergeaient. Les conflits et les querelles religieuses étaient permanents : les

⁷⁴ G. Grivaud, « Les minorités orientales à Chypre... », p. 81.

Latins contre les Orientaux, Grecs compris (pour que fût acceptée l'autorité spirituelle de l'archevêque de Nicosie, ou pour appliquer les décisions conciliaires tridentines) ; les Grecs contre les Arméniens et les Maronites ; les Éthiopiens contre les Coptes et les Juifs ou les monastères (comme celui de Saint-Macaire) disputés par les Coptes et les Arméniens. Sous les Lusignan, les communautés orientales qui reconnaissaient la tutelle de Rome n'étaient pas inquiétées par les Grecs. En règle générale, les pouvoirs laïcs, franc ou vénitien, tentaient toujours d'apaiser les querelles religieuses pour trouver un régime de *modus vivendi* satisfaisant les différentes confessions. Inversement, après 1570, les minorités orientales perdirent leurs protecteurs latins et subirent la pression de l'Église grecque, protégée par les Ottomans. Les Maronites, en théorie défendus par les ambassadeurs français à la Porte et les consuls de Larnaka, affrontaient au quotidien les vexations des Grecs ; ils n'y échappaient qu'en se plaçant directement dans la domesticité de la communauté française de Larnaka, car dans les campagnes l'hellénisation et l'islamisation l'emportèrent. Progressivement, l'affaiblissement des communautés chrétiennes de Syrie ou d'Égypte, à l'époque ottomane, provoqua l'effondrement des minorités à Chypre ; les seuls groupes qui survivirent en 1881 – les Arméniens et les Juifs – ont renouvelé leurs rangs grâce aux vagues successives d'immigrants. À partir du XVII^e siècle, la lente disparition des communautés allogènes reflète la « nationalisation » de groupes jusqu'alors reconnus comme des minorités confessionnelles ; ce processus a marqué la fin de la culture cosmopolite des centres urbains insulaires, en reflétant les profondes transformations qui affectaient le commerce du Levant, entre le XIV^e et le XIX^e siècle. Quand on cherche les traces laissées par ces communautés dans la conscience des Chypriotes, il faut reconnaître qu'elles sont maigres. La culture chypriote n'a pas conservé d'influences notables, encore que la toponymie rappelle des noms arméniens et arabes (dérivés de Syrien). Incontestablement, l'apport des chrétientés orientales à l'histoire de l'île a été marginalisé, tout comme celui des Juifs, voire des Turcs, puisqu'une large partie du discours historique s'est focalisé sur la soumission des Grecs aux étrangers, dans une lecture nationaliste assez réductive.

Surtout l'apport culturel ottoman a été très souvent négligé ou minimisé par les byzantinistes et les historiens des religions des XIX^e et XX^e siècles. Plus spécifiquement, selon les théories des 'survivances' et des 'continuités' – élaborées par les ethnographes grecs du folklore, sous l'impulsion des nouveaux courants de pensée anglo-saxons –, le sacrifice sanglant néo-hellénique a toujours été lu comme le fidèle continuateur et héritier des sacrifices païens, en tant que vestiges d'une antiquité classique idéalisée, désormais perdue⁷⁵. Mais ce qu'on appelle 'survivance' n'est jamais une simple continuation, puisqu'il s'agit de continuités apparentes. À ce propos Cyril Mango avait dûment remarqué que :

“This field has been pre-empted by folklorists whose methods are a puzzle to the historian.

⁷⁵ On se réfère, en particulier, aux théories de Nikolaos Politis, fondateur de la nouvelle discipline appelée *laographie* (et de ses méthodes), de la *Société Hellénique du Folklore en 1908*, puis de la revue *Λαογραφία* en 1909.

It is not, of course, inconceivable that certain remnants of pagan beliefs and practices should have survived the conversion of the common people to Christianity and lived on for centuries, transformed and misunderstood, but to be convinced of the existence of such continuity, we need a chain of evidence that is simply not there”⁷⁶

Dès lors, la boucherie sanctifiée, racontée par les hagiographes, pourrait apparemment ressembler aux sacrifices sanglants anciens, sans être pour autant un véritable rite sacrificiel, puisque la victime était consacrée aux dieux païens. En fait, par la plupart des premiers polémistes chrétiens les sacrifices sanglants n’étaient pas refusés en tant que tels, mais en tant que célébrés au nom des démons ou d’idoles (εἰδωλόθυτον) plutôt que de Dieu, comme remarquait Augustin d’Hippone⁷⁷.

D’ailleurs, la théorie des ‘survivances’ a amené à classer dans la catégorie d’‘étranger’ (ἔξωτικά) toutes les influences provenant d’autres traditions religieuses et usages culturels, qu’ils soient païens, juifs, slaves ou turcs. La première faute a été celle de ne pas étudier les *kourbania* en tant que systèmes mythiques et rituels cohérents, sans les rapporter forcément à d’autres systèmes connus ; la deuxième, de ne pas s’interroger sur les fonctions et la signification que ces pratiques avaient assumées dans la vie sociale et religieuse des communautés rurales chrétiennes.

Il est vraisemblable de supposer que certaines persistances, encore vivantes dans le monde néohellénique et balkanique, telles que les sacrifices sanglants, notamment, ont été favorisées surtout par les apports culturels et religieux provenant du monde arabe à travers la médiation ottomane⁷⁸, reconnaissables premièrement par le terme *kourbani*, d’origine arabe, mais emprunté à l’hébreu⁷⁹. Ce mot désigne à la fois le sacrifice et la victime sacrificielle, bien que l’utilisation du terme grec ancien θυσία soit attestée jusqu’au XVII^e siècle, comme le suggérerait un texte provenant de la Macédoine grecque, relatif aux mémoires et aux conseils moraux du prêtre de Serrès Synadinos⁸⁰ : le clerc, dans les conseils de conduite morale donnés à un jeune homme, essaie de le dissuader de pratiquer des sacrifices sanglants de bœufs, béliers, chèvres et cochons pour gagner les faveurs de Dieu.

⁷⁶ C. Mango, « Discontinuity with the Classical Past in Byzantium », dans *Byzantium and the Classical Tradition*, éd. M. Mullett et R. Scott, Birmingham, 1981, p. 55.

⁷⁷ Augustin, *De civitate Dei*, X, 4.

⁷⁸ Les *khan* (chefs tribaux) turcs de l’haute Asie avaient commencé à se convertir à l’islam, entraînant les membres de leurs clans et tribus, après les contacts orageux avec les cavaliers arabes, aux VIII^e-IX^e siècles, sur la route de la soie et en Transoxiane (actuellement en Afghanistan), cf. A. Gokalp, « Les sacrifices dans les traditions turques », dans P. Bronte et A. M. Brisebarre (éd.), *Sacrifices en Islam : espaces et temps d’un rituel*, Paris, 1999, p. 211.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁰ *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, éd. P. Odorico, Paris, 1996, II, 11, p. 215 ; « Et accomplis pour Dieu, mon frère, des sacrifices sans effusion de sang (θυσίαν ἀνάιμακτον), avec jeune, et laisse la vache et le bœuf tirer la charrue, ne pense pas et n’imagine pas qu’avec le sang des bœufs, des moutons, des chèvres et des porcs tu peux apaiser Dieu ».

On suppose que le système sacrificiel ottoman (sanglant et non sanglant) a eu une influence notable sur le monde byzantin, en général, surtout dès les XIII^e-XIV^e siècles, en contribuant à la persistance de ces pratiques dans l'aire du sud-est européen, spécialement en Anatolie et dans les Balkans⁸¹. Dans l'île de Chypre cette influence culturelle et religieuse avait dû être plus importante qu'ailleurs déjà à partir du VIII^e siècle, lors des accords signés par l'empereur Justinien II et le calife 'Abd al-Malik, en 688, qui soumettaient l'île aux incursions arabes. Chypre devint *de facto* un *cum dominio* arabo-byzantin jusqu'en 965, lorsque l'empereur Nicéphore II Focas ramena l'île sous la domination byzantine.

Les héritages arabes et ottomans se sont hybridés avec d'influences chrétiennes orthodoxes et juives. Même dans les pratiques religieuses familiales des Byzantins on relève plusieurs influences du système des sacrifices propitiatoires et piaculaires emprunté par l'islam ottoman, constitué d'un grand nombre d'actes votifs qui exprimaient toute une gamme d'attentes thaumaturgiques, correspondant à la catégorie turque de *adak*, concernant la santé, la fécondité, la richesse, etc.⁸²

Les sacrifices sont célébrés dans des τόποι « numineux », caractérisés très souvent par la présence d'un arbre majestueux ou centenaire, d'un tombeau d'un saint homme (*yatir*, en turc, μάρτυρ, en grec), d'une source ou fontaine sacrée (*ayazma*, en turc, ἄγιασμα, en grec) et d'un bâtiment de culte⁸³.

Le rituel du *kourbani* semble nous conduire d'emblée à la frontière entre religions, communautés, aires géographiques, notamment dans les zones historiques de cohabitation entre chrétiens et musulmans. Le christianisme comme l'islam, tout autant que les groupes ethniques, n'y sont pas des blocs homogènes et étanches, mais des ensembles pluriels et eux-mêmes fragmentés, en interaction et en interpénétration. Il faut donc admettre la juxtaposition et l'interaction des références chrétiennes et musulmanes comme données de base pour la compréhension de nombreuses pratiques sacrificielles et, plus spécifiquement, du *kourbani* : rituel qui constitue en un observatoire privilégié de la vivacité, de la variété et de la mixité des conduites rituelles marquées de longue date par la pluralité (sinon le pluralisme) confessionnelle et ethnique, mais dans laquelle les problématiques communautaires et religieuses restent cependant porteuses d'enjeux sociaux et politiques cruciaux.

Encore en vigueur de nos jours, le plus important sacrifice sanglant des communautés musulmanes est la « fête des sacrifices » ou « grande fête »⁸⁴, célébrée chaque année à

⁸¹ S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley and Los Angeles, 1971, p. 52-54 ; id., « Religious change and continuity in the Balkans and Anatolia from the fourteenth through the sixteenth century », dans id., *Islam and cultural change in the Middle Ages*, Wiesbaden, 1975, p. 127-140.

⁸² *Ibid.*, p. 219.

⁸³ A. Gokalp, « Les sacrifices dans les traditions turques », dans P. Bronte et A. M. Brisebarre (éd.), *Sacrifices en Islam...*, p. 211-227, notamment p. 220.

⁸⁴ Parmi d'autres pratiques sacrificielles musulmanes concernant les rites de passage, tels que la naissance, le mariage et la mort.

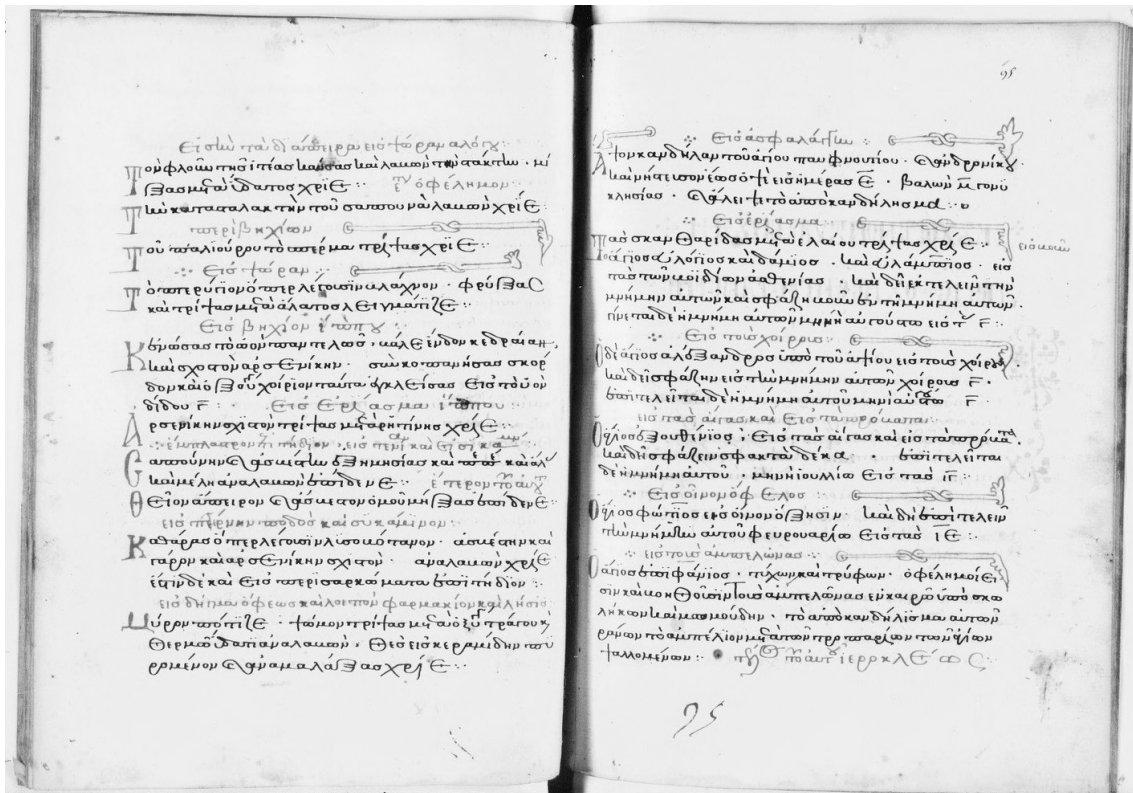
une date fixe du calendrier lunaire, à la clôture du pèlerinage à La Mecque, lorsqu'un bélier, dont le museau doit être tourné vers La Mecque, est immolé par égorgement, afin de commémorer le sacrifice effectué par Abraham de son fils Ismaël, remplacé miraculeusement par un bélier⁸⁵. Cependant, la théologie musulmane ne peut concevoir que le rituel sacrificiel établisse une relation directe et immédiate entre l'ordre humain et celui du divin. La transcendance absolue ne peut fonder une religion humaine et l'ordre du divin ne se confond pas avec celui du « sacré », ainsi que le montre l'organisation du règne du « vivant », manifestation fondamentale de la création divine : toute mise à mort d'un animal est consacrée à Dieu et doit être mise en scène rituellement. Les frontières du « vivant » ne s'arrêtent pas par ailleurs aux phénomènes visibles, et l'homme peut se détacher de l'ordre naturel pour accéder à d'autres ordres de la création ou se « rapprocher » de Dieu, changements d'état que favorise ou entérine le rituel sacrificiel⁸⁶. Les prescriptions coraniques prévoient l'égorgeement rituel de l'animal et l'effusion de sang avant d'en consommer la chair ; dans la tradition sémitique – ainsi que dans la tradition juive – le sang apparaît comme un principe vital qui renvoie à la notion d'âme⁸⁷. Du fait de cette assimilation avec l'âme, le statut du sang apparaît en tant que substance illicite qui rend inconsommable la chair des animaux non égorgés rituellement. Le sang est source de tous les dangers, attirant les esprits néfastes, pourtant il doit donc être éliminé avec le plus grand soin (même si l'effusion de sang n'est pas la seule condition pour rendre une chair animale consommable)⁸⁸.

⁸⁵ Ismaël, dans la tradition islamique, prend essentiellement la place de l'Isaac biblique, même s'il ne s'imposa que tardivement aux époques homayyades et habbasides, lors qu'on avait réélabore les généalogies tribales et individuelles des Arabes bénéficiaires des conquêtes musulmanes, cf. P. Bonte, « Sacrifices en islam. Textes et contextes », dans P. Bronte et A. M. Brisebarre (éd.), *Sacrifices en Islam...*, p. 18-50, notamment p. 22.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁷ Exprimée par les termes *nafs*, qui désigne le sang, sorte d'âme concupiscente distincte du corps, et *rûh*, d'une racine dont les dérivés évoquent le vent, le souffle, qui apparaît justement comme une sorte de souffle de vie insufflé par Dieu et qui a connu des développements multiples dans la tradition soufie, cf. *ibid.*, p. 31-32.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.



Parisinus graecus 2244, f. 95r, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits (source : gallica.bnf.fr)

What did a Novgorodian monk do in the early 15th century with South Slavic translations from Greek originals? Literary Strategies in the *Short Chronographic Paleya*¹

Sabine Fahl and Dieter Fahl

Abstract: Building on current findings – above all on the latest studies of the Paleya tradition, made in a Russian-German-Bulgarian team – the paper offers a survey on paths of transmission and methods of choosing and compiling the sources for the Short Chronographic Paleya in the early 15th century in the Novgorod area. Special attention is paid to the presentation of time in this compilation.

Keywords: Church Slavonic literature, Paleya literature, chronography, Short Chronographic Paleya, absolute and relative chronology, vručělěto.

1. Preliminaries

The Byzantine-Slavonic Paleya literature is an important branch of the so called European History Bibles. Obviously, the Paleya literature is focused on the Old Testament and on Jewish history. This material is widened, mainly as a basis for typological exegesis. Doing so, the Paleya has preserved many old traditions that would otherwise have been lost. The Paleya literature is a rich source for all who are concerned with the “rewritten bible” and its reception in the vernacular languages of the Christian East.

¹ We thank Gail Lenhoff for improving our English. The present article is mainly based on a publication, resulting from our recent research project at Greifswald University under the direction of Christfried Böttrich: C. Böttrich / S. Fahl / D. Fahl, “Biblische Zeit und christliche Historiographie. Literarische Strategien in der *Kratkaja Chronografičeskaja Paleja (KP)*”, in S. Beyerle / M. Goff (eds.), *Notions of time in Deuterocanonical and Cognate Literature. Proceedings of the ISDCL conference 2019 in Greifswald*, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2020/21, Berlin, 2021 (forthcoming).

2. Paleya literature, term and types

The term Paleya / палея is derived from the Greek ἡ παλαιὰ διαθήκη. It can signify the Old Testament as a whole, the Pentateuch or Octateuch, but was also used to denote texts regarding those scriptures.² In the 19th century, Russian scholars began to use it as a collective term for the Eastern branch of the European “History Bibles”, a genre, introduced by the British scholar Moses Gaster.³ It describes a very complex and variously interwoven corpus of texts, which take up Old Testament topics and subjects, adding apocryphal material. The Paleya texts offer something like a “best of” – by which we mean biblical and parabiblical stories about creation, the patriarchs, exodus and settlement, and usually it ends with King Solomon.

The model for the Paleya genre was a Byzantine source, named by scholars *Palaea Historica* / *Историческая Палея*, which was written originally in Greek (9th c.)⁴ and later translated into Slavonic in the Balkans three times.⁵ After the transfer of the first Middle Bulgarian translation (12th c.) to Rus', most likely in the Novgorod area, from the 13th century onwards, the model was re-used: Already in the Slavonic milieu the so called *Palaea Interpretata* / *Толковая Палея*, from the Slavonic “тълковати / to explain” was compiled. It exploited only to a small extent the “Palaea Historica”, but was based mainly on other (mostly South) Slavonic translations of biblical, parabiblical, liturgic and exegetic texts.

The title *Tolkovaya Paleya* (*Interpreted/Explanatory Paleya*) stemming from the manuscript tradition, alludes to its most striking characteristics – namely, a series of extensive exegetical, in most cases typologic-apologetical commentaries included into the narrative.

² Cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1995, col. 998; Т. Славова, *Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина*, София, 2002, p. 38-40.

³ The term was introduced by M. Gaster, *Ilchester Lectures on Greeco-Slavonic Literature and its Relation to the Folklore of Europe During the Middle Ages*, London, 1887, p. 147-208 (The Bible Historiale); cf. C. Böttrich, “Das literarische Genre ‘Historienbibel’. Konturen und Facetten”, in C. Böttrich / D. Fahl / S. Fahl (eds.), *Von der Historienbibel zur Weltchronik. Studien zur Paleja-Literatur*, Greifswalder Theologische Forschungen 31, Leipzig, 2020, p. 11-44.

⁴ On the Greek text, edited by A. Vassiliev (= Васильев), *Anecdota Graeco-Byzantina*, I, Ученые записки Императорского Московского Университета, Отдел историко-филологический 11, Москва 1893, cf.: W. Adler, “Palaea Historica (‘The Old Testament History’)”, in R. Bauckham / J. R. Davila / A. Panayotov (eds.), *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures I*, Grand Rapids / Cambridge, 2013, p. 585-672; idem, “Observations on the Textual Transmission of the *Palaea Historica* in Greek”, in C. Böttrich / D. Fahl / S. Fahl (eds.), *Von der Historienbibel zur Weltchronik. Studien zur Paleja-Literatur*, Leipzig, 2020, p. 64-94.

⁵ On the Slavonic tradition cf. J. Reinhart, “Die älteste Bezeugung der Historischen Paläa in slavischer Übersetzung (Cod. slav. Vindob. Nr. 158)”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 73, 2007, p. 45-75. Editions of the first and second Slavonic translations: A. Н. Попов (ed.), *Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной Палеи русской редакции*, Чтения в Обществе истории и древностей российских 1881.1, Москва, 1881; M. Skowronek (ed.), *Palaea Historica: The Second Slavic Translation: Commentary and Text*, Series Ceranea 3, Łódź, 2016.

This type exists in three main recensions:

- * The first and oldest branch is called *Tolkovaya Paleya* / *Palaea Interpretata* as well. Later, it served as an origin and basis for all subsequent recensions. Presumably, it was compiled at the end of the 13th century in Northern Russia. Manuscripts are known since the 14th/15th century. It retells Old Testament history from the creation of the world up to king Solomon. Typical is the close interlacement between the narrative and the interpretative parts. The compiler worked freely with his sources, sometimes quoting word by word, but mostly retelling, paraphrasing, rearranging the material and giving his own commentaries.⁶ Already this first recension tends to incorporate new materials: Without changing the structure of the compilation, there appears an extended version containing e.g. the *Apocalypse of Abraham* missing in the basic version.⁷
- * The second recension is the so called *Polnaya Khronograficheskaya Paleya* / *Complete Chronographic Paleya*.⁸ It is first attested around 1400 in Northern Russian manuscripts. E. G. Vodolazkin identified manuscript No. 619 from the Barsov collection in Moscow, State Museum of History, as a rough draft of this new

⁶ A critical edition of the manuscripts known at the end of the 19th c. cf.: *Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г.*, труд учеников Н. С. Тихонравова, т. 1-2, Москва, 1892 / 1896 (hereafter quoted as *TP*, vol. 1, 1892 / vol. 2, 1896). An eclectic text combining *Tolkovaya* and *Complete Chronographic Paleya*, without indicating the sources cf. in: В. Кожин / А. Камчатнов / В. Мильков (eds.), *Палея Толковая*, Москва, 2002. For a survey on the exploited sources see Т. Славова, *Тълковната Палея...*, p. 168-280.

The Old Bulgarian origin of the *Tolkovaya Paleya*, postulated since the 19th century because of the Old Bulgarian provenance of most translations used in the compilation and still defended in Slavova's monograph, is obsolete already since the studies of Mikhailov on the Old Russian recension of the Slavonic Bible text in the *Tolkovaya Paleya*: А. В. Михайлов, "К вопросу о тексте книги Бытия пророка Моисея в Толковой палее", *Варишавские университетские известия*, 1895/9, p. 1-35; 1896/1, p. 1-23; idem, "К вопросу о происхождении и литературных источниках Толковой палеи", *Известия Академии наук СССР по русскому языку и словесности* 1/1, 1928, p. 49-80; А. V. Michajlov, "Zur Entstehungsgeschichte der 'Tolkovaja Paleja'", *Zeitschrift für Slavische Philologie* 4, 1927, p. 115-131. Cf. F. J. Thomson, "The Slavonic Translation of the Old Testament", in J. Krašovec (ed.), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana / Sheffield, 1998, p. 605-920, esp. 870-873; on Novgorodian features in the oldest *Tolkovaya Paleya* manuscripts extant cf. А. Ю. Козлова, *Коломенский список Толковой Палеи 1406 г. как лингвистический источник*, phil. Diss., Коломна, 2007; idem, "К вопросу о лингвистических особенностях старших списков 'Толоковой Палеи'", in А. Н. Ужанков (ed.), *'Палея Толковая' в контексте древнерусской культуры XI-XVII веков. Материалы Первой международной научной конференции*, Москва, 2014, p. 189-224.

⁷ Referring to Tikhonravov (Н. С. Тихонравов, *Сочинения*, т. 1: *Древняя русская литература*, Москва, 1898, appendix, p. 114-122), some scholars regard this version, the so called Kirillo-Belozerskii typos, as a separate redaction of the *Tolkovaya Paleya*. None of its representatives preserved from the 15th c. onwards is edited yet, only selected variant readings from one manuscript are included in the apparatus of *Палея Толковая*...

⁸ A facsimile edition of the first 302 folia of a manuscript from 1477, except for some fragments, up to now remains the only publication: П. П. Новицкий (ed.), *Толковая Палея 1477 года. Воспроизведение Синодальной рукописи № 210*, Выпуск 1 (Издания Общества любителей древней письменности 93.1), Санктпетербург, 1892 (hereafter quoted as *PP* 1892).

compilation.⁹ It included new, mostly parabiblical material into the given narration of the already enriched version of the *Tolkovaya Paleya*¹⁰ and was extended by a voluminous chronographic continuation (going on after king Solomon up to the time of the Byzantine emperor Romanos Lakapenos, 10th century, mostly on the basis of the Chronicle of George the Monk.) In this compilation we can observe the transition from the History Bible to the chronographic genre. The exegetic fragments, i.e. typological commentaries, are diminished considerably or cut out. The fund of apocryphal materials has been further extended and a lot of the canonical biblical text has been added. The compiler uses the *Tolkovaja Paleja* and his further sources exclusively by taking over fragments word by word.

- * The third branch is the *Kratkaya Khronograficheskaya Paleya / Short Chronographic Paleya* which emerged in the first third of the 15th century in the Novgorod area. There are six known manuscripts, from the 1440s through the 16th century.¹¹ The biblic-exegetic part is shortened, the typological commentaries are reduced even more than in the *Complete Chronographic Paleya*. But the text picks up fragments from the *Tolkovaya Paleya* and from other sources and is extended by a long chronographic continuation, which almost completely corresponds with the chronographic part of the *Complete Chronographic Paleya*. Most characteristic are the compiler's own calculations of absolute (and some relative) data. The fragments from which the puzzle is built are excerpted word by word, but usually very tiny which makes it difficult to identify the sources.

To study the Paleya literature properly, we need to take new approaches to editing its texts. The few and random editions from the 19th century are not sufficient. During the last six years, supported by the German Research Foundation (Deutsche Forschungsgemeinschaft), we have produced an innovative critical edition of the youngest branch, the *Short Chronographic Paleya*.¹² The editio princeps was prepared by E. G.

⁹ E. G. Vodolazkin, "Zu einer Rohfassung der Polnaja Chronografičeskaja Paleja und zum Verhältnis zwischen den verschiedenen Paleja-Redaktionen", in L. diTommaso / C. Böttrich (eds.), *The Old Testament Apocrypha in Slavonic Tradition. Continuity and Diversity*, TSAJ 140, Tübingen, 2011, p. 453-470. Cf. the edition of fragments from the manuscript Barsov 619 by A. Kulik / S. Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition*, Oxford, 2016, p. 239-275 (Noah narrative – *About the Ark* – with additions about the Satan's temptations to drown the ark) and 283-319 (*Ladder of Jacob*).

¹⁰ The observations of Vodolazkin on the Barsov ms allowed to decide the smouldering controversy unresolved since the beginning of the 20th c., if the *Complete Chronographic Paleya* depended on the *Tolkovaya Paleya* or vice versa (Cf. E. G. Vodolazkin, "Zu einer Rohfassung...").

¹¹ On the recensions, see E. Г. Водолазкин, "Редакции Краткой Хронографической Палеи", *Труды Отдела древнерусской литературы* 56, 2004, p. 164-180; descriptions of the manuscripts: М. А. Шибаев, "Кодикологическое описание петербургских списков Краткой Хронографической Палеи", *ibid.*, p. 146-163; cf. in the edition *KP*, vol. 2 (see note 12), p. 85-104, and М. А. Šibaev, "Anhang. Beschreibung der Handschriften D und V" *ibid.*, p. 697-705.

¹² C. Böttrich / E. G. Vodolazkin (eds.), *Die Kurze Chronographische Paleja*, vol. 1: S. Fahl / D. Fahl, unter Mitarbeit von E. Vodolazkin / T. Rudi, *Kritische Edition mit deutscher Übersetzung*, vol. 2: D. Fahl / S. Fahl / C. Böttrich, unter Mitarbeit von M. Šibaev / I. Christov, *Einführung, Kommentar, Indices*,

Vodolazkin and T. R. Rudi from St. Petersburg during the last decade.¹³ Together we reworked their edition, supplementing it with a German translation and commentaries and a comprehensive introduction. With the help of I. Christov from Sofia we completed the indexes of names and sources.¹⁴ All six extant manuscripts were described by M. A. Shibaev from St. Petersburg.¹⁵ Vol. 1 contains the face-en-face text – left Slavonic, right German – , both with an apparatus, and the index of names; in vol. 2 you find a comprehensive introduction, commentaries, the description of the manuscripts and the index of sources. To understand the text of the *Short Chronographic Paleya* it was unevitable also to study the *Tolkovaya Paleya* and the *Complete Chronographic Paleya*, as well as Church Slavonic chronography. For that reason, introduction and commentaries in vol. 2 include insights and observations concerning the Paleya literature as a whole.

3. Contents of the *Short Chronographic Paleya*

Drawing materials mostly from the earlier Paleya recensions, from translated Byzantine chronography and Russian chronicles the *Short Chronographic Paleya* offers a concise, well ordered and easily understandable description of the world's salvation history. The main contents are as follows:

- Creation and primordial time
- Noah
- Tower of Babel
- Table of nations
- Stories of the patriarchs
- Exodus and Sinai events, life of Moses
- Conquest of Jericho and Canaan
- Judges
- Ruth
- Samuel
- Separate chronology of the judges
- David, Solomon
- Further history, separately in the south (Juda) and the north (Israel)
- Babylonian, Persian, Macedonian power (special interest to Alexander the Great)
- Seleucidan power
- Rome (with special interest to Sacred history)

Gütersloh, 2019, hereafter quoted as *KP*, vol. 1-2.

¹³ Е. Г. Водолазкин, from section 5: Е. Г. Водолазкин / Т. Р. Руди, “Краткая Хронографическая Палея (текст)”, Выпуск 1-7, *Труды Отдела древнерусской литературы* 57, 2006, p. 891-915; 58, 2007, p. 534-556; 61, 2010, p. 345-374; 63, 2014, p. 238-261; 65, 2017, p. 181-196; 66, 2019, p. 60-75; 67, 2020 (in print).

¹⁴ *KP*, vol. 1, p. 609-734; *KP*, vol. 2, p. 757-801.

¹⁵ See above, note 11.

- Byzantium (with special interest to Constantine the Great, the Ecumenical councils and the first Slavic military campaigns against Byzantium) up to Romanos Lakapenos (10th century)

All apocryphal material included in the compilation was transmitted exclusively through Christian sources – not just via chronography, but also in the liturgy, hymnography, hagiography and homilies ... Because the texts are transmitted in Christian contexts, it is often nearly impossible to distinguish reliably between Jewish origin and Christian redaction. Even in Jewish medieval texts one finds traces of Christian transmission of Jewish material through History Bibles.¹⁶ The following lists of apocryphal traditions in the *Short Chronographic Paleya* distinguishes, nevertheless, between “Jewish” and “Christian”, but they should be read with the mentioned permeability in mind.

Among the most interesting apocryphal materials, mostly contained only in short extracts or random quotations are the following:

Deuterocanonical books:

- 1/2 Maccabees
- Tobit
- Judith
- Additions to Daniel
- Jesus Sirach

Jewish apocrypha (to be identified according to their contents, but already not to their formal features):¹⁷

- | | |
|------------------|--|
| 1. 2,12 | envy as the reason for Satan’s attack against man (SapSal 2:24) |
| 1. 3,2,13 | naming the sisters of Cain and Abel (Jub 4:9) |
| 1. 3,18-19 | the devil teaches Cain how to kill Abel (Aggadah) |
| 1. 3,21-23 | Adam and Eve burying Abel’s body after the example of the birds (Tanchuma Bereshit 10) |
| 6. 2,2 - 6. 4,34 | <i>Apocalypse of Abraham</i> |
| 6. 9,29 | disobedience of Loth’s wife (Aggadah) |
| 6. 11,20-24 | Isaac encourages his father to sacrifice him (Aggadah) |
| 7. 4,1 - 7. 5,1 | <i>Ladder of Jacob</i> (extremely shortened, brief flashback in KP 8. 5,4-6) |
| 7. 6,1-10 | Jacob kills Esau and imposes toll on Esau’s sons (Jub 37-38) |
| 8. 5 | Jacob’s blessing (Gen 49, possibly based on a lost apocryphon) |

¹⁶ C. Böttrich, “Das literarische Genre ‘Historienbibel’...” .

¹⁷ These traditions were often transmitted by Byzantine chronography. References to their place in the *Short Chronographic Paleya* are indicated here and subsequently according to the division into chapters, paragraphs and sentences established in our edition *KP*, vol. 1-2. The sources are listed in detail in the commentary in *KP*, vol. 2.

8. 8,1 - 8. 10,12 *Testaments of the 12 Patriarchs* (extremely shortened, fragments from TestJud quoted in KP 8. 9,1-34 and TestJos in KP 8. 6-7)
9. 2,1-24; 9. 3,4-5; 9. 4,1-12; 10. 3,8-9; 10. 5,59-60 the *Life of Moses*
11. 10,7-14 the death of Moses, the dispute between Satan and Michael (Jud 9)
20. 2,7-17 Satan prevents Nathan the prophet from warning David, God allows him to expose David (VitProph 17)
21. 2,8 Solomon's legendary throne (Aggadah)
21. 2,10-14 the riddle competition between the Queen of Sheba and Solomon (Aggadah)
22. 3,4 the martyrdom of Isaiah the prophet (VitProph 1:1)
25. 1,3-39 the encounter between Alexander the Great and the Jewish High Priest (Josephus, Ant XI, integrated, 25. 1,9-32: a description of the High Priest's garment after Ant III)
- 27,4 the origin of the Septuagint (Aristeas; Josephus, Ant XII)
- 27,8-11 the persecution of Jews in Hellenistic Egypt (3Macc)
29. 16 legends surrounding the Roman conquest of Jerusalem (Josephus, Bell)
30. 17,5-8 on the miraculous root from the Holy Land, healing all diseases (Josephus, Bell VII)

Examples of obviously Christian apocryphal traditions are the following:¹⁸

1. 1,2 God creates 10 ranks of angels
1. 1,31-38 the fall of Satanael and its 10th rank
1. 3,1 the island "Afrurĕi" as Adam's and Eve's domicile beyond Eden (after Petros of Alexandria)¹⁹
2. 1,3-5 the sons of Seth and Cain before the flood
2. 2,3 Noah invents the semantron
6. 8,9-13 the revival of the already roasted calf during Abraham's dinner in Mamre
8. 7,15-18 Joseph's dream of 12 deer / 12 apostles
10. 1,7-17 *Tale of the Holy Cross*
29. 9,3 Pilatus' letter to Tiberius
29. 9,7 how Herodias' daughter died

The text segments mentioned, as well as the other fragments the *Short Chronographic Paleya* consists of, are embedded in a manifold chronological system, which makes the

¹⁸ For the direct sources and their respective traditions cf. the commentaries in *KP*, vol. 2.

¹⁹ Cf. S. Fahl / D. Fahl, "Adam, wo warst du? Der Name von Adams Insel in der kirchenslavischen Literatur", in G. Lehmann-Carli / T. Chelbaeva (eds.), *Festschrift für Svetlana Mengel*, Ost-West-Express. Kultur und Übersetzung, Berlin, 2021 (forthcoming).

compilation a rewarding and instructive subject for studying biblical and chronographic models of time.

4. Computing time in the *Short Chronographic Paleya*

The compiler reveals his goal already in the title of the work: “The word from the Paleya, that is the most precious places (literally: the eyes), copied in brief from the beginning of creation”.²⁰ By this he does not announce any new information or his own creative performance, but a work which nowadays would perhaps be called a research report, consisting of the selected and compiled “most precious places” from different writings, first of all, concerning the Old Testament and offering a chronologic survey over the history of Salvation. He will keep this promise to the reader and go on in the same manner to include the early Christian and Byzantine time as well. He uses a multitude of sources, but, as already mentioned, only texts, which had been translated into Church Slavonic before, mostly (as the Pentateuch, Byzantine chronicles, translations from Greek hexaemera within the Hexaameron of John the Exarch...) in the South Slavic centres of literary translations. From this point of view he was really sitting at the “periphery”, although Novgorod was well connected with the rest of the Christian world. Using examples highlighting his handling of structures of time we shall demonstrate now, how the compiler faced the problems he encountered extracting materials from these heterogenous texts. With his studies on the special interest of the *Short Chronographic Paleya* in absolute data, Evgenij G. Vodolazkin laid the ground for this investigation.²¹

The *Short Chronographic Paleya* was written in the first decades of the 15th century, a period, in which people had good reason to deal with structures of time and chronology: The year 1492 after Christ according to the Byzantine calendar would be the year 7000 (counted from the creation of the world), and 7000 years after the creation the end of the world was expected. So, it was an essential question, whether the calendar in use with its counting of the years was right or wrong. Taking into consideration this background, it is no wonder that the compiler of the *Short Chronographic Paleya* showed a special interest in precise data. For the first time in Russia he focused on two factors:

- continuous counting and retelling of time since the creation
- detailed absolute dating of the major events of salvation history – not just according to the year, but also to month, day, day of the week and even to the hour.

To achieve the goal of an overview of the world’s history with that focus, the compiler seems to have used the whole library he had at his disposal. He was most probably a

²⁰ *KP*, vol. 1, p. 2-3; for the model of this title in the Slavonic translation of the *Palaea Historica* cf. *KP*, vol. 2, p. 4-5 and 112.

²¹ Е. Г. Водолазкин, “Хронология русской хронографии”, часть 1, *Труды Отдела древнерусской литературы* 49, 1996, p. 22-35; часть 2, *Труды Отдела древнерусской литературы* 51, 1999, p. 9-19; часть 3, *Труды Отдела древнерусской литературы* 52, 2001, p. 79-97. For a summary, cf. *idem*, *Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI-XV веков)*, Sagners slavistische Sammlung 26, München, 2000, p. 125-161.

monk, sitting in a well-equipped monastery in the Novgorod area. (All manuscripts of the *Short Chronographic Paleya* show Novgorodian linguistic characteristics, independently from where they have been written.²²) His method of using the sources mostly without altering their wording can be described by what Collingwood called “writing history with scissors and paste”,²³ quite a common means for late Byzantine and medieval times. But as to our Novgorodian monk, the picture would be incomplete, if we would not add to the glue and the scissors one more instrument: the tweezers. He would not just combine long or short fragments of texts, but extract from them single sentences, parts of sentences and even single words to add them to his main source – usually, the *Tolkovaya Paleya* or the Hamartolus-Chronicle – at the exactly fitting place.

For instance, already in the sentence on the first day of creation we find a combination of quotations from Genesis 1:1, from the *Hexaemeron* of John the Exarch, from the *Christian Topography* of Cosmas Indicopleustes and from a translated Byzantine short chronicle. But the quotations are not directly drawn from the indicated sources, but their major part found its way to the *Short Chronographic Paleya* via other compilations, namely, the *Tolkovaya* and the *Complete Chronographic Paleya*. This is the material:

The *Tolkovaya Paleya* in its report on creation starts with Genesis: “In the beginning God created the heaven and the earth”.²⁴

The *Complete Chronographic Paleya* adds to this two more fragments, the first of which stems from the *Hexaemeron* of John the Exarch (who quotes here Severianus of Gabala): “God created the heaven, the earth, the cataclysms, the winds, the air, the waters.”²⁵

The waters provide the link to the next source, that is Cosmas Indicopleustes, Logos X 43,3-4 quoting Epiphanius of Salamis, who reports on meteorological phenomena connected with the waters: “the waters, from which are snow, ice, hail, frost and dew”.²⁶

After adding that, the *Complete Chronographic Paleya* takes up the text of the exarch again, picking from his further explanations after the first quotation more phenomena, that belong to heaven and earth and therefor have to be created on the first day. Perhaps with the aim to make clear, that the waters are the last in the list of creation on the first day, the *Complete Chronographic Paleya* gives numbers to everything created on that day. The result is the following sentence: “God created on that day the upper heaven, 2. the earth,

²² Cf. *KP*, vol. 2, p. 85-104.

²³ Cf. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946.

²⁴ *TP*, vol. 1, 1892, p. 1, f 1b,11-13.

²⁵ R. Aitzetmüller, *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*, Bd. 1, Graz, 1958, p. 89, f 12a,16-21 (cf. *In mundi creationem oratio I* of Severianus: PG 56, 433).

²⁶ Greek: W. Wolska-Conus (ed.), *Cosmas Indicopleustès, Topographie Chrétienne*, t. 3, (Livres VI-XII. Index), Sources Chrétiennes 197, Paris, 1973, p. 283 (cf. *De mesuris et ponderibus* of Epiphanius: PG 43, 276).

3. the cataclysms, 4. the winds, 5. the air, 6. the water²⁷ – from which come snow, ice, frost, dew, hail –, cold, fog, darkness, the depth and all elements and parts of the earth”.²⁸

The compiler of the *Short Chronographic Paleya* evidently knew the version of the *Tolkovaya Paleya* (as the *Tolkovaya Paleya* serves as his main source for the first half of his whole compilation), and the version of the *Complete Chronographic Paleya* as well. He decided to combine both, to shorten slightly the additions of the *Complete Chronographic Paleya*²⁹ and to add to the beginning from the *Tolkovaya Paleya* the day of the week for the first day of creation, which he found in a short chronicle³⁰. The numbering introduced already by the *Complete Chronographic Paleya* is now started consequently with number 1. So, we read in the *Short Chronographic Paleya* (KP 1. 1,3): “God created in the beginning [*Genesis / Tolkovaya Paleya*], on the first day, on a sunday [short cronicle] 1. the heaven, 2. the earth [*Genesis / Tolkovaya Paleya*], 3. the cataclysms, 4. the winds, 5. the air, 6. the waters, from which come snow, frost, ice, dew, hail, fog, darkness, hoarfrost [*Complete Chronographic Paleya*].”

When our compiler finds different dates for the same event, he will not dare to decide, which of his sources was right. He will even not stress the contradiction (as, e.g., George Syncellus did), but always honestly report, what he found, and try to get all the data into the story.

So the important figure of Noah will get 3 different years of birth – one from adding the age of all forefathers, until they begot their first son (the year 1520 in KP 1. 3,61), another from the dating of the flood (the year 2242 in all sources used by the *Short Chronographic Paleya*) minus Noahs biblical age of 600 years then (Gen 7:6, taken over in KP 2. 1,16), and a third from a short chronicle (the year 1468 in KP 1. 3,38). The second data, 2242 – 600 = 1642, the compiler does not name in the Noah story, but he goes on counting the years after Noah with the year 2242 for the flood, and in his summary at the end of the text, Noah is born in 1642 (KP 31,1). The third data, 1468, is used to find the year of Noahs death in KP 2. 3,8-9.

In a similar manner, Abraham will get even four different years of birth, two of them named, two presumed in other calculations.³¹ Their direct confrontation is always

²⁷ Variant reading in ms 1435 from the M. P. Pogodin collection of RNB at St. Petersburg, f 2v,7: the waters.

²⁸ PP 1892, f 2c,12-19.

²⁹ From the text in the *Complete Chronographic Paleya* it is not clear, that the listed phenomena after “hail” do not depend on the water(s) any more. (The modern punctuation in our translation above is not known to the manuscripts.) So, the compiler of the *Short Chronographic Paleya* seems to have applied the whole chain to the water(s). That’s why at least the “darkness” seems in his sentence a little misplaced. (He omits “cold” and “the depth”, which also do not fit exclusively to the waters.)

³⁰ For short chronicles translated into Church Slavonic, that were used for some data in the *Short Chronographic Paleya*, cf. KP, vol. 2, p. 24-31. The precise Vorlage used by the compiler is not identified. The days of the week for the creation of the world are provided among others in the short chronicles, which are placed at the beginning of the Pskov local chronicles (First and Third Pskov chronicle).

³¹ Cf. KP, vol. 2, p. 53-56.

avoided. Starting from a fixed point, relative data are added – for instance for the rule of kings –, until the story approaches the next fixed data from a chronicle – which will never fit to the results of the compiler’s own counting and demand creative solutions.

For instance, every judge of Israel will get an absolute year from the creation for the beginning of his rule plus the relative data for the time of his reign. The result of the addition is the starting year for the next judge. This system is kept up to Abdon (KP 19,123). The beginning of the next judge, Simson, cannot be calculated by adding the 8 years of Abdon’s judgdom, because otherwise the remaining time until the first king Saul would be too short. And the beginning of Saul’s reign is fixed by a short chronicle: It must be 459 years after the Exodus. So, the *Short Chronographic Paleya* now counts backwards: From the absolute year for Saul it calculates minus 30 years for Samuel and his sons, minus 20 years for the priest Eli, minus 40 years without a judge, minus 20 years for Simson to get the absolute year for the beginning of Simson’s judgeship.³² Again, the problem is not mentioned in the text, although the beginning of Abdon’s judgeship in the year 4166 (KP 19,123), his 8 years as a judge (KP 19,126) and his supersession by Simson in the year 4171 (KP 19,130) are reported almost directly one after the other, so that the reader can hardly miss the „error“ in the calculation.

The method of counting backwards is also applied to date the life of some Old Testament figures, as Hiob and Daniel. In this case, the source is the first redaction of the Slavic Synaxarion (translated in the 11th century in the Ohrid eparchy).³³ It says, how many years before Christ the person lived. So, the compiler of the *Short Chronographic Paleya* will subtract this number from the year 5500, which all his sources give as the year of Christ’s birth, to get a year for Job, Daniel and other Old Testament figures.³⁴

Another interesting connection between Old and New Testament history in the *Short Chronographic Paleya* offers a special day: The 25th of March. Well known as the day of the Annunciation to the Mother of God, we find the same day in this compilation already for the creation of Adam (KP 1. 1,52) – as reported much earlier by Ps.-Athanasius the Great³⁵ and by Anastasius of Antioch (6th c.)³⁶. The typology is evident: The New Adam is incarnated on the same day, when the old Adam was created. The *Short Chronographic Paleya* names the 25th of March also as the beginning of the Flood (KP 2. 1,17), a clear prefiguration of the Last Judgement. Although the end of the world is never mentioned in

³² Cf. KP, vol. 2, p. 60-62. For the sources of the *Short Chronographic Paleya* around this point, of which none provides any absolute data here, cf. *ibid.*, p. 279-280.

³³ Cf. the critical edition of this redaction for the first half of the ecclesiastical year: В. Б. Крысько (ed.), *Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь–февраль*, Том I: Л. В. Прокопенко / В. Желязкова / В. Б. Крысько / О. П. Шевчук / И. М. Ладыженский (eds.), *Текст и комментарии*, Москва, 2010, Том II: В. Б. Крысько / Л. В. Прокопенко / В. Желязкова / И. М. Ладыженский / А. М. Пентковский (eds.), *Указатели. Исследования*, Москва, 2011.

³⁴ Cf. KP, vol. 2, p. 62-64.

³⁵ Cf. PG 28, col. 632B.

³⁶ Cf. PG 89, col. 1380C-1385A.

the Paleya, this points to a supposed end not only after the fulfilling of the 7000 years, but precisely on a 25th of March.

The special meaning of this day was vividly discussed in Western Europe as well between the 13th and the 16th c. For example, Philipp Melanchthon mentions the 25th of March in his letters among other biblical allusions as the day of Adam's creation and of Noah's entering the arch.³⁷

In addition to the continuous dating after year and – if possible – month and day, the *Short Chronographic Paleya* also uses the ancient, biblical method of measuring time by the counting of generations, that once had provided the first instrument of structure in chronography.³⁸

Further systems of generating data in the *Short Chronographic Paleya* are three cyclical chronologies: data for indiction, solar and lunar circle for the respective year. The latter two prove our compiler as a computist, dealing with the calculation of Easter data. Already the *Tolkovaya Paleya* showed high interest in the lunar calendar, dedicating several folia of the precious writing material (be it paper or parchment, it was expensive!) to a full list of the 19 years of the lunar circle, indicating the day of the month for beginning and end of every lunation in the first year of the lunar circle, then for the second year etc. until the 19th year.³⁹ The compiler of the *Short Chronographic Paleya* does not take over this long and practically useless list (as it applies to other centuries than his own, it would be even unsuitable for computing actual paschalia). But he tries to add to the number of an absolute year from the creation the number of the given year in the solar and in the lunar circle. As he starts with this from the very creation, the problems increase with the growing numbers and their variety, which, finally, leads to the point, where the compiler gives up this system and adds the cyclical data already only to events of special importance for salvation history, that are secured by his sources.

³⁷ Cf. *KP*, vol. 2, p. 49-51.

³⁸ Cf. *KP*, vol. 2, p. 73-74.

³⁹ Cf. *TP*, vol. 1, 1892, p. 23-32, f12a-16c. Several investigations have been dedicated to this calendar of the *Tolkovaya Paleya*. For an overview see P. A. Симонов, "Календарь Палеи Толковой, переписанной в Коломне (1406 г.), с учетом других списков", in О. Ф. Кудрявцев et al. (eds.), *Проблемы истории Московского края: Тезисы докладов региональной конференции, посвященной 70-летию образования Московской области, 23 февраля 1999 г.*, Москва, 1999, p. 10-11; P. A. Симонов, "Календарь Палеи Толковой", in id. et al. (eds.), *Проблемы источниковедения истории книги: Межведомственный сборник научных трудов*, Выпуск 3, Москва, 2000, p. 39-52. Simonov found out, that the lunar calendar in the *Tolkovaya Paleya* does not fit to the astronomic realia of the 11th–13th c., when the Old Russian text was written, but to the realia of the 3th/4th c. (following another method of analysing, 5th/6th c.), which means, that it had no actual astronomic function, but was a translation of an earlier Byzantine calendar. Many thanks to Ronald Vroon, who got the copies of these two articles for us from Moscow.

С	Г	А	Е	С
Г	Е	С	З	А
З	З	А	В	Г
А	В	Г	А	Е
А	А	Е	С	З
Е	С	З	А	В
В	А	В	Г	А

Fig. 1: Vrucělěto (after E. Г. Водолазкин, *Всемирная история...*, p. 160), extended by the millennia in margins on the left side, corresponding schematically to a table from 1399 (after P. А. Симонов, “Представление о времени в допетровской Руси на основе новых данных о пасхальных расчетах”, in М. Н. Громов / В. В. Мильков (eds.), *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли*, Москва, 2000, p. 355-365)

Fig. 1 shows the table used for calculating the solar circle in the *Short Chronographic Paleya* – “the year in the hand” (vrucělěto). You start counting the years with number 1 on the middle finger and count to seven. The number indicates the day of the week, with which the year will start. 1 is Sunday, 2 is Monday ... 7 is Saturday. Of course, you have to leave out every fourth number, because of the leap year, which you will always find on your forefinger. When you have counted five times to seven and have left out every fourth number, you get $5 \times 7 - 7 =$ the 28 years of the solar circle.

Outside the table, left to the forefinger, you find the full thousand years from the creation, which will always be leap years. That the compiler used such a kind of table, is to be seen from his way of indicating the year in the Solar circle, i.e. for the year 1007 from the creation: “солнечного 5 мизинаго перста” (number 5 of the solar <circle> in the little finger). Calculating by our more convenient way of division: $1007 : 28 = 35$ with the remainder 27, that means, the year 1007 is the 27th year in the solar circle. Counting in the described way, you find the 27th year under number 5 on the little finger. You may

check it in fig. 2, which shows a later version of the table, easier to handle because of the supplemented current numbers of each year in the solar circle.

и г	☉ д	і є	дл с
д є	є с	с з	з а
ки з	а д	в в	г г
кд в	кє г	кс д	кз є
к д	ка є	кв с	кг з
сл с	зл з	ил а	ѳл в
вл а	гл в	лд г	лє д

Fig. 2: Vrucělěto with current numbers of the years in the solar circle, schematically after a manuscript around 1600

(А. А. Романова, *Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв.*, Санкт-Петербург, 2002, fig. 4)

The table used by the compiler of the *Short Chronographic Paleya* must have looked similar to fig. 1: Always, when he indicates the solar circle for a full thousand of years, he names the right number (cf. KP 1. 3,53; 1. 3,65; 5. 4,19)⁴⁰, while his own calculations of the solar circle with increasing numbers of years become more and more aberrant.

⁴⁰ Later the *Short Chronographic Paleya* stops indicating the full thousands of years. Cf. more comprehensively: KP, vol. 2, p. 79.

Exactly such hand-tables (a corresponding table of the right hand depicted the lunar circle) were in use for the paschalia, calculating the day of Easter for every year. In Russia, it was forbidden to continue the paschalia further then to the year 7000, that is 1492. Only when the world had not vanished then, the Russian church allowed to extend the paschalia. Also as a computist, our compiler was aware of the approaching end within the next generations.⁴¹

The counting of the years was secured with the help of the cyclical data. He doubtlessly knew – as knew other colleagues of his among Church Slavonic chronographers – that the Slavonic numbers, written in letters, were the most vulnerable point in chronography. We read, for instance, in the so called *Slavonic Syncellus*: When precisely the 7000 years of the world would be fulfilled, is almost not to be calculated, because the numbers had so often erroneously been wrong copied: a slipped line makes a *Π* (= 80) from an *И* (= 8), a vaguely written hundred *Р* is easily mixed up with a ten *І* etc.⁴² Similar examples are presented in an Old Russian short chronicle to explain that it were not the Church fathers, who caused the numerous errors in counting the years, but misreadings.⁴³

But time, understood as time of salvation history, is not only determined by numbers. Especially the time of early Christianity cannot sufficiently be described by taking over from chronicles the data of the reign of pagan emperors. Their time is not lost, but less important from a theological point of view. More substantial is in the eyes of our compiler the cloud of witnesses (Hebr 12:1), the martyrs and saints, who witnessed the related period. Augustus was the greatest emperor, already according to George the Monk, because during his reign was born the King of the world.⁴⁴ For that reason, the Hamartolus chronicle marked the reign of Roman and Byzantine emperors often by a short list of contemporary saints. The compiler of the *Short Chronographic Paleya* took over these lists and extended them, extensively using a list of saints extracted from the Slavonic Synaxarion and brought to a chronological order, sorted by the names of the rulers mentioned in the saint's short vita in the Synaxarion.

As a single text, this list of saints is not yet known. But it had been used by different Russian chronographers from the *Complete Chronographic Paleya* on. In the *Short Chronographic Paleya* it is represented in its least corrupted and almost full version. (The *Complete Chronographic Paleya* shortens the list extremely, and the *Chronograf Ellinskij i Rimskij* in its second redaction, a compilation closely related to the chronographic Paleyas, gives a sometimes slightly longer, but throughout quite corrupt version of the list of saints.)

⁴¹ More information on the cyclical data in the *Short Chronographic Paleya* cf. *KP*, vol. 2, p. 75-85.

⁴² А.-М. Тотоманова, *Славянската версия на хрониката на Георги Синкел*, София, 2007, p. 137, f 458a,19-26. Totomanova dates this addition *ibid.*, p. 511-512, after the form of the characters used as examples to the 14th / 15th c., i.e., to a time close to the origin of *Short Chronographic Paleya*.

⁴³ Cf. Е. Г. Водолазкин, "Хронология...", часть 1, p. 32.

⁴⁴ C. de Boor (ed.), *Georgii Monachi Chronicon*, Editionem curavit P. Wirth, Stuttgart, 1978, vol. 1, p. 294,20-23.

The compiler of the *Short Chronographic Paleya* supplies the text on every emperor after Christ with all names of martyrs and saints according to the list and by this means fixes the related period in salvation history. He continues doing so also for the time of Christian Byzantine emperors.

They get their absolute data already from Church history: The main orientation in time here is provided by the dating of the seven Ecumenical Concilia. (Every short chronicle contains the number of years between each Ecumenical Synod and the next.) Their description in the *Short Chronographic Paleya* is also not only drawn from George the Monk, but from the Synaxarion as well.⁴⁵

Our research and edition project on the *Short Chronographic Paleya* permitted us to identify, in addition to the short chronicles and the Slavic Synaxarion, some more important sources used by the compiler.⁴⁶ He extracted temporal data from all those scriptures to interpolate them into his work. Analysing the data, we could neither find a fixed era⁴⁷ nor one single sustainably maintained system of determining time. The data on indiction and the circles of sun and moon break off soon,⁴⁸ and even the absolute years from the creation, which are taken up almost constantly and replenished with the compiler's own calculations (from the relative data of his sources), do not appear for all periods.⁴⁹ The "research report" of the humble monk merely hands over the material to the reader. With its help, he may continue calculating, uncover and possibly solve contradictions, as well as draw his own conclusions on the precise year of the imminent end of the world.

⁴⁵ Cf. *KP*, vol. 2, p. 32-35; more detailed: S. Fahl / D. Fahl, "ΜΝΗΜΗ ΑΙΩΝΙΟΣ. Das Synaxarion im Zeitkonzept der Kurzen Chronographischen Paleja," in S. Fahl / D. Fahl, unter Mitarbeit von P. Ammon, *Im Wort gibt sich die Weisheit kund. Gedenkschrift für Gottfried Sturm*, Ost-West-Express. Kultur und Übersetzung 42, Berlin, 2021, p. 447-513 (in print).

⁴⁶ Among them is the Chronicle by Ps.-Eustathius of Antioch, which transmitted parts of the *Book of Jubilees* and of Josephus' *Antiquities* to the Slavia Orthodoxa.

⁴⁷ Cf. *KP*, vol. 2, p. 84.

⁴⁸ Cf. *KP*, vol. 2, p. 75-85.

⁴⁹ They are missing e.g. in the paragraphs on the first conquest of Jerusalem (*KP* 22. 5, where the relative data from the sources would harshly contradict the compiler's own counting of years), on the rulers of Samaria and Babylon (*KP* 23-24), the rulers of Egypt and the time of Israel under the Seleucid power (*KP* 27-28). The chronology of olympiades seems to have been unknown to our computist and compiler, or he might have mistrusted it as a pagan invention. (That the calculation with indictions was based on a no less pagan system of taxes did not count in Old Russia, where it was in common usage.) The chronicle of George Syncellus, who counted after olympiades, is never directly quoted in the *Short Chronographic Paleya*, but always mediated by other sources. In any case, olympiades also in those fragments of the text do not occur any more.

Un Syrien rêvant de Byzance : Paul Ibn az-Za‘īm à Constantinople en 1652

Ioana Feodorov

Abstract: Paul of Aleppo, an Archdeacon of the Church of Antioch, travelled to Constantinople during the autumn 1652 – winter 1653, accompanying his father, Patriarch Makarios III ibn az-Za‘īm. I present in this paper the report and comments that Paul provides in his Arabic *Travel Journal* of his sojourn in the Imperial capital, the churches, monasteries, Ottoman mosques, and secular monuments that he visited, and stories that he heard while there. The accent of the research falls on Paul’s quest of the traces of Byzantium that he had read about and his endeavor to clarify, for himself and his Christian Arab readers back home in Syria, the ideal image that he held of the splendor of Byzantine culture and traditions.

Keywords: Constantinople, Paul of Aleppo, Patriarch Makarios III of Antioch, Byzantine monuments, Ottoman monuments, Church history, Christian Arabic literature, Arabic-speaking Christians, travel literature

Né à Alep en 1627, quatrième génération de serviteurs de l’Église Antiochienne dans la famille Az-Za‘īm, Paul d’Alep (Būlus ibn az-Za‘īm al-Ḥalabī) fut un remarquable témoin de « la longue histoire de *convivencia* des chrétiens avec les musulmans pendant le Califat », comme disait le célèbre historien de la chrétienté orientale Sidney Griffith¹. Paul a été élevé dans l’esprit grec-orthodoxe par son père, Yuḥannā ibn az-Za‘īm, qui allait devenir métropolite d’Alep (Mélétios, 1635-1647) et Patriarche d’Antioche et de tout l’Orient (Macaire III, 1647-1672). La culture de Paul, tout comme celle de son père, fut arabe et grecque à la fois, depuis son enfance². Sacré diacre en 1647 et secrétaire de son père, Paul fut consacré par la suite archidiacre d’Alep, de Damas et toute l’éparchie, dont la hiérarchie était de souche byzantine et la langue pour la plupart arabe. Après un premier voyage en Europe de l’Est en 1652-1659, Paul accompagna son père en

¹ S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton – Oxford, 2010, p. 145.

² H. Kilpatrick, « Makāriyus Ibn az-Za‘īm (ca. 1600–1672) and Bulus Ibn az-Za‘īm (1627–1669) », dans *Essays in Arabic Literary Biography. II. 1350–1850*, éd. J. E. Lowry et D. J. Stewart, Wiesbaden, 2009, p. 268.

Géorgie et de nouveau à Moscou. En retournant vers Damas, il mourut à Tbilissi en janvier 1669³. Au cours de son premier voyage, comprenant la Syrie, Constantinople, les Pays Roumains, le pays des Cosaques et le pays de Moscou, Paul a tenu un journal ininterrompu, retenant par écrit tout ce qu'il a vécu et appris en route. Ce journal est un trésor d'informations géographiques, historiques, politiques, sur les ethnies, mœurs et coutumes, les monuments, les habitudes alimentaires, la musique, les langues des populations qu'il avait directement connues.

Après une brève histoire des patriarches de l'Église antiochienne, Paul raconte l'avènement de son père sur le siège métropolitain d'Alep, leur pèlerinage à Jérusalem et son élection au patriarcat, suivi par une longue visite de son éparchie. Paul évoque ensuite les préparations de voyage, suivies par le parcours sur terre et sur mer jusqu'à Constantinople, où ils sont restés du 20 octobre 1652 jusqu'au janvier 1653. Le journal continue par les notes de voyage en Moldavie (où ils se sont arrêtés près de 9 mois), en Valachie (7 mois) et aux Pays des Cosaques (un mois et demi). Arrivés à Moscou le 2 février 1655, ils visitèrent aussi Kolomna et Novgorod, entre autres. Par la suite, Paul raconte leur deuxième séjour en Moldavie (6 semaines, à partir de mai 1656) et leur deuxième voyage en Valachie (presque 2 ans). Leurs séjours les plus longs furent à Târgoviște et à Bucarest. Obligés de reporter leur départ à cause de la campagne militaire ottomane contre la Transylvanie et les attaques des Tatares, les Syriens quittèrent la Valachie le 13 octobre 1658, longeant vers le sud les côtes de la Dobroudja et de la Bulgarie actuelle. La partie finale du journal comprend la relation du retour à Damas le 1 juillet 1659, de la situation qu'ils y trouvèrent et des mesures prises par Macaire pendant les premiers mois qui suivirent.

Les notes que Paul prit inlassablement sont détaillées et précises : elles révèlent l'esprit d'un voyageur curieux, attentif et bien organisé. Des sept années passées à l'étranger, Paul et son père se trouvèrent seulement pour 15% du temps en pays conquis par les Ottomans, *Dār al-'islām* (la Syrie, Constantinople et l'Anatolie) ; le reste du temps, ils voyagèrent en terre chrétienne orthodoxe. Au XVII^e siècle, les chrétiens d'Orient « avaient abouti à une sorte de *modus vivendi* sur des bases non-doctrinales », comme l'affirmait le grand historien de la chrétienté arabe Robert Haddad⁴. Ainsi, l'Église antiochienne (de rite byzantin) et celle maronite (de rite latin) s'accordaient souvent pour faire front commun aux autorités musulmanes. Toutefois, les patriarches antiochiens cherchaient du secours chez les orthodoxes des pays qui étaient moins assujettis par les gouverneurs ottomans. L'héritage byzantin commun leur assurait, de la part de ces princes et hiérarques, la compréhension parfaite de leur situation et une réponse rapide à leurs problèmes politiques et financiers.

³ Sur la date et les circonstances de la mort de l'archidiacre Paul voir B. L. Fonkič, « O date končiny Pavla Alep'skogo », dans *Očerki feodal'noj Rossii*, 13, 2009, p. 292 ; V. G. Tchentsova, « Eše raz o date končyini Pavla Alep'inskogo », *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta*, III, 40, 2014, no. 5, p. 100-110.

⁴ R. M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton, 1970, p. 23-24.

Conservé dans plusieurs manuscrits arabes éparpillés dans les bibliothèques du Proche-Orient et d'Europe, le *Journal* de Paul d'Alep a été édité et traduit de façon incomplète depuis le premier tiers du XIX^e siècle, premièrement en anglais, ensuite en russe, français, polonais, ukrainien et roumain. Il n'existe toujours pas d'édition complète du texte arabe, ni de traduction intégrale dans une langue de circulation⁵. Le Père Basile Radu donna l'édition et la traduction française annotées d'un quart du texte arabe⁶. J'ai publié en 2014 un tiers du *Journal* en édition critique arabe et version roumaine, dans un volume qui comprend toutes les sections concernant les Pays Roumains. En 2020, un nouveau volume est apparu, inaugurant une série de trois qui comprendra ma traduction roumaine de tout le texte arabe du *Journal*. Le premier volume renferme les f. 1v-94r, qui contiennent l'histoire de la famille Az-Za'im, la chronique des hiérarques de l'Église antiochienne, les visites du patriarche Macaire III en Syrie et au Mont Liban, le départ vers l'Europe, le séjour à Constantinople, ensuite en Moldavie et en Valachie, et le passage par le Pays des Cosaques, en direction de Moscou. Cette dernière section présente tout le premier séjour du patriarche et de son fils Paul en pays cosaque, y compris les f. 86v-94r, inexistantes dans la version de Basile Radu. Je continue le projet (auquel se sont joints plusieurs chercheurs de l'Institut d'Études Sud-est Européennes de Bucarest, ainsi que de l'étranger), pour aboutir à une édition arabe complète, accompagnée d'une traduction anglaise, toutes les deux annotées⁷. La discussion qui suit traite de la première section du *Journal*, du départ de Syrie jusqu'à l'arrivée des Syriens à Galați, en janvier 1653.

Constantinople était toujours, du temps de Paul d'Alep, le centre de la politique ecclésiastique levantine, où les patriarches antiochiens devaient se rendre pour recevoir la confirmation de leur élection⁸, ainsi que les ordres du sultan. Quoique l'Église antiochienne ait toujours joui d'une certaine autonomie, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle les chrétiens syriens ont tourné leurs regards pleins d'espérance vers le patriarche œcuménique, qui pouvait, vu son autorité sur les Églises orientales et ses relations serrées avec le pouvoir ottoman, résoudre les situations conflictuelles survenues à Alep, Damas ou Beyrouth. Le premier arrêt des hiérarques antiochiens devait donc être Constantinople, où ils étaient

⁵ Pour une liste commentée des éditions et des traductions, voir Paul din Alep, *Jurnal de călătorie. Siria, Constantinopol, Moldova, Valahia și Țara Cazacilor*, étude introductive, traduction roumaine et notes par I. Feodorov (avec Y. Petrova et M. Țipău), Brăila, 2020, p. 147-202.

⁶ Jusqu'au f. 86^r. Voir B. Radu, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche, texte arabe et traduction française*, série *Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin, F. Nau, Paris, XXII, fasc. 1/1930 ; XXIV, fasc. 4/1933 ; XXVI, fasc. 5/1949.

⁷ Le texte arabe est établi en prenant comme source principale le Ms. *Arabe 6016* de la BnF, le plus riche, comprenant 311 f. r/v. En collaboration avec Serge Frantsouzov, Yulia Petrova et Constantin Panchenko, je l'ai comparée à deux autres copies, l'une de Londres, l'autre de Saint-Petersbourg, employées aussi par Basile Radu pour sa thèse de doctorat et, ensuite, pour son édition et sa traduction française. Pour l'édition complète que je prépare, j'utilise aussi un manuscrit incomplet de Kiev, ayant appartenu à Omelian Pritsak, célèbre historien des Rus'.

⁸ Voir H. Çolak et E. Bayraktar-Tellan, *The Orthodox Church as an Ottoman Institution. A Study of Early Modern Patriarchal Berats*, Istanbul, 2019.

attirés aussi bien par le besoin d'exploiter les contacts nécessaires pendant leur voyage vers le nord⁹ que par le riche héritage byzantin. Sa connaissance directe leur semblait être une aspiration naturelle de tout chrétien dévot, et particulièrement celle d'un hiérarque de l'Église. Parler grec avec des Grecs, dans l'ancienne capitale de Byzance, était un rêve que le patriarche Macaire et l'archidiacre Paul nourrissaient depuis longtemps. C'était toujours à Constantinople que les hiérarques antiochiens allaient, depuis toujours, prendre des cours de grec, *lingua franca* du monde post-byzantin¹⁰.

Du jour de leur entrée à Constantinople, Paul nota soigneusement des informations sur les églises et les monuments qu'il visita, les rencontres avec des hiérarques et des moines grecs, les offices divins auxquels il participa avec son père. La conclusion de Mihai Țipău, le premier chercheur qui se pencha attentivement sur la section constantinopolitaine de ce texte, est que « le récit de Paul d'Alep n'offre pas seulement un simple inventaire des églises, mais il fournit souvent des données précieuses sur les édifices, la décoration murale, les icônes et les reliques conservées dans certains d'entre eux. Beaucoup de ces informations ne figurent pas dans les sources grecques, tandis que les voyageurs occidentaux ne visitaient pas, en général, les lieux de culte orthodoxes »¹¹.

L'église du Patriarcat œcuménique, consacrée à Saint-Georges, jouit d'une description plus détaillée que toute autre, en tant que premier établissement religieux orthodoxe, comme importance, de la capitale de l'Empire. En voilà un bref passage des f. 16v-17r :

L'église a la forme d'un *katholikon*¹² à trois naves, toutes voutées, et sa deuxième entrée se trouve près du porche nord. De ce côté, tout en haut, restent les femmes, qui ont toutefois

⁹ Macaire III a toujours employé des scribes grecs pendant ses voyages, surtout pour communiquer avec les princes et les hiérarques des Pays Roumains, même quand il se trouvait à Moscou. Ses lettres sont conservées dans maintes collections en Roumanie et en Russie. Voir V. Tchentsova, « Le scribe grec Nicolas de Rhodes et l'archimandrite Jacob de Mélos : Résultats préliminaires des recherches sur les documents relatifs au séjour du patriarche Macaire d'Antioche en Russie en 1654-1656 », dans *Captain and Scholar. Papers in Memory of Demetrios I. Polemis*, éd. E. Chrysos et E. A. Zachariadou, Andros, 2009, surtout p. 313 ; ead., « La Croix et la bannière : le monastère de Vatopedi et la formation de l'idéologie constantinienne dans la Moscovie du XVII^e siècle », dans *Histoire, mémoire et dévotion. Regards croisés sur la construction des identités dans le monde orthodoxe aux époques byzantine et post-byzantine*, éd. R. Păun, Seyssel, 2016, p. 105-113 ; Z. E. Osborneva, « Priezd Antiohijskogo patriarha Makarija v Rossiju v 1654-1656 g. Grečeskie perevodčiki i tolmači », dans *Kompleksnyj podhod v izučenii Drevnej Rusi. Materialy X. Meždunarodnoj naučnoj konferencii (9-13.09.2019, Moskva, Rossija)*, Moscou, 2019, p. 145-146.

¹⁰ I. Feodorov, *New Data on the Early Arabic Printing in the Levant and Its Connections to the Romanian Presses*, RESEE, LVI, 2018, p. 205.

¹¹ M. Țipău, « La description de Constantinople dans le récit du voyage du Patriarche Macaire III Ibn az-Za'im », dans *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVII^e siècle. Macaire III Ibn al-Za'im et Paul d'Alep. Actes du 1^{er} Colloque international, le 16 septembre 2011, Bucarest*, Bucarest, 2012, p. 130. L'article est essentiel pour comprendre les informations fournies par Paul d'Alep sur la topographie ecclésiastique de Constantinople.

¹² *Katholikon* < gr. καθολικόν, église principale d'un monastère, « la grande église », souvent épiscopale. Pour l'évolution de ce type d'édifice et ses représentations en Europe du sud-est voir C. Moisescu,

une porte d'accès par la rue. L'église a trois autels et elle est très grande. Les stalles du chœur, en deux rangées semblables, commencent devant l'autel et finissent à la porte de l'église, et derrière eux se trouvent d'autres stalles, et ainsi tout autour. Le trône du patriarche se trouve dans la rangée de stalles à droite. Il est très haut, pourvu de marches, splendide, d'un travail très délicat. En face de lui, dans la rangée du côté nord, se trouve un trône semblable mais plus bas, pour tout patriarche de passage. L'iconostase est grandiose et les hautes icônes des portes de l'autel, très grandes, ont été peintes à Moscou. L'icône de Saint-Georges, toute ouvragée, est placée à droite de la [Sainte] Vierge. Les chandeliers sont très grands. Le candélabre¹³ au-dessus de [ce qu'ils appellent] *horos*¹⁴ est en cuivre ciselé, ouvragé à Venise, et il ressemble celui du Saint-Sépulcre. Les sanctuaires sont vastes. Derrière le sanctuaire du nord il y a la porte d'une bibliothèque. L'on sort par ici vers une cour ouverte vers la rue, pour que le prêtre, confronté à une nécessité naturelle, ne traverse pas la foule. Sur le mur voûté du sanctuaire du côté nord sont peintes l'icône d'Abraham et celle de Melchisédech, dont la barbe blanche est plus longue que celle d'Abraham, la tête est couverte d'[un châle] rouge, comme celle du Prophète Daniel, et les cheveux sont tombants. Il est vêtu d'une chasuble comme celle de Saint-Grégoire, l'évêque d'Arménie, et il porte des ornements et des tissus de brocard, d'après la coutume des Arméniens. Il tient entre ses mains une sorte de navire blanc contenant quelque chose de rouge qui ressemble à du vin. On y voit aussi trois pains ronds et blancs et au-dessus de petites croix rouges ; ce sont le pain et le vin qu'il présente à Dieu. Et au-dessus est écrit : « Le juste Melchisédech »¹⁵. Au-dessus de l'autel sont peints Pierre, le Patriarche d'Alexandrie, et le Saint Sauveur en jeune homme, debout devant lui, sous un dôme. Ses habits sont déchirés. [Le Patriarche] lui demande : « Seigneur, qui a déchiré Tes habits ? » et la réponse sort de la bouche du Seigneur : « Arius », celui qui est déchu aux profondeurs de l'Enfer (f. 16v).

Paul d'Alep, qui connaissait bien l'art de l'icône post-byzantine, reconnaît une image qu'il avait déjà vue. Entre autres, la scène représentant *La Vision de Saint Pierre, évêque d'Alexandrie*, apparaît, telle que Paul la décrit ici, sur une icône du *Premier Synode Œcuménique* peinte par Michel Damaskenos vers 1591¹⁶.

La visite de Sainte-Sophie est l'un des moments les plus chargés d'émotion du séjour à Constantinople. Attirés comme par un aimant, les Syriens guettent la sortie du sultan de la prière du vendredi pour pouvoir visiter l'ancienne basilique. Paul en est ébloui : il n'avait jamais vu une construction d'une telle grandeur et richesse d'ornement. Il est surpris aussi par le fait que les sultans n'avaient pas détruit le patrimoine byzantin en entier, quoique deux siècles étaient passés depuis la chute de la ville dans leurs mains.

Arhitectura epocii lui Matei Basarab, Bucarest, 2002, p. 108–112.

¹³ Ar. *al-būlīlāyūn* < gr. *πολυέλεος*.

¹⁴ Ar. *al-ḥūrus* < gr. *χορός*. C'est la partie du narthex où siègent les chantes (« le chœur »).

¹⁵ En grec dans le manuscrit, Ὁ δικεο μελχίσεδεκ (correct : Ὁ Δίκαιος Μελχίσεδέκ). Voir M. Ṭipāu, « La description de Constantinople... », p. 126.

¹⁶ Cette icône est décrite par E. Psilaki dans *The Christian Art of Crete in Saint Catherine's Museum. Guidebook*, Heraklion, 2016, p. 67. Pour ses commentaires à propos de la circulation des créations des peintres crétois autour de la Mer Méditerranée voir p. 33-36. Pour la *Vision de Saint-Pierre* voir aussi M. Ṭipāu, « La description de Constantinople... ».

On est entré ensuite pour visiter Sainte-Sophie et toutes ses pièces et ses recoins secrets¹⁷. On est monté au deuxième étage, ensuite au troisième, et l'on a vu ses colonnes faites de porphyre et de marbre, les unes vertes, d'autres comme le romarin ou le lapis-lazuli, ainsi que d'autres couleurs de marbre, merveilleuses et brillantes. Les rampes, toujours en marbre, joignent les colonnes entre elles. Elles portent des traces de croix, de même que les dalles, les marbres, les pierres précieuses, le baptistère qui se trouve à l'intérieur et les jarres en marbre diaphane. Ces jarres sont tellement grandes que quatre hommes ne pourraient pas les encercler, et leurs bouches sont serrées. [Nous avons admiré] la belle couleur blanche du marbre de cet édifice, la hauteur de la voûte, l'icône du Saint Sauveur qui bénit d'en haut de la voûte du sanctuaire, la multitude des croix placées sur ses murs et ses rampes, les diverses icônes, les fêtes de Dieu qui sont représentées au plafond des voûtes, les différentes couleurs des nombreux mosaïques dorés et peints par-dessous¹⁸, le grand nombre de ses portes, la grandeur des croix en bronze au-dessus d'elles, la multitude de ses fenêtres ; enfin, quoi dire de plus – personne ne pourrait dépeindre ses beautés l'une après l'autre [...] (f. 17v-18r).

Mihai Țipău remarque que les informations les plus importantes fournies par Paul d'Alep sont celles sur la décoration murale de l'ancienne basilique. En 1652 l'image du Saint Sauveur était toujours présente dans la coupole, ainsi que les scènes des Fêtes du Seigneur, en haut des coupoles, et les mosaïques polychromes¹⁹.

La visite du Patriarche Macaire et de sa suite continue avec plusieurs églises ; certaines, transformées en mosquées depuis longtemps, étaient visibles seulement de l'extérieur. Paul suit une sorte de plan de route, en essayant de trouver des établissements peu connus même aux habitants chrétiens de la grande ville. Il avait appris leur nom par des lectures ou des conversations. Parfois il part à l'aventure tout seul, en cherchant des édifices dont la location était douteuse. Parmi les plus célèbres : l'église de Sainte Irène, au palais des sultans ; une petite église dédiée à Saint Jean-Baptiste, bâtie par l'empereur Justinien avant Sainte-Sophie ; l'église Pammakaristos ; une autre église, non mentionnée par d'autres voyageurs, qui conservait toujours la croix sur sa coupole : il la chercha jusqu'à ce qu'il la trouve derrière Odun Carşı ; plusieurs églises au quartier Psammathia et Qaraman, dont une très ancienne dédiée à Saint-Georges, où étaient conservées les

¹⁷ Sur la Cathédrale Sainte-Sophie voir, parmi les sources classiques, D. Coufopoulos, *A Guide to Constantinople*, Londres, 1902, p. 54-68 ; Dj. Essad, *Constantinople de Byzance à Stamboul*, Paris, 1909, p. 84-96 ; Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris, II^e éd., t. II, 1926, p. 916 ; G. Young, *Constantinople depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1934, p. 60-76 ; S. Eyice, *Istanbul. Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs*, Istanbul, 1955, p. 13-16.

¹⁸ Après la transformation de la basilique en mosquée, une partie de ces mosaïques, y compris les icônes des Apôtres, ont été couvertes d'enduit et ensuite l'on a peint dessus des arabesques et des fleurs. Voir « The Arts at Constantinople » (signé « H. »), *Bulletin of the American Art-Union*, no. 7, octobre 1850, p. 106.

¹⁹ La présence de ces décorations murales à la moitié du XVII^e siècle est certifiée par les récits d'autres voyageurs. Voir J. Ebersolt et A. Thiers, *Les églises de Constantinople*, Paris, 1913, p. 144-146, et M. Țipău, « La description de Constantinople... », p. 129.

reliques de Sainte-Anastasie la Guérisseuse (*Pharmacolithria*)²⁰. Paul décrit aussi des édifices de Balat, Kumkapı et Galata et, hors de la ville, les anciennes églises de Hasköy, Kadıköy, Yeniköy (Neochōri) et Thérapia. Voilà un vrai chasseur de trésors de l'héritage byzantin.

Nous sommes allés ensuite voir Aşlān Hāne, qui est une petite église ancienne. Il y a là-bas une autre, à haute voûte, qui a des traces de mosaïques représentant notre Seigneur et les quatre Évangélistes, toujours visibles. La plus petite est pleine d'animaux sauvages : quatre lions, les uns d'Algérie, les autres de notre pays, et quatre panthères de plusieurs pays, ensuite un chacal, un renard, trois loups, une hyène et une tête d'éléphant ancienne, ainsi que l'image ancienne d'une girafe et d'un crocodile. [...] Elle était consacrée à Saint Jean-Baptiste et très vénérée. L'on dit toutefois que ce fut l'église de Saint Jean Chrysostome²¹ (f. 18v).

La location exacte de cette ménagerie a été discutée par Mihai Țipău, qui présente les deux propositions formulées : l'église de Chalkè ou l'église de Saint Jean-Baptiste de Dihippion, qui fut toutefois démolie vers 1607-1609²².

Pour ce qui est des figures impériales, Paul évoque plusieurs empereurs byzantins, à propos de leurs faits exemplaires et des vestiges qui témoignaient de leur force constructive.

Ce dimanche matin ils nous firent monter dans une barque et nous contourâmes le sérail impérial. En passant par derrière, ils nous montrèrent la Porte de Romanos, celui qui est mentionné dans le Synaxaire²³. Elle est fermée maintenant et à côté d'elle se trouve une source d'eau que les chrétiens visitent pour la fête de la Transfiguration. Une partie de ce mur a été élevée par l'empereur Théophile²⁴ et depuis il y a une inscription en lettre toutes grandes avec son nom en grec, ainsi : « Théophile, empereur dévoué au Christ et autocrate des romées (*rōmaïôn*) »²⁵. Près de Kumkapı, entre les tours qui émergent de la mer, on nous fit voir la tour de l'empereur Léon le Sage, où se trouvait jadis le miroir magique que Michel, le fils de Théophile, a cassée²⁶ (f. 17r-v).

Les colonnes de l'ancien hippodrome de la ville jouissent d'une description captivante de la part de l'archidiacre antiochien.

²⁰ En arabe : *al-munqida min as-sihr*, « qui guérit de l'ensorcellement ». En fait, Sainte Anastasia est connue comme guérisseuse du poison.

²¹ Sur cette église, devenue probablement la Mosquée İmrahor (ou Mir Akhor), voir aussi J. Ebersolt et A. Thiers, *ibid.*, p. 3-18.

²² Jean-Pierre Grégois, « Note sur la disparition de Saint-Jean au Dihippion », *Revue des études byzantines*, 64-65, 2007, p. 369-372, cité par M. Țipău, *ibidem*.

²³ La Porte de Romanos se trouve dans la muraille intérieure, à l'ouest de la ville.

²⁴ L'empereur Théophile (829-842) a restauré pour la deuxième fois les murailles du côté de la mer, qui avaient été réparées aussi par Tibère Apsimar (698-705). Voir M. Țipău, « La description de Constantinople... », p. 126-129.

²⁵ En grec dans le texte : Θεόφιλος ἐν Χριστῷ πιστὸς βασιλεὺς Ῥωμαίων καὶ αὐτοκράτωρ. Sur cette inscription et ses vestiges voir *ibidem*, p. 127.

²⁶ Probablement Léon le Mathématicien ou le Philosophe (c. 790 – après 869). Pour la légende du miroir cassé voir Dorothée de Monembasia, Βιβλίον ἱστορικόν, Venise, 1814, p. 344, cf. l'indication de M. Țipău.

Tout près [...] est placée une colonne massive en bronze, tressée en trois fils ressemblant trois serpents ou dragons tordus l'un autour de l'autre. Au sommet il y a trois têtes de serpents au cou tendu, les bouches ouvertes vers trois directions de la ville²⁷. L'une a la mâchoire brisée. L'on dit que feu le sultan Osman l'a brisée à la massue. Depuis l'époque de l'empereur Constantin, cette [colonne] est un bouclier contre les serpents, qui les empêche de pénétrer dans la ville. On raconte qu'après la destruction de cette mâchoire, vers notre époque, les serpents sont entrés dans la ville de cette direction, mais les [habitants] n'en souffrirent nullement. Ensuite nous avons visité le troisième Dikilitaş, qui se trouve au Tawuq Bazar, près du bain de la validé et du khan des ambassadeurs. Il est très haut, élancé vers le ciel, composé de tronçons superposés, mais ceux-ci se fendirent au feu et ils ont dû le cercler de fer. On dit qu'un Juif a informé l'un des sultans que les empereurs grecs y avaient caché des trésors ; [le sultan] lui ordonna d'y mettre le feu et, par conséquent, la colonne se fendit. Ensuite ils ont pris peur que la colonne tombe et donc ils la cerclèrent de fer de haut en bas. Les Grecs nous ont dit que Dikilitaş fut élevé par l'empereur Constantin le Grand, qui fit mettre dans sa fondation douze crânes de saints et des reliques de notre Seigneur Jésus-Christ²⁸. Nous avons visité ensuite la colonne d'Avret Pazari²⁹, qui est l'une des tours les plus imposantes qu'on connaisse. Elle est en marbre blanc, ciselée de haut en bas avec des croix, des anges³⁰ et des [figures] de prêtres, mais elle est creuse. Elle se trouve dans le quartier Psammathia (f. 18v).

La quatrième colonne décrite par Paul d'Alep, la Colonne de l'Empereur Arcadius et de sa femme Eudoxie, connue aussi comme Colonne d'Avret Pazari, a été détruite en grande partie au début du XVIII^e siècle.

Les traits spécifiques au rite byzantin, tels que Paul les a remarqués et enregistrés pendant son long voyage, lui ont donné l'occasion de faire d'amples et fréquents commentaires concernant la forme, ainsi que le contenu des services divins. Il a été surtout curieux des ressemblances et des différences entre les rituels liturgiques, les Synaxaires des Églises de chaque pays et le contenu des livres ecclésiastiques, qu'il compare souvent à ceux de l'Église antiochienne. À Constantinople son attention fut plus aiguë que dans les lointains pays des Cosaques ou des Russes, car il s'attendait qu'ici la tradition de l'Église

²⁷ Cette colonne, appelée en tc. *Yılanlı Sütun* (« La Colonne aux Serpents »), se trouve toujours sur l'ancien Hippodrome de la ville. La colonne provient de Delphes, où elle soutenait le monument dédié par les villes grecques après la lutte contre les Perses à Platée en 479 a. Chr. L'une des têtes de serpent est conservée au Musée Archéologique d'Istanbul (Arkeoloji Müzesi) ; voir A. Pasinli, *Istanbul Archaeological Museums*, 2012, 7^e éd., p. 137 (avec une photo). La description de Paul d'Alep est fidèle.

²⁸ En arabe *'atārāt*, lit. „des traces”. L'auteur se réfère peut-être à des parties de reliques associées à la vie du Christ et des Saints.

²⁹ La Colonne d'Arcadius. Voir A. Taddei, « La colonna di Arcadio a Costantinopoli. Profilo storico di un monumento dalle origini all'età moderna », *Néa Póμη*, 6, 2009, p. 37-102, cité par M. Țipău, « La description de Constantinople », p. 129.

³⁰ Les « deux anges » seraient, en fait, deux empereurs couronnés par des anges. Voir V. Tchentsova et V. Prigent, « "Quand la terre tremble" : catastrophe naturelle et propagande au XVII^e siècle », dans *Constantinople réelle et imaginaire. Autour de l'œuvre de Gilbert Dagron*, coord. C. Morrisson et J.-P. Sodini, Paris, 2018, p. 183-197 (gravure de la colonne, p. 198) ; J. Paramelle et G. Dagron, « Un texte patriographique : le "Récit merveilleux très beau et profitable sur la colonne du Xérolophos" (Vindob. suppl. gr. 172, f. 43-63) », *Travaux et mémoires*, 7, 1979, p. 491-523.

originale soit mieux conservée. Il raconte avec une profusion de détails les services divins auxquels il prit part auprès du Patriarche Macaire, accompagnant souvent les éléments de nouveauté qu'il constatait de l'une des expressions arabes pour : « pas comme chez nous ». Ces passages constituent un corpus des plus intéressants du journal, car ils offrent des constatations d'un témoin direct, utiles à la recherche de l'évolution de la tradition liturgique orientale et de ses variations locales, de Syrie à Moscou, au XVII^e siècle.

Le premier office de la Sainte Liturgie auquel Paul participa à l'église patriarcale, en compagnie du patriarche œcuménique Païssios I³¹ et du patriarche Macaire, lui laissa une forte impression. Il note la succession des moments de l'office, les textes rituels que lisait chaque officiant, la place qu'ils occupaient, la façon dont ils encensaient, les chants liturgiques, le moment où les patriarches bénissaient le peuple, les prières pour les patriarches et les seigneurs (*polichronia*). Lorsqu'il note la prière dite pour le tsar Alexis I Romanov de Moscou et les princes de Valachie et de Moldavie, avec leurs femmes, l'on saisit sa conscience de l'absence, de ce tableau, d'un personnage essentiel : l'empereur byzantin. Le service de la Nativité du Seigneur qui se déroula à l'église patriarcale de Constantinople, avec la participation de plusieurs métropolitains et évêques, ainsi que l'office de l'eau bénite et la célébration du Baptême du Christ étaient aussi des fêtes somptueuses, que Paul raconte sur beaucoup de pages. Quoiqu'il eût participé, avec le Patriarche Macaire, aux services divins à Jérusalem et que son père eût reçu des hôtes illustres à Damas, ils n'avaient jamais été les témoins de célébrations liturgiques si chargées de solennité et d'éclat. Les nombreux détails et la minutie de la description peuvent paraître trop riches aux lecteurs peu habitués à l'esprit de l'Église orthodoxe de rite byzantin, tel Francis C. Belfour, qui accomplit la version anglaise du journal de Paul. Dans sa traduction il omit beaucoup des passages concernant les services divins, en avouant en toute sincérité : « Je crains que ceux qui auraient lu ces passages se seraient totalement ennuyés, à cause de l'aversion que nos coutumes et nos pratiques religieuses simples (*pure*) nous produisent lorsque nous sommes confrontés avec des formes de cérémonial dépourvues de sens et chargées de superstitions »³².

Toujours à Constantinople, le patriarche Macaire III et ses compagnons furent les témoins de certaines formes de protocole héritées des siècles passés, auxquels ils s'adaptèrent sans hésiter. Pendant leur voyage ils demandèrent souvent conseil aux proches du patriarche ou du prince dont ils étaient les hôtes, pour respecter les usages. La réception à la résidence patriarcale de Constantinople et la participation aux offices divins étaient gouvernées par des lois et des règles que les Syriens apprirent peu à peu. À Constantinople, ces lois leur paraissaient venir des temps immémoriaux, réminiscences de la vie byzantine – ecclésiastique, sociale et politique. Paul remarqua les éléments de tradition byzantine dans plusieurs cérémonies auxquelles les Syriens allaient participer

³¹ Originaire de Lesbos, Païssios I fut Métropolitain de Larissa avant d'être élu Patriarche en 1652. Déchu et réélu patriarche, il quitta le siège pour de bon en mars 1655.

³² F. C. Belfour, *Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, written by his Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic*, Londres, t. I, 1829, p. VI.

par la suite, comme, par exemple, celle du couronnement du prince valaque Mihnea III Radu (devenu Mihail III), en 1658.

Un aspect de l'héritage byzantin qui impressionna le plus Paul d'Alep a été la dévotion aux reliques des saints et le soin dans leur conservation. Le moment où le trésor du Patriarcat œcuménique fut ouvert pour le Patriarche Macaire et ses compagnons est raconté dans le journal avec humilité et émerveillement (f. 17r).

Fin connaisseur du programme byzantin suivi par tous les peintres orthodoxes, y compris ceux de l'école de peinture d'Alep (les quatre générations de la famille Al-Muşawwir et leurs proches)³³, Paul est très curieux à propos des icônes et du programme iconographique des fresques, ainsi que des particularités propres à chaque peuple orthodoxe qu'il connut. À Constantinople se trouvaient bon nombre d'icônes célèbres, sur lesquelles circulaient des histoires et des légendes. Paul s'est efforcé de les trouver et d'en fournir des descriptions exactes et des informations de source sûre. On retrouve dans son journal quelques mentions sur l'école de Crète, qui était connue en Syrie tant par les icônes qui circulaient dans les communautés antiochiennes que par l'influence de son style sur les peintres arabes du Levant³⁴.

Pour Paul ibn az-Za'im, Byzance avait été premièrement l'ensemble des connaissances acquises depuis son jeune âge sur la civilisation byzantine et la langue des Grecs, qui lui fournit une image idéale, nourrie par des lectures de maturité, avant de partir en voyage. Par la suite, sa connaissance de Byzance s'enrichit par le contact direct avec l'héritage chrétien de Constantinople – en premier lieu – et de toutes les autres contrées qui furent autrefois sous l'administration ou l'influence de l'Empire. La quête de Byzance était pour Paul une tentative de comprendre l'idéologie byzantine et le style de la vie culturelle de l'Empire. Les traces matérielles de la civilisation byzantine, qui n'étaient plus que des vestiges dans sa Syrie natale, jouissaient toujours à Constantinople d'une vie secrète, animée par la pratique religieuse quotidienne de la communauté chrétienne. Ensuite, les éléments de culture et spiritualité byzantines que les voyageurs syriens ont remarqués dans le rituel liturgique, les livres ecclésiastiques, l'architecture monumentale, l'iconographie, la musique et le protocole des Pays Roumains et des autres contrées orthodoxes qu'ils parcoururent leurs ont confirmé l'unité de croyance et la force intellectuelle et spirituelle de la grande civilisation que les Ottomans avaient démolie, sans toutefois l'anéantir. Si à Constantinople la vie byzantine s'était réinventée pour ne

³³ Voir Charbel Nassif, *L'Œuvre du peintre alépin Youssef al-Musawwir. Contribution à l'essor de la peinture religieuse melkite au XVII^e siècle*, thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris – Sorbonne, dirigée par M. François Baratte, 2018, en cours de publication.

³⁴ Voir V. Căndeă (éd.), *Îcônes melkites : Exposition organisée par le Musée Sursock du 16 mai au 15 juin 1969*, Beirut, 1969 ; A.-M. de la Croix et F. Zabbal, *Îcônes arabes. Art chrétien du Levant*, Paris, 2003 ; S. Agémian, « Aspects de la peinture melkite », dans *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Milan, 2012, p. 165-178 ; R. Ziadé, « Îcônes du Proche-Orient », dans *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, Institut du Monde Arabe, Paris, 2017, p. 126-135 ; Ch. Nassif, « Le peintre Youssef al-Musawwir, fondateur de l'école d'Alep », dans *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*, p. 162-165.

pas être oblitérée, dans les provinces plus lointaines de ce centre de l'Orthodoxie les réminiscences s'étaient conservées comme dans une goutte d'ambre, grâce à la volonté des princes et des patriarches de préserver les traditions des premiers temps du Christianisme institutionnalisé. Même à Moscou, si loin de la Deuxième Rome, Paul a été impressionné par l'aspiration du retour aux rites et coutumes de l'Église byzantine, par la lutte contre les innovations des Latins, par la dévotion aux icônes de tradition byzantine et l'effort de retrouver les sources véritables de la culture chrétienne orientale, en opposition avec les tendances latinisantes. Tout cela raffermirait la conviction de Paul que Byzance devait rester dans la mémoire collective des croyants de l'Église d'Antioche – de même que dans celle de tout autre chrétien engagé sur la voie de la juste croyance – comme un monde de la parfaite adoration et soumission à Dieu. En 2000, dans son allocution à la Conférence des historiens grecs et roumains d'Athènes, Andrei Pippidi affirmait à propos des Roumains : « ...quoiqu'ayant approché Byzance bien près de sa fin, ils ont conservé son souvenir plus longtemps que leurs voisins, dont l'expérience parallèle remontait plus haut dans le passé.³⁵ » C'est valable pour d'autres peuples aussi. Pour Paul d'Alep, comme pour tout chrétien antiochien, oublier Byzance était inconcevable : c'est là qu'il décelait ses liens avec son propre passé et ses frères orthodoxes des nombreux pays qu'il visita.

³⁵ A. Pippidi, « Entre héritage et imitation. La tradition byzantine dans les Pays roumains. Nouvelles réflexions, vingt ans après », dans P. M. Kitromilidès et Anna Tabaki (éds.), *Relations gréco-roumaines. Interculturalité et identité nationale*, Athènes, 2004, p. 27.

**Le texte comme manifeste
politico-théologique : transmettre Byzance
aux sujets et vassaux chrétiens de l'Empire
Ottoman au XVIII^e siècle.
Le cas du *Livre des Règnes* de Césaire Dapontès
(1770-1774)**

Xavier Agati

Abstract: The *Book of Reigns* (1770-74) by Caesarius Dapontes takes the form of a catalogue of the deeds of the Byzantine emperors from Constantine I to Constantine XI. Actually, this subject provides a basis for a demonstration to which the knowledge of the entire work of Dapontes gives the key. In the form of a remodelling of pre-existing texts, a theological argument is transmitted: not only the author but also Byzantium as a whole must go through a phase of atonement for their sins (Ottoman domination for Byzantium) at the end of which the author will be saved and Byzantium will see, at the end of the Russo-Turkish war of 1768-74, the return of a Christian emperor.

Keywords: Reigns, Ottoman, Empire, Christian, Byzantine, Athos, Atonement.

Le Livre des Règnes figure sur deux manuscrits autographes inédits du Mont-Athos¹. Ce texte a été conçu puis recopié en deux étapes et dans deux monastères différents par Césaire Dapontès – alors moine xéropotamite – entre 1770 et 1774, au retour de son grand voyage dans les « Deux Pays » (Moldavie et Valachie).

¹ Pour les renvois au texte de Dapontès dans les notes de bas de page, on a procédé ainsi : pour l'ensemble du texte hormis le prologue, on donne l'emplacement de l'extrait dans le ou les manuscrits concernés (suivant les cas) en adoptant la numération des pages du manuscrit. Le prologue faisant l'objet d'une pré-édition dans le cadre universitaire établissant un texte unique à partir des deux manuscrits, on a indiqué, pour les extraits issus du prologue, le numéro des vers de ce texte unique. Les deux manuscrits sont le manuscrit double ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254 et 255, et le manuscrit double ms. gr. Athonis Laurensis gr. Γ137 et Γ138.

Dans sa forme extérieure, le texte se présente comme un catalogue de considérations relatives aux règnes des quatre-vingt-treize empereurs chrétiens de Byzance de Constantin 1^{er} à Constantin XI dans le bon ordre chronologique, établies à partir d'une foule de sources écrites. Au détail toutefois, ce qui relève des règnes stricto sensu n'occupe qu'une proportion mineure par rapport à l'ensemble de l'ouvrage. Les quatre-vingt-treize règnes sont donc évoqués dans un but précis qui les transcende : ils servent de support à une vaste démonstration dont il faut rechercher les vecteurs sur d'autres plans.

Le début du *Livre des Règnes* de Césaire Dapontès expose avec clarté le but de son auteur : il s'agit avant toute chose de transmettre à son public ce que nous appellerions aujourd'hui une « culture », mais qu'il appelle lui-même une βιβλιοθήκη² synthétisée en un seul livre, constituée d'un concentré de textes issus de toute la littérature gréco-romano-byzantine préexistante, découpés par Dapontès, agencés, enchâssés dans un but bien précis.

Dans cette introduction toutefois, Dapontès prend grand soin d'expliquer que pour la plus grande partie des douze siècles d'histoire concernés par son sujet (du IV^e siècle au XV^e siècle), une forme d'exhaustivité historiographique a déjà été recherchée et obtenue par deux auteurs, les deux « historiographes en langue commune (ou langue simple) » (χρονογράφοι οἱ κοινοί ou ἀπλοί) qui fournissent sa source la plus extensive, et dont le plus important est à coup sûr Dorothee de Monemvasie³. Le but de Dapontès ne sera donc pas de reproduire une troisième version exhaustive complétée de sa main pour les périodes éventuellement manquantes, mais une histoire qu'il qualifiera régulièrement de « parallèle » (παράλληλος) et d'« universelle » (παγκοσμία)⁴. Si, comme les deux χρονογράφοι, son but est résolument pédagogique (d'où la nécessaire disposition d'ensemble « chronologiquement ordonnée »⁵), en revanche, le *Livre des Règnes* est vraiment « orienté » de façon spécifique : il n'a pas la volonté de délivrer des connaissances historiques selon les critères modernes, ni même selon les orientations des χρονογράφοι οἱ κοινοί.

Le sens de l'œuvre est à chercher à travers l'architecture, le schéma littéraire de l'ensemble de la production de Dapontès, colossale, échelonnée sur quarante-cinq ans, et aussi par une connaissance précise de chacune de ses œuvres, chacune actualisant différemment un même projet de conception.

² Voir *Βίβλος Βασιλειῶν*, prologue v. 31-36 : Μανθάνετε γὰρ ἀπ'αὐτὸ τὸ ἕνα μου βιβλίον // ὅσα ἀπὸ τριάκοντα βιβλία, κ' ἔτι πλεῖον // (...) Καὶ ἔχοντες μόνον αὐτό, νὰ ξεύρετε πὼς μίαν // βιβλιοθήκην ἔχετε χωρὶς ἀμφιβολίαν.

³ Δωρόθεος Μονεμβασίας, *Βιβλίον ιστορικόν*, Venise, 1684.

⁴ Voir *Βίβλ. Βασ.* par ex. VI, p. 294^a : Καὶ δι'αὐτὸ τὰς παραιτῶ τὰς τούτου τυραννίας // ὡς γεγραμμένας ἀπ'αὐτὸν μετὰ λεπτολογίας // Καὶ ἄλλων Βασιλέων δὲ θέλω νὰ παρατήσω // διότι γράφονται ἐκεῖ, νὰ μὴ τὰς ιστορήσω // Διὰ νὰ μὴ ταυτολογῶ — καὶ ἡ ταυτολογία // ματαία καὶ ἐνόχλησις εἶναι, τῇ ἀληθείᾳ — // Καὶ γιὰ νὰ μὴν ἐξαπλωθῶ — ἂν καὶ νὰ ἐξαπλώθην // σ' ἄλλα πολλά, ὁ μάταιος, μετὰ τὸ νὰ ἐξεδῶθην // Μὲ τὸ νὰ ἐβουλήθηκα νὰ γράψω ἱστορίαν // ποικίλην καὶ παράλληλον ἐγὼ, καὶ παγκοσμίαν.

⁵ *Ibidem*, prologue v. 591-594 : Καὶ ἐπειδὴ τοῦ κτίτορος αὐτῆς τοῦ μακαρίου // πατρὸς ὁ Κώνστας ἤτονε, ἐλέει τοῦ Κυρίου // Ἀπὸ αὐτὸν ν' ἀρχίσωμεν πρέπει, διὰ νὰ γένη // ἡ ἱστορία τακτικὴ, καὶ ἔτσι νὰ πηγαίη.

Il résulte de cette considération que toute étude sur une seule des œuvres de Dapontès sans connaissance précise de toutes les autres est vouée à l'échec. Malheureusement, une part immense de l'œuvre de Dapontès est encore inédite : il faut donc garder à l'esprit que toute considération sur l'une de ses œuvres, dans l'état actuel des choses, ne sera jamais qu'un jalon dans une longue démarche à ses débuts.

Cette œuvre, d'accès matériel difficile, est en constante autodéfinition et donc mouvante (Dapontès réfléchissant sans cesse au fil de ses textes sur lui-même et sur son œuvre) ; mais surtout, elle se heurte à nos barrières mentales en matière de représentation de ce que sont véritablement les littératures byzantine et post-byzantine, auxquelles la qualification de « littérature » convient peu.

Si cette œuvre nous est si difficile à approcher, c'est que les textes de Dapontès en général ne sont ni purement des créations littéraires au sens moderne, ni de purs assemblages/compilations de textes préexistants : chez Dapontès prévaut une troisième voie, celle que j'appelle la « re-modélisation créative » : la majorité des œuvres auxquelles j'ai eu accès (qui sont la grande majorité de son œuvre effective) consiste en un assemblage de textes dont beaucoup proviennent d'autres auteurs, mais remodelés, souvent mis en vers par Dapontès et – fait très important – ponctués de textes totalement inventés par Dapontès, en particulier des hymnes (souvent à la Vierge). Dans tous les cas, l'ensemble de la composition paraît en fin de compte personnel et nouveau.

C'est donc la structure de l'œuvre de Dapontès dans son ensemble et la structure de chacun de ses ouvrages en particulier au sein de l'ensemble qui comptent et font sens avant tout.

Comme le montre Dapontès lui-même dans plusieurs prologues ou postfaces de ses œuvres, le *Livre des Règles* occupe une position centrale dans un sous-ensemble littéraire spécifique composé de dix-huit œuvres dont Dapontès assume plus particulièrement la paternité (ses critères ne correspondant toutefois pas parfaitement aux critères modernes de propriété intellectuelle) ; il conçoit ces dix-huit livres comme les tomes d'une seule et unique grande œuvre. A mesure que les dix-huit œuvres voient le jour au fil des quarante-cinq années, leur liste se rallonge, mais le *Livre des Règles* garde toujours parmi elles cette position centrale.

Il faudra inévitablement une étude précise de chacune des dix-sept autres œuvres de cet ensemble littéraire pour parvenir à de vraies certitudes concernant le motif exact de sa création. Si certaines de ces œuvres ont déjà été étudiées, elles ne l'ont jamais été au regard de toutes les autres ; en outre, la plupart des œuvres non étudiées restent inédites, ou bien, si elles sont éditées, leurs éditions sont anciennes et fautives (de l'avis même de Dapontès quand l'édition a eu lieu de son vivant). Toutefois, à la lecture du *Livre des Règles* et lorsqu'on prend en compte le rapport qu'il entretient avec toutes les œuvres que nous connaissons de Dapontès, on peut déjà poser, avec une relative certitude, que « l'argument » de composition général est lié au concept de la nécessité absolue, cosmique, pour tout homme et pour tout Etat politique humain, de se repentir spirituellement par la lecture des fautes passées, de façon à obtenir pardon et renaissance. Par conséquent, il

y aura toujours contresens à considérer – comme cela a été fait – telle œuvre comme une œuvre « historique », telle autre comme une œuvre « autobiographique ». Les dix-huit tomes sont tous d’abord à sujet théologique, comme d’ailleurs la majorité des autres œuvres attachées au nom de Dapontès.

Pour Dapontès, tout a commencé à Iași, capitale du Pays de Moldavie (*Țeară Mōldovei*) entre 1743 et 1746, à l’époque où il y cumulait plusieurs hautes fonctions à la cour du Prince Jean Mavrocordato : la Moldavie a été pour lui la terre où il a commis librement, en tout conscience, le péché.

Toute l’œuvre de Dapontès, plus peut-être que chez d’autres, établit une correspondance étroite entre le microcosme (la psyché humaine) et le macrocosme (l’Univers divinement ordonné), les deux étant régis par le même lien, Dieu : il s’agit donc de bien reconnaître les liens analogiques qui unissent les deux mondes.

Il semble que pour le *Livre des Règnes* en particulier, il y ait en plus de ces deux mondes un troisième monde intermédiaire, une sorte de « diacosme » : le monde des groupements humains politiquement régis par des lois d’origine divine. Cette œuvre en effet se proposera de guider l’esprit du lecteur vers une bonne compréhension du fonctionnement du microcosme et du macrocosme à travers l’étude du « diacosme » : le « diacosme » qui a été et aurait dû rester le modèle de tous les « diacosmes » humains, l’Empire Chrétien de Constantin I^{er} à Constantin XI, a échoué, en raison des fautes de ses empereurs.

Le lien entre les dix-huit tomes de l’ensemble littéraire conçu par Dapontès est sans doute le concept de la nécessité de repentance selon dix-huit modes en fonction de chaque tome.

Le *Livre des Règnes* quant à lui exprimera la nécessité de la repentance spirituelle par la bonne compréhension des leçons de l’histoire, en l’occurrence l’histoire des empereurs romano-byzantins.

Le lecteur, dans ses attentes, dans ses capacités, dans sa réceptivité, est l’élément central du schéma de la production littéraire : il n’y a pas de vraie compréhension du message délivré sans identification précise du lecteur ou plus exactement du système de représentations actionné par le lecteur.

Cette étude parlera donc essentiellement, dans ses deux parties, du lecteur du *Livre des Règnes* de Dapontès, de ce qu’il peut et veut comprendre dans le prisme de sa « culture ».

Je tenterai en une première partie de caractériser la nature de l’« espace » révélé par le *Livre des Règnes* : non pas celui qu’il évoque directement en tant qu’objet d’étude (les lieux dont il parle), mais le système de références sociales, psychologiques et spatio-temporelles qu’il révèle de lui-même sans y prendre garde. J’essaierai de montrer comment, à travers le *Livre des Règnes*, cet espace est perçu, lu, interprété spontanément par ses acteurs, à savoir les Rûm (habitants de l’Empire Ottoman de la fin du XVIII^e siècle non convertis à l’islâm contrairement à leurs congénères, qui professent donc encore – depuis quatorze siècles – le christianisme dans sa version « constantinopolitaine » et dont

le nom turc ottoman reprend mieux que tout autre le grec ῥωμαῖος). En effet, si le *Livre des Règnes* parle parfois directement de cet espace en évoquant les réalités rûm du XVIII^e siècle, il renvoie continuellement à lui en sous-main, en s'adressant de diverses façons à l'acteur privilégié de cet espace, le lecteur dans ses attentes.

Cet espace est bien a priori « périphérique » par rapport à Constantinople, centre du pouvoir ottoman puisqu'il est davantage centré sur le Mont Athos, Iași ou Bucarest, ou encore sur les îles de la mer Egée. Pourtant, Constantinople reste son véritable centre « fantasmatique ». Ce qu'on appellera ici périphérie sera plutôt la distance mentale entre la réalité marquée par l'absence « politique » de Constantinople et son omniprésence fantasmatique et atemporelle.

Dans le contexte ainsi défini et l'attente des lecteurs rûm de ce fait mieux caractérisée, il sera alors possible, en une seconde partie, de tenter de comprendre le but de la transmission de cette culture dans cet espace, donc d'évoquer le sens de l'œuvre.

Il sera alors possible de répondre à la question de savoir pourquoi le fait de « transmettre Byzance » aux sujets et vassaux chrétiens de l'Empire Ottoman au XVIII^e siècle a revêtu, pour Dapontès et pour son public, une importance particulière.

I. L'« espace rûm », un espace à la fois réel et fantasmatique

1. Un espace géographique conditionné par une perception spécifique du présent

L'espace géographique rûm, plus exactement l'espace perçu comme rûm par les Rûm, est un univers à double réalité. Cet espace géographique est perçu et structuré selon une représentation spécifique du temps à plusieurs vitesses.

Le présent rûm superpose à l'espace référentiel « réel » généré et cultivé par l'élite musulmane au pouvoir, une autre représentation géographique façonnée par une temporalité diachronique, abstraite, multi-vectorielle, presque intemporelle : les lieux et temps de la culture romano-byzantine. Cet espace rûm semble aussi réel (c'est à dire inscrit dans la réalité ottomane) que - pour nous du moins - fantasmatique (conçu prioritairement et volontairement selon les représentations issues de la culture et de l'histoire byzantines, cette dernière étant révolue depuis quatre siècles). Ce mode de fonctionnement pourrait évoquer un processus schizophrénique, mais ses composantes, loin de s'autodétruire, finissent par gagner au contraire en cohésion.

À première vue, les marqueurs spatio-temporels purement islamo-ottomans (par opposition aux traits d'origine byzantine) semblent étonnamment, effrontément même, niés par les Rûm dans leurs écrits alors qu'ils les pratiquent tous les jours dans la vie réelle ; or, cette négation, si elle s'explique sans doute aussi en partie par un déni de réalité, par le souci de ne rien oublier d'un passé glorieux et par une haute conscience de l'intemporalité byzantine, s'explique plutôt dans les faits, par la nature même de la culture ottomane : s'il est bien sûr centralisé d'un point de vue politique, militaire et administratif et hiérarchisé d'un point de vue religieux, l'Empire Ottoman, sur le plan

culturel, non seulement tolère mais propage intrinsèquement l'éclatement multiculturel et multi-référentiel qui constitue son essence même.

Dans ce contexte, écrire le passé pour les Rûm aura un sens déterminé par une tradition historiographique byzantine particulièrement riche (véhiculant une conception spécifique du temps), mais aussi par une perception particulière que les Rûm avaient de leur propre « espace ».

Conformément à la tradition historiographique byzantine, la conception rûm considère le présent comme une réactualisation de forces théologiques émanant de Dieu et valables depuis toujours. Etudier le passé permet donc logiquement de comprendre directement le présent et même d'agir comme il le faut sur lui : le passé et le présent sont pris dans une même lecture, surtout pour ce qui est des structures sociétales⁶.

Pour cette raison, l'historiographie rûm, comme la tradition byzantine, est manifestement inhibée : elle a tendance à privilégier l'écriture du passé révolu sur l'écriture du présent. Plus exactement, le présent se justifie peu pour lui-même. Dans les textes historiographiques, le présent surgira plutôt, implicitement ou explicitement, à l'occasion de l'évocation des événements du passé, grâce à la mise en relation analogique entre éléments du passé et éléments du présent, qui permet la continuité du flux temporel. Ecrire le passé va donc permettre, entre autres intérêts, de parler du présent.

Pour les Rûm donc, on parle plus facilement (et avec plus de justesse) de l'Empire Ottoman en parlant de l'Empire Byzantin révolu, plutôt qu'en l'évoquant lui-même comme objet coupé du passé byzantin. L'Empire Ottoman en effet n'existe pas vraiment : il sera pratiquement toujours traversé de part en part par la permanence byzantine. La tradition byzantine est le vocabulaire convenable pour parler de l'Empire Ottoman : ce vocabulaire est le seul à pouvoir traduire l'infini et l'atemporel - alors que l'Empire Ottoman reste factuel et transitoire.

Le Mont Athos semble le centre névralgique à la fois réel et fantasmatique, spirituel, « culturel » et même politique de l'espace « à double réalité » rûm ; il est au centre d'une toile formée par plusieurs entités politiques composites prises dans la réalité, et comporte certains centres périphériques comme Bucarest, Iași, les bourgades le long du Bosphore proches de Constantinople, Chalcis (qui fait figure d'île « transitoire », sur une sorte de « seuil fantasmatique ») ; le fait que l'axe fondamental de cet ensemble soit constitué par le lien extrêmement puissant entre le Mont Athos et les Princes (hellénophones ou non) de Moldavie et de Valachie de cette époque, propagateurs et détenteurs de la culture byzantine, montre que la Sainte-Montagne assumait bel et bien un rôle politique.

Pour être exact, sur le plan strictement culturel et intellectuel, l'« espace rûm » comptait d'autres centres, et dépassait même les frontières de l'Empire ottoman et des Principautés : on doit y inclure, à l'intérieur des frontières de l'Empire Ottoman des villes

⁶ Pour les considérations sur la perception du temps à Byzance, voir P. Odorico « Le temps de l'Empire », dans *Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου Όψεις του βυζαντινού χρόνου, 29-30 Μαΐου 2015, Βυζαντινό και χριστιανικό μουσείο, επιμέλεια Ε. Γ. Σαράντη, Α. Δελλαπόρτα, Θ. Κολλυροπούλου, Αθήνα, 2018, p. 32-34. Sur le lien du présent avec le passé, voir p. 34.*

comme Athènes, Candie, Ioannina, Le Caire, ou, à l'extérieur de l'Empire, des villes comme Venise où se rendait l'élite intellectuelle rûm, ou comme Padoue où cette élite envoyait ses enfants pour leur éducation⁷.

2. Un auteur acteur de l'« espace rûm », le moine Dapontès, face à son auditoire rûm

La vie de Dapontès a sillonné deux provinces ottomanes majoritairement peuplées de Rûm : la Province de Roumélie où se trouve le Mont Athos et la province des « Iles de la Mer Blanche » (mer Méditerranée et mer Egée) où se trouvent toutes les îles où il a vécu, dont son île natale Scopelos ; outre ces provinces, Dapontès a toute sa vie durant entretenu un lien très puissant avec les « Memleketeyn » ou « Deux Pays », la Moldavie (*Țeară Mōldovei*) et la Valachie (*Țeară Rumănească*), états rûm vassaux de l'Empire Ottoman, et a séjourné huit mois dans le Khanat de Crimée ; cet État, lui aussi vassal de l'Empire Ottoman quoique musulman, l'a abrité par entente tacite entre le Prince de Moldavie et le Khan pendant huit mois alors qu'il était sous mandat d'arrestation du Grand Vizir de l'Empire Ottoman Tiryaki Hasan Pacha⁸. Dapontès a enfin longuement séjourné à Constantinople, dans les villes du Bosphore, et particulièrement à Chalcis.

Cet espace, totalement ottoman administrativement ou seulement vassalisé à l'Empire Ottoman, a ses règles propres : s'y superposent d'une part (comme on l'a dit) les deux systèmes de représentation socio-spatio-temporels impériaux byzantin et ottoman, d'autre part tous les autres systèmes de représentation des peuples « locaux », en particulier le système moldo-valaque dans ce qu'il peut avoir de spécifique. Le tout présente une logique et des règles que seul l'étude du contexte pluriculturel pragmatique et historique ottoman permet de comprendre vraiment. Sur bien des points, la « double réalité » rûm rejoint le trans-culturalisme ottoman : l'ensemble forme un tout remarquablement cohérent.

Comme dit plus haut, l'élément central de la vie de Dapontès est son expérience de dix ans (1736-1746) comme haut dignitaire dans les cours des princes des « Deux Pays » au contact d'autres phanariotes issus directement du Phanar de Constantinople, surtout les trois dernières années dans le palais de Iași, à la cour du Prince de Moldavie Jean Mavrocordato. La nature et les modalités de cette expérience sont fondamentales pour comprendre son œuvre. Il exprime très souvent, dans l'ensemble de sa production, y avoir mené une vie parsemée de graves fautes morales ; c'est suite à l'une de ses malversations que ses ennemis provoquent son incarcération à Constantinople, facteur déterminant de son entrée ultérieure en religion. Pour prendre les mots de Dapontès dans le *Livre des*

⁷ Voir V. Căndea, « Les intellectuels du Sud-Est européen (I-II) », *Revue des études sud-est européennes*, VIII n° 2, p. 181-230 et n° 4, 1970, p. 623-668 [repris dans V. Căndea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVII^e-XVIII^e siècles)*, édition par I. Feodorov et M. Țipău, Brăila, 2018, p. 73-162].

⁸ Dapontès nomme Tiryaki Hasan Pacha le Grand Vizir qui a ordonné son arrestation en juillet 1746, mais les sources ottomanes distinguent deux Grands Vizirs : d'abord Seyyid Hasan Pacha du 4 octobre 1742 au 10 août 1746 puis Tiryaki Hacı Mehmed Pacha du 11 août 1746 au 24 août 1747.

Règnes, le séjour en Moldavie a été « une mise en scène de trois ans, une vapeur de trois ans, la fumée de mon honneur, la bulle vide de ma vie »⁹.

3. Un espace secoué par la sixième Guerre russo-turque de 1768-1774

Si l'on veut comprendre le *Livre des Règnes*, il faut considérer que les quatre années pendant lesquelles ce livre a été conçu (1770-1774 – le début du recopiage de la première version commençant en septembre 1772) sont précisément les années où les six lieux que j'ai évoqués plus haut sont le théâtre de violences militaires occasionnées par l'invasion russe. Celle-ci, appuyée par la Grande-Bretagne et plus officieusement par l'État habsbourgeois, la Prusse et Venise, avance sur les territoires ottomano-criméens en refoulant leurs armées appuyées par les rebelles polonais et par la France. Il ne s'agit pas d'établir artificiellement un lien entre une œuvre et une guerre sous prétexte qu'elles se sont déployées en même temps : le *Livre des Règnes* parle directement de cette guerre, et son sujet profond est lié à cette guerre.

Les « Deux Pays » surtout, sont dès avant 1770 submergés par l'armée russe qui progresse inexorablement en direction de Constantinople. La Moldavie est graduellement envahie jusqu'à occupation complète à partir de la prise de Hotin les 18-21 septembre 1769, et la Valachie – y compris Bucarest – est le théâtre d'avancées et de reculs sur son territoire pendant toute l'année 1770.

Le Khanat de Crimée n'a pour l'instant connu que des opérations mineures, mais il est le premier concerné : la Russie commence à mettre en pratique son plan d'occupation totale du pays dès novembre 1770, qui à terme, débouchera sur l'annexion en 1783.

Les « Iles de la Mer Blanche » (province des îles de la Méditerranée et de l'Égée), pour leur part, viennent d'être le théâtre d'une aventure inédite, l'expédition des frères Orlov, qui en juillet 1770 débouche d'une part sur la destruction retentissante de la flotte ottomane par les Russes à Tcheshmé, d'autre part sur la rébellion des Rûm du Peloponnèse. Ceux-ci, une fois « abandonnés » par les Russes, resteront les victimes d'exactions de la part des milices albanaises peu enclines à obéir au pouvoir ottoman, pendant toute la durée de rédaction du *Livre des Règnes*. Celui-ci en parle de façon appuyée.

Pour comprendre la genèse du *Livre des Règnes* et comprendre son sens, il faut avoir à l'esprit les combats russes en Morée et dans les îles entre le 28 février et le mois d'août 1770 : les actions de Fiodor Orlov, Alexis Orlov, Piotr Dolgoroukov, Grigori Spiridov et l'amiral britannique John Elphinston à Mistra, Patras, Tripolitsa, Coron, Leondari, Kyparisia, Modon, Monemvasie, Nauplie, au Cap Malée, à Tcheshmé, Lemnos, Ténédos et Imbros.

Il faut se représenter l'effet sur les esprits rûm des succès éclatants de Piotr Roumiantsev et de ses généraux (dont les effectifs pourtant sont moins nombreux que les « marées humaines » ottomano-criméennes) dans la zone moldave entre le 28 juin et le 28 septembre 1770 : à Han Tepesi (Riabaïa Moguila), sur les rivières Larga et Salchija, à Izmaïl, sur la rivière Cahul puis à Kartal, à Chilia, Bender, Braïla et Akkkerman.

⁹ Voir *Βιβλ. Βασ.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, II p. 175α.

Il faut enfin se représenter le blocus par les Russes les 26-27 juillet 1770 des quatre forteresses ottomanes commandant le détroit des Dardanelles, à la défense desquelles l'officier français le baron de Tott est affecté, et surtout la crise du ravitaillement à Constantinople qui a suivi : cette fois, le centre de l'Empire est touché.

Dans la Province voisine de Roumélie, au Mont Athos, pendant les quatre années où il conçoit puis rédige le *Livre des Règnes*, Dapontès se trouve physiquement comme encerclé, d'une part par l'avancée russe au nord, d'autre part par la guerre civile dans le Péloponnèse dont il voit arriver les réfugiés : que les réfugiées féminines aient exceptionnellement obtenu l'une des cinq dérogations historiques à l'interdiction d'accès (ἄβατον) de toute l'histoire du Mont Athos n'est qu'un détail, qui montre cependant que de son monastère donnant sur la mer au-dessus du port de Daphni au Mont Athos, Dapontès a vu de ses yeux ces fugitifs arriver.

Dans les endroits où le *Livre des Règnes* parle directement du conflit de 1768-1774, la relation de ces épisodes de guerre est toujours introduite et mise en résonance par un épisode inséré quant à lui dans le déroulement chronologique des règnes des empereurs byzantins ; l'épisode de guerre contemporaine est toujours plus développé que l'épisode intradiégétique introducteur. Si ces épisodes de guerre concernent davantage les années 1773 et 1774, c'est que l'auteur se trouve à ce moment-là dans la rédaction de ces passages, et parce que son sujet l'impose : l'année 1773 a vu une deuxième vague de succès russes plus spectaculaires encore que ceux de 1770, la limite symbolique du Danube étant franchie.

Nous avons évoqué l'espace psychique des lecteurs rûm ; il convient à présent de se demander quelle est la nature de ce lien établi entre les empereurs romano-byzantins, la guerre russo-turque de 1768-1774, le concept de repentance tel qu'il est vécu dans l'orthodoxie et toute l'œuvre de Dapontès dans son déploiement sur quarante-cinq ans.

II. Écrire Byzance à l'attention des Rûms dans le contexte de 1770-1774

À la lecture de l'ensemble du *Livre des Règnes* et à la lumière de toutes les autres œuvres connues de Dapontès, on saisit qu'écrire le *Livre des Règnes* est le fruit de deux désirs interconnectés : d'une part faire de l'écriture de l'Histoire le véhicule d'une réflexion sur lui-même, d'autre part « assumer » le présent ottoman en influant sur lui.

1. *Écrire Byzance permet d'actionner le processus personnel de repentance (μετάνοια)*

1.1. *L'histoire est une discipline de l'âme*

Plusieurs extraits du *Livre des Règnes* parlent de l'intérêt qu'il y a à lire et à écrire l'histoire, et à profiter de ses enseignements. Pour montrer que chez Dapontès, cet intérêt est d'abord d'ordre spirituel, j'emprunterai les mots par lesquels il qualifie son propre livre : celui-ci « enrichit l'âme » en la plaçant dans un « théâtre universel » (θέατρον

παγκόσμιον) au sens byzantin et rûm de salle de cours universitaire¹⁰ ; d'autre part, il « pare d'or » le lecteur, l'adjectif χρυσός (« doré ») dans le *Livre des Règnes* renvoyant à l'idée d'un charme moral et d'une distinction obtenus par la faveur divine)¹¹.

Il faut replacer cette fonction de l'histoire dans le cadre de toute la production littéraire byzantine qui ne correspond pas à la notion moderne de littérature, car elle est avant tout utilitaire, et s'adresse par conséquent à son public par des lieux communs qui lui permettent de comprendre de quel type d'utilité il s'agit¹².

1.2. Le travail de repentance (μετάνοια) appliqué à l'histoire consiste à condamner ses défauts grâce aux exemples de l'histoire

Il s'agit, pour Dapontès devenu moine, de guérir du mal qu'il juge inhérent à sa nature, l'égoïsme dans toutes ses ramifications - l'arrogance (ύπερηφανία), la vénalité (φιλαργυρία), les mœurs dissolues (παρανομία), l'ambition (φιλοδοξία), la luxure (perte de la παρθενία, πορνεία, μοιχεία), la jalousie (ζηλοτυπία) ou encore la jactance (καύχημα, σεμνολογία, μεγαλορρημοσύνη) – en utilisant ce même mal utilisé comme un bien : Dapontès, suivant une technique religieuse précise, entend éradiquer son égoïsme naturel condamnable, en pratiquant un égoïsme introspectif, ordonné et salutaire. Comme il le dit dans l'épisode sur les Brahmanes du *Livre des Règnes*, l'écriture lui permet (comme chez les Brahmanes) d'appliquer une législation (νομοθεσία) morale et mentale à son esprit rétif aux lois¹³. Il s'agira de se fustiger, de ruminer longuement ses fautes passées en les nommant clairement, en les mettant pour cela en scène par les exemples de l'histoire.

En ceci, on entre dans un fonctionnement totalement byzantin : c'est par l'exemple qu'on apprend, par son enseignement que l'on se purifie.

Ainsi, lorsqu'il est question de fustiger sa propre jalousie, l'histoire des empereurs de Byzance fournira un ou des épisodes où l'on voit la jalousie punie ; même chose pour la rapacité pécuniaire, la luxure etc... c'est ainsi que Dapontès se sert de la mise en relation analogique dont j'ai parlé plus haut, sans en jamais donner les ficelles : si l'on veut qu'il apprenne vraiment, le public doit être acteur de sa propre lecture, et se délectera en opérant lui-même les mises en relation, tout en édifiant sa propre culture.

On voit bien à travers cette démarche de l'auteur, que tout un public est visé dans ses aptitudes et habitudes culturelles, que celui-ci est apte à fournir un effort d'interprétation

¹⁰ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, II p. 198β : με φαίνεται πώς θησαυρόν, πλοῦτον, μαργαριτάρια // σᾶς μεταδίδω, Ἀδελφοί, πολύτιμα λιθάρια // καὶ θησαυρὸς ἀληθινὰ εἶναι ἡ Ἱστορία // ἐτούτῃ ἡ Βασιλική, καὶ ὄντως εὐτυχία // ὅτι πλουτίζει τὴν ψυχὴν μὲ τὴν περιουσίαν // τῶν διηγήσεων αὐτῆς, καὶ μὲ τὴν ποικιλίαν // καὶ θέατρον παγκόσμιον εἶναι ἐπ' ἀληθείας // ὅτι ἐδὼ μέσα θεωρεῖς χιλιάδες ιστορίας.

¹¹ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, II p. 245β: Καὶ διδάσκει καὶ εὐφραίνει ἱστορία μοναχὴ // καὶ πλουτίζει καὶ χρυσίζει ἱστορία ἢ χρυσή·

¹² Pour la dimension utilitaire de la littérature byzantine, voir P. Odorico « La translatio imperii nella letteratura imperiale di età giustiniana. Un caso di dibattito identitario », dans *De imperiis. L'idea di impero universale e la successione degli imperi nell'antichità*, a cura di L. R. Cresci, F. Gazzano, Roma, 2018, XVI, p. 291.

¹³ *Βιβλ. Βασ.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, I p. 86β, ms. Athonis Laurensis gr. Γ137, I p. 75α : Ἀισχύνθητι, Καισάριε νενομοθετημένε // πάσης παρανομίας δέ, οὐαί, πεπληρωμένε.

du corpus littéraire. Ce public sait déjà que l'enseignement de l'histoire est une discipline spirituelle source de μετάνοια.

1.3. Le péché des empereurs a causé la perte de Byzance

L'idée que Byzance en 1204 puis en 1453 ait été vaincue en raison des péchés commis par nombre de ses empereurs, n'est pas une idée nouvelle pour le public rûm de Dapontès.

Un seul extrait du *Livre des Règnes* présente un regard synthétique sur l'ensemble de la succession des empereurs et sur ce qu'elle nous apprend du projet mis en œuvre par Dieu pour l'Empire des chrétiens. Dans cet extrait, trois empereurs, Théodose Ier, Théodose II et Marcien, ont constitué la « base des règnes », l' « école des empereurs » et la « colonne de l'orthodoxie ». Après eux, les empereurs ont fait décliner l'Empire jusqu'au commandement de Bélisaire sous Justinien, grâce à qui l'Empire a soudain repris sa grandeur. Mais après Bélisaire, l'Empire n'a plus fait que décliner jusqu'à la catastrophe finale ; celle-ci n'est d'ailleurs pas exactement la conquête de la Ville par le Padishah ottoman Mehmed II, mais la conversion générale à l'islam de la population rûm sous l'impulsion des Ottomans¹⁴.

Ce sont donc bien les Empereurs qui, par leurs mauvaises décisions, ont provoqué la fin de Byzance. Un autre extrait relatif au règne de Nicéphore Ier exprime clairement cette idée : d'esclaves qu'ils étaient, les musulmans ont commencé à prendre une stature de maîtres à cause de Nicéphore Ier qui a accepté au début du IX^e siècle la « sujétion aux Musulmans » en s'acquittant pour la première fois du paiement d'un impôt au Calife Haroun al Rachid : Dapontès assimile d'emblée, symboliquement, ce tribut à l'impôt islamique harach que les chrétiens auront à payer dans l'Empire Ottoman :

*Ce fut là le premier harach que l'Empire Chrétien,
Tout Romain qu'il était, eût à verser à l'Empire Musulman de Turquie ;
L'Impératrice des Villes alors se retrouva réduite en esclavage,
Soumise au harach par des Musulmans, ses esclaves de jadis ;
Pourquoi cette soumission ? Parce que Dieu s'était détourné des Romains ;
Pourquoi s'était-il détourné d'eux ? En raison de l'état de sujétion qu'acceptèrent
Des Empereurs comme Nicéphore.*¹⁵

Les Ottomans sont comme niés dans la légitimité que leur a conféré la conquête militaire, spoliés de leurs responsabilités historiques : ainsi, si l'Empire Byzantin est tombé en 1453, ce n'est pas à cause de la supériorité militaire ottomane, mais à cause des péchés des Byzantins.

¹⁴ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, II p 195β : 'Ετούτου τοῦ Μαρκιανοῦ καὶ τῶν Θεοδοσίων // ἡ βασιλείαις στάθησαν βάσις τῶν Βασιλειῶν // Τῶν Βασιλέων τὸ σχολειό, στήλη ὀρθοδοξίας // εἰρήνης καὶ πολέμου δὲ ξόμπλι καὶ εὐτυχίας // Ἔως ἐδὼ ὅλη σχεδὸν καὶ ἡ μεγαλειότης // τῆς βασιλείας στάθηκε, ἰσχὺς ἢ ἀγιότης // Ἀπέκει ἐκρημνίσθηκεν, ἠχρείωτ', ἐσμικρύνθη // ἔως Ἰουστιανοῦ· ἐδὼ, ἐμεγαλύνθη // Διὰ τὸν Βελισάριον, διὰ Βελισαρίου // τὴν στραταρχίαν, σύνεσιν, ἔως τοῦ Ἡρακλείου // Ἀπέκει, ἐκρημνίζετο ἔως οὗ ἐκρημνίσθη // τελείως τὸ Βασίλειο ὅλο καὶ ἐτουρκίσθη.

¹⁵ *Ibid.*, ms. Athonis Laurensis gr. Γ138, IV p. 14α.

Byzance ne peut pas disparaître, elle se mue seulement.

1.4. Le travail de repentance (μετάνοια) nécessite une projection psychologique personnelle sur la personne des empereurs de Byzance

Mais le rôle des empereurs n'est pas seulement de créer le destin de l'Empire chrétien par de simples actes. Dapontès met en place un système de correspondances complexe entre la vie des empereurs et sa propre histoire personnelle, ce qui le conduit à établir ce qu'on nommerait aujourd'hui une projection, une identification, un transfert sur la personne des empereurs de Byzance.

Cette identification s'opère globalement avec tous les empereurs puisque chacun est le choix de Dieu pour gouverner les hommes : les empereurs vertueux sont signe que Dieu est satisfait des hommes, les mauvais qu'ils doivent au contraire être punis¹⁶. Le comportement de chaque empereur révèle ce que Dieu a voulu pour les hommes : leur humanité est reliée à l'humanité de leurs sujets.

Dans le *Livre des Règnes*, le lien aux empereurs devient plus intime encore dans la mesure où l'empereur, par ses choix particuliers de vie et de gouvernement, s'avère un « laboratoire d'étude moral » qui renvoie aux choix spirituels de chaque homme. L'empire n'est donc plus seulement l'Empire des chrétiens, mais aussi le théâtre psychique où s'affrontent le bien et le mal à l'intérieur de chaque homme. Voici un extrait – parmi d'autres – qui montre cette idée : Dapontès, après avoir considéré que le trône avait valu une mort violente à dix des premiers empereurs ou usurpateurs (Constant, Magnence, Julien, Jovien, Valens, Procope, Gratien, Valentinien II, Eugène et Maxime), s'adresse littérairement à ceux-ci en déplorant que le règne terrestre les ait tant attirés alors qu'ils auraient dû être attirés par le seul règne céleste ; de même, tout homme, à commencer par Dapontès lui-même, devrait lui aussi rejeter les illusions du statut social en ne cherchant que les seuls bienfaits spirituels accordés par Dieu :

*Et malgré tout, je donne [moi aussi] la préférence à votre empire terrestre,
Je méprise Dieu – quelle ignorance ! –
Au mépris complet du Règne Divin ; je donne la préférence
Au trône de Julien, à l'empire de Valens, je les brigue même !
Cet empire passager, cette vallée de douleurs à la vérité bien misérable,
Je les brigue et ignore le Règne immortel et bienheureux
- Quelle aliénation, quelle folie des grandeurs !
Pleurez, montagnes et sommets, pleurez le mal infligé à l'âme !¹⁷*

¹⁶ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, II p. 233β : Ἄλλοι γὰρ διὰ ἀρετὴν πέρνουσιν τὴν ἐξουσίαν // καὶ λέμε πῶς τὴν πέρνουσι κατ'εὐδοκίαν θεῖαν // Διὰ τὰ κάμουν στὸν λαὸν καλὸν καὶ εὐτυχίαν // (ὅτι ἐτοῦτος ὁ λαὸς θέλει εὐεργεσίαν) // Γιὰ τὰ καλὰ τοῦ ἔργατα καὶ τὴν ὀρθοδοξίαν // ἄλλοι διὰ κακίαν δὲ πέρνουσιν τὴν ἐξουσίαν // Καὶ λέμε πῶς τὴν πέρνουσι παραχωρήσει θεῖα // διὰ τὰ γέν'εἰς τὸν λαὸν κακὸν καὶ δυστυχία // Γιὰ τὰ κακὰ τοῦ ἔργατα καὶ τὴν στραβοδοξίαν // οὕτω Θεὸς οἰκονομεῖ τὰ πάντα μὲ σοφίαν.

¹⁷ *Ibid.*, ms. gr. Athonis Laurensis gr. Γ137, I p. 101β.

Cette identification, chez Dapontès, s'opère de façon plus marquée avec certains empereurs qui ont connu comme lui un épisode de repentance. L'économie globale du *Livre des Règnes*, d'ailleurs, révèle que les règnes les plus longuement traités sont les règnes d'empereurs qui effectivement ont connu un épisode marquant de repentance : Constantin I^{er}, Théodose II, Justinien, Nicéphore I^{er}, Basile I^{er} le Macédonien, Romain I^{er} Lécapène, Michel IV le Paphlagonien, Constantin IX Monomaque, Alexis I^{er} Comnène, Manuel I^{er} Comnène et Michel VIII Paléologue.

Outre ces empereurs-là, quatre empereurs font l'objet d'une projection particulièrement intimiste de la part de Dapontès. Ils ont la particularité d'avoir commis des crimes ou des actions violentes qui renvoient d'une façon ou d'une autre à la nature des fautes commises par Dapontès, puis, comme lui, de s'en être amèrement repentis. L'identification à ces empereurs est opérée de diverses façons : soit Dapontès exprime le souhait que son âme rencontre Dieu de la même façon que ces empereurs y sont parvenus (c'est le cas de l'impératrice Irène l'Athénienne qui rencontre Dieu au terme de la pénitence qu'elle s'est imposée après avoir aveuglé son propre fils¹⁸ et celui de Michel IV le Paphlagonien qui à peine soumise la Bulgarie, au lieu de profiter de son prestige, renonce au trône et se fait moine¹⁹) ; soit Dapontès oppose sa propre vie de dépravation avec la vie de pureté à laquelle est parvenu l'empereur grâce à la pénitence (c'est le cas d'Isaac Comnène qui, après l'accident surnaturel qui lui fait prendre la vie en horreur, renonce au trône et devient moine avec l'impératrice et l'une des princesses²⁰) ; soit enfin il évoque les rigueurs de la pénitence menée par l'empereur avec une telle insistance que l'on perçoit nettement Dapontès à travers son personnage (c'est le cas d'Alexis I^{er} Comnène, qui après avoir ravagé Constantinople pour s'emparer du pouvoir, s'inflige quarante jours de jeûne et de pénitence avec l'impératrice et tout leur entourage²¹). Ces personnages donc, après s'être écartés du chemin de Dieu, le retrouvent et remettent ainsi l'Empire en harmonie avec lui.

¹⁸ *Ibid.*, ms. Athonis Laurensis gr. Γ138, IV p. 5β : Ειρήνη ἡ Βασίλισσα δὲ μετανομένη // πὼς τὸν υἱὸν ἐτύφλωσε, καὶ δυνατὰ καμένη // Τοὺς θησαυροὺς ἐκένωσε σχεδὸν τῆς Βασιλείας // εἰς τῶν πτωχῶν τὰ χέρια, καὶ εἰς τὰς Ἐκκλησίας // Διὰ τὴν εὐρίην τὸν Θεὸν ἐν ἐλεημοσύνῃ // ἴλεων, καὶ τὸν βρίσκει, ναί, ἐν τῇ ἡμέρᾳ κείνῃ // Εἶθε κἀγὼ, καθὼς αὐτὴ, ναί, θεία εὐσπλαγχνία // ἵνα σε συνδοξάζωμεν, ἐν δόξῃ αἰωνία.

¹⁹ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 255, V p. 169a, ms. Athonis Laurensis gr. Γ138 p. 231a : ὁ Βασιλεὺς δὲ κάνωντας πᾶσαν τὴν Βουλγαρίαν // ὡς πρότερον, ὑπήκοον πάλιν στήν Βασιλείαν // τὸν Δελεανὸν πιάωντας, καὶ ἔτζι ἕναν ἄλλον // ἔστρεψεν εἰς τὸν θρόνον του, με θρίαμβον μεγάλον // καὶ γίνεται καλόγηρος, καὶ θνήσκει ἐν τελείᾳ // τῇ μετανοίᾳ, ἄμποτες καὶ σύ, ψυχὴ ἀθλία.

²⁰ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 255, VI p. 192a, ms. Athonis Laurensis gr. Γ138, VI p. 268β : Ὅθεν ἀπαρτήθηκεν ἀπὸ τὴν Βασιλείαν // ἔγινε καὶ καλόγηρος χωρὶς ἀργοπορίαν // Ὁμοῦ καὶ ἡ Βασίλισσα, καὶ μιά τους θυγατέρα // κ'ἔλαβε τὴν ὑγείαν του, εἶδε καλὴν ἡμέρα // Ἐζήσε δὲ μίαν ζωὴν, ὅπ'οὐδὲ ἡ ζωὴ μου // ὅπου δὲν ζίζει, καθὼς λέν, ἐν ἄσπρο ἢ χολὴ μου.

²¹ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 255, VI p. 232β, ms. Athonis Laurensis gr. Γ138, VI p. 323β : Κ'ἔκαμε σαραντάμερο ξηρομονοφαγίαν // καὶ κατὰ γῆς ὁ ὕπνος του, διὰ ταλαιπωρίαν // Μὰ καὶ κατάσαρκα σακκί, μαζί καὶ ἡ Εἰρήνη // Βασίλισσα, δέκα χρονῶν καὶ πέντε νιὰ ἐκείνη // Οὐ μόνον δὲ ὁ Βασιλεὺς, ἀμὴ κ'οἱ ἐδικοί του // ὅπου συναποστάτησαν, ὡς συγγενεῖς, μαζί του // Καὶ ἡ γυναῖκες τῶν αὐτῶν· εὐγε τῆς μετανοίας // καὶ ἰκανοποιήσεως, εὐγε ἐπ'ἀληθείας.

Un personnage particulier est mis au rang de ces empereurs sans l'être : le général Bélisaire sous Justinien, auquel le *Livre des Règles* accorde un éloge marqué. La tradition byzantine tardive a fait de lui une figure de la repentance et de l'humiliation après la gloire : humiliation de la prison chez Jean Zonaras, humiliation de la cécité et de la mendicité chez Jean Tzétzès ou dans la *Διήγησις περὶ Βελισσαρίου*²² ; outre la prison et le repentir, le personnage de Bélisaire renvoie sans doute aussi à l'auteur parce qu'il a comme lui connu la disgrâce auprès d'un puissant (Justinien pour Bélisaire, prince Jean Mavrocordato ou Grand Vizir pour Dapontès) et a vécu le deuil de sa femme et de sa fille avant sa rencontre avec Dieu. A la fin de son éloge, le Christ répond à Dapontès :

*Ô Dieu, quel est celui que Tu as distingué ? Celui à qui Tu as donné la renommée ?
Le serviteur que J'ai distingué et qui M'honore, c'est Mon Bélisaire,
Le fils excellent, l'enfant du sixième siècle de mon ère,
Le fils de l'avenir que je prépare. Et toi, pauvre [Dapontès],
Tu es mon serviteur éternel grâce à l'amour de ma Mère !²³*

Bien entendu, tous les empereurs qui ont agi conformément aux préceptes du christianisme et ont renforcé par cela l'Empire des Chrétiens sont célébrés comme des exemples à suivre pour la bonne conduite de la vie. Constantin Ier par son rôle unique, Théodose I^{er}, Marcien et sans doute plus que tout autre, Théodose II, sont les empereurs les mieux célébrés, mais il y a aussi d'autres éloges à d'autres empereurs, comme par exemple l'impératrice Placille : Dapontès enjoint avec force son auditoire à aller plus loin pour elle que la simple louange : il faut livrer bataille (ἀγωνίζομαι) afin d'imiter ses bienfaits²⁴. L'action est donc recommandée.

1.5. Les empereurs et le malheur

a) Chez les empereurs comme pour tout homme, la douleur produit la belle action

L'empereur est comme tout homme depuis Adam : une grande douleur expérimentée au cours de sa vie peut le conduire vers le Bien. Sur les pas d'Adam, qui au début de l'humanité, a obtenu par son repentir que nous les hommes puissions rencontrer Dieu, de même Macaire le Grand a eu besoin d'un meurtre involontaire pour devenir le bienheureux Saint du Désert ; de même, l'Impératrice Eudocie, à cause de la sottise de son cadeau d'une pomme au ministre Paulin, est allée se repentir à Jérusalem et y a commis de merveilleuses actions. A travers Adam, Macaire et Eudocie, Dapontès exprime

²² Les extraits de Jean Zonaras et de Jean Tzetzes relatifs à la fin de Bélisaire sont cités par C. Paparrigopoulos, *Ιστορία Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, Athènes 1860-1874, Θ', p. 175-176. *Διήγησις του θαυμαστού ἀνδρός του λεγομένου Βελισσαρίου*, Venise, 1525.

²³ *Βίβλ. Βασ.* Eloge de Bélisaire, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, III p. 312a-314a.

²⁴ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, II p. 140β : Μὴ ὅμως τὰ ἀκούετε μόνον μὲ τὰ ἀφτιά σας // τὰ ἔργ' αὐτά, Ἀκροαταί, νὰ ζῆ τὸ ὄνομά σας // Καὶ μὴ μόνον γλυκαίνετε τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν // ὡς ἀπὸ μίαν παλαιάν καὶ μόνον ἱστορίαν // Μὴ τὰ θαυμάζομεν αὐτὰ μόνον καὶ τὰ παινοῦμεν // ἀμὴ ν' ἀγωνιζώμεθα καὶ νὰ τὰ μιμηθοῦμεν // Ναί, Ἀδελφοί ἀγαπητοί, ναί, Τέκνα ἐν Κυρίῳ // ναί (νὰ σὰς δίνη ὁ Θεὸς πᾶν ἀγαθὸν ἐν βίῳ).

qu'à lui aussi il a fallu commettre de graves péchés pour prendre conscience de ses actes et parvenir à la belle action²⁵.

b) La répentance exige d'abord de tout perdre

Dapontès peut à présent accéder à la rédemption car il s'est défait de tous les titres qu'il cumulait à la cour du prince Jean Mavrocordato (Grand Kāminár', Grand Greffier, Grand Trésorier, Consul de Grande Bretagne auprès du Sublime Etat Ottoman, Grand Ecclésiarque de Jérusalem), et en particulier de ce titre qu'il se donne avec humour, celui de « prince du prince » Mavrocordato ; par cette perte, il s'élève vers Dieu qui devient son vrai créateur (*ποιητής*) en lui donnant une nouvelle vie²⁶.

1.6. Le Livre des Règnes proclame le retour de la Byzance chrétienne

a) Rédemption personnelle et rédemption de Constantinople

Cette « projection » de Dapontès sur les empereurs de Byzance est le lieu d'une sorte de glissement : pour Dapontès, écrire l'histoire transcende en fait les simples résonances entre sa propre existence et celle des empereurs : toute l'histoire de Byzance devient en elle-même sa propre histoire spirituelle : comme l'auteur, Byzance a connu la faute (en raison de l'arrogance, de la vénalité, de la jalousie etc... de ses empereurs), faute qui a finalement entraîné sa conquête par les Ottomans ; comme l'auteur, Byzance doit passer, pour assurer son expiation, par une nécessaire phase de repentir : la domination ottomane du XV^e au XVIII^e siècles ; comme l'auteur, Byzance connaîtra, à condition de bien se repentir, la rédemption et la résurrection, c'est à dire le retour sous la souveraineté chrétienne des terres jadis byzantines.

Ces considérations reposent sur une conception du temps spécifique à l'Empire Byzantin, qui combine une conception cyclique des grands âges et périodes de l'histoire du monde (issuée des civilisations antérieures au christianisme) avec la stricte linéarité du temps selon la pensée chrétienne. Celle-ci se déploie non pas par rapport au déploiement

²⁵ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, II p. 178β : Εἶδα πολλοὺς ὁποῦ σ' αὐτοὺς ἡ μία ἁμαρτία // μυρίων ἔγινε καλῶν πρόξενος καὶ αἰτία // Καὶ πρῶτα μὲν εἰς τὸν Ἀδάμ, γενόμενον αἰτίαν // νὰ δοῦμεν, ἄνθρωποι, Θεόν, πᾶσαν μας παρ' ἄξίαν // Καὶ ἄλλους μετὰ τὸν Ἄδαμ μυρίους, δίχως ἄλλο // πρὸς τούτοις τὸν Μακάριον τὸν Μέγαν (ἂν δὲν σφάλω) // Ὅποῦ διὰ τὸ φονικόν, ὁποῦ χωρὶς νὰ θέλῃ // κάνωντας εἰς τὴν Αἴγυπτον, βοσκὸς ὄντας, κοπέλι // Ἐφυγεν εἰς τὴν ἔρημον καὶ ἔγινεν ἐκεῖνος // ὁ θαυμαστὸς Μακάριος, ὁ τῆς Αἰγύπτου κρίνος // Εἶδα τὴν Βασίλισσαν ἐτούτην Εὐδοκίαν // ὁποῦ, διὰ τὸ χάρισμα τοῦ μήλου μὲ μωρίαν // Πῆγε εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ, καὶ ἔκαμεν ἐκεῖνα // τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ ὅσα τῆς γῆς τὰ κρίνα // Ἐκαμεν ὅσα ἔκαμαν, ἂν εἶχαν πάγει, δέκα // βασίλισσας ἢ βασιλεῖς · τᾶκαμε μιὰ γυναῖκα // Ἐκαμεν ὅσα ἔκαμεν ἡ Βασίλις Ἑλένη // ἴσως καὶ περισσότερα, ὡς ἕνας συντυχαίνει // Τοῦτο δὲ ὄλον σόν, Θεέ, ὄχι τῆς Εὐδοκίας // τοῦ Μακαρίου, τοῦ Ἀδάμ, τῆς σῆς δὲ Εὐδοκίας // Ἐτούτη ἡ ἀλλοίωσις ὄλη τῆς δεξιᾶς σου // πάντα μετασκευάζεις γὰρ κατὰ τὸ θέλημά σου.

²⁶ *Ibid.*, ms. Athonis Laurensis gr. Γ138, VII p. 459α : Τρία γὰρ τὰ ὑποποιᾶ, ἡ Ἐλεημοσύνη // δεύτερον ἡ Ἀλήθεια, τρίτον ἡ Σωφροσύνη // (...) // ὅσον καιρὸν δὲ καὶ ἐγὼ τὰ εἶχ' αὐτὰ τὰ τρία // ἀφέντενα στὴν Μπογδανιά, λέγω τῇ ἀληθείᾳ // Αὐθέντης τοῦ Αὐθέντου μου ἤμουν ἐπ' ἀληθείας // ἀφ' οὗ δὲ ὕστερήθηκα τῆς Θεῖας Παρθενίας // στερήθηκα καὶ τὰ καλὰ ὅλα τῆς αὐθεντείας // ἐμπῆκα κ' εἰς τὴν φυλακὴν, καὶ εἰς τὰ τῆς πτωχείας // ὁ Σκοπελίτης, ἔγινε δεύτερον Σκοπελίτης // ὕστερα καὶ Καλόγηρος, ὕστερα καὶ πλανήτης // Γυρίζοντας καὶ ἔλεος ζητῶντας, Δέσποτά μου // διὰ τὸ μοναστήριον τὸ τοῦ Ξηροποτάμου // Δόξα τῷ Εὐδοκίσαντι οὐτῷ τὰ πράγματά μου // Δόξα σοι, Ἐυεργέτα μου, Θεέ μου, Ποιητά μου.

de la matière depuis la création du monde, mais par rapport à l'évolution de l'unique matière vraiment significative : l'homme. Or l'homme est présent et constitué depuis l'origine des temps de façon immuable : il devient donc, par son immuabilité, la mesure de l'écoulement du temps. En outre, la linéarité du temps chrétien sert à l'affirmation du pouvoir²⁷.

Une fois la guerre gagnée, selon Dapontès, la restauration de l'Empire Chrétien de Constantinople débouchera directement sur l'Empire céleste dont Constantinople sera la capitale, la Cité céleste.

*Bien que notre propre libération n'ait pas encore eu lieu,
Je pense qu'elle arrivera sans aucun doute, à son tour
Parce que les habitants des Iles de la Mer Blanche²⁸ sont déjà libérés : grâce à la Providence
De Dieu, la Russie est aujourd'hui établie dans la Mer Blanche ;
C'est ce fait-là surtout qui me fait parler avec tant de certitude,
Comme si notre libération allait arriver tout de suite, comme si je venais de recevoir la
nouvelle
Qu'elle allait se produire avant même que je ne termine
Le Livre des Règnes et vous en fasse cadeau ;
Car si je me fatigue à concevoir cette œuvre depuis maintenant trois ans,
Y travaille, y applique tous mes soins,
C'est dans le but de pouvoir y écrire aussi ce dernier Règne,
Le couronnement de tous les Règnes, le Règne de Dieu.²⁹*

La pensée byzantine chrétienne conçoit l'Empire Byzantin comme un aboutissement politique, résultat d'un long processus voulu par Dieu et démarrant avec l'Empire Mède du VII^e siècle avant J.-C. : ce processus est dévoilé dans la prophétie de Daniel. Dans l'échelle chronologique, l'Empire Byzantin se situe donc dès le départ non loin de la fin des temps : il est la dernière étape avant l'Empire Divin, et celle-ci ne peut qu'arriver bientôt³⁰.

Aucun renseignement dans le *Livre des Règnes* n'est donné sur le nouvel Empereur chrétien qui sera mis en place dans les prochains mois à l'issue de la guerre russo-turque de 1768-1774, si ce n'est qu'il ne sera pas russe (il ne s'agira donc pas de Constantin petit-fils de Catherine II) ; en revanche, il est exprimé que sur le trône de la Constantinople Céleste siègera le Christ : il s'agit bien de sa seconde Parousie. Dapontès pense donc sincèrement être arrivé à la fin de l'Histoire.

Les armées russes engagées dans la Guerre russo-turque sont donc pour Dapontès des agents involontaires de la providence divine qui vont permettre le rétablissement imminent de l'Empire Chrétien : sans que ceux-ci ne s'en rendent vraiment compte,

²⁷ Voir P. Odorico « Le temps de l'Empire », p. 33-34.

²⁸ Province ottomane des îles de la mer Egée et de la Méditerranée.

²⁹ Βίβλ. Βασ., ms. Athonis Laurensis gr. Γ138, IV p. 20α.

³⁰ Pour l'idée que l'Empire Byzantin, dans le projet divin, est la dernière étape avant la venue du Règne Céleste éternel, voir P. Odorico « La translatio imperii », p. 298-300.

l'action des « Têtes d'Or » (οἱ Ἐαυθοί c'est à dire les Russes) est dirigée par Dieu, et va rendre Constantinople aux Rûm :

*Pourquoi ? Parce que Dieu – que Son saint nom
Soit toujours béni et glorifié –
S'est prononcé : il a décidé de jeter à bas le trône des Agarènes
Dans les mois qui viennent, en cette présente année,
Las de leurs lubies homosexuelles, de leur folie de l'argent,
De leur détestable religion, de leurs fanfaronnades,
Utilisant pour cela les armes des Moscovites, ces hommes pieux et vigoureux,
Foudre des Agarènes, Terreur des Ottomans !
Il a décidé de placer ce trône sous les pieds du Christ,
Afin que soient piétinés ces ennemis de Dieu,
Afin que les sentences de Méthode, de Stéphane, de Léon et des autres
S'avèrent vraies, qu'ils puissent enfin retourner au silence,
Eux dont la voix retentit depuis des siècles, nous annonçant la Bonne Nouvelle
De ce temps doré qu'ils nous destinent,
Eux qui proclament avec Dieu que la race dorée des Russes sera libératrice des Romains
Qu'elle est une race d'Amis de Dieu.³¹*

Dapontès rend donc ainsi sensible à son lecteur l'ultime fin du projet divin concernant l'histoire du monde. Celle-ci est le résultat d'un projet divin originel, et par conséquent, se trouve écrite depuis toujours³². Aussi, le travail de détection des indices, pour bien comprendre le passé et pouvoir agir sur le présent, revient à l'historiographe.

Par conséquent, historiographie et interprétation des oracles ou prophéties sont indissociables.

b) Les oracles et les prophéties annoncent la chute des Ottomans depuis l'Antiquité

Le *Livre des Règnes* rassemble un grand nombre d'oracles et de prophéties (émis par des chrétiens ou des non-chrétiens) qui émaillent tous les règnes byzantins afin de rappeler périodiquement la dimension atemporelle, pré-écrite ou prédestinée et donc prédictible de l'Histoire.

Au centre de l'œuvre en particulier, se trouve une sélection de treize oracles prédisant la chute du régime ottoman et la restauration de la Constantinople chrétienne³³ : s'y trouvent dans le bon ordre l'oracle de l'empereur de Perse sassanide Khosro II « *Sur le Nouvel Empire des Chrétiens d'aujourd'hui ou de demain* », l'oracle de Mahomet, l'oracle de la Sibylle Erythréenne, l'oracle de Stéphane d'Alexandrie professeur œcuménique de l'Empereur Héraclius, six oracles de l'empereur Léon le Sage (« *Piété* », « *Dévotion* », « *Préférence* », « *Accomplissement* », « *II II* ») et « *Oracle du même auteur au sujet de la résurrection de Constantinople* », l'oracle de Saint Méthode de Patara, l'oracle de Daniel moine ascète de Crète, et enfin l'oracle figurant sur le bloc de marbre de Trieste.

³¹ *Ibid.*, ms. Athonis Laurensis gr. Γ138 II, p. 236α.

³² Voir P. Odorico « Le temps de l'Empire », p. 33.

³³ Βιβλ. Βασ., ms. Athonis Xeropotaminus gr. 254, III p. 369α-373β.

Un autre oracle également relatif à la chute des Ottomans, particulièrement développé, se trouve ailleurs dans l'œuvre : l'oracle figurant sur le socle de la statue du cavalier à Constantinople³⁴.

À la lecture de l'ensemble du *Livre des Règnes*, on saisit que ces oracles, relatifs à différents moments de l'histoire romano-byzantine et persane, ne prédisent pas seulement la résurrection de la Byzance chrétienne au détriment de l'Empire Ottoman à la fin du XVIII^e siècle grâce à l'intervention des Russes, mais également la régénérescence spirituelle de Dapontès une fois parvenu à la fin de sa vie, et à travers lui de tout homme ayant accompli un même chemin. En somme, l'Histoire se termine au moment même où l'homme rejoint Dieu.

2. Le volet révolutionnaire du *Livre des Règnes*

À Byzance, un texte historiographique pouvait jouer aussi le rôle de manifeste politique : le *Livre des Règnes* est un exemple frappant d'une continuation de cette tradition.

Dapontès ne se contente pas, en effet, d'analyser l'histoire et d'en tirer des leçons, il appelle à l'action directe d'une façon que l'on dirait aujourd'hui « révolutionnaire ».

2.1. *Des auditeurs virtuels aux êtres de chair et de sang*

Dapontès s'adresse très souvent dans le *Livre des Règnes* à ses « Frères », « Pères » ou « Enfant(s) », qui sont ses « auditeurs » virtuels. Ils restent flous comme il se doit, mais gagnent parfois une forme d'individualisation lorsque l'on comprend qu'il s'agit clairement des moines xéropotamites, auxquels Dapontès remettra son œuvre une fois terminée.

Il est un passage cependant où les frères moines s'incarnent soudain complètement : un extrait furtif, mais essentiel de l'ouvrage lance en effet aux frères un appel ouvert à prendre les armes et s'insurger contre l'Empire Ottoman au côté des Russes qui se battent à présent non loin du monastère (en 1773, l'armée russe commence à se répandre dans l'actuelle Bulgarie) :

Mais si cela m'était possible – car je suis vieux à présent –
 Je voudrais moi aussi me battre avec eux, avec joie !
 Vous tous mes jeunes frères, combattez avec eux :
 Vous vaincrez. N'ayez pas honte
 De vous battre pour la Foi en Christ, pour la liberté
 De nos frères, pour la résurrection de l'Empire des chrétiens
 – Car c'est là le plus haut but qui soit, pour l'Empire des chrétiens –
 Afin que nous régnions jusqu'à la Consommation des siècles,
 Et après la Consommation des siècles, dans l'Empire
 Des Cieux, oui, mes Frères, dans la Gloire éternelle,
 Glorifiant d'une seule voix le Seigneur, à jamais,
*A qui honneur et gloire sont éternellement dus !*³⁵

³⁴ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 255, V p. 112a.

³⁵ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 255, IV p. 18a, ms. Athonis Laurensis gr. Γ137, IV p. 22β.

Le *Livre des Règnes* a donc aussi pour but de pousser ses lecteurs rûm à rejoindre l'armée russe. Cet ouvrage, du moins jusqu'à son édition qui devra lui donner un public plus vaste, étant amené à rester d'abord dans les cercles des moines de l'Athos, c'est à eux, effectivement, que le message sera d'abord transmis. Cette considération est délicate, car on est amené à se demander si l'ouvrage ne s'adresse pas aussi à d'autres types d'« acteurs potentiels » de la guerre.

Si l'on considère que Dapontès s'adresse très régulièrement aussi à des « empereurs » virtuels tout au long de son œuvre, on pourrait se demander si ces *Basileis*, à un moment donné, seraient susceptibles eux aussi, à leur tour, de sortir de leur anonymat virtuel pour s'incarner en de vrais souverains du moment. Ce chemin d'interprétation reste délicat : si Catherine II de Russie et plus encore Pierre le Grand sont effectivement cités à plusieurs reprises dans le *Livre des Règnes*, si les Princes de Moldavie et de Valachie du moment le sont plus encore, il restera toujours délicat d'identifier la nature du message que Dapontès leur adresserait par son livre, et d'émettre quelque certitude à ce sujet.

Pour ce qui est des princes, leur situation entre 1772 et 1773 est connue. Jusqu'à fin 1769, le Prince de Moldavie est précisément Constantin Mavrocordato, frère de Jean, qui a joué un rôle plus important encore que son frère dans la vie de Dapontès ; blessé par les Russes le 5 novembre 1769 à Galați, il est emmené par eux en captivité à Iași, puis meurt de septicémie et ne sera remplacé qu'en 1774. Sa mort a les apparences de celle d'un fidèle vassal de l'Empire Ottoman. Le Prince de Valachie en revanche, Grégoire III Ghica, se retourne contre l'Empire Ottoman dès l'invasion de la Valachie en 1769 et se range du côté des Russes : il se laisse capturer par eux et demeure un temps dans l'entourage de Catherine II à Saint-Petersbourg pour rassembler les volontés rûm autour de lui (il retourne au pouvoir en 1774). C'est Emanuel Giani Ruset qui est nommé à sa place sur le trône de Valachie en 1770-1771.

Pour savoir si le *Livre des Règnes* était destiné à ces deux princes ou à d'autres prétendants éventuels comme il n'en manquait pas, il faudrait d'abord s'assurer des chances que la *Livre des Règnes* avait de tomber entre leurs mains. Ces chances existent : le Mont Athos est l'endroit où tous avaient les meilleures raisons de se rassembler, même en temps de guerre. Ce livre pouvait effectivement être à même d'influencer les esprits de nombreux rûm, princes, moines, soldats ou hommes du commun, car tous communiaient au Mont Athos au même moment dans les mêmes valeurs.

Pour ce qui est du contact avec les Russes, on peut considérer que le monastère russe de Saint Panteléïmon se trouvant à deux pas des deux monastères où Dapontès a conçu son livre (Koutloumoussion et Xéropotamos), celui-ci a pu permettre des communications avec des personnages russes importants, comme dans les monastères à forte identité moldo-valaque pour les boyards des « Deux Pays ».

2.2. *Le Livre des Règnes et l'édition à Venise*

a) *Chemins de diffusion classique des manuscrits athonites*

Le ms. Athonis Xeropotaminus gr. 344/Archivi 9 également autographe de Dapontès montre que celui-ci prêtait ses manuscrits à de nombreux hiérarques et en tenait une liste dont il barrait les titres lorsque le livre lui était rendu³⁶ : ceux-ci se déplaçaient habituellement à l'intérieur de l'« espace rûm », pouvaient même en sortir (pour se rendre notamment en Russie ou en Occident).

Ces sorties pouvaient avoir des motifs de diffusion littéraire. En effet, le même manuscrit indique que Dapontès a confié plusieurs de ses manuscrits à des personnes de confiance, par exemple au prêtre xéropotamite Zacharie en déplacement à Venise en 1769, au prêtre représentant du Xéropotamos auprès de la Compagnie des Marchands Orthodoxes de Braşov en Transylvanie, Christophe (en 1769), ou encore à l'épouse du dignitaire « Grand Spătăr' » (en réalité Grand Ban) Dumitru Ghica, Mariúta Văkăreşka Ghica, en juin 1772. Ces personnes étaient chargées d'« envoyer ces textes à l'édition à Venise »³⁷ et il faut constater qu'au moins deux d'entre elles passaient par Braşov en Transylvanie pour atteindre les circuits d'édition de Venise.

b) *Les nouvelles voies offertes par le développement de l'imprimerie*

Il suffit de regarder une carte des implantations des imprimeries dans le dernier quart du XVIII^e siècle³⁸ pour constater que celles-ci restaient rares dans la partie de l'« espace rûm » directement soumise à l'Empire Ottoman, alors qu'elles étaient plus nombreuses dans les « Deux Pays », surtout en Valachie, ainsi que dans cet état intermédiaire entre le monde moldovalaque et le monde « autrichien », la Transylvanie. Les imprimeries de Transylvanie et de Valachie étaient plus proches géographiquement des très nombreuses imprimeries installées dans les Etats allemands et italiens au XVIII^e siècle. En 1774, Dapontès avait des circuits d'édition en place depuis longtemps.

Il est édifiant de considérer que sur les huit œuvres de Dapontès éditées de façon certaine de son vivant (et dont on connaisse le lieu d'édition), une seule a été éditée à Leipzig (en Saxe, dans le Saint-Empire) et toutes les autres à Venise. Ce constat parle de lui-même : ces deux villes appartiennent à des entités politiques engagées contre l'Empire Ottoman pendant tout le XVIII^e siècle. On peut donc y trouver des personnes susceptibles d'appuyer la cause russe contre les intérêts de l'Empire Ottoman (ou contre la France et contre les rebelles polonais).

3. *La mise en scène littéraire de l'« ego »*

On doit s'interroger si le propos du *Livre des Règnes* et sa façon de mettre en scène l'« ego » (c'est à dire la conscience chez l'auteur de son individualité différenciée et de

³⁶ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 344/Archivi 9, p. 5β-6α.

³⁷ *Ibid.*, ms. Athonis Xeropotaminus gr. 344/Archivi 9, p. 2β-10β.

³⁸ P. R. Magocsi, *Historical Atlas of Central Europe*, Seattle, University of Washington Press, 2002, p. 17 « Education and Culture through the Eighteenth Century ».

l'intérêt qu'il y a à en parler) restent ancrés dans la tradition purement byzantine ou bien si le schéma est rompu.

Mon idée est que Dapontès, en développant les références directes et indirectes à son « ego », ne fait que développer une tendance existante et permise dans la tradition byzantine.

Sans doute, pour prouver cela, faudra-t-il faire des recherches précises dans la littérature byzantine. Toutefois, on peut déjà relire l'un des textes qui, au-delà des sources, a culturellement annoncé le *Livre des Règnes* de Dapontès et qui a probablement donné son nom à cette œuvre : l'ensemble des quatre *Livres des Règnes* de la *Bible des Septante* (habituellement nommés dans la traduction œcuménique : *Livres de Samuel* et *Livres des Rois*) qui racontent les règnes des rois d'Israël et de Juda de Saül à Sédécias. L'objet de ces livres est d'inciter les Juifs à la repentance, de montrer que pour être agréés par Dieu, les rois juifs ne doivent pas s'éloigner des lois divines du Deutéronome, et d'expliquer pourquoi Yahvé a abandonné son peuple malgré les promesses qu'il lui avait faites ; y est clairement exprimé l'espoir d'une restauration d'un roi de la famille de David. Même si dans ces quatre livres le propos reste général, il y a bien un personnage spécifique, un « ego » qui « parle », rendant toujours « humain » le propos, dès avant, donc, le développement de la littérature byzantine.

L'exégèse a montré que la rédaction de ces livres avait été réalisée par un groupe d'auteurs, mais la tradition (en raison d'une mention dans le Talmud de Babylone) a longtemps donné pour auteur le prophète Jérémie. Les points communs entre Jérémie et Dapontès ne manquent pas : il a connu la prison, a été exilé en Egypte, et a prophétisé la destruction de nombreux peuples étrangers, de royaumes et de cités.

Conclusion

Pour évoquer le projet divin inscrit dans l'histoire et pousser des contemporains à l'action, Dapontès utilise le véhicule que la pérennité byzantine a préféré : la transmission d'un savoir, plus précisément d'une « culture » par l'écriture selon des principes éloignés des schémas littéraires actuels.

Il utilise ainsi des voies de communication préétablis selon les vecteurs de la tradition byzantine : un espace rûm structuré et hiérarchisé, des maisons d'éditions utilisant l'imprimerie susceptible de gagner l'Occident à la cause rûm et surtout la structuration mentale de son auditoire, apte à comprendre le message délivré selon la forme qu'il a revêtue.

Enfin, on peut considérer le *Livre des Règnes* comme une sorte d'étape de maturation dans l'écriture de l'histoire selon la tradition byzantine. A ce stade, l'expression de l'« ego » est permise : elle permet l'individuation nécessaire à l'élaboration d'une conscience individuelle, dont la conscience révolutionnaire n'est qu'une composante.

Cette individuation nous paraît demeurer en complète harmonie avec le concept de « personne » tel qu'il est élaboré dès les début des débats des grands conciles œcuméniques

et dans les différentes œuvres de la théologie chrétienne orthodoxe ; c'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre l'omniprésence littéraire du Christ dans le *Livre des Règnes* - à la fois Dieu et homme en deux personnes inséparables quoique distinctes - et surtout, l'omniprésence souveraine de la Vierge dans toute l'œuvre de Dapontès, y compris le *Livre des Règnes* : l'œuvre est présentée par Dapontès comme une commande voulue par la Vierge, et suit une forme de rituel littéraire que l'on retrouve dans une majorité des autres œuvres de Dapontès : il lui adresse un grand hymne final qui clôt l'œuvre tout en renvoyant aux hymnes de plusieurs autres tomes de son cycle littéraire.

La Vierge est bien ici le Symbole de la personne humaine fécondée par le processus divin et donc capable de faire naître en elle-même le Verbe.

Lectures de Byzance chez les intellectuels grecs du XVIII^e siècle

Aspasia Dimitriadi

Abstract: The 18th-century literary production in the Greek language, whether original or translated, reflects a new look at time, history and the ethnic/national past. This paper presents a brief analysis of the way in which Greek-speaking intellectuals, mostly those from the outer realms of the Ottoman Empire, who first came into contact with the Enlightenment, deal with the integration of their Byzantine and post-Byzantine past, chronologically close and culturally familiar, that they acknowledged as their own ethnic past, in a renewed historical continuity since classical Antiquity.

Keywords: Greek Enlightenment, 18th-century, Byzantium, ethnohistory.

Pendant le XVIII^e siècle on constate dans le monde grec l'avènement d'une nouvelle conscience historique, dont les référents principaux ne sont plus d'ordre religieux et dont l'axe principal est la continuité avec l'Antiquité classique. Ce tournant s'opère dans le cadre d'un dialogue avec l'Occident ; il fait partie du processus de légitimation historique d'une construction identitaire dont la base serait la communauté « imaginée et imaginaire » de la nation¹. La continuité historique avec l'Hellade classique offre non seulement une base identitaire sécularisée pour les grécophones orthodoxes – au point même de leur imposer un nouveau nom – mais aussi la légitimation de la demande pour une autonomie politique. Ainsi, c'est à travers la médiation européenne que se forme la représentation grecque moderne de la Grèce antique ; plus que cela, c'est à travers les images idéalisées des Grecs de l'Antiquité que les voyageurs et les intellectuels occidentaux projettent sur les Grecs modernes, que ces derniers doivent se reconnaître pour s'y conformer. La représentation idéalisée de la Grèce, tel le reflet d'un paradis à

¹ B. Anderson, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. par P.-E. Dauzat, Paris, 1996 (1^e éd. 1983), p. 19 ; il est intéressant que le terme « *ideal community* », assez proche du « *imagined community* » de Benedict Anderson, fut utilisé en 1980 par l'historien grec D. Zakythinos pour désigner la pérennité et l'unité de la nation hellénique, notamment pendant les périodes de l'occupation romaine et ottomane et « au-delà des limites d'espace et de temps », D. A. Zakythinos, « Two historical parallels : The Greek nation under Roman and Turkish rule », dans A. Laiou (éd.), *Charanis studies : Essays in honor of Peter Charanis*, New Brunswick, 1980, p. 317.

jamais perdu, une réincarnation de son passé antique errant dans des limbes entre Europe et Orient, sera reprise par les intellectuels grecs dans un schéma idéologique qui prônera la purification de la langue et de la culture en général, par l'éviction des éléments perçues comme étrangers, orientaux, dans un processus de rédemption vers l'idéal classique de l'imagination européenne².

Pour les Lumières en Occident, le passé immédiat est d'une manière générale dédaigné au profit d'un passé lointain et païen, qui est en vérité un âge d'or idéalisé et anhistorique qui « sert de machine de guerre contre la société chrétienne, celle d'hier et celle d'aujourd'hui »³. Or, comment les intellectuels grecophones de la périphérie de l'Empire ottoman, ceux qui les premiers entrent en contact avec la culture occidentale, gèrent-ils au XVIII^e siècle l'intégration de leur passé byzantin et post-byzantin, ressenti comme passé ethnique, dans cette nouvelle lecture linéaire du temps depuis l'Antiquité ?

Si le passé chrétien et traditionnel coexiste au début en tant que passé ethnique avec cette nouvelle représentation de l'Antiquité classique, il sera marginalisé progressivement, au fur et à mesure qu'on avance vers le XIX^e siècle. Byzance, cette terre de « bigoterie universelle » selon l'expression de Montesquieu, est l'antithèse même du rationalisme et du scepticisme des Lumières⁴ de la même façon que l'Antiquité classique représente un idéal politique et social universel. Les Lumières en Occident n'ignorent pas Byzance⁵, mais l'insèrent dans le schéma de la chute, de la détérioration du monde antique gréco-romain. Or, la longévité de Byzance, déjà problématique à expliquer dans le schéma de déclin et de la décadence appliqué par l'historiographie des Lumières⁶, pose aux intellectuels Grecs des problèmes spécifiques quant à la continuité historique revendiquée.

C'est par le développement de l'édition vers une production de plus en plus profane et, en ce qui concerne l'historiographie⁷, par la traduction des œuvres historiques,

² M. Herzfeld, *Anthropology through the looking-glass : Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge, 1987, p. 53-56.

³ N. Loraux et P. Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise : essai d'historiographie 1750-1850 » dans P. R. Bolgar (éd.), *Classical influences on Western thought A.D. 1650-1870*, Cambridge, 1979, p. 75.

⁴ Pour citer Voltaire, « l'empire grec est l'opprobre de la terre » : Voltaire, *Mélanges historiques*, t. I, Bâle, 1785, note s, p. 55. Voir aussi : E. Skopetea, *To « Πρότυπο Βασίλειο » και η Μεγάλη Ιδέα : Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Athènes, 1988, p. 83 ; G. Ostogorski, *History of the Byzantine State*, trad. par J. Hussey, Oxford, 1956, p. 5-6.

⁵ A. Guillou, « Le siècle des Lumières », *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 15, 1966, p. 27-39.

⁶ P. Lemerle, « La notion de décadence à propos de l'Empire byzantin » dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam : Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux, 25-29 juin 1956)*, Paris, 1957, p. 263-272.

⁷ Pour une bibliographie de la production historique de la période : D. Zakythinos, « Μεταβυζαντινή και νεωτέρα ελληνική ιστοριογραφία », *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών* 49, 1974, p. 57-103 ; G. Veloudis, *O Jacob Philipp Fallmerayer και η γένεση του ελληνικού ιστορισμού*, Athènes, 1982 ; C. Patrinelis, *Πρώιμη νεοελληνική ιστοριογραφία (1453-1821) : Περιλήψεις μαθημάτων*, Thessalonique, 1990 ; voir aussi P. Topping, « Greek historical writing on the period 1453-1914 », *The Journal of Modern History*

notamment de l'œuvre monumental de Charles Rollin (1661-1741) l'*Histoire ancienne*⁸ par Alexandros Kagkellarios en 1750⁹, mais aussi à travers l'édition des œuvres touchant spécifiquement à l'antiquité classique comme l'*Archéologie* de Georgios Sakellarios en 1796¹⁰ ou de diverses œuvres historiographiques portant sur le passé récent¹¹, que les élites grecophones, notamment dans les centres urbains de la Diaspora, se dirigent à la fin du XVIII^e siècle vers un nouveau rapport avec le passé, dénué de sa dimension religieuse, et se familiarisent aussi bien avec la civilisation classique qu'avec la certitude que cette civilisation constitue un héritage pour elles. Si ce changement s'opère au XVIII^e siècle, sa spécificité se trouve dans le fait qu'il est inséré dans un nouveau paradigme et qu'il est réalisé avec les outils conceptuels spécifiques à cette période. Probablement, un sentiment plus ou moins diffus de filiation avec les anciens Hellènes existe chez les populations grecophones de la période ottomane à travers la popularité des récits de la vie d'Alexandre le Grand¹², des légendes et des superstitions populaires, les vestiges archéologiques¹³. Or, la présence du passé classique au sein de ce que A. D. Smith appelle

33.2 1961, p. 157-173 ; A. Tabaki, « Byzance à travers les Lumières Néo-helléniques », *Europe, revue littéraire mensuelle* 822, 1997, p. 146-161. La première étude de la production historique grecque à partir de 1453 jusqu'à 1830 fut celle de Konstantinos Koumas, *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων από των αρχαιότατων χρόνων έως των ημερών μας, εκ παλαιών απανθισθείσαι, και τα νεώτερα εξ αρίστων Γερμανών ιστοριογράφων ελευθέρως μεταφρασθείσαι*, t. 6, Vienne, 1831, p. xxvii-xxxix.

- ⁸ C. Rollin, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs*, Paris, 1730–1738. Sur Rollin, qui fut élève de Bossuet, P. Gay, *The Enlightenment...*, p. 75 ; concernant la place de son œuvre dans la scène intellectuelle européenne du XVIII^e siècle, P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle : De Montesquieu à Lessing*, Paris, 1963, p. 190-193.
- ⁹ C. Rollin, *Παλαιά ιστορία των Αιγυπτίων, Καρχηδονίων, Ασσυρίων, Βαβυλωνίων, Μήδων, Περσών, Μακεδόνων και Ελλήνων [...] νυν πρώτου δε εις την απλήν ρωμαϊκήν διάλεκτον μεταφρασθείσα και μετ' επιμελείας διορθωθείσα παρά κυρίου Αλεξάνδρου Καγκελαρίου*, Venise, 1750 ; pour une description du contenu de chaque tome, É. Legrand, L. Petit et H. Pernot, *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVIII^e siècle*, t. I, Paris, 1918, p. 380-384 ; sur la datation exacte de la traduction grecque, K. Th. Dimaras, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Athènes, 2009 (1^e éd. 1977), p. 477.
- ¹⁰ G. Sakellarios, *Αρχαιολογία συνοπτική των Ελλήνων Περιέχουσα τας δογματικάς, πολιτικάς και πολεμικάς τάξεις, άμα δε και τα ήθη αυτών [...] Ερανισθείσα εκ διαφόρων συγγραφέων*, Vienne, 1796 ; les *Archéologies* sont des ouvrages sur la civilisation antique, les us, les arts, la mythologie, la religion, la vie politique etc. Dans la *Note aux lecteurs* l'éditeur écrit : « Là où on cultive l'esprit humain, l'Histoire a sans aucun doute la première place », p. xi s.n.
- ¹¹ M. Gedeon, *Η πνευματική κίνησης του Γένους κατά τον ΙΗ' και ΙΘ' αιώνα*, éd. par F. Iliou et A. Angelou, Athènes, 1976, p. 193-194.
- ¹² Concernant la popularité et les multiples éditions de la *Vie d'Alexandre* entre le XVI^e et le XIX^e siècle, G. Veloudis (éd.), *Διήγησις Αλεξάνδρου του Μακεδόνο*, Athènes, 1989, p. ix-cx.
- ¹³ Voir notamment I. Kakridis, « The Ancient Greeks and the Greeks of the War of Independence », *Balkan Studies* 4.2, 1963, p. 259-260 ; F. D. Dimitrakopoulos, *Βυζάντιο και νεοελληνική διάνοηση στα μέσα του δεκάτου ενάτου αιώνο*, Athènes, 1996, p. 20-23 ; R. Clogg, « Sense of the past in the pre-independence Greece » dans *Anatolica : Studies in the Greek East in the 18th and 19th centuries* (document n° XI), Aldershot, 1996, p. 9-10.

ethnohistoire grecque¹⁴ dans la mesure qu'elle soit réelle, n'est pas centrale dans la construction identitaire des populations grécophones –qui, elle, se base sur le présent, la communauté de foi, et non pas sur le passé commun¹⁵. Cette filiation est par ailleurs conçue en des termes prénationaux, et le passage du mythe à l'histoire et de la culture populaire à la conscience historique d'une continuité ne sera effectif qu'avec la médiation des intellectuels, vecteurs de la nouvelle base identitaire. Il faut toutefois souligner que pour les élites intellectuelles pré-modernes, la référence au passé classique ne fut jamais totalement absente, et ce, à travers l'étude du grec ancien, dont l'enseignement constitue le contenu presque exclusif des programmes scolaires au moins jusqu'au début du XIX^e siècle¹⁶. Mais cette référence est dénuée de tout contenu idéologique nationaliste apporté ultérieurement ; l'hellénisme des grécophones orthodoxes a une « saveur byzantine » et constitue la base d'une communauté imaginée religieuse¹⁷.

L'intérêt pour le passé ethnique se manifeste au début du XVIII^e siècle à travers un ouvrage de géographie écrit en 1728 par le Métropolitte d'Athènes Meletios¹⁸. L'ouvrage s'insère dans la tradition du XVII^e siècle, pendant lequel et sous l'influence des antiquaires¹⁹, l'espace acquiert une histoire, un passé²⁰, ce qui donnera lieu à des études de géographie historique ; cette dernière est, selon Momigliano, le prodrome des histoires

¹⁴ « *Ethnohistory* » ; sur le sujet, voir A.D. Smith, *Chosen peoples*, Oxford, 2003, chap. 7 ; la définition de Smith : « *The selective, shared memories of successive generations of the members of communities, and the way in which the generations represent and hand down the tales of the community's past to each other* », p. 169.

¹⁵ A. Politis, « From Christian Roman emperors to the glorious Greek ancestors » dans David Ricks et Paul Magdalino (éd.), *Byzantium and the modern Greek identity*, Aldershot, 1998, p. 4-6.

¹⁶ A. Angelou, *Των Φώτων Β' : Όψεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Athènes, 1999, p. 300 et *passim*.

¹⁷ « Ce n'est pas comme Grecs voulant gréciser, mais comme héritiers d'une civilisation universelle de langue grecque, que ces didascales tâchent de gagner par les écoles qu'on vient de fonder tout orthodoxe à leur hellénisme de saveur byzantine », N. Iorga, *Byzance après Byzance, continuation de l'« Histoire de la vie byzantine »*, Bucarest, 1935, p. 212-213.

¹⁸ Meletios [Mitrou], *Γεωγραφία παλαιά και νέα συλλεχθείσα εκ διαφόρων συγγραφέων παλαιών τε και νέων, και εκ διαφόρων επιγραφών των εν λίθοις, και εις κοινήν διάλεκτον εκτεθείσα...*, Venise, 1728 ; la *Géographie*, ouvrage « plutôt rébarbatif », était assez répandu dans les classes supérieures des Académies princières de Bucarest et de Jassy, faute de manuels « plus méthodiques », A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique, 1974, p. 246. L'ouvrage sera édité en 1807 par l'érudit Anthimos Gazis, qui y apportera que de peu nombreux changements.

¹⁹ Voir A. Momigliano, « Ancient History and the Antiquarian » dans *Studies in Historiography*, Londres, 1966, p. 1-39. Momigliano évoque un « nouveau humanisme », adopté par un public plus large au sein de la société éduquée, un humanisme de *gentlemen*, qui préfèrent voyager sur place et s'intéressent aux vestiges matériels du passé.

²⁰ Concernant ce que G. Toliaas appelle « la projection du monde ancien sur le monde contemporain » à travers les ouvrages de géographie des Lumières néohelléniques, G. Toliaas, « Χώρος και Ιστορία : Αρχαιοδομικές και ιστοριογραφικές προσεγγίσεις της Γεωγραφίας, 19ος-20ός αι. », dans P. Kitromilides et T. Sklavenitis (éd.), *Ιστοριογραφία της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας, 1833-2002 : Πρακτικά Δ' Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας*, t. II, Athènes, 2004, p. 77-120.

nationales²¹. Meletios donne un grand nombre d'informations historiques, mythologiques et archéologiques concernant les lieux qu'il décrit, et établit ainsi une identification entre Hellade et Grèce en construisant une « généalogie historique »²² des lieux géographiques qui font partie de la Grèce, dont la Macédoine et la Thrace, Constantinople comprise. Ce qui nous intéresse particulièrement est la place accordée à la période byzantine dans la généalogie de l'espace grec ou plutôt, selon Meletios, de l'espace *hellénique*, car les deux notions se superposent : « L'Hellade [=Ελλάς], nom grand et glorieux dans les temps anciens, petit et miséreux présentement, est appelée Grèce [=Γραικία] par les Européens qui ne sont pas Hellènes »²³. Puisque Constantinople fait partie de l'Hellade, le récit de la période byzantine fait partie du narratif hellénique ; ainsi Meletios donne un « Catalogue des Dynasties Impériales » auxquelles appartiennent les « rois de Constantinople »²⁴. Ces rois ne sont pas qualifiés d'Hellènes, bien qu'on y rencontre une distinction, pas toujours suivie, entre eux et les empereurs de Rome : ils sont les « rois chrétiens de Constantinople »²⁵. L'intégration du passé byzantin, chrétien, dans le passé ethnique ne constitue pas en soi un fait remarquable, surtout s'il est fait, comme la dernière citation le démontre, sur des bases religieuses ; ce qui est en revanche nouveau est l'intégration du passé païen dans la même narration, qui constitue l'ethnohistoire, non pas du *génos*²⁶ des

- ²¹ A. Momigliano, *Les fondations du savoir historique*, trad. par I. Rozenbaumas, Paris, 1991, p. 92-126.
- ²² L'expression est de S. Myrogiannis, « Naming the void: The invention of Byzantium in the Greek Enlightenment », dans K. Dimadis (éd.), *Identities in the Greek world (from 1204 to the present day): 4th European Congress of Modern Greek Studies Granada, 9-12 September 2010 : Proceedings*, t. III, Athènes, 2011, p. 458.
- ²³ Meletios [Mitrou], *Γεωγραφία...*, p. 304.
- ²⁴ «Κατάλογος των Αυτοκρατορικών Φυλών εξων οι Αυτοκράτορες και Βασιλείς της Κωνσταντινουπόλεως εχρημάτισαν », *ibid.*, p. 436.
- ²⁵ *ibid.*, p. 323. Selon Myrogiannis, Meletios utilise ce terme car il établit un schéma en quatre périodes distinctes : temps anciens, Empire romain, Empire des rois chrétiens et Empire ottoman, S. Myrogiannis, « Naming the void... », p. 2 ; cf. Meletios [Mitrou], *ibid.*, p. 437, où est narrée la fin de « l'Empire des romains », à savoir de l'Empire byzantin.
- ²⁶ En grec le mot *έθνος* désigne à la fois le groupe ethnique pré-national, à savoir une nation en puissance, et la nation dans le sens moderne du terme ; dans la littérature byzantine le terme *έθνος* peut revêtir un caractère péjoratif, décrivant les peuples « barbares », au contraire du terme *γένος*, *génos*, associé lui aux Romains. Voir par exemple les paroles attribuées à l'empereur Théophile par Théophane Continuatus « ...άλογον το οικείον δούναι ετέροις καλόν και την των όντων γνώσιν έκδοτον ποιήσαι τοις έθνεσι, δι ης το Ρωμαίον γένος θαυμάζεται », I. Bekker (éd.), *Theophanes Continuatus, Joannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, Bonn, 1838. p. 190. Sur le sujet, voir : J. K. Campbell et P. Sherrard, *Modern Greece*, New York, 1969, p. 20 ; D. Reinsch, « Η θεώρηση της πολιτικής και πολιτιστικής φυσιογνωμίας των Ελλήνων στους ιστορικούς της Άλωσης », dans *Byzance et l'hellénisme. L'identité grecque au Moyen-âge : actes du congrès international tenu à Trieste du 1er au 3 octobre 1997*, Paris, 1999, notamment p. 74-76 ; G. Page, *Being Byzantine : Greek identity before the Ottomans*, Cambridge, 2008, p. 41-42 ; A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium : The transformations of Greek identity and the reception of the classical tradition*, Cambridge, 2009, p. 87-88. Le mot *γένος*, largement utilisé pendant des siècles dans le monde grec, renvoie à une parenté de sang. Avec l'avènement des idées nationalistes, la différenciation de la population sur la base de l'identité religieuse – comme cela se faisait pendant des siècles au sein de l'Empire ottoman – devient

Romains, mais de l'Hellade, du *génos* des Hellènes. On se trouve devant la coexistence de deux perceptions, une première, traditionnelle, basée sur les critères pré-nationaux, et une autre qui se base sur un paradigme nouveau, selon lequel les Hellènes, groupe bien distinct des autres sur des critères ethniques (« les Européens ne sont pas des Hellènes », dit Meletios) disposent d'une appellation qui leur est propre, d'un espace défini et d'un passé spécifique, qui remonte à des temps antiques.

Un autre tournant important dans la production littéraire de la période est marqué par l'œuvre de Konstantinos dit Césaire Dapontès (1714-1784)²⁷ qui le premier se tourne vers le passé classique²⁸ pour y puiser des modèles moralisateurs²⁹. Plus particulièrement, dans son ouvrage *Miroir des Femmes* [= Καθρέπτης Γυναικών]³⁰ et dans un langage très simple et vif, adressé par conséquent à un public large, on voit que pour l'auteur, qui passe

caduque ; avec le passage dans une nouvelle ère, où le contenu conceptuel du mot change, le mot *έθνος* remplace graduellement *γένος*. Utilisé rarement jusque-là comme alternatif, il gagne du terrain au début du XIX^e siècle et remplace *γένος*, sans obtenir toutefois une distinction sémantique au contenu clair. Il faut souligner la préférence, surprenante compte tenu de son contenu traditionnel, de Adamantios Korais, figure magistrale dans la vie intellectuelle grecque et précurseur de l'expression des idées nationalistes modernes dans le monde balkanique, pour le terme *γένος*, fait qui pèsera, comme toute son œuvre, sur les intellectuels progressistes grecs, jusqu'aux dernières décennies du XIX^e siècle. Ce n'est toutefois qu'après la fondation de l'état grec que le mot *έθνος* commence à désigner ses citoyens tandis que *γένος* devient le terme utilisé pour désigner la totalité des Grecs, qu'ils soient déjà libérés ou non, ou une entité supra-ethnique définie en termes pré-nationaux, K. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος : η εποχή του, η ζωή του, το έργο του*, Athènes, 1986, p. 77-80. Dimaras souligne entre autres qu'en 1852 Spyridon Zampelios semble en faire un usage différent lorsqu'il écrit, en parlant de la chute de Constantinople : « Το γένος αιχμαλωτίζεται, το έθνος μένει όρθιον ». Cf. P. Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης: Από το « ελλαδικό » στο βουλγαρικό σχίσμα*, Héraklion, 2003, p. 21-23.

²⁷ Sur Dapontès, voir la contribution de Xavier Agati, « Le texte comme manifeste politico-théologique. Transmettre Byzance aux sujets et vassaux chrétiens de l'Empire Ottoman au XVIII^e siècle. Le cas du *Livre des Règnes* de Césaire Dapontès (1770-1774) », dans le présent volume. Voir aussi K. Sathas (éd.), *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη ή Συλλογή ανεκδότων μνημείων της Ελληνικής Ιστορίας*, t. III, Venise, 1872, p. xxviii-lxvii ; N. Camariano, « Constantin Dapontès et les Principautés Roumaines », *Revue des études sud-est européennes* 8.3, 1970, p. 481-494 ; K.Th. Dimaras, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας : από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας*, Athènes, 1968, p. 114-117. Voir également l'introduction de l'éditeur dans K. Dapontes, *Κήπος Χαρίτων*, éd. A. Angelou, Athènes, 1977, p. 14-113 ; une biographie assez détaillée et une notice bibliographique précède l'édition des *Éphémérides Daces* [= *Δακικές Εφημερίδες*] par É. Legrand en 1888, K. Dapontes, *Éphémérides Daces ou chronique de la guerre de quatre ans (1736-1739)*, éd. É. Legrand, t. I, Paris, 1888, p. ix-lxxiii.

²⁸ À titre d'exemple, le passé classique est totalement absent du récit du *Livre Historique* [= Βιβλίον Ιστορικόν] attribué à Dorothée de Monemvasia, et Alexandre le Grand n'y est mentionné que dans la mesure où il entre en contact avec les Hébreux, D. Kyrtatas, *Κατακτώντας την αρχαιότητα : Ιστοριογραφικές διαδρομές*, Athènes, 2003, p. 99. Voir aussi C. Mango, *Byzantium: The empire of new Rome*, Londres, 1980, p. 194-200.

²⁹ P. Kitromilides, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός : Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Athènes, 2000, p. 89-93 ; M. Gedeon, *Η πνευματική κίνησης...*, p. 191-193.

³⁰ K. Dapontes, *Καθρέπτης Γυναικών*, Leipzig, 1766 ; voir aussi É. Legrand, L. Petit et H. Pernot, *Bibliographie...*, p. 51-52.

une grande partie de sa vie et de sa carrière professionnelle dans la cour des princes de Moldo-Valachie, les héros de l'histoire antique ou de la mythologie, tels le roi de Sparte Léonidas, les héros mythologiques Achille et Hercule ou Alexandre le Grand, côtoient, en tant que modèles de vertu, des personnages bibliques, comme David et Esther, ou des héros chrétiens, comme l'empereur Constantin le Grand³¹. Même si sa démarche n'est pas historiographique, Dapontès est conscient de la gloire de ces ancêtres Hellènes qu'il reconnaît comme les siens³², tout comme l'avait fait Meletios. Du reste, cette nouvelle conscience, s'insère dans un narratif ethnique préexistant et coexiste harmonieusement avec le souvenir de Constantinople et de la magnificence impériale³³. Ainsi, aussi bien dans la *Géographie Historique* que dans le *Livre des Règnes* [= Βίβλος Βασιλειών], qui est un récit inédit en vers de l'histoire de l'Empire, les héros de la période médiévale, tels Digénis Akritas³⁴ et Skanderbeg³⁵ ou plutôt Georgios Kastriotis³⁶, renvoient à des héros, réels ou mythologiques, de l'Antiquité, tels Alexandre le Grand et Achille³⁷. Dapontès cristallise dans son abondante œuvre poétique cette période de transition, entre le monde ancien et

³¹ K. Dapontes, *ibid.*, t. I, p. 259-260, 294-297, 311 ; t. II, p. 63-68, p.401.

³² « Ελλάς, σοφία ζωντανή και το αυτής ταμείον/το των σοφών βασιλειον, η των ηρώων πόλις/ο νόμος και ο οφθαλμός της οικουμένης όλης/ το θησαυροφυλάκιον ήτον των κειμηλίων/το θέατρον των θαυμαστών οικοδομών, κτιριών [= *Hellade, sagesse vivante et lieu de dépôt de cette dernière, royaume des érudits, cité des héros, la loi et l'œil de tout l'univers, gardien des trésors, théâtre des bâtisses admirables*] ! » s'exclame-t-il dans son ouvrage *Géographie Historique* [= Γεωγραφία Ιστορική] cité par K. Sathas (éd.), *Μεσαιωνική ...*, t. III, p. xlv.

³³ *Ibid.*, p. xlv-xlvii.

³⁴ P. Vasileiou, « Συμπληρωματικά στην ελληνική εργογραφία της ιστορίας του Σκεντέρμπεη », *Ελληνικά* 35.1, 1984, p. 109-110. Sur Digénis, voir P. Odorico, *Akritas : L'épopée byzantine de Digénis Akritas. Versions grecque et slave suivies du Chant d'Armouris*, Toulouse, 2002 ; R. Beaton et D. Ricks (éd.), *Digenes Akrites. New approaches to Byzantine heroic poetry. [Papers arising from an international symposium held at King's College London in May 1992]*, Aldershot, 1993.

³⁵ K. Sathas (éd.), *Μεσαιωνική ...*, t. III, p. 1 ; P. Vasileiou, *ibid.*, p. 111-112.

³⁶ « Georgios Kastriotis est le nom donné par l'idéologie de la Grande Idée à Skender bey, qui fut d'origine albanaise », est le commentaire de M. M. Papaïoannou en 1956 à l'édition de l'*Histoire de Souli et de Parga* [= Ιστορία του Σουλίου και Πάργας] (Athènes, 1815) de Christophoros Perraivos, cité dans T. Giochallas, *Ο Γεώργιος Καστριώτης-Σκεντέρμπεης εις την νεοελληνικήν ιστοριογραφίαν και λογοτεχνίαν*, Thessalonique, 1975, p. 9. Il s'agit de l'hellénisation du Gjergj Kastrioti (1405-1468), fils de Gjon, seigneur de la région de Krutjë, à 20 km au nord de Tirana ; Skanderbeg se révolta contre le sultan Murad II, après avoir été officier de l'armée ottomane ; ses grandes capacités militaires lui ont valu le surnom d'*Alexandre*, Iskander. Sur Skanderbeg et son époque, A. Gegaj, *Albanie et l'invasion turque au XV^e siècle*, Paris, 1937. Sur l'importance de la légende de Skanderbeg dans le narratif national albanais, *Deuxième Conférence des études albanologiques, à l'occasion du 5e centenaire de la mort de George Kastriote-Skanderbeg, Tirana, 12-18 janvier 1968*, Tirana, 1969 ; S. Schwandner-Sievers et B. J. Fischer (eds.), *Albanian identities: myth and history*, Londres, 2002 ; pour une bibliographie internationale, A. Kostallari, « Skanderbeg dans la littérature mondiale » dans *Deuxième Conférence des études albanologiques, à l'occasion du 5e centenaire de la mort de George Kastriote-Skanderbeg, Tirana, 12-18 janvier 1968*, t. II, Tirana, 1969, p. 455-483 ; pour une bibliographie grecque, T. Giochallas, *ibid.*

³⁷ P. P. Vasileiou, « Συμπληρωματικά... », p. 112-113.

le monde nouveau³⁸, qui fut si manifeste dans le milieu phanariote des Principautés où la tradition constantinopolitaine coexistait avec les influences occidentales³⁹.

Ioannis Stanos rédige en 1767 une traduction en grec moderne⁴⁰ d'un recueil de textes de la *Byzantine* du Louvre⁴¹, à savoir du corpus de textes de chroniqueurs byzantins⁴² ; il y ajoute deux volumes qui portent sur la période post-byzantine jusqu'à 1703⁴³. L'édition est précédée par un *Prologue* où l'éditeur, Agapios Loverdos, auteur lui-même d'un ouvrage historique traitant les guerres russo-turques, exprime, sous l'influence du rationalisme, ses soucis méthodologiques quant à l'utilisation des sources byzantines : les contradictions entre différentes sources, les préjugés, la subjectivité, la ruse des auteurs, les erreurs, la détérioration des manuscrits, tout ce que l'éditeur doit confronter et corriger afin d'atteindre la vérité historique. Or, malgré cet esprit critique, influencé par le nouveau regard rationnel sur le monde⁴⁴, les auteurs byzantins sont bien intégrés dans un recueil à ambition historique, avec une certaine indulgence quant à leurs lacunes⁴⁵, en tant qu'historiens *Hellènes*. Koraïs, en 1803, se référa, parmi d'autres preuves du réveil intellectuel opéré parmi les Grecs, telles les traductions des manuels scientifiques, à cette œuvre de Stanos, en l'appréciant en tant que document historique : « *Une bonne partie des auteurs de la Byzantine [du Louvre], déjà traduite, apprend au peuple, parmi lequel elle est répandue, la véritable cause de ses malheurs* »⁴⁶.

³⁸ Si Dapontès tourne le regard vers l'Antiquité grecque pour y puiser des exemples de vertu, dans l'ensemble de son œuvre, écrite dans un esprit de vulgarisation, on trouve également de l'intérêt pour le monde qui lui est contemporain. Il raconte en vers l'histoire de la découverte de l'Amérique, K. Dapontes, *Καθρέπτης...*, t. II, p. 45-46 ; les *Éphémérides Daces* est le récit de la guerre entre les Empires autrichien et ottoman jusqu'à 1739, K. Dapontes, *Éphémérides...* ; cf. M. Apostolopoulou-Paizi, « Το χειρόγραφο του 'Χρονογράφου του Δαπόντε' και η λύση ενός ανίγματος », *Ερανιστής* 24, 2003, p. 85-94.

³⁹ K. Th. Dimaras remarque que chez les Phanariotes le sens de l'héritage familial, fortement lié à Byzance, ne s'identifie pas avec leur conception de l'histoire, qui est influencée par les Lumières et par les thèses de Gibbon ; après la fondation du Royaume grec, ils seront les vecteurs d'un anti-byzantinisme solide, K. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, Athènes, 2009 (1^e éd. 1994), p. 231-236.

⁴⁰ I. Stanos, *Βίβλος χρονική περιέχουσα την Ιστορίαν της Βυζαντίδος. Μεταφρασθείσα εκ του Ελληνικού εις το κοινόν ημέτερον ιδίωμα*, Venise, 1767.

⁴¹ *Corpus scriptorum historiae byzantinae*. La première édition en 24 volumes est publiée à Paris entre 1648 et 1711 ; il y aura une deuxième à Paris (1729-1733) et une autre à Venise.

⁴² Selon Veloudis, Stanos travaille vraisemblablement à partir de l'édition vénitienne (1729-1733), beaucoup plus concise que l'édition originale, G. Veloudis, *O Jacob Philipp Fallmerayer...*, p. 12.

⁴³ Sur les sources utilisées par Stanos pour la période post-byzantine, N. Svoronos, « Ιωάννης Στάνος », *Αθηνά* 49, 1939, p. 233-242 ; C. Patrinelis, *Πρώμη νεοελληνική ιστοριογραφία ...*, p. 35.

⁴⁴ Le rationalisme est toutefois critiqué, notamment dans la réfutation de Spinoza, N. Svoronos, *ibid.*, p. 242.

⁴⁵ « *Τούτοι οι στοχασμοί έγιναν διά να δικαιώσουν τους Συγγραφείς της Βυζαντίδος ανίσως εις κάποιους τόπους της Ιστορίας εφάνησαν ελλειπείς* », I. Stanos, *Βίβλος...*, p. 3 s.n.

⁴⁶ A. Koraïs, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce, lu à la Société des observateurs de l'homme le 16 nivôse an XI (6 janvier 1803)*, s.l., s.d., p. 56. Selon B. Anderson, le texte de Koraïs

Dimitrios Katartzis ou Fotiadis (1730-1807), est un érudit dont l'œuvre très importante, écrite entre 1783 et 1791⁴⁷, exerce une grande influence sur la scène intellectuelle des Principautés danubiennes, malgré le fait qu'elle demeure inédite à son époque et nous soit parvenue grâce à K. Th. Dimaras⁴⁸. Katartzis est un phanariote polyglotte qui occupe de hautes fonctions auprès des princes de Valachie. Il demeure attaché aux concepts politiques du despotisme éclairé⁴⁹. Il est très influencé par les philosophes encyclopédistes⁵⁰ et une grande partie de son œuvre est consacrée à la pédagogie et à la question de la langue. Il préconise l'adoption de la langue parlée, la *roméiki* [= ρωμαίικη] par opposition à l'*hellénique*, le grec ancien, dans l'enseignement⁵¹. En ce qui concerne sa conception historique, dans ses essais linguistiques et pédagogiques on distingue une première référence explicite à la continuité de l'hellénisme, dans un schéma qui inclut la période byzantine, et ceci exprimé dans un vocabulaire assez novateur. En effet, Katartzis utilise le mot *ethnos* délibérément, à la place du mot *génos*, avec un contenu novateur, pour signifier par exemple une « communauté politique »⁵² à laquelle l'homme doit

est emblématique du changement de conscience opéré par le nationalisme ; B. Anderson, *L'imaginaire national...*, p. 43-44.

⁴⁷ K. Th. Dimaras, « Δ. Καταρτζής » dans D. Katartzis, *Δοκίμια*, éd. K. Th. Dimaras, Athènes, 1974, p. viiii-lxxxvii.

⁴⁸ D. Katartzis, *Δοκίμια...* ; idem, *Τα ευρισκόμενα* éd. K. Th. Dimaras, Athènes, 1970 ; voir aussi P. Kitromilides, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός...*, p. 202-222.

⁴⁹ Sur ce courant politique des Lumières néohelléniques, P. Kitromilides, *ibid.*, chap. 4.

⁵⁰ D. Apostolopoulos, « Καταρτζής και Montesquieu. Νεότερα στοιχεία », dans *Μνήμη Άλκη Αγγέλων. Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος. Ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας. Πρακτικά Ι΄ Επιστημονικής Συνάντησης*, Thessalonique, 2004, p. 51-58.

⁵¹ P. A. Mackridge, *Language and national identity in Greece, 1766-1976*, Oxford, 2009, p. 92-97 ; A. Angelou, *Των Φώτων Β΄...*, p. 286 et *passim*. Sur le virage de la modernité vers les langues vernaculaires, voir notamment B. Anderson, *L'imaginaire national...*, p. 77 et *passim*. Anderson cite la formule de Tom Nairn (*The break-up of Britain*, Londres, 1977) : « La nouvelle intelligentsia bourgeoise de nationalisme devait convier les masses à entrer dans l'histoire ; et le carton d'invitation devait être rédigé dans une langue qu'elles comprenaient », p. 88.

⁵² Katartzis, en parlant des ancêtres de ses contemporains, parmi lesquels Périclès, Thémistocle, Narsès et Bélisaire – deux généraux byzantin du VI^e siècle – et Jean I^{er} Tzimiskès, incite ses contemporains à être fiers d'appartenir à la même « communauté politique » [= πολιτική κοινωνία] qu'eux, tandis qu'un peu plus loin utilise le terme *ethnos* pour désigner cette communauté : « Ὦντας λοιπόν κ'εμείς οπωσούν ένα έθνος, κ'έχοντες πατρίδα φίλον έδαφος, πρέπει να'χουμε οικείαις ιδέαις που μας ταιριάζουν », D. Katartzis, « Συμβουλή στους νέους πώς να ωφελιούνται και να μην βλάπτονται απτά βιβλία τα φράγκικα και τα τούρκικα, και ποια να'ναι η καθ' αυτό τους σπουδή », dans *Δοκίμια...*, p. 46 ; dans le même essai, en critiquant tous ceux qui adoptent l'ethnonyme *Hellène*, contraire à la tradition : « Αλλά κ'όξ'απτούς σπουδαίους μας οπού είπα, όλο το έθνος μας τώρα, όταν λεν Έλληνα, νοούνε ειδωλολάτρη· ειδέ και το πάρουμ'απλώς στην πρώτη του σημασία, όνομα εθνικό, για τούτο κ'όποιος διαβάση ελληνικά δεν γίνεται Έλληνας, καθώς μητ'όποιος μαθ'άλλη γλώσσα, δεν παρονομάζεται απ'εκείνηνα », p. 50. Selon Kitromilides, chez Katartzis le mot *ethnos* acquiert le contenu du mot *nation* dans son sens moderne, P. Kitromilides, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός...*, p. 216 ; selon Koubourlis, les positions de Katartzis quant à l'identité nationale sont définies par les contraintes sociales et idéologiques liées au contexte spécifique dans lequel il vit et travaille, à savoir la cour des princes phanariotes, et par conséquent demeurent attachées à la culture traditionnelle tout en contenant

s'attacher plus qu'à sa famille⁵³. Pour Katartzis, les Grecs de son époque sont tout aussi bien des descendants de Périclès et d'autres *Hellènes* que de Théodose, de Bélisaire, de Jean Tzimiskès et d'autres *Romains*⁵⁴. On note cependant qu'il s'agit d'une filiation conçue en des termes traditionnels, une filiation par le sang, un lien primordial, pré-national⁵⁵. Un autre point important est la distinction entre origine et identification : selon Katartzis, le *roméos* [= *ρωμηός*] de son époque, même s'il leur succède, ne s'identifie pas, à ces ancêtres *Hellènes* qui lui étaient différents sur tout, religion y comprise⁵⁶. Katartzis s'oppose, jusqu'à 1791⁵⁷, à l'archaïsme linguistique et dans cet esprit le terme *hellénique* garde pour lui sa signification traditionnelle, à savoir tout ce qui caractérise la Grèce antique par opposition à *roméikos* [= *ρωμαίικος*], qui se rapporte à la réalité spécifique des Grecs orthodoxes de son époque. Cette distinction exprime la position de Katartzis sur la question de la langue, mais pas seulement : il est indigné par tous ceux qui, par amour immodéré pour les lettres classiques veulent s'appeler *Hellènes*⁵⁸ et choisissent ainsi de s'identifier avec un passé païen. Dans un certain sens, Katartzis, exprime les aspirations hésitantes de son monde : bien qu'en communication directe avec la pensée européenne, il ne reste pas moins phanariote et constantinopolitain, attaché aux structures traditionnelles prémodernes⁵⁹ et baigné dans le climat culturel des Principautés

des aspirations modernistes, I. Koubourlis, *La formation de l'histoire nationale grecque : L'apport de Spyridon Zambélios, (1815-1881)*, Athènes, 2005, p. 58-60.

- ⁵³ Une thèse adoptée probablement chez Montesquieu, mais qui chez Katartzis est dénuée de sa dimension cosmopolite, D. Apostolopoulos, « Καταρτζής και Montesquieu... », p. 53-57.
- ⁵⁴ « Αφ'ού ένας Ρωμηός συλλογιστή μια φορά πως κατάγεται από τον Περικλέα, Θεμιστοκλέα και άλλους παρόμοιους Έλληνες, ή απτούς συγγενείς του Θεοδοσίου, του Βελισάριου, του Ναρσή, του Βουλγαροκτόνου, του Τζιμισκή κ' άλλων τόσων μεγάλων Ρωμαίων, ή έλκη το γένος του από κανέναν άγιο, ή από κανέναν του συγγενή, πώς να μην αγαπά τους απογόνους εκείνων κ' αυτώνών των μεγάλων ανθρώπων ; Πώς να μην τό'χη χαρά του να συστύχη σε τέτοια πολιτική κοινωνία που συναπαρτίζουν αυτοί; », D. Katartzis, « Συμβουλή στους νέους... », p. 45-46.
- ⁵⁵ E. Shills, « Primordial, personal and civil ties : Some particular observations on the relationships of sociological research and theory », *The British Journal of Sociology* 8, 1957, p. 130-145.
- ⁵⁶ «... δύο έθνη, ελληνικό και ρωμαίικο, 'που διέχουν δύο χιλιάδες και περισσότερα χρόνια αναμεταξύ τους, τα έχει για ένα, το ελληνικό, γιατί μόνε το μεταγενέστερο κατάγεται από προγενέστερο· αυτά όμως διαφέρουν εν'απ' άλλο και στην τύχη και στο πολίτευμα και στη θρησκεία και στα ήθη και στη γλώσσα και στη διαγωγή, ως και στα ρούχα και οικηματικά σκεύη τους », D. Katartzis, « Λόγος προτρεπτικός στο γνώθι σαυτόν και στην κοινή παιδαγωγία του έθνους, ή σοφός, ημιμαθής, αμαθής » dans *Ta ενρρισκόμενα...*, p. 104-105. Katartzis fait la différence entre *roméos* [= *ρωμηός*] et *romain* [*ρωμαίος*] le premier terme renvoyant à ses contemporains chrétiens orthodoxes et le deuxième aux de byzantins : par exemple, Basil II est romain, au même titre que Julien l'Apostat.
- ⁵⁷ C'est lui-même qui donne l'année de ce virage ; Dimaras propose quelques pistes d'explication, K. Th., Dimaras, « Δ. Καταρτζής... », p. xiii-xviii. Par la suite, Katartzis translitère lui-même nombre de ses essais dans un dialecte archaïsant.
- ⁵⁸ « ... μερικοί σπουδαίοι ενάντια και στους κανόνες της γραμματικής τολμούν ν'αλλάξουν σημασία λέξεις, και να λεν τον εαυτό τους Έλληνα, και να μην τό'χουν πρόκριμα καθό χριστιανοί, και ατιμία καθό Ρωμιοί, που οι γονείς μας Ρωμαιοί δεν το εδέχηκαμ οξ' από έναν, τον παραβάτη Ιουλιανό, που ενασμενίζονταν να λέγεται Έλληνας; », D. Katartzis, « Συμβουλή στους νέους... », p. 50.
- ⁵⁹ I. Koubourlis, « Η ιδέα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους στους εκπροσώπους του

danubiennes, où l'identification avec une continuité byzantine demeure particulièrement vivante⁶⁰. L'indépendance politique ne semble pas faire partie de son projet, et l'instruction des jeunes semble être primordiale dans un projet de promotion culturelle et politique au sein de l'Empire ottoman⁶¹.

La *Géographie moderne* [= Γεωγραφία Νεωτερική]⁶², est une des œuvres les plus importantes dans la production des Lumières néohelléniques. Au XVIII^e siècle, l'intérêt pour la géographie est intimement lié à l'influence de la pensée occidentale. Il exprime bien plus que la soif de la connaissance du monde ; il fait partie des épiphénomènes du nouveau paradigme scientifique et exprime une nouvelle conscience profane appliquée à l'espace⁶³. D'ailleurs, en dehors de Meletios, auteur d'une autre *Géographie* en 1728, des figures importantes du mouvement des Lumières, tels N. Theotokis et I. Mœsiodax, écrivent des manuels de géographie, destinés aux écoles où l'enseignement de la matière s'introduit durant le dernier quart du XVIII^e siècle⁶⁴. Les deux auteurs de la *Géographie moderne*, Daniil Filippidis et Grigorios Konstantas, connus également sous le surnom commun de *Dimitrieis* [= Δημητριάδης], sont issus eux aussi du monde phanariote. Tous les deux sont membres du clergé⁶⁵, élèves de Katartzis – dont ils adoptent, du moins au début, la théorie sur la langue⁶⁶ – dans l'Académie princière de Bucarest et par la suite,

ελληνικού Διαφωτισμού : Η διαμάχη για το όνομα του έθνους και οι απόψεις για τους αρχαίους Μακεδόνες και τους Βυζαντινούς », *Δοκίμης* 13-14, 2005, p. 147-151.

⁶⁰ A. Tabaki, « Byzance ... », p. 148-151.

⁶¹ A. Politis, « From christian emperors... », p. 7.

⁶² G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία Νεωτερική. Ερανισθείσα από διάφορους συγγραφείς*, Vienne, 1791. Voir aussi A. Koumariou, « Εισαγωγή » dans *Γεωγραφία Νεωτερική*, éd. par A. Koumariou, Athènes, 1988, p. 9*-79* ; idem, *Η « Νεωτερική Γεωγραφία » των Δημητριάδων (Ανάπτυξη από τις « Εποχές » 32)*, Athènes, 1965. La *Géographie Moderne* est une œuvre en grande partie originale, bien que les deux auteurs aient compilé, selon la pratique de l'époque, différents ouvrages français, notamment dans la partie théorique et la géographie des pays occidentaux, A. Koumariou, « Εισαγωγή », *ibid.*, p. 45*-50* ; P. Kitromilides, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός...*, note 29, p. 544-545.

⁶³ Sur la philosophie politique qui s'exprime dans les *Géographies*, P. Kitromilides, *ibid.*, chap. 3. Concernant l'importance de la *Géographie Moderne* dans la naissance de la science du folklore en Grèce, A. Kyriakidou-Nestoros, *Η Θεωρία της ελληνικής λαογραφίας: Κριτική ανάλυση*, Athènes, 1978, p. 54-57.

⁶⁴ A. Koumariou, « Εισαγωγή », p. 11*-12* ; sur l'enseignement de la géographie, A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières...*, p. 244-251, 560-569 et 596-597.

⁶⁵ À l'instar d'un grand nombre d'intellectuels de la période ; ceci n'a pas empêché les auteurs de la *Géographie moderne* d'exprimer une critique implacable envers le monachisme, voir plus bas. Peter Mackridge recense, parmi les trente-six intellectuels représentatifs des Lumières néohelléniques de la période 1780-1830, treize ecclésiastiques dont grand nombre furent d'ailleurs accusés d'athéisme à cause du rationalisme de leurs enseignements ; P. A. Mackridge, *Language and national identity...*, p. 64-65 ; P. Kondylis, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός : Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Athènes, 1988, p. 89-93 et *passim*.

⁶⁶ Ils écrivent dans un idiome très simple, ce qui fait dire K. Koumas qu'il utilisent un « langage encore plus grossier que la langue vulgaire [= Έδωκαν μίαν Νεωτερικήν Γεωγραφίαν με γλώσσαν χυδαιότεραν και αυτής της χυδαίας] : K. Koumas, *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων...*, t. 12, Vienne, 1832, p. 576-577 ; cf. idem, « Διατριβή εις κατηγορίας τινος της του Δούκα Αργούς », *Ερμής ο Λόγιος* 3, 1813, p.

professeurs dans les mêmes Académies. Ils furent les premiers à intégrer dans l'histoire grecque la période macédonienne et hellénistique⁶⁷ ainsi que la période byzantine – qu'ils appellent l'Empire des Hellènes, Αυτοκρατορία των Ελλήνων⁶⁸ – dans le *Précis historique* [= Επιτομή Χρονολογική και ιστορική των μεταβολών της Ελλάδος] qui précède la géographie de la Grèce⁶⁹. Il faut souligner que leur vision historique ne se limite pas à ce *Précis*, mais est exposée tout au long de l'œuvre, qui, en ce qui concerne la Grèce, propose la définition de l'espace ethnique hellénique sur des bases historiques⁷⁰. Fervents admirateurs de la France des Lumières bien que perplexes face à la Révolution (on est en 1791)⁷¹, et partisans de l'humanisme politique, ils adoptent l'orientation politique de l'historiographie des Lumières et leur récit de l'histoire de la Grèce classique constitue une occasion pour un exposé de leur philosophie politique et de leur critique quant à leur propre époque : la corruption des chefs politiques, l'arrogance des Spartiates et des Athéniens⁷², la convoitise, ont causé le déclin du monde grec de la période classique. À l'instar de tous les intellectuels grecs de leur époque, ils aspirent à la diffusion des lumières de l'Occident éclairée dans le but de réveiller le *génos* mais leur admiration envers l'Europe est mêlée à une fierté humiliée par la situation de la Grèce⁷³ ; en préambule de la

289. Concernant les positions théoriques des Dimitrieis sur le sujet, G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 129-134 et 177-183. Konstantas prendra plus tard ses distances et fera un retour vers une langue plus archaïsante.

⁶⁷ Sur des différentes perceptions d'Alexandre le Grand et des Macédoniens, K. Demetriou, « Historians on Macedonian Imperialism and Alexander the Great », *Journal of Modern Greek Studies* 19.1, 2001, p. 23-60 ; cf. A. Bayliss, « Greek, but not Grecian? Macedonians in Enlightenment Histories » dans James Moore, Ian Macgregor Morris et Andrew Bayliss (éd.), *Reinventing history : The enlightenment origins of ancient history*, Londres, 2008, p. 219-246 ; P. Vidal-Naquet, « Les Alexandres » dans *Les Grecs, les historiens, la démocratie : Le grand écart*, Paris, 2000, p. 111-134.

⁶⁸ G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 119-120 et 121 ; Tabaki considère que les Dimitrieis « ont conscience du caractère hellénique (en termes plus exacts, il faut plutôt parler d'un processus d'hellénisation graduelle) acquis par l'Empire byzantin », A. Tabaki, « Byzance... », p. 156.

⁶⁹ G. Konstantas et D. Filippidis, *ibid.*, p. 108-123 ; concernant les sources utilisées par les auteurs, notamment pour cette partie historique, à savoir le « Précis chronologique et historique des révolutions de la Grèce », tiré de l'ouvrage de Charles-Joseph Panckoucke, *Encyclopédie Méthodique* (Paris, 1789), voir A. Koumariou, « Εισαγωγή », p. 40*-42*.

⁷⁰ D'ailleurs, ils conçoivent une Grèce bien plus grande que l'Hellade historique ; elle comprendrait une grande partie de la péninsule balkanique et l'Asie Mineure ; G. Konstantas et D. Filippidis, *ibid.*, p. 127-128.

⁷¹ « Οι Φραντσέζοι είναι οπού δίνουν τους τρόπους την σήμερα στα άλλα έθνη, καθώς ποτέ οι Έλληνες, οι Έλληνες οπού προξενούσαν θαύμα και φόβο ποτέ, και τώρα έλεος και περιφρόνησι. Όλα ακμάζουν στη Φράντζα » ; « Αυτή η διόρθωσι οπού θέλησε να κάμη [=Helvetius Necker], εστάθηκε το ζώπυρο της μεταβολής, το οποίο ο δημαγωγός Μιραμπό φυσώντας το, άναψε τη φλόγα, η οποία τι θα κάμη, θα κάμη ή θα φωτίση τη Φράντζα, ο καιρός θα το δείξη », *ibid.*, p. 558-559 et p. 565.

⁷² Sous ce prisme, les victoires dans les guerres médiques furent fatales à la Grèce : « Η ματαιότης εις την οποία τους έβαλε η καλή απόβασι, και το δεσποτικό πνεύμα τους έκαμε να γυρίσουν τα όπλα άπάνω τους », *ibid.*, p. 111.

⁷³ Kitromilides utilise le terme de « mélancolie » pour décrire ce sentiment d'insatisfaction profonde des intellectuels grecs quant à la situation de leurs compatriotes, qui leur pousse à la redécouverte du passé

partie de l'ouvrage consacrée à la géographie grecque, ils expriment leur ambition d'offrir un traité de géographie qui permettrait à leurs compatriotes, descendants des géographes comme Hécatée, Strabon, Ptolémée et Pausanias, de ne plus être humiliés à force d'être obligés, afin d'en apprendre plus sur leur propre pays, de recourir aux ouvrages écrits par des étrangers, à savoir des Européens, qui, bien qu'ils se posent en exemples à imiter, ne sont ici que « les descendants des Scythes, des Celtes, des Goths »⁷⁴. Novateurs également quant à leur méthode, en ligne directe avec l'esprit scientifique des encyclopédistes, Filippidis et Konstantas parcoururent les régions grecques et s'appuient sur leurs propres observations ou sur des informations collectées auprès de leurs compatriotes pour rédiger leur *Géographie*.

Dans l'ouvrage, la région géographique de Thrace fait partie de l'Hellade⁷⁵ et la période macédonienne est intégrée dans le narratif du Génos hellénique⁷⁶, grâce notamment au personnage d'Alexandre le Grand⁷⁷. Or, cela ne se fait pas sans ambivalence : l'*ethnos* des Hellènes a connu une large expansion pendant le règne d'Alexandre et la campagne militaire de ce dernier est conçue comme une mission civilisatrice qui a permis la diffusion de la culture et de la nation hellénique. Mais, si les Macédoniens ne sont point perçus comme des barbares⁷⁸, ils ne sont pas non plus des *Hellènes* : ils s'imposent face aux Hellènes qui, après la mort d'Alexandre, sont tantôt soumis aux Macédoniens, tantôt aux rois de Syrie, jusqu'à la Ligue Achéenne qui leur restitue leur liberté⁷⁹. Si, comme

historique prestigieux pouvant répondre à leur sens de dignité, P. Kitromilides, « The Enlightenment East and West : a comparative perspective on the ideological origins of the Balkan political traditions », *Canadian Review of Studies in Nationalism* 10, 1983, p. 57-58.

⁷⁴ « Αχ! Τι εντροπή μεγάλη είναι εις ημάς, εις τους απογόνους του Εκαταίου, του Στράβωνος, του Πτολεμαίου, του Πausανία και άλλων τοιούτων, να τρέχουμε εις τους απογόνους των Σκυθών, των Κελτών και των Γόθων να μάθουμε τίποτες δια την Ελλάδα μας », G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 107.

⁷⁵ « Περιγράφοντας την Ελλάδα, θέλω την δώση μία έκτασι μεγαλύτερη απ'εκείνη οπού την δίδουν οι Ευρωπαίοι, και ακολούθως πολύ μεγαλύτερη από εκείνη οπού οι παλαιοί γεωγράφοι την έδιναν· δια τον αυτό λόγο οπού οι παλαιοί ωνόμασαν και τη Μακεδονία Ελλάδα, και οι νεώτεροι την Θράκη », *ibid.*, p. 124 et *passim*. La région de Macédoine faisait partie de la Grèce déjà dans la *Géographie* de Maletios, Meletios [Mitrou], *Γεωγραφία...*, p. 305.

⁷⁶ Conception novatrice au sein de la littérature érudite grecque du XVIII^e siècle, mais qui se trouve en harmonie avec la vision de l'historiographie européenne de la période, A. Bayliss, « Greek, but not Grecian ? ... », p. 223-228.

⁷⁷ Selon Koubourlis, la conception favorable d'Alexandre le Grand n'est pas sans rapport avec l'*espérance russe* à laquelle adhèrent les auteurs, I. Koubourlis, *La Formation...*, p. 64-65 ; la *Géographie Moderne* est par ailleurs dédiée au Prince Grégoire Potemkin, généralissime des armées russes.

⁷⁸ « Το έθνος των Ελλήνων εξαπλώθηκε πολύ εις τον καιρό του Μεγάλου Αλεξάνδρου, μα αυτός ο μέγας άνδρας, κακή τύχη αυτών και της φιλοσοφίας και της ανθρωπότητας [...] απέθανε » ; « Οι βασιλείς της Μακεδονίας εστάθηκαν φιλόμουσοι με υπερβολή και είναι πολλά αξιέπαινοι δι' αυτό [...] Είχε κάθε άδικο λοιπόν ο Δημοσθένης να λέγη τους Μακεδόνας βαρβάρους· μαλιστα τότε αυτό το επώνυμο άρμοζε περισσότερο εις τους Αθηναίους παρά εις τους Μακεδόνας » ; G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 125 et 250.

⁷⁹ « Οι Μακεδόνας ήταν φύσει γενναίοι, και αυτό το φυσικό [...] τους εκατέστησε τέλος πάντων το πρώτο

nous le verrons par la suite, Konstantas et Filippidis appliquent à Byzance les catégories d'analyse des Lumières, ils l'intègrent pleinement dans l'ethnohistoire grecque. Plus précisément, leur apport théorique est la notion de l'« hellénisation »⁸⁰ progressive de l'Empire romain ; il s'agit en fait de l'intégration de Byzance dans le narratif historique grec, dans le cadre d'une conception théorique qui propose à la fois une narration continue depuis l'Antiquité et une interprétation de la pérennité du *génos*. Ainsi, dans l'Introduction de la *Géographie* proprement dite, Filippidis et Konstantas théorisent, eux aussi, quant à l'utilisation du nom ethnique *Romanos* [= Ρωμάνος], Romain : selon eux, et à l'encontre de la thèse de Katartzis, les habitants Hellènes de Constantinople, de Thrace, et par la suite de toutes les régions, adoptent progressivement et abusivement le nom des leurs tyrans romains et considèrent, par ignorance, que le nom Hellènes signifie « païens »⁸¹. Cependant, par la suite, même les vrais Romains, qui se sont installés à Constantinople, adoptent la langue hellénique, à savoir la langue de l'érudition⁸² et s'hellénisent. Cette conception de l'identification ethnique/nationale sur la base de la langue, transparaît, dans un autre passage où les auteurs déplorent la perte pour l'hellénisme des régions comme

έθνος του Κόσμου, και νικητάς και αυτών των ιδίων Ελλήνων » ; « Η κατάσταση της Ελλάδος εστάθηκε πάντοτε μπερδευμένη και δυστυχημένη εις τους διαδόχους του Αλεξάνδρου και εις τους ακολούθους, και υποκείμενη πότε εις τους Μακεδόνας, πότε εις τους βασιλείς της Συρίας, δεν εξανάρχησε να αναπνέη ταις γλυκύτερες της ελευθερίας χαμέναις από τα 343 και 342, παρά όταν οι Αχαιοί έβαλαν ταις καταβολαίς ενός συστήματος οπού έκαμε μια ξαναζήση η παλαιά διοίκησι της Ελλάδος » ; *ibid.*, p. 249 et 115.

⁸⁰ *Εξελληνισμός* ; sur l'utilisation du terme équivalent de « roumanisation » par lequel Filippidis, dans sa *Géographie de la Roumanie* [= Γεωγραφικόν της Ρουμανίας] (Leipzig, 1816) conçoit un processus analogue chez les Roumains, voir C. Tsourkas, « Les historiographes grecs de l'époque phanariote et les problèmes fondamentaux de l'histoire roumaine » dans *L'Époque Phanariote : Symposium à la mémoire de Cléobule Tsourkas (21-25 Octobre 1970)*, Thessalonique, 1974, p. 454, où est cité l'extrait suivant de l'ouvrage de Filippidis : « Τον λαόν τούτον τον μεταξύ Τύρα και Πόντου, Ίστρου και Τισσού νεμόμενον, σύμμικτον εκ πολλών λαών ηγητέων κατάγεσθαι [...] οι πάντες όσοι κατέμειναν ενταύθα, τα των ρουμούνων ενεγκαλισάμενοι κατ'ολίγον εξερρουμονίσθησαν και ουδέν ίχνης αυτών τε καταλέλειπται, εκτός τιων ονομάτων, γνωστών μόνων και τοιούτων όντων αμυδρόν, λέγω, μεγάλων εθνών οιχηθέντων μνημόσυνον » ; le passage exprime une conception du processus national d'une manière plus aboutie, grâce sûrement à la distance de vingt-cinq ans qui sépare l'ouvrage de la *Géographie Moderne*, période très féconde quant à la sensibilisation nationale ; cf. I. Koubourlis, *La Formation...*, n. 24, p. 65-66. Voir également P. Kitromilides, « 'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans », *European History Quarterly* 19, 1989, p. 149-192. Par ailleurs, la *Géographie de la Roumanie* connût un accueil défavorable auprès du public grec de son époque, que ce soit à cause de sa langue ou de son sujet : « ...ο συγγραφεύς είναι Γραικός, καθώς το συμπεραίνω και εκ του "της ημετέρας Ελλάδος" σελ. 97, ως λόγιος πρέπει να ηξέυρη ότι το γένος εισέτι έχει έλλειψιν εγχειριδίου Ιστορικού ή Γεωγραφικού της Ελλάδος κι άλλων ουσιωδεστέρων βιβλίων· εις τι λοιπόν προς το παρόν η Ιστορία και το Γεωγραφικόν των Παριστριών εθνών; », *Ερμής ο Λόγιος* 6, 1816, p. 213.

⁸¹ Ils examinent également l'origine historique et étymologique de l'ethnonyme « Grec », Γραικός, utilisé par les Européens, G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 142-143.

⁸² « ...εμετοίκησαν και πολλοί Ρωμάνοι εις το Βυζάντιο, οι οποίοι όλοι με τον καιρό εξελληνίσθησαν· επειδή τότε η γλώσσα η ελληνική επροτιμούντο απ'όλαις· δια τούτο και εσπουδάζονταν από όλους », *ibid.*, p. 143.

la Syrie, l'Italie ou l'Égypte, où la langue grecque fleurissait jadis mais où depuis les populations chrétiennes l'ont abandonnée⁸³. Dans le *Précis Chronologique*, la période « romaine » est narrée dans la « quatrième âge » de l'Histoire de la Grèce ; ils y sont narrés très brièvement la conversion de Constantin le Grand et le transfert de la capitale à Constantinople, la division entre Empire d'Occident et d'Orient, la conquête de toutes les régions balkaniques par des « barbares », le règne des empereurs Justinien I^{er}, Héraclius, Constantin IV Pogonatos, Basile I^{er} et Basile II, tandis que trois paragraphes distincts, intitulés respectivement, « Empire des Hellènes », « Empire des Latins de 1204 à 1261 » et à nouveau « Empire des Hellènes », reprennent le récit de la période byzantine de 330 à 1453 : les péripéties militaires face aux Arabes et aux Croisés, le recours d'Alexis Comnène [sic]⁸⁴ auprès des Croisés lors de la IV^e Croisade et la chute de Constantinople en 1204, narrée d'une manière plutôt neutre, la reconquête par Michel VIII Paléologue, le règne de Théodore I^{er} Lascaris, la perte de la région de Thrace pendant le règne de Jean VIII Paléologue et la fin de 1453 avec la mort de Constantin XI⁸⁵. Dans ce texte très concis d'à peine deux pages et demie, les critiques visant l'organisme politique byzantin sont peu nombreuses, à part deux allusions à des empereurs faibles, indignes et cruels qui ne sont d'ailleurs pas nommés⁸⁶. La partie consacrée au Mont Athos est beaucoup plus révélatrice quant à l'attitude critique que les auteurs adoptent face à ceux qu'ils appellent cependant « nos rois ». Les Dimitrieis, dont l'un est moine et l'autre diacre, sont indignés à la vue des monastères d'Athos ; ils rappellent d'emblée aux lecteurs qu'à l'époque de l'Hellade, dans la région se trouvaient des villes comme Dion, où de nombreux philosophes vquaient à leur art, par amour d'une vie plus simple. Tout ce qui suit, teinté d'un regard très critique, répond en quelque sorte, par antithèse, à cette noble attitude des anciens. Mais ce qui nourrit particulièrement l'indignation des auteurs est l'histoire de la fondation de ces monastères : « Nos rois », écrivent, « ont cru bon de s'assurer de l'existence dans leur royaume, non pas des soldats, mais de nombreux moines, en croyant que le rosaire allait chasser l'Arabe venant du Sud, le Turc de l'Est, le Scythe du Nord et l'Italien de l'Ouest »⁸⁷. Le grand nombre de monastères dans la ville de Constantinople et sa région, est conçu comme une des causes du déclin et de la chute de l'Empire et les moines comme des gens motivés, dans leur grande majorité, par concupiscence, fainéantise ou superstition. Du même, les rois, aveuglés eux aussi par la

⁸³ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁴ Il s'agit d'Alexis III Ange.

⁸⁵ G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 119-121.

⁸⁶ « Το Βυζάντιο εβάσταξε μερικόν καιρό με καποια λαμπρότητα, μ'όλον οπού ήταν από κάτω εις αυτοκράτορας αδύνατους και αναξίους τους περισσότερους » ; « δύο βασιλείς αναξίους και αιμοβόρους », *ibid.*, p. 119 et 120. Le passage concerne les successeurs d'Alexis I Comnène.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 257. Les critiques envers le monachisme sont présentes dans la tradition byzantine, H.-G. Beck, *Η βυζαντινή χλιετία*, trad. par D. Kourtovik, Athènes, 1992, p. 285 et *passim*.

crédulité et la bêtise, financent en abondance ces monastères⁸⁸, honnis par Dieu lui-même et funestes pour la « société politique ». Sous ces conditions, le patriotisme et la justice sociale sont abolis, car les citoyens ne contribuent pas à titre égal à la prospérité de la société⁸⁹. On distingue ici l'influence de Montesquieu⁹⁰ et une conception de Byzance proche de celle exprimée par les Lumières. Le contraste avec la partie consacrée aux coutumes et aux institutions des Athéniens de la période classique est saisissant ; eux, « ils ne connaissaient d'autre religion que le respect public [...], d'autres dieux que ceux légués par leurs pères, d'autres cérémonies que celles établies par la Cité »⁹¹. Outre la dimension politique évidente de leur discours, il faut souligner que les deux auteurs, dans cette œuvre plus ou moins ignorée par le mouvement des Lumières néohelléniques⁹², conçoivent un schéma théorique d'intégration de l'Empire romain d'Orient dans l'ethnohistoire grecque, celui de l'hellénisation progressive de cet Empire⁹³. Même si l'Empire et surtout ses souverains sont critiqués, cela se fait non seulement sur la base des idées des Lumières, mais également au nom de l'intérêt de la nation qu'ils n'avaient pas su défendre face aux ennemis.

Il est intéressant de voir comment la conception traditionnelle de l'identité ethnique est réinterprétée par un autre des élèves de Katartzis dans un schéma beaucoup plus radical politiquement. Rigas Velestinlis ou Thessalos⁹⁴ (1757-1798) est un intellectuel

⁸⁸ Le financement des monastères par les empereurs byzantins scandalise prodigieusement Korais, A. Korais, *Αλληλογραφία*, Athènes, t. IV, Athènes, 1983, p. 373.

⁸⁹ G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 257-259.

⁹⁰ C.-L. de S. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Amsterdam, 1781 (1^e éd. 1734), chap. XXI-XXIII.

⁹¹ G. Konstantas et D. Filippidis, *Γεωγραφία...*, p. 176.

⁹² Sur la réception de l'ouvrage, A. Koumariou, « Εισαγωγή », p. 12*-18*. *La Géographie Moderne* a connu un accueil défavorable de la part aussi bien de Katartzis que de Korais ; au contraire, l'ouvrage a été appréciée à l'étranger, notamment en France, à commencer par Barbié de Bocage, Vilvois et Pouqueville.

⁹³ Un schéma repris par des auteurs qui expriment une vision traditionnelle de l'histoire du génos, comme Michail Perdikaris (1766-1828) dans un pamphlet intitulé *Rigas ou Contre les pseudo-philhellènes* (1811), destiné à réfuter les idées et le statut de héros du révolutionnaire Rigas Velestinlis, mort en 1798 : « Το Γένος των Ελλήνων, ω φίλτατε αναγνώστα, εστάθη πάλοι ποτέ έν γένος περίφημον [...] Αφού κατ'αρχάς αυτό επολιτεύθη δι'αιώνων καθ'εαυτό αυτοδέσποτον και αυτεξούσιον, υπετάγη, πρώτον μεν εις τον Μεγάλον Αλέξανδρον, ύστερον δε εις τους Ρωμαίους. Έως ου, πολλούς χρόνους ύστερον μετά την έλευσιν του Σωτήρος, ο Μέγας Κω[ν]σταντίνος έκτισεν εις το Βυζάντιον την Κω[ν]σταντινούπολιν και μετέφερε την εξουσία της Ρώμης εις την Ελλάδα. Έκτοτε λοιπόν ολίγον κατ'ολίγον, με τον καιρόν, απέρασεν η εξουσία εις χείρας των εντοπίων Ελλήνων και πάλιν το Γένος διεκυβερνείτο αυτόνομον και ελεύθερον » ; M. Pardikaris, « Ρήγας ή Κατά ψευδοφιελλήνων », dans L. Vranousis (éd.), *Οι Πρόδρομοι*, Athènes, 1955, p. 192-193.

⁹⁴ Ce sont les noms que lui-même utilisait dans ses écrits, dont la langue était par ailleurs très proche de la langue parlée. Plus tard, après sa mort, son nom a été « corrigé » par les archaïstes en « Φεραίος » ; en fait il était originaire de Vélestino, une petite ville de Thessalie située dans le site antique de Phères, D. Karabéropoulos, « Ρήγας Βελεστινλής: Περιπέτειες ενός ονόματος », dans *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Ο Ρήγας Βελεστινλής και οι Βαλκάνιοι λαοί (Βελιγράδι, 7-9 Μαΐου 1998)*, Belgrade, 2003, p. 65-79.

et révolutionnaire grec⁹⁵ originaire de Thessalie, disciple de Mœsiodax et de Katartzis, qui s'active lui aussi dans le contexte spécifique des Principautés danubiennes, où il fut secrétaire du Prince Alexandre Ypsilanti. Il est arrêté en 1797 par la police autrichienne à cause de ses activités patriotiques, extradé et exécuté à Belgrade par les autorités ottomanes en 1798. En homme des Lumières, en parallèle avec ses activités révolutionnaires et dans le cadre d'un projet visant l'éveil politique et culturel des peuples balkaniques, il entreprit la compilation, la traduction et l'édition d'un nombre d'ouvrages variés, allant d'un manuel de physique, basé sur l'*Encyclopédie*⁹⁶, à la traduction du roman *Les Contemporains* de Restif de la Bretonne (1734-1806)⁹⁷ et des pièces de théâtre de Métastase (1698-1792) et de L. F. Marmontel (1723-1799)⁹⁸. Sa traduction la plus emblématique est celle du quatrième volume des *Voyages du Jeune Anacharsis*⁹⁹ de l'abbé Barthélemy (1788), dont le contenu – qui est sous-tendu par l'identification du territoire grecque avec l'ancienne Hellade et constitue un hymne à la liberté hellénique – enrichi qui plus est de nombreuses notes de Rigas et d'une carte historico-géographique allant dans le même sens, avait provoqué la réaction des autorités impériales de Vienne. Les œuvres révolutionnaires et politiques de Rigas¹⁰⁰ ont également provoqué la réaction de l'Église et des cercles traditionnels de son époque, pour être ensuite, par ironie du sort et toutefois débarrassées de tout ce qui n'était pas purement nationaliste, récupérées de diverses façons par le

⁹⁵ *Ρήγα Βελεστινλή : Άπαντα τα σωζόμενα*, éd. P. Kitromilides, Athènes, 2001–2002 ; P. Kitromilides, *Ρήγας Βελεστινλής, Θεωρία και Πράξη*, Athènes, 1998 ; idem, « An Enlightenment Perspective on Balkan Cultural Pluralism : the Republican Vision of Rhigas Velesinlis », *History of Political Thought* 24.3, 2003, p. 465-479 ; concernant l'importance de l'œuvre de Rigas dans le processus nationaliste dans le Sud-Est européen, voir H. Kohn, *The Idea of nationalism : A study in its origins and background*, New York, 1956, p. 357-359 ; M. Todorova, *Imagining the Balkans*, New-York, 1997, p. 165-166. Voir également *Rhigas Vélestinlis (1757-1798) : Intellectuel et combattant de la Liberté (Actes du colloque international, 12 et 13 décembre 1998, Paris)*, Paris, 2002.

⁹⁶ Φυσικής Απάνθισμα (Vienne, 1790), *Ρήγα Βελεστινλή : Άπαντα...*, t. II.

⁹⁷ Σχολείον των ντελικάτων εραστών (Vienne, 1790), *ibid.*, t. I.

⁹⁸ La collection Ο Ηθικός Τρίπους (Vienne, 1797) comprend la traduction de l'*Olympiade* de Métastase, pièce inspirée de l'Antiquité classique, et de *La Bergère des Alpes* de Marmontel, *ibid.*, t. III.

⁹⁹ *Ibid.*, t. V ; J.-J. Barthélemy, *Νέος Ανάχαρσις Τόμος Τέταρτος. Μεταφρασθείς, τα μεν 32.33. και 34 Κεφάλαια παρά του Γεωργίου Βεντότη Ζακυνθίου. Τα δε 35.36.37.38.39. παρά του Ρήγα Βελεστινλή*, Vienne, 1797. Sur les traductions, qui font partie intégrante du programme révolutionnaire de Rigas, A. Tabaki, « Rhigas entre les Lumières et le Romantisme » dans *Rhigas Vélestinlis (1757-1798) ...*, p. 41-49 ; A. Daskalakis, *Ρήγας Βελεστινλής ως διδάσκαλος του γένους : σπουδαί και γνώσεις, γλώσσα και αρχαιογνωσία, το Σχολείον των Ντελικάτων Εραστών, τα Στοιχεία Φυσικής, αι μεταφράσεις, ο Ηθικός Τρίπους, ο Νέος Ανάχαρσις, η Χάρτα της Ελλάδος, η Εικών του Μ. Αλεξάνδρου*, Athènes, 1977, p. 59-112.

¹⁰⁰ Une édition bilingue en grec et français réunit le *Nouvel Acte Constitutionnel* [= Νέα Πολιτική Διοίκησης], les *Droits de l'Homme* [= Τα Δίκαια του Ανθρώπου], la *Constitution* [= Σύνταγμα] et le *Thourios-Chant de guerre* [= Θούριος ήτοι ορμητικός Πατριωτικός Ύμνος πρώτος], *Rhigas Velesinlis : Œuvres Révolutionnaires*, éd. D. Karabéropoulos, Athènes, 2002.

nationalisme irrédentiste et la frange conservatrice de la société grecque¹⁰¹. L'œuvre de Rigas offre notamment à la rhétorique irrédentiste de la deuxième moitié du XIX^e siècle un projet géopolitique qui embrasse une grande partie de la péninsule balkanique.

Rigas partage avec les auteurs de la *Géographie moderne* l'adoption de l'appellation ethnique Hellène, à cette différence près, que chez lui ce terme est utilisé sous une signification plus large : dans son *Nouvel Acte Constitutionnel* [= Νέα Πολιτική Διοίκησης], publié en 1797 à Vienne¹⁰², directement inspiré de la Constitution des révolutionnaires Français de 1793¹⁰³, il ne s'adresse pas aux Hellènes, ni aux grecophones ni même aux orthodoxes – d'ailleurs aucune référence à l'Église ne figure dans le *Nouvel Acte* –, mais aux sujets opprimés de l'Empire ottoman sans distinction de religion ou de langue¹⁰⁴. Son programme politique pour les Balkans prône la fondation d'une « République Hellénique », même si sa vision est basée sur une notion élargie de ce qui est hellénique, en l'occurrence pas étroitement ethnique¹⁰⁵. L'espace revendiqué par cette entité politique comprend un territoire vaste, qui inclut la Grèce continentale, les îles, y compris Chypre, l'Asie mineure, et la majeure partie de la péninsule balkanique ; un espace géographique qui ne s'apparente pas à l'Hellade classique mais dont les limites correspondent à celles de l'espace occupé par l'entité culturelle des sujets orthodoxes de l'Empire ottoman, ou

¹⁰¹ Voir notamment le discours emblématique du Premier ministre Ioannis Kolettis en 1844, qui constitue, du moins en ce qui concerne le terme utilisé (la *Grande Idée* [=Μεγάλη Ιδέα]), l'acte de naissance de l'idéologie irrédentiste qui domina la scène politique de l'état grec jusqu'au 1922, V. Kremmydas, *Η Μεγάλη Ιδέα : Μεταμορφώσεις ενός εθνικού ιδεολογήματος*, Athènes, 2010, p. 22-25. Concernant l'interprétation de l'œuvre de Rigas par l'historiographie nationale grecque, voir I. Koubourlis, *La Formation...*, p. 316-320 ; concernant la récupération de Rigas à de diverses fins politiques jusqu'au XX^e siècle, V. Tsokopoulos, « Rhigas dans l'état hellénique : Commémorations, interprétations et silences » dans *Rhigas Vélestinlis (1757-1798)*..., p. 51-60.

¹⁰² « Νέα Πολιτική Διοίκησης των κατοίκων της Ρούμελης, της Μικράς Ασίας, των Μεσογείων Νήσων και της Βλαχιοπογδανίας », dans *Ρήγα Βελεστινλή : Άπαντα...*, t. V ; *Rhigas Vélestinlis : Œuvres...*, p. 62-69 ; la publication de *l'Enseignement Paternel* [= Διδασκαλία Πατρική], qui paraît en 1798, comme réaction à la propagation des idées nouvelles dans le monde orthodoxe, portant même la signature – contestée – du Patriarche de Jérusalem et publié par l'imprimerie patriarcale à Constantinople en 1798, et en général la réaction des cercles traditionnels répond, entre autres, à la diffusion de cette brochure de Rigas, Karkayanni-Karabelia, « Rhigas Vélestinlis : Iconographie et historiographie » dans *Rigas Vélestinlis (1757-1798)*..., p. 126-127. Pour mesurer la violence de la réaction, voir le pamphlet de 1811 de Perdikaris, dans lequel Rigas, mort depuis 1798, est d'emblée et entre autres traité d'immoral, de vicieux, de vénal, d'arnaqueur et de pseudo-philhellène [άσωτος, φαυλόβιος, φιλοκερδής, αισχροκερδής, ψευδοφιλέλληνας], M. Perdikaris, « Ρήγας ή Κατά ψευδοφιλελλήνων... », p. 192.

¹⁰³ P. Kitromilides, « An Enlightenment Perspective... », p. 469-470.

¹⁰⁴ « *Chrétiens et Turcs, sans aucune distinction de religion, (car tous sont des créatures de Dieu et enfants du premier homme)* », *Rhigas Vélestinlis : Œuvres...*, p. 65 ; voir aussi l'article 7 de la *Constitution* et le *Chant de Guerre*, dans lequel Rigas s'adresse aux « *Bulgares, Albanais, Arméniens, Romii* », *ibid.*, p. 102-103 et 156-157.

¹⁰⁵ J. Breuilley, *Nationalism and the State*, Manchester, 1985, p. 141.

à celles de la réalité historique d'une certaine période d'essor de l'Empire byzantin¹⁰⁶. Si les écrits politiques de Rigas illustrent des influences universalistes, caractéristiques non pas de l'œcuménisme traditionnel orthodoxe mais des Lumières, sa conception de l'unité politique des Balkans renvoie indirectement à Byzance¹⁰⁷ et à une version sécularisée de la communauté orthodoxe des Balkans transcendée par les idées politiques libérales des Lumières¹⁰⁸.

Dans sa *Carte de l'Hellade* [= Χάρτα της Ελλάδος] (Vienne, 1797), initialement destinée à compléter l'édition des *Voyages du jeune Anacharsis*¹⁰⁹, Rigas offre une vision plus spécifiquement historique. Les douze feuilles de la Carte sont accompagnées des diagrammes des lieux historiques de l'Antiquité, tels Olympie, Salamine, Delphes, Thermopyles, Athènes ; en 1796, il ajoute à la carte de Constantinople (« *Epipeδoγpaφία της Κωνσταντινουπόλεως* »), qui constitue le premier volet de la Carte, le dessin des six pièces de monnaie anciennes, dont trois byzantines ; à travers les motifs sur les pièces choisies, on perçoit l'illustration de l'évolution historique depuis la fondation de Byzance, colonie de Mégare, jusqu'au chrysobulle du dernier empereur Constantin XI Paléologue, qui est accompagné dans la marge par l'inscription « *nous sommes réduits à l'esclavage* »¹¹⁰. L'histoire de cette Hellade de la Carte se divise en trois grandes périodes, l'Antiquité, la période chrétienne et la période ottomane. Ainsi, parmi les grands hommes de la Grèce recensés par Rigas, on trouve aussi bien des généraux, des philosophes et des poètes de l'Antiquité, que des empereurs Romains et Byzantins ; chose plus surprenante venant d'un intellectuel tourné vers l'Occident, Rigas inclut les sultans ottomans, qui, comme dans les chroniques de la période post-byzantine, sont perçus comme les héritiers des empereurs de Byzance. Si le projet politique de Rigas doit beaucoup à la modernité et à une conception de la nation

¹⁰⁶ C. Svolopoulos, « Le concept de la 'Nation' dans la pensée révolutionnaire de Rhigas Vélestinlis », dans *Rhigas Vélestinlis (1757-1798)*..., p. 33-39.

¹⁰⁷ H. Kohn, *The Idea of nationalism*..., p. 538.

¹⁰⁸ V. Roudometof, « From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821 », *Journal of Modern Greek Studies* 16.1, 1998, p. 28-30.

¹⁰⁹ Entre 1788 et 1811, l'ouvrage de Barthélémy avait provoqué la publication d'une série de cartes archéologiques aussi bien en français qu'en grec ; la Carte de Rigas est basée sur une carte de la Grèce antique de Guillaume Delisle (1675-1726) publiée en 1707, la « *Graeciae Antiquae Tabula Nova* », selon laquelle les territoires appartenant à la Grèce sont plus vastes que ceux désignés par Barbié de Bocage dans son *Atlas*, G. Tolia, « Antiquarianism, patriotism and empire : Transfers of the cartography of the travels of Anacharsis the Younger in Greece (1788-1811) », *La Revue Historique / The Historical Review* 2, 2005, p. 75-81. Sur la Carte voir aussi G. Laios, *Χάρτες και Ιστορίες : Ελληνικές Τοπογραφίες της Αναγέννησης και των Φώτων*, Thessalonique, 2008, p. 193-219 ; idem, « Οι Χάρτες του Ρήγα », *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνικής Εταιρείας της Ελλάδος* 14, 1960, p. 230-312.

¹¹⁰ V. Penna, « Les monnaies figurant sur la 'Χάρτα' de Rhigas Vélestinlis » dans *Rhigas Vélestinlis (1757-1798)*..., p. 197-207 ; l'illustration p. 207 ; G. Laios, « Οι Χάρτες του Ρήγα », p. 251-278.

inspirée du modèle français¹¹¹, et si dans sa conception historique les Grecs sont conçus comme descendants des anciens Hellènes¹¹², elle présuppose également la continuité directe avec Byzance. Selon Tolia, l'élargissement des frontières de l'Hellade chez Rigas n'est pas territorial mais temporel : il comprend les développements géographiques survenus pendant la période classique, hellénistique et byzantine, et adopte des toponymes appartenant à ces périodes différentes¹¹³.

Il faut toutefois examiner l'œuvre de Rigas sous le prisme de sa fonction : ces écrits sont destinés à des fins de propagande révolutionnaire et adressés à des populations s'inscrivant encore à la tradition post-byzantine, et de ce fait, doivent, pour être efficaces, utiliser un vocabulaire symbolique censé mobiliser ces populations. Ainsi, nous devons considérer que Rigas s'approprie consciemment tout élément traditionnel et populaire, familier aux populations auxquelles il s'adresse, qui pourrait être réinterprété et investi d'un nouveau message, purement sécularisé, afin de les mobiliser vers l'objectif de la libération¹¹⁴. C'est peut-être là que réside l'élément le plus intéressant pour nous dans cette trop brève analyse de sa vision historique. Rigas opère par choix dans l'arsenal des symboles traditionnels afin de rendre son message plus efficace. Or, dans la partie de son œuvre qui est adressée à un public relativement lettré, les références utilisées appartiennent clairement à la période classique tandis que lorsqu'il s'adresse au *peuple*, il utilise consciemment des symboles puisés ailleurs. Ainsi, en dehors de ses traductions d'œuvres inspirées de l'Antiquité classique qui s'insèrent dans un projet de prise de conscience de la continuité historique et qui s'adressent plutôt à un public cultivé, il serait impliqué dans la publication d'une prophétie messianique, dite d'Agathangelos¹¹⁵, clairement destinée à un public traditionnel, défini sur la base de sa foi. Par ailleurs, Rigas imprime et diffuse en 1797 le portrait d'Alexandre le Grand, héros très populaire, entouré de ses généraux et des dessins représentant ses grandes batailles¹¹⁶. Son chant de guerre « *Thourios* [= Θούριος] » (la *Marseillaise grecque* selon N. Iorga¹¹⁷) dont la forme en vers témoigne de la

¹¹¹ P. Kitromilides, « An Enlightenment Perspective... », p. 467 et *passim* ; cf. J.-Y. Guiomar, « La Carte de Rhigas et les conceptions françaises de la nation », dans *Rhigas Vélestinlis (1757-1798)*, p. 185-196 ; Guiomar perçoit dans l'entité politique imaginée par Rigas une conception culturelle de la nation, basée sur la domination de la langue grecque.

¹¹² P. Kitromilides, *ibid.*, p. 474.

¹¹³ G. Tolia, « 'Της ευρυχώρου Ελλάδος': Η 'Χάρτα' του Ρήγα και τα όρια του 'ελληνισμού' », *Ιστορικά* 15, 1998, p. 10-11.

¹¹⁴ Selon A. D. Smith, la mobilisation nationaliste a presque toujours recours à l'arsenal de l'imagerie et du langage traditionnel afin de transmettre efficacement un message idéologique novateur, A. D. Smith, « The sacred dimension of nationalism », *Millennium* 29.3, 2000, p. 791-814.

¹¹⁵ A. Politis, « Η προσγραφόμενη στον Ρήγα πρώτη έκδοση του Αγαθάγγελου. Το μόνο γνωστό αντίτυπο », *Ερασιστής* 42, 1969, p. 173-192.

¹¹⁶ *Rhigas Veletinlis : Œuvres...*, p. 26-29.

¹¹⁷ N. Iorga, *Byzance après Byzance...*, p. 242 ; concernant la réception des chants de Rigas par les autres peuples balkaniques, C. Papacostea-Danielopolu, « La conscience nationale des peuples balkaniques et les chants révolutionnaires de Rigas », *Revue des études sud-est européennes* 17.4, 1979, p. 782-785.

volonté de l'auteur d'atteindre la grande masse analphabète des populations grecophones qui n'avaient pas accès aux idées des Lumières, fait également partie d'un programme politique dans le même sens¹¹⁸. Cet usage distinct de deux catégories de référents ne fait que démontrer que la grande partie des populations grec-orthodoxes des Balkans reste attachée en ce fin du XVIII^e siècle à son identité traditionnelle ; il n'empêche que le contenu de cette identité s'enrichit avec d'autres éléments qui renvoient à l'Antiquité classique au fur et à mesure que se multiplient les œuvres qui proposent une conception unifiée du passé ethnique.

La production littéraire grecque du XVIII^e, qu'elle soit originale ou traduite, reflète un nouveau regard sur le temps, sur l'histoire et sur le passé ethnique/national même si elle n'est que rarement spécifiquement historiographique. Ainsi, la traduction de l'*Histoire Ancienne* de Rollin, la publication de diverses *Archéologies*, la traduction en grec des œuvres littéraires qui puisent leur inspiration dans l'imaginaire classique, mais aussi l'édition des auteurs anciens, démontre que le passé hellénique classique est réapproprié par les intellectuels grecophones orthodoxes en tant que passé national mais tel qu'il est réinterprété par les Lumières et le philhellénisme. Or, si dans ce paradigme occidental, Byzance, tout comme la période macédonienne et hellénistique, est absent ou conçu uniquement en tant que déclin de la civilisation antique, cette conception est renégociée par les auteurs grecs dans des œuvres où le passé classique est inséré dans un narratif préexistant qui comprend aussi le Moyen-Âge byzantin (Meletions, Dapontès, Katartzis) ou, à l'inverse, le passé byzantin est nationalisé et intégré dans une narration continue depuis l'Antiquité, notamment selon le schéma d'hellénisation progressive de l'Empire romain (Filippidis et Kostantas). Le sentiment de parenté avec le passé byzantin et post-byzantin est également présent à travers une nouvelle approche de sa production littéraire (Stanos). Le passé médiéval offre également plusieurs éléments et symboles qui seront appropriés, réinterprétés et investis d'un contenu sécularisé et nationaliste (Rigas Velestinlis). Ces différentes approches, forcément tributaires du contexte social et géographique et des réseaux auxquels les auteurs sont liés, expriment une attitude perplexe face aux problèmes que pose la nécessité d'intégrer dans une nouvelle continuité historique un passé, chronologiquement proche et culturellement familier, que la modernité est en train de rendre étranger.

¹¹⁸ P. Kitromilides, « An Enlightenment Perspective... », p. 478. Thourios fait partie des chants populaires recensés par Claude Fauriel, bien que ce dernier n'y trouve pas un « *grand mérite poétique* » mais, en revanche, une grande force mobilisatrice, C. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne, recueillis et publiés avec une traduction française, des éclaircissements et des notes*, t. II, Paris, 1825, p. 18-29. Fauriel rapporte une anecdote sur sa rencontre en Épire avec un jeune boucher grec, ému jusqu'aux larmes par la poésie de Rigas, anecdote repris dans C. Rearick, « Local Color in Post-Enlightenment Culture », *Balkan Studies* 40.1, 1999, p. 91-116.

The reception of the “Despotate” of Epirus in Modern Greek historiography (19th-early 20th centuries)

Efstratia Sygkellou

Abstract: The so-called Despotate of Epirus was one of the Byzantine-Greek States formed in the western regions of the Byzantine territory after the Latin conquest of Constantinople (1204). During the 19th century, a period of flourishing scientific interest in Byzantium, the history of the “Despotate” was recorded in relation to Byzantine history. Many scholars such as D. Alexandrides, S. Zampelios, K. Paparrigopoulos, P. Kalligas, I. Romanos, A. Miliarakis, P. Aravantinos, and S. Lampros emphasized the role of this state as a centre of Greek resistance against the Latins and the Ottomans. Thus the “Despotate” as well as the Byzantine state have been integrated into Greek history.

Keywords: Epirus, History, Despotate, Frankish rule, Greeks, Perceptions

The fall of Constantinople to the Crusaders in 1204 was a landmark event in the history of the Byzantine Empire, which led to its fracturing into a number of different states, which functioned within a complex framework of feudalistic relationships. Venice, the prime benefactor of the division of former Byzantine lands, determined through its policies the fortunes of a majority of these.¹ The Byzantine political leadership, exiled from Constantinople, dispersed in opposite directions, towards Asia Minor and the Balkans, founding the historically well-known states of Nicaea, Trebizond and Epirus. These states were independent, Byzantine in their institutional functions and traditions, but had adapted to the new political situation.²

¹ On the political situation after the fall of Constantinople to the Crusaders see *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its consequences*, ed. by A. Laiou, Paris, 2005; *Η τέταρτη σταυροφορία και ο ελληνικός κόσμος*, ed. by N.G. Moschonas, Athens, 2008; D. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge, 1993².

² For these states see M. Angold, *A Byzantine government in exile: Government and society under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford, 1975; D.M. Nicol, *The Despotate of Epirus*, Oxford, 1957; S.P. Karpov, *Ιστορία της αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας*, ed. by S. Kordoses, Athens, 2017 (1st ed. in Russian 2007).

One of these, the so-called Despotate of Epirus, was founded by Michael Doukas, a scion of the Komnenean dynasty, in the “western regions” of the former empire, i.e. modern Western Greece and Southern Albania, and in the 13th c. expanded to encompass Dyrrachium (Dürres) to the north, the lands of central and Northwestern Greece up to Lake Ohrid and Macedonia and Thrace in the northeast.³ In fact, during the period when this state reached its zenith, under the reign of Michael’s brother and successor Theodore, it assumed the mantle of restorer of the Byzantine Empire.⁴ The liberation of Constantinople from the Latins was, after all, a common goal of the exiled Byzantine forces, despite the multitude of conflicts it provoked. Thus, the “Despotate” of Epirus, which evolved into an Empire after the coronation of Theodore Doukas in Thessalonica (1227/8),⁵ assumed an important position as a regional power in the Southern Balkans, at the same time establishing a sound tradition of political autonomy. Despite the fact that the sought-for re-conquest of the City was not achieved by Theodore or any other Lord of Epirus, but rather by the Nicaeans (1261), the history of the “Despotate”, as it developed in the 13th c., is firm testimony for the existence of an independent state, as opposed not to an opportunistic, ephemeral lordship.

The idea of an autonomous and independent state was supported by the descendants of the first two Lords of the “Despotate”, to either a greater (Michael II, John Doukas of Thessaly), or a lesser extent (Nicephorus Doukas, Anna Palaiologina as regent for Thomas Doukas). Of course, the shift in the political situation with the restoration of Byzantine authority by Michael Palaiologos influenced the developments within the “Despotate”, which found itself under pressure from the rivalry between the Byzantines and the Angevins, when their conflict in the region came to a head with the Byzantine victory in the siege of Berat (1280/1). Despite all this, the Angevin factor remained a significant issue in the “Despotate” up to the early-14th c., influencing the choices of its lords, who would often vacillate between Angevin and Byzantine interests (Nicephorus I, Thomas Doukas, the Orsinis).⁶ Of course, any political machinations were dependent on other factors, both geographical and cultural, such the position of Epirus, neighboring the West, and its crucial location in the Southern Balkans, along with the powerful Byzantine imperial tradition and ideology in concert with the challenges of feudal norms. Finally

³ For the connotation of the term “Despotate”, see L. Stiernon, “Les origines du despotat d’Épire”, *Revue des études byzantines* 27, 1959, p. 90-126; D.M. Nicol, “Πρόσφατες έρευνες για τις απαρχές του Δεσποτάτου της Ηπείρου”, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 22, 1980, p. 39-48. For the region(s) of the authority of the “Despotate” and all the associated military events see E. Sygkellou, *Ο πόλεμος στον δυτικό ελληνικό χώρο κατά τον ύστερο Μεσαίωνα (13ος-15ος αι.)*, Athens, 2008.

⁴ For the political goals of the rulers of Epirus and their conflicts with the state of Nicaea see A. Stavridou-Zafra, *Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αι. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία*, Thessaloniki, 1990.

⁵ *Ibid.*, p. 117-145, 155-195.

⁶ D.M. Nicol, *The Despotate of Epirus...*, *passim*; idem, *The Despotate of Epirus, 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the Middle Ages*, Cambridge, 1984, p. 9-105.

we must remember the fact that the legacy of autonomy, which was never abandoned, accompanied any discussions of integration into one of the dominant powers of the period.

The history of the “Despotate” of Epirus is largely connected with the Byzantine – Greek house of Komnenos-Doukas (1204-1318) and their Italian successor, Orsini (1318-1355). It is the story of a regional medieval state with a dominant Byzantine identity, exposed to the challenges of its time. These were the driving factors behind the enrichment of both its political and its institutional profile, as is evidenced by the significant monuments of its art.⁷ However, the “Despotate” did not end its history with capitulation and incorporation into the Byzantine Empire (1337-1340), but rather shifted its dynamic between Ioannina and Arta, merging it with the newly introduced norms of the Serbians and Albanians which conquered it in the 2nd half of the 14th c. A succession of new, smaller “despotates” (local minor lordships) were founded both within and outside the boundaries of the former “Despotate”, in a period of deterioration for the dominant states in the Balkans (see Byzantines, Serbs, Bulgarians) and of constant division into smaller lordships (toparchies). This political landscape, with its crowning moment being perhaps the unification of a majority of the former “Despotate” into one dominion under the Italian Carlo I Tocco in the early 15th c., lasted for approximately a century, before the Ottoman conquest in the mid-15th c.⁸

The history of the “Despotate” of Epirus was developed in detail, based on narrative and archival sources, by D. Nicol in two volumes, which were published in the 50’s and 80’s.⁹ Of course, during this period the field of History had achieved its methodological maturation, a century after the process of formation and development of its methodology, a process which interested, apart from the European scholarly community, that of the newly formed Greek state. At the same time, from the mid-19th c. onwards, the field of Byzantine studies had begun to see development in Greece after the renewal of interest in the study of Byzantium, which had been spurred by the intellectual movement of Romanticism and the subsequent development of Nationalism within the context of the national completion of the various ethnic groups.¹⁰ After all, interest in a national historical continuity including the Medieval period, which saw the birth of the majority of the European nations, defined the historiographical trends in nations such as France

⁷ As the archaeological research for the “Despotate” is fruitful, see indicatively L. Fundić, *Η μνημειακή τέχνη του Δεσποτάτου της Ηπείρου την περίοδο της δυναστείας των Κομνηνών Αγγέλων (1204-1318)*, PhD thesis, Thessaloniki, 2013; P. Vokotopoulos, “Η τέχνη στην εποχή του «Δεσποτάτου» της Ηπείρου”, in *Ηπειρος 4000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*, Athens, 1997, p. 224-237.

⁸ D.M. Nicol, *The Despotate of Epirus, 1267-1479.....*, p. 107-216.

⁹ See above, footnote 6.

¹⁰ On the evolution of the Byzantine Studies in Greece, see M. Nystazopoulou-Pelekidou, “Οι Βυζαντινές ιστορικές σπουδές στην Ελλάδα. Από τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο στον Διονύσιο Ζακυθινό”, in *Σύμμεικτα* 9, Memory of D.A. Zacythinos, ed. by N.G. Moschonas, Part B, Athens, 1994, p. 153-176. For the Byzantine studies internationally, see E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, “Byzantine Studies as an academic discipline”, in E. Jeffreys etc. (eds.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford – N. York, 2008, p. 3-20.

and Germany.¹¹ This led to the abandonment of the widely held Enlightenment (18th c.) view, which showed disdain for the Medieval period and treated Byzantium as a decadent continuation of the Roman Empire. With the founding of the modern Greek state (1830) and the subsequent development of the field of Hellenic history, the task of developing a unified historiography, not only as an answer to Falmerayer's positions regarding the "slavification" of the Greeks, but also as a tool for the formation of new citizens as members of a newly-founded state, became urgent.¹² This task was undertaken by S. Zampelios and K. Paparrigopoulos.¹³ The former sought the origins of modern Hellenism in Byzantium and attempted to restore the historical continuity of the Hellenic nation, while the latter systematized and popularized his colleague's ideas and rose to become the eminent figure in Hellenic national historiography in the 19th c.¹⁴

The recognition of Byzantium as the link between Antiquity and modern Hellenism and, of course, the study itself of medieval Hellenism, came about through the study of Byzantine historians and chroniclers, which during this period were being published abroad (e.g. in the Bonn corpus and the *Patrologia Graeca*). In fact, Zampelios and Paparrigopoulos were the first to make extensive use of these sources attempting to analyze them. At the same time, certain scholars, philologists and amateur historians, such as for example K. Sathas or A. Papadopoulos-Kerameus, published the Byzantine historical sources, thus contributing to the systematization of historical research. From the mid-19th c. onwards Byzantium gradually occupied a distinct position in Greek and European history (see the works of W. Miller, A. Vasiliev, C. Hopf, G. Finlay).¹⁵ Was this also the case with the "Despotate" of Epirus? The answer is seemingly affirmative, as the history of this state coincides with that of Byzantine history in general. In actuality, however, very little was known in the 19th c. about the history of the "Despotate".

In the early 1800s D. Alexandrides translated the historical work of O. Goldsmith. He made several additions such as the *History of the emperors of Byzantium* which

¹¹ V. Karamanolakis, *Η συγκρότηση της ιστορικής επιστήμης και η διδασκαλία της ιστορίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1837-1932)*, Athens, 2006, p. 109.

¹² M. Nystazopoulou-Pelekidou, "Οι Βυζαντινές ιστορικές σπουδές...", p. 159-160.

¹³ A. Politis, "From Christian Roman Emperors to the Glorious Greek Ancestors", in D. Ricks – P. Magdalino (eds.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Aldershot, 1998, p. 1-14; G. Huxley, "Aspects of modern Greek historiography of Byzantium", *ibid.*, p. 15-23; P. Kitromilides, "On the Intellectual Content of Greek Nationalism. Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea", *ibid.*, p. 25-33; I. Koubourlis, *La formation de l'histoire nationale grecque. L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881)* [Collection Histoire des Idées, 5], Athens, 2005.

¹⁴ M. Nystazopoulou-Pelekidou, "Οι Βυζαντινές ιστορικές σπουδές...", p. 162-166; *idem*, "Η εθνική ταυτότητα του μεσαιωνικού ελληνισμού στην ελληνική ιστοριογραφία του 19^{ου} αι.", in *Byzance et l'hellénisme: l'identité grecque au Moyen-Âge = Études Balkaniques. Cahiers P. Belon* 6, 1999, p. 89-101.

¹⁵ See K. Amantos, "Το Βυζάντιον και αι Βυζαντιναί σπουδαί", *Μικρά Μελετήματα. Άρθρα και Λόγοι*, Athens, 1940, p. 127-146.

comprised the 3rd volume of Goldsmith’s *History of Greece*.¹⁶ His account of the late Byzantine period based on the Latin and Greek-Byzantine rulers of Constantinople is concise, as is the narration of the “Despotate”. Though he describes the “division of the Greek hegemony” after 1204 into “many kingdoms” like those of Constantinople, Thessaly, Nicaea, and Trebizond, he seems to exclude the “Despotate”.¹⁷ He denotes that Michael Angelos occupied Epirus and Aetolia and declared himself “despot” (lord) of the region forming a “lordship (δεσποτεία)”.¹⁸ His few references to the “Despotate” are fragmented and to a great extent confused.¹⁹ Certain events regarding the military and political actions of Theodore, Michael’s brother, such as his proclamation as “king”, as well as of his successor Michael II, are described according to the narrative of the Byzantine historian George Acropolites.²⁰ The history of the “Despotate” ends a few years after the recapture of Constantinople by the Byzantines (1261). The whole region is subsequently viewed rather as part of a fragmented province consisting of small political entities, and appears to have submitted to the Ottomans in the 15th century. The life of the “Despotate” is probably connected with the independent character of the Greek lords such as those of Epirus, who had imposed their domination over specific areas, according to the opinion of the Byzantine historians Alexandrides studied.²¹

¹⁶ Goldsmith, *Ιστορία της Ελλάδος. Από της πρώτης καταβολής των Ελληνικών πραγμάτων άχρι της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως υπό των Οθωμανών....., υπό Δημητρίου Αλεξανδρίδου...*, vol. I-II, Wien, 1806; here vol. III entitled *Ιστορία των του Βυζαντίου αυτοκρατόρων*, Wien, 1807.

¹⁷ Goldsmith, *Ιστορία της Ελλάδος... Ιστορία των του Βυζαντίου αυτοκρατόρων...*, p. 232. Alexandrides considers the Byzantine Empire as a Greek hegemony (Γραικική ηγεμονία) following the terminology used by the European and Greek scholars of the Enlightenment. See A. Politis, “From Christian Roman Emperors...”, *passim*. On the confusion stemming from the use of the terms “Γραικοί”, “Ρωμηιοί”, “Έλληνες” during the period of the Greek Enlightenment see C. Dimaras, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Αθήνα*, 1993⁶, p. 82-86. These terms merged during the late Byzantine period eventually expressing the same identity in the modern era; see L. Mavrommatis, “Ρωμαϊκή ταυτότητα, ελληνική ταυτότητα (ΙΓ’ – ΙΕ’ αι.)”, *Σύμμεικτα* 7, 1987, p. 183-190; T. Kaplanis, “Antique names and self-identification. Hellenes, Graikoi, and Romaioi from late Byzantium to the Greek nation-state”, in D. Tziouvas (ed.), *Re-imagining the Past. Antiquity and modern Greek culture* [Classical Presences], Oxford, 2014, p. 81-97. For a brief account of the use of these terms in Byzantium along with the relevant bibliography, see D. Tsoungarakis, “Η συνείδηση της ταυτότητας των κοινοτήτων της Κρήτης στη βυζαντινή εποχή και στην πρώτη βενετοκρατία”, *Πεπραγμένα Θ’ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Elounta 1-6 October 2001, Κεντρικές εισηγήσεις*, Heraklio, 2006, p. 25-45, here 25-36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 234. According to recent research the founders of the “Despotate” never used the family name “Angelos”, which was adopted by contemporary scholars following some references by the Byzantine historian Acropolites and several subsequent scholars (e.g. Gregoras, Ephraim). See N. Lappas, *Πολιτική ιστορία του κράτους της Ηπείρου κατά τον 13^ο αι.*, PhD thesis, Thessaloniki, 2007, p. 56-57.

¹⁹ See e.g. Goldsmith, *Ιστορία της Ελλάδος... Ιστορία των του Βυζαντίου αυτοκρατόρων...*, p. 237-238 (Michael II is confused with Alexios Angelos).

²⁰ *Ibid.*, p. 234-235, 236, 238, 240, 231 footnote 1.

²¹ *Ibid.*, p. 234. For the image of the Epirots in Byzantine historiography and the political ideology after 1204 see E. Synkellou, «Reflections on Byzantine “war ideology” in Late Byzantium», in P. Soustal – I. Stouraitis (eds.), *Byzantine war ideology between Roman imperial concept and Christian religion, Akten des Internationalen Symposiums, Wien, 19.-21. Mai 2011*, Wien, 2012, p. 99-107, here p. 103.

Following roughly the same narrative, S. Zampelios, who in 1852 published his work *Folk songs of Greece, published with a study of medieval Hellenism*²² included Epirus among the regions which, following the division of the Byzantine Empire, were subjugated by lords (despots) of Greek and Orthodox dynasties or their descendants and relatives.²³ His only reference to the “Despotate” is within the context of the description of the division of the Empire, during which the structure of the local minor lordship was dominant. The conquest of Constantinople by the Franks resulted, according to Zampelios, in the founding of two branches of “neo-Hellenic restitution”, Nicaea and Trebizond.²⁴

K. Paparrigopoulos, in his *History of the Greek nation* – published between 1860 and 1874 – faithfully documented the spirit of the struggles for liberty of medieval (and modern) Hellenism after 1204.²⁵ He shed a considerable amount of ink regarding the struggles “in the Western regions of the Hellenic peninsula” and described the developments in Epirus up to the Ottoman conquest of Arta and Ioannina in the mid-15th c. He considered Michael, the founder of the State of Epirus, the “Despot of Greece”, due to his cooperation with the Peloponnesians against the Franks, and also a “champion of Hellenism”.²⁶ He describes in a positive light both Michael himself and his brother Theodore, as they succeeded in founding a predominantly Hellenic state.²⁷ However, the conquest of the Empire of Thessalonica by the Nicaeans led to the unification of

²² S. Zampelios, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος. Εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περί μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Corfu, 1852. For S. Zampelios see G. Huxley, “Aspects of modern Greek historiography...”, p. 17-18; D. Zakythinis, “Σπυρίδων Ζαμπέλιος. Ο θεωρητικός της Ιστοριονομίας. Ο ιστορικός του βυζαντινού ελληνισμού”, in D. Zakythinis (ed.), *Μεταβυζαντινά και Νέα Ελληνικά*, Athens, 1978, p. 529-553; N. Svoronos, “Spyridon Zampelios”, *Μνήμων* 14, 1992, p. 11-20; I. Koubourlis, “Η μεθοδολογική συμβολή του Σπυρίδωνος Ζαμπελίου στην αναθεώρηση της εικόνας του βυζαντινού μεσαιώνα”, *Πρακτικά Θ’ Συμποσίου Εταιρείας Λευκαδικών Μελετών*, Athens, 2005, p. 164-189; C. Soldatos, *Σπυρίδων Ι. Ζαμπέλιος (1815-1881). Τόμος Α’: Ο ιστορικός του βυζαντινού ελληνισμού, ο θεμελιωτής της νεοελληνικής ιστοριογραφίας, ο αρχιτέκτονας της διαχρονικής ενότητας της ελληνικής ιστορίας*, Athens, 2003.

²³ S. Zampelios, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος...*, p. 441.

²⁴ *Ibid.*, p. 435.

²⁵ See K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, vol. V, Athens, 1877². See also K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, ed. by P. Karolidis, vol. V, Athens, 1963⁸. On the first editions of Paparrigopoulos’ *History* see C. Dimaras, “Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Βιβλιογραφικό σημείωμα”, *Ερανιστής* VII, 42, 1969, p. 193-202. For Paparrigopoulos, see C. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Η ζωή του. Το έργο του*, Athens, 1986; A. Savvides, “Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος και το Βυζάντιο”, *Νέα Εστία* 131, 1992, p. 256-261; V. Karamanolakis, *Η συγκρότηση της ιστορικής επιστήμης...*, p. 106-121; P. Kitromilides, “On the Intellectual Content of Greek Nationalism...”, *passim*; C. Mango, “Byzantinism and romantic Hellenism”, in C. Mango (ed.), *Byzantium and its image*, London, 1984 (Variorum reprints), p. 29-43 here p. 41-43.

²⁶ K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, p. 3, 22, 33. See also K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους ...*, ed. by P. Karolidis, p. 3, 17, 25.

²⁷ K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, p. 38-39, 56. See also K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, ed. by P. Karolidis, p. 29-30, 43.

medieval Hellenism, which displayed a unique dynamic, similar to that which Zampelios anticipated as the means for the renewal and initiation of a new historical course.²⁸ For Paparrigopoulos, the conquest of Byzantium by the Franks, which served to demonstrate the military inadequacies of the former, was a further opportunity to renew the martial dynamic of Greece. Combat would bring the martial virtues (bravery, morale) to the fore and produce the heroes of the resistance, who had disappeared before 1204.²⁹ The first two lords of Epirus fell squarely into this category.

According to Paparrigopoulos, the history of the “Despotate” is one of an embattled Hellenism which existed on the western fringes of the Empire and achieved dominance over the greater part of Greece.³⁰ The narrative of the Frankish conquest of Byzantium provides the standard against which the developments within the Greek “Despotate” are measured; the temporal boundaries of its existence are set between 1204 and 1318. From the “State of the Angeloi” and the “Frankish rule in Epirus” to the multitude of lordships caused by the Serbian and Albanian conquest of the “Western countries” (Aetolia, Akarnania, Epirus, Albania, and Thessaly) in the mid-14th c. and to Carlo I Tocco, one “of the most powerful Frankish lords in Greece”,³¹ the history of the region is always narrated in accordance with the Byzantine and Western sources.³²

²⁸ K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, p. 70. See also K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους ...*, ed. by P. Karolides, p. 55; S. Zampelios, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος...*, p. 435, 414.

²⁹ K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, p. 101. See also K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους ...*, ed. by P. Karolides, p. 78.

³⁰ It is worth mentioning that Paparrigopoulos’ Hellenism is divided into two branches, medieval and modern. The latter is centered in Crete, Epirus and Peloponnese after the Frankish conquest. P. Karolides considers this view to be incorrect. See K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, ed. by P. Karolides, p. 55 footnote 1. The formation of modern Hellenism in the period after 1204 has been supported by several scholars such as A. Vacalopoulos and H. Ahrweiler; see A.E. Vacalopoulos, *Ιστορία του νέου Ελληνισμού*, vol.1: *Αρχές και διαμόρφωσή του*, Thessaloniki, 1974; H. Ahrweiler, *L’ideologie politique de l’Empire byzantin*, Paris, 1975. See also G. Karambelias, *1204. Η διαμόρφωση του νεώτερου ελληνισμού*, Athens, 2007. At any rate, medieval Hellenism gave birth to the modern one according to Paparrigopoulos who tried to give a new meaning to the notion of Hellenism presenting a kind of multiple “Hellenisms” which succeed each other and demonstrate all the perpetual hallmarks of the Greek nation. See K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, p. 4-5; V. Karamanolakis, *Η συγκρότηση της ιστορικής επιστήμης...*, p. 104-105.

³¹ K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, p. 38-39, 56, 62-63, 67-68, 79-80, 115-116, 149-151, 221-223, 260-262, 286-289, 305-306; K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, ed. by P. Karolides, p. 29-30, 43, 49-50, 53-54, 61-62, 89-90, 115-116, 120-121, 170-172, 202-203, 230-232, 246-248. Karolides’ references to the “Despotate” are identical to those of Paparrigopoulos’ History (2nd edition). He makes only three comments in the form of footnotes where he provides certain explanations or expresses his objections; see K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, ed. by P. Karolides, p. 55 footnote 1, 90 footnote 1, 202 footnote 1.

³² K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους...*, p. 158, 223. See also K. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους ...*, ed. by P. Karolides, p. 121, 171; despite making use of them, Paparrigopoulos never quoted his primary sources. His scientific methods have been criticized; see N. Kotzias, *Κρίσεις της ελληνικής ιστορίας του Κ. Παπαρηγόπουλου*, Athens, 1875.

It is documented through the lens of Zampelios regarding the historical imperative of the nation, not, however, by divine inspiration³³ – through which the expulsion of the Franks from the traditional fatherland would constitute a legacy for the new Hellenism in terms of the ways in which their (medieval Hellenic) ancestors showed resistance and developed their national sentiment.

The widespread spirit of resistance against the Franks after the conquest of 1204 is described in the work of P. Kalligas, titled *Studies on Byzantine history from the first to the last Fall, 1205-1453*, which was published in 1894.³⁴ This historical study was an independent documentation of the period between 1204 and 1453, viewed through the lens of the factors which led to the dissolution of the Byzantine state, not only through that of the Frankish rule.

Kalligas describes the military-political events in Epirus in relation to the conquest of Constantinople and its re-conquest by Michael Palaiologos (1261) up to roughly the mid-14th c. The lords of Epirus are distinguished for their autonomous spirit (Michael I) and martial prowess (Theodore), while they are considered a threat for the Byzantine state, as their alliances with it were transient and obstructed the unification of all Greeks under a common purpose.³⁵ On the other hand, their dealings with the Angevins create the impression of a de facto capitulation to them.³⁶ The information regarding the presence of the Angevins and the Byzantines in the region in the early 14th c. and the role played by the Orsinis as lords of Epirus is all faithfully documented according to the Byzantine and Western narrative sources, in order to confirm the testimony of a truly “unstable” period.³⁷ It is exactly at this point that the dissolution of the “Despotate” had begun, a course which was subsequently changed, if only temporally, by the restoration effort of Nicephorus II Orsini. After the defeat of Nicephorus at the hands of the Albanians in the battle of the Acheloos river (1358/9), the region of Epirus appears to have been dominated by the latter.³⁸ Here the narrative on Epirus, which began with the proud resistance against the Franks (13th c.), concludes, through the complications of the various clashing political interests (mid-14th c.).

The first comprehensive monograph on the “Despotate” of Epirus was published in 1895 by I. Romanos.³⁹ Utilizing a wide array of Byzantine and Western literary and

³³ For Zampelios’ belief in the mission of the nation and its divine origins see N. Svoronos, “Spyridon Zampelios...”, p. 15-16.

³⁴ P. Kalligas, *Μελέται βυζαντινής ιστορίας από της πρώτης μέχρι της τελευταίας αλώσεως, 1205-1453*, Athens, 1997 (1st ed. 1894). For P. Kalligas see K. Kairofyllas, *Παύλος Καλλιγιάς. Η ζωή και το έργο του*, Athens, 1937. A. Savvides, “Ο Παύλος Καλλιγιάς (1814-96) ως ιστορικός ερευνητής των τελευταίων αιώνων του Βυζαντίου”, *Νέα Εστία* 141, 1997, p. 108-113; M. Nystazopoulou-Pelekidou, “Η εθνική ταυτότητα...”, p. 96.

³⁵ P. Kalligas, *Μελέται βυζαντινής ιστορίας...*, p. 285-286.

³⁶ This is the case with the Angevins of Arta; see P. Kalligas, *Μελέται βυζαντινής ιστορίας...*, p. 323.

³⁷ *Ibid.*, p. 366.

³⁸ *Ibid.*, p. 541-542.

³⁹ I. Romanos, *Περί του Δεσποτάτου της Ηπείρου. Ιστορική πραγματεία*, Corfu, 1895 (repr. Arta, 2002). For

historical sources, and drawing upon the intellectual arsenal of eminent historians and scholars of his period (e.g. Zampelios, Paparrigopoulos, Moustoxydis, Hopf, Barone), Romanos describes the history of the “Despotate” from its founding up to the Ottoman conquest (1449). The entire history of this Hellenic state is developed in a unified narrative, without sections or chapters, and only rudimentary footnotes referring to the sources. Its founder, “fearless and battle-hardened”, transformed the “Despotate” into “one of the most significant centers of Hellenic resistance against Frankish tyranny”.⁴⁰ Michael’s brother, the “energetic” Theodore, followed in his footsteps.⁴¹ However, the “new Despotate” which Michael II founded after the dissolution of the Empire of Thessalonica (1236), was a rival state of those of Nicaea/Byzantium, according to the narratives of the Byzantine historians (e.g. Acropolites, Gregoras).⁴² Within his narrative of the political events in Epirus, in which he lauds the diplomatic role played by the spouses of the despots, Romanos also includes information on the situation in Corfu as a strategic asset of the region. His description of the Angevin involvement in the affairs of the “Despotate” until the mid-14th c. spans multiple pages.⁴³

Romanos provides a critical analysis of the effort to reconquer the “Despotate” by Nicephorus II Orsini, which resulted in his defeat at the battle of the Acheloos river and the subsequent Albanian expansion into the region. According to Romanos, the political situation of this period was indeed one of true “Albanian rule”,⁴⁴ and he follows this structure – perhaps mimicking the structure of the Frankish rule – in his description of the history of the region up to the late-14th c. He describes, in a similar unreservedly critical fashion, the presence of Carlo I Tocco in the former “Despotate” during the early 15th c., at the same time recognizing him as “one of the most powerful of the Frankish lords in Greece”,⁴⁵ in accordance with Paparrigopoulos’ description. This treatise by Romanos on the “Despotate” concludes with the conquest of Ioannina and Arta by the Ottomans (1430, 1449)⁴⁶, completing the first systematic study on the “Despotate” of Epirus. This is also the first time that the state of Epirus was examined as a distinct historical entity in relation to the history of the Frankish rule, and not exclusively through it, in accordance with the research on the history of the minor regions which served the national historiography.

the personality of Romanos see *ibid.*, p. γ’-νβ’ (Introduction by L. Vrokinis).

⁴⁰ I. Romanos, *Περί του Δεσποτάτου...*, p. 7, 22.

⁴¹ *Ibid.*, p. 34.

⁴² *Ibid.*, p. 42. The Byzantine historians believed that the lords of Epirus had rebelled against the legal Byzantine/Nicaean authority. See *Georgii Acropolitae Opera*, ed. by A. Heisenberg, vol. I, Stuttgart, 1978, p. 89; *Nicephori Gregorae, Byzantina Historia*, ed. by L. Shopen, vol. I, [CSHB], Bonn, 1829, p. 48, 71, 83. See also above footnote 21.

⁴³ I. Romanos, *Περί του Δεσποτάτου...*, p. 103-145.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 149-156.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 169-172.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 173-175.

The history of the “Despotate” was also an object of study for A. Miliarakis, who in 1898 published the *History of the kingdom of Nicaea and the Despotate of Epirus (1204-1261)*.⁴⁷ Even though the author’s main objective was the study of the Empire of Nicaea, he presented the comparative histories of the “Eastern and Western kingdoms”, as they are described in his narrative, in tandem. According to S. Lampros, Miliarakis did not present any unpublished sources in his work, choosing rather to treat already existing material by means of a remarkably successful method of synthesis.⁴⁸ His contribution to the critical analysis of the sources and bibliography which he utilizes (Romanos, Aravantinos, etc.) is invaluable. He notes the bias of the Byzantine historians against the lords of Epirus and the dominant narrative that only the state of Nicaea was truly “Roman”.⁴⁹ By contrast, it is his belief that both the Hellenic spirit and the Orthodox faith were alive and well within the “Despotate”, while its lords rescued the Hellenism of the western provinces from destruction at the hands of the Franks and the Bulgarians.⁵⁰

Through the presentation of the historical events, Miliarakis analyzes the role of the lords, who in his view had undertaken a crucial task, the liberation of their homeland. Michael I is recognized as a great man, as is Theodore Laskares.⁵¹ Theodore Doukas is lauded for his valor and criticized for his lackluster political and administrative capabilities.⁵² Michael II is described as the torch-bearer of the ultimate objective, the reconquest of Constantinople.⁵³ Through his faith in the leadership and its historical role, Miliarakis appraises the existence of the “Despotate”, hailing it as a crucial bastion and beacon of Hellenism, which ultimately benefitted Nicaea, allowing her to solidify her position in the East and smoothing the ground for the restoration of Byzantine authority by her leaders.⁵⁴ According to Miliarakis, then, the history of the “Despotate” of Epirus concludes in 1261. In addition to the political history, he also examined the ecclesiastical aspect, in order to shed further light on the rivalry between the two Hellenic states, which failed to unite primarily due to historical reasons.⁵⁵

It is also worth mentioning that Miliarakis’s academic pursuit of geography, which resulted in the production of several surveys, is evident in his historical narrative of the

⁴⁷ A. Miliarakis, *Ιστορία του βασιλείου της Νικαίας και του Δεσποτάτου της Ηπείρου (1204-1261)*, Athens, 1898 (repr. 1994). For Miliariakis, see S. Lampros, “Αντώνιος Μηλιαράκης”, *Νέος Ελληνομνημόν*, ed. by S. Lampros, vol. II, Athens, 1905, p. 251-255; R. Katsimardou, “Ο γεωγράφος και ιστορικός Αντώνιος Μηλιαράκης (1841-1905)”, *Τεκμήρια Ιστορίας, Μονογραφίες*, Athens, 2016, p. 97-106.

⁴⁸ S. Lampros, “Αντώνιος Μηλιαράκης...”, p. 253.

⁴⁹ A. Miliarakis, *Ιστορία του βασιλείου της Νικαίας...*, p. 52-53, 62, 237, 252, 254, 374.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁵¹ *Ibid.*, p. 64.

⁵² *Ibid.*, p. 243.

⁵³ *Ibid.*, p. 376.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 65, 252-253.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 377.

“Despotate” through his comments on particular regions.⁵⁶ His work was written, after all, during the period in which the science of Geography was also being systematized, and was subsequently utilized concurrently with the prospect of a national historiography.⁵⁷ Thus, the studies published in the mid-19th c. by a number of scholars, historians and geographers which were descended from Epirus or the Ionian islands were utilized by their colleagues, such as Romanos and Miliarakis.⁵⁸ We will also briefly examine the work of P. Aravantinos.

P. Aravantinos published his *Chronography of Epirus*, a historical-geographical study of Epirus and Albania up to 1834, in 1856.⁵⁹ In it, he treats the history of the “Despotate” in two volumes, from 1204 up to the Ottoman conquest, examining both the Byzantine historians and unpublished manuscript sources (such as copies of Kouvaras) and utilizing previous geographical works (e.g. Meletios, Psalidas) and travelers’ texts (e.g. Pouqueville).⁶⁰ According to Aravantinos, the “Despotate” fought against the Latins, defended Orthodoxy and Hellenized its foreign lords. The first, “Angeloi” lords of the “Despotate” are given credit for their vigor and ambition, which allowed it to flourish until 1318.⁶¹ Subsequently, the “abhorrent” Orsinis, the autonomy from the Byzantines and the battle of the Acheloos river, the periods of Serbian and Albanian rule, the unpopular Carlo I Tocco and the Ottoman conquest are all documented in the aforementioned manner with the use of either anachronistic or modern geographical and ethnic terms (e.g. Illyria, “theme” of Ioannina, “nation” Graikikon”, etc.)⁶².

Finally, the history of the “Despotate” of Epirus has been documented in the historical work of S. Lampros, an advocate for the continuity of Greek history and the promotion

⁵⁶ See for example *ibid.*, p. 253.

⁵⁷ On the interaction between Geography and Historiography see G. Tolia, “Χώρος και ιστορία. Αρχαιοδιφικές και ιστοριογραφικές προσεγγίσεις της γεωγραφίας, 19ος-20ος αι.,” in *Ιστοριογραφία της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας 1833-2002. Πρακτικά Δ’ Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας*, ed. by P.M. Kitromilides – T.E. Sklavenitis, vol. II, Athens, 2004, p. 77-120.

⁵⁸ Some of them are the following: E. Lountzis, A. Moustoxydis, S. Vlantis, who primarily wrote about the Ionian islands. All these scholars, along with others, are examined extensively in my monograph on the “Despotate” of Epirus, which is currently in preparation.

⁵⁹ P. Aravantinos, *Χρονογραφία της Ηπείρου των τε ομόρων ελληνικών και ιλλυρικών χωρών*, vol. I-II, Athens, 1856-1857.

⁶⁰ The sources used by P. Aravantinos are exposed in detail in the Introduction of his *Chronography*. For the manuscripts related to Epirus see L. Vranousis, *Χρονικά της μεσαιωνικής και τουρκοκρατούμενης Ηπείρου*, Ioannina, 1962. For the geographers and travelers in Epirus see E. Angelomati-Tsoungaraki, “Γεωγράφοι και περιηγητές του ευρύτερου χώρου της Ν. Αλβανίας και της Ηπείρου”, in *Η κοινή αρχιτεκτονική κληρονομιά των αρχοντικών σπιτιών της Ηπείρου και της νοτίου Αλβανίας*, Ioannina, 2008, p. 9-30.

⁶¹ P. Aravantinos, *Χρονογραφία της Ηπείρου...*, vol. I, p. 78, 106.

⁶² *Ibid.*, p. 137, 154, 159. See also above footnote 17. On the geographical terms and their service to the national Greek historiography, see V. Platis, *Ιστορική γεωγραφία και εθνικές διεκδικήσεις των Ελλήνων τον 19^ο αι.*, PhD thesis, Thessaloniki, 2008, p. 25-29.

of Byzantium.⁶³ With his dedication to the compilation, examination and publication of numerous pieces of evidence, the philological and archival sources in particular, he introduced positivism into the field of History. In the 6th volume of his *History of Greece*, which was published in 1908, he presents the history of Byzantium from the reign of Manuel Komnenos up to the Ottoman conquest of Constantinople.⁶⁴ The historical narrative of the “Despotate” is presented in correlation with that of the Empire of Nicaea and the Palaiologan state. Within this context, Michael I was an architect of national liberation.⁶⁵ Theodore was energetic, and Michael II was an enemy of the Palaiologans, as it was his ambition to re-conquer the City.⁶⁶ Their struggles against the Franks were of an ethnic nature, as were the struggles of Hellenism in the Peloponnese and elsewhere. The designs of Michael Palaiologos regarding the restitution of Byzantine authority were also ethnic in nature, as was his objective of undermining foreign dominance, served in Epirus by Anna Palaiologina.⁶⁷

According to Lampros, the history of the “Despotate” was developed in two distinct phases: a. from its founding up to 1318, when the “Despotate of the Angeloi” was divided following the death of Thomas, the final scion of the Greek dynasty (1318) and b. from 1318 up to its incorporation into the Byzantine state (1339). However, the “Despotate” persevered, even after the Serbian invasion and up to the battle of the Acheloos river (1358/9), when it apparently became “Albanian”.⁶⁸ The period of “Albanian rule”, a position also supported by Romanos, was ended by Carlo I Tocco, who went on to become the most powerful lord in the Helladic region,⁶⁹ according to the dominant view among the scholars. This was followed by the Ottoman conquest of the region, which, in Lampros’ view, did little to dampen the national fervor of its inhabitants.⁷⁰

We can thus draw the following conclusions; the “Despotate” of Epirus was studied by historians and scholars of the 19th c. within the context of the re-discovery of Byzantium. The relevant narratives coincide with the narratives of the embattled Hellenism against the Latin (and Ottoman) conquest of the Byzantine empire which is recognized as Greek (Alexandrides, Paparrigopoulos, Lampros). The historical narrative follows the evolution of the Greek nation around and out of its cradle namely

⁶³ For S. Lampros as a historian and academic teacher see M. Nystazopoulou-Pelekidou, “Οι Βυζαντινές ιστορικές σπουδές...”, p. 167-168; V. Karamanolakis, *Η συγκρότηση της ιστορικής επιστήμης...*, p. 234-260; E. Gazi, “Μια ρομαντική ιστορική επιστήμη: Η περίπτωση του Σπυρίδωνος Π. Λάμπρου (1851-1919)”, in *Ιστοριογραφία της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας 1833-2002. Πρακτικά Δ’ Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας*, ed. by P.M. Kitromilides – T.E. Sklavenitis, vol. I, Athens, 2004, p. 195-213.

⁶⁴ S. Lampros, *Ιστορία της Ελλάδος*, vol. VI, Athens, 1908.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 240.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 256, 273, 311, 382.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 417, 432.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 615, 647.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 772.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 816.

Constantinople (Kalligas); in several cases the focus is in fact on the Greek peninsula (Paparrigopoulos)⁷¹ explaining the Frankish rule (Romanos, Paparrigopoulos, Lampros). In this spirit new “xenocracies” such as the Albanian or the Serbian rule are emerge magnifying the role of the Greek rulers in the protection of their territories (Lampros, Romanos, Miliarakis). These specific regions, among which was the “Despotate” of Epirus, belonged to a unified homeland which gradually expressed a unified Hellenism, according to the opinion of the majority of scholars in the 19th c. Miliariakis’ comment that “he does not judge the ruler who works for the liberation of his fatherland” is indicative.⁷² Thus, the “Despotate” which was a Greek state became the stronghold of regional consciousness that strengthened the new identity of Hellenism, a process which had begun in the late Byzantine period.⁷³ Local patriotism in which the Epirote rulers were distinguished, transformed to national patriotism that met the expectations of the Greek state in the 19th c. regarding its territories and people. It is clear that the Greek historiography of this time served this purpose.

Finally, it must be noted that the Greek historians who wrote about the “Despotate” utilized the international bibliography, as well as the publications of philological sources, the newly discovered manuscripts, along with geographical studies and travelers’ writings. The same tools were used by those scholars who exclusively studied the “Despotate” (Miliarakis, Romanos) or Epirus (Aravantinos), in accordance with the nationalistic trends of the period. The pursuit of Byzantium led to the study of minor regions like the

⁷¹ On the hellenocentrism of Paparrigopoulos, see F. Dimitrakopoulos, *Βυζάντιο και νεοελληνική διανόηση στα μέσα του 19^{ου} αιώνας*, Athens, 1996, p. 26, 77; E. Skopetea, *Το «πρότυπο» βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Athens, 1988, p. 180-181.

⁷² A. Miliarakis, *Ιστορία του βασιλείου της Νικαίας...*, p. 126. S. Lampros also underlines the contribution of the Epirote leadership to the “national idea” and the “national imperative” i.e. the defense of the Greek nation against any foreign rule; S. Lampros, *Ιστορία της Ελλάδος...*, p. 240, 432. The “national imperative” seems to have prevailed over the differences presented by the “Hellenisms” in Nicaea and Epirus. See also above footnote 30.

⁷³ For the collective identity of the Byzantines in the late period see T. Papadopoulou, “The terms Ῥωμαῖος, Ἕλλην, Γραικός in the Byzantine texts of the first half of the 13th century”, *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 24, 2014, p. 157-176; S. Mergiali, “Συλλογικές και εξατομικευμένες ταυτότητες βυζαντινών διανοούμενων στον απόηχο της δύσκολης επικαιρότητας του 14^{ου} αι.”, in O. Katsiardi-Hering et. al. (eds.), *Ἕλλην, Ρωμηός, Γραικός. Συλλογικοί προσδιορισμοί και ταυτότητες*, Athens, 2018, p. 119-134; T. Kiousopoulou, “«Ῥωμαῖοι» και «Ἕλληνες» στο Δεσποτάτο του Μορέως”, *ibid.*, p. 137-144; C. Rapp, “Hellenic identity, Romanitas and Christianity in Byzantium”, in K. Zacharia (ed.), *Hellenisms. Culture, identity and ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot, 2008, p. 127-147, here p. 141-144; A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The transformation of Greek identity and the reception of classical tradition*, Cambridge, 2007, p. 334-388 (with numerous references to Epirus). See also above footnotes 17, 30. For the connection between nationalism and Hellenism, see P. Magdalino, “Hellenism and nationalism in Byzantium”, in P. Magdalino (ed.), *Tradition and transformation in medieval Byzantium*, VR, XIV, London, 1991, p. 1-29; A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium...*, p. 360-388 (for the 13th c). For the Frankish rule as a factor of the promotion of the Byzantines’ ethnic identity, see G. Page, *Being Byzantine. Greek identity before the Ottomans*, Cambridge, 2008, p. 267-281; C. Maltezos, “Η διαμόρφωση της ελληνικής ταυτότητας στη λατινοκρατούμενη Ελλάδα”, in *Byzance et l’hellénisme: l’identité grecque au Moyen-Âge = Études Balkaniques. Cahiers P. Belon* 6, 1999, p. 105-119.

“Despotate”, Epirus (or Albania), as part of the political program of the nascent Greek state.⁷⁴ The history of the “Despotate” though belonging to the history of the periphery was indelibly connected to the history of the Hellenic nation.

⁷⁴ For the geographical boundaries of Epirus and the identity of its habitants in the literature of the 19th c., see V. Platis, *Ιστορική γεωγραφία και εθνικές διεκδικήσεις...*, p. 310-335. The region of Epirus is often referred as “Albania” in the works of the European travelers who visited the territory of Ali pasha, ruler of Ioannina, in the beginning of the 19th c. See e.g. H. Holland, *Travels in the Ionian islands, Albania, Thessaly, Macedonia, etc. during the years 1812-1813*, London, 1815, p. 45, 84, 99-100.

Chronique de l'activité de la Société roumaine d'études byzantines 2017-2019

À partir de l'automne de l'année 2017, sous l'égide de la Société roumaine d'études byzantines sont organisées des conférences mensuelles et des colloques annuels. Les conférences mensuelles ont lieu, en général, au siège de la Société, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes, mais aussi dans d'autres institutions, comme la Faculté d'Histoire de l'Université de Bucarest, l'Institut d'Histoire « N. Iorga » ou la Bibliothèque du Saint Synode. Les deux premiers colloques annuels, en 2017 et en 2018, ont eu lieu à l'Institut d'Histoire « N. Iorga ». En 2019 la Société n'a pas tenu son colloque annuel en raison de l'organisation du XII^e Congrès international d'études sud-est européennes (Bucarest, 2-6 septembre 2019), dont le programme a renfermé d'ailleurs plusieurs sessions byzantines.

*

Le premier colloque annuel de la Société a eu lieu le 16 novembre 2017. La conférence inaugurale a été présentée par Paul Magdalino (University of St Andrews, *Emeritus*) : *La topographie sacrée de Constantinople byzantine*. Les travaux du colloque se sont déroulés dans deux sections : *Imperial Ideology and Perception of the Past* (chair Ovidiu Cristea) et *Byzantium Through the Eyes of Others* (chair Andrei Timotin). Dans les deux sections ont été présentées les communications suivantes :

Petre Guran (Institute for South-East European Studies, Bucharest), *In the Mirror of "Byzantine Symphonia": Byzantine Sources and Historiographical Constructions*

Silviu Anghel (University of Arts, Bucharest), *The Dangerous Past of the City. Pagan Statues in 8th Century Constantinople*

Andrei Timotin (Institute for South-East European Studies, Bucharest), *The Dream of Caesar Bardas (Nicetas the Paphlagonian, Vita Ignatii). Terminological, political and autobiographical aspects*

Simona Nicolae (Institut d'Études sud-est européennes, Bucarest), *L'édition et la traduction de l'œuvre parénétiqve de Manuel Paléologue. Bilan d'étape*

Adrian Pirtea (Freie Universität, Berlin), *Syriac Literature as a Source for Understanding Justinian's Anathemas Against Origen (543/553)*

Ovidiu Cristea ("N. Iorga" Institute of History, Bucharest), *The Siege of Zemun in 1165 and a Gesture of Power of Manuel I Komnenus*

Alexandru Madgearu (Institute for Defence Studies and Military History, Bucharest), *The Bishop Hierotheos and the Conversion of the Magyars. A Controversial Issue Revisited*

Șerban Marin (Romanian National Archives, Bucharest), *Byzantine Military Policy (9th-12th Centuries) Through Venetian Eyes*

*

Le second colloque annuel de la Société a eu lieu le 2 novembre 2018. La conférence inaugurale a été présentée par Paolo Odorico (EHESS, Paris) : *La rhétorique de la sainteté*. Le programme du colloque a comporté deux sections : *Divination, prophecy and providence in Byzantium* (chair Ovidiu Cristea) et *Relics, travellers and religious art in the Byzantine cultural orbit* (chair Andrei Timotin). Dans les deux sections ont été présentées les communications suivantes :

Bogdan Tătaru-Cazaban (Institut d'Histoire des Religions, Bucarest), *Quel rôle pour les anges des nations ? Providence et liberté chez Cyrille d'Alexandrie, Denys le Pseudo-Aréopagite et Sévère d'Antioche*

Andrei Timotin (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest), *Artémidore et l'onirocritique byzantine*

Florin Filimon (University of Münster), *"When I have downright prophetic dreams and oracular responses": John Tzetzes' divinatory repertoire and imperial-decision making*

Petre Guran (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest), *Les protagonistes de la fin du monde dans les Vies des saloi*

Andrei Prohin (State University of Moldova, Chișinău), *Historical Visions in the Byzantine Apocalypses from the Tulcea Codex (BAR, Slavic Ms. 649)*

Simona Nicolae (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest), *Stoïcisme et plaisir dans les discours de Manuel Paléologue*

Ivan Biliarsky (Institut d'Études Historiques, Sofia), *Le dernier voyage de St. Jean de Rila. La translation des reliques dans le contexte du début de la domination ottomane*

Ioana Feodorov (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest), *Un syrien rêvant de Byzance : Paul Ibn al-Za'im à Constantinople en 1652*

Ovidiu Olar ("N. Iorga" Institute of History, Bucharest), *Reverend Dr John Covel's Map of Constantinople (1675-1677)*

Lidia Cotovanu (Institut d'Histoire "N. Iorga", Bucarest), *Évergétisme communautaire dans l'espace orthodoxe post-byzantin (seconde moitié du XVI^e – début du XVIII^e siècle)*

Margarita Kuyumdjieva (Institute of Art Studies, Sofia), *King David's punishment for numbering his people and its visualization in the religious art of the Balkans*

*

Le XII^e Congrès international d'études sud-est européennes Bucarest, 2-6 septembre 2019

Entre le 2 et 6 septembre 2019 a eu lieu à Bucarest le XII^e Congrès international d'études sud-est européennes, *Dynamiques politiques, sociales et religieuses dans le Sud-Est européen*, organisé par l'Institut d'Études Sud-Est Européennes sous l'égide de l'Académie Roumaine, de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen (AIESEE) et de l'UNESCO. Le Congrès a réuni plus de 400 spécialistes de plus de 30 pays dans 35 sessions, dont la plupart ont eu lieu à la Faculté de Droit de l'Université de Bucarest, mais aussi à la Bibliothèque du Saint Synode et aux Archives Nationales de Roumanie. Les thématiques de plusieurs sessions touchent le domaine des études byzantines et post-byzantines :

Religious Rhetoric of Power in Byzantium and South-Eastern Europe / La rhétorique religieuse du pouvoir à Byzance et dans le Sud-Est européen (Convenors: Ivan Biliarsky, Andrei Timotin), *Keynote lecture*: Paul Magdalino (University of St. Andrews), *The religious rhetoric of Byzantine political prophecy*.

South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean / Le Sud-Est Européen et la Méditerranée orientale (Convenor: Ioana Feodorov), *Keynote lecture*: Bernard Heyberger (EHESS, Paris), *Pour une histoire connectée des chrétiens orientaux (XVII^e-XVIII^e siècles)*.

The Byzantine Heritage in South-Eastern Europe in the Middle Ages / L'héritage byzantin dans le Sud-Est de l'Europe (Convenors: Srdjan Pirivatrić, Andrei Timotin, Ernest Oberländer-Târnoveanu), *Keynote lecture*: Srdjan Pirivatrić (Institute of Byzantine Studies, Belgrade), *The Byzantine Emperor and the Byzantine Heritage in South-Eastern Europe in the Middle Ages. Remarks on certain aspects of the imperial policy*.

Orthodoxy, from Empire to Church. Social Manifestations and Cultural Forms of Faith / L'Orthodoxie, de l'empire à l'Eglise. Expressions sociales et formes culturelles de la foi (Convenor: Petre Guran), *Keynote lecture*: Paschalis Kitromilides (National and Kapodistrian University in Athens), *Faith and the challenges of worldly power: what is left of Orthodoxy?*

Biblical Apocrypha in South-Eastern Europe. Variation and Transmission from Antiquity to Modern Times / Les apocryphes bibliques dans les Sud-Est européen. Variation et transmission de l'Antiquité à l'époque moderne (Convenors: Anissava Miltenova, Emanuela Timotin), *Keynote lecture: Michael E. Stone* (Hebrew University of Jerusalem), *Edda Vardanyan, Pulling Beards and Injuring Knees: Jacob and the Angel.*

The Afterlife of the Byzantine monuments in Post-Byzantine Times / La fortune des monuments byzantins à l'époque post-byzantine (Convenor: Elena Boeck), *Keynote lecture: Elena Boeck* (DePaul University, Chicago), *Anomaly, Antiquity, Allegory: Justinian's Bronze Horseman.*

Written Culture of the Peripheries from Middle Ages to Modern Times / La culture écrite des périphéries du Moyen-Âge à l'époque moderne (Convenor: Paolo Odorico), *Keynote lecture: Paolo Odorico* (EHESS), *Commonwealth athonite ? Une question de périphéries.*

Les volumes des Actes de ces sessions sont en cours de publication dans la revue *Études byzantines et post-byzantines*, dans la collection « Bibliothèque de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes » (BIESEE) aux Éditions Istros et chez Brill.

*

Les conférences mensuelles de la Société se sont succédées, avec une relative régularité, à partir du mois d'octobre 2017, les mardis ou les mercredis à 11.00. Voici la liste des conférences organisées jusqu'à la fin de l'année 2019 :

Le 11 octobre 2017, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Adrian Carabă (Université de Bucarest, Faculté de Théologie Orthodoxe), *Între Platon și Aristotel: bipolaritatea, trăsătură filosofiei bizantine. O perspectivă diacronică.*

Le 13 décembre 2017, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Bogdan Tătaru-Cazaban (Institut d'Histoire des Religions, Bucarest), *Receptarea bizantină a angelologiei dionisiene.*

Le 23 janvier 2018, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Mihail-George Hâncu (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest), *Cele din urmă vor fi cele dintâi: cosmogonii păgâne în epoca lui Iustinian.*

Le 14 février 2018, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Archim. Policarp Chițulescu (Bibliothèque du Saint Synode, Bucarest), *Cartea slavă în țările române. Colecția inedită a Bibliotecii Sf. Sinod din București.*

Le 28 mars 2018, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Pr. Marin Cojoc (Université de Craiova, Faculté de Théologie Orthodoxe), *Grigorie cel Mare și Bizanțul.*

Le 25 avril 2018, à l'Institut d'Histoire « N. Iorga ».

Luca Zavagno (Bilkent University), *The Byzantine Insular World in the Early Middle Ages*.

Le 26 juin 2018, à l'Institut d'Histoire « N. Iorga ».

Anita Paolicchi (Università degli Studi di Firenze), *Dexteræ sanctorum: analisi comparativa di una categoria di reliquiari fra Oriente e Occidente cristiano*.

Le 24 octobre 2018, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

David L. Neagu (Université de Bucarest), *Levon I, Hetum I și Levon al II-lea: regi bizantini sau latini?*

Le 22 janvier 2019, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Oana Damian (Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan »), *Despre arheologia epocii bizantine la Dunărea de Jos*.

Le 20 février 2019, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Octavian-Adrian Negoită (Université de Bucarest, Faculté de Théologie Orthodoxe), *Stâlpzii islamului: practicile religioase musulmane în jurnalele de călătorie occidentale din a doua jumătate a secolului al XVI-lea*.

Le 19 mars 2019, à la Faculté d'Histoire de l'Université de Bucarest.

Mihai Țipău (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest), *Istoriografia postbizantină. O reevaluare*.

Le 2 avril 2019, à la Bibliothèque du Saint Synode.

Anca Elisabeta Tatay (Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Filiale Cluj-Napoca), *Despre fondul de carte românească veche și modernă din Biblioteca Apostolica Vaticana*.

Le 11 juin 2019, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Iustina Barbu (Université de Bucarest, Faculté d'Histoire), *Imaginea evreului în Bizanțul secolelor IX-XI*.

Le 29 octobre 2019, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Pablo Ubierna (Université de Buenos Aires), *Les rapports entre tradition scripturaire et littérature apocalyptique dans le monde syriaque au VII^e siècle*.

Le 26 novembre 2019, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Simona Nicolae (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest), *Manuel Paleologul între istorie și literatură. Bilanțul cercetării scrierilor moral-politice*.

Le 12 décembre 2019, à l'Institut d'Études Sud-Est Européennes.

Mihail Mitrea (Newcastle University), *In margine codicum: critică textuală și reacții de lectură în manuscrise bizantine*.

*

La Société roumaine d'études byzantines a subi les dernières années deux lourdes pertes. Le 7 avril 2017 s'est éteint à Bucarest le professeur Nicolae-Șerban Tanașoca (1941-2017), spécialiste reconnu de la littérature et de la philologie byzantines, président de la Société depuis 2014. Directeur de l'Institut d'études sud-est européennes de Bucarest (1997-1999 et 2008-2017) et professeur à l'Université Nationale d'Art de Bucarest (1997-2017), Nicolae-Șerban Tanașoca a contribué à l'édition des sources byzantines de l'histoire roumaine médiévale (*Fontes Historiae Daco-Romanae*, t. III-IV, Bucarest, 1975 et 1982), a travaillé sur la littérature parénétiq ue à l'époque byzantine et post-byzantine et a également traduit en roumain l'épopée de Digénis Akritas et annoté les traductions de l'*Alexiade* d'Anne Comnène et de la *Chronographie* de Michel Psellos. Une partie de ses articles ont été réunis dans les volumes *Bizanțul și românii. Eseuri, studii, articole*, Bucarest, 2003, *Creație și tradiție literară bizantină. Studii și texte*, Bucarest, 2011 et *Études byzantines et balkaniques*, édition par Oana Iacubovschi et Andrei Timotin, Brăila, 2018.

Le 25 août 2020 nous a quitté le président d'honneur de notre Société, le professeur Emilian Popescu (1928-2020), membre d'honneur de l'Académie roumaine, président de la Société pendant trois décennies (1983-2013) et vice-président de l'AIEB (1986-2001), vice-président honorifique depuis 2001. Épigraphiste réputé, spécialiste de l'histoire antique et byzantine de Scythie Mineure, Emilian Popescu est notamment l'auteur de *Tabula Imperii Romani. Romula–Durostorum–Tomis*, Bucarest, 1969 ; *Inscripțiile grecești și latine din sec. IV-XIII descoperite în România*, Bucarest, 1976 ; *Inscriptions de Scythie Mineure*, t. IV (*Tropaeum – Durostorum – Axiopolis*), Bucarest – Paris, 2015. Ses études ont été réunies dans plusieurs volumes : *Christianitas Daco-Romana (Florilegium Studiorum)*, Bucarest, 1994 ; *Studii de istorie și spiritualitate creștină*, 5 tomes, Bucarest, 2018–2020.

Andrei Timotin

Instructions aux auteurs

Les *Études byzantines et post-byzantines* acceptent des travaux originaux et inédits, rédigés en anglais, en français, en italien ou en allemand. Tout manuscrit envoyé à la Rédaction est soumis au Comité de rédaction et fait l'objet, dans un délai de trois mois, d'une évaluation par deux experts extérieurs. Dans le cas des volumes thématiques, la responsabilité de l'évaluation de la qualité des articles revient à l'éditeur ou aux éditeurs du volume. Le Comité de rédaction peut ensuite décider d'accepter le manuscrit tel qu'il a été envoyé ou sous réserve de modifications, ou bien de le refuser.

Les manuscrits sont à envoyer à l'adresse epbp@srsb.ro dans un format de type Word. Ils seront accompagnés d'un résumé en anglais d'environ 1500 signes. Les documents iconographiques seront envoyés dans des fichiers séparés, en haute définition (au moins 300 dpi) et libres de droits d'utilisation. S'ils sont trop volumineux pour être envoyés par courriel électronique, ils doivent être envoyés à l'aide d'un système de transfert de fichiers par Internet. L'appartenance institutionnelle des auteurs doit être précisée, ainsi que leur titre et position académiques.

Instructions for authors

The *Études byzantines et post-byzantines* accept only original and unpublished work, written in English, French, Italian or German. Any proposed manuscript is submitted to the Editorial Board and undergoes, within three months, an evaluation by two external experts. In the case of thematic volumes, the responsibility for assessing the quality of the articles belongs to the editor(s) of the volume. The Editorial Board can then decide to accept the manuscript as sent, to request changes from the author, or to reject it.

Manuscripts should be sent to the address epbp@srsb.ro in a Word format. They will be accompanied by an English summary of approximately 1,500 characters. The iconographic documents will be sent in separate files, in high definition (at least 300 dpi). The authors are responsible to obtain permission to use copyrighted material. If they are too large to be sent by e-mail, they should be sent using an internet file transfer facility. The authors' institutional affiliation must be specified, as well as their academic title and position.

